

بسم الله الرحمن الرحيم

درس خارج اصول
استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

سال ۹۸ - ۹۷

مقرّر: حسین مهدوی نهاد

ج ۱ ۹۷/۰۷/۰۲

مقصد هفتم: اصول عملیه

ابتدا به عنوان مقدمه باید برخی مباحث گذشته تکرار شود. در مباحث سال گذشته گفته شد که اصل عملی در جایی جریان دارد که قطع یا اماره به تکلیف (وجوداً و عدماً) نباشد. قاعده‌ای که در چنین شرائطی وظیفه مکلف را تعیین کند، اصل عملی است. اصول عملیه سه دسته هستند: عقلی؛ و عقلانی؛ و شرعی؛ در علم اصول فقط از اصل عقلی و شرعی بحث می‌شود، زیرا اصل عقلانی اگر به امضاء شارع برسد، اصل شرعی خواهد شد؛ و اگر به امضاء شارع نرسد نیز بی‌فائده است.

تقسیم دیگری برای اصول عملیه مطرح شده که یا مختصّ به شبهات موضوعیه هستند و یا در شبهات حکمیه نیز جریان دارند؛ در علم اصول فقط از اصولی بحث می‌شود که در شبهات حکمیه جاری است. اصول عملیه مورد بحث در علم اصول، به حسب استقراء چهار اصل می‌باشند: اول برائت که دو نوع شرعی و عقلی دارد؛ دوم اصل تخیر که به برائت برمی‌گردد لذا تخیر نیز عقلی و شرعی دارد؛ سوم احتیاط که اصلی عقلی است؛ و چهارم نیز استصحاب که اصلی شرعی است. مجموعه اصول عملیه در علم اصول، همین چهار اصل می‌باشند.

اصل اول: برائت

اولین اصل عملی مورد بحث در علم اصول، برائت است. همانطور که در مباحث سال گذشته گفته شد باید در دو مقام بحث مطرح شود که مقام اول در «برائت عقلیه» به پایان رسید، و مقام دوم در «برائت شرعیه» می‌باشد. در بحث برائت عقلیه این سوال مطرح شد که اگر قطع یا اماره بر تکلیف فعلی نبوده و اصل شرعی منجز هم نباشد، عقل در قبال این تکلیف احتمالی چه حکمی دارد؟ دو جواب مختلف به این سوال داده شده است: پاسخ اول از قائلین به برائت عقلیه است که وظیفه عقلی را برائت و آزادی می‌دانند. یعنی عقوبت بر مخالفت با چنین تکلیف فعلی، قبیح است؛ پاسخ دوم از منکرین برائت عقلیه است که وظیفه عقلی در قبال چنین تکلیفی را احتیاط می‌دانند. یعنی عقوبت بر مخالفت با آن، قبیح نیست؛ همانطور که در مباحث قبلی به طور مفصل گذشت، نظر مختار نیز انکار برائت عقلیه است. یعنی اگر قطع یا اماره بر تکلیف فعلی نبوده و اصل شرعی هم نباشد، عقلاً باید احتیاط کرد. به عبارت دیگر عقوبت در مخالفت با آن تکلیف، قبیح نیست.

مقام دوم: براءت شرعیه

مقام دوم از مباحث براءت در مورد «براءت شرعیه» است. براءت شرعیه به این معنی است که اگر قطع یا اماره بر تکلیف فعلی نبوده و احتمال آن تکلیف باشد، شارع مقدس فی الجمله (یعنی با شرائطی که خواهد آمد) براءت جعل کرده است. جعل براءت توسط شارع نیز به معنی ترخیص در مخالفت احتمالیه است. در طول اذن و ترخیص شارع، عقوبت وی بر مخالفت آن تکلیف نیز عقلاً قبیح می‌شود.

از بین علماء تنها اخباریین به انکار براءت شرعیه آن هم فی الجمله (نه بالجمله) پرداخته‌اند. بنابراین در بین سائر علماء منکر براءت شرعیه نیست هرچند در حدود و ثغور آن اختلاف شده است.

جهت دوم: ادله براءت شرعیه

برای اثبات اذن و ترخیص شارع (یعنی براءت شرعیه) به وجوهی از ادله استدلال شده است: وجه اول استدلال به آیاتی از کتاب بود. با بررسی چهار آیه از آیات کتاب، این نتیجه به دست آمد که استدلال به کتاب برای اثبات براءت شرعیه ناتمام است؛

وجه دوم: استدلال به روایات

وجه دوم استدلال به روایات بود. اولین روایت همان «حدیث رفع» بود که با بررسی این روایت شریفه، این نتیجه به دست آمد که استدلال به آن برای اثبات براءت شرعیه تمام است. یعنی این روایت از حیث سند معتبر بوده و دلالت آن بر براءت شرعیه نیز تمام است و دارای اطلاق نیز می‌باشد که شامل شبهات حکمیه هم هست. تمام این مباحث در سال گذشته مطرح شده، و اکنون باید روایت دوم بررسی شود:

روایت دوم: حدیث اطلاق

دومین روایت برای اثبات براءت شرعیه، حدیث «عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ»^۱ می‌باشد. مرحوم صدوق این روایت را از امام صادق علیه اسلام نقل نموده است.

«شیء» در روایت به معنای عمل و فعل است؛ زیرا اباحه وصف برای فعل می‌باشد. «ورود» نیز به معنای وصول نهی از سوی شارع است. مراد از «نهی» نیز همان ممنوعیت است که در واجبات، ترک آن ممنوع است؛ و در محرّمات نیز فعل آن ممنوع است. بنابراین مدلول روایت این می‌شود که قبل از وصول نهی، انجام هر فعلی

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۱۷.

آزاد است. لسان روایت نیز اطلاق داشته و شامل شبهات موضوعیه و حمکیه می‌شود. بنابراین براءت شرعیه ثابت می‌شود.

اشکال سندی: ارسال روایت

این روایت از حیث سند، دچار ارسال است. در مورد مراسلات صدوق سه نظریه وجود دارد: اول اینکه مراسیل ایشان مطلقاً نامعتبر است؛ دوم اینکه مطلقاً معتبر است؛ و سوم تفصیل است که اگر با لفظ «رُوی» باشد، معتبر نیست و اگر با لفظ «قال» باشد معتبر است؛ به نظر می‌رسد قول اول صحیح بوده و مراسلات مرحوم صدوق مطلقاً نامعتبر هستند؛ لذا سند این روایت نیز نامعتبر خواهد بود.

اشکال دلالتی: عدم دلالت بر وصول نهی

دلالت روایت نیز ناتمام بوده و براءت شرعیه را ثابت نمی‌کند؛ زیرا ظهور «حتی یرد فیه نهی» در این است که تشریع نهی شود نه اینکه نهی واصل شود. بنابراین معنی روایت این می‌شود که تا زمانی که شارع از فعلی نهی نکند، نسبت به آن آزادی هست، و این اباحه واقعیه است نه اباحه ظاهریه که بحث براءت شرعیه باشد. ممکن است گفته شود فائده این کلام که «تا نهی نشود، اباحه واقعی وجود دارد» در این باشد که ای مردم به دنبال تشریع نباشید و از افعال سوال نکنید تا در مورد آنها تشریعی از سوی شارع صورت گیرد؛ اما این فائده در مورد این روایت نیست زیرا این روایت از امام صادق علیه السلام نقل شده و تشریع در آن عصر به پایان رسیده بوده است (اگر روایت نبوی بود، چنین فائده‌ای داشت)؛ اما عدم این فائده موجب نمی‌شود ظاهر روایت تغییر نماید؛ پس ورود به معنای تشریع بوده و ظهور در آن دارد. لذا روایت اخبار از یک واقعیت خارجی می‌دهد. در نهایت می‌توان گفت روایت مجمل است؛ زیرا مراد از «ورود نهی» ممکن است تشریع یا وصول آن باشد. بنابراین نیز استدلال به آن برای اثبات براءت شرعیه ناتمام است.

روایت سوم: حدیث سعه

سومین روایت برای اثبات براءت شرعیه، حدیث «وَقَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ النَّاسَ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا»^۱ است.

۱. عوالی اللآلی، ج ۱، ص ۴۲۴.

روایت فوق دلالت خوبی بر برائت شرعیه دارد. مدلول روایت این سات که مردم آزاد هستند تا زمانی که علم به تکلیف فعلی ندارند. «لم یعلموا» یعنی علم به تکلیف فعلی نداشته باشند و به قرینه معلوم است که متعلق علم همان تکلیف فعلی است. این روایت ظاهراً شامل شبهات حکمیه نیز می‌باشد.

اشکال: ارسال سند

تنها اشکال این روایت در سند آن بوده که توسط صاحب عوالی نقل شده و در کتاب مستدرک (ج ۱۸، ص ۲۰، حدیث ۴) نیز ذکر شده است. این روایت مرسل یا مرفوعه بوده و معتبر نیست. البته روایتی شبیه به آن در کتاب کافی نقل شده که سند معتبری دارد؛^۱ اما نوعاً به آن روایت استشهاد نشده است زیرا در خصوص شبهات موضوعیه است. یعنی دلالت آن ناتمام است.

ج ۲ ۹۷/۰۷/۰۳

روایت چهارم: حدیث حَجَب

چهارمین روایت برای اثبات برائت شرعیه، حدیث حَجَب «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضِعٌ عَنْهُمْ»^۲ است. این نقل از کتاب کافی بوده، و در نقل از کتاب توحید «ما حجب الله علمه» دارد.^۳ این اختلاف نسخه در تقریب استدلال، تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا در نقل کافی نیز باید «علمه» در تقدیر گرفته شود.

به هر حال مراد از «ما» همان تکلیف فعلی می‌باشد به قرینه ذیل حدیث که «فهُوَ مَوْضِعٌ عَنْهُمْ» دارد. یعنی انسان مرخص در مخالفت با تکلیفی است که آن را نمی‌داند. «فهُوَ مَوْضِعٌ» نیز به معنای برائت و ترخیص ظاهری است؛ زیرا فرض وجود تکلیف فعلی شده پس نمی‌تواند اباحه واقعی باشد (اگر وضع واقعی باشد، پس تکلیفی نخواهد بود). به عبارت دیگر معنای روایت این است که در مخالفت چنین تکلیفی عقوبت نیست. بنابراین دلالت روایت خوب بوده و به اطلاق شامل شبهات حکمیه هم هست. شهید صدر این روایت را، بهترین روایت دالّه بر

۱. الکافی، ج ۶، ص ۲۹۷: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع سُئِلَ عَنْ سَفَرَةٍ وَجِدَتْ فِي الطَّرِيقِ مَطْرُوحَةً كَثِيرَ لَحْمٍ وَ خُبْزًا وَ بَيْضًا وَ جَنِينًا فَحَمَلَهَا وَ فِيهَا سَكِينٌ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُومُ مَا فِيهَا ثُمَّ يُوْكَلُ لَأَنَّهُ يَفْسُدُ وَ لَيْسَ لَهُ بَقَاءٌ فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا غَرِمُوا لَهُ التَّمَنُّ قِيلَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَدْرِي سَفَرَةٌ مُسْلِمٌ أَوْ سَفَرَةٌ مَجُوسِيٌّ فَقَالَ هُمْ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُوا».

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۴.

۳. التوحید، ص ۴۱۳: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يَحْيَى الطَّاطَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضِعٌ عَنْهُمْ».

برائت شرعیه می‌داند که شامل شبهات حکمیه نیز می‌شود. ایشان همین روایت را قبول کرده و سند و دلالت آن را تمام می‌داند، لذا این روایت را سنداً و دلالتاً تمام می‌داند.^۱

اشکال اول: عدم اعتبار سند روایت

گفته شده سند این روایت معتبر نیست؛ زیرا راوی مباشر از امام علیه السلام در هر دو طریق کلینی و صدوق «ابو الحسن زکریا بن یحیی» می‌باشد که مجهول بوده و مردّد بین ثقه و غیر ثقه است. توضیح اینکه یک راوی با نام «زکریا بن یحیی التمیمی» و دیگری با نام «زکریا بن یحیی الواسطی» هستند که هر دو توسط نجاشی توثیق شده‌اند؛^۲ اما چند راوی دیگر با نام «زکریا بن یحیی» وجود دارند که توثیقی در کتب رجال ندارند،^۳ لذا «زکریا بن یحیی» مردّد شده و مجهول است.

شهید صدر این روایت را صحیح دانسته که شاید در نظر ایشان «زکریا بن یحیی» منصرف به یکی از همان دو نفر می‌باشد که توثیق دارند؛ زیرا نجاشی آن دو نفر را مطرح کرده و برای هر یک از آن دو نیز کتابی ذکر کرده و طریق خود به آنها را هم بیان کرده است. بنابراین آن دو نسبت به سائر افراد با این نام، معروف تر هستند و این امری عرفی و رائج است که عناوین موجود در اسناد منصرف به شخص معروف باشند.

به نظر می‌رسد سند روایت معتبر نمی‌باشد و بیان فوق هر چند فی نفسه صحیح است اما در این مورد منطبق نمی‌شود. توضیح اینکه در این روایت کنیه زکریا نیز ذکر شده «ابوالحسن زکریا بن یحیی» که کنیه هیچیک از دو نفری نیست که دارای توثیق هستند؛ زیرا «زکریا بن یحیی الواسطی» کنیه‌اش «ابو یحیی» بوده^۴، و برای «زکریا بن یحیی التمیمی» نیز هیچ کنیه‌ای در کتب رجال ذکر نشده است (شاید ذکر کنیه وی علاوه بر اسمش در سند این روایت، به این جهت باشد که با تمیمی اشتباه نشود). بنابراین عنوان «زکریا بن یحیی» انصرافی به یکی از آن دو نفر ندارد؛ علاوه بر اینکه راوی از زکریا نیز «داود بن فرقد» است که از «الواسطی» و «التمیمی» روایتی ندارد.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۶۴: «و هذا خير دليل من السنة على البراءة في الشبهة الحكمية لتماमितه دلالة و سنداً».

۲. رجال النجاشی، ص ۱۷۳: «۴۵۵ - زکریا بن یحیی التمیمی کوفی ثقة له کتاب أخبرنا محمد بن محمد قال: حدثنا ابن الجنید قال: حدثنا عبد الواحد بن عبد الله قال: حدثنا علی بن محمد بن رباح عن إبراهيم بن سليمان عنه به».

۳. ۴۵۶ - زکریا بن یحیی الواسطی ثقة روی عن أبي عبد الله عليه السلام ذكره ابن نوح. له كتاب أخبرنا عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا محمد بن عبد الله بن غالب قال: حدثنا علی بن الحسن الطاطری قال: حدثنا إبراهيم بن محمد بن إسماعيل عن زکریا بكتابه».

۴. مانند «زکریا بن یحیی النهدي» و «زکریا بن یحیی الحضرمی الکوفی» و «زکریا بن یحیی الکلابی الجعفری» و «زکریا بن یحیی العطار» و «زکریا بن یحیی الشعیری» و «زکریا بن یحیی الکندی الرقی» و «زکریا بن یحیی المزنی» و «زکریا بن یحیی بن النعمان الصیرفی».

۵. رجال الکشی، ف ص ۲۲۳: «..... قال حدثني أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي يحيى زكريا بن يحيى الواسطي».

به هر حال به نظر می‌رسد اشکال سندی وارد بوده و این روایت معتبر نیست؛ هرچند محقق خوئی استدلال به آن را تمام دانسته (البته ایشان فقط بحث دلالتی را مطرح نموده و متعرض سند روایت نشده، و حتی عنوان صحیح یا معتبره هم در مورد آن به کار نبرده است)^۱ و شهید صدر نیز آن را بهترین دلیل دانسته (البته ایشان نیز بحث سندی ندارد، اما از این روایت، تعبیر به صحیح کرده است).

اشکال دوم: عدم دلالت بر حجب ظالمین

مناقشه دوم اینکه در این روایت «حجب» به خداوند متعال اسناد داده شده یعنی خداوند متعال آن را اخفاء کرده، که چنین موردی از محل بحث بیرون است؛ زیرا در شبهات موضوعیه که واضح است اخفاء مرتبط با خداوند متعال نیست، زیرا او حکم را بیان کرده و به سبب اشتباه خارجی بر من پوشیده شده است؛ و در شبهات حکمیه نیز احتمال تکلیف داده می‌شود یعنی مکلف احتمال می‌دهد تشریعی که انجام شده به سبب عارض و مانع به وی نرسیده باشد (به عنوان مثال حدیث از بین رفته، یا کتاب حدیثی مفقود شده، یا حدیث دچار معارضه شده لذا مکلف نتوانسته حکم الهی را بفهمد، و اموری مانند آن)، لذا حجب باز هم منسوب به خداوند متعال نیست.

از این اشکال پاسخ داده شده که «حجب» به معنی عدم علم و جهل می‌باشد و اسناد آن به خداوند متعال «بما هو شارع» نبوده بلکه «بما هو رب العالمین» و «بما هو خالق» است، نظیر آیه شریفه «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»؛ یعنی همه امور عالم (مانند علم و جهل مکلف) به او برمی‌گردد و چیزی بدون خواست و اراده او صورت نمی‌گیرد. بنابراین جهل مکلف به سبب مفقود شدن حدیث نیز، به این معنی می‌تواند به خداوند متعال نسبت داده شود لذا روایت شامل محل بحث شده و برائت شرعیه را اثبات می‌کند.

دو قرینه نیز وجود دارد که اسناد حجب به خداوند متعال «بما هو خالق» است: اول اینکه در این روایت از اسم ذات «الله» استفاده شده که هرگاه این اسم به کار رود، نظر به خداوند «بما هو خالق» وجود دارد نه «بما هو مولی»، لذا همین نکته اشعار به خالقیت و ربوبیت دارد؛ قرینه دوم ذیل حدیث «فهو موضوع عنهم» می‌باشد که کنایه از عدم مؤاخذه است. اگر مراد حجب مستقیم خداوند باشد، امری واضح است که اگر خداوند متعال اخفاء نماید، عقوبتی نخواهد بود و نیاز به بیان ندارد. یعنی بیان چنین مطلبی مناسب نیست، زیرا کاملاً واضح است.^۲

۱. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۷۲: «.... فصح الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية و الموضوعية كحديث الرفع».

۲. ممکن است اشکال شود در روایت «کل شیء مطلق» نیز امری واضح است که تا نهی وارد نشود، حلال است پس بیان آن مناسب نیست؛ اما پاسخ این است که در آن روایت بحث از عقوبت نبود، بلکه تذکر و اخبار بود که تا نهی وارد نشود، همه چیز حلال است (یعنی از عالم ثبوت خبر می‌دهد)؛ بر خلاف این روایت که بحث از عقوبت است که واضح است تا خداوند منان کاری را از عباد نخواهد، بر مخالفت آن عقوبت نمی‌کند.

اشکال سوم: دلالت بر اخفای بر جمیع ناس

سومین اشکال اینکه کلمه «علی العباد» به معنی تمام عباد است، لذا مدلول روایت این است که اگر تکلیفی بر جمیع مردم مخفی باشد، ترخیص دارد؛ در حالیکه بحث برائت شرعیه شامل جایی است که زید مکلف حکم شرب عصیر عنبی را نمی‌داند، و ممکن است بسیاری از افراد دیگر حکم آن را بدانند. بنابراین شامل مباحث برائت شرعیه نمی‌شود.

از این اشکال پاسخ داده شده که عمومیت در «العباد» به نحو استغراقی بوده و به نحو مجموعی نیست تا آنگونه معنی شود. یعنی اگر تکلیف فعلی از یک عبد حجب شود، نیز برای او موضوع عنه است؛ شاهد و قرینه اینکه «موضوع عنهم» به معنی رفع عقاب بوده و آنچه در عقاب یک شخص دخالت دارد، علم و جهل خود اوست؛ نه اینکه علم مکلفین دیگر، در عقاب وی دخالت داشته باشد.

اشکال چهارم: ظهور روایت در حجب مستقیم توسط خداوند متعال

اشکال چهارم اینکه هرچند علم و جهل مکلف نیز به نحوی منسوب به خداوند متعال است، اما ظاهر روایت این است که حجب مستقیماً به خداوند منسوب باشد. لذا معنی روایت نظیر برخی آیات و روایات دیگر می‌شود که نباید از آنچه خداوند متعال پنهان کرده، سوال شود. به عنوان مثال «لا تسئلوا عن اشیاء إن تبد لکم تسؤکم» به وزن همین روایت است. شواهدی دیگری نیز فی الجمله وجود دارد که بخشی از دین مخفی مانده، مانند روایات دالّه بر اینکه در زمان ظهور حضرت حجّت سلام الله علیه، مردم می‌گویند گویا دین جدیدی آمده و ما این را نمی‌شناختیم (نه اینکه حضرت مشرّع باشد، بلکه بخش مخفی دین را بیان می‌کنند). بنابراین روایت دلالت بر عدم سوال از امور مخفی توسط خداوند متعال داشته و ربطی به برائت شرعیه ندارد.

جواب اول: عدم مناسبت «موضوع عنهم» با سوال نکردن

از این اشکال نیز جواب‌هایی داده شده که به دو جواب اشاره می‌شود. جواب اول اینکه اگر مراد روایت همان بیان فوق باشد، مناسب بود از عبارت «ما حجب الله علمه عن العباد، فلا تسئلوا عنه» استفاده شود مانند آیه شریفه، نه اینکه گفته شود «فهو موضوع عنهم»؛

جواب دوم: عدم توهّم سوال در «ما حجب الله»

و دوم اینکه اگر مراد این باشد که از امری که خداوند متعال مخفی کرده، سوال نکنید؛ این امری کاملاً واضح است که اگر خداوند متعال بیان نکند، عقوبتی هم نیست لذا توهّم سوال هم ندارد؛ زیرا این نکته از بدیهیات است.

جمع بندی حدیث حَجَب

بنابراین «ما حجب الله علمه عن العباد» به مناسبت حکم و موضوع به معنای هر تکلیف فعلی می باشد که بر مکلف مخفی شده است؛ و «فهو موضوع عنهم» یعنی مکلف از مؤاخذه در مقابل آن ایمن است. وضع تکلیف فعلی نیز به معنی اذن در مخالفت است. پس روایت دلالت خوبی بر برائت در شبهات حکمیه و موضوعیه دارد؛ اما سند آن ناتمام است.

ج ۳ ۹۷/۰۷/۰۴

روایت پنجم: حدیث حلّ

پنجمین روایت برای اثبات برائت شرعیه، حدیث حلّ «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْهُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِيْنَهُ فَتَدَعَهُ»^۱ می باشد.

این روایت به خوبی بر ترخیص ظاهری و برائت شرعیه دلالت دارد، زیرا غایتِ حلیّت، علم مکلف قرار داده شده است. غایت به علم در حکم ظاهری بوده و حکم واقعی مقید به علم نمی شود.

اشکال: اختصاص به شبهات موضوعیه

تنها اشکالی که به دلالت این روایت بر برائت شرعیه وجود دارد، اختصاص روایت به شبهات موضوعیه است. دو قرینه ذکر شده که بر اختصاص این روایت به شبهات موضوعیه دلالت دارند:

اول: قرینه شیخ انصاری رحمه الله

قرینه اول از مرحوم شیخ انصاری رحمه الله نقل شده که مقتضای دو ظهور در این روایت، اختصاص آن به شبهه موضوعیه و عدم شمول نسبت به شبهه حکمیه است: اول اینکه انقسام به حلال و حرام، ظهور در فعلیت داشته و به این معنی است که دو قسم حلال و حرام بالفعل در آن شیء وجود داشته باشند. به عنوان مثال آب یک شیء بوده که شرب آن دارای قسم حلال و قسم حرام است، یا شرب خمر دارای قسم حلال (برای معالجه یا در حال اضطرار) و قسم حرام است، و همینطور اکل گوشت یا پوشیدن لباس نیز دارای قسم حلال و قسم حرام

^۱. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۸۷.

هستند. پس موضوع روایت چیزی است که دو قسم حلال و حرام بالفعل داشته باشد؛ ظهور دوم اینکه منشأ شک و تردید نیز همین انقسام شیء به حلال و حرام است. یعنی وقتی حکم به ترخیص می‌شود که یک شیء دو قسم حلال و حرام بالفعل داشته و شک در این فرد شود که از کدام قسم می‌باشد. با توجه به این دو خصوصیت و ظهور در روایت، پس باید گفت روایت ناظر به شبهه موضوعیه است؛ زیرا تردید در شبهات حکمیه، ناشی از جعل یا عدم جعل شارع است. به عنوان مثال معلوم نیست شارع برای عصیر عنبی یا شرب تنن، حرمت جعل نموده یا نه؛ و برای خرگوش حرمت جعل نموده یا حلیت؛ منشأ شک در این موارد، شک در تشریع الهی است زیرا شبهه حکمیه، به دست شارع بوده و او می‌تواند برای همه افراد خرگوش حلیت جعل نماید؛ بنابراین منشأ شک در شبهه حکمیه، انقسام به حلال و حرام بالفعل نیست؛ بلکه فقط عدم دلیل است.^۱

در نتیجه این روایت شامل شبهات حکمیه نشده و مختص شبهات موضوعیه است. این قرینه را مرحوم شیخ بیان نموده که مورد قبول دیگران نیز واقع شده است.

دوم: قرینه میرزای نائینی

قرینه دوم را محقق خوئی به تبع استاد خود نقل کرده است. ایشان از کلمه «بعینه» استفاده کرده که اگر ناظر به شبهات حکمیه باشد این کلمه فقط تأکید است (در حالیکه اصل در قیود، تأسیس است) و معرفت به «حرمت شرب خمر» همان معرفت به «حرمت شرب خمر بعینه» بوده و چیز زائدی نیست؛ اما اگر ناظر به شبهات موضوعیه باشد تأکید نشده و تأسیس و تقیید بوده که موجب خروج شبهات غیرمحصوره^۲ (از غایت موجود در روایت) خواهد بود (که در نتیجه شبهات غیرمحصوره داخل در مغبی بوده و نسبت به آنها آزادی خواهد بود). بنابراین قید «بعینه» تأسیسی خواهد بود نه تأکیدی؛

۱. مباحث الاصول، ج ۳، ص ۲۷۸: «القرینه الأولى: ما ذكره الشيخ الأعظم (قدس سره) و هو أن في هذا الحديث ظهورين: ۱- ظهوره في فعلية تقسيم الشيء إلى الحلال والحرام دون مجرد التردد والقابلية. ۲- ظهوره في أن هذا الانقسام هو المنشأ للشك. وهذان الظهوران إنما ينطبقان على موارد شبهات الموضوعية، فاللحم مثلا ينقسم إلى حلال وهو المذكي وحرام وهو الميتة، وهذا الانقسام سبب للشك في حلية و حرمة الفرد الذي لا ندري أ هو مذكي أو ميتة. و أما الشبهة الحكمية فلا يكون الأمر فيها كذلك، فمثلا إذا شكنا في حرمة شرب التنن فهنا ليس التنن مقسما بالفعل إلى قسم حلال وقسم حرام، فلا بد من حمل (فيه حلال وحرام) على التردد والقابلية - أي أنه قابل لأن يكون حلالا وقابل لأن يكون حراما - لكونه فعلا اختياريا، وليس من قبيل التنفس الذي لا يتصف بالحل والحرمة، وهذا خلاف الظهور الأول، فإن أول إرجاع المطلب إلى الجنس بأن يقال مثلا: أن المشروب فيه حلال وهو الماء، وحرام وهو الخمر، وقد شكنا في أن المائع الفلاني حلال أو حرام، فهنا يكون الانقسام الفعلي ثابتا في المقام، لكن ليس هذا الانقسام منشأ للشك، فإننا نحتمل حرمة ذاك المائع بقطع النظر عن حرمة الخمر وحلية الماء، ولو لم تكن نعلم بحرمة الخمر مثلا لعلنا كنا نشك أيضا في حرمة كل من الخمر و ذاك المائع كما هو واضح».

۲. علم اجمالی در شبهات محصوره موجب تنجز تکلیف است؛ لذا شبهات محصوره قطعاً از تحت روایت خارج بوده و ادله برائت شامل آنها نمی‌شوند؛ اما علم اجمالی در شبهات غیرمحصوره موجب تنجز تکلیف نیست، لذا ادله برائت می‌توانند شامل چنین شبهاتی شوند.

(مقرر: به عبارت دیگر اگر قید «بعینه» تأسیسی باشد باید موجب ادراج شبهات غیرمحصوره در روایت شود؛ که اگر روایت ناظر به شبهات حکمیه باشد، شبهات غیرمحصوره فردی نادر خواهد بود؛ اما اگر ناظر به شبهات موضوعیه باشد، فردی شائع است؛ بنابراین برای اینکه روایت با این قید تأسیسی، اختصاص به فرد نادر پیدا نکند، باید حمل بر شبهات موضوعیه شود).^۱

شهید صدر به قرینه فوق اشکال نموده که هرچند اختصاص عناوین به فرد نادر خلاف ظاهر است، اما شمول عنوان مطلق نسبت به فرد نادر، کاملاً عرفی است. به عنوان مثال اختصاص عنوان «عالم» در «اکرم العالم» به علمای بالای ۹۰ سال، غیرعرفی بوده، اما شمول آن نسبت به آنها عرفی است. در بحث فوق نیز ادعا نشده که تأسیسی بودن، موجب اختصاص روایت به شبهات حکمیه غیرمحصوره دارد، تا اشکال شود اختصاص به فرد نادر و غیرعرفی است (شبهه غیرمحصوره بیشتر در شبهات موضوعیه بوده و در شبهات حکمیه بسیار اندک است)؛ بلکه ادعا شده روایت با تأسیسی بودن آن قید، شامل شبهات حکمیه غیرمحصوره نیز می شود که اشکالی نداشته و عرفی است.^۲

جمع بندی حدیث حل

پس قرینه اول بر اختصاص حدیث حل به شبهات موضوعیه، تمام بوده؛ اما قرینه دوم ناتمام است؛ بنابراین حدیث حل بر براءت شرعیه دلالتی ندارد زیرا مختص شبهات موضوعیه است.

جمع بندی وجه دوم (استدلال به روایات)

پنج روایت برای اثبات براءت شرعیه بررسی شد که در دلالت دو روایت (حدیث اطلاق، و حدیث حل) مناقشه شد؛ و دلالت سه روایت دیگر پذیرفته شد که از بین آنها فقط سند حدیث رفع پذیرفته شد.

^۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۶۵: «الثانیة - ان مقتضى تأسيسه (بعينه) ان يكون احترازا لا تأكيدا لمعرفة الحرام وهذا لا يكون إلا في الشبهة الموضوعية حيث انه قد يكون الحرام فيها معلوما ولكن لا بعينه كما في موارد العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة بعد تخصيص الشبهة المحصورة لعدم إمكان جعل البراءة فيها فيكون قيد (بعينه) لإدراج موارد الشبهة غير المحصورة في البراءة وهذا كثير في الشبهة الموضوعية بخلاف الحكمية فان فرض العلم الإجمالي غير المحصور فيها نادر جدا».

^۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۶۵: «و هذه القرينة غير تامة، لوضوح ان المطلوب ليس هو التخصيص بالشبهة الحكمية و انما تعميم الحديث لها و هو لا يتنافى مع عدم غلبة الشبهة غير المحصورة فيها، إذ يكفي ان يكون غير نادر بلحاظ جامع الشبهة».

بنابراین یک روایت معتبر وجود دارد که بر براءت شرعیه دلالت دارد؛ البته آن دو روایت به ضمیمه سائر احادیث دالّه بر براءت شرعیه نیز وجود دارند که احادیث این باب در حدّ استفاضه می‌باشند.^۱ در نتیجه روایات، هم به سند معتبر و هم به استفاضه بر براءت شرعیه در شبهات حکمیه دلالت دارند.

وجه سوم: الغای خصوصیت از روایات دالّه بر براءت شرعیه در شبهات موضوعیه

سومین وجه برای اثبات براءت شرعیه بعد از استدلال به آیات و روایات، استفاده از ادلّه براءت شرعیه در شبهات موضوعیه است.^۲ براءت شرعیه در شبهه موضوعیه، مورد اختلاف نیست. قبل از بیان تقریب استدلال، باید یک مقدمه ذکر شود.

مقدمه اینکه حکم یا تکلیف، تقسیم به کلی و جزئی شده است. تکلیف کلی مانند «وجوب حجّ بر مکلف مستطیع» و یا «حرمت شرب خمر بر مکلف»؛ و تکلیف جزئی مانند «وجوب حجّ بر زید» و یا «حرمت شرب این خمر بر زید»؛ در مدرسه میرزای نائینی به تکلیف کلی «جعل»، و به تکلیف جزئی «مَجْعُول» گفته می‌شود. از سوی دیگر «شبهه» نیز تقسیم به موضوعیه و حکمیه شده است. در ذهن علماء اینگونه بوده که مشکوک در شبهات حکمیه همیشه حکم کلی بوده، و در شبهات موضوعیه همیشه حکم جزئی است؛ اما همانطور که در مباحث قبلی بیان شد مشکوک در شبهات حکمیه و موضوعیه همیشه حکم جزئی بوده و از این حیث تفاوتی بین آنها نیست. اگر شکّ در حکم کلی شود، اصول منجز یا معذّر جریان نخواهند داشت؛ به عنوان مثال شکّ در حرمت شرب تنّ بر مکلف، مجرای هیچ اصل عملی نیست؛ بر خلاف اینکه زید در حرمت شرب این تنّ بر خودش شکب نماید، که مجرای اصل شرعی هست. همانطور که گفته شد تفاوت بین شبهات حکمیه و موضوعیه در کلیت و جزئیت حکم مشکوک نیست، بلکه در منشأ شکّ است. منشأ شکّ در حکم شرعی در شبهات حکمیه «شکّ در جعل شارع» و در شبهات موضوعیه «اشتباه امور خارجی» است.

با توجه به این مقدمه، ادلّه براءت شرعیه در شبهات موضوعیه نیز بر براءت شرعیه در شبهات حکمیه دلالت دارند؛ زیرا منشأ شکّ در نظر عرف تفاوتی در شبهه ایجاد نکرده و مهمّ نیست که شکّ در حکم ناشی از جعل شارع و یا ناشی از امور خارجیه باشد. در نتیجه عرف این خصوصیت (که منشأ شکّ در شبهات موضوعیه، اشتباه در امور خارجیه است) را الغاء کرده و این روایات را شامل شبهات حکمیه نیز می‌بیند. یعنی عرفاً تفاوتی نمی‌بیند که شارع در یکی ترخیص داده اما در دیگری ترخیص ندهد، لذا روایات را شامل تمام شبهات حکمیه و موضوعیه

۱. روایات متعدّدی در کتاب «جامع احادیث الشیعه»، ج ۱، ص ۴۲۸، در باب ۸ از ابواب مقدّمات، به همراه آیاتی از کتاب آمده که ادّعا شده بر براءت شرعی یا احتیاط شرعی در شبهات حکمیه دلالت دارند؛ لذا احادیث این باب در حدّ استفاضه است.

۲. این وجه در کلام علماء بیان نشده و فقط طبق مبانی مختار می‌باشد.

می‌بیند. البته الغاء خصوصیت عرفی فقط در جایی است که فحص از حکم شرعی شده باشد. یعنی عرف به شبهات حکمیه قبل از فحص، الغاء خصوصیت نمی‌کند زیرا بین آنها و شبهات موضوعیه تفاوت می‌بیند^۱.

بنابراین وجه سوم برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه، یعنی الغای خصوصیت عرفی از روایات دالّه بر برائت در شبهات موضوعیه، وجه خوبی بوده و در نظر مختار نیز تقویت می‌شود.

ج ۴ ۹۷/۰۷/۰۷

وجه چهارم: ارتکاز قدمات

وجه چهارم برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه، استفاده از ارتکاز قدمات^۲. توضیح اینکه فقهای قدیم و قبل از شیخ، قائل به جریان برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد از فحص بوده‌اند. از این ارتکاز علماء قدیم بر برائت شرعیه، ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام بر برائت شرعیه کشف می‌شود؛ زیرا عادةً ممکن نیست ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام بر احتیاط بوده و یکباره این ارتکاز کاملاً تغییر پیدا کرده و تبدیل به برائت در شبهات حکمیه، در بین فقهای قدیم شود. از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام نیز رأی و نظر امام علیه السلام کشف می‌شود؛ زیرا در مقابل ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام سکوت شده و ردعی از برائت نشده است. ممکن نیست نظر امام علیه السلام احتیاط در شبهات حکمیه بوده، امّا در مقابل ارتکاز اصحاب سکوت نمایند.

این استدلال جای خدشه ندارد و انتقال از ارتکاز فقهای قدیم به ارتکاز اصحاب و از آن به رأی امام علیه السلام، جاری تردید ندارد؛ فقط باید مقدمه اول یعنی ارتکاز فقهای قبل از شیخ بر برائت شرعیه در شبهات حکمیه ثابت شود. اثبات این مقدمه نیز به این روش است که کسانی مانند شیخ انصاری که اهل تتبع بوده‌اند حتی به یکی از فقهای قدیم نیز نسبت احتیاط در شبهات حکمیه بعد از فحص، نداده‌اند. اگر کسی از فقهای قدیم احتیاطی بود، قطعاً کسانی مانند شیخ انصاری که التفات زیادی به نظر قدمات داشته، تذکر می‌دادند. بنابراین از عدم نسبت احتیاط به فقهای قدیم توسط علمای اهل تتبع، اطمینان حاصل می‌شود که آنها نیز قائل به برائت بوده‌اند. به نظر می‌رسد این دلیل نیز تمام و صحیح است و حتی شاید اقوی الوجوه بر اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه باشد.

^۱. ممکن است اشکال شود عرف بین شبهات موضوعیه و حکمیه، تفاوت و خصوصیت قائل است؛ زیرا شبهات حکمیه همیشه مقرون به علم اجمالی بوده امّا شبهات موضوعیه اینگونه نیستند؛ پاسخ این اشکال در مباحث آینده حول بحث علم اجمالی خواهد آمد.

^۲. این وجه نیز در کلمات علماء بیان نشده، و طبق نظر مختار مطرح می‌شود.

ممکن است اشکال شود عدم نسبت احتیاط به فقهای قدیم، فتوای آنها به براءت شرعیه نبوده؛ بلکه آنها به ارتکاز خود بر براءت عقلیه عمل کرده‌اند، و اصحاب ائمه علیهم السلام نیز براءت عقلیه را در ارتکاز داشته‌اند؛ پاسخ این است که اگر به براءت عقلیه در منظر امام علیه السلام عمل کرده باشد و ایشان سکوت نمایند، همین سکوت ایشان نیز براءت شرعیه می‌شود. یعنی اگر شارع در جایی ترخیص عقلانی یا عقلی را امضاء نماید، همین ترخیص شرعی است. به عبارت دیگر براءت عقلیه تعلیقی بوده و معلق بر عدم جعل احتیاط توسط مولی می‌باشد، لذا باید شارع سکوت کند، که در این صورت نیز براءت شرعی می‌شود.

ممکن است اشکال دیگری مطرح شود که براءت شرعیه در ارتکاز فقهای قدیم نبوده، بلکه مستند آنها استصحاب اباحه بوده است؛ پاسخ این است که این اصل استصحاب به عنوان اصل شرعی در بین علماء گذشته مورد قبول نبوده است.

وجه پنجم: استصحاب

پنجمین وجه برای اثبات براءت شرعیه در شبهات حکمیه، استفاده از استصحاب است؛ که به سه صیغه ذکر شده است:

الف. اول اینکه استصحاب عدم جعل تکلیف شود. جعل تکالیف امری حادث بوده که از بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله شروع شده و با رحلت ایشان به پایان رسیده است. این ۲۳ سال زمان تشریع تمام احکام اسلام است. در ابتدای بعثت قطعاً حرمتی برای شرب تنن جعل نشده بود، و با شک جعل حرمت برای آن، استصحاب عدم جعل حرمت جاری می‌شود.

ب. دوم اینکه استصحاب عدم تکلیف قبل از بلوغ شود. شرب تنن قبل از بلوغ زید، قطعاً بر وی حرام نبوده و حرمتی نداشت؛ با شک در حرمت آن بعد از بلوغ زید، استصحاب عدم می‌شود.

ج. سوم اینکه استصحاب عدم تکلیف فعلی، قبل از تحقق موضوع و قیود آن شود. به عنوان مثال شک در حرمت این عصیر عنبی شده و استصحاب عدم حرمت شود؛ زیرا این عصیر عنبی قبل از تحقق قطعاً حرمتی نداشت، و با شک در حرمت نیز استصحاب عدم حرمت می‌شود.^۱

۱. دقت شود این استصحاب عدم ازلی نیست؛ زیرا اشاره به ظرف وجود دارد یعنی این عصیر موجود، یک ساعت قبل حرام نبوده و الآن نیز شک در حرمت آن شده که استصحاب عدم حرمت می‌شود. گاهی یک حکم در نظر علماء قبل از تحقق موضوعش فعلی است، نظیر اینکه گفته می‌شود با دخول شهر رمضان، صوم فردا همین الآن بر زید واجب است، یعنی هرچند موضوع آن (فردا) تحقق ندارد، اما حکم وجوب برای زید فعلی است.

اشکال: عدم اثبات برائت شرعیه

در مورد این سه استصحاب دو بحث وجود دارد: اول اصل جریان هر یک از آنها؛ و دوم اثبات برائت شرعیه توسط آنها؛ در مورد بحث اول، برخی هر سه را جاری دانسته؛ و برخی جریان هر سه را انکار کرده؛ و برخی تفصیل داده و برخی را جاری دانسته‌اند. به نظر می‌رسد نظر سوم صحیح است که این بحث باید در مباحث استصحاب بررسی شود.

اما بحث دوم که با فرض جریان هر سه استصحاب (و یا فرض جریان لااقل یکی از آن سه)، آیا برائت شرعیه ثابت می‌شود؟

به نظر می‌رسد با جریان این استصحاب، نیز برائت شرعیه ثابت نمی‌شود. توضیح اینکه فرض شود در شکّ در حرمت شرب تنن، استصحاب عدم جعل تکلیف توسط شارع جریان یابد؛ در این صورت فقط یک اصل مؤمن شرعی وجود دارد که نتیجه آن تأمین نسبت به شرب تنن است. یعنی خود استصحاب تأمین از شرب تنن داده و این برائت شرعیه نیست. لذا در این ترخیص نیاز به ارکان و موضوع استصحاب وجود دارد، و نیازی به تحقق موضوع برائت شرعیه نیست.

استصحاب گاهی مؤمن و گاهی منجز بوده، که در مثال فوق تأمین داده؛ و اینکه استصحاب نتیجه یکسان با برائت دارد، به معنای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه به عنوان یک اصل شرعی در عرض استصحاب نیست. به عبارت دیگر واضح است که اگر اصلی شرعی به نام برائت نبوده و فقط اصل شرعی استصحاب باشد، گاهی همین استصحاب، نتیجه برائت را می‌دهد؛ اما این به معنی وجود اصل شرعی برائت نیست. یعنی از این نتیجه برائت که با جریان استصحاب به دست آمده، نمی‌شود ثابت نمود که شارع برائت شرعیه را به عنوان اصل شرعی جعل کرده است.^۱

پس استصحاب هرچند می‌تواند نتیجه برائت را گاهی تحقق بخشد، اما نمی‌تواند اصل شرعی برائت را ثابت نماید.

جمع بندی: تمامیت وجوه دوم و سوم و چهارم

در جهت دوم که بررسی ادله برائت شرعیه بود، استدلال به پنج وجه بررسی شد. همانطور که به تفصیل بحث شد وجه اول یعنی استدلال به آیات کتاب برای اثبات برائت شرعیه ناتمام بود؛ وجه دوم یعنی استدلال به

^۱. حتی اگر شکّ در جعل برائت شرعیه توسط شارع شود، استصحاب عدم جعل جاری می‌شود؛ زیرا برائت هم مانند سایر احکام شرعی بوده و امری حادث است که در ابتدا تشریع قطعاً جعل نشده بوده؛ البته اینکه آیا ارکان استصحاب در این مورد تمام است و به طور کلی استصحاب در احکام ظاهری جاری می‌شود یا نه، در مباحث استصحاب خواهد آمد.

روایات صحیح بوده که یک خبر ثقه یعنی حدیث رفع و خبر مستفیض که مجموع سه خبر بودند دلالت تمام داشتند؛ وجه سوم نیز استدلال به روایات دالّه بر برائت شرعیه در شبهات موضوعیه، و الغای خصوصیت از آنها به شبهات حکمیه بود، که گفته شد به احتمال قوی این الغای خصوصیت نیز عرفی می‌باشد؛ وجه چهارم تمسک به ارتکاز فقهای قدیم و کشف ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام و سپس تحصیل رأی امام علیه السلام بود، که این وجه نیز صحیح می‌باشد؛ وجه پنجم یعنی استفاده از استصحاب برای اثبات برائت شرعیه، نیز ناتمام بود. بنابراین وجه اول و پنجم ناتمام و سائر وجوه (دوم و سوم و چهارم) یعنی وجوه میانی تمام بودند.

ج ۵ ۹۷/۰۷/۰۸

جهت سوم: اعتراضات عامّه

اشکالاتی بر ادلّه برائت شرعیه مطرح شده که منحصر به بعض ادلّه نبوده بلکه ناظر به تمام وجوه می‌باشد. از بین این اعتراضات عامّه به ادلّه برائت شرعیه، عمده دو اعتراض است که بررسی می‌شوند:

اعتراض اول: علم اجمالی

اعتراض اول اینکه اگر ادلّه برائت شرعیه تمام باشد، فقط شامل شبهه بدویه بوده و شامل شبهه مقرون به علم اجمالی نیست؛ به عنوان مثال ادلّه برائت شرعیه شامل شک بدوی در حرمت این اناء شده و ترخیص می‌دهد؛ اما شامل شک در اطراف علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء نبوده و ترخیص نسبت به اطراف علم اجمالی نمی‌دهد.

با توجه به این نکته، برائت شرعیه در شبهه حکمیه بعد از فحص جاری نخواهد بود؛ زیرا علم اجمالی به وجود تکالیفی در اطراف تمام شبهات حکمیه وجود داشته و شبهه حکمیه همیشه مقرون به علم اجمالی است. شبهه حکمیه از شبهات بدویه نیست تا ادلّه برائت شامل آن شود. به عنوان مثال شک در حرمت شرب تن، مقرون به قطع به تکلیفی در اطراف شبهات حکمیه است. یعنی علم اجمالی وجود دارد که در دائره شبهات حکمیه، قطعاً تکلیفی هست؛ لذا دلیل برائت شامل اطراف علم اجمالی (شبهات حکمیه) نشده و حتی اگر سه وجه استدلال بر برائت هم تمام باشد، برائت شرعیه در شبهات حکمیه جاری نخواهد بود.

جواب: انحلال حکمی علم اجمالی

جوابهای متعددی به این اعتراض عامّ داده شده که به ذکر یک جواب اکتفاء می‌شود. پاسخ این است که علم اجمالی انحلال حکمی پیدا کرده و شبهات حکمیه در مواردی که اماره بر تکلیف نباشد، شک بدوی هستند؛ توضیح

اینکه عدم جریان براءت نسبت به جمیع اطراف است، اما اگر اصل مؤمن در برخی از اطراف یک علم اجمالی به جهتی نتواند جاری شود، در سائر اطراف جاری خواهد شد. در این صورت، علم اجمالی انحلال حکمی پیدا کرده است. در شبهات حکمیه نیز اینگونه است؛ زیرا دلیل براءت اصلاً شامل شبهه‌ای که اماره دارد نمی‌شود (یعنی اگر شک در تکلیف باشد که بین یا اماره بر آن قائم شده، براءت جاری نمی‌شود). پس هرچند علم اجمالی به وجود تکالیفی در شبهات حکمیه هست، اما در تعدادی از شبهات حکمیه نیز اماره بر تکلیف وجود داشته و براءت شرعیه در آنها جاری نیست؛ لذا علم اجمالی حکماً منحل شده و سائر شبهات حکمیه که اماره ندارند، شبهه بدویه شده و براءت در آنها جاری می‌شود.^۱

اعتراض دوم: ادله احتیاط

اعتراض عام دوم اینکه با فرض تمامیت ادله براءت شرعیه، در مقابل آنها ادله احتیاط نیز وجود دارد. در تعارض بین آنها ممکن است ادله احتیاط وارد بر ادله براءت باشد، و یا هر دو متکافیء بوده و تساقط نمایند که در این صورت نیز نوبت به اصل عقلی خواهد رسید و براءت شرعیه جریان نخواهد داشت.

توضیح اینکه موضوع براءت شرعیه ممکن است «عدم بیان بر تکلیف» و یا «عدم بیان مطلق (یعنی نه بیان بر تکلیف و نه بر وظیفه عملی)» باشد؛ موضوع ادله احتیاط نیز «عدم بیان بر تکلیف» است؛ بنابراین اگر موضوع ادله براءت نیز «عدم بیان بر تکلیف» باشد، هر دو موضوع یکی شده و دو دسته از ادله با هم تعارض می‌کنند؛ زیرا یک دسته در فرض عدم بیان بر تکلیف، ترخیص داده و دسته دیگر در همان فرض ترخیص نداده و بر احتیاط دلالت دارند. در صورت تعارض، دو دسته از ادله تساقط کرده و ادله براءت شرعیه نیز حجیت نخواهند داشت؛ اما اگر موضوع ادله براءت شرعیه «عدم بیان بر تکلیف یا وظیفه» باشد، ادله احتیاط وارد بر آنهاست؛ زیرا ادله احتیاط بیان وظیفه می‌کنند.

در نتیجه ادله احتیاط یا موضوع ادله براءت شرعیه را از بین می‌برد و وارد بر آن است؛ و یا ادله براءت شرعیه را از حجیت ساقط می‌کند.

^۱. برای توضیح بحث از یک شبهه موضوعیه برای تشبیه استفاده می‌شود. اگر علم اجمالی به نجاست یک از دو اناء باشد در حالیکه در یکی از آنها استصحاب نجاست جاری است، در این صورت براءت شرعیه در انائی که اصل منجز دارد، نمی‌تواند جریان یابد؛ لذا براءت شرعیه در اناء دیگر جاری می‌شود زیرا علم اجمالی حکماً منحل شده است.

جواب: عدم تنافی ادله احتیاط با ادله برائت شرعیه

به نظر می‌رسد چنین تعارضی بین ادله برائت شرعیه و ادله احتیاط نبوده و این دو دسته از ادله با یکدیگر تنافی ندارند. برای توضیح این مطلب، باید روایات احتیاط بررسی شوند. روایات عدیده بر احتیاط دلالت دارند که عمده آنها بررسی می‌شوند:

روایت اول: حمزة بن الطیار

اولین روایت که ادعا شده بر احتیاط دلالت دارد، روایت حمزه بن طیار است «وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ أَنَّهُ عَرَضَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ بَعْضَ خُطْبِ أَبِيهِ حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَوْضِعاً مِنْهَا قَالَ لَهُ كُفَّ وَ اسْكُتْ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّهُ لَا يَسْعَى فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ إِلَّا الْكَفُّ عَنْهُ وَ التَّثَبُّتُ وَ الرَّدُّ إِلَى أَيْمَةِ الْهُدَى حَتَّى يَحْمِلُوكُمْ فِيهِ عَلَى الْقَصْدِ وَ يَجْلُو عَنْكُمْ فِيهِ الْعَمَى وَ يَعْرِفُوكُمْ فِيهِ الْحَقَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^۱؛ مراد از «قصد» همان راه مستقیم بوده و مراد از «تثبت» نیز همان احتیاط است. بنابراین این روایت دلالت دارد در هر موردی که وظیفه معلوم نیست باید تثبیت و احتیاط شده و به ائمه علیهم السلام رجوع شود تا آنها توضیح دهند که طبق آن عمل شود. در نتیجه در تمام شبهات حکمیه باید احتیاط کرد مگر به امام علیه السلام رجوع شده و حکم آن معلوم شود.^۲

اشکال: عدم دلالت بر احتیاط بعد از فحص از ادله

به نظر می‌رسد این روایت تعارضی با ادله برائت شرعیه ندارد؛ زیرا برائت شرعیه بعد از فحص از دلیل شرعی بوده که در حکم رجوع به ائمه علیهم السلام است. توضیح اینکه فرض شود شک در حرمت شرب تنن شده و ابتدا با فحص در کتاب و سنت رجوع به ائمه علیهم السلام شده اما دلیلی پیدا نمی‌شود. در این صورت، ابتدا از ائمه علیهم السلام سوال شده و در کلمات آنها دلیلی پیدا نشده، لذا سوال دیگری مطرح می‌شود که در این موارد که با رجوع به آنها و فحص از ادله، مسأله معلوم نمی‌شود باید چه کرد؟ این نیز یک شبهه حکمیه است و باید دوباره به ائمه علیهم السلام رجوع کرده تا حکم آن معلوم شود. با رجوع دوباره به آنها و فحص در کلمات آنها، ادله برائت پیدا می‌شود. یعنی با رجوع به خود ائمه علیهم السلام، وظیفه عملی برائت به دست می‌آید؛ زیرا

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۵؛ حدیث ۳.

۲. بحث سندی در مورد این روایات انجام نمی‌شود؛ زیرا ادله احتیاط طوائفی هستند که مضامین روایات یک طائفه نزدیک به یکدیگر است، و در میان هر طائفه روایت صحیح وجود دارد؛ و اگر هم روایت صحیح نباشد، به دلیل تعدد روایات یک طائفه، روایت مستفیض شده و حجت است.

تثبّت و احتیاط که در این روایت آمده در مرحله قبل از رجوع به ائمه علیهم السلام است، که ربطی به برائت شرعی بعد از فحص ندارد.

بنابراین این روایت با ادله برائت شرعی تنافی ندارد و تثبّت در مرحله قبل از فحص و رجوع به روایات بوده و برائت شرعی در مرحله بعد از فحص است.

ج ۶ ۹۷/۰۷/۰۹

روایت دوم: ابی سعید الزهری

دومین روایت که ادعا شده بر احتیاط شرعی در شبهات حکمیه دلالت دارد، روایت الزهری است «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ وَ تَرْكُكَ حَدِيثًا لَمْ تُرَوْهُ خَيْرٌ مِنْ رِوَايَتِكَ حَدِيثًا لَمْ تُحْصِهِ»^۱؛ امام علیه السلام فرموده وقوف در شبهات از فرو رفتن در هلاکت بهتر است؛ و اگر یک روایت شنیده شد اما به صورت روایت نقل نشده، ترک آن از نقل حدیث بدون احصاء (یعنی بدون اینکه از طریق روایت رسیده باشد) بهتر است. به عنوان مثال فرض شود در حرمت شرب تنن، شک وجود دارد؛ در این صورت، احتیاط بهتر از هلاکت است؛ یعنی اگر شرب تنن فی علم الله حرام باشد، حرمت آن منجز است؛ زیرا اگر حلال باشد که هلاکتی نبوده و اگر حرام باشد و برائت شرعی جعل شده باشد، نیز هلاکتی نیست؛ لذا کشف می شود که احتیاط شرعی جعل شده است. لذا در شبهات حکمیه بعد از فحص باید وقوف و احتیاط شود.

اشکال اول: اختصاص «شبهه» به امور اعتقادی

شهید صدر فرموده این روایت دلالتی بر احتیاط ندارد؛ زیرا بین معنای لغوی و اصطلاحی «شبهه» خلطی رخ داده است. توضیح اینکه معنای اصطلاحی شبهه، شک و تردید می باشد که در علم اصول کاربرد دارد؛ اما شبهه در لغت از مشابهت گرفته شده و به معنی گمراهی و ضلالتی شبیه حق می باشد. از آنجا که روایت باید به معنای لغوی حمل شود پس معنی روایت این است که در جایی که انسان نمی داند حق چیست، باید احتیاط کند. در نتیجه روایت مرتبط به امور اعتقادی می باشد که جای ضلالت و انحراف باشد؛ بر خلاف فروع دین که مثلاً شک در شرب تنن که انحراف و ضلالت نیست. بنابراین این روایت ربطی به شبهات حکمیه در احکام شرعی و فروع دین

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۴، حدیث ۲.

ندارد. ایشان فرموده با تتبع در روایات، معلوم می‌شود شبهه در روایات دیگری نیز به همین معنا به کار رفته است. لذا این روایت دلالتی بر احتیاط در شبهات حکمیه نخواهد داشت.^۱

به نظر می‌رسد اشکال ایشان وارد نیست. ابتداءً اصلاحی در کلام ایشان لازم است که معنای عرفی شبهه، تشابه با حق و انحراف یا مانند آن است نه معنای لغوی آن؛ زیرا بسیار بعید است معنای لغوی شبهه، انحراف باشد. به هر حال، با تتبع کلمه «شبهه» در روایات (امروزه تتبع بسیار راحت‌تر شده) نظر ایشان تأیید نمی‌شود؛ زیرا هرچند گاهی شبهه به معنی انحراف آمده، اما بیشتر به معنای شک و تردید به کار رفته است؛ علاوه بر اینکه در خصوص این روایت نمی‌تواند به معنی انحراف باشد؛ زیرا این روایت دارای تطبیق بوده و شبهه را بر نقل کردن حدیث بدون روایت تطبیق کرده است. نقل حدیث بدون روایت، ربطی به امور اعتقادی نداشته و انحراف نیست.^۲ این تطبیق امام علیه السلام، نشان می‌دهد مراد از شبهه، ضلالت و گمراهی نبوده؛ بلکه شک و تردید است. یعنی همین که حدیثی شنیده شد، نباید نقل شود. لذا شبهه به معنای اصطلاحی یعنی شک و تحیر است، و استعمال آن در روایات به این معنی بیشتر است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۹۱: «و ثانیاً- کلمة الشبهة لا ينبغي ان تحمل على مصطلحات الأصوليين للشبهة أى الشك، بل معناها اللغوى المثل والمماثلة و باعتبار تماثل الطرفين فى مورد الشك سمي بالشبهة، و من يتتبع موارد استعمال كلمة الشبهة فى الروایات يستنتج انها كانت تستعمل بالمعنى اللغوى أى التشابه و التماثل فى مورد يراد فيه بيان ان هذا المطلب بظاهره يشبه الحق و لكنه فى باطنه ضلال و انحراف. و قد ورد فى خطبة للإمام عليه السلام (و انما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق، فاما أولياء الله فضيأؤهم فيها اليقين، و دليلهم سمت الهدى، و اما أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال، و دليلهم العمى). و فى بعض الروایات ان الشبهة من الشيطان لأن الخديعة و المكر منه، و فى رواية عن الباقر عليه السلام انه قال قال جدی رسول الله (أيها الناس حلالى حلال إلى يوم القيامة و حرامى حرام إلى يوم القيامة الا و قد بينهما الله عز و جل فى الكتاب و بينهما فى سنتى و فى سيرتى و بينهما شبهات من الشيطان و بدع بعدى فمن تركها صلح له امر دينه و صلحت له مروءته و عرضه) فساق البدع و الشبهات مساقا واحدا مما يعنى إرادة ذلك المعنى من الشبهة لا مجرد الشك و عدم العلم، و مما يؤيد هذا المعنى رواية أخرى عنه عليه السلام انه قال رسول الله صلى الله عليه و آله لأبى ذر (يا أبا ذر ان المتقين الذين يتقون الله من الشئ الذى لا يتقى منه خوفا من الدخول فى الشبهة) أى يكون بابا للدخول فى بدعة من الدين و نحو ذلك. فمجموع هذه القرائن توجب الاطمئنان بان المراد بالشبهة فى الطائفة الأولى، بل فى أكثر كلمات الأئمة عليهم السلام معنى آخر غير المعنى الأصولى لكلمة الشبهة أى المراد بها الضلالة و الخديعة و البدعة التى تلبس ثوب الحق و من الواضح ان لزوم التريث و الوقوف عند الشبهة بهذا المعنى مما لا إشكال فيه و لكنه أجنبى عن محل الكلام».

۲. اینکه فقهاء امروزه احادیثی نقل می‌کنند، بدون روایت نیست؛ زیرا روایات در دسترس فقهاء همه به نحو روایت به دست آنها رسیده است؛ یعنی فقهاء به وسائل مراجعه کرده که فرض این است که کتابی متواتر است؛ و صاحب وسائل نیز تا کتاب کافی سند دارد که در آخر وسائل آن را ذکر کرده است؛ و کافی نیز سند روایت تا امام علیه السلام را ذکر نموده؛ بنابراین فقهاء تا امام علیه السلام، سند دارند.

اشکال دوم: عدم دلالت وقوف بر احتیاط

هرچند اشکال شهید صدر بر دلالت روایت مورد قبول نیست، اما دلالت آن نیز بر احتیاط مورد قبول نیست؛ زیرا وقوف به معنی فحص بوده و بر احتیاط بعد از فحص دلالتی ندارد؛ توضیح اینکه در روایت فوق وقوف در مقابل اقتحام به کار رفته است. اقتحام به معنی اقدام بدون تدبّر و تأمل بوده، پس مقابل آن یعنی وقوف به معنی اقدام بعد از تأمل و تدبّر خواهد بود. از سوی دیگر نیز شبهه حکمیه دو فرد دارد، که در شبهه حکمیه قبل از فحص همه قائل به احتیاط هستند (حتی اصولیون و قائلین به برائت شرعیه)؛ بنابراین اختلاف در شبهه حکمیه بعد از فحص می‌باشد. فرض مسأله این است که با فحص لازم، دلیلی از آیات و روایات به دست نیامده؛ در این صورت، ارتکاب مانند شرب تنن، مصداق اقتحام نیست؛ زیرا ابتدا به کتاب و سنت رجوع شده و حکم شرب تنن پیدا نشده، و سپس دوباره رجوع شده تا حکم جایی که تکلیف معلوم نیست پیدا شود. در این صورت اقتحام و اقدام بدون تأمل نشده بلکه وقوف و اقدام همراه تأمل محقق شده است.^۱

روایت سوم: مقبوله عمر بن حنظله

سومین روایت که ادعا شده بر احتیاط در شبهات حکمیه دلالت دارد، مقبوله عمر بن حنظله^۲ است «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحَصِينِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رَشْدٍ وَفِتْنَةٍ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غِيَةٍ وَفِيحْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ (وَ إِلَى رَسُولِهِ) - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ ثُمَّ قَالَ فِي آخِرِ الْحَدِيثِ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ»^۳؛ در این فراز از روایت «فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» مراد از «محرمات» نباید همان حرام بین در ابتدای تقسیم باشد؛ زیرا این امکان وجود دارد که کسی از حرام بین اجتناب کرده اما مرتکب شبهات شود؛ لذا مراد همان حرام‌هایی است که در بین شبهات وجود دارد. بنابراین اگر این حرام‌ها منجز نباشند، ارتکاب آنها اشکالی نخواهد داشت و موجب هلاک نخواهد بود؛ اما این فراز دلالت دارد که ارتکاب آن حرام‌های موجود در بین شبهات

^۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۹۱: «وفیه: أولا- ان الوقوف جعل مقابلا للاقتحام و هذا ليس من الواضح انه بمعنى الاجتناب مقابل الارتكاب لأن الاقتحام عبارة عن الإقدام بلا تریث و بلا روية و فجأة فالنهی عن الاقتحام فی الشبهة يكون بمعنى النهی عن الدخول بلا تریث و مبالاة فيكون الحديث من قبيل سائر ما دل على انه لا بد من مستند و مدرک للاقتحام و من الواضح ان الأصولی يستند فی ارتكابه للشبهة إلى مدرک شرعی أو عقلی و ليس مقتحما للشبهة».

^۲. هرچند سند این روایت در نظر مختار ناتمام است، اما نام مقبوله برای آن مشهور شده لذا از آن تعبیر به مقبوله می‌شود.

^۳. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۷، حدیث ۹.

موجب هلاک است، لذا باید آنها منجّز بوده و شارع در مورد آنها احتیاط جعل کرده باشد. یعنی از اینکه عذابی در ارتکاب آنها وجود دارد، معلوم می‌شود شارع برائت را در مورد آنها جعل نکرده است. بخش دیگری از روایت که بر احتیاط دلالت دارد همان فراز «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» می‌باشد که تقریب آن در ذیل روایت قبل بیان شد.

اشکال: عدم دلالت بر احتیاط بعد از فحص

اشکال در استدلال به روایت قبل، در استدلال به این روایت نیز وجود دارد؛ زیرا ظاهراً کلام امام علیه السلام همان است که در آخر روایت به صورت جمع‌بندی بیان شده «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»، که وقوف در مقابل اقدام نبوده بلکه در مقابل اقتحام است؛ لذا وقوف به معنی تأمل و فحص می‌باشد. پس اگر کسی قبل از فحص به شبهه اخذ نماید، هلاک می‌شود؛ که قائلین به برائت شرعی نیز در این مورد (قبل از فحص) قائل به احتیاط می‌باشند. اما اگر در روایات ائمه علیهم السلام فحص شده و با استناد به ادله برائت، برائت شرعی جاری شده و طبق آن عمل شود، این عمل مصداق اقدام بدون فحص و تأمل نیست.

ج ۷ ۹۷/۰۷/۱۰

روایت چهارم: صحیحہ عبد الرحمن بن الحجّاج

چهارمین روایت که ادعا شده بر احتیاط شرعی در شبهات حکمیه دلالت دارد، روایت عبدالرحمن است «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ الْفُضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلَيْنِ أَصَابَا صَيْدًا وَ هُمَا مُحْرَمَانِ الْجَزَاءِ بَيْنَهُمَا أَوْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ فَقَالَ لَا بَلْ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْزِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّيْدَ قُلْتُ إِنْ بَعْضُ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِذَا أُصِبتُمْ بِمِثْلِ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْإِحْتِيَاظِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا»؛ ابتدا سوالی از کفار حجّ شده و سپس سوالی مطرح شده که گاهی از ما سوال شده و جواب را نمی‌دانیم، باید چه کنیم؟ حضرت علیه السلام در پاسخ فرموده‌اند «فقال اذا اُصبتُم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»، که غایت احتیاط را علم به حکم قرار داده‌اند. مراد از حکم نیز «حکم واقعی» است نه اعمّ از ظاهری؛ زیرا در روایت اصلاً صحبتی از وظیفه نبوده و فقط از حکم واقعی سوال شده است. از قرینه «مثل هذا» نیز استفاده می‌شود که صید خصوصیتی نداشته و مراد هر مسأله در شبهات حکمیه است.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۴۶، حدیث ۶.

بنابراین دلالت این روایت به حسب ظاهر، دلالت خوبی می‌باشد و غایت احتیاط نیز علم به حکم واقعی است که شامل بعد از فحص و عدم دلیل از کتاب و سنت نیز می‌شود.

اشکال اول: ارتباط روایت به افتاء

اشکال اول بر استدلال فوق اینکه مشارالیه «مثل هذا» می‌تواند به سوال دوم راوی برگردد که «قلت ان بعض اصحابنا سألنی عن ذلک فلم ادر ما علیه؟» لذا مراد حضرت علیه السلام این باشد که در مقام افتاء باید علم وجود داشته باشد. مجتهد نمی‌تواند در جایی که علم ندارد فتوا دهد، و حتی نمی‌تواند فتوای به احتیاط دهد. به عنوان مثال اگر نداند فلان مورد باید یک بار شسته شود یا دو بار (و برخی قائل به یک بار شده و برخی قائل به دو بار شستن)، نمی‌تواند فتوا دهد که باید احتیاط شده و دوبار شسته شود. به عبارت دیگر جائز نیست مجتهد، فتوا به احوط اقوال دهد و این افتاء، حرام است. به عنوان مثال اگر مجتهد مقدار کر را نمی‌داند، مجاز نیست بیشترین مقدار برای کر در بین اقوال علماء را حساب کرده و فتوا به آن دهد.^۱ پس برای افتاء باید علم به مساله داشت که این مورد اتفاق بوده و احتیاطی و برائتی این مطلب را قبول دارند.

اگر ظهور «مثل هذا» در مقام افتاء نباشد، لااقل محتمل می‌باشد لذا «مثل هذا» مردّد بین مقام افتاء و شبهات حکمیه شده و روایت مجمل می‌شود. در نتیجه باز هم دلالتی بر احتیاط نخواهد داشت.

اشکال دوم: اختصاص روایت به عصر حضور

اشکال دوم اینکه با فرض ناظر بودن روایت به شبهات حکمیه، بازهم دلالت روایت تمام نیست. فرض شود مشارالیه «مثل هذا» همان بحث صید در صدر روایت باشد؛ اما از اینکه احتیاط معینی به علم شده، پس باید در جایی باشد که علم به حکم واقعی نیز ممکن باشد. نظیر اینکه دلیل «اتّموا الصیام الی اللیل» شامل جایی که همیشه نهار یا همیشه لیل است، نمی‌شود؛ زیرا در روایت فرض لیل شده اما مکلفین در آن مکان، لیل ندارند. این روایت نیز شامل زمان غیبت نیست؛ زیرا در عصر غیبت تمکن از سوال و کسب علم به حکم واقعی نیست. اینکه فرض سوال از امام علیه السلام و تحصیل علم به حکم شرعی شده، دلالت دارد که مختص عصر حضور معصوم علیه

۱. احتیاط در فتوا به این است که فتوا ندهد، نه اینکه فتوای به احتیاط دهد؛ البته در یک مورد مجتهد می‌تواند فتوای به احتیاط دهد که اولاً باید شبهه موضوعیه باشد و ثانیاً باید مقرون به علم اجمالی باشد، و ثالثاً علم اجمالی برای مکلف باشد نه خودش؛ در این صورت می‌تواند فتوا به احتیاط دهد؛ بنابراین اینکه در رساله دیده می‌شود گاهی فتوای به احتیاط داده شده مثلاً گفته شده بین قصر و تمام جمع شود، به این معنی است که مجتهد فتوا نداده؛ لذا مکلف می‌تواند به دیگری رجوع کرده یا خودش برای اطمینان به برائت ذمه و احتیاط، جمع بین آنها کند.

السلام است. پس از غایت روایت استفاده می‌شود که این روایت مختص عصر حضور است. بنابراین این روایت شامل شبهات حکمیه برای مکلف در عصر غیبت نشده، و اطلاق ادله برائت شامل وی می‌شود.

حتی اگر گفته شود ظهور این قید در اختصاص روایت به عصر حضور، مورد تردید است؛ باز هم احتمال آن وجود داشته و موجب اجمال روایت می‌شود؛ در نتیجه باز هم این روایت بر احتیاط دلالت نخواهد داشت.

دو نکته در تمیم بحث تعارض

در انتهای بحث تعارض ادله احتیاط با ادله برائت، نیاز است دو نکته بیان شود تا بحث پیرامون تعارض آنها کامل شود:

نکته اول: رابطه ادله برائت و احتیاط

نکته اول در نسبت بین ادله احتیاط و برائت است. جماعتی از علماء تلاش نموده‌اند ادله برائت را اخص مطلق از ادله احتیاط کرده و ادله احتیاط را تخصیص بزنند. برای توضیح اخصیت ادله برائت، دو بیان ذکر شده: الف. بیان اول اینکه ادله برائت شامل شبهات مقرون به علم اجمالی نیست. به عنوان مثال اگر علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء باشد، دلیل برائت شامل یکی از دو اناء نیست؛ اما ادله احتیاط مسلماً شامل شبهات مقرون به علم اجمالی نیز می‌شود.

ب. بیان دوم اینکه ادله برائت شامل شبهات حکمیه قبل از فحص نیست (که توضیح آن خواهد آمد که اصل عدم شمول، مورد اتفاق است؛ هرچند در نحوه خروج شبهات حکمیه قبل از فحص از تحت ادله برائت به نحو تخصص یا تخصیص، اختلاف وجود دارد)؛ اما ادله احتیاط شامل شبهات حکمیه قبل از فحص نیز می‌شود. بنابراین ادله برائت اخص شده و موجب تخصیص ادله احتیاط می‌شود که در نتیجه آن، ادله احتیاط شامل شبهات حکمیه قبل از فحص و شبهات مقرون به علم اجمالی شده؛ و ادله برائت شامل شبهات حکمیه بعد از فحص می‌شود.

تعارض در ماده اجتماع

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نبوده و ادله برائت موجب تخصیص ادله احتیاط نمی‌شود؛ زیرا ادله احتیاط نیز از جهتی اخص بوده و شامل شبهات موضوعیه نیستند در حالیکه ادله برائت شامل شبهات موضوعیه هم می‌شود. پس ادله احتیاط مختص شبهات حکمیه هستند؛ زیرا برخی ادله احتیاط در مورد شبهات حکمیه می‌باشند

مانند مقبوله که در ابتدای آن بحث از شبهه حکمیه در دین یا میراث است؛ و برخی دیگر از ادله احتیاط هرچند در ظاهر اطلاق دارند، اما فقهاء شبهات موضوعیه را تخصیصاً خارج کرده‌اند.^۱

در نتیجه ادله احتیاط و برائت در ماده اجتماع یعنی شبهه حکمیه بعد از فحص تعارض می‌کنند. بحث برائت شرعیه نیز در شبهات حکمیه بعد از فحص است، لذا برائت شرعیه ثابت نشده و نوبت به اصل عقلی می‌رسد؛ مشهور اصل عقلی را قبح عقاب بدون بیان دانسته، و برخی نیز احتیاط می‌دانند.^۲

نکته دوم: عدم حجّیت ادله احتیاط فی نفسه

نکته دوم اینکه ادله احتیاط توان مقابله و تعارض با ادله برائت را ندارند؛ زیرا در نظر مختار، وجه چهارم بر اثبات برائت شرعیه تمام بود. در آن وجه گفته شد ارتکاز فقهای قدیم و اصحاب ائمه علیهم السلام بر برائت شرعیه بوده است. از این ارتکاز، علم به برائت شرعیه حاصل شده، و در باب امارات گفته شد هر روایتی که علم به خلاف آن باشد در سیره عقلاء حجّیت ندارد.^۳ در نتیجه اخبار احتیاط فی نفسه حجّت نخواهند بود و نمی‌توانند با ادله برائت تعارض نمایند.

ج ۸ ۹۷/۰۷/۱۱

جهت چهارم: تنبیهات برائت

بعد از بحث از موضوع و مضمون برائت شرعیه در جهت اول، و ادله برائت شرعیه در جهت دوم، و اعتراضات عامّه در جهت سوم، در ذیل بحث برائت شرعیه تنبیهاتی^۴ ذکر می‌شود:

۱. بنابراین با قبول مبنای انقلاب نسبت، پس از تخصیص، رابطه بین ادله احتیاط و برائت عموم من وجه خواهد شد.

۲. بنابراین تمسک به تعارض در صورتی نتیجه آزادی در شبهات حکمیه بعد از فحص را خواهد داد، که مبنای مشهور یعنی برائت عقلیه قبول شود؛ اما بنابر نظر مختار، نتیجه تعارض، احتیاط عقلی می‌شود.

۳. به عنوان مثال اگر علم به نجاست یک اناء بوده و بینة بر طهارت آن قائم شود، در این صورت بینة حجّت نخواهد بود.

۴. اصطلاح «تنبیهات» در علم اصول به این معنی است که پس از بحث کبروی از یک مسأله، برخی تطبیقات و جزئیات به صورت تنبیه در ذیل آن ذکر می‌شود؛ زیرا گاهی برخی تطبیقات و جزئیات نیاز به دقت داشته و یا با مشکلی مواجه است. به عنوان مثال ابتدا بحث کبروی از استصحاب شده و سپس بحث از استصحاب کلی و استصحاب تعلیقی و استصحاب عدم ازلی و استصحاب در شبهات حکمیه و مانند آن در تنبیهاتی ذیل آن بحث، مطرح می‌شود.

تنبيه اول: اصالة عدم تذکيه

تنبيه اول در مورد شکّ در حلیّت گوشت حیوان است، که آیا ادلّه برائت شرعیه، شامل آن می‌شود؟ همانطور که در جهت اول بیان شد موضوع برائت شرعیه «عدم بیان بر تکلیف» است؛ پس اگر بیان بر تکلیف باشد، ادلّه برائت شامل آن نخواهد بود. بیان نیز ممکن است وجدانی (یعنی قطع) و یا تعبّدی (یعنی اماره) و یا تنجیزی (مانند استصحاب که اصل شرعی تنجیزی است) باشد. بنابراین ادلّه برائت در صورتی شامل گوشت مشکوک می‌شود که قطع یا اماره بر تکلیف نسبت به آن نبوده، و استصحاب حکمی (بقاء حرمت) یا موضوعی (عدم تذکيه) نیز در مورد آن نباشد.

استصحاب بیان تنجیزی تکلیف است، لذا جایی که استصحاب جاری باشد، نوبت به برائت نمی‌رسد. باید جریان استصحاب در مورد گوشت مشکوک بررسی شود.^۱ شکّ در حلیّت یا حرمت هر گوشت (که نوعاً چنین شکّی در مورد هر گوشتی وجود دارد) ممکن است به نحو شبهه موضوعیه و یا به نحو شبهه حکمیه باشد. بنابراین در دو مقام بحث می‌شود:

مقام اول: شبهه موضوعیه

شکّ در حلیّت گوشت به نحو شبهه موضوعیه، صور مختلفی دارد؛ زیرا منشأ شکّ ممکن است امور مختلفی باشند. در این بحث چهار صورت مختلف از آن بررسی می‌شود:

صورت اول: شکّ ناشی از مأكول اللحم بودن حیوان

شکّ در حرمت گوشت، ممکن است ناشی از شکّ در مأكول اللحم بودن حیوان یا غیر مأكول بودن آن باشد. به عنوان مثال گوشت مشکوکی وجود دارد که معلوم نیست گوشت گوسفند است یا خرگوش؟ این شکّ به نحو شبهه موضوعیه و ناشی از امور خارجی است، نه ناشی از جعل شارع؛ البته علم به تذکيه و ذبح شرعی آن حیوان^۲ مفروض است، و تنها شکّ در گوسفند یا خرگوش بودن آن وجود دارد. در این صورت «برائت» و «اصالة الحلّ» جریان دارند، و حتی نیاز به فحص نیست؛ زیرا شبهه موضوعیه است. به عبارت دیگر دلیل برائت و دلیل «اصالة الحلّ» در شبهات موضوعیه، هر دو شامل این مورد هستند.

۱. استصحاب عدم تذکيه نیاز به بحث دارد، که می‌تواند در تنبیهات برائت یا تنبیهات استصحاب بحث شود؛ اما دأب علماء بر این است که در تنبیهات برائت بحث شود.

۲. استاد در کلاس راهنما: علم به قبول تذکيه حیوان نیز وجود دارد؛ و همین نکته تفاوت این صورت با صورت سوم است.

ممکن است اشکال شود برائت شامل این مورد نیست زیرا استصحاب حرمت گوشت حیوان در زمان حیات جاری شده و نوبت به برائت شرعیه نمی‌رسد. توضیح اینکه خوردن گوشت حیوان در زمانی که زنده بود، حرام بود؛ اکنون که علم به تذکیه شرعی پیدا شده، شک در حرمت پیدا شده که استصحاب حرمت زمان حیات وی جاری می‌شود. در نتیجه استصحاب بقاء حرمت اکل بعد از تذکیه می‌شود؛ پاسخ این است که اولاً دلیلی بر حرمت اکل حیوان زنده وجود ندارد^۱. همانطور که برخی فقهاء به حلیت اکل گوشت ماهی زنده فتوا داده‌اند؛ و ثانیاً فرض شود خوردن گوشت حیوان به صورت زنده حرام باشد، اما تقوّم حیوان به حیات بوده و حرمت خوردن گوشت وی نیز از باب حی بودن است. بنابراین وحدت عرفی موضوع در استصحاب محرز نیست. به عبارت دیگر حیات، مقوّم حرمت گوشت حیوان (یعنی مقوّم موضوع حرمت) بوده که از بین رفته است.

صورت دوم: شک ناشی از وجود مانع برای تذکیه

صورت دوم اینکه شک در حلیت گوشت حیوان، ناشی از شک در عدم قبول تذکیه حیوان به سبب مانعی باشد. توضیح اینکه برخی حیوانات ذاتاً قبول تذکیه نمی‌کنند مانند کلب؛ و برخی حیوانات بذاته قبول تذکیه کرده اما ممکن است به سبب عروض مانعی، قبول تذکیه نکنند مانند گوسفند جلال یا بره‌ای که شیر از خنزیر ارتضاع کرده است. در نتیجه شک در وجود چنین مانعی برای تذکیه می‌باشد درحالی‌که علم به گوسفند بودن و ذبح شرعی او وجود دارد. یعنی مثلاً فقط شک در جلال بودن حیوان وجود دارد؛ در این صورت استصحاب عدم جلال جاری می‌شود. این استصحاب عدم نعتی است، نه عدم ازلی؛ زیرا این حیوان از ابتدا به صورت جلال متولد نشده بلکه قطعاً در زمانی جلال نبوده است. این استصحاب (که تعبّدی است) به ضمّ تذکیه (که وجدانی است)، نتیجه حلیت می‌دهد.

صورت سوم: شک ناشی از قبول تذکیه

صورت سوم اینکه شک در حلیت گوشت حیوان، ناشی از شک در تذکیه‌پذیر بودن آن حیوان باشد. همانطور که گفته شد برخی حیوانات ذاتاً قبول تذکیه کرده و برخی نمی‌کنند، که شک وجود دارد این حیوان از کدام قسم است. به عنوان مثال شک وجود دارد که این، گوشت گوسفند است یا سگ؛

۱. البته دقت شود اگر مقداری از گوشت حیوان زنده جدا شود، آن تکه میته شده و اکل آن حرام است؛ مراد این است که حیوان کوچکی مانند ماهی به نحو زنده خورده شود و در شکم انسان بمیرد.

در این صورت، سه مبنا در جریان استصحاب و یا برائت شرعیه دخالت دارند که ابتدا باید آنها بیان شوند، و سپس جریان برائت شرعیه روی هر مبنایی بررسی شود:

الف. اصالة التذکيه او عدمها: مبنای اول که در جریان برائت شرعیه در این مورد دخالت دارد، این است که اصل اولیه در مورد حیوانات قبول تذکيه و یا عدم قبول آن می‌باشد. یعنی آیا هر حیوانی قبول تذکيه می‌کند مگر حیواناتی که با دلیل از این قاعده خارج شده و قبول تذکيه نکنند؛ و یا هیچ حیوانی قبول تذکيه نمی‌کند مگر حیواناتی که دلیل بر تذکيه پذیر بودن آنها باشد؟

برخی مانند میرزای نائینی فرموده‌اند هر حیوانی قبول تذکيه می‌کند، مگر حیواناتی مانند کلب و خنزیر که دلیل بر عدم تذکيه آنها وجود دارد؛ حیوانی که تذکيه قبول می‌کند اگر مأكول اللحم باشد، گوشت آن حلال و پوستش طاهر است؛ و اگر غیر مأكول اللحم باشد، فقط پوست وی طاهر است. به نظر می‌رسد مبنای میرزا نائینی صحیح است.

ب. استصحاب عدم ازلی: مبنای دوم که در جریان برائت شرعیه دخیل است، قول به جریان یا عدم جریان استصحاب عدم ازلی است. یعنی در جایی که قضیه متیقنه، سالبه بوده اما سالبه به انتفاء موضوع؛ و قضیه مشکوکه سالبه به انتفاء محمول باشد، آیا استصحاب جاری است؟

مشهور استصحاب در عدم ازلی را جاری دانسته، و برخی جاری نمی‌دانند. البته برخی قائلین به جریان این استصحاب نیز تفصیل بین عنوان ذاتی و عرضی داده‌اند؛ یعنی اگر عنوان ذاتی باشد، استصحاب جاری نیست؛ اما اگر عرضی باشد جاری است. به عنوان مثال در شک در عالمیت زید، استصحاب عدم ازلی جاری بوده؛ اما در شک در کلیت جاری نیست؛ زیرا نمی‌شود به این گوشت اشاره کرده و گفته شود زمانی که نبود، فلان حکم را نداشت. مرحوم آقا ضیاء و مرحوم محقق حکیم این نظر را داشته‌اند. به نظر می‌رسد در این مسأله، قول به عدم جریان استصحاب در عدم ازلی، صحیح است؛ هرچند اگر جاری باشد، تفاوتی بین عنوان ذاتی و عرضی نیست.

ج. بساطت تذکيه: مبنای سوم که در جریان برائت شرعیه در این موارد دخیل است، بحث از حقیقت تذکيه و بساطت یا ترکیب آن است. یعنی آیا تذکيه، امری بسیط است یا مرکب؟ در این مسأله نیز سه مبنا وجود دارد: اول اینکه تذکيه مرکب است، یعنی تذکيه همان مجموعه اجزاء و شرائط ذبح شرعی است. نظیر نماز و وضوء که عناوینی مرکب از اجزاء و شرائط هستند؛ مبنای دوم اینکه تذکيه عنوانی بسیط بوده و مسبب از ذبح شرعی است. نظیر طهارت که برخی قائلند امری بسیط و مسبب از غسلات و مسحات است؛ مبنای سوم اینکه تذکيه امری

۱. روایاتی بر این مطلب دلالت دارند از جمله این روایت که در بحث لباس مصلى آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنْ لِبَاسِ الْفِرَاءِ وَالسُّمُورِ وَالْفَنَكِ وَالثَّعَالِبِ وَجَمِيعِ الْجُلُودِ قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ»؛ وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۳۵۲، حدیث ۱.

بسیط بوده و عنوان برای عملی مرکب است. نظیر اینکه برخی طهارت را نام خود وضوء دانسته و آن را بسیط دانسته‌اند (پس شستن دست راست دیگر جزء نبوده و عنوانی انتزاعی است). به نظر می‌رسد مبنای سوم در این مسأله صحیح است.

حل این مسأله و جریان براءت شرعیه یا استصحاب در هنگام شک در قبول تذکیه حیوان، با توجه به این سه مبنا، متفاوت می‌شود.

ج ۹ ۹۷/۰۷/۱۴

با توجه به مبانی سه‌گانه نتیجه شک در حلیت گوشتی که ناشی از شک در قبول تذکیه حیوان باشد، متفاوت می‌شود. اگر مبنای قبول تذکیه هر حیوان مگر کلب و خنزیر، به مبنای جریان استصحاب عدم ازلی در عناوین ذاتی ضمیمه شود، نتیجه آن حلیت چنین گوشتی خواهد بود. توضیح اینکه دلیل بر قبول تذکیه هر حیوان غیر کلب دلالت دارد، پس باید عدم کلیت ثابت شود و حتی نیاز به اثبات غنمیت نیست، تا تحت این دلیل قرار گیرد. استصحاب عدم کلیت این گوشت به نحو عدم ازلی جاری شده و آن دلیل شامل این گوشت می‌شود. لذا حکم به قبول تذکیه حیوان و حلیت گوشت وی می‌شود. در اصطلاح به این استصحاب، اصل منقح موضوع گفته می‌شود. یعنی استصحاب عدم کلیت، موجب شد دلیل تذکیه‌پذیر بودن هر حیوانی غیر کلب، شامل آن شود.

اگر یکی از مبانی فوق قبول نشود، به عنوان مثال تذکیه‌پذیر بودن هر حیوان غیر کلب مورد قبول نبوده، و یا جریان استصحاب عدم ازلی مورد قبول نباشد، و یا حتی جریان آن در عناوین ذاتیه مورد قبول نباشد، دلیل شرعی شامل وی نشده و باید به دنبال اصل عملی رفت. اگر تذکیه امری بسیط باشد، استصحاب عدم تذکیه جاری می‌شود (تفاوتی نیست که امر بسیط، مسبب از اجزاء و شرائط باشد یا انتزاع از آنها شود)، لذا نتیجه حرمت اکل آن گوشت می‌شود؛ اما اگر تذکیه امری مرکب باشد (که یکی از شرائط تذکیه، قابلیت تذکیه آن حیوان است)، استصحاب عدم تذکیه جاری نشده^۱ و نوبت به اصل حکمی می‌رسد که براءت شرعیه است. یعنی شک در حلیت اکل این گوشت وجود دارد که براءت از حرمت جاری می‌شود.

جمع‌بندی اینکه اگر مبنای قبول تذکیه هر حیوان غیر کلب، و مبنای جریان استصحاب عدم ازلی در عناوین ذاتی، قبول شود؛ نتیجه حلیت خواهد بود؛ و اگر یکی از آن مبانی مورد قبول نباشد، نوبت به اصل عملی رسیده

۱. و استصحاب عدم تحقق آن جزء یا شرط نیز جاری نیست زیرا اصل مثبت است، و لازمه عدم تحقق آن جزء، عدم تحقق تذکیه بوده، که حکم شرعی آن حرمت اکل است.

که اگر تذکيه امری بسیط باشد، استصحاب عدم تذکيه جاری شده؛ و اگر نه استصحاب جاری نشده و نوبت به برائت می‌رسد.

صورت چهارم: شک ناشی از شک در تحقق ذبح شرعی

صورت آخر اینکه شک در حلیت گوشت حیوان، ناشی از شک در تحقق ذبح شرعی باشد. یعنی ممکن است این گوسفند ذبح شده و یا مردار باشد؛ و یا اینکه معلوم است ذبح شده اما شک در وجود شرائط تذکيه مانند رو به قبله بودن هنگام ذبح، و یا اسلام ذابح وجود دارد.

در این صورت نیز استصحاب عدم تذکيه جاری است. البته اگر تذکيه امری بسیط باشد، شک در تحقق آن شده که استصحاب عدم تذکيه جاری است؛ و اگر امری مرکب باشد، استصحاب عدم آن تحقق شرط یا جزء مشکوک جاری است. در نتیجه خوردن گوشت آن حیوان، جائز نخواهد بود.

البته باید به این نکته توجه شود که گوشت «میتة» غیر از گوشت «غیرمذکّی» است. هرچند نسبت بین آنها از حیث مصداقی تساوی است؛ اما به لحاظ مفهومی «عدم تذکيه» یک مفهوم عدمی بوده و «میتة» یک مفهوم وجودی است. بنابراین اگر موضوع یک دلیل «عدم تذکيه» باشد، استصحاب عدم تذکيه اثر شرعی داشته و جاری خواهد بود؛ اما اگر موضوع دلیلی «میتة» باشد، استصحاب عدم تذکيه نمی‌تواند میتة بودن، را ثابت نماید. در مباحث فقهی به نظر می‌رسد موضوع حرمت اکل «غیر مذکّی» می‌باشد یعنی علاوه بر حرمت اکل میتة، اکل غیر مذکّی نیز حرام است؛ اما موضوع نجاست پوست «میتة» می‌باشد نه غیر مذکّی، لذا نماز در جلد میتة باطل است. لذا نتیجه استصحاب عدم تذکيه، حرمت اکل خواهد بود؛ اما با استصحاب عدم تذکيه، نجاست جلد حیوان یا بطلان نماز، ثابت نمی‌شود، بلکه برائت جاری شده و نماز با آن صحیح است.

مقام دوم: شبهه حکمیه

همانطور که گفته شد شک در حرمت گوشت یک حیوان ممکن است به نحو شبهه موضوعیه یا به نحو شبهه حکمیه باشد. شبهه موضوعیه بررسی شد، و اکنون باید شبهه حکمیه بررسی شود. شک در حرمت گوشت حیوانی به نحو شبهه حکمیه، سه صورت دارد:

صورت اول: شک ناشی از شک در مأكول اللحم بودن

صورت اول اینکه شک در حلیت گوشت حیوان، ناشی از شک در مأكول اللحم بودن حیوان باشد. یعنی تذکيه حیوان معلوم بوده و قبول تذکيه وی نیز معلوم است، اما شک مأكول اللحم بودن آن وجود دارد. به عنوان

مثالی معلوم است خرگوش تذکيه پذیر بوده و تذکيه شده، امّا شکّ در مأكول اللحم بودنِ آن وجود دارد که آیا مانند گوسفند مأكول اللحم است و یا مانند روباه غير مأكول است.

در این صورت، براءت شرعيه جاری شده و خوردنِ آن گوشت، اشکالی نخواهد داشت. بنابراین هر حیوانی که دلیل شرعی بر حرمت گوشت آن نباشد، حلال خواهد بود، نظیر جریان براءت در شربِ تنّ، که دلیلی بر حرمت آن نیست. در نتیجه حیواناتی مانند پنگوئن و کانگرو که در عصر شارع وجود نداشته‌اند، مأكول اللحم خواهند بود.

در این صورت نیز همان شبهه جریان استصحاب حرمت گوشت در حال حیات، وجود داشته؛ و همان پاسخ نیز وجود خواهد داشت (اولاً حرمت گوشت حیوان در حال حیات، دلیلی ندارد؛ و ثانیاً اگر هم دلیل داشته باشد، حیات حیوان حیثیت تقییدیه بوده و در حین موت حیوان، وحدت موضوع احراز نمی‌شود).

صورت دوم: شکّ ناشی از شکّ در قبول تذکيه حیوان

دومین صورت اینکه شکّ در حرمت گوشت حیوان، ناشی از شکّ در تذکيه پذیر بودنِ آن حیوان باشد. به عنوان مثال حیوانی از شاة و کلب متولد شده که اسم کلب یا شاة بر آن صدق نمی‌کند، لذا شکّ وجود دارد که مانند شاة تذکيه پذیر است و یا مانند کلب قابلیت تذکيه ندارد.

در این صورت، بنابر این مبنا که هر حیوانی قبول تذکيه می‌کند مگر کلب و خنزیر که با دلیل خارج شده، این حیوان نیز قبول تذکيه کرده و نیازی به اصل عملی نخواهد بود. لذا دلیل بر قبول تذکيه وی وجود داشته، و اگر شکّ در حرمت خوردنِ گوشت وی شود، داخل در صورت اول می‌شود (که گفته شده براءت شرعيه جاری است و خوردنِ گوشت وی حلال است)؛

امّا بنابر این مبنا که فقط برخی عناوین قبول تذکيه می‌کنند مانند غنم، باید مبنای در حقیقت تذکيه بررسی شود. اگر تذکيه عنوانی بسیط باشد، استصحاب عدم تذکيه جاری می‌شود؛ و اگر عنوانی مرکّب بوده و یکی از شرائط تحقق آن نیز قبول ذاتی تذکيه در حیوان باشد، براءت شرعی جاری شده و حلیّت گوشت وی را نتیجه می‌دهد.

صورت سوم: شکّ ناشی از شکّ در اعتبار شرط یا جزئی در ذبح شرعی

صورت سوم اینکه شکّ در حلیّت گوشت حیوان، ناشی از شکّ در اعتبار امری در ذبح شرعی باشد. به عنوان مثال برخی شرط کرده‌اند که ذبح شرعی باید با آهن باشد لذا ذبح با استیل موجب حلیّت گوشت حیوان نخواهد بود؛ و برخی شرط کرده‌اند با فلز باشد؛ و برخی منکر این شرط شده و بریده شدنِ سر حیوان را کافی

دانسته‌اند هرچند با شیشه و مانند آن باشد^۱. به هر حال، اگر در اشتراط با آهن بودن ذبح شرعی شک شود، چه باید کرد؟

اگر تذکيه امری بسیط باشد، استصحاب عدم تذکيه جاری می‌شود؛ و اگر تذکيه امری مرکب از مجموعه‌ای از اجزاء و شرائط باشد، در شک در اعتبار حدیدیت، براءت شرعی جاری می‌شود. ممکن است اشکال شود در این صورت که در اعتبار امری شک شده، باید به اطلاق ادله ذبح تمسک کرد و نفی اعتبار آن امر نمود. به عنوان مثال در بحث فوق، دلیل تذکيه اطلاق داشته و شامل ذبح با غیر حدید نیز می‌شود؛ پاسخ اینکه اطلاق در جایی است که عنوان مأخوذ در دلیل، از عناوین عرفیه باشد؛ اما در محل بحث، تذکيه از عناوین شرعی مانند صیام و صلاة و حج است. به عنوان مثال در «احل البیع» اگر اطلاقی باشد، نفی اعتبار امر زائد بر بیع عرفی می‌کند؛ بر خلاف محل بحث که عنوان شرعی «تذکيه» در دلیل اخذ شده است^۲.

ج ۱۰ ۹۷/۰۷/۱۵

تنبيه دوم: حُسن احتیاط

ادله وجوب احتیاط که توسط اخباریون مطرح شده بود، دلالتی بر وجوب احتیاط نداشت، اما آیا احتیاط حُسن عقلی و یا استحباب شرعی ندارد؟ به عنوان مثال در این مایع مشکوک، براءت شرعیه و یا براءت شرعیه و عقلیه (بنابر نظر مشهور) وجود دارد؛ اما آیا در همین مورد احتیاط حُسن است؟ آیا احتیاط شرعاً مستحب است؟ پس بعد از قول به عدم وجوب احتیاط عقلاً و شرعاً، باید حُسن عقلی و استحباب شرعی آن بررسی شود. الف. حُسن عقلی: احتیاط همان انقیاد در مقابل مولی است. همانطور که اطاعت حق تعالی عقلاً حُسن است، به همان نکته انقیاد در مقابل حق تعالی نیز حُسن است. اگر کسی قبول کرده باشد اطاعت عقلاً حُسن است، باید قبول کند انقیاد نیز عقلاً حُسن است.

ب. حُسن شرعی: فقهای که دلالت اخبار احتیاط بر وجوب احتیاط را انکار کرده‌اند (یعنی ادله احتیاط را فی نفسه تمام ندانسته؛ و یا بعد از تقابل با ادله براءت، منکر دلالت آنها بر وجوب احتیاط شده‌اند)، در دلالت آنها بر رجحان و محبوبیت احتیاط نزد شارع، تردیدی نکرده‌اند. لذا بعد از انکار وجوب احتیاط، استحباب شرعی

^۱. به نظر می‌رسد در بحث فقهی، فقط بریدن سر حیوان شرط بوده و فلز یا غیر آن دخالتی ندارد؛ البته توجه شود سر حیوان نباید قطع شود بلکه باید بریده شود و «بریدن» صدق کند، اما اگر با هرچه بریده شود کافی است.

^۲. البته برخی تمسک به اطلاق دلیل تذکيه را قبول نموده و تذکيه را از عناوین عرفی می‌دانند؛ زیرا تذکيه به معنای ذبح و بریدن اوداج اربعه بوده که این معنی عرفی است و در روایات به همین معنی به کار رفته است؛ بنابراین اگر در اعتبار امری زائد بر معنی عرفی (بریدن اوداج اربعه) به عنوان جزء یا شرط ذبح شرعی شک شود، به مقتضای اطلاق، عدم شرطیت یا جزئیت ثابت می‌شود.

احتیاط به دلیل اخبار احتیاط، ثابت می‌شود. به نظر می‌رسد دلالت ادله احتیاط بر حسن شرعی، محل تأمل نیست؛ البته باید به دو نکته توجه شود:

نکته اول: قصد قربت در عبادات

نکته اول اینکه شبهه‌ای در احتیاط در عبادات مطرح شده و ادعا شده احتیاط در عبادت ممکن نیست؛ زیرا عبادت ممکن است به قصد قربت اتیان شده، و یا بدون قصد قربت اتیان شود (که این دو حالت نقیضین بوده و حالت سومی بین آنها متصور نیست)؛ اگر به قصد تقرّب اتیان شده باشد، این عمل تشریع خواهد بود؛ و اگر به قصد تقرّب اتیان نشده باشد، پس این عمل، مقربّ نبوده و باطل خواهد بود، زیرا تقرّب از مقومات عمل عبادی است.

پاسخ از این شبهه اینکه اگر بدون قصد تقرّب اتیان شده باشد، دو حالت دارد که طبق یک حالت، مقربّ خواهد بود؛ اگر عمل به قصد امر احتمالی (که از آن تعبیر به رجاء مطلوبیت می‌شود) اتیان شود، چنین عملی مقربّ خواهد بود هرچند واقعاً امری نداشته باشد. به عبارت دیگر در جایی که یقین به عدم مبعوضیت یک عمل باشد، و به احتمال مطلوبیت اتیان شود، آن عمل نیز مقربّ خواهد بود؛ زیرا اگر آن عمل دارای امر بوده و مأموریه باشد، اطاعت محقق شده؛ و اگر مأموریه نباشد، انقیاد محقق می‌شود. مطلوبیت عقلی اطاعت و مطلوبیت شرعی انقیاد نیز مفروض است.

نکته دوم: عدم حسن احتیاط به نحو مطلق

نکته دوم اینکه استحباب شرعی احتیاط یا حسن عقلی آن، به طور مطلق ثابت نیست. یعنی گاهی معلوم است احتیاط مطلوبیتی ندارد. به عنوان مثال در باب طهارت و نجاست از روایات استفاده شده که احتیاط مطلوبیتی ندارد، مانند اینکه شکّ در نجاست درب دستشویی باشد (که اگر نجس شده باشد، تا قیامت نجس می‌ماند)، برا احتیاط با عبا باز و بسته شود؛ در این موارد احتیاط مطلوب نیست و دأب ائمه علیهم السلام نیز در این موارد، احتیاط نبوده است (آنها نیز با علم عادی عمل می‌کرده‌اند، و در زندگی عادی از علم غیب استفاده نمی‌کرده‌اند)؛ مثال دیگر اینکه در مواردی که زندگی عادی مختل شود، احتیاط مطلوب نیست، مانند اینکه مهمانی نرفته و یا در مهمانی گوشت مرغ خورده نشود. از دأب شارع فهمیده می‌شود این موارد، اصلاً احتیاط نشده و نه تنها محبوب نبوده بلکه یک نحو کراهت هم داشته است.

تنبيه سوم: تسامح در ادله سنن

سومین تنبيه از تنبيهات برائت در مورد «قاعده تسامح در ادله سنن» است.^۱ ابتدا مفاد قاعده توضیح داده می‌شود. در باب وجوب و حرمت باید خبر دال بر تکلیف معتبر باشد؛ اما در باب سنن خبر ضعیف نیز کافی است. یعنی فقیه می‌تواند فتوا به استحباب عملی بدهد، هرچند روایت دال بر استحباب آن عمل، ضعیف باشد. ضعف روایت به این است که وثاقت راوی ثابت نبوده، و یا ضعف راوی ثابت باشد. معروف است جماعتی از فقهاء این قاعده را قبول کرده و بر اساس آن، کتب فتوایی آنها پر از مستحبات و مکروهات شده است؛ لذا فقهای بعدی به جای تعلیقه بر تک تک آن احکام استحبابی و کراهتی، یک تعلیقه یک جا بر همه زده‌اند که اینها مبتنی بر قاعده تسامح در ادله سنن بوده و این قاعده نیز تمام نیست، پس باید این مستحبات و مکروهات به قصد رجاء انجام شوند.

ریشه این قاعده در روایات عدیده است (که برخی از آنها معتبر هستند، و اگر هیچیک معتبر نباشند نیز عدد آنها به اندازه استفاضه است)، که اگر ثوابی بر عملی وارد شده و شخصی عمل را به قصد آن ثواب انجام داد، خداوند متعال آن ثواب را به وی می‌دهد هرچند روایت صادر نشده باشد. در روایات بسیاری نیز ثواب و پاداش فراوان بر برخی اعمال ذکر شده، به عنوان مثال اگر فلان عمل انجام شود، ثواب هزار حج به وی داده می‌شود. این روایات عدیده به اخبار «مَنْ بَلَغَ» مشهور شده است. مرحوم صاحب وسائل در مقدمه کتاب در باب عبادات، این اخبار را در باب «بَابُ اسْتِحْبَابِ الْإِتْيَانِ بِكُلِّ عَمَلٍ مَشْرُوعٍ رُويَ لَهُ ثَوَابٌ عَنْهُمْ ع» جمع نموده که از جمله آنها صحیح صفوان می‌باشد «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ بَابُوَيْهٍ فِي كِتَابِ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى (شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ) فَعَمَلَهُ كَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِكَ (وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ)»^۲؛

بحث در بررسی قاعده تسامح است، که آیا فقیه می‌تواند با استناد به روایت ضعیف در باب مستحبات و مکروهات فتوا دهد یا نه؟

۱. در علم اصول در دو باب مختلف از این قاعده بحث می‌شود: در باب خبر واحد؛ و در باب تنبيهات برائت؛ در باب خبر واحد بحث می‌شود به این مناسبت که ادعا شده خبر واحد در مستحبات حتی از غیرثقه هم حجت است؛ در باب برائت نیز از این جهت بحث می‌شود که در تنبيه قبلی در مورد احتیاط در عبادت بحث شده و به مناسبت از اخبار «مَنْ بَلَغَ» بحث شده، لذا از قاعده تسامح در ادله سنن نیز بحث شده است. سپس از آن جهت که بحث از این قاعده در طول زمان طولانی و مفصل شده، در تنبيهی مستقل از تنبيهات برائت مورد بررسی قرار گرفته است؛ و اگر نه قبلاً در همان تنبيه قبل بحث می‌شده است.

۲. در یک نسخه «علی خیر» آمده است.

۳. در یک نسخه «و إن لم یکن علی ما بلغه» آمده است.

۴. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۸۰.

مطلب اول: فقه الروایة

ابتدا مضمون و مدلول این احادیث بحث می‌شود. یک روایت مطرح شده که سائر روایات نیز همین مضمون را دارند. چهار احتمال در مورد این مضمون وجود دارد:

احتمال اول اینکه مفاد این روایت ارشاد به حکم عقل باشد. عقل حکم به حُسن انقیاد و احتیاط دارد و این اخبار ارشاد به آن عمل حُسن عقلی است.

احتمال دوم اینکه مفاد این اخبار، استحباب آن عمل به عنوان ثانوی باشد نه اینکه استحباب به عنوان اولی باشد. به عنوان مثال اگر روایت ضعیفی وارد شود که کسی که روز پنجشنبه را روزه بگیرد، ثواب هزار حجّ به او داده می‌شود؛ در این صورت هرچند صوم پنجشنبه «بما هو صوم پنجشنبه» مستحبّ نیست، امّا از این اخبار استفاده می‌شود صوم پنجشنبه «بما هو عملٌ بلغ فیه ثواب» مستحبّ است.

احتمال سوم اینکه مفاد این اخبار، جعل حجّیت برای خبر ثقه در سنن باشد. اگر این احتمال ثابت شود، قاعده تسامح تمام خواهد بود.

احتمال چهارم اینکه مفاد این روایات انشاء نبوده و جمله خبری باشد. یعنی خبر داده شده که اگر ثوابی بر عملی نقل شده و بنده آن عمل را به انگیزه آن ثواب انجام دهد، خداوند متعال در روز قیامت همان ثواب را به بنده خواهد داد. بنابراین استحباب عمل نه به عنوان اولی و نه به عنوان ثانوی، ثابت نشده بلکه یک وعده الهی است. از آنجا یقین وجود دارد که خداوند متعال خلف وعده نمی‌کند، پس یقین به رسیدن به آن ثواب وجود دارد (مگر در روز قیامت ثابت شود این اخبار اصلاً کذب بوده و وعده‌ای در کار نبوده، یا مراد از این اخبار چیز دیگری بوده است).

این چهار احتمال بدو در اخبار «مَنْ بلغ» وجود دارد، که باید هر یک از آنها بررسی شود.

ج ۱۱ ۹۷/۰۷/۱۶

بررسی احتمال اول: اشاد به حُسن عقلی انقیاد

احتمال اول اینکه مفاد اخبار «مَنْ بلغ» ارشاد به حکم عقلی حُسن انقیاد باشد، یعنی این خطاب مولوی نبوده بلکه ارشاد به حکم عقل باشد؛

به نظر می‌رسد این احتمال خلاف ظاهر روایات است؛ زیرا تنها دو چیز حُسن عقلی دارد: اول انقیاد؛ و دوم اعطاء ثوابی به شخص منقاد؛ امّا اعطاء ثواب کثیر موهوم که خطا است، حُسن عقلی ندارد. به عنوان مثال دادن

ثواب هزار حجّ به شخصی که مثلاً یک خطّ دعا خوانده (در حالیکه واقعاً برای این دعاء چنین ثوابی وجود ندارد)، عقلاً حسن نیست؛ بلکه ممکن است گفته شود چنین اعطائی عقلاً مذموم است؛ زیرا کسی که اعمال شاقّ حجّ را انجام داده و هزینه فراوان نموده، فقط ثواب یک حجّ به وی داده می‌شود در حالیکه کسی که یک خطّ دعا خوانده ثواب هزار حجّ می‌گیرد؛ نفس این تفاوت نیز ممکن است مذمت عقلی داشته باشد؛ لاقلاً حسن عقلی این کار در فرضی که آن دعا و عمل نیز از معصوم صادر نشده، معلوم نیست.

بررسی احتمال دوم: استحباب به عنوان ثانوی

احتمال دوم اینکه مفاد اخبار «مَنْ بَلَغَ» استحباب آن عمل به عنوان ثانوی باشد. یعنی همانطور که برخی اعمال در شرع به عنوان اول حکمی مانند استحباب دارند، برخی نیز به عنوان ثانوی حکم استحباب دارند؛ اینگونه نیست که حکم وجوب یا حرمت یا استحباب یا کراهت همیشه به عنوان اولی باشد. بنابراین به مفاد این اخبار، شارع فرموده «كُلُّ عَمَلٍ بَلَغَ عَلَيْهِ الثَّوَابُ، فَهُوَ مُسْتَحَبٌّ»؛ گویا مرحوم آخوند متمایل به این احتمال بوده و آن را قبول نموده است. مؤید این احتمال اینکه ثواب بدون جهت به یک عمل داده نمی‌شود بلکه ثواب در جایی است که امری وجود داشته و عمل به قصد آن امر اتیان شود. لذا ثواب لازمه امر بوده، و از لازم یعنی ثواب، ملزوم آن یعنی وجود طلب و امر کشف می‌شود. در نتیجه از آنجا که ثواب گزاف نبوده و به سبب وجود امر است، لذا کشف می‌شود عملی که در موردش ثواب رسیده نیز، امر داشته و مستحبّ است.

اشکال اول به این احتمال، اینکه ملازمه بین ثواب و اطاعت و امتثال نیست؛ زیرا همانطور که ثواب گاهی ناشی از اطاعت است، گاهی نیز ناشی از انقیاد است. پس این احتمال وجود دارد که شخصی که چنین عملی انجام داده و منقاد است، ثواب وی از باب انقیاد باشد. در نتیجه نمی‌توان از ثواب، کشف کرد که قطعاً امری وجود دارد تا استحباب ثابت شود.

اشکال دوم اینکه با فرض اینکه ثواب و امر ملازمه داشته باشند، اما این ملازمه در جایی است که ثواب به عنوان استحقاق ذکر شود. به عنوان مثال «مَنْ صَلَّى، فَلَهُ كَذَا» و یا «مَنْ صَامَ فَلَهُ كَذَا» که ظاهر این کلام، استحقاق مصلی و صائم است هرچند این استحقاق در طول وعده الهی باشد. در این موارد ظهور کلام در مطلوبیت صیام و صلاة، و وجود امر برای آنها خواهد بود؛ اما اگر ثواب از روی استحقاق نبوده و به سبب تفضّل باشد، در این صورت ملازمه بین ثواب و وجود امر نیست. در این اخبار نیز، لسان استحقاق نبوده بلکه لسان وعده و تفضّل وجود دارد. پس اخبار «مَنْ بَلَغَ» دلالتی بر وجود امر و مطلوبیت آن عمل ندارند.

بررسی احتمال سوم: جعل حجّیت برای خبر ضعیف در باب سنن

احتمال سوم اینکه مفاد اخبار «مَن بلغ» جعل حجّیت برای خبر ضعیف در باب سنن باشد. یعنی همانطور که خبر ثقه در باب تکالیف حجّت است، در باب سنن خبر غیرثقه نیز حجّت است. این احتمال بسیار بعید است؛ زیرا اولاً ملازمه‌ای بین اعطاء ثواب و حجّیت خبر دالّ بر آن نیست (حجّیت به معنای منجزیت و معذّریّت است). یعنی ممکن است همان ثواب داده شود اما خبر دالّ بر آن هم حجّت نباشد؛ و ثانیاً در نظر مختار، خبر به طور مطلق در مستحبات حجّت نیست (هرچند خبرثقه باشد)؛ زیرا حجّت به معنای معذّر و منجز بوده و اگر خبر ثقه دلالت بر استحباب یا کراهت عملی نماید، حجّیت آن معنایی ندارد؛ زیرا در مخالفت آن استحقاق عقوبت نیست، و اگر خبری بر استحباب یا کراهت فلان عمل دلالت نماید، این خبر نیز معذّر نیست.

البته خبر ثقه در باب سنن دو اثر دارد: جواز اسناد؛ و اخبار؛ یعنی اگر خبر معتبر نباشد، انجام آن عمل به قصد ورود، تشریع شده و از محرّمات است؛ و اگر خبر ثقه بر استحباب زیارت دلالت نماید، خبر از استحباب زیارت جائز می‌شود هرچند اگر خبر معتبری نبود، چنین خبری قول بدون علم و حرام بود (حتی اگر واقعاً زیارت مستحبّ باشد). بنابراین اسناد بدون حجّت در مقام عمل حرام بوده و اخبار بدون علم نیز حرام است، اما اگر اخبار «مَن بلغ» دلالت بر حجّیت خبر غیرثقه در باب سنن نماید، این دو اثر را داشته و جواز اسناد و اخبار را ثابت می‌کند. در این صورت، به صرف وجود خبر ضعیف می‌شود زیارت به قصد ورود کرده، و یا اخبار از استحباب آن داد؛ اما همانطور که گفته شد این اخبار دلالت بر جواز اسناد و اخبار ندارند، زیرا اخبار «مَن بلغ» فقط دلالت دارند که چنین ثوابی به وی داده می‌شود.

بررسی احتمال چهارم: اخبار از اعطای ثواب

بعد از مناقشه در احتمالات سه‌گانه، احتمال چهارم متعیّن می‌شود. احتمال چهارم این بود که مفاد این اخبار صرفاً یک وعده الهی و خبر از اعطای ثواب است.

ممکن است گفته شود وعده الهی تخلف نمی‌پذیرد، لذا یقین وجود دارد همان ثواب (مثلاً ثواب هزار حجّ) به وی داده می‌شود و می‌شود در قیامت اگر ثواب داده نشد، به همین اخبار احتجاج نمود؛ اما پاسخ این است که این یقین بنابر این است که این اخبار صادر شده و مراد از مفاد آنها همین معنی باشد که فهمیده شده است؛ لذا اگر صادر نشده یا مراد از آنها همین معنی نباشد، روز قیامت نمی‌توان احتجاج نمود که باید این ثواب داده شود.

جمع‌بندی اخبار «مَنْ بَلَغَ»

در نتیجه قاعده تسامح در ادله سنن، دلیلی ندارد؛ لذا اگر روایتی در باب سنن وارد شود، باید معتبر باشد تا در مقام عمل، اسناد به آن داد شده و یا در مقام افتاء طبق آن اخبار شود؛ اما اگر معتبر نباشد، اسناد، تشریع بوده و حرام است؛ و اخبار نیز قول بدون علم بوده و حرام است.

مطلب دوم: اخبار دالّه بر حکم تکلیفی

آیا اخبار «مَنْ بَلَغَ» شامل روایت ضعیف دالّ بر حکم تکلیف هست؟ یعنی اگر روایت ضعیفی بر حکم تکلیفی (وجوب یا حرمت عملی) دلالت نماید، آیا به کسی که آن عمل را به قصد ثواب اتیان کند، ثواب داده می‌شود؟

برخی فرموده‌اند اخبار «مَنْ بَلَغَ» شامل این موارد نیست؛ زیرا این اخبار در باب ثواب بوده و موضوع آنها وعده ثوابی خاص است، اما مضمون آن روایت، وجوب یا حرمت بوده و هرچند به قصد رجاء اتیان شود، از این اخبار استفاده نمی‌شود که خداوند متعال در روز قیامت ثوابی خواهند داد.

به نظر می‌رسد اخبار «مَنْ بَلَغَ» شامل چنین مواردی نیز می‌باشد. توضیح اینکه فرض شود روایت ضعیفی بر ثواب داشتن زیارت دلالت نماید اما مقدار ثواب را ذکر نکند، در این صورت نیز اخبار «مَنْ بَلَغَ» شامل آن روایت است؛ زیرا هرچند موضوع آن اخبار «بلوغ مقدار ثواب» است، اما در نظر عرفی از این مقدار الغاء خصوصیت شده و عرف، موضوع را «بلوغ ثواب» می‌فهمد لذا آن اخبار شامل این نیز می‌شود.

با توجه به این الغاء خصوصیت عرفی، در جایی که روایت ضعیف بر وجوب یا حرمت دلالت دارد نیز بلوغ ثواب شده است؛ زیرا مدلول التزامی روایت دالّ بر وجوب، این است که در انجام آن ثواب وجود دارد؛ و مدلول التزامی روایت دالّ بر حرمت نیز این است که در ترک آن به قصد رجاء، ثواب هست. بنابراین اخبار «مَنْ بَلَغَ» شامل چنین مواردی نیز هست زیرا بلوغ ثواب وجود دارد هرچند به مدلول التزامی باشد^۱.

ج ۱۲ ۹۷/۰۷/۱۷

۱. در دوره قبل این اشکال مطرح شده و پاسخ داده شد که این اخبار شامل خبر دالّ بر مکروهات نخواهند بود زیرا خلاف ظاهر «فَعَمَلَهُ» می‌باشد که فقط شامل فعل است نه ترک؛ اما پاسخ آن واضح بوده لذا در این دوره مطرح نشد، که عمل به معنای جامع بین فعل و ترک است و اگر فقط به معنی فعل باشد، از نظر عرفی الغاء خصوصیت از آن شده و این اخبار شامل ترک هم هستند.

مطلب سوم: خبر معلوم الکذب

همانطور که گفته شد اخبار «مَنْ بَلَغَ» شامل خبر ضعیف می‌شود. اکنون فرض شود خبری که بر ثوابی بر یک عمل دلالت دارد، کاذب است. گاهی کذب یک خبر وجداناً و گاهی تعبداً معلوم است؛ مراد از کذب تعبدی این است که آن عملی که ثواب بر آن رسیده، به واسطه خبر ثقه مکروه یا حرام باشد. آیا اخبار «مَنْ بَلَغَ» شامل چنین خبری که کذب آن معلوم است، نیز می‌شود؟

به نظر می‌رسد اخبار «مَنْ بَلَغَ» شامل خبر معلوم الکذب (وجداناً یا تعبداً) نیست. ابتدا کذب وجدانی و سپس کذب تعبدی بررسی می‌شود:

الف. کذب وجدانی خبر: اخبار «مَنْ بَلَغَ» شامل خبر معلوم الکذب وجداناً نیست؛ زیرا به واسطه وصول چنین خبری، «بلوغ از معصوم علیه السلام» صدق نمی‌کند. بلوغ از معصوم علیه السلام در جایی است که احتمال صدق آن داده شود؛ اما اگر احتمال صدق نبوده و علم به کذب آن خبر باشد، عرفاً بلوغ از معصوم علیه السلام صادق نیست. به عبارت بهتر در موضوع این اخبار «بلوغ» آمده مراد بلوغ از معصوم علیه السلام است و در جایی که علم به کذب راوی باشد، بلوغ از معصوم علیه السلام صدق نمی‌کند؛ پس مراد از «بلوغ»، بلوغ از هر کسی نیست، تا شامل جایی شود که علم به کذب آن وجود دارد؛ اما اگر علم به کذب نبوده و احتمال صدق خبر باشد، بلوغ از معصوم علیه السلام نیز صادق است.^۱

ب. کذب تعبدی خبر: اخبار «مَنْ بَلَغَ» شامل خبر معلوم الکذب تعبداً هم نیست؛ زیرا اولاً ممکن است گفته شود قصد رسیدن به ثواب در چنین عملی متمشی نمی‌شود. توضیح اینکه در اخبار «مَنْ بَلَغَ» آمده که شخص آن عمل را به خاطر وصول به ثواب انجام دهد که این مطلب از عباراتی نظیر «فَعَمَلُهُ»^۲ که فاء تفریع دارد و یا «عَمَلُهُ التَّمَسُّ بِذَلِكَ الثَّوَابِ»^۳ استفاده می‌شود. بنابراین اگر روایت معتبره بر حرمت یا کراهت آن عمل دلالت نماید، ممکن است قصد وصول آن ثواب از این شخص متمشی نشود خصوصاً اگر روایت معتبره بر حرمت آن عمل

^۱. بلوغ از معصوم علیه السلام در هیچیک از روایات نیست اما در برخی روایات آن باب «مَنْ بَلَغَهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» آمده یعنی روایت سوم و چهارم باب، که از پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الغای خصوصیت به امام علیه السلام می‌شود؛ و در روایت هفتم نیز «مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنْ اللَّهِ» آمده است.

مقرّر: البته ظاهر برخی روایات باب، بلوغ از هر کسی است مانند صحیح هاشم که روایت ششم باب است «قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ».

^۲. این عبارت در صحیح صفوان گذشت.

^۳. این تعبیر در روایت هفتم همان باب آمده: «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عِمْرَانَ الزَّعْفَرَانِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى عَمَلٍ فَعَمِلَ ذَلِكَ الْعَمَلِ التَّمَسُّ بِذَلِكَ الثَّوَابِ أَوْ تَبَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ كَمَا بَلَغَهُ».

دلالت کند؛ و ثانیاً حتی اگر قصد وصول ثواب هم از وی متمسک شود، اخبار «مَنْ بَلَغَ» شامل آن نمی‌شود؛ زیرا آن اخبار، لسان انقیاد دارد در حالیکه این عمل نوعی تجرّی بوده و اماره معتبره بر حرمت یا کراهت آن هست. ظهور این اخبار در ترغیب به انقیاد و خضوع و خشوع است و شامل عملی که معصیت و یا تجرّی باشد، نیستند.

مطلب چهارم: جواز افتاء

اگر خبر ثقه بر استحباب عملی دلالت نماید، فقیه می‌تواند به استناد آن روایت، فتوا به استحباب آن عمل دهد؛ اما اگر خبر ضعیفی بر استحباب فلان عمل دلالت کرد، آیا فقیه می‌تواند به استناد اخبار «مَنْ بَلَغَ»، فتوا به استحباب آن عمل دهد؟

پاسخ این سوال بنابر احتمال اول و سوم و چهارم در مفاد این اخبار، واضح است. یعنی اگر مفاد اخبار «مَنْ بَلَغَ» همان ارشاد به حُسن عقلی انقیاد (احتمال اول) و یا خبر از وعده الهی (احتمال چهارم) باشد، پس فقیه نمی‌تواند فتوا دهد؛ و اگر مفاد آنها جعل حجّیت برای خبر ضعیف در باب سنن (احتمال سوم) باشد، فقیه می‌تواند فتوا دهد؛ اما بنابر احتمال دوم که مفاد آنها استحباب به عنوان ثانوی باشد، محلّ بحث است. بنابراین سوال این است که آیا فقیه می‌تواند به استناد اخبار «مَنْ بَلَغَ» (بر فرض اینکه مفاد آنها استحباب آن عمل به عنوان ثانوی باشد)، فتوا به استحباب عملی بدهد؟

قول اول: عدم جواز فتوا به استحباب

جماعتی فرموده‌اند فقیه نمی‌تواند به استناد آن اخبار، فتوا به استحباب یک عمل دهد؛ زیرا بنابر اینکه اخبار «مَنْ بَلَغَ» بر استحباب به عنوان ثانوی دلالت کنند، موضوع آنها «عَمَلٌ بَلَغَ عَلَيْهِ الثَّوَابُ» است که هرچند نسبت به فقیه روایت ضعیف وجود داشته و این موضوع صادق است؛ اما نسبت به عامّی (که اطلاعی از خبر ضعیف ندارد) این موضوع صادق نیست. به عنوان مثال فرض شود روایت ضعیفی بر استحباب غسل نوروز وارد شده و فقیه از آن اطلاع دارد. در این صورت غُسل نوروز «بِمَا هُوَ عَمَلٌ بَلَغَ عَلَيْهِ الثَّوَابُ» نسبت به فقیه صادق است؛ اما نسبت به عامّی، غُسل نوروز «لَمْ يَبْلُغْ عَلَيْهِ الثَّوَابُ» می‌باشد. در نتیجه غسل نوروز نسبت به فقیه، مستحبّ شده؛ اما نسبت به عامّی که از خبر ضعیف اطلاعی ندارد، مستحبّ نیست. پس فقیه می‌تواند به نیت استحباب غسل کند، اما نمی‌تواند به استحباب آن فتوا دهد.

قول دوم: جواز افتاء

برخی نیز فتوا به استحباب عمل، با استناد به آن اخبار را جائز دانسته‌اند. به عنوان مثال در فرض فوق، جائز است فقیه به استحباب غسل نوروز فتوا دهد؛ زیرا به نفس فتوای فقیه، عامی نیز مصداق «مَنْ بَلَغَهُ الثَّوَابُ» می‌شود. در این صورت، آن استحباب عمل با آن بلوغ این خبر و فتوا به عامی یکی شده و خبر (موضوع اخبار «مَنْ بَلَغَ») تقدّم رتبی بر استحباب (حکم) دارد؛ زیرا قبل از اینکه عامی از آن فتوا مطلع شود، اصلاً استحبابی نیست (زیرا نسبت به عامی، بلوغ ثواب نشده)؛ و هنگامی که عامی از فتوا مطلع شد در همان حین، مصداق «مَنْ بَلَغَهُ» می‌شود.

بنابراین فتوا به استحباب عمل جائز شده و حتی نیاز پذیرش قاعده تسامح در ادله سنن هم نیست؛ یعنی لازم نیست مفاد اخبار «مَنْ بَلَغَ» همان جعل حجّیت برای خبر ضعیف باب سنن باشد، بلکه همین مقدار کافی است که مفاد آنها استحباب عمل به عنوان ثانوی باشد تا افتاء به استحباب با استناد به خبر ضعیف جائز باشد؛ زیرا نفس فتوا در این موارد موضوع ساز بوده و موضوع جواز افتاء را محقق می‌کند. آن وصول فتوا، آن بلوغ ثواب بر عمل می‌شود.

در نتیجه اگر کسی احتمال دوم (استحباب به عنوان ثانوی) یا سوم (جعل حجّیت برای خبر ضعیف در باب سنن) در مفاد اخبار «مَنْ بَلَغَ» را قبول کند، می‌تواند فتوا به استحباب عملی با استناد به خبر ضعیف دهد؛ هرچند به نظر می‌رسد این دو احتمال خلاف ظاهر آن اخبار می‌باشد.

جمع‌بندی تنبیه سوم: عدم قبول قاعده تسامح در ادله سنن

نتیجه تنبیه سوم اینکه قاعده تسامح و حجّیت خبر ضعیف در باب سنن، مورد قبول نیست.

ج ۱۳ ۹۷/۰۷/۱۸

تنبیه چهارم: انواع شبهه

همانطور که گفته شد گاهی براءت در شبهات جریان دارد. یعنی برخی قائلند در برخی شبهات هم براءت عقلیه و هم براءت شرعیه جاری است، و در نظر مختار فقط براءت شرعیه جاری است. به همین مناسبت باید انواع شبهه بررسی شود تا معلوم شود در کدام شبهه از شبهات مکلف، براءت جاری است.

مقدمه: جریان برائت در شک در تکلیف جزئی مرتبط به شک

احکام شرعی تقسیم به «احکام وضعیه» و «احکام تکلیفیه» می‌شوند. برائت در احکام وضعیه مشکوک مانند طهارت یا نجاست یا زوجیت مشکوک و مانند آن، جریان ندارد؛ زیرا برائت در واقع تأمین از عقاب احتمالی است، در حالیکه در احکام وضعیه عقابی وجود ندارد. البته گاهی شک در حکم وضعی، منشئی برای شک در حکم تکلیفی شده لذا برائت به لحاظ حکم تکلیفی جاری می‌شود. به عنوان مثال شک در نجاست این مایع شده که این شک منشئی برای شک در حرمت شرب آن می‌شود، لذا هرچند به لحاظ نجاست، برائت جاری نیست؛ اما به لحاظ حرمت شرب جاری است.

احکام تکلیفیه همان احکام خمس (وجوب، و حرمت، و استحباب، و کراهت، و اباحه) هستند؛ احکام تکلیفیه تقسیم به «حکم تکلیفی الزامی» یعنی وجوب و حرمت، و «حکم تکلیفی غیرالزامی» یعنی سه حکم دیگر، می‌شود. برائت در احکام تکلیفی غیرالزامی نیز جریان ندارد؛ زیرا همانطور که گفته شد برائت یک نحوه تأمین و تعذیر است در حالیکه در سه حکم تکلیفی غیرالزامی (یعنی استحباب و کراهت و اباحه) احتمال عقوبتی نیست تا نیاز به تأمین باشد؛ اما برائت در احکام تکلیفیه الزامی یا همان تکلیف جاری است.^۱

تکلیف نیز تقسیم به «تکلیف جزئی» و «تکلیف کلی» می‌شود. موضوع تکالیف کلی، «مکلف» می‌باشد مانند «وجوب حج بر مکلف مستطیع» و «حرمت شرب خمر بر مکلف»؛ اما موضوع تکالیف جزئی، شخص خاصی از مکلفین است مانند «حرمت شرب این خمر بر زید»، و «وجوب حج بر زید». برائت در شک در تکلیف کلی جریان ندارد؛ زیرا برائت، اصل مؤمن و معذر بوده اما فقط تکلیف جزئی، قبول تنجز و تعذر می‌کند.^۲ بنابراین تکلیف کلی اصلاً قبول تعذر نمی‌کند تا در آن برائت جاری شده و موجب تعذر آن شود. در نتیجه این شخص «بما هو شک فی التکلیف الکلی»، موضوع برائت نیست.

تکلیف جزئی نیز گاهی مرتبط به شخص شک بوده و گاهی شک در تکلیف جزئی دیگری می‌شود. به عنوان مثال شک زید در وجوب حج بر خودش، از نوع اول بوده؛ و شک زید در وجوب حج بر عمرو از نوع دوم است. برائت در شک در تکلیف جزئی دیگران، جریان ندارد؛ زیرا برائت موجب تأمین برای شخص شک

۱. مراد از تکلیف در این مباحث همان حکم تکلیفی الزامی است که عبارت از دو حکم وجوب و حرمت می‌باشد.

۲. ممکن است اشکال شود اگر تکالیف کلی، تنجز بر ندارد، پس هیچ روایتی نمی‌تواند موجب تنجز تکلیف شود؛ زیرا غالباً در روایات، فقط تکالیف کلی بیان شده و تکلیف جزئی نسبت به یک مکلف خاص بیان نشده است؛ در حالی که حجیت روایت و حجیت ظهور آن مفروض است؛ پاسخ اینکه همیشه مدلول التزامی روایات حجّت می‌شود نه مدلول مطابقی. توضیح اینکه فرض شود روایتی بر وجوب حج بر مستطیع دلالت دارد؛ این روایت دو مدلول دارد: مدلول مطابقی که همان حکم کلی است؛ و مدلول التزامی که همان حکم جزئی است مانند وجوب حج بر زید (که مکلف مستطیع است)؛ این روایت به لحاظ مدلول مطابقی، متّصف به حجیت نیست زیرا حکم کلی تنجیزپذیر نیست، اما به لحاظ مدلول التزامی، متّصف به حجیت می‌شود. در نتیجه موضوع حجیت همان تکلیف جزئی بوده، و این موضوع در مدلول مطابقی محقق نیست.

می‌شود و معنی ندارد که ترک حجّ توسط عمرو، موجب عقاب زید باشد. پس در مورد زید که شکّ است، احتمال عقابی نیست تا برائت جاری شود.

در نتیجه برائت در جایی جریان دارد که مکلفی در تکلیف جزئی خودش، شکّ داشته باشد. به عنوان مثال زید در وجوب نماز امروز بر خودش، شکّ داشته؛ و یا در وجوب صوم امروز بر خودش، و یا در وجوب غسل امروز بر خودش، شکّ داشته باشد. یعنی در موارد جریان برائت، همیشه مکلف نسبت به تکلیف فعلی خودش، شکّ دارد؛ و معنی ندارد تکلیف فعلی عمرو، نسبت به زید، منجز یا معذّر باشد.

مکلف در تکلیف جزئی مشکوک خودش برائت دارد، لذا به لحاظ هر شکّی که در تکلیف جزئی داشته باشد، یک برائت دارد؛ لذا اگر مکلفی در حرمت سیگار بر خودش شکّ داشته باشد، در هر پُک سیگار، شبهه داشته و برائت دارد (زیرا فرض این است که اگر سیگار کشیدن، حرام باشد؛ به تعداد هر پُک، یک فعل حرام انجام داده است). یعنی شارع در تمام پُک‌های وی ترخیص داده و ترخیص شارع در مخالفت یک تکلیف فعلی، همان برائت است.

انواع شبهه: حکمیه و مفهومیه و موضوعیه

اکنون که مورد جریان برائت معلوم شد، باید انواع شبهه بررسی شود تا معلوم شود در کدامیک برائت جاری است. شبهه و شکّ در تکلیف فعلی، انحنائی دارد. مشهور تکلیف مشکوک و شبهه را سه قسم کرده‌اند: شبهه حکمیه؛ شبهه مفهومیه؛ و شبهه موضوعیه^۱؛ جریان برائت در یک از این اقسام^۲ بررسی می‌شود:

جریان برائت در شبهه حکمیه

ابتدا جریان برائت در شبهه حکمیه بررسی می‌شود.

۱. البته گاهی شبهه را تقسیم به حکمیه و موضوعیه کرده‌اند که مراد از شبهه حکمیه در این صورت، اعمّ از مفهومیه و غیر مفهومیه است. یعنی شبهه حکمیه دو قسم دارد: مفهومیه و غیر مفهومیه؛ که گاهی مراد از شبهه حکمیه در مقابل مفهومیه بوده و «شبهه حکمیه غیر مفهومیه» است، و گاهی فقط در مقابل موضوعیه بوده و اعمّ از مفهومیه و غیر مفهومیه است. در این مباحث شبهه تقسیم به سه قسم می‌شود زیرا جریان برائت در شبهات مفهومیه و غیر مفهومیه تفاوت دارد.

۲. البته در نظر مختار، شبهه دارای قسم چهارمی نیز می‌باشد که «شبهه معنایی» نام دارد. جریان برائت در این قسم نیز در ذیل بحث شبهه مفهومیه مطرح خواهد شد.

مقدمه: توضیح شبهه حکمیه

در تعریف شبهه حکمیه یکی از این دو تعریف ممکن است: تعریف اول اینکه «شکّ در تکلیف فعلی که ناشی از شکّ در تکلیف کلی باشد»؛ و تعریف دوم اینکه «شکّ در تکلیفی که اماره یا دلیل بر وجود یا عدم آن نباشد» یا به عبارت دیگر «شکّ ناشی از فقدان دلیل»^۱؛ به عنوان مثال شکّ در شرب این مایع که ناشی از شکّ در حرمت شرب تتن باشد، شبهه حکمیه است؛ و یا شکّ در وجوب نماز جمعه که دلیل بر وجوب و عدم آن نیست، نیز شبهه حکمیه است.

در شبهات حکمیه، کسی که فحص نکرده، برائت ندارد^۲. فحص مجتهد در رجوع به ادله شرعی، و فحص عامّی در رجوع به فتوای مجتهد است. اگر فحص انجام شده و دلیلی پیدا نشود، در این صورت ممکن است برائت جریان یابد. سوال این است که آیا برائت بعد از فحص، در تمام شبهات حکمیه جریان دارد و یا فقط در برخی از شبهات حکمیه جاری است؟

انواع شبهه حکمیه

شبهه حکمیه بعد از فحص، برای بررسی جریان برائت، به چهار قسم تقسیم می‌شود:

الف. شبهه بدویه: شبهه بدوی در مقابل شبهه مقرون به علم اجمالی می‌باشد، یعنی اگر یک شبهه مقرون به علم اجمالی نباشد، شبهه بدویه نامیده می‌شود. به عنوان مثال شکّ در حرمت شرب تتن، و یا شکّ در وجوب نماز جمعه، از شبهات بدویه هستند.

برائت در این موارد جریان دارد. نزاع بین اصولی و اخباری نیز در همین قسم و در شبهه حکمیه تحریمیه است.

ب. شبهه مقرون به علم اجمالی: شبهه حکمیه مقرون به علم اجمالی مانند اینکه وجوب نماز جمعه بر زید مشکوک است در حالیکه زید علم به وجوب یکی از نماز ظهر یا جمعه بر خودش دارد. برائت در این موارد جریان ندارد، مگر علم اجمالی حکماً منحلّ شود^۳.

۱. تعارض روایات و اجمال نصّ نیز از مصادیق فقدان دلیل است؛ لذا نیازی به تقسیم شیخ در مباحث برائت نیست.

۲. دلیل عدم جریان برائت قبل از فحص، در بحث از شرائط جریان اصول عملیه، خواهد آمد.

۳. توضیح انحلال حکمی در مباحث علم اجمالی خواهد آمد؛ انحلال حکمی به نحو مختصر در جایی است که یک اصل منجز در برخی اطراف علم اجمالی باشد. مثالی در شبهات موضوعیه زده می‌شود تا انحلال حکمی روشن شود. فرض شود علم اجمالی به حرمت شرب یکی از دو اناء وجود داشته و در اناء دوم نیز استصحاب نجاست جاری باشد، در این صورت علم اجمالی حکماً منحلّ شده و برائت در اناء اول جاری می‌شود.

ج. اقل و اکثر ارتباطی: گاهی طرفین علم اجمالی در شبهات مقرون به علم اجمالی، اقل و اکثر ارتباطی هستند. به عنوان مثال وجوب نماز با سوره، مشکوک بوده در حالیکه علم به وجوب یکی از «نماز با سوره» و «نماز لابشرط از سوره» وجود دارد. اطراف این علم اجمالی، اقل و اکثر ارتباطی هستند؛ زیرا نماز با سوره همان اکثر و نماز «لابشرط از سوره» همان اقل است.

برائت در این موارد نسبت به اکثر، جریان دارد.

د. دوران بین محذورین: شک در محذورین در جایی است که شک در وجوب یا حرمت عملی باشد که محذورین بوده و اتیان هر دو (حرام و واجب) ممکن نباشد.

برائت در این موارد نیز در هر دو طرف وجوب و حرمت، جاری است. یعنی در این موارد دو برائت و تریخ وجود دارد.^۱

ج ۱۴ ۹۷/۰۷/۲۱

جریان برائت در شبهه مفهومیه

بعد از بررسی برائت در شبهه حکمیه، جریان برائت در شبهه مفهومیه بررسی می شود. ابتدا باید شبهه مفهومیه توضیح داده شود و سپس جریان برائت در انواع شبهه مفهومیه بررسی می شود:

مقدمه: توضیح شبهه مفهومیه

شبهه مفهومیه در جایی است که شک در تکلیف فعلی، ناشی از اجمال در عنوانی باشد که در موضوع تکلیف اخذ شده است. یعنی اجمال در عنوان موجود در تکلیف، منشأ شک در تکلیف فعلی است.

البته باید توجه شود که اجمال در خطاب، دو قسم است: گاهی اجمال به مرحله حکم برگشته و گاهی به مرحله موضوع^۲ برمی گردد؛ اگر به مرحله حکم و تکلیف برگردد مانند «لاتبع ما لاتملک» بر فرض اینکه نهی از معامله اجمال داشته و ظهوری در حرمت یا ارشاد به بطلان نداشته باشد. چنین شبهه‌ای از شبهات حکمیه بوده و قسیم شبهه موضوعیه و شبهه مفهومیه است؛ اما اگر اجمال به مرحله موضوع برگردد یعنی اجمال در عنوانی باشد

۱. این به معنی بازگشت «اصالة التخییر» به دو برائت است. یعنی اصل مستقلی به عنوان تخییر در عرض اصل برائت وجود ندارد؛ که این بحث در مباحث آینده خواهد آمد.

۲. مراد از موضوع در این مباحث همان «متعلق المتعلق» است چه فرض وجودش شده باشد و چه نشده باشد؛ معنای دیگر موضوع که اصطلاحی رائج در علم اصول است، متعلق المتعلقی است که فرض وجودش شده است.

که متعلق یا موضوع تکلیف است، مانند «اکرم العالم» بر فرض اینکه عنوان «عالم» مجمل بوده و شک در شمول آن نسبت به ذوفن^۱ باشد. چنین شبهه‌ای از شبهات مفهومی می‌باشد.

پس شبهه مفهومی در جایی است که اجمال، در متعلق یا موضوع تکلیف باشد. به عنوان مثال «کتب علیکم الصیام» کما کتب علی الذین من قبلکم» شبهه مفهومی دارد؛ زیرا در مورد «صیام» که متعلق تکلیف می‌باشد، بحثی وجود دارد که معنای عرفی آن فقط امساک از طعام و شراب است، و یا امساک از طعام و شراب و مباشرت می‌باشد.

توضیح بیشتری برای روشن شدن شبهه مفهومی نیاز است. معنایی که یک لفظ برای آن وضع شده (اعم از وضع تعین یا تعینی)، معنای لغوی آن لفظ است؛ و معنایی که هنگام استعمال این لفظ به ذهن عرف خطور می‌کند، معنی عرفی آن لفظ است. پس معنای لغوی، معنایی است که لفظ در اصل برای آن وضع شده است تعیناً یا تعیناً؛ و معنای عرفی معنایی است که هنگام استعمال به ذهن عرف می‌آید. نسبت بین معنای عرفی و معنای لغوی، عموم و خصوص من وجه است. هر کلامی که متکلم بگوید، باید حمل بر معنای عرفی شود^۱، چه آن معنی همان معنای لغوی باشد و چه نباشد. در موارد شبهه مفهومی، معلوم است که یک لفظ دارای معنای عرفی است، اما اینکه آن معنی عرفی «الف» یا «ب» باشد، مشکوک است. به عنوان مثال «عالم» قطعاً معنایی عرفی دارد، اما شک وجود دارد که معنای عرفی آن، همان «عالم به علم نظری» است و یا شامل «عالم به علم عملی» یا «ذوفن» هم هست. در نتیجه شبهه مفهومی به معنای شک در «ما یفهمه العرف» و عدم تعین معنای عرفی است؛ یعنی شک در تکلیف فعلی که ناشی از شک در مفهومی باشد که در متعلق یا موضوع تکلیف اخذ شده است.

انواع شبهه مفهومی

شبهه مفهومی دارای دو قسم می‌باشد؛ زیرا گاهی خطاب به نحو انحلالی بوده و گاهی بدلی است:

شبهه مفهومی در خطاب انحلالی

به عنوان مثال خطاب «اکرم العالم» به نحو انحلالی است، یعنی هر عالم، یک وجوب اکرام دارد. اگر مفهوم «عالم» مشکوک باشد که آیا مراد از آن فقط عالم نظری مانند فقیه و حکیم است و یا شامل عالم عملی مانند نجار و نقاش هم هست^۲، این شبهه مفهومی خواهد بود. بنابراین در وجوب اکرام زید نقاش شک می‌شود که این

۱. همیشه باید عرف متکلم لحاظ شود؛ اگر متکلم از عوام باشد، همان معنی بین عامه مردم؛ و اگر از فقهاء باشد، همان معنی عرفی نزد فقهاء؛ و اگر از اهل منطق باشد، همان معنای عرفی نزد مناطق باید لحاظ شود.

۲. نجار عالم نظری نیست و کسی که علم نظری به نجاری داشته اما نتواند نجاری کند، به او نجار گفته نمی‌شود.

شک ناشی از شک در مفهوم عالم است. یعنی شک در سعه و ضیق مفهوم عالم، منتهی به شک در تکلیف فعلی می شود.

این صورت مجرای برائت است؛ زیرا شک در تعلق تکلیف به اکرام زید وجود دارد، که حدیث رفع شامل چنین شکّی شده و حکم به عدم وجوب می شود.

شبهه مفهومیّه در خطاب بدلی

به عنوان مثال خطاب «اکرم عالماً» به نحو بدلی است یعنی به تعداد افراد عالم، وجوب اکرام وجود ندارد، بلکه فقط یک وجوب اکرام بوده و یک تکلیف متوجّه مکلف است (و تفاوتی نیست که در خارج یک عالم باشد، و یا صد یا هزار عالم باشند)؛ فرض شود «عالماً» مردّد بین عالم نظری و عالم اعمّ از نظری و ذو فنّ است، لذا شبهه مفهومیّه وجود دارد.

شبهه مفهومیّه در خطاب بدلی به سه نحوه ممکن است:

الف. اول اینکه فرض شود در خارج فقط یک فرد برای عالم وجود دارد که از افراد مشکوک است. به عنوان مثال فقط زید نجّار وجود دارد و عالم نظری در خارج نیست.

در این صورت شکّ در وجوب اکرام می شود که شکّ در فعلیت تکلیف است؛ چنین شکّی مجرای برائت است. یعنی لازم نیست زید نجّار را اکرام کرد.

ب. نحوه دوم اینکه فرض شود در خارج هم فرد معلوم و هم فرد مشکوک وجود دارد. به عنوان مثال هم زید نجّار و هم عمرو فقیه هستند.

در این صورت شکّی در وجوب اکرام و تکلیف فعلی نیست؛ زیرا موضوع تکلیف در خارج محقّق شده لذا قطعاً تکلیف نیز فعلی است. البته در اینکه موضوع چنین تکلیفی چیست، انظاری وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود تکلیف «اکرم عالماً» آمده و در خارج نیز زید و بکر و عمرو هستند که همگی مصداق عالم می باشند؛ در این صورت در اینکه موضوع تکلیف چه چیزی است، اختلاف شده است؛ به نظر می رسد در این موارد، موضوع تکلیف همان فرد مردّد است. یعنی زید و عمرو و بکر واجب الاکرام نیستند، بلکه فرد مردّد واجب الاکرام است؛ زیرا هرچند فرد مردّد عقلاً موهوم است، امّا عرفاً واقعیت دارد. اگر موضوع همان فرد مردّد باشد، پس زمانی آن تکلیف فعلی می شود که فرد محقّق در خارج واقعیت یابد. فرد مردّد چه زمانی واقعیت در عالم عین پیدا می کند؟ وقتی یک فرد معین واقعیت پیدا کند، فرد مردّد نیز واقعیت دارد. بنابراین وقتی عمرو فقیه در خارج باشد، فرد مردّد نیز در نظر عرف واقعیت خارجی دارد، لذا تکلیف فعلی شده و مشکوک نخواهد بود.

در نتیجه تکلیف فعلی مشکوک نبوده و باید یک فرد مردّد از افراد عالم اکرام شود؛ اما سوال این است که آیا می‌شود در مقام امتثال به اکرام خالد که نجار است اکتفاء شود؟ و یا باید احتیاط شده و یک عالم نظری اکرام شود؟ جماعتی از علماء قائل شده‌اند چنین شبهه‌ای، مجرای قاعده اشتغال است؛ زیرا شکّ در امتثال وجود دارد و اگر خالد اکرام شود، علم به امتثال تکلیف «اکرم عالماً» نیست؛ لذا مقتضای قاعده اشتغال این است که فردی امتثال شود که مصداق عالم نظری باشد؛ اما به نظر می‌رسد در این موارد نیز برائت جاری است و می‌شود به اکرام خالد اکتفاء شود؛ زیرا هرچند در مواردی که شکّ در امتثال، ناشی از شکّ در تکلیف فعلی نباشد، قاعده اشتغال جاری است؛ اما در مواردی که شکّ در امتثال، ناشی از شکّ در تکلیف باشد، برائت جریان دارد. دلیل جریان برائت این است که در این موارد در واقع شکّ در تعلّق تکلیف به عنوان موسّع و یا به عنوان مضیق وجود دارد، که برائت از تضییق جاری می‌شود؛ زیرا در تعلّق تکلیف به مضیق، کلفت زائده وجود داشته و با برائت نفی می‌شود. در نتیجه در نحوه دوم نیز مانند نحوه اول، برائت جاری شده و اکتفاء به امتثال فرد مشکوک جائز است.

ج ۱۵ ۹۷/۰۷/۲۲

ج. نحوه سوم شبهه مفهومیه^۱ در خطاب بدلی، این است که اجمال موضوع یا متعلّق به نحو تباین بوده و به نحو اقلّ و اکثر نباشد؛ به عنوان مثال مکلف نمی‌داند معنای عرفی «زید» در خطاب «اکرم زیداً» کدامیک از «زید

۱. ابتدا مختصراً نحوه اول و دوم شبهه مفهومیه بیان می‌شود و مباحث گذشته تکرار می‌شود. البته این نکته تذکر داده می‌شود که در تکالیف فعلی و جزئی همیشه موضوع باید «فرد معین» یا «فرد مردّد» باشد و عنوان کلی نمی‌تواند موضوع تکلیف جزئی باشد؛ الف. در نحوه اول که در خارج فقط یک فرد مشکوک برای عنوان «عالم» وجود دارد، فعلیت وجوب اکرام به تحقق موضوع آن (یعنی فرد مردّد) در خارج است. همانطور که گفته شد وجود فرد مردّد، به وجود فرد معین است. بنابراین در فرض بحث، که عالم در خارج هیچ فرد معینی نداشته و فقط زید نقّاش به عنوان فرد مشکوک وجود دارد، شکّ در تکلیف فعلی شده که مجرای برائت است. به عبارت دیگر در این موارد، علم به تکلیف فعلی نبوده بلکه احتمال تکلیف فعلی وجود دارد، لذا برائت جاری می‌شود.

ب. در نحوه دوم که در خارج هم عالم نظری و هم فرد مشکوک (مانند زید نجار) وجود دارد، علم اجمالی وجود دارد که تکلیف به فرد مردّد عالم نظری و یا به فرد مردّد عالم اعمّ از نظری و عملی، تعلّق گرفته است؛ با وجود علم اجمالی، برائت جاری نیست مگر در برخی موارد که استثناء شده مانند شبهه به نحو اقلّ و اکثر ارتباطی که برائت از اکثر جاری است. به عنوان مثال برائت از نماز با سوره جاری شده و وجوب نماز یازده جزئی نفی می‌شود. یعنی مشهور در این موارد، برائت از اکثر جاری می‌کند؛ زیرا برائت از نماز ده جزئی (اقلّ) فی نفسه جریان ندارد. در محلّ بحث نیز همین گونه است که علم اجمالی به تعلّق وجوب به فرد مردّد از عالم نظری و یا به فرد مردّد از عالم اعمّ وجود دارد. بنابراین هرچند علم اجمالی وجود دارد اما اقلّ و اکثر است لذا برائت جاری است. یعنی نسبت به وجوب فرد مردّد عالم نظری برائت جاری شده اما نسبت به فرد مردّد عالم اعمّ دیگر برائت جاری نیست و باید احتیاط شده و امتثال شود. لذا یک فرد باید اکرام شود و تفاوتی ندارد که از افراد عالم نظری و یا از افراد عالم اعمّ باشد. به عبارت دیگر نسبت به فرد مردّد عالم نظری، هرچند احتمال تکلیف هست اما برائت جاری است؛ اما نسبت به فرد مردّد عالم اعمّ هرچند احتمال تکلیف وجود دارد اما برائت جاری نشده و باید احتیاط نمود؛ زیرا وجوب اکرام فرد مردّد از عالم

بن عمرو» و یا «زید بن بکر» است. یعنی هرچند زید به لحاظ لغوی، مشترک لفظی است؛ اما معنای عرفی آن، یکی از «ابن عمرو» و یا «ابن بکر» بوده که برای مکلف معلوم نیست. مثال دیگر اینکه در همان خطاب، معنای عرفی زید نیز مشترک لفظی باشد، لذا مکلف نمی‌داند مولی کدایمک را اراده کرده است. در هر دو صورت، شبهه مفهومی به نحوه سوم خواهد بود.

در این صورت، هرچند وجوب اکرام «زید بن عمرو» مشکوک است، اما براءت از آن جاری نیست؛ زیرا براءت در اطراف شبهه مقرون به علم اجمالی، جریان ندارد. در نتیجه باید هر دو اکرام شوند^۱.

جریان براءت در شبهه موضوعیه

پس از بررسی جریان براءت در شبهات حکمی و شبهات مفهومی، نوبت به بررسی براءت در شبهات موضوعیه می‌رسد:

مقدمه: توضیح شبهه موضوعیه

شبهه موضوعیه در جایی است که منشأ شک در تکلیف فعلی، امور خارجیه باشد. به عنوان مثال شک در حرمت شرب این مایع، ناشی از شک در ملاقات آن با نجس باشد؛ و یا شک در وجوب نماز، ناشی از شک در خواندن نماز بعد از اذان باشد؛ و یا شک در وجوب نماز ظهر، ناشی از شک در دخول وقت باشد؛ و یا شک در حرمت، ناشی از شک در تحقق غروب و یا تحقق طلوع فجر باشد؛ تمام این امثله از شبهات موضوعیه هستند. در شبهات موضوعیه، سه مورد بحث می‌شود:

مورد اول: براءت عقلیه در شبهات موضوعیه

مورد اول بررسی جریان براءت عقلیه در شبهات موضوعیه است. یعنی با فرض قبول قاعده قبح عقاب بدون بیان، باید جریان آن در شبهات موضوعیه بررسی شود^۲. به عنوان مثال اگر شک در شرب این مایع باشد، آیا تمسک به قاعده قبح عقاب بدون بیان، برای اثبات ترخیص عقلی ممکن است؟

اعم به منزله اقل بوده و براءت از آن فی نفسه جاری نیست، اما وجوب اکرام فرد مردد از عالم نظری کلفت زائده داشته و به منزله اکثر است، که براءت از آن کلفت زائده جاری می‌شود. بنابراین نسبت به وجوب اکرام فرد مردد از عالم اعم، براءت جاری نشده و اصل شرعی نیست، لذا نوبت به اصل عقلی می‌رسد. در این صورت اگر براءت عقلی نیز جاری نباشد و یا اصلاً مورد قبول نباشد، نوبت به اصل عقلی احتیاط می‌رسد.

۱. این بحث به همین مقدار تمام نمی‌شود بلکه ادامه مفصلی دارد که در تنبیهات علم اجمالی خواهد آمد.

۲. هرچند این بحث در نظر مختار، اصلاً مطرح نبوده و قاعده عقاب بدون بیان مورد انکار است؛ اما طبق نظر مشهور چنین بحثی مطرح است.

شبهه‌ای نسبت به جریانِ برائت عقلیه در شبهات موضوعیه مطرح شده است. شبهه اینکه برائت عقلیه همان قبح عقاب بدون بیان بوده و مراد از «بیان» نیز بیان بر تکلیف است. در موارد شبهه موضوعیه نیز تکلیف معلوم بوده و فقط موضوع آن مشکوک است. بیان نسبت به موضوع نیز از وظائف شارع نیست، بلکه فقط بیان تکلیف وظیفه شارع است (لذا اگر از مولی سوال شود این مایع نجس است یا نه؟ می‌تواند پاسخ ندهد؛ اما اگر از حرمت شرب عصیر سوال شود، باید پاسخ دهد، و اگر نه برائت جاری می‌شود). بنابراین موضوع قاعده قبح عقاب بدون بیان، در شبهات موضوعیه محقق نیست تا برائت عقلیه جاری شود.

پاسخ اینکه در شبهه فوق، برائت عقلیه به درستی معنی نشده است. مراد از «بیان» در قاعده قبح عقاب بدون بیان، همان بیان بر تکلیف فعلی است نه بیان بر تکلیف کلی؛ لذا در شبهات موضوعیه نیز بیان بر تکلیف فعلی نبوده و برائت عقلیه جاری است. به عبارت دیگر هر چند شارع نسبت به بیان تکلیف فعلی، وظیفه‌ای ندارد؛ اما طبق این قاعده، عقوبت شارع در مورد شک نسبت به تکلیف فعلی، عقلاً قبیح است. یعنی عقوبت کسی که قطع یا قطعی نسبت به حرمت شرب این مایع ندارد، قبیح است. بنابراین برائت عقلیه در موارد شبهه موضوعیه نیز جریان داشته، و در جریان برائت عقلیه تفاوتی بین شبهه حکمیه و موضوعیه نیست.

مورد دوم: شرائط جریان برائت در شبهه موضوعیه

مورد دوم در مورد شبهات موضوعیه این است که جریان برائت در آنها دو شرط دارد:

شرط اول اینکه مشتبه از اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره نباشد؛ لذا در دو اناء که علم اجمالی به حرمت یکی هست، برائت جاری نمی‌شود. به عبارت دیگر باید شبهه بدویه باشد، تا برائت جاری شود.

شرط دوم اینکه اصل شرعی منجز (یعنی استصحاب تکلیف) نسبت به مشتبه جاری نباشد؛ زیرا با جریان استصحاب تکلیف (مانند اینکه یکی از دو اناء، حالت سابقه نجاست داشته باشد)، نوبت به جریان برائت نمی‌رسد^۱.

مورد سوم: جریان برائت در شک در بقاء تکلیف

مورد سوم اینکه گاهی شک در بقاء تکلیف می‌شود در حالیکه اصل وجود تکلیف محرز است. به عنوان مثال یک ساعت از اذان ظهر گذشته که زید احتمال می‌دهد نماز ظهر را خوانده باشد، پس در این صورت شک در بقاء تکلیف دارد؛ و یا نمازی می‌خواند مانند نماز ظهر، که بعد از نماز شک در وضوء می‌کند، پس شک در بقاء تکلیف دارد. در مثال اول واضح است که استصحاب بقاء تکلیف وجود دارد؛ و در مثال دوم نیز واضح است

^۱. علت عدم جریان برائت در جایی که اصل منجز تکلیف وجود دارد، در مباحث آینده خواهد آمد.

که قاعده فراغ جاری است؛ زیرا قاعده فراغ مانع از جریان استصحاب بقاء تکلیف می‌شود. جریان استصحاب در مثال اول و قاعده فراغ در مثال دوم، مورد اشکال نیست؛ بلکه بحث در این است که آیا ادله برائت شرعیه شامل این دو مثال هست تا استصحاب بقاء تکلیف در مثال اول مانع از جریان آن شود؛ و برائت شرعیه در مثال دوم به همراه قاعده فراغ جاری شود؟ و یا ادله برائت اصلاً در این دو مورد جاری نیست تا محکوم استصحاب شده یا همراه قاعده فراغ جاری شود؟

مشهور ادله برائت شرعیه را شامل این دو مورد نمی‌دانند، و در نظر مختار نیز شامل نیست؛ زیرا قاعده اشتغال (اشتغال یقینی نیاز به فراغ یقینی دارد) در اذهان مرتکز بوده و مانع انعقاد اطلاق برای ادله برائت شرعیه می‌شود. قاعده اشتغال چه قاعده‌ای عقلی باشد و چه عقلانی باشد، به هر حال در اذهان مرتکز است. لذا در مواردی که شک در بقاء تکلیف باشد، اصلاً برائت جاری نیست تا محکوم استصحاب شده و یا به همراه قاعده فراغ جاری باشد. بنابراین در مثال اول، فقط استصحاب و در مثال دوم، فقط قاعده فراغ جریان دارند.

ج ۱۶ ۹۷/۰۷/۲۳

تکمیل: جریان برائت در شبهه معناییه

پس از بررسی جریان برائت در شبهات حکمی و مفهومی و موضوعیه، باید جریان برائت در شبهه معناییه نیز بررسی شود.

مقدمه: توضیح شبهه معناییه

شبهه معناییه غیر از شبهه مفهومیه است. شبهه معناییه در جایی است که حدود و ثغور معنای لفظی در واقع نامعین باشد؛ بر خلاف شبهه مفهومیه که نزد ما نامعین بود هرچند در واقع معین بود.

مراد از کلمه «معنی» گاهی همان «موضوع‌له» می‌باشد که هم اسم و هم فعل و حرف دارای معنی و موضوع‌له خواهند بود؛ و گاهی نیز «مسمی» می‌باشد که اخص از «موضوع‌له» است، زیرا فقط به موضوع‌له در اسماء، مسمی گفته می‌شود. بنابراین فعل و حرف دارای مسمی و معنی نخواهند بود. مراد از معنی در بحث شبهه معناییه، اصطلاح اول است؛ هرچند شبهه معناییه در معانی اسمیه رائج می‌باشد (یعنی حدود و ثغور معنی در اکثر اسماء نامعین است).

به عنوان مثال شبهه معناییه در اسماء توضیح داده می‌شود. «مسمی» به دو قسم خاص و عام تقسیم می‌شود؛ هر اسمی که علم باشد، معنای خاص داشته؛ و غیر آن، معنای عام دارد. به عنوان مثال معنای «زید» و «عمرو»،

خاصّ بوده؛ امّا معنای «انسان» و «رجل» و «ماء» و «کوه»، عامّ است. شبهه معناییه هم در معانی خاصّه و هم در معانی عامّه وجود دارد:

الف. شبهه معناییه در معانی خاصّه: اسمائی مانند «منا» و «عرفات» و «مشعر» علم برای مکان خاصّ هستند. نقاطی وجود دارد که یقیناً داخل منا بوده، و برخی نقاط نیز قطعاً خارج از آن است؛ امّا برخی نقاط نزدیک آن وجود دارد که داخل یا خارج منا بودن آنها مشکوک است؛ زیرا اینگونه نبوده که خطّی کشیده شده و سپس نامگذاری شود تا داخل و خارج کاملاً واضح باشد؛ بلکه نامی برای حدود آن منطقه قرار داده شده و حتی عرف نیز نمی‌داند که برخی نقاط نزدیک دقیقاً داخل منا بوده و یا خارج از آن است. بالاتر اینکه حتی حدود و ثغور آن در علم الهی نیز نامعلوم است زیرا از ابتدا به صورت مبهم برای آن منطقه نامی قرار داده‌اند. بسیاری از اسماء اینگونه هستند، به عنوان مثال «قم» نیز شبهه معناییه دارد. اگر «قم» نام شهر و ساختمان‌ها باشد، در برخی ساختمان‌ها شکّ می‌شود که داخل آن است یا خارج از آن است؛ و اگر نام مکانی باشد که شهر در آن واقع شده، نیز برخی نقاط مشکوک بوده و اینگونه نیست که خطّی به دور آن باشد که داخل را از خارج جدا نماید. بنابراین در بسیاری از موارد، اسم خاصّ دارای یک حاشیه مبهم می‌باشد.

ب. شبهه معناییه در معانی عامّه: در کلماتی مانند «رجل» و «انسان» و «ماء» و «جبل» نیز شبهه معناییه وجود دارد امّا نه به لحاظ معنی، بلکه به لحاظ افراد؛ یعنی برخی افراد قطعاً داخل در معنی انسان هستند مانند زید و بکر، و برخی قطعاً خارج می‌باشند مانند درخت؛ امّا برخی افراد مشکوک هستند که داخل در افراد انسان هستند و یا خارج می‌باشند یعنی عرف هیچ حکمی نمی‌کند که از افراد انسان هست و یا از افراد انسان نیست. به عنوان مثال نطفه داخل رحم، ابتدا فرد انسان نبوده امّا کم‌کم رشد کرده تا اینکه از افراد انسان می‌شود مثلاً در ماه نهم؛ امّا در مدّت رشد تدریجی، زمانی می‌رسد که نه می‌شود گفت فرد انسان است، و نه می‌شود گفت فرد انسان نیست^۱. بسیاری از معنای عامّ دارای شبهه معناییه هستند مانند «جوان» که حاشیه دقیقی ندارد، و همینطور «پیر» و «کودک» به طوری که تقریباً تمام الفاظ همین حاشیه خاکستری را دارند. «آب» نیز اینگونه است زیرا گفته شده اگر داخل آن مقدار زیادی خاک یا شکر یا نمک ریخته شود، دیگر فرد آب نخواهد بود؛ امّا میزان مشخصی ندارد که مثلاً یک گرم قبل از افراد آب باشد امّا بعد از آن دیگر از افراد آب نباشد.

این موارد (چه در معنی خاصّ و چه در معنی عامّ) همه شبهه معنایی هستند؛ زیرا عرف نیز اثباتاً و نفیاً حکمی ندارد.

۱. البته در نظر فلاسفه روح در یک آن، به بدن تزریق شده به نحوی که قبل از آن از افراد انسان نبوده، و بعد از آن از افراد انسان خواهد بود؛ امّا این از نظر علم امروز مورد قبول نیست و انسان شدن در طول بازه زمانی انجام می‌شود نه به صورت دفعی.

جریان براءت در انواع شبهات معناییه

یکی از عناوین که حاشیه خاکستری دارد، عنوان «عالم» است؛ زیرا کسی که یک معلوم داشته باشد قطعاً نزد عرف عالم نیست، و کسی که معلومات فراوانی داشته و فقیه باشد، قطعاً عالم است؛ اما حداقل معلومات برای عالم بودن، قابل تعیین نیست (مثلاً نمی‌شود گفت کسی که ۷۳۲ مسأله بداند، عالم است؛ و اگر ۷۳۱ مسأله دانست، عالم نیست). پس «عالم» نیز حاشیه نامعین و مبهم دارد. یعنی در برخی افراد، عرف هم حکمی نمی‌کند که فلانی از افراد عالم هست و یا از افراد عالم نیست. با توجه به این نکته، شبهه معناییه نیز اقسامی مانند شبهه مفهومیه دارد:

الف. خطاب انحلالی: اگر خطاب «اکرم العالم» صادر شود، آیا افراد حاشیه عنوان «عالم» نیز واجب الاکرام هستند؟ به نظر می‌رسد خطاب شامل افراد در حاشیه نیست؛ زیرا ظهور هر عنوانی در بخش معلوم و افراد معین است. یعنی خطاب شامل افراد غیرعالم نیست، زیرا فرد نیستند؛ و شامل افراد در حاشیه نیز نیست، نه به این دلیل که فرد نیستند (اگر فرد نباشند که داخل حاشیه نخواهند بود)، بلکه به این دلیل که شمول خطاب نسبت به آنها خلاف ظهور عنوان است. فرد در حاشیه را نه می‌شود گفت عنوان شامل است و نه می‌شود گفت شامل نیست؛ اما عنوان انصراف از آن فرد دارد.

در نتیجه در وجوب اکرام افراد در حاشیه، شک شده که مجرای براءت است.

ب. خطاب بدلی: اگر خطاب «اکرم عالماً» بیاید نیز دو حالت وجود دارد: اول اینکه تمام افراد موجود در خارج، از افراد در حاشیه باشند، که در این صورت براءت از وجوب اکرام جاری می‌شود و نیاز نیست کسی را اکرام نماید؛ و حالت دوم اینکه در خارج هم فرد معلوم باشد و هم فرد حاشیه‌ای باشد. در این صورت از شبهه معناییه، (بر خلاف شبهه مفهومیه) نمی‌شود در مقام امتثال به اکرام فرد در حاشیه اکتفاء نمود؛ زیرا ظهور عنوان در این فرد نیست و فقط فرد معین را شامل می‌شود. این تفاوت بین شبهه معناییه و مفهومیه وجود دارد.

شک در معنایی یا مفهومی بودن شبهه

مسأله مهمی وجود دارد که گاهی شک در معنایی یا مفهومی بودن شبهه می‌شود. به عنوان مثال مکلف، حکم به عالم بودن زید نکرده و حکم به عالم نبودن وی نیز نمی‌کند؛ اگر عرف نیز حکمی در مورد زید نداشته باشد، این شبهه معناییه خواهد بود؛ اما اگر عرف حکمی در مورد زید داشته باشد، شبهه مفهومیه خواهد بود. در این صورت، اگر خطاب انحلالی بوده و یا بدلی باشد اما در خارج فقط فرد مشکوک وجود داشته باشد، براءت از وجوب اکرام زید جاری است؛ زیرا شبهه مفهومیه و معناییه در این دو مورد حکمی مشترک دارند، پس از هر کدام که باشد، همین حکم را دارد.

اما در فرضی که خطاب بدلی بوده و در خارج هم فرد معلوم باشد و هم فرد مشکوک، اگر شبهه مفهومیه باشد برائت از اکثر جاری شده و اکتفاء به اکرام فرد مشکوک جائز است؛ اما اگر شبهه معناییه باشد، اکتفاء به اکرام فرد مشکوک جائز نخواهد بود. به نظر می‌رسد در این موارد، اکتفاء به اکرام فرد مشکوک جائز است؛ زیرا علم اجمالی وجود دارد که وجوب اکرام به فرد مردّد از عالم موسّع و یا به فرد مردّد از عالم مضیق تعلّق گرفته است، که برائت از وجوب اکرام فرد مردّد از عالم مضیق جاری شده و امتثال فرد مردّد از عالم موسّع کافی خواهد بود.^۱

ج ۱۷ ۹۷/۰۷/۲۴

تنبيه پنجم: برائت در احکام غیر الزامی

همانطور که گفته شد برائت در شبهات حکمیّه و مفهومیّه و موضوعیه جریان دارد، اما آیا هنگام شکّ در استحباب یا کراهت یک عمل، برائت جاری است؟ یعنی آیا برائت علاوه بر شکّ در احکام الزامیه، در احکام غیر الزامیه هم جریان دارد؟

برائت عقلیه در احکام غیر الزامیه

در مورد برائت عقلیه واضح است که در شکّ در احکام غیر الزامی جریان ندارد؛ زیرا برائت عقلیه همان قبح عقاب بدون بیان بوده در حالیکه نسبت به مستحبات و مکروهات عقابی نیست تا عقل به قبح یا عدم قبح آن حکم نماید. یعنی اگر انسان عالماً و عامداً هم مستحبّ را ترک کند، عقوبتی ندارد.

برائت شرعیه در احکام غیر الزامیه

پس برائت عقلیه در شکّ در احکام غیر الزامیه جریان ندارد، اما برائت شرعیه در شکّ در استحباب غسل نوروز جریان دارد؟

از محقّق خوئی در دوره‌های سابق نقل شده که ایشان تفصیلی در این مسأله دارند. ایشان فرموده اگر شکّ در اصل استحباب یا کراهت عملی باشد، برائت شرعیه جاری نیست؛ زیرا در مخالفت آنها عقابی وجود ندارد.

۱. این بحث به لحاظ نظری بود اما بحثی پرفائده است؛ زیرا به نظر می‌رسد در اکثر مواردی که ادّعا شده شبهه مفهومیّه وجود دارد، در واقع شبهه معناییه وجود دارد. به عنوان مثال شکّ وجود دارد این نقطه داخل مناسبت تا ذبح در آن نقطه کافی باشد؛ و یا خارج مناسبت تا ذبح در آن کافی نباشد؛ این شبهه معناییه بوده و اکتفاء به ذبح در آن نقطه جائز نیست بلکه باید گوسفند در جایی ذبح شود که معلوم است داخل مناسبت، و یا از نقاط شبهه مفهومیّه منطقه مناسبت.

اما اگر اصل استحباب عملی معلوم باشد، اما شک در شرطیت یا جزئیت چیزی برای آن عمل باشد، براءت از شرطیت یا جزئیت جاری است. به عنوان مثال اگر شک در استحباب سوره به عنوان جزء در نماز مستحبی شود، براءت از جزئیت آن جاری شده لذا می شود نماز بدون سوره به قصد امتثال خوانده شود؛ زیرا این براءت اثر دارد. اثر براءت این است که اگر نماز بی سوره به قصد امتثال خوانده شود، این عمل تشریع نبوده و حرام نمی باشد؛ اما اگر براءت جاری نباشد، نماز بدون سوره نیز تشریع بوده و حرام است.^۱

عدم جریان براءت شرعیه در احکام غیر الزامیه

به نظر می رسد تفصیل ایشان صحیح نبوده و براءت شرعیه در احکام غیر الزامیه مطلقاً جاری نیست. توضیح اینکه نسبت به شک در اصل استحباب و کراهت یک عمل، عدم جریان براءت شرعیه واضح است؛ زیرا حقیقت براءت شرعیه همان ترخیص در مخالفت با تکلیف فعلی محتمل است، در حالیکه هنگام شک در استحباب یا کراهت، احتمال تکلیف فعلی نیست تا ترخیص در مخالفت آن داده شود.

اما نسبت به شک در اجزاء و شرائط یک عمل مستحب، نیز براءت شرعیه جاری نیست؛ زیرا اثری ندارد. توضیح اینکه براءت شرعیه نمی تواند اثبات نماید که عمل مستحب همان اقل است زیرا اصل مثبت می شود که حجّتی ندارد؛ و براءت شرعیه موجب رفع حرمت تشریع نیز نمی شود؛ زیرا اگر عملی اتیان شده و اسناد به خداوند متعال داده شود در حالیکه نه علم وجدانی و نه علم تعبّدی ندارد، چنین عملی تشریع محرم است. براءت شرعیه نیز نه علم وجدانی بوده و نه علم تعبّدی، لذا نمی شود به استناد براءت شرعیه نماز بدون سوره خوانده شده و به خداوند متعال اسناد داده شود.^۲

۱. دراسات فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۴۶: «التنبیه السادس: ان البراءة العقلية يختص جريانها بموارد الشك في التكليف الإلزامية، و اما التكليف المحتمل إذا لم يكن إلزامياً فالمقطوع منه لا يوجب مخالفة العقاب فكيف بمحتمله. و اما البراءة الشرعية، ففي اختصاصها بموارد التكليف الإلزامية خلاف بين الاعلام. و التحقيق ان يفصل بين موارد الشك في التكليف الاستقلالية و موارد التكليف الضمنية، فتجری في الثانية دون الأولى، توضیح ذلك: انك قد عرفت فيما مر ان رفع التكليف في مقام الظاهر انما يكون بعدم وضع إيجاب الاحتياط و التحفظ على الواقع في ظرف الجهل، و هذا المعنى غير متحقق في موارد التكليف الاستقلالية، فإذا احتملنا استحباب شيء فرفعه في مقام الظاهر انما يكون بعدم التحفظ على الواقع بعدم جعل استحباب الاحتياط في ظرف، و من الظاهر ان استحباب الاحتياط مجعول قطعاً، فالتكليف المحتمل غير مرفوع في مقام الظاهر، فلا يعمه حديث الرفع. و اما التكليف الضمنية، فالامر بالاحتياط في موارد الشك فيها و ان كان ثابتاً قطعاً، فيستحب الاحتياط بإتيان ما يحتمل كونه جزء لمستحب، إلّا ان اشتراط المستحب به مجهول، فلا مانع من شمول حديث الرفع لنفي ذلك، و إثبات عدم الاشتراط في مقام الظاهر. و بعبارة أخرى: الوجوب التكليفي و ان لم يكن محتملاً في مورد الكلام، إلّا ان الوجوب الشرطي المترتب عليه عدم جواز الإتيان بالفاقد للشرط بداعي الأمر مشكوك فيه لا محالة، و هذا المقدار من الوجوب يصح رفعه ظاهراً، و ان كان الاحتياط مستحباً شرعاً».

۲. در مقال امتثال اگر نماز بدون سوره خوانده شود باید به قصد رجاء باشد و اگر نه تشریع است؛ اما اگر احتیاط شده نماز با سوره خوانده شود، قطعاً مصادق مامور به است؛ زیرا امر استحبابی نهایتاً نسبت به سوره «لا بشرط» است اما «بشرط لا» قطعاً نیست.

در نتیجه براءت شرعی در غیر وجوب و حرمت جاری نیست. همیشه براءت در جایی جریان دارد که احتمال تکلیف فعلی باشد. بنابراین اگر شک در طهارت حیوانی شود که نسل آن منقرض شده، قاعده طهارت جاری نیست؛ زیرا احتمال تکلیف فعلی نیست.

جمع بندی بحث از براءت

نتیجه بحث از اصل عملی اول یعنی براءت این می شود که براءت عقلیه مورد انکار است و عقل در موارد احتمال تکلیف فعلی، حکم به احتیاط می کند از باب دفع ضرر محتمل؛ اما براءت شرعی مورد قبول است و شارع مقدس اذن داده و ترخیص را جعل کرده؛ لذا اگر شک در تکلیف فعلی در شبهه حکمیه بعد از فحص شود، نیاز به احتیاط نیست و اذن در مخالفت تکلیف فعلی هست^۱.

اصل دوم: اصالة التخییر

«اصالة التخییر» در جایی جریان دارد که علم اجمالی به تکلیف الزامی وجود داشته اما موافقت قطعی ممکن نباشد؛ زیرا علم اجمالی به دو تکلیف بوده که قدرت امتثال هر دو نیست. این دو تکلیف ممکن است هر دو وجوبی و یا هر دو تحریمی یا یک وجوبی و دیگری تحریمی باشد^۲.

«موافقت» به معنای اتیان مامور به بوده، و «قطعی» یعنی بعد از اتیان، قطع پیدا شود که با آن تکلیف موافقت شده است؛ در مقابل موافقت احتمالی که بعد از اتیان، احتمال موافقت داده می شود. در «اصالة التخییر» هر چند قدرت بر اصل موافقت وجود دارد، اما قدرت بر موافقت قطعی نیست. اصالة التخییر در سه مورد جریان دارد: الف. گاهی قدرت بر موافقت قطعی نیست و قدرت بر مخالفت قطعی نیز وجود ندارد. به عنوان مثال علم به وجوب یا حرمت عملی وجود دارد. در این صورت، موافقت قطعی ممکن نیست زیرا امکان اتیان و ترک آن عمل وجود ندارد؛ و مخالفت قطعی نیز ممکن نیست زیرا آن عمل یا ترک شده و یا اتیان می شود، لذا با یک تکلیف هیچ مخالفتی نشده است.

ب. گاهی موافقت قطعی ممکن نیست اما مخالفت قطعی ممکن است. به عنوان مثال علم اجمالی وجود دارد که هنگام زوال باید در مسجد یا در مدرسه باشد. در این مورد موافقت قطعی ممکن نیست زیرا ممکن نیست هم

۱. حدود و ثغور براءت و شرائط جریان آن در آخر مباحث اصول عملیه بررسی می شود؛ زیرا دأب علماء این است که بحث از شرائط را بعد از بحث از تمام اصول عملیه مطرح می کنند.

۲. آنچه در امثله برای اصالة التخییر معروف است این است که یکی حرمت و دیگری وجوب باشد؛ اما فقط همین مورد نبوده و موارد دیگر هم هست، که در ادامه بحث روشن خواهد شد.

در مدرسه و هم در مسجد باشد؛ اما مخالفت قطعی ممکن است زیرا می تواند هنگام زوال در مکانی غیر مسجد و مدرسه باشد.

ج. گاهی موافقت قطعی با هر دو تکلیف فعلی ممکن نیست اما مخالفت احتمالی با دو تکلیف فعلی و یا مخالفت قطعی یک تکلیف فعلی به همراه موافقت قطعی تکلیف فعلی دیگر، هر دو ممکن است. به عنوان مثال فرض شود زید دو قسم خورده که یکی این است که در روز پنجشنبه سفر کند و یا سفر را ترک کند، و همین قسم نسبت به روز جمعه نیز وجود دارد. پس زید نمی داند قسم به ترک سفر خورده یا قسم به سفر، و نسبت به دو روز پنجشنبه و جمعه چنین شک دارد؛ اما می داند که متعلق قسم در این دو روز یکی است، یعنی یا سفر در هر دو روز است و یا ترک سفر در دو روز است. در این صورت، قطع به دو تکلیف فعلی دارد که موافقت قطعی با هر دو ممکن نیست؛ زیرا سفر کردن و ترک سفر در هر روزی از آن دو روز، ممکن نیست؛ اما مخالفت احتمالی ممکن است، زیرا می تواند هر دو روز به سفر برود و یا سفر را در هر دو روز ترک کند؛ این مخالفت احتمالی با هر دو تکلیف فعلی است. مخالفت قطعی با یک تکلیف مقارن با موافقت قطعی با تکلیف دیگر نیز ممکن است؛ زیرا می تواند پنجشنبه سفر کرده و جمعه ترک سفر کند، که قطع به مخالفت یک تکلیف، به همراه قطع به موافقت تکلیف دیگر دارد (اگر قسم به سفر بوده قطعاً پنجشنبه موافقت شده و جمعه مخالفت شده، و اگر بالعکس بوده نیز قطعاً جمعه موافقت شده و پنجشنبه مخالفت شده است).

در نتیجه در این موارد هر چند موافقت قطعی با هر دو تکلیف ممکن نیست، اما دو راه وجود دارد: اول مخالفت احتمالی هر دو تکلیف واقعی؛ و دیگری مخالفت قطعی یک تکلیف مقارن با موافقت قطعی تکلیف دیگر. با توجه به وجود این سه فرض در بحث اصالة التخییر، باید در سه مقام بحث شود:

مقام اول: عدم امکان موافقت قطعی یا مخالفت قطعی

همانطور که گفته شد گاهی نه موافقت قطعی با تکلیف فعلی ممکن است، و نه مخالفت قطعی با آن ممکن است. به عنوان مثال زید احتمال می دهد قسم به سفر در روز جمعه خورده باشد و احتمال ضرری بودن آن سفر را هم می دهد. در این صورت، سفر در روز جمعه ممکن است واجب باشد (زیرا ممکن است قسم خورده باشد و سفر ضرری نباشد) و ممکن است حرام باشد (زیرا ممکن است قسمی نبوده و سفر نیز ضرری باشد). مثال دیگر اینکه فرض شود می داند قسم خورده اما متعلق قسم را فراموش کرده که سفر کردن بوده یا ترک سفر در روز جمعه بوده است. فرض شود زید علم اجمالی به یکی از این دو تکلیف دارد که موافقت قطعی با تکلیف واقعی ممکن نیست؛ همانطور که مخالفت قطعی با آن نیز ممکن نیست؛ زیرا روز جمعه یا سفر کرده و یا ترک سفر می کند. برای تعیین وظیفه در این موارد، باید در پنج مسأله بحث شود:

مسأله اول: فعلیت تکلیف

اولین بحث بررسی فعلیت تکلیف در چنین مواردی است. باید بررسی شود که در چنین شرائطی، تکلیف به مرحله فعلیت می‌رسد یا نمی‌رسد.

ممکن است اشکال شود تکلیف باید فعلی باشد زیرا علم اجمالی به تکلیف فعلی وجود دارد؛ پاسخ این است که علم اجمالی به سبب تکلیف وجود دارد، یعنی مثلاً قسم خورده یا سفر رود یا ترک کند (یعنی می‌داند قسم خورده اما نمی‌داند قسم به سفر در یک روز بوده یا به ترک سفر در همان روز). بنابراین به وجود نفس تکلیف فعلی، علمی وجود ندارد.

فعلیت تکلیف در این مسأله

برخی ادعا نموده‌اند در این موارد، تکلیف به مرحله فعلیت نمی‌رسد؛ زیرا جعل وجوب فعلی (در فرضی که واقعاً قسم به سفر کردن باشد) بر وی لغو است؛ یعنی چه قسم به فعل و چه قسم به ترک خورده باشد، تکلیف فعلی ندارد؛ زیرا فعلیت چنین تکلیف لغو بوده و اثر ندارد؛ نظیر تکلیف نسبت به غافل و ناسی که به سبب لغویت فعلی نمی‌شود.

به نظر می‌رسد این ادعا صحیح نبوده و فعلیت تکلیف در چنین مواردی بی‌اشکال است؛ بنابراین اگر قسم به سفر باشد، وجوب سفر فعلی شده؛ و اگر به ترک سفر باشد، حرمت سفر فعلی می‌شود؛ زیرا اولاً تکلیف نسبت به غافل و ناسی نیز فعلی می‌شود. در نظر مختار تکلیف آنها فعلی شده اما منجز نیست؛ زیرا مقتضای سیاق قانونی یا مولویت این است که تکلیف به نحو اعم جعل شود تا شامل ناسی و غافل نیز باشد؛ و ثانیاً فعلیت تکلیف در چنین مواردی لغو نیست؛ زیرا اگر تکلیف فعلی باشد، مکلف می‌تواند قصد امر احتمالی به وجوب یا حرمت را نموده و تقرّب حاصل کند. به عنوان مثال سفر کند به قصد رجاء و احتمال وجوب آن، تا تقرّب حاصل شده و ثواب تحصیل شود؛ و یا ترک سفر کند به قصد رجاء و احتمال حرمت آن، تا تقرّب حاصل شده و ثواب به دست آید.

بنابراین اگر وجوب یا حرمت فعلی باشد، تقرّب ممکن است؛ زیرا قصد امر احتمالی ممکن بوده و ثواب دارد از باب اینکه چنین عملی یا اطاعت است (اگر سفری که کرده به قصد احتمال وجوب، واقعاً امر داشته باشد) و یا انقیاد است (اگر امری نداشته باشد)؛ در حالیکه اگر تکلیف به مرحله فعلیت نرسد، تقرّب و ثواب وجود نخواهد داشت. بنابراین همین اثر کافی بوده و فعلیت تکلیف، لغو نخواهد بود.

ج ۱۸ ۹۷/۰۷/۲۸

مسأله دوم: تنجّز علم اجمالی

دومین مسأله، بررسی تنجّز علم اجمالی در چنین مواردی می‌باشد. ابتدا به عنوان مقدّمه باید دو نکته توضیح داده شود:

نکته اول اینکه فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء باشد در حالیکه در واقع اناء یمین نجس است. در این صورت قائلین به برائت عقلیه، چنین علم اجمالی را منجّز می‌دانند؛ یعنی تفاوتی بین علم اجمالی و علم تفصیلی در تنجّز نمی‌دانند. بنابراین در مثال فوق، فقط یک منجّز برای حرمت شرب اناء یمین وجود دارد که همان علم اجمالی می‌باشد؛ اما منکرین برائت عقلیه، دو منجّز برای حرمت شرب آن دارند؛ زیرا علاوه بر علم اجمالی، احتمالی تفصیلی نسبت به نجاست اناء یمین نیز وجود دارد که نزد منکرین برائت عقلیه، منجّز تکلیف محتمل است.

نکته دوم اینکه منجّزیت به معنای استحقاق عقوبت است، پس اگر چیزی، منجّز تکلیف فعلی باشد، به این معنی است که آن چیز، موجب استحقاق عقوبت بر مخالفت آن تکلیف است. مخالفت تکلیف فعلی نیز به دو نحوه ممکن است: مخالفت قطعی و مخالفت احتمالی؛^۱ بنابراین منجّزیت علم اجمالی و احتمال، به این معنی است که اگر با آن تکلیف مخالفت قطعی یا احتمالی شود، استحقاق عقوبت وجود دارد. به عبارت دیگر اگر منجّزیت علم اجمالی در این موارد قبول شود، به این معنی است که منجّزیت آن به نحو مطلق بوده و شامل مخالفت احتمالی نیز می‌شود. پس در مخالفت احتمالی نیز استحقاق عقوبت خواهد بود.

عدم تنجّز علم اجمالی در این مسأله

با توجّه به مقدّمه فوق، باید منجّزیت علم اجمالی در چنین مسائلی بررسی شود. فرض این است که علم اجمالی به سفر یا ترک سفر در روز جمعه وجود دارد (زیرا قسمی خورده که فراموش کرده متعلّق آن، سفر کردن در روز جمعه بوده یا ترک سفر در آن روز بوده است). فرض شود در واقع، سفر کردن در روز جمعه واجب است. همانطور که توضیح داده شد اگر علم اجمالی، منجّز تکلیف فعلی باشد، موجب استحقاق عقوبت بر مخالفت قطعی یا احتمالی خواهد بود. مخالفت قطعی در این مسأله عقلاً محال است، اما باید بررسی شود که دو منجّز علم اجمالی و احتمال تفصیلی موجب استحقاق عقوبت بر مخالفت احتمالی با تکلیف فعلی هستند یا نه؟

۱. در واقع مخالفت هر تکلیف فعلی سه نحوه دارد: مخالفت قطعی؛ و مخالفت احتمالی؛ و مخالفت غیراحتمالی؛ که قسم سوم فعلاً محلّ بحث نیست.

به نظر می‌رسد علم اجمالی و احتمال در چنین مواردی، منجر تکلیف فعلی نیستند؛ زیرا مخالفت احتمالی به اختیار مکلف نیست. توضیح اینکه مکلف نمی‌تواند مخالفت احتمالی را اختیار نماید؛^۱ بلکه به طور اتفاقی فعل مکلف، مخالفت احتمالی شده است. عقاب بر فعل غیر اختیاری، نیز عقلاً قبیح است.^۲ بنابراین در مخالفت احتمالی با چنین تکلیفی، عقوبت وجود نداشته، لذا منجزیت علم اجمالی در دوران امر بین محذورین، مورد قبول نیست. بنابراین علم اجمالی و احتمال تفصیلی، منجر چنین تکلیفی نبوده؛ و تکلیف در این موارد، در حد فعلیت باقی مانده و به مرحله تنجز نمی‌رسد.

مسأله سوم: اصل عقلی تخییر

سومین مسأله، بررسی حکم عقل در چنین مواردی می‌باشد. باید بررسی شود که عقل در مورد چنین مکلفی که قدرت بر موافقت قطعی نداشته و قدرت بر مخالفت قطعی نیز ندارد (به عنوان مثال شک در وجوب سفر و یا ترک سفر در روز جمعه دارد)، چه حکمی می‌کند.

در این موارد فقط دو احتمال وجود دارد که موافقت احتمالی با تکلیف فعلی رخ دهد؛ و یا مخالفت احتمالی رخ دهد؛ عقل نسبت به موافقت احتمالی، حکمی در عقوبت ندارد، اما حکم عقل نسبت به مخالفت احتمالی چیست؟

«اصالة التخییر» عقلی

به نظر می‌رسد عقل به قبح چنین عقوبتی حکم می‌کند؛ زیرا چنین مکلفی نسبت به اختیار موافقت احتمالی و یا اختیار ترک مخالفت احتمالی، عاجز است. بنابراین عقوبت عاجز بر مخالفت احتمالی نیز قبیح بوده و تفاوتی نیست که موافقت احتمالی در سفر کردن و یا در ترک سفر باشد. به عبارت دیگر عقل به قبح عقوبت مکلف در صورت مخالفت احتمالی، حکم می‌کند؛ زیرا چنین مکلفی از اختیار موافقت احتمالی یا ترک مخالفت احتمالی، عاجز است. در نتیجه عقل به تخییر چنین مکلفی، حکم می‌کند.

۱. هرچند مخالفت احتمالی در این موارد، ارادی هست؛ اما اختیاری نیست؛ یعنی مکلف نمی‌تواند قصد مخالفت احتمالی کرده و آن عمل را با قصد مخالفت احتمالی انجام دهد.

۲. به عنوان مثال قبیح است ولی به عیدش بگوید تاس را پرتاب کن که اگر عددی سه آمد، عقاب می‌شوی! زیرا هرچند پرتاب تاس به اراده وی است اما سه آمدن، اتفاقی است.

اگر «اصالة التخییر» به عنوان یک اصل عقلی مستقل از برائت عقلیه و احتیاط عقلی مطرح شود، مراد از آن همین حکم عقل به تخییر است که بر اساس عجز مکلف از اختیار موافقت و مخالفت می‌باشد (نه حکم عقل به آزادی بر اساس نبود بیان، تا برائت عقلیه شود).

مسأله چهارم: برائت عقلیه

چهارمین مسأله، بررسی جریان برائت عقلیه نسبت به چنین تکلیفی می‌باشد. ابتدا به عنوان مقدمه، باید دو نکته توضیح داده شود:

نکته اول اینکه برائت عقلیه همان قبح عقاب بدون بیان بوده و در جایی جریان دارد که بیانی بر تکلیف فعلی نباشد. در جایی که بیان بر تکلیف فعلی نباشد، عقل به قبح عقوبت حکم می‌کند. مراد از «بیان» نیز قطع یا قطعی بر تکلیف فعلی است. یعنی برائت عقلیه در جایی است که مکلف، قاطع بر تکلیف فعلی نبوده و حجت قطعیه نیز بر تکلیف فعلی نداشته باشد. پس برائت عقلیه بر اساس عجز مکلف از اختیار نیست؛ بلکه بر اساس نبود بیان بر تکلیف فعلی است.

نکته دوم اینکه مراد از جریان برائت عقلیه، نسبت به تکلیف فعلی می‌باشد نه نسبت به طرفین علم اجمالی تا نیاز به دو (یا چند) برائت عقلیه باشد. توضیح اینکه فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده و احتیاط نیز ممکن باشد. بحث از جریان برائت در این مسأله، خواهد آمد و جریان برائت عقلیه و شرعیه بررسی خواهد شد. البته این تفاوت وجود دارد که اگر از جریان برائت عقلیه بحث شود، فقط جریان یک برائت از تکلیف فعلی واقعی (که معلوم بالاجمال و محتمل بالتفصیل است) بررسی می‌شود؛ اما اگر از جریان برائت شرعیه بحث شود، جریان دو برائت در اناء یمین و یسار بررسی می‌شود.

قول اول: عدم جریان برائت عقلیه

با توجه به مقدمه فوق، باید جریان برائت عقلیه در جایی که علم اجمالی به وجوب سفر کردن یا ترک سفر در روز جمعه هست، بررسی شود. یعنی جریان برائت عقلیه در تکلیف معلوم بالاجمال و محتمل بالتفصیل، بررسی شود. در مسأله قبل سخنی از برائت عقلیه نبود، زیرا برائت عقلیه بر اساس عدم بیان جاری می‌شود؛ اما تخییر بر اساس عجز جاری می‌شود.

به هر حال باید جریان برائت عقلیه نسبت به این تکلیف فعلی (که فرض شود در علم الهی به سفر کردن تعلق گرفته است) بررسی شود. ادعا شده برائت عقلیه نسبت به چنین تکلیفی جریان ندارد، به دو وجه:

الف. وجه اول اینکه نسبت به تکلیف فعلی بیان وجود دارد که علم اجمالی می‌باشد. قطع، بیان بوده و تفاوتی بین قطع تفصیلی و قطع اجمالی از این حیث، وجود ندارد (این بحث در جای خود مطرح شده است). بنابراین در مثال فوق نیز نسبت به وجوب فعلی، یک قطع اجمالی وجود دارد که بیان است^۱.

ب. وجه دوم اینکه تکلیف فعلی در رتبه سابق یک معذر دارد که همان عجز است. عجز از اختیار موافقت احتمالی و ترک مخالفت احتمالی، موجب تعذیر تکلیف فعلی شده و تعذر دوباره آن محال است زیرا «المعذر لا يعذر ثانياً و المنجز لا ينجز ثانياً»؛ اگر براءت عقلیه نسبت به تکلیف معذر جریان یابد، توارد علّین تأمین بر معلول واحد می‌شود. چنین چیزی تناقض بوده و ممکن نیست؛ زیرا تحصیل حاصل است. در نتیجه نسبت به تکلیف فعلی (به عنوان مثال وجوب سفر در مثال فوق)، براءت عقلیه جاری نخواهد بود.

ج ۱۹ ۹۷/۰۷/۲۹

مناقشه در وجه اول: عدم اثر برای علم اجمالی

وجه اول برای جاری نشدن براءت عقلیه، این بود که علم اجمالی به تکلیف فعلی وجود داشته لذا بیان بر آن هست؛ پس عقوبت در مخالفت تکلیف فعلی از باب عدم بیان، قبیح نیست. یعنی عقل به قبح چنین عقوبتی، حکم نمی‌کند.

به نظر می‌رسد این وجه صحیح نیست؛ زیرا بیان بودن علم در جایی است که آن علم، اثرگذار باشد؛ در حالیکه در مسأله مورد بحث، علم اجمالی اثری ندارد. توضیح اینکه مفروض است که موافقت قطعی یا احتمالی با تکلیف فعلی (وجوب سفر کردن یا وجوب ترک سفر) ممکن نیست، بنابراین علم اجمالی موجب موافقت قطعی نیست (زیرا موافقت قطعی اصلاً ممکن نیست)، و موجب موافقت احتمالی نیز نیست زیرا اختیار آن به دست مکلف نیست. بنابراین علم اجمالی در این موارد، بی اثر شده و چنین علمی در نظر عقل با «عدم علم» یکسان بوده و بیان محسوب نمی‌شود. بنابراین علم اجمالی وجود دارد اما اثر ندارد.

۱. اگر اشکال شود علاوه بر قطع باید احتمال نیز مطرح شود زیرا در مبنای مختار، قطع اجمالی و احتمال هر دو منجز تکلیف فعلی هستند؛ پاسخ این است که احتمال فقط منجز تکلیف فعلی بوده و بیان نیست (یعنی احتمال یکی از افراد بیان نیست)؛ زیرا احتمال بیان محسوب نمی‌شود. موضوع براءت عقلیه، عدم بیان است نه عدم منجز؛ لذا نسبت به تکلیف فعلی فقط یک بیان وجود دارد که علم اجمالی می‌باشد.

مناقشه در وجه دوم: جواز توارد دو علت تامه بر معلول واحد

وجه دوم برای جاری نشدن برائت عقلیه، این بود که لازمه جریان برائت عقلیه، توارد علتین تامتین بر معلول واحد شده که محال است؛ و یا «المنجز لا ینجز ثانیاً» زیرا تحصیل حاصل و تناقض است.

به نظر می‌رسد این وجه نیز صحیح نیست. توضیح اینکه هرچند دو علت تامه (به نحو بالفعل) بر معلول واحد وارد نمی‌شوند زیرا تامه بودن یکی به معنای عدم تأثیر دیگری است؛ اما ممکن است دو علت تامه وارد بر معلول واحد شده و در آن ورود، هر کدام جزء العلة برای تحقق معلول باشند (یعنی تامه بودن هر یک، به این معنی است که اگر دیگری نباشد، همین علت برای تحقق معلول کافی است). به عنوان مثال همزمان دو تیر به حیوانی شلیک می‌شود، که هر کدام بر قتل حیوان کافی است. در این مورد توارد علتین تامتین بر معلول واحد شده که علت هر یک به نحو جزء العلة است. یعنی اگر علت دیگر نباشد، این علت تامه نیز برای تحقق معلول و قتل حیوان کافی است^۱.

نظیر همین نکته در تنجز مجدد نیز وجود دارد. فرض شود دو خبر ثقه از حکمی خبر دهند. در این صورت، دو منجز برای آن تکلیف فعلی وجود دارد که هر یک جزء العلة خواهند بود. هر خبر برای تنجز تکلیف فعلی کافی بوده اما در این حالت هر دو خبر موجب تنجز آن تکلیف هستند. البته اینگونه نیست که خبر ثقه، علت ناقصه برای تنجیز باشد، بلکه علت تامه است؛ اما جزء العلة شده است. به عبارت دیگر هر علت ناقصه، جزء العلة نیز می‌باشد؛ اما هر جزء العلة، علت ناقصه نیست، بلکه گاهی علت تامه جزء العلة می‌شود که مثال آن توضیح داده شد.

قول دوم: جریان برائت عقلیه

اشکالات فوق بر جریان برائت عقلیه صحیح نبوده لذا عقوبت بر مخالفت احتمالیه نسبت به تکلیف فعلی، عقوبت بدون بیان شده و به حکم عقل، قبیح خواهد بود. یعنی قاعده قبح عقاب بدون بیان، شامل چنین تکلیفی می‌شود.

در این موارد، دو معذر وجود دارد: یکی عجز از اختیار مخالفت احتمالیه بوده؛ و دیگری قبح عقاب بدون بیان است. یعنی هم «اصالة التخییر» به ملاک عجز جریان دارد و هم «برائت عقلیه» جریان دارد زیرا ملاک و موضوع آن یعنی عدم بیان وجود دارد.

^۱. حتی اگر توارد دو علت به طور همزمان نباشد، هم هر یک از آنها جزء العلة خواهند بود؛ به عنوان مثال فرض شود نیرویی بر گاری وارد شود که برای حدوث و بقاء حرکت گاری کافی باشد. نیروی دیگری به همان میزان نیز بعد از گذشت مدتی بر آن گاری وارد می‌شود، که در این صورت هرچند حرکت گاری حدوثاً یک علت تامه دارد، اما بقاء دو علت تامه دارد که هر یک جزء العلة هستند.

مسأله پنجم: برائت شرعیه

آخرین مسأله، بررسی جریان برائت شرعیه در دوران بین محذورین است. یعنی باید جریان برائت شرعیه در طرفین (وجوب سفر و وجوب ترک سفر در روز جمعه) بررسی شود. به عنوان مثال فرض شود دلیل برائت شرعیه، حدیث رفع باشد. باید اطلاق حدیث رفع به نحوی که شامل موارد دوران بین محذورین شود، بررسی شود. یعنی شک در وجوب سفر در روز جمعه بوده لذا ترخیص در ترک سفر داده شده؛ و شک در وجوب ترک سفر در روز جمعه بوده لذا ترخیص در سفر کردن داده شده است.

جریان برائت شرعیه در طرفین

به نظر می‌رسد ادله برائت شرعیه شامل هر دو طرف در این مسأله می‌باشد. یعنی احتمال وجوب سفر وجود داشته که ترخیص در مخالفت و ترک سفر داده شده؛ و احتمال حرمت سفر وجود داشته که ترخیص در مخالفت و سفر کردن داده شده است. به عبارت دیگر در تکلیفین محتملین، برائت شرعیه جاری است؛ زیرا برای عدم جریان برائت شرعیه در اطراف علم اجمالی، دو محذور ثبوتی و اثباتی مطرح شده، که در دوران بین محذورین وجود ندارند.

محذور ثبوتی و اثباتی در جریان برائت شرعیه در اطراف علم اجمالی

منکرین جریان برائت شرعیه در اطراف علم اجمالی دو گروه هستند. مشهور این ترخیص را دارای محذور ثبوتی دانسته؛ و شهید صدر آن را دارای محذور اثباتی می‌دانند:

محذور ثبوتی اینکه ترخیص در اطراف علم اجمالی به معنای ترخیص در مخالفت قطعی بوده و ترخیص در مخالفت قطعی نیز عقلاً قبیح است؛ زیرا ترخیص در امری قبیح، عقلاً قبیح می‌باشد. صدور قبیح از شارع نیز عقلاً محال است. بنابراین همین قرینه عقلیه، موجب تقیید اطلاق حدیث رفع می‌شود.

محذور اثباتی اینکه ترخیص در اطراف علم اجمالی، محذور عقلی ندارد زیرا ترخیص در مخالفت قطعی قبیح نیست (بلکه ترخیص در معصیت قبیح است)؛ اما دلیل برائت شرعیه، اطلاق ندارد. توضیح اینکه ذهن عرفی یک ذهن ساده و بسیط بوده، لذا حفظ تکلیف بین اطراف علم اجمالی را منافی ترخیص در اطراف می‌بیند. در نتیجه دلیل مؤمن در نظر عرف، اطلاقی نداشته و شامل اطراف علم اجمالی نیست. به عبارت دیگر در استظهارات از ادله باید ذهن عرفی لحاظ شود، که ذهن عرفی بین حفظ تکلیف با ترخیص در اطراف، تنافی می‌بیند. در نتیجه حدیث رفع اطلاقی ندارد که طرفین علم اجمالی را شامل شود.

عدم محذور ثبوتی یا اثباتی در دوران بین محذورین

محذور ثبوتی و اثباتی فوق در جریان براءت شرعیه در دوران بین محذورین وجود ندارد؛ محذور ثبوتی وجود ندارد؛ زیرا اگر شارع ترخیص در طرفین آن دهد، ترخیص در مخالفت قطعی نیست؛ به دلیل اینکه اصلاً مخالفت قطعی ممکن نیست. پس ترخیص شارع در این مورد، منتهی و منجر به مخالفت قطعی نمی‌شود؛ لذا ترخیص در اطراف، قبحی نداشته و عقلاً محذور ثبوتی ندارد.

محذور اثباتی نیز وجود ندارد؛ زیرا در ذهن عرفی منافاتی بین حفظ تکلیف با ترخیص در اطراف وجود ندارد. توضیح اینکه فرض این است که نه موافقت قطعی ممکن بوده و نه مخالفت قطعی ممکن است. در چنین فرضی فقط ممکن است بدون اختیار مکلف، مخالفت احتمالی یا موافقت احتمالی محقق شود. حتی اختیار مخالفت احتمالی یا موافقت احتمالی نیز ممکن نیست. وقتی عرف بداند موافقت قطعی و حتی اختیار موافقت احتمالی با تکلیف فعلی موجود در بین، ممکن نیست؛ لذا ترخیص در اطراف را منافی آن تکلیف نمی‌بیند. در نتیجه اطلاق حدیث رفع، شامل این مورد نیز خواهد شد و محذور اثباتی وجود نخواهد داشت.

ممکن است اشکال شود هرچند ترخیص در اطراف دارای محذور ثبوتی و اثباتی فوق نیست؛ اما چنین ترخیصی در طرفین، لغو است؛ زیرا فرض این است که فقط موافقت احتمالی یا مخالفت احتمالی واقع می‌شود، که هیچکدام اختیاری مکلف نیستند. بنابراین ترخیص شارع هیچ اثری نخواهد داشت. در نتیجه ترخیص، لغو بوده، و چنین لغوی از شارع صادر نمی‌شود؛ پاسخ این است که اگر ترخیص مولی در خصوص این مورد (علم اجمالی در دوران بین محذورین) باشد، لغو خواهد بود؛ اما اگر ترخیص به نحو مطلق باشد و شامل شبهات بدویه و غیر آن نیز بشود، چنین ترخیصی لغو نخواهد بود. یعنی چنین جعلی به نحو کلی که گفته شود «رُفِعَ ما لا یعلمون» موافق حکمت بوده و لغو نیست؛ زیرا تعمیم در تشریع ترخیص و هر قانونی، موجب می‌شود آن قانون «واقع فی النفس» باشد لذا موافق حکمت خواهد بود.

در نتیجه ادله براءت شرعیه شامل موارد علم اجمالی در دروان بین محذورین نیز می‌باشد.

جمع‌بندی مقام اول: عدم عقوبت بر چنین تکلیفی

مقام اول این بود که علم اجمالی به یکی از دو تکلیف فعلی وجود دارد که موافقت قطعی و مخالفت قطعی ممکن نیست. به عنوان مثال فرض شود زید علم اجمالی به وجوب سفر یا ترک سفر در روز جمعه معین، دارد. در این فرض اگر یکی از دو کار (سفر یا ترک سفر) انجام شود و اتفاقاً مخالفت احتمالی با تکلیف فعلی محقق شود، عقوبت بر چنین مخالفتی قبیح است؛ عذر و تأمین مکلف در چنین مواردی سه چیز (دو تأمین عقلی و یک تأمین شرعی) می‌باشد: اولین تأمین «اصالة التخییر» است زیرا عجز از موافقت قطعی و از اختیار موافقت

احتمالیه وجود دارد، لذا عقل حکم به قبح عقوبت عاجز دارد؛ تأمین دوم «برائت عقلیه» است زیرا بیانی نسبت به این تکلیف فعلی نبوده لذا عقوبت مولی بدون بیان شده و عقل به قبح چنین عقوبتی حکم دارد؛ سومین تأمین «برائت شرعیه» است زیرا شارع نسبت به مخالفت احتمالیه با تکلیف فعلی، ترخیص داده و دلیل برائت شامل طرفین می‌شود. یعنی اگر فرض شود زید در روز جمعه سفر کرده و چنین سفری واقعاً حرام باشد، این مورد نیز مشمول ادله برائت شرعیه است. عقوبت بر تکلیفی که ترخیص در مخالفت آن داده شده، عقلاً قبیح است. بنابراین عقوبت چنین مکلفی از سه ناحیه قبح دارد: از حیث اینکه عقوبت عاجز است؛ از حیث اینکه عقوبت بدون بیان است؛ و از حیث اینکه عقوبت بر تکلیفی است که مولی ترخیص در مخالفت آن داده است.

ج ۲۰ ۹۷/۰۷/۳۰

مقام دوم: امکان مخالفت قطعی با تکلیف فعلی

همانطور که گفته شد مقام دوم در جایی است که هرچند موافقت قطعی ممکن نیست؛ اما مخالفت قطعی ممکن است. به عنوان مثال زید به وجوب وقوف هنگام زوال امروز در مسجد یا در مدرسه، علم اجمالی دارد؛ در این مثال موافقت قطعی محال است، زیرا نمی‌شود حین زوال در دو مکان باشد؛ اما مخالفت قطعی ممکن است، زیرا می‌شود هنگام زوال در مسجد یا مدرسه نبوده بلکه در خانه باشد.

عدم استحقاق عقوبت در مخالفت احتمالیه

ابتدا مخالفت احتمالیه با چنین تکلیفی بررسی می‌شود. مخالفت احتمالیه اینگونه محقق می‌شود که هنگام زوال در مدرسه باشد در حالیکه واقعاً باید مسجد باشد؛

به نظر می‌رسد عقوبت بر چنین تکلیفی، قبیح است؛ زیرا اصالة التخییر جریان دارد. یعنی نسبت به موافقت قطعی عاجز بوده، و نسبت به اختیار موافقت احتمالیه نیز عاجز است. بنابراین عقل به قبح عقوبت عاجز، حکم می‌کند؛ علاوه بر آن، چنین تکلیفی بدون بیان بوده و عقوبت بر آن قبیح است؛ زیرا نسبت به وجوب وقوف در مسجد بیانی نبوده، و علم اجمالی نیز بیان محسوب نمی‌شود، زیرا چنین علم اجمالی اثر نداشته و موجب موافقت قطعی و یا مستلزم اختیار موافقت احتمالیه نیست.

اما برائت شرعیه نسبت به طرفین (وجوب وقوف در مسجد و وجوب وقوف در مدرسه)، جاری نیست؛ زیرا مستلزم ترخیص در مخالفت قطعی بوده و محذور ثبوتی یا اثباتی وجود دارد.

استحقاق عقوبت نسبت به مخالفت قطعی

مخالفت قطعی اینگونه محقق می‌شود که هنگام زوال، در خانه باشد (نه در مسجد و نه در مدرسه)؛ به نظر می‌رسد چنین شخصی مستحق عقوبت است؛ زیرا نسبت به ترک مخالفت قطعی، عاجز نبوده است. بنابراین عقوبت بر امری نیست که عاجز از آن باشد؛ در نتیجه این مورد، مجرای اصالة التخییر نیست؛ و مجرای قبح عقاب بدون بیان هم نیست، زیرا هر چند علم اجمالی نسبت به موافقت قطعی بیان محسوب نمی‌شود، اما نسبت به مخالفت قطعی بیان است؛ برائت شرعی نیز در طرفین جاری نیست، زیرا مستلزم ترخیص در مخالفت قطعی بوده و همان محذور ثبوتی یا اثباتی را دارد.

مقام سوم: موافقت احتمالی، و یا مخالفت قطعی مقارن با موافقت قطعی

همانطور که گفته شد مقام سوم در جایی است اصل وجود دو تکلیف معلوم بالاجمال بوده و متعلق آنها مردّد است به نحوی که موافقت قطعی با هر دو تکلیف فعلی ممکن نبوده، اما دو راه دیگر ممکن است: راه اول موافقت احتمالی با هر دو تکلیف فعلی؛ و راه دوم موافقت قطعی با یک تکلیف فعلی به همراه مخالفت قطعی با تکلیف فعلی دیگر؛ به عنوان مثال زید علم اجمالی دارد که یا سفر کردن در روز پنجشنبه و جمعه واجب است، و یا در هر دو روز حرام است. دو تکلیف وجود دارد یکی سفر در روز پنجشنبه و دیگری سفر در روز جمعه، که حکم هر دو یکسان است (یا هر دو واجب بوده، و یا هر دو حرام هستند). در این صورت، قدرت بر موافقت قطعی هر دو تکلیف معاً وجود ندارد. اما دو راه پیش رو دارد: اول اینکه در هر دو روز سفر کند، یا در هر دو روز ترک سفر کند؛ در این صورت احتمال مخالفت در هر دو روز، و احتمال موافقت در هر دو روز وجود دارد؛ راه دوم اینکه یک روز سفر کرده و روز دیگر سفر نکند، در این صورت علم به موافقت یک تکلیف و علم به مخالفت تکلیف دیگر وجود دارد.

تخییر از نظر عقلی

وظیفه چنین مکلفی از نظر عقل، باید بررسی شود. یعنی آیا عقل به تقدّم احتمال موافقت و مخالفت حکم می‌کند، و یا به تقدّم موافقت قطعی مقارن با مخالفت قطعی؟ آیا باید احتمال را مقدّم نمود تا از مخالفت قطعی با یک تکلیف رهایی حاصل شود، و یا باید موافقت قطعی را مقدّم نمود تا لااقلّ قطع به امتثال یک تکلیف حاصل شود؟

در این مسأله، در نظر برخی عقل به تقدّم احتمال حکم می‌کند؛ و در نظر برخی نیز عقل به موافقت قطعیّه مقارن با مخالفت قطعیّه حکم می‌کند؛ و در نظر برخی نیز عقل حکمی به تقدّم یک راه نکرده (یعنی رجحانی برای یک راه بر دیگری نمی‌بیند) و به تخییر حکم می‌کند؛ هر گروه برای اثبات مدّعی خود، استدلالاتی بیان نموده‌اند. به نظر می‌رسد در این مسأله نمی‌شود از استدلال و برهان کمک گرفت بلکه فقط باید وجدان عقلی بیان شده، و نهایتاً منبّهاتی برای آن ذکر شود. با توجّه به این نکته، به نظر می‌رسد عقلی ترجیحی برای یک طرف ندیده و به تخییر حکم می‌کند. به عبارت دیگر ترجیح یک راه بر دیگری در نظر عقل، وجدان نشده؛ و ادّله ذکر شده نیز ناتمام است. بنابراین مکلف در چنین مواردی، می‌تواند در هر دو روز سفر کند؛ و یا در هر دو روز سفر را ترک کند؛ و یا روز پنجشنبه سفر کرده و سفر در روز جمعه را ترک کند؛ و یا سفر در روز پنجشنبه را ترک کرده و در روز جمعه سفر کند؛ یعنی از نظر عقلی مخیر بین این چهار کار بوده و اگر مخالفت با تکلیف فعلی رخ دهد، عقوبت وی قبیح است.

تنبیه: اهمیت یکی از تکالیف از حیث احتمال یا محتمل

همانطور که گفته شد در دوران بین محذورین «اصالة التخییر» جریان دارد (در هر سه مقام)؛ اما این نکته باید تذکر داده شود که تخییر در جایی است که یکی از دو احتمال، و یا یکی از دو محتمل، اقوی نباشند. به عنوان مثال اگر احتمال دهد حفظ نفس زید واجب است یا حفظ نفس امام معصوم، و قدرت بر موافقت هر دو نداشته باشد، هرچند هر دو احتمال وجود دارد اما حفظ نفس امام اهمّ است. در این صورت، محتمل یکی اقوی می‌باشد؛ مثال برای اقوئیت احتمال اینکه علم اجمالی به وجوب سفر یا حرمت سفر در یک روز معین دارد که احتمال وجوب سفر ۷۰ درصد بوده و احتمال حرمت سفر ۳۰ درصد است.

تقدّم اقوی از حیث احتمال یا محتمل

در هر دو صورت (اقوئیت احتمال یا محتمل) باید به اقوی عمل شود؛ زیرا اگر اقوی اخذ شود و در واقع مخالفت باشد، عقوبت بر آن عقلاً قبیح بوده و استحقاق عقوبت در آن نیست؛ اما اگر به احتمال یا محتمل ضعیف اخذ شود و مخالفت با واقع محقق شود، مستحقّ عقوبت خواهد بود؛ زیرا در نظر عقلی مقصّر محسوب شده و کوتاهی کرده است، یعنی می‌توانست به اقوی اخذ کند اما این کار را نکرد. در باب قصور و تقصیر، عقل حاکم

بوده و کسی که اضعف را انتخاب نماید، عقل وی را مقصّر می‌بیند؛ اما کسی که اقوی را اخذ کند، در نظر عقل مقصّر نیست.^۱ یعنی نسبت به اختیار اقوی، عجزی ندارد تا عقل به تخییر حکم نماید.

عدم بیان نیز نسبت به اخذ احتمال ضعیف یا محتمل ضعیف، صدق نمی‌کند؛ زیرا بیان امری عقلی است نه اینکه در خطایی آمده باشد. بنابراین عقل همین مقدار را بیان می‌بیند؛ اما اگر به اقوی اخذ شده و مخالفت واقع شود، عقل این را عدم بیان دیده و به قبح عقوبت وی حکم می‌کند.

برائت شرعی نیز شامل طرف اقوی نیست؛ زیرا ادله برائت در نظر عرف، اطلاقی ندارند که شامل اقوی نیز شده و ترخیص در مخالفت آن دهند، بلکه فقط اضعف را دربرمی‌گیرند. این یک استظهار عرفی است.

تعارض احتمال اقوی با محتمل اقوی

فرض شود یک تکلیف از حیث محتمل اقوی بوده و تکلیف دیگر از حیث احتمال اقوی باشد. در این صورت، قاعده کلی وجود ندارد که مثلاً همیشه اقوی از حیث محتمل، مقدم باشد؛ بلکه باید اهمیت هر یک نسبت به دیگری سنجیده شود، و مثلاً اگر اهمیت محتمل بر اهمیت احتمال غلبه داشته باشد، همان مقدم می‌شود. اگر با سنجش اهمیت، عقل یکی را مقدم ندانسته و مردّد شد، به تخییر حکم خواهد کرد؛ یعنی مکلف در چنین شرائطی، هر کاری کند معذور است.

ج ۲۱ ۹۷/۰۸/۰۱

جمع بندی «أصالة التخییر»

بحث از «أصالة التخییر» به پایان رسید.^۲ نتیجه بحث اینکه «أصالة التخییر» به عنوان یک اصل عقلی به ملاک عجز مورد قبول است؛ همانطور که در موارد تخییر، برائت عقلیه هم مورد قبول است؛ و در مقام اول برائت شرعی نیز مورد قبول است.

۱. تقدّم اقوی بنابر جمیع مبانی می‌باشد هر چند بنابر مبنای مختار در منجزیت احتمال، روشن تر است.

۲. ابتدا استاد دام ظلّه به نحو خلاصه، مقام سوم را بار دیگر توضیح دادند. در مقام سوم مکلف می‌داند دو تکلیف دارد که مشابه هم هستند مثلاً سفر در دو روز و یا ترک سفر در آنها، واجب است. قدرت بر موافقت قطعیه هر دو تکلیف فعلی و یا مخالفت قطعیه آنها ندارد. پس نسبت به موافقت قطعیه یا مخالفت قطعیه عاجز بوده و أصالة التخییر دارد؛ اما برائت عقلیه نیز نسبت به این دو تکلیف فعلی، جاری است؛ زیرا نسبت به آنها بیانی وجود نداشته و علم اجمالی دارای اثر نیست تا بیان محسوب شود؛ و اما برائت شرعی نسبت به دو تکلیف جاری نیست؛ زیرا مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه در یک تکلیف می‌باشد، و هر چند مستلزم موافقت قطعیه در تکلیف دیگر نیز می‌باشد؛ اما ادله برائت اطلاقی ندارد که شامل این موارد شود؛ بنابراین مردّد بین مخالفت احتمالی با دو تکلیف فعلی، و بین مخالفت قطعیه با یک تکلیف فعلی مقارن با موافقت قطعیه با

اصل سوم: اصل احتیاط

«أصالة الإحتیاط» یکی از اصول عملیه عقلیه، می‌باشد. برای بررسی احتیاط عقلی ابتدا به عنوان مقدمه، مجرای آن بررسی می‌شود:

مقدمه: مجرای اصالة الاحتیاط

شک در تکلیف فعلی از سه صورت خارج نیست:

الف. شک در وجود اصل تکلیف فعلی؛

ب. شک در متعلق تکلیف (مکلف‌به) در حالیکه اصل وجود تکلیف فعلی، محرز است؛

ج. شک در امتثال تکلیف فعلی در حالیکه اصل تکلیف فعلی و متعلق آن، معلوم است؛

شک در اصل وجود تکلیف فعلی، فقط مجرای برائت یا استصحاب «علی سبیل منع الخلو» است؛ و شک در متعلق تکلیف فعلی، فقط مجرای احتیاط یا تخییر «علی سبیل منع الخلو» است، زیرا اگر احتیاط ممکن باشد، باید احتیاط کرد و اگر ممکن نباشد، تخییر وجود دارد؛ و شک در امتثال، در علم اصول مورد بحث نیست، زیرا دائماً شبهه موضوعیه است.

در نتیجه «أصالة الاحتیاط» در جایی جریان دارد که اصل تکلیف محرز بوده و در متعلق آن شود. به عنوان مثال علم به حرمت فعلی وجود داشته اما متعلق حرمت بین اناء یمین و یسار، مردد است. به تعبیر دیگر مجرای «أصالة الاحتیاط» فقط در اطراف علم اجمالی است.

در علم اصول «أصالة الاحتیاط» در دو مورد بحث شده است: مورد اول در دوران بین متباینین مانند علم اجمالی به وجوب نماز جمعه یا نماز ظهر در روز جمعه؛ و مورد دوم در دوران بین اقل و اکثر مانند علم اجمالی به وجوب نماز با سوره یا نماز «لابشرط» از سوره؛ بنابراین باید هر مورد مستقلاً بررسی شود:

مورد اول: دوران بین متباینین

گاهی علم اجمالی به وجود تکلیفی بین دو چیز متباین وجود دارد. معیار برای متباینین این است که احتیاط در آن به اتیان جمیع اطراف یا ترک جمیع اطراف محقق می‌شود؛ به عنوان مثال اگر معلوم بالاجمال وجوب بوده

تکلیف فعلی دیگر شده، که عقل هیچکدام از این دو راه را راجح نمی‌بیند. لذا عقل به تخییر حکم می‌کند که مخالفت احتمالی با دو تکلیف فعلی، و یا مخالفت قطعی با یک تکلیف فعلی مقارن با موافقت قطعی با تکلیف فعلی دیگر، هر دو جائز خواهد بود.

و تعلق آن به ظهر یا جمعه مشکوک باشد، برای احتیاط باید هر دو اتیان شوند؛ و یا علم به حرمت شرب وجود داشته و تعلق آن به اناء یمین یا یسار مشکوک باشد، برای احتیاط باید از هر دو اجتناب شود. پس در این دو مثال، متباینین وجود دارند.

برخلاف اقل و اکثر که برای تحقق احتیاط، امثال یک طرف از آنها کافی است. به عنوان مثال اگر علم اجمالی به وجوب نماز با سوره و یا نماز «لابشرط» از سوره باشد، برای احتیاط کافی است نماز با سوره اتیان شود.

بحث از علم اجمالی به متباینین، در سه مقام انجام می‌شود: مقام اول در تعیین منجز در تکلیف معلوم بالاجمال؛ و مقام دوم در مقدار منجزیت علم اجمالی؛ و مقام سوم در علی یا اقتضائی بودن آن:

مقام اول: تعیین منجز در تکلیف معلوم بالاجمال

ابتدا تکلیف معلوم بالاجمال در یک مثال توضیح داده می‌شود. فرض شود در روز جمعه هنگام زوال، علم به یک وجوب فعلی وجود دارد، که به نماز ظهر یا به نماز جمعه تعلق گرفته است. فرض شود در واقع نماز ظهر واجب است. وجوب نماز ظهر، فعلی شده زیرا موضوع آن فعلی شده است. از سویی نیز وجوب نماز ظهر، معلوم بالاجمال است (مراد از علم در این مباحث، همان قطع است). در تنجز وجوب نماز ظهر در فرض فوق، هیچ اختلافی وجود ندارد. یعنی اگر نماز ظهر خوانده نشود، استحقاق عقوبت وجود دارد.

مثال دیگر در شبهه موضوعیه بیان می‌شود. فرض شود قطع اجمالی به نجاست یکی از دو اناء وجود داشته، و در واقع اناء یمین نجس شده و شرب آن حرام است. حرمت شرب اناء یمین، فعلی است؛ زیرا موضوع آن فعلی شده است؛ حرمت شرب اناء یمین، منجز نیز می‌باشد^۱ یعنی در مخالفت آن استحقاق عقوبت وجود دارد. حرمت شرب اناء یمین، معلوم بالاجمال است^۲.

اقوال در منجز تکلیف معلوم بالاجمال

بحث در این است که تنجز چنین تکلیف فعلی از کجا آمده است؟ در این مسأله سه قول وجود دارد:

۱. نسبت به شرب اناء یسار اصلاً حرمت فعلی وجود ندارد تا منجز شده باشد.

۲. تنجز تکلیف فعلی در این موارد، اختلافی نیست مگر برخی افراد شاذ و معدود؛

قول اول: علم اجمالی

قول اول مشهور بین علماست که علم اجمالی موجب تنجّز حرمت شرب اناء یمین است. بنابراین فقط یک منجّز برای چنین تکلیف فعلی، وجود دارد.

دلیل منجّزیت علم اجمالی نیز وجدان است؛ یعنی خداوند متعال اگر در قیامت این عالم بالاجمال را عقوبت نماید، قبیح نیست. این عدم قبح عقوبت، به معنای تنجیز یا تنجّز است. در نظر مشهور تفاوتی بین علم اجمالی و تفصیلی نیست و همانطور که اگر علم تفصیلی به حرمت شرب اناء یمین باشد، موجب تنجّز آن است؛ علم اجمالی نیز موجب تنجّز حرمت شرب اناء یمین خواهد بود. تفاوت علم اجمالی و تفصیلی فقط در این است که معلوم در علم اجمالی، قابل تشخیص نیست؛ اما در منجّزیت تفاوتی بین آنها نیست.

قول دوم: تساقط اصول مؤمنه در اطراف

قول دوم در برخی کلمات محقق خوئی آمده است.^۱ ایشان فرموده تنجّز تکلیف معلوم بالاجمال از ناحیه علم اجمالی نیست، بلکه از ناحیه تعارض و تساقط اصول مؤمنه در اطراف علم اجمالی است. علم اجمالی به حرمت شرب یکی از دو اناء، مانع از شمول دلیل برائت نسبت به دو طرف است؛ لذا اصل جاری در این اناء با اصل جاری در اناء دیگر، تعارض و تساقط می‌کند. در این صورت نسبت به شرب اناء یمین هیچ مؤمنی نبوده و عقل به احتیاط حکم می‌کند (البته نسبت به اناء یسار نیز عقل حکم می‌کند که مؤمنی نبوده و باید احتیاط شود)؛ زیرا وقتی مؤمن نباشد احتمال عقوبت بوده و عقلاً باید دفع ضرر محتمل شود. در نتیجه سقوط اصول مؤمنه و این قاعده عقلی موجب تنجّز می‌شوند. بنابراین منشأ تنجّز تکلیف معلوم بالاجمال، علم اجمالی نبوده بلکه تساقط اصول و قاعده عقلی است.^۲

۱. محقق خوئی در برخی کلمات دیگر همان قول مشهور را قبول نموده است. به هر حال نمی‌شود قول دوم را به نحو جزمی به ایشان نسبت داد، بلکه شاید به مناسبتی در درس بیان شده اما اختیار نشده است. شهید صدر مباحث محقق خوئی را بهتر از تقریرات ایشان بیان کرده است.

۲. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۴۰۳: «المورد الأوّل: فی دوران الأمر بین المتباینین، و قبل الشروع فی تحقیق الحال فی هذا المورد، لا بدّ من ذکر مقدّمه، و هی أنّ احتمال التکلیف الالزامی بنفسه مساوی لاحتمال العقاب علی مخالفته، و معه کان العقل مستقلاً بلزوم التحرّز عنه و تحصیل المؤمن، و هذا هو الماک فی حکم العقل بلزوم الاطاعة، حتّى فی موارد العلم التفصیلی بالتکلیف، أو قیام الحجّة علیه، فانّ مخالفة التکلیف الواصل إلى المکلف - بالعلم الوجدانی أو بقیام الحجّة المعترّبة - لا تستلزم القطع بالعقاب علیها، لاحتمال العفو منه سبحانه و تعالی، و الشفاعة من النبی و الائمة (علیهم السلام) و إنّما المتحقّق هو احتمال العقاب علی المخالفة و هو کاف فی حکم العقل بالتنجیز، فلا فرق بین موارد التکالیف المعلومة و التکالیف المحتملة فی أنّ حکم العقل بلزوم الاطاعة ناشی من احتمال العقاب، ففی کل مورد یحتمل فیه التکلیف الالزامی یستقل العقل بلزوم التحرّز عن المخالفة، إلّا أنّ یثبت فیه مؤمن من العقاب عقلاً، کقاعدة قبح العقاب بلا بیان، أو شرعاً کالدّلة الشرعیة الدّالة علی البراءة من حدیث الرفع و نحوه، و أمّا إذا لم یثبت المؤمن عقلاً و لا شرعاً، فنفس الاحتمال کاف فی تنجیز التکلیف الواقعی، و یتحصل من ذلك أنّ تنجیز العلم الاجمالی و عدمه یدور مدار جریان الاصول فی أطرافه و عدمه، فإن قلنا بجریانها فی جمیع الأطراف، سقط العلم الاجمالی عن التنجیز

به نظر می‌رسد این بیان صحیح نیست؛ زیرا ایشان منکرِ برائت عقلیه نیست، لذا از ایشان سوال می‌شود که تکلیف معلوم بالاجمال بیان دارد؟ اگر علم اجمالی بیان باشد، پس همان منجز تکلیف است؛ و اگر هیچ بیانی نباشد، برائت عقلیه جاری شده و مؤمن عقلی وجود دارد لذا نوبت به دفع ضرر محتمل نمی‌رسد. پس این کلام با مبنای ایشان در قبول قبح عقاب بدون بیان، سازگار نیست.^۱

ج ۲۲ ۹۷/۰۸/۰۲

قول سوم: علم اجمالی به همراه احتمال تفصیلی

سومین قول در مورد منجز تکلیف معلوم بالاجمال، از شهید صدر است که نظر مختار نیز همین نظر می‌باشد. ایشان فرموده تکلیف فعلی به وسیله دو چیز، منجز می‌شود: علم اجمالی؛ و احتمال تفصیلی؛

به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء وجود دارد^۲، در حالیکه در واقع یکی از دو اناء نجس بوده و دیگری طاهر است^۳. نجاست واقعی یکی از آن دو، معلوم تفصیلی نیست، بلکه چه اناء یمین و چه اناء یسار باشد، معلوم به علم اجمالی است. در هر علم اجمالی به عدد اطراف آن، احتمال تفصیلی وجود دارد. به عنوان مثال در علم به نجاست یکی از دو اناء، دو احتمال تفصیلی هست که یکی احتمال نجاست اناء یمین و دیگری احتمال نجاست اناء یسار است. بنابراین اگر علم اجمالی به نجاست یکی از صد اناء باشد، صد احتمال تفصیلی وجود خواهد داشت. در نظر منکرین برائت عقلیه مانند شهید صدر، تفاوتی بین قطع و احتمال نبوده و همانطور که قطع موجب تنجز تکلیف فعلی می‌شود، احتمال نیز اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد، موجب تنجز آن می‌شود. در مثال فوق فرض شود در واقع شرب اناء یمین حرام بوده و شرب اناء یسار حلال باشد. در این صورت همه علماء، حرمت شرب اناء یمین را فعلی می‌دانند زیرا در نظر مشهور شرط فعلیت تکلیف، چهار چیز است: بلوغ؛ عقل؛ قدرت؛ التفات و احتمال؛ فرض این است که مکلف ملتفت وجود داشته لذا تکلیف وی فعلی است و نفس احتمال حرمت شرب اناء یمین، موجب فعلیت آن است؛ در نظر مختار نیز سه شرط اول برای

مطلقاً. و إن قلنا بعدم جريانها فی شیء من الأطراف كان احتمال التكليف فی كل طرف بنفسه منجزاً، بلا حاجة إلى البحث عن منجزية العلم الاجمالي».

^۱. به احتمال بسیار قوی نظر محقق خوئی نیز همان نظر مشهور است و گاهی انسان در درس مطلبی را صرفاً به عنوان بحث علمی بیان کرده و عبور می‌کند.

^۲. البته با نظر دقیق، علم اجمالی به نجاست موجب تنجز نیست، زیرا نجاست استحقاق عقوبت ندارد تا منجز داشته باشد؛ بلکه از این علم اجمالی، علم اجمالی به حرمت شرب یکی از دو اناء متولد می‌شود که منجز است؛ اما برای راحتی و به تبعیت از کلام علماء، همان علم اجمالی به نجاست گفته می‌شود.

^۳. فرض دیگر که هر دو در واقع نجس باشند، خواهد آمد.

فعلیت تکلیف نیاز بوده که طبق فرض هر سه شرط وجود دارند (در نظر مختار، نیازی به التفات برای فعلیت تکلیف نیست).

مرحله بعد از فعلیت، مرحله تنجّز تکلیف است. در نظر مشهور اگر علم به حرمت یکی از دو اناء وجود داشته باشد، همان علم به نحو اجمالی به حرمت شرب اناء یمین تعلّق گرفته و موجب تنجّز آن می‌شود. پس حرمت شرب اناء یمین دارای بیان بوده، و مخالفت با آن استحقاق عقوبت دارد.

این بیان مشهور مورد قبول است؛ اما همانطور که گفته شد علاوه بر علم اجمالی، دو احتمال تفصیلی نیز وجود دارد: احتمال حرمت شرب اناء یمین؛ و احتمال حرمت شرب اناء یسار؛ احتمال حرمت شرب اناء یسار، منجّز نیست؛ زیرا طبق فرض در ناحیه اناء یسار، تکلیف فعلی وجود نداشته و شرب آن حلال است. اگر تکلیف فعلی نباشد، تنجّزی هم نخواهد بود. به عبارت دیگر منجّز به چیزی گفته می‌شود که اگر به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تنجّز آن می‌شود، در حالیکه تکلیف فعلی در اناء یسار وجود ندارد تا احتمالی که به آن تعلّق گرفته موجب تنجّز شده و منجّز نامیده شود؛ اما احتمال حرمت شرب اناء یمین، موجب تنجّز حرمت می‌شود؛ زیرا احتمال نیز مانند قطع موجب تنجّز تکلیف است.

بنابراین حرمت شرب اناء یمین، در یک زمان دو منجّز دارد؛ علم به نحو اجمال به آن تعلّق گرفته و احتمال نیز به نحو تفصیلی نسبت به آن وجود دارد. در نتیجه تکلیف فعلی حرمت، منجّز شده و در مخالفت آن استحقاق عقوبت وجود دارد. پس دو منجّز برای تکلیف فعلی وجود داشته و اگر یکی از آنها مانند قطع، زائل شود (در حالیکه احتمال تفصیلی باقی است)، باز هم حرمت شرب یمین منجّز است؛ زیرا احتمال تفصیلی موجب تنجّز آن می‌شود. بنابراین در یک آن، و در یک زمان دو منجّز بر یک تکلیف فعلی تعلّق گرفته و موجب تنجّز آن می‌شوند.

جمع‌بندی مقام اول: تنجیز تکلیف معلوم بالاجمال به علم و احتمال

در تعیین منجّز تکلیف معلوم بالاجمال، دو قول وجود دارد: اول اینکه علم اجمالی به تنهایی موجب تنجّز آن است؛ و دوم اینکه علم اجمالی به همراه احتمال تفصیلی موجب تنجّز هستند.^۱

به نظر می‌رسد قول دوم صحیح می‌باشد؛ دلیل آن در بحث برائت عقلیه گذشت که قاعده قبح عقاب بدون بیان، مورد قبول نبوده و اگر تکلیف فعلی محتمل بوده و معذّر شرعی از سوی شارع نداشته باشد، عقوبت بر مخالفت آن قبیح نیست؛ البته همانطور که گفته شد در این بحث، استدلال و برهانی وجود ندارد زیرا امری وجدانی است؛ اما مؤیدی دارد که در بین عقلاء نیز برائت وجود نداشته و عقلاء در تمام شبهات (موضوعیه و حکمیه)

^۱. این مبنا در مسائل متعددی از مباحث آینده تأثیر داشته و ثمره بین این دو قول در آنها ظاهر می‌شود.

احتیاطی هستند. عقل نیز حکمی به برائت ندارد؛ فقط برائت شرعی وجود داشته و گاهی شارع در مخالفت تکلیف فعلی ترخیص می‌دهد.

در نتیجه منجز تکلیف معلوم بالاجمال، علم اجمالی به حرمت شرب اناء یمین و احتمال تفصیلی نسبت به حرمت شرب اناء یمین، به همراه یکدیگر هستند.

ج ۲۳ ۹۷/۰۸/۱۹

مقام دوم: مقدار منجزیت علم اجمالی

در مقام دوم از مقدار منجزیت علم اجمالی بحث می‌شود که علم اجمالی در چه دائره‌ای منجز تکلیف فعلی است.^۱ به عنوان مقدمه، مخالفت با تکلیف معلوم (تفصیلاً یا اجمالاً) به دو نحوه ممکن است: مخالفت قطعی؛ و مخالفت احتمالی؛ ابتدا این دو نحوه مخالفت در علم تفصیلی تبیین شده و سپس در علم اجمالی تبیین می‌شود:

الف. فرض شود ظهر شده که زید علم به وجوب نماز ظهر پیدا می‌کند. دو نحوه مخالفت با این تکلیف فعلی ممکن است: اگر نماز ظهر را در آن روز نخواند، مخالفت قطعی کرده است؛ زیرا اولاً با تکلیف فعلی مخالفت کرده، و ثانیاً علم به تحقق مخالفت پیدا کرده است؛ اما اگر با آبی «مشکوک الطهارة و النجاسة» (که در واقع نجس است) وضوء گرفته و نماز ظهر بخواند، مخالفت احتمالی کرده است؛ زیرا هرچند با تکلیف فعلی مخالفت کرده است (زیرا نماز بدون وضوء، مانند نماز نخواندن است)، اما علم به مخالفت نداشته و فقط احتمال مخالفت می‌دهد.^۲

ب. در تکلیف معلوم بالاجمال نیز همین دو قسم مخالفت وجود دارد، که در ضمن مثال علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه بیان می‌شود: اگر هر دو نماز ظهر و جمعه ترک شود، مخالفت قطعی است؛ زیرا با تکلیف فعلی مخالفت شده و قطع به آن مخالفت وجود دارد؛ و اگر یک نماز خوانده شده و دیگری ترک شود (فرض شود همانی که ترک شده در واقع واجب بوده)، مخالفت احتمالی است؛ زیرا هرچند با تکلیف واقعی مخالفت شده، اما قطع به آن وجود ندارد، بلکه احتمال مخالفت داده می‌شود.

با توجه به این مقدمه، در محل بحث نیز تکلیف فعلی وجود دارد که به واسطه علم اجمالی منجز شده است (یعنی علم اجمالی، منجز تکلیف معلوم بالاجمال است). تکلیف منجز تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق

۱. هرچند در مقام اول گفته شد علم اجمالی به همراه احتمال تفصیلی، موجب تنجز تکلیف است؛ اما در این مقام از منجزیت احتمال بحثی نمی‌شود و فقط از مقدار منجزیت علم اجمالی بحث میشود.

۲. بنابراین مخالفت دارای دو قسم متفاوت نیست، بلکه مقارنات آن مختلف است. اگر تکلیف واقعی اتیان نشود، مخالفت شده؛ که گاهی علم به این مخالفت وجود دارد و گاهی احتمال آن داده می‌شود. به عبارت دیگر مخالفت گاهی با علم به مخالفت مقارن بوده و گاهی با احتمال مخالفت مقارن است، که به این اعتبار، دو نوع مخالفت محقق می‌شود.

عقوبت وجود دارد. این تکلیف معلوم بالاجمال نیز دو نحوه مخالفت دارد: مخالفت قطعی و مخالفت احتمالی. اکنون این سوال مطرح می‌شود که علم اجمالی موجب استحقاق عقوبت بر کدام قسم از انواع مخالفت است؟ به عبارت دیگر آیا علم اجمالی در هر دو نحوه مخالفت موجب استحقاق عقوبت است، و یا فقط در مخالفت قطعی موجب استحقاق عقوبت است؟ اگر علم اجمالی موجب استحقاق عقوبت در تمام انواع مخالفت باشد، منجزیت علم اجمالی به نحو مطلق بوده و از آن تعبیر به «وجوب موافقت قطعی» می‌شود؛ اما اگر در مخالفت احتمالی با تکلیف معلوم بالاجمال، استحقاق عقوبت نباشد، از آن تعبیر به «عدم وجوب موافقت قطعی» می‌شود.

در نتیجه مراد از مقدار منجزیت علم اجمالی، این است که آیا علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی نیز منجز تکلیف است؟ به عبارت دیگر تمام بحث در این است که بعد از فراغ از استحقاق عقوبت در مخالفت قطعی، آیا در مخالفت احتمالی نیز استحقاق عقوبت وجود دارد؟

ارتباط بحث با حقیقت علم اجمالی

شهید صدر فرموده پاسخ این سوال (منجزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی) به حقیقت علم اجمالی برمی‌گردد. یعنی آنچه از علم اجمالی و حقیقت آن فهمیده شود، ارتباط مستقیم با مسأله فوق دارد.^۱ به نظر می‌رسد این کلام صحیح است، لذا باید مبانی مختلف در حقیقت علم اجمالی و فارق آن با علم تفصیلی بیان شود:^۲

مبنای اول: جامع

مبنای اول همان مبنای رائج و مشهور در علم اصول است که بزرگانی مانند میرزای نائینی و محقق اصفهانی و محقق خوئی و شهید صدر آن را قبول دارند. علم اجمالی در این مبنا، به جامع تعلّق گرفته است. یعنی معلوم در علم تفصیلی همان فرد است؛ اما در علم اجمالی، جامع است. به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء وجود دارد که اناء یمین در واقع نجس است. در این صورت، عملی به نجاست اناء یمین وجود ندارد؛ بلکه علم به نجاست یکی از دو اناء وجود دارد که «احد الانائین» دارای دو فرد و مصداق می‌باشد. پس

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۵۳: «و إنما المهم البحث فی تنجیز العلم الاجمالی لوجوب الموافقة القطعیة عقلاً، فقد وقع الخلاف فی ذلك، فذهب جماعة كالمحقق النائینی و السيد الاستاذ إلى أن العلم الاجمالی لا یقتضی بحد ذاته وجوب الموافقة القطعیة و تنجیز كل اطرافه مباشرة. و ذهب المحقق العراقي و غیره إلى أن العلم الاجمالی یستدعی وجوب الموافقة القطعیة، كما یستدعی حرمة المخالفة القطعیة. و ینظر من بعض هؤلاء المحققین إن المسألة مبنیة علی تحقیق هویة العلم الاجمالی، و هل هو علم بالجامع أو بالواقع؟ و علی هذا الأساس سوف نمهد للبحث بالكلام عن هویة العلم الاجمالی و المبنای المختلفة فی ذلك، ثم نتكلم فی مقدار التنجیز علی تلك المبنای. و یمكن تلخیص الاتجاهات فی تفسیر العلم الاجمالی فی ثلاثة مبان ...».

۲. در حقیقت علم اجمالی سه مبنا وجود دارد، که در بحث قطع بیان شده و برای روشن شدن بحث، دوباره تکرار می‌شود.

آنچه معلوم است نجاست جامع بین آن دو اناء است؛ و آنچه در واقع نجس شده، فرد معین است که نجاست آن معلوم نیست.

علم به مقدار متعلق خود، منجز تکلیف است. یعنی در این صورت علم به جامع وجود دارد و باید جامع امتثال شود. امتثال جامع به این است که شرب یکی از دو اناء، ترک شود. اگر شرب یکی ترک شود، به مقدار علم امتثال شده و مخالفت با علم نشده است؛ زیرا علم به نجاست «احدهما» بوده که امتثال شده و شرب یکی ترک شده است. به عبارت دیگر از نجاست معلوم بالاجمال اجتناب شده، و با ترک احدهما که منجز بود، دیگر تکلیف منجز دیگری وجود ندارد. بنابراین اگر شرب اناء یسار ترک شده و اناء یمین شرب شود، مخالفتی با علم اجمالی نشده است؛ زیرا هرچند با تکلیف فعلی مخالفت شده اما آنچه معلوم بوده (نجاست یکی از دو اناء) ترک شده و مخالفتی با علم نشده است.

بنابر این مسلک، علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی منجز نیست، و در مخالفت احتمالی استحقاق عقوبت نیست؛ لذا نتیجه مبنای مشهور این است که منجزیت علم اجمالی فقط در دائره مخالفت قطعیه است.

مبنای دوم: فرد مردّد

مبنای دوم از مرحوم آخوند است که متعلق علم تفصیلی «فرد معین» و متعلق علم اجمالی «فرد مردّد» است. برای تبیین مبنای ایشان باید تفاوت «فرد مردّد» و «جامع»، و تفاوت «فرد معین» با «فرد مردّد» بیان شود: جامع عنوانی است که شامل جمیع افراد است. به عنوان مثال عالم در «اکرم العالم» جامع بین زید و بکر و عمرو و خالد (که فرض شده عالم هستند) می باشد؛ اما فرد مردّد شامل همه افراد نبوده بلکه قابلیت انطباق بر همه افراد را دارد. به عنوان مثال عالم در «اکرم عالماً» جامع بین زید و بکر و عمرو و خالد نیست، بلکه شامل یکی از آنها به نحو نامعین است. پس عنوان «عالماً» قابل انطباق بر زید و بکر و عمرو و خالد است، زیرا همه از افراد عالم هستند. در نتیجه جامع به نحو انحلالی بوده و شامل جمیع افراد است؛ اما فرد مردّد، انحلالی نبوده و فقط قابلیت انطباق بر همه افراد را دارد.

تفاوت فرد معین و فرد مردّد در این است که فرد معین نه انطباق بر جمیع افراد دارد، و نه قابلیت انطباق بر همه افراد را دارد. به عنوان مثال زید در «اکرم زیداً» قابلیت انطباق بر عمرو و خالد و بکر (یعنی سائر افراد عالم) را ندارد، بلکه فقط قابل انطباق بر زید است.

با توجه به این مقدمه، مرحوم آخوند فرموده متعلق علم اجمالی «فرد مردّد» است. یعنی علم به نجاست «احدهما» وجود دارد که عنوان «احدهما» جامع نیست؛ زیرا جامع بر جمیع افراد منطبق است نه اینکه قابلیت

انطباق بر جمیع افراد داشته باشد؛ یعنی در فرد مردّد، قابلیت انطباق وجود داشته و بر هر دو منطبق نیست، لذا علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء در واقع علم به نجاست فرد مردّد است.

اگر متعلّق علم اجمالی، فرد مردّد باشد، کافی است از یکی از دو اناء اجتناب شود، تا با علم اجمالی مخالفت نشود. یعنی در این صورت ممکن است فرد مردّد بر اناء یسار انطباق داده شده و اناء یمین شرب شود، و مخالفتی با علم رخ نداده است؛ زیرا هرچند مخالفت تکلیف فعلی شده، امّا مخالفت احتمالی شده و استحقاق عقوبت ندارد. به عبارت دیگر نتیجه این مبنا نیز عدم منجزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه است.

ج ۲۴ ۹۷/۰۸/۲۰

مبنای سوم: فرد معین

محقق عراقی فرموده علم اجمالی به فرد مردّد یا جامع تعلّق نگرفته، بلکه به «فرد معین» تعلّق گرفته که نزد عالم نیز معلوم نیست. به عنوان مثال اگر علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء باشد که در واقع اناء یمین نجس است، در این صورت اناء یمین معلوم وی بوده امّا خود شخص هم نمی داند که نجاست اناء یمین برای وی معلوم است. نظیر اینکه از مسافت دور به انسانی اشاره شده و گفته شود «ذاک الرجل» که این عنوان برای مخاطب نامعلوم بوده و مردّد بین زید و عمرو است. فرض شود آن مرد در واقع «زید» است، امّا مخاطب نمی داند. در این صورت، مخاطب به آن مرد علم دارد امّا خودش هم نمی داند که معلوم وی زید است.

بنابراین علم اجمالی به نجاست «احد الانائین» در واقع علم به نجاست اناء یمین است امّا خود عالم هم نمی داند که علمش به اناء یمین تعلّق گرفته است. به عبارت دیگر متعلّق علم اجمالی «فرد معین» بوده که نزد عالم نیز نامعین است. پس متعلّق علم اجمالی جامع یا فرد مردّد نیست بلکه تعین داشته و تطبیق فعلی یا قابلیت تطبیق بر کثیرین ندارد.

بنابر این مسلک علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه نیز منجز است؛ زیرا نجاست فرد معین معلوم بوده و آن تکلیف منجز است. در نتیجه تکلیف به تمام مراحلش منجز خواهد بود.

مبنای مختار

به نظر می رسد کلام محقق عراقی صحیح می باشد هرچند نظر مختار اندکی با نظر ایشان تفاوت دارد. این تفاوت در نقد سائر نظریه ها روشن خواهد شد. قبل از نقد این مبانی، نیاز است یک مقدمه مطرح شود:

مقدمه: معلوم بالذات و بالعرض

معلوم یا مقطوع دارای دو نوع «بالذات» و «بالعرض» می‌باشد.^۱ به عنوان مثال «معلوم بالذات» در قطع به عدالت زید در نظر مشهور همان «مفهوم عدالت زید» در ذهن است. یعنی مفهوم عدالت زید، متعلق قطع و علم است؛ و «معلوم بالعرض» در مثال فوق نیز مصداق عدالت زید در خارج است. این مصداق گاهی مصداق حقیقی و گاهی مصداق وهمی است؛ اگر زید واقعاً عادل باشد، عدالت وی دارای مصداق حقیقی است (که همان عدالت زید، در خارج است)؛ و اگر زید واقعاً فاسق باشد، عدالت وی دارای مصداق حقیقی نبوده بلکه مصداق وهمی دارد. بنابراین در نظر مشهور، مفهوم عدالت «معلوم بالذات» بوده؛ و مصداق آن در خارج (اعم از مصداق حقیقی یا وهمی) «معلوم بالعرض» است.^۲

با توجه به این مقدمه، باید بررسی شود در جایی که علم به نجاست احدهما وجود دارد، متعلق آن علم چیست؟ متعلق علم اجمالی، کدامیک از جامع یا فرد مردد یا فرد معین است؟ البته باید دقت شود که عنوان «متعلق علم اجمالی» تسامح دارد؛ زیرا در واقع متعلق علم مورد اختلاف نیست بلکه «متعلق المتعلق» یکی از امور فوق است (یعنی نجاست یکی از آنها)؛ حتی به تعبیر دقیق‌تر «متعلق متعلق المتعلق» در علم اجمالی مورد اختلاف است، زیرا بحث در علم به حرمت شرب «احدهما» بوده که «احدهما» متعلق علم نبوده بلکه متعلق علم اجمالی همان حرمت بوده و «متعلق المتعلق» نیز «شرب» می‌باشد، و عنوان «احدهما» در واقع «متعلق متعلق المتعلق» است. برای جلوگیری از تتابع اضافات، از عنوان «متعلق علم اجمالی» استفاده شده است.

به هر حال، بحث در تعیین متعلق علم اجمالی است. با توجه به مقدمه فوق این سوال مطرح می‌شود که مراد از متعلق، معلوم بالذات است یا معلوم بالعرض؟ از کلمات علماء استفاده می‌شود که قائلین به جامع در واقع نظر به «معلوم بالذات» داشته و قائلین به فرد (مردد یا معین) نظر به «معلوم بالعرض» داشته‌اند.

^۱ مراد از «علم» یا «قطع» در این مباحث، جامع بین قطع و اطمینان است. البته همانطور که معلوم دارای دو نوع «بالذات» و «بالعرض» است؛ مضمون و مشکوک نیز همان دو نوع را دارند.

^۲ اختلافی با مشهور وجود دارد که «معلوم بالذات» در مثال فوق «مفهوم عدالت زید» نیست؛ بلکه «عنوان عدالت زید» است. تفاوت بین عنوان و مفهوم نیاز به توضیح طولانی داشته و فعلاً به آن پرداخته نمی‌شود؛ البته این مقدار از نظر مشهور مورد قبول است که «معلوم بالعرض» همان مصداق حقیقی یا وهمی است.

معلوم بالعرض در علم اجمالی

به نظر می‌رسد «معلوم بالعرض» در علم اجمالی همان اناء یمین است؛ زیرا فرض این است که در واقع اناء یمین نجس شده است. بنابراین نجاست اناء یمین «معلوم بالعرض» است، که واضح است این معلوم همان فرد معین می‌باشد نه جامع یا فرد مردّد. جامع یا فرد مردّد نمی‌تواند مصداقی برای نجاست «احدهما» باشند.

ج ۲۵ ۹۷/۰۸/۲۱

معلوم بالذات در علم اجمالی

تعیین معلوم بالذات در علم اجمالی از مباحث بسیار دقیق است. پنج احتمال بدوی در معلوم بالذات وجود دارد؛ زیرا هر عنوانی متعلق علم یا تصدیق شود (و حتی هر عنوانی که در کلام اخذ شود) اشاره به یکی از این پنج امر دارد؛ بنابراین عنوان مشیر «نجاسة احدهما» نیز از این پنج قسم خارج نیست. ابتدا این پنج مورد بیان شده و سپس معلوم بالذات در علم اجمالی بررسی می‌شود که از کدام قسم است:

الف. صورت اول اینکه عنوانی کلی باشد که اشاره به تمام افراد و مصادیق آن عنوان دارد؛ به عنوان مثال عالم در جمله «اکرم العالم» عنوانی کلی بوده و اشاره به تمام افراد و مصادیق عالم در خارج دارد.

ب. صورت دوم اینکه عنوانی کلی باشد که اشاره به فرد مردّد دارد؛ به عنوان مثال «عالمًا» در جمله «اکرم عالمًا» یک عنوان کلی بوده و اشاره به یک فرد (نه جمیع افراد) دارد که آن هم فرد مردّد است (نه معین).

ج. صورت سوم اینکه عنوانی کلی باشد که اشاره به فرد معین دارد؛ به عنوان مثال «عالمًا» در جمله «رأیتُ عالمًا» عنوانی کلی بوده و اشاره به همان فرد رؤیت شده (مثلاً زید) دارد.

د. صورت چهارم اینکه عنوانی جزئی باشد که اشاره به فرد معین و معلوم دارد؛ به عنوان مثال فرض شود «هذا الرجل» در جمله «اکرم هذا الرجل» اشاره به زید دارد. در این صورت، عنوان «هذا الرجل» یک مفهوم جزئی بوده و اشاره به یک فرد معین و معلوم یعنی زید دارد.

ی. صورت پنجم اینکه عنوانی جزئی باشد که اشاره به فرد معینی در واقع و نامعلوم برای ما دارد؛ به عنوان مثال فرض شود شخصی در دوردست قرار دارد که مردّد بین زید و عمرو است. در این صورت، اگر گفته شود «اکرم ذاک الرجل» و به وی اشاره شود، از قسم پنجم است؛ زیرا عنوان «ذاک الرجل» مفهومی جزئی دارد و اشاره به همان فرد معین دارد که از دور دیده می‌شود؛ اما آن فرد قابل تشخیص نبوده و معلوم نیست.

در نتیجه عناوین مأخوذ در خطاب‌های رائج یا عناوین موجود در متعلق تصدیق یکی از این پنج قسم می‌باشند.

نظر مرحوم آخوند: عنوان کلی مشیر به فرد مردّد

در نظر مرحوم آخوند عنوان «احدهما» که متعلّق علم اجمالی است، از قسم دوم می‌باشد نظیر عنوان عالم در «اکرم عالمًا» یعنی عنوانی کلی بوده و اشاره به فرد مردّد دارد. به نظر می‌رسد این کلام صحیح نیست؛ زیرا در علم اجمالی به فرد معین اشاره می‌شود نه به فرد مردّد، یعنی مشارالیه عنوان «احدهما» فرد معین و نامعلوم است. البته در موارد نادری معلوم بالاجمال فرد مردّد می‌شود، که به عنوان تنبیه در انتهای بحث مطرح خواهد شد.

نظر مشهور: عنوان کلی مشیر به فرد معین و نامعلوم

عنوان «احدهما» یا معلوم بالذات در نظر مشهور از قسم سوم است، یعنی عنوانی کلی که اشاره به فرد معین در واقع و نامعلوم برای ما دارد نظیر عنوان عالم در «رأیتُ عالمًا».

نظر آقا ضیاء: عنوان جزئی مشیر به فرد معین و نامعلوم

معلوم بالذات در نظر آقا ضیاء از قسم پنجم است نظیر عنوان «ذاک الرجل» در جمله «اکرم ذاک الرجل» یعنی عنوانی جزئی بوده^۱، و اشاره به فرد معین و نامعلوم نزد ما دارد.

اختلاف نظر مشهور و محقق عراقی فقط در کلی یا جزئی بودن عنوان متعلّق علم اجمالی (یعنی همان عنوان «احدهما») می‌باشد؛ اما هر دو قبول دارند که این عنوان به فرد معین و نامعلوم اشاره دارد. به عبارت دیگر نقطه مشترک قسم سوم و پنجم در این است که مشارالیه آن عنوان در هر دو قسم، یک فرد معین و نامعلوم است؛ و نقطه اختلاف آنها در کلی یا جزئی بودن عنوان (مانند عنوان «احدهما» در علم اجمالی) می‌باشد. بنابراین مشارالیه عنوان موجود در علم اجمالی نزد آقا ضیاء و مشهور همان فرد معین و نامعلوم است، اما اختلاف شده که آیا عنوان «احدهما» از عناوین کلی نظیر «عالمًا» (در جمله «رأیتُ عالمًا») می‌باشد و یا از عناوین جزئی نظیر «ذاک الرجل» است؟

۱. البته آقا ضیاء تصریحی به جزئی بودن آن عنوان و معلوم بالذات ندارد؛ اما از کلمات وی به دست می‌آید که آن عنوان را جزئی می‌داند.

نظر مختار: عنوان کلی مشیر به فرد معین و نامعلوم

به نظر می‌رسد کلام مشهور صحیح است.^۱ فارق نظر مختار و نظر آقا ضیاء، فقط در همین مقدار است که عنوان «احدهما» در علم اجمالی از قبیل «ذاک الرجل» نبوده بلکه از قبیل «عالمًا» در جمله «رأیتُ عالمًا» است. در نتیجه از این جهت (کلی یا جزئی بودن معلوم بالذات)، نظر مشهور صحیح است؛ زیرا عنوان «احدهما» قابلیت تطبیق بر هر دو اناء را دارد، و مانند عنوان «ذاک الرجل» نیست که فقط قابلیت انطباق بر یک مرد را داشته باشد. همانطور که گفته شد معلوم بالذات از قسم سوم می‌باشد یعنی عنوانی کلی بوده و اشاره به فرد معین و نامعلوم نزد ما دارد؛ اما نتیجه بحث مطابق نظر محقق عراقی است. یعنی اکنون باید به این سوال پاسخ داده شود که در باب تنجیز، آیا تنجیز علم اجمالی فقط در حدّ عنوان مشیر است و یا به حدّ مشارالیه سرایت می‌کند؟ در این بحث همان نظر محقق عراقی اثبات می‌شود؛ زیرا به نظر می‌رسد بیانیت و تنجیز علم اجمالی، مرتبط به مشارالیه بوده و در حدّ عنوان مشیر باقی نمی‌ماند. بنابراین مشارالیه منجز شده و دارای بیان خواهد بود. همانطور که گفته شد علم اجمالی به نجاست «احدهما» وجود دارد که این عنوان کلی به فرد معین (مثلاً اناء یمین که در واقع نجس است) اشاره دارد؛ یعنی علم اجمالی موجب تنجیز حرمت در اناء یمین می‌شود زیرا تنجیز علم اجمالی در حدّ عنوان مشیر باقی نمانده و به مشارالیه که فرد معین است، می‌رسد. البته دلیلی بر این مطلب وجود ندارد بلکه وجدان چنین حکمی دارد. یعنی اینگونه وجدان می‌شود که نزد عقل بیانیت و تنجیز علم اجمالی نسبت به مشارالیه سنجیده می‌شود نه نسبت به عنوان مشیر.

در نتیجه منجزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه نیز ثابت است. یعنی در مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالاجمال نیز استحقاق عقوبت وجود دارد. یعنی اصطلاحاً «وجوب موافقت قطعی» مورد قبول است، که البته این وجوب از استحقاق عقوبت در مخالفت احتمالیه انتزاع می‌شود.

با دقت در مطالب فوق، معلوم می‌شود که اصل نزاع، مرتبط با تعیین متعلق علم اجمالی نیست؛ بلکه با دقت باید گفت که نزاع، مرتبط با این مسأله است که آیا تنجیز علم با توجه به عنوان است یا با توجه به مشارالیه؟ لذا هرچند متعلق علم اجمالی یک عنوان کلی است (همانطور که مشهور قائلند)، اما علم اجمالی موجب تنجیز عنوان نشده بلکه موجب تنجیز فرد معین (یعنی مشارالیه آن عنوان) می‌شود. بنابراین مخالفت با فرد معین (اناء یمین که واقعاً نجس است)، مخالفت با تکلیفی است که بیان دارد. پس معلوم بالاجمال در مرحله مخالفت احتمالیه نیز منجز بوده و عقوبت بر مخالفت احتمالیه نیز بدون بیان نبوده بلکه بیان دارد. به عبارت دیگر حرمت اناء یمین،

^۱. نظر مختار در سابق دقیقاً نظر آقا ضیاء بوده و به نظر می‌رسد معلوم بالذات یا «احدهما» یک عنوان جزئی است؛ شاید به این سبب بوده که نظر به «احدهما» در جمله شده نه خارج از جمله به تنهایی لحاظ شود که کلی است یا جزئی؛ اما پس مدّتی از آن نظر عدول شده و نظر مختار کلیت عنوان «احدهما» و معلوم بالذات شد، و در این مقدار از مسأله، نظر مشهور مقدّم شد.

فعلی می‌باشد (از این بحث فارغ شده‌ایم)، و باید از تنجّز آن بحث شود. از حیث تنجّز نیز، مخالفت با آن استحقاق عقوبت دارد چه به نحو مخالفت قطعی باشد و چه به نحو مخالفت احتمالی باشد. پس اگر اناء یمین را شرب کرده و اناء یسار را ترک نماید، مخالفت احتمالی بوده و استحقاق عقوبت دارد (همانطور که گفته شد «و جوب موافقت قطعی» نیز عنوانی انتزاعی است که از استحقاق عقوبت در مخالفت احتمالی انتزاع شده؛ پس وجوب موافقت قطعی به معنای استحقاق عقوبت در مخالفت احتمالی است).

۲۶ ۹۷/۰۸/۲۲

مقام سوم: تنجیزی یا تعلیقی بودن منجّزیت علم اجمالی

همانطور که گفته شد^۱، منجّزیت علم اجمالی مورد قبول همه است^۲. اکنون این سوال مطرح می‌شود که منجّزیت علم اجمالی به نحو «تنجیزی» است یا به نحو «تعلیقی»؟ یعنی آیا منجّزیت علم اجمالی به نحو «علّی» است یا به نحو «اقتضائی»؟ به عبارت دیگر آیا مولی می‌تواند در اطراف علم اجمالی ترخیص دهد یا چنین ترخیصی محال است؟

مقدمه: تنجیزی یا تعلیقی بودن منجّزیت علم تفصیلی

قبل از ورود به بحث، نیاز است نحوه منجّزیت علم تفصیلی بررسی شود. همانطور که در مباحث قطع گذشت، قطع تفصیلی به تکلیف فعلی موجب تنجّز آن تکلیف است. اکنون این سوال مطرح می‌شود که آیا منجّزیت

۱. استاد دام ظلّه در ابتدای جلسه، خلاصه‌ای از مقام دوم یعنی مقدار منجّزیت علم اجمالی به همراه یک نکته اضافه بیان فرمودند. نکته اینکه علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء دقیقاً شبیه «اجتنب عن احدهما» نیست؛ زیرا «احدهما» در علم اجمالی به فرد معین اشاره دارد، اما در این خطاب به فرد مردّد اشاره دارد. اما تمام بحث در علم اجمالی این است که علم اجمالی به حرمت «احدهما» موجب تنجّز «حرمة احدهما» می‌شود و یا موجب تنجّز «حرمة هذا»؟ به نظر می‌رسد موجب تنجّز «حرمة هذا» شده و مخالفت احتمالی نیز موجب استحقاق عقوبت است. اگر گفته شود موجب تنجّز «حرمة احدهما» است، پس مخالفت احتمالی موجب استحقاق عقوبت نخواهد بود. بنابراین هر کسی که موافقت قطعی را واجب بداند و این وجوب را مقتضای خود علم اجمالی بداند، مرادش این است که «حرمة هذا» منجّز شده است؛ اما اگر وجوب موافقت قطعی را مقتضای نفس علم اجمالی نداند بلکه از غیر علم استفاده کند (به عنوان مثال شهید صدر از منجّزیت احتمال، و مدرسه میرزا از تساقط اصول، استفاده کرده‌اند)، می‌تواند قائل به تنجّز «حرمة احدهما» باشد.

۲. اینکه برخی در عنوان مطلب خود بیان کرده‌اند که «منجّزیت علم اجمالی مورد قبول نیست» با مراجعه به متن آن مطلب، به معنای قبول منجّزیت تعلیقی علم اجمالی است. یعنی تنجیزی بودن منجّزیت انکار شده، نه اصل منجّزیت علم اجمالی.

قطع تفصیلی به نحو تنجیزی است یا به نحو تعلیقی؟ یعنی منجزیت علم تفصیلی به نحو علی است یا به نحو اقتضائی؟ به عبارت دیگر شارع می تواند ترخیص در مخالفت آن «تکلیف مقطوع»^۱ دهد؟

قول مشهور: تنجیزی بودن منجزیت علم تفصیلی

منجزیت قطع به تکلیف (که شامل تکلیف مقطوع نیز می شود) نزد مشهور علماء، به نحو تنجیزی است. یعنی مولی نمی تواند ترخیص در مخالفت آن دهد و چنین ترخیصی محال است. صدور چنین ترخیصی محذور ثبوتی دارد.

نقد کلام مشهور: وقوع ترخیص نسبت به مخالفت احتمالی

همانطور که گفته شد مخالفت با تکلیف مقطوع به دو نحوه ممکن است: مخالفت قطعی و مخالفت احتمالی؛ به عنوان مثال فرض شود زید در زوال امروز به وجوب نماز ظهر بر خودش قطع دارد. در این صورت، زید دو راه برای مخالفت دارد: اول اینکه اصلاً نماز ظهر نخواند، که مخالفت قطعی محقق می شود؛ و راه دوم اینکه با آبی مشکوک وضوء گرفته و نماز بخواند در حالیکه آن آب در واقع نجس است، که مخالفت احتمالی محقق می شود؛ البته در این مورد، قاعده طهارت جاری می شود که ترخیص شرعی است.

بنابراین باید مشهور بین مخالفت قطعی و مخالفت احتمالی در مورد علم تفصیلی، تفاوت بگذارند؛ یعنی منجزیت علم تفصیلی نسبت به مخالفت قطعی، تنجیزی بوده؛ و نسبت به مخالفت احتمالی، تعلیقی است.^۲ لذا این نکته و استثناء در کلام مشهور مورد غفلت بوده، که یا نقض بر کلام مشهور است؛ و یا (اگر پاسخی از نقض بدهند) اشکالی بر کلام مشهور است که تفصیل را ذکر نکرده اند.

۱. «تکلیف مقطوع» غیر از «قطع به تکلیف» است. توضیح اینکه در تکلیف مقطوع، باید یک تکلیف فعلی باشد و همان متعلق قطع شود؛ اما قطع به تکلیف دو فرض دارد: اول اینکه هم تکلیف فعلی باشد و هم قطع به آن، که چنین قطعی «مصبوب» است؛ و دوم اینکه فقط قطع به تکلیف فعلی باشد و تکلیف فعلی وجود نداشته باشد، که چنین قطعی «خاطی» است.

۲. در این صورت مخالفت با تکلیف واقعی رخ داده زیرا نماز بدون وضوء مانند نماز نخواندن است؛ اما اگر در تحقق مخالفت در این مثال اشکال شود و قول نادری باشد که نماز در این صورت واقعاً صحیح است، می شود مثالی زد که حتی قول نادر هم بر صحت نداشته باشد. فرض شود زید نسبت به اینکه نماز ظهر را خوانده یا نه، شک کرده و از ثقة سوال نموده که پاسخ شنیده که نماز را خوانده ای، اما در واقع نخوانده است؛ در این صورت، مخالفت احتمالی رخ داده؛ زیرا نماز را نخوانده و احتمال مخالفت داده است؛ در این مثال حجیت خبر ثقة به معنای ترخیص در مخالفت آن تکلیف فعلی است.

قول شهید صدر: تعلیقی بودن منجزیت علم تفصیلی

قول دوم در منجزیت علم تفصیلی از شهید صدر است. ایشان فرموده منجزیت علم تفصیلی استحاله ذاتی نداشته و تعلیقی است، یعنی ترخیص مولى در مخالفت آن، استحاله ذاتی ندارد؛ اما استحاله وقوعی دارد؛ زیرا مستلزم لغویت است. توضیح اینکه اگر مولى در مخالفت علم تفصیلی، ترخیص دهد، متمکن از ایصال این ترخیص به عبد نیست. وقتی عبدی به حرمت شرب این اناء قطع داشته باشد، هرچند ترخیص در مخالفت آن محذور ذاتی ندارد، اما قابل ایصال به مکلف نیست. نظیر تکلیف غافل که در نظر مشهور قابل ایصال به غافل نبوده و لغو است. در نتیجه مولى ترخیص نمی‌دهد؛ زیرا نمی‌تواند آن تکلیف را ایصال نماید. یعنی محذور ثبوتی نداشته بلکه محذور اثباتی دارد.

همان تعلیق بر کلام مشهور، به عنوان اشکالی بر کلام شهید صدر نیز وارد است؛ زیرا ایشان نیز در مخالفت با علم تفصیلی به طور مطلق (مخالفت قطعی یا احتمالی)، قائل به استحاله وقوعی شده؛ در حالیکه استحاله وقوعی فقط نسبت به مخالفت قطعی وجود دارد، اما ترخیص در مخالفت احتمالی، قابل وصول به مکلف بوده و لغو نیست.

قول مختار: تعلیقی بودن منجزیت علم تفصیلی مطلقاً

قول سوم در منجزیت علم تفصیلی همان نظر مختار است. به نظر می‌رسد منجزیت علم تفصیلی مطلقاً (نسبت به مخالفت قطعی و نسبت به مخالفت احتمالی) تعلیقی بوده و شارع می‌تواند نسبت به مخالفت قطعی یا مخالفت احتمالی، ترخیص دهد. یعنی ترخیص شارع در مخالفت با علم تفصیلی، نه استحاله ذاتی داشته و نه استحاله وقوعی دارد (بلکه قابل وصول به قاطع نیز هست).

اگر منجزیت علم تفصیلی به نحو تعلیقی باشد، به طریق اولی منجزیت علم اجمالی نیز تعلیقی خواهد بود و شارع می‌تواند ترخیص در مخالفت قطعی یا احتمالی با علم اجمالی دهد. بنابراین بنابر مبنای مختار، بحث از مقام سوم مطرح نبوده بلکه باید این بحث بر طبق دو مبنای دیگر ادامه یابد.

ج ۲۷ ۹۷/۰۸/۲۳

بررسی منجزیت علم اجمالی

همانطور که گفته شد بحث از تنجیزی یا تعلیقی بودن منجزیت علم اجمالی، بنابر مبنای مختار جایی ندارد؛ زیرا اگر منجزیت علم تفصیلی به نحو تعلیقی باشد، به طریق اولی منجزیت علم اجمالی نیز به نحو تعلیقی خواهد بود.

بنابراین باید تعلیقی یا تنجیزی بودن منجزیت علم اجمالی، بر مبنای مشهور (که ترخیص در تکلیف مقطوع بالتفصیل محال است) و بر مبنای شهید صدر (که هرچند ترخیص محال نیست، اما قابل وصول نمی‌باشد) بررسی شود. بنابر این دو مبنی، سه قول در مسأله وجود دارد:

قول شهید صدر: تعلیقی بودن منجزیت علم اجمالی

شهید صدر فرموده همانطور که منجزیت در علم تفصیلی به نحو تعلیقی بود، در علم اجمالی نیز به نحو تعلیقی است؛ با این تفاوت که ایصال ترخیص به قاطع بالاجمال ممکن است، بر خلاف ایصال ترخیص به قاطع بالتفصیل که ممکن نیست. یعنی مولی می‌تواند در موارد علم اجمالی ترخیص در هر دو طرف، یا یک طرف معین، یا یک طرف مخیر دهد. به عبارت دیگر مولی می‌تواند ترخیص در مخالفت قطعی (یعنی ارتکاب جمیع اطراف) و یا در مخالفت احتمالی (یعنی ارتکاب یک طرف معین یا ارتکاب یک طرف نامعین) دهد؛ زیرا متعلق علم دارای اجمال بوده و قابل وصول به قاطع است.

اشکال: عدم امکان ترخیص در مخالفت قطعی

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نیست، و حتی اگر از اشکال مبنایی به ایشان صرف نظر شود (که ترخیص در علم تفصیلی نیز قابل ایصال به قاطع است)، اشکال بنایی به کلام ایشان وارد است. توضیح اینکه فرض شود علم اجمالی به «حرمة احدهما» وجود دارد. این علم نسبت به «حرمة هذا» یعنی حرمت فرد معین در واقع، اجمالی است؛ اما نسبت به «حرمة احدهما» یعنی حرمت جامع، تفصیلی است.

بنابراین طبق مبنای ایشان در علم تفصیلی، مولی نمی‌تواند ترخیص در مخالفت با هر دو طرف را (که بر خلاف معلوم بالتفصیل است) به قاطع، ایصال نماید؛ زیرا همان محذور ترخیص در علم تفصیلی، نسبت به ترخیص در تمام اطراف علم اجمالی نیز وجود دارد. پس هرچند شارع نسبت به فرد (یعنی نسبت به مخالفت احتمالی) می‌تواند ترخیص دهد (زیرا علم به فرد به نحو اجمالی است)، اما نسبت به جامع (یعنی نسبت به مخالفت قطعی) نمی‌تواند ترخیص دهد؛ زیرا چنین ترخیصی قابل ایصال به قاطع نیست.

قول محقق عراقی: تنجیزی بودن منجزیت علم اجمالی

مرحوم آقا ضیاء فرموده منجزیت علم تفصیلی به نحو تنجیزی است؛ و متعلق علم اجمالی نیز جامع نیست بلکه فرد معین واقعی است؛ بنابراین منجزیت علم اجمالی نسبت به آن فرد نیز به نحو تنجیزی خواهد بود. یعنی از دو مبنای خود که اولاً منجزیت علم تفصیلی به نحو تنجیزی است؛ و ثانیاً علم اجمالی به فرد معین تعلق گرفته،

نتیجه گرفته که منجزیت علم اجمالی نیز به نحو تنجیزی است. یعنی مولی نمی تواند نسبت به مخالفت قطعیه یا نسبت به مخالفت احتمالیه ترخیص دهد؛ زیرا با دقت معلوم می شود که تفاوت علم اجمالی با علم تفصیلی در خصوصیت متعلق است، و خصوصیت متعلق نیز تأثیری در تنجیز و تنجز ندارد.

توضیح اینکه اگر علم به حرمت شرب اناء ایض باشد، حرمت آن منجز می شود؛ و اگر علم به حرمت شرب «احدهما» باشد نیز متعلق آن علم، فرد معین بوده و حرمت شرب آن را منجز می کند. فقط در مثال دوم نمی داند که اناء معلوم الحرمة، چه رنگی داشته است (ایض بوده یا اسود)؛ اما در مثال اول، این خصوصیت نیز معلوم است. واضح است که دانستن رنگ اناء، تأثیری در تنجیز ندارد^۱.

اشکال: تعلیقی بودن منجزیت علم تفصیلی

به نظر می رسد مطلب ایشان بر مبنای خودشان صحیح است، و اشکال بنایی متوجه ایشان نیست؛ اما یک اشکال مبنایی وجود دارد که منجزیت علم تفصیلی نیز به نحو تعلیقی است.

قول مشهور: تفصیل در منجزیت علم اجمالی

منجزیت علم اجمالی در نظر مشهور نسبت به مخالفت قطعیه به نحو تنجیزی؛ و نسبت به مخالفت احتمالیه به نحو تعلیقی است. یعنی شارع می تواند نسبت به مخالفت احتمالیه ترخیص دهد؛ اما نسبت به مخالفت قطعیه نمی تواند ترخیص دهد. به عبارت دیگر شارع می تواند نسبت به «شرب هذا» یا «شرب احدهما» ترخیص دهد؛ اما نمی تواند نسبت به «شرب کلیهما» ترخیص دهد.

این نظر مشهور مبتنی بر دو مبنی است: مبنای اول اینکه منجزیت علم تفصیلی به نحو تنجیزی است؛ و مبنای دوم اینکه متعلق علم اجمالی فرد نیست بلکه جامع است. با توجه به این دو مبنی، ترخیص در مخالفت قطعیه همان ترخیص در جامع و ترخیص در مخالفت با علم تفصیلی است؛ لذا چنین ترخیصی ممکن نیست؛ اما ترخیص در مخالفت احتمالیه، ترخیص در مخالفت امر معلوم نبوده و ترخیص در مخالفت امری مجهول است؛ لذا چنین ترخیصی جائز است.

به عبارت دیگر کلام مشور در واقع، تفصیل در مسأله نیست؛ زیرا در جایی که علم باشد نمی شود ترخیص داد، و در جایی که علم نباشد، ترخیص ممکن است. یعنی به مقدار علم نمی شود ترخیص داد، و علم به جامع

^۱. البته مرحوم آقا ضیاء در ادامه فرموده اگر در یک طرف از اطراف علم اجمالی، اصل مؤمن و در طرف دیگر نیز اصل منجز جریان داشته باشد، اصل مؤمن جاری است؛ این نظریه به «جعل بدلیت» معروف شده که بحث از آن خواهد آمد؛ اما اگر نسبت به یک طرف، اصل مؤمن جاری باشد و نسبت به طرف دیگر، هیچ اصلی جاری نباشد، اصل مؤمن جاری نخواهد بود.

تعلق گرفته است؛ پس نسبت به مخالفت قطعی نمی شود ترخیص دارد؛ اما نسبت به مقداری که علم وجود ندارد، ترخیص ممکن است که علم نسبت به فرد نبوده و ترخیص در مخالفت با فرد (مخالفت احتمالی) ممکن است.

اشکال: تعلیقی بودن منجزیت علم تفصیلی و بیانیت علم نسبت به فرد معین

به نظر می رسد با قبول مبانی مشهور، اشکال بنایی به آنها وارد نیست؛ اما دو مبنای آنها دارای اشکال مبنایی است: اول اینکه منجزیت علم تفصیلی نیز به نحو تعلیقی بوده و به نحو تنجیزی نیست؛ و اشکال دوم مبنایی اینکه علم نسبت به متعلقش بیان نیست بلکه نسبت به مشارالیه آن متعلق، بیان است. به عبارت دیگر معیار بیان بودن علم، متعلق نبوده بلکه مشارالیه است. بنابراین علم اجمالی موجب تنجز مشارالیه (فرد معین) می شود نه تنجز جامع؛ لذا نسبت به مخالفت احتمالی نیز موجب تنجز است.

ج ۲۸ ۹۷/۰۸/۲۶

تمه مباحث اصالة الاحتیاط

بعد از سه مقام بحث شده در علم اجمالی، و قبل از ورود به تنبیهات علم اجمالی (که مباحثی صغروی هستند)، نیاز است اموری بحث شوند:

اول: علم اجمالی و برائت عقلیه

هرچند در مبنای مختار، برائت عقلیه مورد قبول نیست؛ اما با فرض جریان این اصل عقلی، آیا در موارد علم اجمالی نیز جاری می باشد؟ آیا برائت عقلیه نسبت به تکلیف معلوم بالاجمال نیز مجرا دارد؟ ابتدا به عنوان مقدمه قاعده قبح عقاب بدون بیان توضیح داده می شود.

مقدمه: تبیین برائت عقلیه

برائت عقلیه همان قاعده «قبح عقاب بدون بیان» است. قبح عقاب بدون بیان نیز مخفف این عبارت است که «العقوبة على مخالفة التكليف الذي لم يقم عليه بيان، قبيح عقلاً». عقوبت بر مخالفت تکلیفی که نسبت به آن بیانی نیست، عقلاً قبیح است. مراد از «بیان» نیز دو چیز است: قطع و قطعی^۱. قطع همان اعتقاد جزمی است؛ و

۱. برخی مانند شهید صدر فرموده اند «بیان» فقط قطع است، اما اعم از اینکه به تکلیف فعلی تعلق گیرد و یا به اعتبار امری نزد مولی تعلق گیرد که بر تکلیف فعلی قائم شده است.

قطعی نیز امری است که قطع به اعتبار حجّیت و منجزیت آن نزد مولی وجود دارد که در اصطلاح به آن «اماره منجزه» یا «اصل منجز» گفته می‌شود. پس اگر مولی تکلیف فعلی داشته باشد، و مکلف نیز قطع به آن نداشته باشد، و قطعی نسبت به آن نباشد، عقوبت بر مخالفت آن قبیح است.

مشهور علماء این قاعده را قبول دارند. برخی نیز مانند شهید صدر قبول ندارند، و مبنای مختار نیز تابع ایشان است.

اقوال مختلف در مسأله

بحث در این است که با تسلّم برائت عقلیه، آیا در موارد علم اجمالی نیز جریان دارد؟ به عبارت دیگر در موارد علم اجمالی، «قطع تفصیلی» به تکلیف فعلی وجود نداشته و فرض این است که «قطعی» نیز بر تکلیف فعلی اقامه نشده، و فقط قطع اجمالی به آن وجود دارد. آیا قطع اجمالی مانند قطع تفصیلی بیان محسوب شده و عقوبت بر تکلیف معلوم بالاجمال قبیح ندارد، و یا قطع اجمالی بیان محسوب نمی‌شود و عقوبت بر آن تکلیف قبیح است؟ در پاسخ به این مسأله، سه قول وجود دارد:

الف. مدرسه میرزای نائینی: قول اول تفصیل بین مخالفت قطعی و احتمالیه داده است. اگر مکلف مخالفت قطعی به تکلیف معلوم بالاجمال کند، عقوبت وی با بیان بوده و قبیح نیست؛ اما اگر مخالفت احتمالیه کند، عقوبت وی بدون بیان و قبیح است. به عبارت دیگر علم اجمالی بذاته مقتضی ترک مخالفت قطعی بوده، اما مقتضی ترک مخالفت احتمالیه نیست؛ و به عبارت دیگر علم اجمالی مقتضی موافقت قطعی نیست.

ب. آقا ضیاء و محقق اصفهانی: قول دوم عدم جریان برائت عقلیه است مطلقاً. یعنی اگر با تکلیف معلوم بالاجمالی مخالفت شود (چه مخالفت احتمالیه و چه مخالفت قطعی)، عقوبت وی با بیان بوده و قبیح نیست.

ج. شهید صدر: قول سوم نیز تفصیل بین شبهات حکمیّه و موضوعیه است. در «شبهات حکمیّه» همان قول اول صحیح بوده و عقوبت فقط نسبت به مخالفت قطعی قبیح نیست؛ به عنوان مثال اگر مکلفی علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه داشته باشد، مقتضای علم اجمالی فقط ترک مخالفت قطعی است نه وجوب موافقت قطعی. پس اگر اتفاقاً همان نمازی ترک شود که در واقع واجب است، عقوبت وی بدون بیان است؛ اما اگر هر دو نماز ترک شود، عقوبت وی همراه بیان می‌باشد؛ اما در «شبهات موضوعیه» باید موافقت قطعی شود. به عنوان مثال اگر مکلفی علم اجمالی به وجوب اکرام زید یا عمرو داشته باشد (زیرا مولی اکرام عالم را واجب نموده و مکلف نیز علم اجمالی به عالمیت یکی از زید و عمرو دارد)، و فقط یک نفر را اکرام نماید که در واقع واجب الاکرام (و عالم) نیست، مستحقّ عقوبت است. پس در شبهات موضوعیه باید احتیاط کرد.

این سه قول یک نقطه اشتراک دارند که نسبت به مخالفت قطعی با تکلیف معلوم بالاجمال، برائت عقلیه جریان ندارد؛ اما نسبت به مخالفت احتمالی، اختلاف وجود دارد که قول اول برائت عقلیه را جاری دانسته؛ و قول دوم جاری ندانسته؛ و قول سوم در شبهات حکمیه جاری دانسته، اما در شبهات موضوعیه جاری نمی‌داند. به نظر می‌رسد قول دوم صحیح بوده و نسبت به مخالفت احتمالی با تکلیف معلوم بالاجمال نیز برائت عقلیه جاری نیست؛ به عبارت دیگر مقتضای علم اجمالی «وجوب موافقت قطعی» است. این مطلب با بررسی و نقد اقوال دیگر تبیین می‌شود:

قول میرزا: جریان برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالی با تکلیف معلوم بالاجمال

همانطور که گفته شد مرحوم میرزا فرموده عقوبت مکلف نسبت به مخالفت قطعی با تکلیف معلوم بالاجمال همراه بیان بوده و قبیح نیست؛ اما نسبت به مخالفت احتمالی بدون بیان بوده و قبیح است. این مطلب مرتبط به مبنای ایشان در متعلق علم اجمالی است. در نظر ایشان علم اجمالی متعلق به جامع است. به عنوان مثال فرض شود زید علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء دارد. در این صورت نسبت به انائی که در واقع نجس است یعنی «هذا الاناء» قطع یا قطعی ندارد؛ اما نسبت به «حرمة احدهما» قطع دارد، که فقط در صورتی با آن قطع مخالفت کرده که هر دو را شرب نماید. پس مخالفت با حرمت معلومه، به شرب هر دو اناء محقق می‌شود و استحقاق عقوبت دارد؛ اما اگر فقط «هذا الاناء» که در واقع نجس است، شرب شود و اناء دیگر ترک شود، مخالفتی با «حرمة احدهما» رخ نداده است. به عبارت دیگر برای امتثال «حرمة هذا»، کافی است یکی از دو اناء ترک شود. یعنی عقوبت بر شرب «هذا الاناء»، بدون بیان بوده و قبیح است.

اگر از ایشان سوال شود چرا باید در اطراف علم اجمالی احتیاط شود؟ در پاسخ فرموده‌اند اگر فقط علم اجمالی باشد، مخالفت احتمالی اشکالی ندارد؛ اما یک ضمیمه به علم اجمالی وجود دارد که موجب حرمت مخالفت احتمالی می‌شود. توضیح اینکه باید مؤمن شرعی برای مخالفت احتمالی بررسی شود. ترخیص شرعی در این اناء، با ترخیص شرعی در اناء دیگر تعارض و تساقط نموده و نسبت به هیچکدام از اطراف علم اجمالی، مؤمن شرعی وجود نخواهد داشت. بنابراین احتمال دارد حرامی که منجز شده، در این طرف یا آن طرف باشد، و مؤمن شرعی نیز وجود ندارد. در نتیجه باید از هر دو طرف اجتناب شود. پس ترک مخالفت قطعی به برکت علم اجمالی است، و ترک مخالفت احتمالی به برکت تعارض اصول مؤمنه در اطراف است.

اشکال اول: بیان بودن علم اجمالی نسبت به حرام واقعی

به نظر می‌رسد فرمایش ایشان در مورد علم و عدم منجزیت آن نسبت به مخالفت احتمالی صحیح نیست. توضیح اینکه فرض شده «حرمة ادهما» معلوم است. این عنوان باید مشیر به چیزی باشد. به عنوان مثال عنوان «ادهما» در جمله «اکرم احد الرجلین»، عنوان مشیر به فرد مرد است؛ اما در جمله خبری «احدهما زید»، عنوان مشیر به فرد معین است (نه مرد). یعنی اشاره به فردی است که نام وی زید است، و به فردی که نام وی عمرو باشد، اشاره ندارد.

به نظر می‌رسد در علم به «نجاسة ادهما» نیز این عنوان به فرد معین اشاره دارد. لذا سوال این است که علم نسبت به فرد معین که مشارالیه است، بیان محسوب می‌شود یا نمی‌شود؟ به نظر می‌رسد بیان محسوب می‌شود که این امری وجدانی بوده و دلیل برهانی ندارد. شاید عنوان «ادهما» در نظر مدرسه میرزا به فرد مرد اشاره داشته، لذا قائل به عدم حرمت مخالفت احتمالی شده‌اند.

به هر حال، معیار منجزیت «عنوان مشیر» نیست و اصلاً «عنوان» منجزیت را قبول نمی‌کند؛ بلکه معیار منجزیت «مشارالیه» است. در نتیجه «حرمة هذا» منجز شده و مخالفت با آن چه به نحو مخالفت قطعی و چه به نحو مخالفت احتمالی جائز نیست.

اشکال دوم: جریان براءت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالی

کلام ایشان نسبت به تساقط اصول، نیز صحیح نیست؛ زیرا هرچند براءت شرعی در اطراف تساقط کرده و جاری نیست، اما براءت عقلیه جریان دارد. بنابراین طبق مبنای ایشان، به برکت براءت عقلیه نباید مخالفت احتمالی اشکالی داشته باشد. یعنی خود ایشان قبول کردند که عقوبت نسبت به مخالفت احتمالی، بدون بیان است. بنابراین هرچند شارع تأمین شرعی به مخالفت احتمالی نداده، اما تأمین عقلی نسبت به آن وجود داشته و عقل به قبح عقوبت بر مخالفت احتمالی حکم دارد.

به عبارت دیگر «علم» فقط نسبت به «حرمة ادهما» وجود داشته که آن هم امثال شده و با «حرمة ادهما» مخالفت نشده؛ زیرا مخالفت با «حرمة ادهما» به شرب هر دو اناء بوده در حالیکه اگر مخالفت احتمالی نماید و یکی را شرب نکند، با آن حرمت منجز مخالفتی نکرده است. پس ایشان طبق مبنای خود باید مخالفت احتمالی با تکلیف معلوم بالاجمال را جائز بدانند.

ج ۲۹ ۹۷/۰۸/۲۷

قول آقا ضیاء و محقق اصفهانی: عدم جریان برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالیه

همانطور که گفته شد برائت عقلیه در نظر آقا ضیاء و محقق اصفهانی نسبت به مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالاجمال جریان ندارد. یعنی عقوبت بر مخالفت با چنین تکلیفی، عقوبت همراه بیان است. البته تقریب آقا ضیاء غیر از تقریب محقق اصفهانی است، یعنی مدّعی آنها یکی است اما با دو تقریب مختلف:

الف. تقریب محقق عراقی

تقریب آقا ضیاء مبتنی بر برداشت ایشان از حقیقت علم اجمالی است. ایشان قائل است علم اجمالی به واقع و فرد معین تعلّق گرفته است. اگر علم به وجوب یا حرمت «احدهما» باشد، در حقیقت علم به وجوب یا حرمت «هذا» وجود دارد که عالم هم نمی‌داند کدامیک واجب یا حرام است.

بنابراین «حرمة هذا» معلوم بوده، و بیان نسبت به آن تمام است. در نتیجه مخالفت احتمالیه با آن حرمت نیز استحقاق عقوبت داشته و قاعده قبح عقاب بدون بیان جاری نیست.

اشکال شهید صدر: بیانیت علم فقط به مقدار مخالفت قطعیه

شهید صدر فرموده حتی بر مبنای محقق عراقی در متعلّق علم اجمالی نیز باید قائل به جریان برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالیه شد. مرحوم آقا ضیاء در توضیح مبنای خود از کلامی استفاده کرده که شهید صدر با توجّه به آن کلام، اشکالی متوجّه ایشان نموده است. توضیح اینکه آقا ضیاء در تبیین مبنای خود در مورد علم اجمالی و بیان تفاوت آن با علم تفصیلی، علم اجمالی را به آینه کدر تشبیه نموده و علم تفصیلی را به آینه شفاف تشبیه نموده است. یعنی فرض شود تصویر زید در هر دو آینه هست، اما در علم اجمالی تصویر زید به صورت مکدر در آینه بوده و ناظر تردید می‌کند که این تصویر زید است یا تصویر عمرو؛ در حالیکه در واقع تصویر زید وجود دارد. بر خلاف آینه دیگر که تصویر شفاف بوده و ناظر هم می‌داند که تصویر زید است. یعنی در هر دو آینه تصویر زید وجود دارد، اما ناظر در یکی متوجّه زید بودن هست، و در دیگری نیست. تفاوت علم اجمالی و تفصیلی در همین است.^۱

۱. نهاية الافکار، ج ۳، ص ۲۹۹: «(بما ذکرنا ظهر) وجه امتیاز العلم الإجمالي عن العلم التفصيلي» و انه انما كان من جهة المعلوم والمنكشف لا من جهة العلم والكشف فكان اتصاف العلم بالتفصيل من جهة ان متعلقه عنوان تفصيلي للشيء حاك عن شراشر وجوده، و لذلك لا يجتمع مع الشك لأوله إلى اجتماع الضدين، بخلاف العلم الإجمالي فان اتصافه بالإجمال انما كان باعتبار متعلقه لكونه عبارة عن الصورة الإجمالية المعبر عنها بعنوان أحد الأمرين وبالجامع بين الطرفين، و ذلك أيضا لا بمعنى ان الجامع بنفسه و حيل ذاته متعلق للعلم الإجمالي و لو بنحو الحكاية عن منشئه كما في الطبيعي المأخوذ في حين التكليف، بل بما انه مرآة إجمالی إلى الخصوصية الواقعية المرددة في نظر القاطع بين خصوصيات

شهید صدر از همین مثال استفاده نموده و اشکالی متوجه ایشان کرده است. ایشان فرموده در آینه مکدر تصویری وجود دارد که آن تصویر، یک جهت وضوح و یک جهت اندماج دارد. جهت وضوح اینکه این تصویر، تصویر خالد یا بکر نیست؛ اما اینکه تصویر خود زید باشد، وضوح نداشته و اندماج دارد. پس در این مقدار که تصویر خالد یا بکر نیست، علم تفصیلی وجود داشته و منجز است؛ یعنی اگر خالد یا بکر اکرام شوند، امثال نشده است، و اگر یکی از زید و عمرو اکرام شوند، امثال شده است؛ زیرا تصویر قابل انطباق بر زید یا عمرو می‌باشد. بنابراین علم اجمالی دارای یک حیث وضوح و یک حیث اجمال است که نسبت به حیث اجمال، منجزیتی ندارد. در نتیجه نسبت به مخالفت احتمالی (مثلاً در فرض اکرام عمرو که در واقع واجب الاکرام نیست و ترک اکرام زید) استحقاق عقوبت وجود ندارد.^۱

به نظر می‌رسد بازگشت نزاع بین شهید صدر و محقق عراقی، به این مسأله است که «آیا تنجز ناشی از علم اجمالی در حد معلوم بالذات و عنوان مشیر است، و یا در حد فرد و مشارالیه می‌باشد؟». به عنوان مثال «احدهما» در علم به «حرمة احدهما» به فرد معین در واقع و نامعلوم نزد عالم اشاره دارد. علم موجب تنجز کدامیک است؟ به عبارت در علم اجمالی به «حرمة احدهما»، عقوبت بر ارتکاب فرد معین که مشارالیه است، قبیح است؛ اگر چنین عقوبتی قبیح نباشد، تنجز علم در حد عنوان مشیر خواهد بود؛ و اگر آن عقوبت قبیح باشد، تنجز علم در حد مشارالیه خواهد بود. به نظر می‌رسد چنین عقوبتی، قبیح نیست. البته این امور وجدانی بوده و مدلل نمی‌شود. به هر حال مبنای محقق عراقی مورد قبول بوده، و بناء آن نیز مورد قبول است. یعنی علم اجمالی به واقع تعلق گرفته و مخالفت احتمالی نیز موجب استحقاق عقوبت است.

بنابراین اشکال شهید صدر بر ایشان وارد نیست، هر چند بطلان آن اشکال مدلل نبوده بلکه وجدانی است.

الأطراف بنحو تكون نسبته إليها نسبة الإجمال و التفصيل بحيث لو كشف الغطاء لكان المعلوم بالإجمال عين المعلوم بالتفصيل و منطبقاً عليه بتمامه».

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۵۷: «و إذا قيل بالمبنى الثالث مثلاً فالعلم الاجمالی يخرج الواقع المعلوم بتمام حدوده عن موضوع البراءة العقلية و يكون منجزاً بالعلم؛ و حیث انه محتمل فی كل طرف فيحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية للخروج عن عهدة التكليف المنجز. و لكن الصحيح هو ان المبنى الثالث لا يختلف فی النتيجة المقصودة فی المقام عن المبنى الأول، لأن الصورة العلمية الاجمالية - علی الثالث - و إن كانت مطابقة للواقع بحده و لكن المفروض علی هذا المبنى اندماج عنصری الوضوح و الاجمال فی تلك الصورة معاً، و بذلك تميزت عن الصورة التفصيلية، و ما ينكشف و يتضح للعالم انما هو المقدار الموازی لعنصر الوضوح فی الصورة، و هذا لا يزيد علی الجامع؛ و من الواضح ان البراءة العقلية انما يرتفع موضوعها بمقدار ما يوازی جانب الوضوح لا الاجمال، لأن الاجمال ليس بياناً. و عليه فالمنجز مقدار الجامع لا أكثر علی جميع المباني المتقدمة، و عليه فالعلم الاجمالی لا يقتضي بذاته وجوب الموافقة القطعية».

ب. تقریب محقق اصفهانی

تقریب دوم برای عدم جریان برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالی با تکلیف معلوم بالاجمال، از محقق اصفهانی است. ایشان متعلق علم اجمالی را جامع می‌داند نه فرد، بر خلاف محقق عراقی که متعلق را فرد معین می‌داند. محقق اصفهانی با دو مقدمه، عدم جریان برائت عقلیه را نتیجه گرفته است:

مقدمه اول اینکه اگر علم به حرمت «احدهما» باشد، آنچه نزد عالم، معلوم می‌باشد «حرمة هذا» نبوده بلکه «حرمة احدهما» است (در وجوب نیز همینگونه است). ارتکاب «احدهما» که در واقع حرام است، مخالفت احتمالی با جامع است. یعنی ارتکاب نجس واقعی، مخالفت احتمالی با «حرمة احدهما» است.

مقدمه دوم اینکه «حرمة احدهما» یا حرمت جامع به واسطه علم اجمالی، منجز شده است. مخالفت با تکلیف منجز نیز استحقاق عقوبت دارد چه مخالفت با آن به نحو مخالفت قطعی باشد و چه به نحو مخالفت احتمالی باشد؛ زیرا فرض تنجز به معنای استحقاق عقوبت است.

از این دو مقدمه این نتیجه به دست می‌آید که استحقاق عقوبت در مخالفت احتمالی تکلیف معلوم بالاجمال وجود دارد؛ در نتیجه برائت عقلیه جریان ندارد.

اشکال: عدم مخالفت با جامع، به واسطه ارتکاب نجس واقعی

به نظر می‌رسد بیان ایشان صحیح نیست؛ زیرا مقدمه اول ناتمام است. توضیح اینکه ارتکاب یک طرف (مثلاً نجس واقعی) مخالفت با «حرمة هذا» هست اما مخالفت با «حرمة احدهما» نیست (حتی مخالفت احتمالی هم نیست)؛ زیرا مخالفت با «حرمة احدهما» فقط در صورتی محقق می‌شود که هر دو اثناء را مرتکب شود. بنابراین اگر فقط یک طرف و نجس واقعی را مرتکب شود، اشکالی ندارد؛ زیرا «حرمة هذا» که مخالفت شده، معلوم نبوده است؛ و «حرمة احدهما» که معلوم بوده، مخالفت نشده است.

قول شهید صدر: تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه

همانطور که گفته شد شهید صدر فرموده برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالی در شبهات حکمیه، جاری است. به عنوان مثال علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه و یا به وجوب قصر یا تمام وجود دارد، که در این صورت، مقتضای علم اجمالی این است که یک نماز خوانده شود؛ اما در شبهات موضوعیه باید موافقت قطعی شود. به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به عالمیت زید یا عمرو وجود داشته و اکرام عالم واجب می‌باشد. در این صورت، باید موافقت قطعی شده و هر دو اکرام شوند. یعنی اگر فقط یکی اکرام شود (که در واقع عالم نیست)، با تکلیف فعلی مخالفت شده و استحقاق عقوبت وجود دارد؛ زیرا برائت عقلیه در این مورد جاری نیست.

البته ایشان نیز قبول دارد که حتی در شبهات حکمیه نیز باید احتیاط شده و هر دو نماز خوانده شود؛ زیرا هرچند علم اجمالی مقتضی وجوب موافقت قطعی نیست، اما یک ضمیمه به آن وجود دارد که همان «احتمال تفصیلی» است. یعنی اگر علم اجمالی به وجوب قصر یا تمام باشد، علاوه بر یک علم اجمالی، دو احتمال تفصیلی (یعنی احتمال تفصیلی در مورد وجوب قصر، و احتمال تفصیلی در مورد وجوب تمام) وجود دارند. فرض شود در واقع، نماز به صورت تمام واجب است. در این مثال، مقتضای علم اجمالی ترک مخالفت قطعی است، پس هر دو نماز نباید ترک شوند؛ زیرا ترک هر دو نماز، موجب مخالفت قطعی است که نسبت به آن بیان وجود دارد. بیان در این مورد همان علم به «وجوب احدهما» است.

اما اگر نماز به صورت تمام ترک شده و نماز به صورت قصر اتیان شود، نیز مستحق عقوبت است؛ زیرا احتمال تفصیلی وجوب به صورت تمام منجز آن می باشد. پس اگر هر دو نماز ترک شود، با دو منجز بر تکلیف مخالفت شده که علم و احتمال تفصیلی است؛ اما اگر فقط قصر خوانده شود، با یک منجز مخالفت شده که احتمال تفصیلی نسبت به نماز به صورت تمام است (اما با علم مخالفتی نشده است). پس استحقاق عقوبت بر مخالفت تکلیف، از باب منجزیت احتمال است.

این بیان مبتنی بر مبنای ایشان در انکار برائت عقلیه است. اگر ایشان قاعده قبح عقاب بدون بیان را منکر نبود، خواندن یک نماز را کافی می دانست.

ج ۳۰ ۹۷/۰۸/۲۸

وجه تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه

همانطور که گفته شد شهید صدر فرمودند برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالی در شبهات حکمیه جاری بوده، اما در شبهات موضوعیه جاری نیست. وجه تفصیل بین آنها در نظر ایشان، نیاز به توضیح دارد:

در شبهات حکمیه برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالی جاری است؛ فرض شود معلوم بالاجمال «وجوب إحدى الصلاتین» باشد، در حالیکه در واقع نماز ظهر واجب است. اگر فقط نماز جمعه خوانده شود، با «وجوب ظهر» مخالفت شده که چنین وجوبی اصلاً معلوم نبوده؛ اما «وجوب إحدى الصلاتین» که معلوم بوده، امتثال شده و اصلاً مخالفتی با آن نشده است. مخالفت با «وجوب إحدى الصلاتین» به ترک هر دو نماز است.

اما در شبهات موضوعیه نسبت به مخالفت احتمالی، برائت عقلیه جاری نیست؛ به عنوان مثال اکرام عالم واجب بوده، و علم اجمالی به عالمیت زید یا عمرو وجود دارد. فرض شود یکی از آنها اکرام شده و اکرام کسی

که واقعاً عالم بوده، ترک شده باشد. در این صورت، نسبت به وجوب اکرام عالم، علم وجود داشته لذا آن وجوب، منجز خواهد بود. پس با تکلیف منجز مخالفت شده است.

در نتیجه در شبهه حکمیه «وجوب إحدى الصلاتين» معلوم بوده؛ اما در شبهه موضوعیه «وجوب اکرام عالم» معلوم می‌باشد. همین نکته باعث شده مخالفت احتمالی نسبت به شبهه موضوعیه، مخالفت با تکلیف معلوم (و منجز) باشد؛ اما در شبهات حکمیه، مخالفتی با تکلیف معلوم محقق نباشد. یعنی عقوبت بر مخالفت احتمالی در شبهه حکمیه بدون بیان بوده و قبیح است، اما در شبهه موضوعیه همراه بیان بوده و قبیح نیست.

اشکال: عدم منجزیت علم به جعل

به نظر می‌رسد در کلام ایشان مغالطه‌ای وجود دارد. کلام ایشان در مورد شبهه حکمیه، طبق مبنای ایشان، صحیح است؛ اما در مورد شبهه موضوعیه صحیح نیست. توضیح اینکه دو احتمال در مورد «وجوب اکرام عالم» در کلام ایشان^۱ هست:

الف. خطاب انحلالی: ممکن است وجوب اکرام عالم به نحو انحلالی باشد؛ به عنوان مثال در خطاب «اکرام العالم»، به عدد افراد عالم «وجوب اکرام» وجود دارد. اگر علم اجمالی به عالمیت زید یا عمرو باشد، علم به «وجوب اکرام عالم» در واقع علم به جعل بوده و منجز نیست (فقط علم به مجعول یا تکلیف فعلی، موجب تنجز تکلیف است)؛ اما نسبت به «وجوب اکرام زید» و یا «وجوب اکرام عمرو» هیچ علمی وجود ندارد، تا اکرام یکی از آنها منجز شود؛ البته «وجوب اکرام احدهما» نیز معلوم بوده لذا منجز است، اما مخالفت با آن فقط در صورت ترک اکرام هر دوی آنهاست.

به عبارت دیگر فرض شود عمرو در واقع عالم می‌باشد. در این صورت، نسبت به «وجوب اکرام عمرو» هیچ عملی وجود ندارد؛ پس اگر فقط زید اکرام شود، «وجوب اکرام احدهما» که معلوم بوده، امتثال شده به اکرام زید؛ و «وجوب اکرام عمرو» که مخالفت شده، معلوم نبوده؛ بنابراین نسبت به وجوب اکرام عمرو، بیانی نبوده و برائت عقلیه جاری می‌شود؛ لذا مخالفت احتمالی اشکالی نخواهد داشت.

ب. غیر انحلالی: ممکن است وجوب اکرام عالم، به نحو انحلالی نباشد؛ به عنوان مثال در خطاب «اکرام عالماً»، فقط یک وجوب اکرام وجود دارد (نه اینکه به عدد افراد عالم، وجوب اکرام باشد). یعنی فقط فرد مردد «واجب الاکرام» است که از آن تعبیر به «وجوب اکرام عالم» می‌شود؛ زیرا اگر فرد معین در خارج باشد (فرض این است که علم به وجود فرد معین از افراد عالم در خارج وجود دارد؛ زیرا علم اجمالی به عالمیت زید یا عمرو

^۱. کلام ایشان واضح نبوده و معلوم نیست مراد ایشان از علم به وجوب اکرام عالم، در خطاب انحلالی است یا در خطاب بدلی است؛ لذا هر دو احتمال بررسی می‌شوند.

وجود دارد)، فرد مردّد هم واقعیت خواهد داشت. بنابراین موضوع تکلیف در خارج واقعیت داشته، لذا تکلیف فعلی می‌شود.^۱

بنابراین «وجوب اکرام عالم» معلوم است نه اینکه «وجوب اکرام احدهما» معلوم باشد؛ زیرا انحلالی نیست تا هر یک از افراد عالم یک وجوب اکرام داشته باشند.^۲ در نتیجه نسبت به «وجوب اکرام عمرو» اصلاً علمی وجود ندارد، و نسبت به «وجوب اکرام احدهما» نیز علمی وجود ندارد، فقط نسبت به «وجوب اکرام عالم» علم وجود دارد؛ که چنین علمی به نحو اجمالی نیست بلکه به نحو تفصیلی بوده و از محل بحث خارج است. به عبارت دیگر نسبت به «وجوب اکرام یک عالم» علم تفصیلی وجود داشته و باید یقین به فراغ ذمه از این تکلیف حاصل شود. پس اگر فقط یکی از زید و عمرو اکرام شود، شک در امتثال تکلیف در شبهات موضوعیه شده که باید احتیاط کرده و هر دو امتثال شوند (قاعده اشتغال).

جمع‌بندی امر اول: عدم جریان برائت عقلیه نسبت به تکلیف معلوم بالاجمال

در نتیجه در امر اول، اگر جریان برائت عقلیه، مورد قبول باشد: در مبنای مشهور که متعلّق علم اجمالی را جامع می‌دانند، مقتضای علم اجمالی فقط ترک مخالفت قطعی خواهد بود؛ اما در مبنای مختار که متعلّق علم اجمالی، فرد معین بوده و علم اجمالی نسبت به فرد بیان محسوب می‌شود، مقتضای علم اجمالی ترک مخالفت قطعی و احتمالیه است. یعنی مخالفت احتمالیه نیز استحقاق عقوبت دارد. به عبارت دیگر برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالاجمال جریان ندارد.

دوم: جریان اصل منجزّ در جمیع اطراف

بحث دوم این است که آیا استصحاب منجزّ (اصل شرعی منجزّ تکلیف) در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود؟ یعنی فرض شود یقین به نجاست هر دو اناء در گذشته باشد، آیا هر دو استصحاب نجاست در اطراف علم اجمالی، جاری می‌شوند؟

^۱. تفاوت جعل و مجعول در خطاب انحلالی واضح است به عنوان مثال در مثال فوق «وجوب اکرام العالم» جعل بوده؛ و وجوب اکرام هر یک از افراد آن مانند زید و بکر و خالد و ... مجعول است؛ اما در خطاب غیر انحلالی، مجعول نیز «وجوب اکرام عالم» یعنی فرد مردّد می‌باشد. تفاوت بین جعل و مجعول در چیست؟ اگر موضوع، مکلف به نحو کلی باشد مانند «وجوب اکرام عالم علی مکلف» جعل خواهد بود؛ اما اگر موضوع شخص خاصی از مکلفین باشد مانند «وجوب اکرام عالم علی زید» مجعول خواهد بود.

^۲. حتی اگر «اکرام عالماً» گفته شود در حالیکه در خارج فقط یک فرد عالم (زید) وجود دارد، باز همه مجعول «وجوب اکرام زید» نبوده و «وجوب اکرام عالم» به نحو فرد مردّد است.

مشهور جریانِ اصلِ منجز در اطراف علم اجمالی را قبول نموده‌اند؛ زیرا مستلزم مخالفت عملیه نیست. نسبت به جریان استصحاب منجز در اطراف علم اجمالی، اشکالی مطرح شده که باید پاسخ داده شود.

اشکال در جریان اصول منجزه در اطراف علم اجمالی

جریان اصول منجزه در اطراف علم اجمالی، گاهی دارای اشکال می‌شود. توضیح اینکه علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء، به دو فرض دارد:

الف. اول اینکه احتمال نجاستِ اناء دوم نیز داده شود؛ یعنی علم وجود دارد که لااقل یکی از آن دو نجس است و ممکن است هر دو نیز نجس باشند؛ در این صورت، اشکالی در جریان دو استصحاب نیست.

ب. فرض دوم اینکه علم اجمالی به «نجاست احدهما» همراه با علم اجمالی به «طهارت احدهما» باشد. در این صورت نیز مشهور، جریان استصحاب نجاست در هر دو اناء را قبول نموده‌اند؛ اما اشکال معروفی نسبت به جریان هر دو استصحاب منجز تکلیف با هم، مطرح شده و از آن اشکال نیز جواب‌هایی داده شده است، که باید بررسی شوند.

ج ۳۱ ۹۷/۰۸/۲۹

همانطور که گفته شد اصول منجزه در نظر مشهور، نسبت به جمیع اطراف علم اجمالی، جاری است؛ زیرا دلیل اصل، شامل تمام اطراف می‌باشد و از جریان اصل منجزه، مخالفتی لازم نمی‌آید.

اما اشکالی مطرح شده که اگر در کنار علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء، علم اجمالی به طهارت اناء دیگر نیز باشد، نباید هر دو اصل جاری شوند؛ زیرا در صدر صحیح زراره آمده «لاتنقض الیقین ابدأً بالشک»^۱ که مقتضای آن، جریان دو استصحاب است. یعنی یقین به نجاست هر دو اناء بوده و اکنون که شک شده، استصحاب جاری می‌شود؛ اما در ذیل آن نیز آمده «و انما تنقضه بیقین آخر»^۲ که مقتضای آن، رفع ید از یقین سابق به نجاست است؛ زیرا یقین جدید به طهارت یکی از آنها وجود دارد. بنابراین صدر روایت بر عدم نقض «یقین به نجاست» دلالت داشته و ذیل روایت بر نقض «یقین به نجاست» دلالت دارد. هر یک از دو اناء در علم اجمالی، شبهه موضوعیه برای عبارت صدر روایت و عبارت ذیل آن هستند. در نتیجه دلیل استصحاب، قابل تمسک نبوده و نباید اصل منجز در اطراف علم اجمالی جاری شود.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۴۵.

۲. همان.

البته در جایی که علم اجمالی به طهارت یکی از دو اناء نبوده و فقط علم اجمالی به نجاست یکی و احتمال نجاست دیگری باشد، دلیل استصحاب بدون مشکلی شامل اطراف علم اجمالی شده و استصحاب جاری می شود.

جواب اول: تمسک به روایات فاقد ذیل

شهید صدر فرموده این اشکال در روایتی از زراره که صدر و ذیل را دارد، وارد است لذا نمی توان به آن روایت تمسک نمود؛ اما ادله استصحاب منحصر در آن روایت نبوده بلکه روایتی دیگر از زراره وجود دارد که ذیل را ندارد. یعنی فقط «لانتقض الیقین بالشک»^۱ دارد، که این روایت شامل اطراف علم اجمالی نیز می باشد؛ زیرا تعارض صدر و ذیل در آن وجود ندارد. یعنی ممکن است یک دلیل شامل موردی نشده، اما دلیل دیگر شامل آن مورد شود.^۲

به نظر می رسد این جواب صحیح نیست؛ زیرا همانطور که در مباحث قبل علم اصول گفته شد، روایات موجود به عنوان خطاب تبلیغی بوده و ارشاد به تشریع احکام می باشند (نه اینکه به نفس این روایات، تشریع صورت گرفته باشد). بنابراین ممکن است روایتی که فقط صدر را دارد، نسبت به بخشی از تشریع ساکت باشد، اما روایت دیگر (که صدر و ذیل را دارد) آن بخش را نیز بیان کرده باشد. یعنی اگر فرض شود در عالم تشریع دو تعبد جعل شده است: یکی تعبد به عدم نقض یقین به شک؛ و دیگری تعبد به نقض یقین به یقین؛ در این صورت هر روایتی، یک بخش از این دو تعبد را بیان کرده، و به هر دو روایت اخذ شده و کشف می شود که دو تعبد وجود دارد. در نتیجه نسبت به اطراف علم اجمالی، این دو تعبد با مشکل تنافی مواجه شده، لذا کشف می شود هیچیک از دو تعبد در عالم تشریع، شامل اطراف علم اجمالی نیست.

جواب دوم: تفاوت متعلق یقین منقوض و یقین ناقض

شهید صدر جواب دومی نیز فرموده که باید متعلق یقین منقوض و یقین ناقض در عبارت «و انما تنقضه یقین آخر» یکی باشد؛ زیرا معنی ندارد که یقین به عدالت زید، با یقین به فسق عمرو، نقض شود! پس امر به نقض در جایی است که متعلق دو یقین یکی باشد.

۱. مانند این روایت در وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۴۸۲: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ أَصَابَ تَوْبِي دَمٌ رُعَافٌ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَيَّ أَنْ قَالَ إِنْ رَأَيْتَهُ فِي تَوْبِي وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَتُعِيدُ إِذَا شَكَّكَتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشْكُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا قَطَعْتَ وَغَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لَأَنْكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْ قَعَّ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ».

۲. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۶۲: «و الجواب أولا: ان هذا انما يوجب الاجمال في ما اشتمل من روايات الاستصحاب على الأمر والنهي معا، لا فيما اختص مفاده بالنهي فقط».

ایشان فرموده در بحث علم اجمالی، متعلّق دو یقین متفاوت است؛ زیرا یقین سابق به «نجاسة هذا الاناء» تعلّق گرفته، اما یقین دوم به «طهارة احدهما» تعلّق گرفته است. یعنی یقینی به «طهارة هذا الاناء» وجود ندارد تا موجب نقض یقین به «نجاسة هذا الاناء» شود؛ و یقین به «نجاسة احدهما» نیز وجود نداشته تا با یقین به «طهارة احدهما» نقض شود. بنابراین تنافی بین صدر و ذیل روایت پیش نمی آید و فقط صدر روایت شامل اطراف علم اجمالی می شود.^۱

به نظر می رسد این جواب نیز صحیح نمی باشد. ابتدا به عنوان مقدمه گفته می شود که در هر علم، معلوم بالذات و معلوم بالعرض وجود دارد.^۲ هر علمی (چه اجمالی و چه تفصیلی) نسبت به معلوم بالذات، علم تفصیلی است؛ اما نسبت به معلوم بالعرض، بین علم اجمالی و تفصیلی تفاوت وجود دارد. یعنی معلوم بالعرض در علم اجمالی «معلوم بالاجمال» بوده و در علم تفصیلی «معلوم بالتفصیل» است. به هر حال، در هر علم اجمالی سه چیز هست: علم؛ و معلوم بالذات؛ و معلوم بالعرض؛ همانطور که در هر یقین نیز همین سه چیز وجود دارد: یقین؛ و متیقّن بالذات؛ و متیقّن بالعرض؛

مقدمه دیگر اینکه مراد از «یقین آخر» در عبارت ذیل صحیح زراره «و انما تنقضه بیقین آخر» فقط یقین تفصیلی است یا اعمّ از یقین تفصیلی و اجمالی است؟ به نظر می رسد با تأمل، واضح است که هر دو یقین را شامل است.^۳

اکنون این سوال از شهید صدر مطرح می شود که مراد از یکی بودن متعلّق دو یقین چیست؟ آیا یکی بودن متیقّن بالذات است و یا یکی بودن متیقّن بالعرض؟ متیقّن بالذات در یقین ناقض و منقوض متفاوت است؛ زیرا متیقّن بالذات در علم تفصیلی «نجاسة هذا الاناء» بوده و در علم اجمالی «طهارة احدهما» است. اما به نظر می رسد تفاوت در متیقّن بالذات مهم نیست؛ زیرا یقین و علم، طریق هستند و تمام نکته در متیقّن بالعرض می باشد. متیقّن بالعرض در علم تفصیلی و اجمالی نیز یکی هستند. در هر دو «هذا الاناء» متیقّن بالعرض می باشد.

۱. درس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۶۲: «و ثانيا: انّ ظاهر الأمر بنقض اليقين باليقين أن يكون اليقين الناقض متعلّقا بعين ما تعلّق به اليقين المنقوض، و هذا غير حاصل في المقام، لأنّ اليقين المدّعى كونه ناقضا هو العلم الاجمالي بالحكم الترخیصی، و مصبه ليس متحدا مع مصبّ أى واحد من العلوم التفصيلية المتعلقة بالحالات السابقة للاناءات».

۲. در هر تصدیق یا علمی، یک متعلّق وجود دارد. متعلّق تصدیق در نظر اصولیون «مفهوم» بوده و در نظر منطقیون «نسبت موجود در قضیه معقوله» می باشد؛ اما در نظر مختار «عنوان» است. این تفاوت در معلوم بالذات، اثری در بحث فعلی ندارد.

۳. شاهد در تنبیهات علم اجمالی بحثی مطرح است که رکن استصحاب «یقین به وجود» و «شکّ در بقاء» است. به نظر می رسد اختلافی بین علماء وجود ندارد که یقین به عنوان رکن استصحاب، اعمّ از یقین تفصیلی و اجمالی است. بنابراین وقتی یقین در صدر روایت «لانتقض اليقين بالشك» اعمّ بود، شاهد می شود که در ذیل نیز «و انما تنقضه بیقین آخر» نیز یقین اعمّ مراد است.

بنابراین همین که متیقن بالعرض در یقین ناقض و منقوض یکی باشد، کافی است. در نتیجه متعلق دو یقین یکی شده و ذیل روایت بر رفع ید از یقین سابق دلالت دارد.

جواب سوم: عدم تعبد در ذیل روایت

به نظر می‌رسد اشکالی تنافی صدر و ذیل روایت زراعه صحیح نیست؛ زیرا در باب استصحاب دو تعبد جعل نشده، بلکه «و اَمَّا تَنْقُضُهُ بِیقْنٍ آخِرٍ» نیز تأکید همان تعبد اول «لَا تَنْقُضُ الْیقْنَ بِالشَّكِّ» است. بنابراین فقط یک تعبد وجود دارد که اگر وجود یک شیء یقینی بوده و شک در بقاء آن شود، شارع به بقاء تعبد نموده است. شک از حالات ذهنی انسان است که با یقین اجمالی قابل جمع است؛ وجدان حکم می‌کند که در عین حال که یقین اجمالی به «طهارة احدهما» وجود دارد، شک تفصیلی در نجاست هر یک از دو اثناء نیز وجود دارد. بنابراین ارکان استصحاب و تعبد شارع تمام بوده، و استصحاب در هر دو طرف جاری خواهد بود. به عبارت دیگر ذهن انسان بین شک و یقین تفصیلی نمی‌تواند جمع کند^۱، اما می‌تواند بین شک و یقین اجمالی جمع کند. پس با وجود علم اجمالی به طهارت یکی از دو اثناء، شک در نجاست هر دو اثناء نیز وجود داشته؛ لذا ارکان استصحاب تام بوده و استصحاب در هر دو طرف جاری خواهد شد.

ج ۳۲ ۹۷/۰۸/۳۰

سوم: جریان اصل مرخص در جمیع اطراف

بحث در این است که آیا شارع می‌تواند در جمیع اطراف علم اجمالی ترخیص دهد؟ به عبارت دیگر آیا دلیل اصل مرخص، شامل جمیع اطراف می‌شود؟ به عنوان مثال مراد از «ما لا یعلمون» در «رُفِعَ مَا لَا یَعْلَمُونَ» تکلیف فعلی غیر معلوم است. چنین تکلیفی رفع شده است. اگر علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه باشد، دو حکم «وجوب ظهر» و «وجوب جمعه» غیر معلوم خواهند بود. آیا اطلاق ادله ترخیص هر دو طرف را شامل می‌شود؟ این بحث هم ثبوتی و هم اثباتی است. البته بحث ثبوتی با قطع نظر از بحث اثباتی نیست، بلکه برای استفاده در عالم اثبات است.

۱. ذهن انسان قادر نیست بین شک و علم تفصیلی جمع کند یعنی مثلاً قادر نیست به «عدالت زید» هم یقین تفصیلی داشته و هم شک داشته باشد. این فقط عدم قدرت ذهن است، اما هیچ محذوری خارجی در جمع بین آن دو مانند تناقض یا تضاد وجود ندارد. فقط ذهن طوری آفریده شده که این دو را جمع نمی‌کند؛ اما قادر است نسبت به «عدالت زید» هم علم اجمالی و هم شک را جمع نماید.

همه قبول دارند که ادله اصول مؤمنه چنین اطلاقی ندارند. یعنی براءت و استصحاب مؤمن و «اصالة الطهارة» و «اصل تجاوز» و مانند آن، شامل طرفین علم اجمالی معاً نیست. دو بیان برای عدم شمول ادله نسبت به طرفین علم اجمالی ذکر شده که بیان اول ناظر به محذور ثبوتی، و بیان دوم ناظر به محذور اثباتی است:

بیان اول: محذور ثبوتی

ادله اصول مؤمنه در نظر مشهور هرچند از نظر اطلاق لفظی شامل دو طرف هست، اما به قرینه عقلی تقیید می‌شود. قرینه عقلی اینکه ترخیص در جمیع اطراف ممکن نیست؛ زیرا ارتکاب جمیع اطراف در شبهه تحریمیه، یا ترک جمیع در شبهه وجوبیه، معصیت است. معصیت نیز قبیح بوده و ترخیص در آن هم قبیح است. صدور قبیح از شارع نیز محال می‌باشد. در نتیجه صدور ترخیص از شارع عقلاً ممکن نیست. این قرینه عقلیه موجب تقیید اطلاق «ما» در «رفع ما لایعلمون» می‌شود، لذا شامل «وجوب نماز جمعه» یا «وجوب نماز ظهر» نیست. به هر حال، صدور ترخیص در جمیع اطراف با حفظ تکلیف فعلی در بین اطراف علم اجمالی، امکان ندارد.

اشکال: قبح ترخیص در معصیت، و عدم قبح ترخیص در مخالفت

به نظر می‌رسد استدلال مشهور صحیح نیست؛ زیرا هرچند معصیت و ترخیص در آن، قبیح است؛ اما ترخیص در جمیع اطراف علم اجمالی «ترخیص در معصیت» نیست، بلکه «ترخیص در مخالفت» است. «مخالفت» غیر از «معصیت» است. توضیح اینکه مخالفت به معنی عدم امتثال تکلیف فعلی است، یعنی تکلیف واجب، ترک شده و یا تکلیف حرام، ارتکاب شود؛ اما معصیت اخص از مخالفت بوده و به معنی مخالفت با تکلیف فعلی منجز است. بنابراین اگر مولی ترخیص در اطراف علم اجمالی دهد، به نفس ترخیص شارع دیگر تکلیف فعلی، منجز نخواهد بود.

به عبارت دیگر مطلق مخالفت قبیح نیست بلکه فقط معصیت (مخالفت با تکلیف منجز) قبیح است. به عنوان مثال اگر طهارت یا نجاست آبی معلوم نبوده اما در واقع نجس باشد، و فرض شود استصحاب طهارت جاری شده و آن آب شرب شده یا به وسیله آن وضوء گرفته شده و نماز خوانده شود. در این صورت، هرچند با تکلیف فعلی مخالفت شده اما چنین مخالفتی قبیح نیست؛ زیرا خود مولی با استصحاب، اذن داده که با این آب نماز خوانده شود. با وجود چنین اذنی، مخالفت قبیح نبوده و در نتیجه ترخیص در مخالفت هم قبیح نیست. پس اذن در ارتکاب جمیع اطراف یا ترک جمیع اطراف، مخالفت هست اما معصیت نیست؛ و صدور آن از شارع جائز است.

بیان دوم: محذور اثباتی

بیان دوم از شهید صدر است. ایشان فرموده جریان اصول مؤمنه در اطراف علم اجمالی، ثبوتاً اشکالی ندارد؛ اما محذور اثباتی دارد. یعنی اطلاقی در ادله اصول مؤمنه وجود ندارد.

توضیح اینکه شارع می‌تواند در جمیع اطراف ترخیص داده و بگوید «اذا علمت بوجوب احد الامرین، لا بأس بتركهما» و یا «اذا علمت بحرمة احد الامرین، لا بأس بارتكابهما»؛ اما چنین ترخیصی را بیان نفرموده و آنچه فرموده این است که «رفع ما لا يعلمون» و یا «كل شيء حلال» و مانند آن؛ در این بیانات شارع نیز اطلاق وجود ندارد؛ زیرا اشکالی اثباتی وجود دارد. عرف با ذهن بسیطی که دارد، بین تکلیف فعلی بین دو طرف، و ترخیص در جمیع اطراف مناقضه می‌بیند. این ارتکاز در ذهن عرف، بسیار قوی است.^۱ مرکوزیت این مناقضه، در استظهار اثر دارد. مرکوزیت یا موجب انصراف ادله به غیر این مورد می‌شود (یعنی ادله فقط شامل شبهات بدویه و شبهات مقرونه غیر محصوره خواهند بود)، و یا لااقل موجب اجمال و عدم ظهور نسبت به شبهه مقرونه محصوره می‌شود؛ در صورت اجمال نیز باید قدر متیقن از دلیل اخذ شود، که قدر متیقن شبهه بدویه و شبهات مقرونه غیر محصوره است. به هر حال ارتکاز مناقضه در ذهن عرف، موجب می‌شود ادله شامل شبهه مقرونه محصوره نباشد.

به نظر می‌رسد این بیان صحیح بوده و ادله اصول مؤمنه مانند «برائت» و «استصحاب» و «اصالة الصحة» و مانند آن، اطلاقی ندارند تا شامل شبهه مقرونه محصوره (اطراف علم اجمالی معاً) شوند.

عدم اطلاق نسبت به اطراف علم اجمالی، حتی در امارات نیز وجود دارد؛ به عنوان مثال «ید» اماره ملکیت است. فرض شود زید بر کتابی «ید» داشته و عمرو نیز بر کتاب دیگری «ید» داشته باشد، در حالیکه علم اجمالی باشد که یکی از آنها مالک نیست. در این صورت اگر هر دو اذن در تصرف در کتاب تحت ید خود دهند، دلیل حجیت «ید» شامل هیچکدام نخواهد بود. یعنی دو اماره مرخصه خواهند بود که دلیل حجیت ید شامل هیچکدام نبوده و اطلاقی ندارد.^۲

۱. این ارتکاز در ذهن عرف آنقدر قوی است که حتی اگر شارع تصریح به ترخیص در دو طرف نماید، عرف استظهار می‌کند که شارع از تکلیف فعلی رفع ید کرده است. البته فقیه آن را ترخیص ظاهری می‌داند و به همان عمل می‌کند (زیرا علم به عدم تفاوت عالم و جاهل در احکام فعلی دارد)؛ زیرا فهم عرفی در استظهارات محدودیتی دارد. به عنوان مثال برای فهم کتاب کفایه، به میرزا جعفر و عرف بسیط مراجعه نمی‌شود. رجوع به عرف در روایات نیز فقط برای به دست آوردن مفاهیم الفاظ و کلام (نه مراد جدی) است.

۲. البته در برخی امارات مانند خبر ثقه، مدلول التزامی نیز حجّت بوده و در موارد علم اجمالی، به تعارض منجر می‌شود. به همین سبب از امارات نامی برده نشد. به عنوان مثال علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده و احتمال نجاست دیگری نیز هست؛ در این صورت اگر بین خبر از طهارت یک اناء، و بین خبر از طهارت دیگر دهد، دلیل حجیت بین اطلاق نداشته و شامل این مورد نیست. اما فقط به نکته ارتکاز بر ناقضیت نیست، بلکه به سبب تعارض مدلول التزامی یکی با مدلول مطابقی دیگری، دلیل حجیت خبر شامل هیچکدام نخواهد بود. بنابراین باید مثالی زده شود که اماره مدلول التزامی نداشته باشد، مانند «ید» که مدلول التزامی ندارد.

چهارم: جریان اصل مرخص در برخی اطراف

بحث در این است که آیا ترخیص شرعی در برخی اطراف علم اجمالی ممکن است؟ این بحث نیز هم ثبوتی و هم اثباتی است. در بحث ثبوتی باید امکان صدور ترخیص در برخی اطراف بررسی شود. اگر در بحث ثبوتی، امکان جریان اصل در برخی اطراف ثابت شد، بحث اثباتی پیش می‌آید که آیا از ادله اصول مؤمنه، ترخیص نسبت به برخی اطراف برداشت می‌شود؟ البته بحث ثبوتی بنابر دو مسلک پیش نمی‌آید:

الف. بنابر مسلک قائلین به امکان جریان ترخیص شرعی در جمیع اطراف علم اجمالی، که نظر مختار بود؛ زیرا اگر ترخیص در دو طرف معاً ممکن باشد، ترخیص در یک طرف (معین یا نامعین) به طریق اولی ممکن خواهد بود.

ب. بنابر مسلک کسانی که ترخیص در جمیع اطراف را ممکن ندانسته، اما مقتضای علم اجمالی را فقط ترک مخالفت قطعی می‌دانند (یعنی قائلند که علم اجمالی مقتضی تحصیل موافقت قطعی نیست)، که مدرسه میرزا و شهید صدر در شبهات حکمیه آن را قبول دارند؛ زیرا بنابر این مبنا اگر مولی در یک طرف ترخیص دهد، منافاتی با علم اجمالی ندارد. یعنی علم اجمالی فقط مقتضی ترک مخالفت قطعی است، اما مقتضی ترک مخالفت احتمالی نیست پس شارع می‌تواند ترخیص در مخالفت احتمالی (ترخیص در یک طرف) دهد.

در نتیجه بحث ثبوتی فقط بنابر مسلک کسانی است که قائل به اقتضای علم اجمالی بر وجوب موافقت قطعی می‌باشند. یعنی مسلکی که قائل است علم اجمالی مقتضی ترک مخالفت قطعی و ترک مخالفت احتمالی است. بنابر چنین مبنایی این بحث نیاز است که آیا مولی می‌تواند در برخی اطراف علم اجمالی ترخیص دهد؟ مرحوم آخوند و آقا ضیاء و محقق اصفهانی و میرزای نائینی در برخی کلمات، این مسلک را دارند.

ج ۳۳ ۹۷/۰۹/۰۳

الف. بحث ثبوتی

همانطور که گفته شد ابتدا بحثی ثبوتی می‌شود که آیا ترخیص شرعی در برخی اطراف علم اجمالی، ممکن است؟ یعنی در بحث ثبوتی از امکان و استحاله بحث می‌شود. کسانی که مقتضای علم اجمالی را فقط ترک مخالفت قطعی می‌دانند، چنین بحثی نیاز ندارند؛ زیرا بنابر این مبنا بین ترخیص در یک طرف و علم اجمالی، تنافی وجود نخواهد داشت؛ اما اگر مقتضای علم اجمالی، وجوب موافقت قطعی باشد؛ این بحث پیش می‌آید که آیا ترخیص در یک طرف ممکن است یا محال؟

اقوال در مسأله

شهید صدر فرموده ریشه نزاع در نحوه استدعای علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه است. یعنی اگر نحوه استدعاء آن به نحو علی باشد، ترخیص شرعی در برخی اطراف نیز ممکن نیست؛ اما اگر به نحو اقتضاء باشد، ترخیص شرعی در برخی اطراف ممکن بوده و حرمت مخالفت قطعیه بر عدم ترخیص شارع، معلق خواهد بود. به عبارت دیگر بازگشت نزاع به این است که استدعاء علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه، به نحو علی و تنجیزی می‌باشد و یا به نحو اقتضائی و تعلیقی است.^۱

مرحوم آقا ضیاء استدعاء علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه را به نحو علی می‌داند. یعنی باید با علم اجمالی، موافقت قطعیه شود؛ و مولی هم نمی‌تواند ترخیص در برخی اطراف دهد.^۲

مرحوم میرزای نائینی در کتاب فوائد، استدعای علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه را به نحو اقتضاء می‌داند. یعنی علم اجمالی مستلزم موافقت قطعیه هست به شرط عدم ترخیص شرعی.^۳ اگر اشکال شود میرزای نائینی علم اجمالی را مقتضی موافقت قطعیه ندانسته بلکه فقط مقتضی ترک مخالفت قطعیه می‌داند، پس چگونه استدعای علم اجمالی را به نحو اقتضائی قبول نموده است؛ پاسخ این است که ایشان فرموده بنابر قبول استدعای علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه، استدعای آن به نحو اقتضائی است (نه علی).

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۶۳: «و أما القائلون بأن العلم الاجمالي يستدعي بذاته وجوب الموافقة القطعية، فيصح البحث على اساس قولهم، لأن جريان الاصل المؤمن في بعض الاطراف يرخص في ترك الموافقة القطعية، فلا بد من النظر في إمكان ذلك و امتناعه. و مردّ البحث في ذلك الى النزاع في أن العلم الاجمالي هل يستدعي عقلا وجوب الموافقة القطعية استدعاء منجزا على نحو استدعاء العلة لمعلولها، أو استدعاء معلقا على عدم ورود الترخيص الشرعي على نحو استدعاء المقتضى لما يقتضيه، فإن فعليته منوطة بعدم وجود المانع. فعلى الأول يستحيل إجراء الأصل المؤمن في بعض الاطراف، لأنه ينافي حكم العقل الثابت بوجوب الموافقة القطعية. و على الثاني يمكن إجراؤه، إذ يكون الاصل مانعا عن فعلية حكم العقل و رافعا لموضوعه».

۲. نهاية الافكار، ج ۳، ص ۳۰۷: «فالتحقيق فيها أيضا هو عليه العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية على وجه يمنع عن مجيء الترخيص على الخلاف و لو في بعض الأطراف».

۳. فوائد الاصول، ج ۴، ص ۳۴: «فان كان هذا حال العلم التفصيلي فالعلم الإجمالي أولى منه في ذلك، لأن الواقع لم ينكشف فيه تمام الانكشاف، فيجوز للشارع الترخيص في بعض الأطراف و الاكتفاء عن الواقع بترك الآخر».

استدلال بر علیّت علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیّه

مرحوم آقا ضیاء فرموده استدعای علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیّه به نحو علیّ است؛ زیرا هر علمی نسبت به معلوم خودش، منجز است. یعنی ممکن نیست علم به تکلیف فعلی باشد، و آن تکلیف منجز نباشد. منجزیت علم نسبت به معلوم خودش، به نحو تنجیزی و علیّ است؛ که این مطلب، مورد قبول همه می باشد. در علم اجمالی نیز متعلّق علم، همان فرد معین است. اگر علم اجمالی به وجوب یکی از دو نماز باشد، علم به وجوب آن نماز (که واقعاً واجب است) وجود دارد. پس «وجوب هذا» بر مکلف منجز می باشد. بنابراین اگر مولی در یک طرف ترخیص دهد، احتمال دارد همان تکلیف واقعی باشد. چنین ترخیصی عقلاً قبیح است؛ زیرا ترخیص در «دفع ضرر محتمل» می باشد که عقلاً قبیح است. یعنی عقل حکم به دفع ضرر محتمل داشته، اما مولی فرموده می توانی با این حکم عقلی مخالفت نمایی. چنین ترخیصی عقلاً قبیح است؛ زیرا نفس اذن در فعل قبیح، عقلاً قبیح بوده، و چنین ترخیص و اذنی از مولی صادر نمی شود؛ زیرا صدور قبیح از وی ممکن نیست^۱.

نقض بر علیّت علم اجمالی: وقوع ترخیص در مخالفت احتمالیّه، در علم تفصیلی

مرحوم میرزای نائینی اشکالی نقضی بر استدلال آقا ضیاء وارد نموده است. ایشان فرموده علم اجمالی که افضل از علم تفصیلی نیست؛ و شارع مقدّس در مورد علم تفصیلی، اذن در مخالفت احتمالیّه داده است. مثال ایشان قاعده فراغ و تجاوز است. به عنوان مثال زید بعد از نماز، شک می کند که وضوء داشته یا نداشته، در این صورت شارع فرموده همان نماز خوانده شده کافی است. پس شارع نسبت به مخالفت احتمالیّه با تکلیف معلوم تفصیلاً اذن داده است؛ زیرا اگر وضوء نداشته باشد، تکلیف را مخالفت کرده است.

۱. نهاية الافکار، ج ۳، ص ۳۰۷: «فالتحقق فيها أيضا هو عليه العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية على وجه يمنع عن مجيء الترخيص على الخلاف و لو في بعض الأطراف و يظهر وجهه مما قدمناه في الجهة الأولى حيث نقول ان من لوازم عليه العلم الإجمالي بالتكليف للاشتغال به و سببته لحكم العقل بالتنجيز يتنجز ما يحكي عنه العنوان الإجمالي على المكلف و صيرورته في عهده، انما هو حكم العقل بتنجيزاً بوجوب التعرض للامتنال و لزوم تحصيل الجزم بالفراغ و الخروج عن عهدة ما تنجز عليه من التكليف بأداء ما في العهدة (و مقتضى) ذلك بعد تردد المعلوم بالإجمال، و مساوقة احتمال انطباقه على كل طرف لاحتمال وجود التكليف المنجز في مورد المستتبع لاحتمال العقوبة على ارتكابه، هو حكم العقل بلزوم الاجتناب عن كل ما يحتمل انطباق المعلوم عليه من الأطراف و عدم جواز القناعة بالشك في الفراغ و الموافقة الاحتمالية، لعدم الأمن من مصادفة ما ارتكبه لما هو الحرام المنجز عليه، فتجرى فيه قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، و لازمه إبقاء العقل أيضا عن مجيء الترخيص الشرعي و لو في بعض الأطراف من جهة كونه من الترخيص في محتمل المعصية الذي هو من الحكيم في الاستحالة كالترخيص في مقطوعها (و لازمه) بطلان التفكيك في عليه العلم الإجمالي بين المخالفة القطعية و الموافقة القطعية بل بناء على العلية في طرف المخالفة لا محيص عن الالتزام بها في طرف الموافقة القطعية أيضا بنحو يمنع عن مجيء الترخيص الشرعي و لو في بعض الأطراف بلا معارض».

اگر ترخیص در مخالفت احتمالی، نسبت به علم تفصیلی ممکن باشد؛ به طریق اولی باید نسبت به علم اجمالی ممکن باشد.^۱

پاسخ از نقض: موافقت قطعیه تعبّیه در قاعده فراغ

مرحوم آقا ضیاء در پاورقی کتاب فوائد، از اشکال نقضی ایشان، پاسخی دارند. ایشان فرموده موافقت قطعیه با تکلیف، دو قسم است: موافقت قطعیه وجدانیه و موافقت قطعیه تعبّیه؛ بنابراین شارع با قاعده فراغ فرموده همین نمازی که خوانده شده، نماز با وضوء بوده و کافی است. بنابراین علم اجمالی مقتضی موافقت قطعیه است، اما موافقت قطعیه ممکن است موافقت قطعیه تعبّیه باشد.^۲

اشکال بر پاسخ: عدم تعبّد شرعی در احکام عقلیه

جواب ایشان بین متأخرین مورد قبول نیست؛ زیرا وجوب موافقت قطعیه، حکم عقل می‌باشد و شارع نمی‌تواند در احکام عقلی تصرف نماید. پس اینکه برای فلان عمل، تعبّداً موافقت قطعیه، جعل شود؛ صحیح نیست. به عبارت دیگر مکلف به هر حال نماز را ترک کرده (زیرا فرض این است که نماز بدون وضوء خوانده)، و شارع نسبت به چنین مخالفتی، ترخیص داده است.

بنابراین غیر از آقا ضیاء، همه قبول دارند که علم اجمالی به نحو اقتضاء، مستلزم وجوب موافقت قطعیه است؛ یعنی شارع می‌تواند نسبت به برخی اطراف ترخیص دهد.

۱. فوائد الاصول، ج ۴، صص ۳۲ الی ۳۴: «فتحصّل ممّا ذکرنا: أنّ القاعدة فی مورد تعارض الأصول تقتضی السقوط، و یشی التکلیف المنجز المعلوم بالإجمال علی حاله و العقل یستقلّ بوجوب موافقته و الخروج عن عهده، إمّا بالوجدان، و إمّا بالتعبّد من الشارع. و لا ینحصر طریق الخروج عن عهده التکلیف المعلوم بالإجمال بالقطع الوجدانی، ضرورة أنّ التکلیف المعلوم بالإجمال لا یزید علی التکلیف المعلوم بالتفصیل، و هو لا ینحصر طریق امثاله بالقطع الوجدانی، بل یشی التعبّد الشرعی، کموارد قاعدة الفراغ و التجاوز و غیر ذلك من الأصول المجعولة فی وادی الفراغ؛ فان کان هذا حال العلم التفصیلی فالعلم الإجمالی أولى منه فی ذلك، لأنّ الواقع لم ینکشف فی تمام الانکشاف، فیجوز للشارع الترخیص فی بعض الأطراف و الاكتفاء عن الواقع بترك الآخر».

۲. همان، هامش فوائد: «أقول: الظاهر بقرینه ذیل کلامه أنّ غرضه من الفراغ هو تحصیل المؤمن، و لو أنّه کان كذلك فلم لا یشی بالتشکّ بالمواقفة بحديث الرفع - بالتقريب المتقدم فی العلم التفصیلی - أيضاً - و أی فرق بینه و بین قاعدة التجاوز و الفراغ؟ فلا محیص حیثنذ إلّا أن یقول بالفرق بین ما کان لسانه لسان تعین مصداق المعلوم و بین غیره، فیجوز فی الأوّل الاكتفاء، لأنّ موضوع الفراغ الذی راجع إلی تحصیل الامتثال أعمّ من الحقیقی و الجعلی، و أنّ الغرض من تحصیل الفراغ ذلك، لا مطلق الترخیص المؤمن بخیاله، و لو مع الشکّ بالمصداق و الامتثال، و حیثنذ فما قرع سمعک: من تحصیل الفراغ، هو ما ذکرنا الرّاجع إلی تحصیل الامتثال».

جمع‌بندی بحث ثبوتی: امکان ترخیص در برخی اطراف

در نتیجه بنابر مبنای مختار در علم تفصیلی، محذوری در ترخیص شرعی نسبت به «مخالفت قطعی» با تکلیف معلوم بالتفصیل نیست؛ پس به طریق اولی نباید محذور ثبوتی در ترخیص شرعی نسبت به «مخالفت احتمالی» با تکلیف معلوم بالتفصیل باشد؛ در نتیجه به طریق اولی نباید محذور ثبوتی در ترخیص شرعی نسبت به «مخالفت احتمالی» با تکلیف معلوم بالاجمال وجود داشته باشد.

یعنی نتیجه بحث ثبوتی این می‌شود که ترخیص در «مخالفت احتمالی» یا «ترخیص نسبت به برخی اطراف علم اجمالی» محذور ثبوتی ندارد؛ اما باید بحث اثباتی شود که آیا اطلاق ادله اصول مؤمنه مانند «رفع ما لایعلمون» و یا «کل شیء لک حلال» و مانند آن، شامل علم اجمالی هست؟

ج ۳۴ ۹۷/۰۹/۰۵

الف. بحث اثباتی

همانطور که در بحث ثبوتی گفته شده محذوری از نظر عقلی در ترخیص در یک طرف از اطراف علم اجمالی وجود ندارد. اکنون باید شمول ادله اصول مؤمنه (مانند براءت و قاعده طهارت و استصحاب و مانند آن در شبهات حکمی و موضوعیه؛ و قاعده فراغ و تجاوز و مانند آن در شبهات موضوعیه) نسبت به برخی اطراف بررسی شود. ابتدا به عنوان مقدمه انحاء ترخیص مولی از حیث ثبوتی بررسی شده و سپس بررسی می‌شود که کدامیک از انحاء مذکور از ادله اثباتی برداشت می‌شوند.

ترخیص مولی نسبت به برخی اطراف علم اجمالی، به انحاء متعددی تصور می‌شود، که برخی از آنها عرفی‌تر است. سه نحوه از انحاء ترخیص مولی که عرفی‌تر است، بیان می‌شوند:

انحاء ترخیص در عالم ثبوت

الف. فرد معین: ممکن است مولی در یک طرف معین، ترخیص دهد؛ مانند اینکه ترخیص در اناء یمین داده و بگوید «لأبأس بالمخالفة فی هذا الاناء»؛

ب. فرد مردد: ممکن است مولی در فرد مردد (در واقع)، ترخیص دهد؛ مانند اینکه بگوید «لأبأس بالمخالفة فی احدهما» که عنوان «احدهما» اشاره به فرد مردد دارد. یعنی ارتکاب یکی از اناء یسار یا یمین، جائز است؛

ج. جمیع افراد: ممکن است مولی در تمام اطراف به نحو مشروط، ترخیص دهد؛ مانند اینکه بگوید «لابأس بالمخالفة فی هذا الاناء إن ترکت الآخر» و «و لابیأس بالمخالفة فی ذاک الاناء إن ترکت الآخر»^۱.
این سه نحوه ترخیص ممکن است (ثبوتاً)، و اکنون باید دلیل اصل مؤمن (مانند «رفع ما لایعلمون» و «لا تنقض الیقین بالشک» و «کل شیء نظیف») بررسی شود که بر کدام نحوه از ترخیص دلالت دارند:

بررسی دلالت ادله اثباتی بر نحوه اول از ترخیص

ترخیص در فرد معین، دو فرض دارد: گاهی فرد معین، معلوم بوده؛ و گاهی نامعلوم است^۲. دلالت ادله اثباتی بر هر یک از دو فرض بررسی می‌شوند:

الف. فرد معین معلوم: به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده و اناء یسار استصحاب نجاست داشته باشد (یعنی سابقاً یقین به نجاست آن بوده است). در صورتی که استصحاب منجز در اناء یسار جاری باشد، دلیل براءت و قاعده طهارت شامل آن نخواهد بود. در نتیجه دلیل طهارت و براءت فقط شامل اناء یمین است؛

در این صورت، اطلاق دلیل اصل مؤمن شامل اناء یمین (طرفی که استصحاب منجز ندارد) می‌باشد؛ زیرا محذور ثبوتی یا اثباتی وجود ندارد. توضیح اینکه ترخیص در اناء یمین، ترخیص در معصیت نخواهد بود، پس محذور ثبوتی نیست؛ و ارتکاز مناقضه (بین حفظ تکلیف فعلی در اطراف علم اجمالی، و ترخیص در یک طرف) نیز وجود ندارد، پس محذور اثباتی نیست؛ بنابراین اطلاق دلیل براءت و طهارت شامل اناء یمین می‌شود (که اصطلاحاً منجر به انحلال حکمی علم اجمالی می‌شود)^۳.

ب. فرد معین نامعلوم: به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده و نسبت به اناء دیگر نیز احتمال نجاست و طهارت باشد. آیا براءت یا طهارت نسبت به اناء غیر معلوم جاری می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا اطلاق دلیل براءت یا طهارت شامل اناء دوم می‌شود؟

۱. تفاوت بین نحوه اول و دوم با نحوه سوم در این است که در نحوه سوم دو ترخیص جعل شده اما در نحوه اول و دوم فقط یک ترخیص جعل شده است؛ تفاوت نحوه اول و دوم نیز واضح است؛ اما تفاوت دیگری در نحوه دوم و سوم وجود دارد که ترخیص در نحوه دوم به نحو مطلق بوده و در نحوه سوم به نحو مشروط است؛ علاوه بر اینکه اگر هر دو اناء شرب شود، بنابر نحوه دوم فقط یک عقوبت دارد؛ اما بنابر نحوه سوم دو عقوبت خواهد داشت.

۲. «معین» یعنی در واقع تعیین داشته و مردّد نیست (بر خلاف فرد مردّد که در واقع تعیین ندارد)؛ اما «معلوم» یعنی فرد معین واقعی نزد مکلف نیز معلوم باشد؛ بر خلاف غیر معلوم که هر چند در واقع معین است، اما نزد مکلف نامعلوم است.

۳. بنابر مسلک مشهور مشکلی در جریان اصل در اناء یمین نیست؛ اما بنابر مسلک آقا ضیاء (علیّه السلام) نسبت موافقت قطعیه مشکل ثبوتی وجود دارد که خواهد آمد.

به نظر می‌رسد اطلاق ادله اصول مؤمنه شامل اناء غیر معلوم می‌شود. یعنی اشاره ذهنی به اناء دوم شده و اطلاق دلیل شامل آن می‌شود. بنابراین ترخیص در مخالفت آن اناء وجود داشته، و این ترخیص اثر دارد؛ زیرا اگر ادله شامل آن شده و ترخیص در اناء دیگر ثابت باشد، ارتکاب هر دو اناء موجب یک عقوبت است (هرچند اناء دیگر نیز در واقع نجس باشد)؛ اما اگر اطلاق ادله شامل آن نشده و ترخیص در اناء دیگر ثابت نباشد، ارتکاب هر دو اناء موجب دو عقوبت است.

بررسی دلالت ادله اثباتی بر نحوه دوم از ترخیص

همانطور که گفته شد ثبوتاً هیچ اشکالی نیست که شارع در ارتکاب «احدهما» یعنی فرد مردّد، ترخیص دهد. اکنون باید بررسی شود که آیا ادله اثباتی شامل چنین فردی می‌شوند؟

نظر اول: عدم شمول ادله اثباتی نسبت به فرد مردّد

ادعا شده از ادله اصول مؤمنه، ترخیص در فرد مردّد استفاده نمی‌شود؛ زیرا نسبت به فرد مردّد احتمال تکلیف یا نجاست نیست تا نیاز به ترخیص داشته باشد. قطعاً فرد مردّد نجس نبوده و حرام نیست، بلکه فرد معین نجس و حرام شده؛ پس چنین ترخیصی از دلیل استفاده نمی‌شود.

نظر دوم: شمول ادله نسبت به فرد مردّد

دو بیان وجود دارد که از دلیل اصل مؤمن، ترخیص در فرد مردّد استفاده شود:

الف. ملازمه عرفیه: بیان اول اینکه اطلاق دلیل اصل مؤمن شامل فرد معین نامعلوم می‌باشد؛ پس به ملازمه عرفیه فرد مردّد در واقع را نیز شامل است (اگر شامل فرد مردّد در ذهن و معین در واقع باشد، عرف آن را شامل فرد مردّد در واقع نیز می‌بیند). به عبارت دیگر بین شمول دلیل نسبت به فرد معین نامعلوم، و شمول آن نسبت به فرد مردّد، ملازمه عرفیه وجود دارد. یعنی اگر دلیل اصل مؤمن، شامل فرد معین نامعلوم شود؛ به ملازمه عرفیه شامل فرد مردّد نیز می‌شود.

ب. الغاء خصوصیت: بیان دوم اینکه از الغاء خصوصیت استفاده شود. یعنی هرگاه دلیل اصل مؤمن شامل فرد معین نامعلوم شود، عرف از آن فرد الغای خصوصیت کرده و دلیل را شامل فرد مردّد نیز خواهد دید.^۱

^۱. در بیان اول، مدلول التزامی شامل فرد مردّد شد؛ اما در این بیان مدلول التزامی نیست.

این دو بیان هرچند فنی هستند، اما هیچکدام از ملازمه عرفیه و الغاء خصوصیت ثابت نیست؛ زیرا بین «فرد مردّد عندنا» با «فرد مردّد فی الواقع» بسیار تفاوت وجود دارد. تردّد ذهنی غیر از تردّد در واقع است؛ پس ملازمه عرفی ظاهراً ثابت نیست، و الغای خصوصیت نیز ظاهراً نزد عرف نمی‌شود.

حتی بالاتر اینکه بعید نیست همان ارتکاز مناقضه بین تکلیف فعلی در طرفین و ترخیص در طرفین، نسبت به ترخیص در فرد مردّد با حفظ تکلیف در فرد معین، نیز وجود داشته باشد. البته مناقضه در این مورد مانند مورد قبل قوی نیست، اما شبهه مناقضه وجود دارد. پس با وجود چنین ارتکازی، دلیل اصل نمی‌تواند شامل فرد مردّد شود.

در نتیجه از دلیل اصل مؤمن نمی‌شود ترخیص در فرد مردّد را استفاده نمود.

بررسی دلالت ادله اثباتی بر نحوه سوم از ترخیص

همانطور که گفته شد دو ترخیص مشروط در دو اناء نیز ثبوتاً ممکن است. توضیح اینکه دلیل اصل شامل اطراف علم اجمالی معاً می‌شود، که از شمول نسبت به تمام اطراف محذور ثبوتی یا اثباتی لازم می‌آید. محذور از ناحیه اصل شمول دلیل نیامده بلکه از ناحیه اطلاق دلیل آمده است؛ پس اگر اطلاق دلیل تقیید شود، محذور ثبوتی یا اثباتی نخواهد بود. یعنی چنین ترخیصی نه ترخیص در معصیت بوده، و نه ارتکاز مناقضه دارد. لذا ترخیص در یک طرف مشروط به ترک طرف دیگر می‌شود. یعنی ترخیص در شرب این اناء به شرط ترک دیگری وجود داشته، و ترخیص شرب آن اناء نیز به شرط ترک دیگری خواهد بود. به عبارت دیگر باید به اندازه محذور از دلیل رفع ید شود، نه اینکه از اصل دلیل رفع ید شود. پس فقط از اطلاق دلیل رفع ید می‌شود. چنین ترخیصی ثبوتاً محذوری نداشته و ممکن است.

اما به نظر می‌رسد چنین ترخیصی عرفی نبوده و از ادله اصول مؤمنه برداشت نمی‌شود؛ زیرا این نحوه از اشتراط غیرعرفی بوده و عرف چنین ترخیص مشروطی از دو دلیل نمی‌فهمد.

جمع‌بندی بحث اثباتی: ترخیص در فرد معین

در نتیجه فقط نحوه اول از ترخیص یعنی ترخیص در فرد معین، از ادله اثباتی استفاده می‌شود. ترخیص در فرد معین نیز دو فرض داشت، که ممکن است فرد معین نزد مکلف معلوم یا نامعلوم باشد، و در هر دو فرض ترخیص شارع ممکن بوده و از ادله برداشت می‌شود؛ اما ترخیص در فرد مردّد و یا ترخیص مشروط در هر دو طرف، غیرعرفی بوده و از ادله استظهار نمی‌شوند.

ج ۳۵ / ۹ / ۰۶ / ۹۷

تنبيهات علم اجمالی در دوران بين متباينين

همانطور که گذشت نتیجه بحث کبروی از علم اجمالی این شد که علم اجمالی منجز تکلیف فعلی بوده و مستدعی وجوب موافقت قطعی می باشد، که این استدعاء به نحو علیت نبوده بلکه به نحو اقتضاء است. پس از بحث علم اجمالی، تنبیهاتی ذیل آن مطرح می شود. مرحوم آخوند فقط چهار تنبیه مطرح نموده؛ اما شهید صدر امور بسیاری را مطرح نموده اند که مفید است. بنابراین چهار تنبیه مرحوم آخوند و عمده تنبیهات شهید صدر، مطرح می شود:

تنبیه اول: ثمره قول به اقتضاء و قول به علیت

علم اجمالی نزد مشهور (مانند مدرسه میرزای نائینی) فقط مستدعی حرمت مخالفت قطعی است (نه وجوب موافقت قطعی)؛ اما نزد برخی (مانند مرحوم آخوند و آقا ضیاء) مستدعی وجوب موافقت قطعی نیز می باشد، که نظر مختار نیز همین نظر است. قائلین به وجوب موافقت قطعی دو دسته شده که برخی استدعاء علم اجمالی را به نحو علی دانسته (مانند آقا ضیاء)، و برخی نیز به نحو اقتضائی (مانند میرزای نائینی که فرموده اگر علم اجمالی مستدعی وجوب موافقت قطعی باشد، استدعاء آن به نحو اقتضائی است) می دانند، که نظر مختار نیز اقتضاء علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعی است.

اکنون سوالی مطرح می شود که ثمره بین مسلک علیت و مسلک اقتضاء چیست؟ گفته شده ثمره در جایی است که در یک طرف علم اجمالی هیچ اصل تعذیری یا تنجیزی نباشد، اما در طرف دیگر اصل مؤمن باشد. در این صورت بنابر مسلک علیت اصل مؤمن جاری نیست؛ اما بنابر مسلک اقتضاء جاری می شود.^۱

اشکال در ثمره و پاسخ از آن

این ثمره بین دو مسلک، با مشکلی مواجه شده که مرحوم میرزای نائینی فرموده چنین مثالی در فقه وجود ندارد، پس بین دو قول نیز وجود نخواهد داشت.

شهید صدر فرموده یک مورد در فقه وجود دارد که ثمره در آن ظاهر می شود. ایشان فرموده اگر در دو طرف یک اصل مؤمن مسانخ بوده و در یک طرف اصل مؤمن غیر مسانخ باشد، ثمره بین دو قول ظاهر می شود. «اصل مؤمن مسانخ» یعنی هر دو اصل، یک دلیل مانند قاعده طهارت باشند، و «اصل مؤمن غیر مسانخ» یعنی آن اصل غیر از دلیل قبل باشد. به عنوان مثال علم اجمالی به نجاست این لباس یا این آب وجود دارد. نجاست و طهارت در لباس فقط در نماز اثر دارد؛ زیرا پوشیدن لباس نجس، حرام نیست. یعنی پوشیدن لباس نجس، فعل حرامی نیست؛ فقط در حال نماز، موجب بطلان نماز می شود. طهارت و نجاست در آب دو اثر دارد: اول اینکه

۱. اما اگر یک طرف علم اجمالی دارای اصل منجز بوده و در طرف دیگر اصل مؤمن باشد (به عنوان مثال یک طرف علم اجمالی دارای استحباب نجاست و طرف دیگر استحباب طهارت داشته باشد)، اصل مؤمن نزد هر دو مسلک جاری می شود که بحث آن خواهد آمد.

وضوء یا غسل با آن باطل بوده، و دوم اینکه شرب آن نیز حرام است. بنابراین قاعده طهارت در لباس وجود دارد و موجب می شود نماز با آن باطل نباشد (هرچند در واقع نجس باشد)؛ و در آب نیز وجود دارد؛ لذا اصل مسانخ خواهد بود. همانطور که گفته شد قاعده طهارت در طرفین علم اجمالی جاری نیست؛ زیرا محذور ثبوتی (ترخیص در مخالفت قطعیه) و یا محذور اثباتی (مناقضه در نظر عرف) دارد. به عبارت دیگر دلیل قاعده طهارت شامل این ثوب و این اناء نیست؛ زیرا تعارض داخلی دارد.^۱ پس اصل مسانخ در اطراف علم اجمالی جاری نیست.

اما اصل دیگری به نام «اصالة الحل» فقط نسبت به آب جاری است؛ زیرا پوشیدن لباس (ولو نجس باشد) حلال بوده و نیازی به حکم ظاهری حلیت ندارد. «اصالة الحل» نسبت به آب به لحاظ شرب آن جاری است.^۲

در نتیجه جریان «اصالة الحل» مبتنی بر مسلک اقتضاء و علیت است. یعنی بنابر مسلک آقا ضیاء و قول به علیت، نباید «اصالة الحل» جاری شود؛ زیرا مقتضای علم اجمالی وجوب موافقت قطعیه به نحو علیت می باشد، که شارع نمی تواند ترخیص در یک طرف دهد (پس حتی اگر ترخیص شرعی در یک طرف، معارضی نداشته باشد هم جاری نیست)؛ اما بنابر مسلک اقتضاء، «اصالة الحل» جاری می شود و شرب ماء (هرچند در واقع نجس باشد) جائز بوده و استحقاق عقوبت ندارد.

نظر مختار: وجود ثمره

به نظر می رسد کلام شهید صدر صحیح بوده و ثمره بین قول به اقتضاء و علیت در فقه نیز وجود دارد. لذا بنابر نظر مختار، «اصالة الحل» در مثال فوق نیز جاری است.^۳

تنبيه دوم: شبهه غیر محصوره

علم اجمالی نزد همه منجز تکلیف فعلی است، مگر اطراف آن غیر محصوره باشند. «شبهه غیر محصوره» یعنی اطراف بسیاری دارد.^۴ به عنوان مثال فرض شود زید علم اجمالی به غصبی بودن گوشت یک قصاب از

۱. «تعارض داخلی» در یک دلیل به لحاظ دو مصداق اتفاق می افتد، بر خلاف تعارض خارجی که در دو دلیل می باشد. دلیل در تعارض داخلی نیست به مورد تعارض، مجمل می شود. یعنی اطلاقی ندارد که شامل آن موارد شود.

۲. «اصالة الحل» نسبت به آب به لحاظ وضوء نیز جاری نیست؛ زیرا وضوء با آب نجس هم حلال بوده اما باطل است؛ پس اصل وضوء گرفتن نیازی به «اصالة الحل» نداشته و حلال است؛ و صحت وضوء نیز از حلال بودن به دست نمی آید زیرا این اصل بر طاهر بودن آب دلالتی ندارد.

۳. در سابق مورد دیگری نیز پیدا شده بود که اصل مؤمن در یک طرف جاری شده لذا ثمره نسبت به آن نیز پیدا می شود؛ اما این مثال فعلاً در خاطر نیست.

۴. ضابطه محصوره یا غیر محصوره بودن، بنابر مبانی مختلف، متفاوت می شود که بیان آن خواهد آمد.

قصاب‌های شهر قم (مثلاً ۱۰۰ قصاب موجود در شهر قم) دارد. چنین علم اجمالی نزد مشهور^۱ منجز تکلیف نیست، و زید می‌تواند از محله خود در شهر قم گوشت بخرد (هرچند احتمال دهد گوشت خریداری شده همان گوشت غصبی است). حتی برخی (شاید اکثر علماء) فرموده‌اند حتی نسبت به مخالفت قطعی هم منجز نیست، یعنی زید می‌تواند از تمام قصاب‌های شهر قم نیز گوشت بخرد (مثلاً هر روز از یک قصاب گوشت بخرد تا از تمام قصاب‌ها گوشت خریده باشد).

تجزیه بحثی عقلی می‌باشد پس باید عدم منجزیت چنین علم اجمالی، بررسی شود. در ارتکاز مشهور چنین علم اجمالی منجز نبوده، لذا درصدد توجیه عدم منجزیت آن بوده‌اند. وجوه بسیاری برای عدم منجزیت مطرح شده، که اهم آنها بررسی می‌شود:

وجه اول: شهید صدر

شهید صدر فرموده اگر اطراف علم اجمالی کثیر شود، به هر طرف خاص که نظر شود، اطمینان به عدم تکلیف در آن پیدا می‌شود. به عنوان مثال زید احتمال غصبیت در گوشت قصاب محله می‌دهد، و احتمال اینکه معلوم بالاجمال وی در این قصابی نباشد، نیز وجود دارد. احتمال اینکه گوشت غصبی نباشد «۹۹ درصد» بوده و احتمال غصبیت «۱ درصد» است. لذا زید اطمینان به عدم غصبیت پیدا می‌کند.

اطمینان نیز یکی از حجج بوده و حجیت آن به سیره عقلاء ثابت است. یعنی اطمینان در سیره عقلاء بدون اشکال حجّت است؛ و شارع نیز از آن ردع نکرده؛ لذا کشف می‌شود نزد شارع نیز حجّت بوده و شارع چنین سیره‌ای را امضاء کرده است. بنابراین با حجیت اطمینان، اماره معذّره وجود دارد که چنین گوشتی حرام نیست؛ در نتیجه علم اجمالی منجز تکلیف نخواهد بود؛ زیرا منجزیت علم اجمالی در نظر شهید صدر به نحو اقتضائی بوده، و اگر اماره بر ترخیص باشد، منجزیت آن از بین می‌رود^۲.

۱. کسانی که علم اجمالی را ولو در شبهه غیرمحصوره منجز بدانند، نادر هستند.

۲. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۹۲: «التقريب الأول: ان هذا الاقتحام مستند الى المؤمن و هو الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على الطرف المقتحم، إذ كلما زادت اطراف العلم الاجمالي تضاءلت القيمة الاحتمالية للانطباق في كل طرف حتى تصل الى درجة يوجد على خلافها اطمئنان فعلي».

بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۲۳۰: «التقريب الثاني - دعوى سقوط العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة عن المنجزية على أساس ان كل طرف يراد اقتحامه يوجد اطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال فيه إذ كلما ازدادت أطراف العلم تضاءلت القيمة الاحتمالية للانطباق في كل طرف حتى تصل إلى درجة يطمئن بخلافها لأن رقم اليقين ينقسم لا محالة على عدد الأطراف، و الاطمئنان حجة و مؤمن عقلائی لم يردع عنه الشارع و بهذا يندفع ما ذكر في المقام من ان العقلاء انما يعملون بهذه الظنون في أغراضهم الدنيوية لا ما إذا كان المحتمل بدرجة كبيرة من

ج ۳۶ ۹۷/۰۹/۰۷

همانطور که گفته شد توجیه شهید صدر برای عدم منجزیت علم اجمالی در شبهه غیرمحصوره، این بود که در هر طرف اطمینان به عدم وجود تکلیف هست؛

ایشان اشکالی نسبت به توجیه فوق مطرح نموده که علم دومی نیز وجود دارد که یکی از این اطمینان‌ها کاذب است. یعنی علم اجمالی به کذب یکی از این صد اطمینان و خلاف واقع بودن آن وجود دارد. بنابراین سه احتمال وجود دارد: اول اینکه تمام اطمینان‌ها صادق باشند؛ دوم اینکه برخی صادق و برخی کاذب باشند؛ و سوم اینکه تمام آنها کاذب باشند؛ احتمال اول تنافی با علم اجمالی به کذب یکی از آنها دارد، پس صحیح نیست؛ و احتمال دوم نیز ترجیح بدون مرجح است، پس کنار می‌رود؛ در نتیجه احتمال سوم و اینکه همه کاذب باشند، متعین می‌شود.

سپس ایشان از آن اشکال، پاسخ داده‌اند که اگر حجیت هر اطمینان به نحو تعیینی باشد، اشکال پیش می‌آید؛ اما اگر حجیت یکی از اطمینان‌ها به نحو تخییری باشد، مشکلی نیست. حجیت تخییری اطمینان نیز به سیره عقلاء ثابت است، پس فقط به یکی از این اطمینان‌ها می‌شود عمل کرد (و فقط همان معذر تکلیف فعلی است)، که انتخاب آن به ید مکلف است. به تعبیر دیگر اینکه اطمینان حجّت و معذر است، به معنای عدم منجزیت احتمال در این مورد است؛ یعنی اگر اطمینان حجّت و معذر باشد، پس احتمال حرمت «۱ درصدی»، منجز نیست؛ زیرا منجزیت احتمال تعلیقی بوده و معلق بر عدم وجود منجز شرعی در مقابل آن است. بنابراین اگر از دو قصابی گوشت بخرد، احتمال اینکه گوشت یکی از این دو قصّاب غصبی باشد دو درصد بوده و احتمال عدم غصبیت «۹۸ درصد» خواهد بود که چنین کاری جائز نیست؛ زیرا فرض شده اطمینان همان احتمال «۹۹ درصدی» بوده و کمتر از آن دیگر اطمینان نیست.

در نتیجه ضابطه این است که به مقداری می‌شود مرتکب اطراف علم اجمالی شد که اطمینان به عدم تکلیف از بین نرود. به عنوان مثال در مثال فوق فقط از یک قصّابی می‌تواند گوشت بخرد، و در موارد بعدی نیز نمی‌تواند از قصّابی دیگری خرید نماید.^۱

الأهمية كالعقاب الأخرى إذ ليس المقصود أن القيمة الاحتمالية للعقاب في اقتحام كل طرف ضئيلة بل المقصود أن احتمال التكليف في كل طرف قيمته الاحتمالية ضعيفة بدرجة يكون على خلافها الاطمئنان وهذا الاطمئنان حجة فيقطع بعدم العقاب».

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۹۴: «و أما الاستشكال الآخر فينتج - بعد التسليم بوجود الاطمئنان المذكور - الى أن هذا الاطمئنان بعدم الانطباق لما كان موجودا في كل طرف فالاطمئنانان معارضة في الحجية و المعذرية، للعلم الاجمالي بأن بعضها كاذب و التعارض يؤدي الى سقوط الحجية عن جميع تلك الاطمئنانات. و الجواب على ذلك: أن العلم الاجمالي بكذب بعض الامارات إنما يؤدي الى تعارضها و سقوطها

اشکال نقضی: اطمینان در برخی شبهات محصوره

اشکال نقضی به کلام ایشان در جایی است که اطراف شبهه مجتمع در یک جا باشند. به عنوان مثال فرض شود ۱۰۰ لیوان روی میز بوده و علم اجمالی به افتادن یک قطره دم در یکی از آنها پیدا شود. بنابر استدلال ایشان شرب یکی از آنها جائز خواهد بود؛ زیرا احتمال طهارت آن اثناء «۹۹ درصد» بوده و اطمینان به طهارت آن وجود دارد؛ اما این موارد در نظر مشهور، شبهه محصوره بوده^۱ و ارتکاز این است که باید احتیاط شود. البته ایشان نسبت به این مورد، بیانی نداشته و ممکن است ملتزم به جواز شرب شود؛ اما چنین التزامی، بسیار بعید است. با توجه به این مثال، اگر اطمینان، ملاک جواز ارتکاب در شبهه غیر محصوره باشد؛ باید در چنین مواردی از شبهه محصوره نیز ارتکاب برخی اطراف جائز باشد؛ بنابراین اطمینان، ملاک جواز شرب نیست.

اشکال حلّی: عدم حجّیت اطمینان حاصل از عامل کمی بدون عامل کیفی

اشکال دیگر در استدلال فوق اینکه ایشان نیز در بحث خبر متواتر قبول نموده که اگر اطمینان، فقط از عامل کمی به دست آید، در سیره عقلاء حجّیتی ندارد. یعنی در سیره عقلاء فقط اطمینانی حجّت است که عامل کیفی نیز در آن تأثیر داشته باشد. به نظر می‌رسد کلام ایشان در بحث خبر متواتر صحیح است^۲، لذا اطمینان در اطراف شبهات غیر محصوره نیز حجّت نیست؛ زیرا فقط عامل کمی در آن تأثیر دارد^۳.

عن الحجية لأحد سببين: الأول: أن يحصل بسبب ذلك تكاذب بين نفس الامارات، فيدلّ كل واحدة منها بالالتزام على وجود الكذب في الباقي؛ ولا يمكن التعبد بحجية المتكاذبين. الثاني: أن تؤدي حجية تلك الامارات - والحالة هذه - الى الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال. وكلا السببين غير متوفر في المقام: أما الأول فلأن كل اطمئنان لا يوجد ما يكذبه بالدلالة الالتزامية، لأننا إذا أخذنا أي اطمئنان آخر معه لم نجد من المستحيل أن يكونا معا صادقين، فلما ذا يتكاذبان؟ وإذا أخذنا مجموعة الاطمئنانات الاخرى لم نجد تكاذبا أيضا، لأن هذه المجموعة لا تؤدي الى الاطمئنان بمجموع متعلقاتها، أي الاطمئنان بعدم الانطباق على سائر الاطراف المساوق للاطمئنان بالانطباق على غيرها، وذلك لما برهنا عليه من أن كل اطمئنانين لا يتضمنان الاطمئنان بالقضية الشرطية لا يؤدي اجتماعهما الى الاطمئنان بالمجموع، و الاطمئنانات الناشئة من حساب الاحتمال هنا من هذا القبيل، كما عرفت. و أما الثاني فلأن الترخيص في المخالفة القطعية انما يلزم لو كان دليل حجية هذه الاطمئنانات يقتضي الحجية التعيينية لكل واحد منها، غير أن الصحيح أن مفاده هو الحجية التخيرية، لأن دليل الحجية هنا هو السيرة العقلانية و هي منعقدة على الحجية بهذا المقدار».

۱. مشهور چنین مواردی را شبهه محصوره می‌دانند و هرچه عدد اطراف نیز کثیر باشد، تبدیل به غیر محصوره نمی‌شود؛ زیرا در کلام مشهور به پوستینی مثال زده شده که علم اجمالی به نجاست یکی از موهای آن وجود دارد. بنابراین چنین شبهاتی محصوره هستند (هرچند اطراف آن مثلاً ۱۰۰۰ طرف باشد).

۲. البته ایشان وجه این مطلب را توضیح نداده‌اند؛ اما توضیح مختصر بر مبنای مختار این است که نفس اطمینان در سیره عقلاء حجّت نیست و فقط سبب نوعی اطمینان حجّت است؛ لذا عقلاء در مورد سبب، به عامل کمی اعتناء ندارند؛ بلکه به عامل کیفی اهمیت می‌دهند.

۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۳۶: «و بهذا يظهر الوجه الفني في عدم اعتبار مثل هذه المجموعة من الاخبار بالتواتر لأنها لا تؤدي إلى حصول اليقين و لو إجمالاً و بذلك يندفع شبهة منجزة مثل هذه الكثرة العددية فيما إذا كان مجموع الاخبار المائة إلزامية مثلاً في موضوعات

وجه دوم: عدم امکان مخالفت قطعی در شبهه غیر محصوره

دومین توجیه برای عدم منجزیت علم اجمالی در شبهات غیر محصوره این است که مخالفت قطعی در شبهه غیر محصوره عملاً ممکن نیست؛ لذا ترخیص در جمیع اطراف محذوری (ثبوتی یا اثباتی) نخواهد داشت. همانطور که در مباحث گذشته بیان شد، ترخیص در برخی اطراف علم اجمالی محذوری نداشته و فقط ترخیص در جمیع اطراف، محذور ثبوتی یا اثباتی دارد؛ و از آنجا که در شبهه غیر محصوره ارتکاب تمام اطراف عملاً ممکن نیست، ترخیص در جمیع اطراف در شبهه غیر محصوره منجر به مخالفت قطعی نخواهد شد، لذا نه ترخیص در برخی اطراف و نه ترخیص در تمام اطراف، محذوری نخواهد داشت.^۱

اشکال نقضی: عدم امکان مخالفت قطعی در برخی شبهات محصوره

محقق خوئی اشکالی نقضی بر استدلال فوق دارند که در موارد علم اجمالی در شبهات محصوره که مخالفت قطعی ممکن نیست، علم اجمالی منجز است. به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به حرمت وقوف در این مکان یا آن مکان حین زوال باشد. در این مثال مخالفت قطعی عملاً ممکن نیست؛ زیرا ممکن نیست شخصی حین زوال در دو مکان باشد. بنابر استدلال فوق باید نسبت به وقوف در یک مکان، ترخیص وجود داشته باشد؛ در حالیکه نزد همه چنین مثالی شبهه محصوره بوده و باید احتیاط کرده و موافقت قطعی شود. یعنی باید حین زوال، وقوف در هر دو مکان، ترک شود.^۲

به نظر می‌رسد این نقض صحیح بوده و اینگونه نیست که در هر موردی که مخالفت قطعی ممکن نبود، ترخیص در اطراف باشد.^۳

مختلفة فأنها لا يشكل علم إجمالی بجامع الإلزام لیکون حجة، و أما حصول الاطمئنان فهو و إن كان صحيحاً إلّا أنّ حجة مثل هذا الاطمئنان الناشئ من مجرد المضعف الكمّي الذی لا يبلغ البقین عهدة دعاوها علی مدّعيا. و قد اتّضح من مجموع ما تقدّم أنّ التواتر لا یکفی فی مجرد المضعف الكمّي بل لا بدّ أيضاً من المضعف کیفی علی ما يظهر من شرح الحالات القادمة».

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۹۷: «التقريب الثاني: انّ الركن الرابع من أركان التنجيز المتقدمة مختل، و ذلك لانّ جریان الاصول فی کل اطراف العلم الاجمالي لا یؤدی الى فسخ المجال للمخالفة القطعية عملياً و الاذن فيها، لأننا نفترض كثرة الاطراف بدرجة لا تتيح للمكلف اقتحامها جميعاً، و فی مثل ذلك تجرى الاصول جميعاً بدون معارضة».

۲. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۴۳۶: «أنّ عدم التمكن من ارتکاب جميع الأطراف لا يلزم كون الشبهة غير محصورة، فقد يتحقق ذلك مع قلّة الأطراف و كون الشبهة محصورة، كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة الجلوس فی إحدى غرفتين فی وقت معین، فإنّ المكلف لا يتمكن من المخالفة القطعية بالجلوس فیهما فی ذلك الوقت. و كذا الحال لو تردد الحرام بین الضدّین فی وقت معین».

۳. علاوه بر این اشکال نقضی، اشکال دیگری در وجه دوم وجود دارد که نسبت به وجه سوم نیز وارد است؛ لذا در وجه سوم خواهد آمد. خلاصه اینکه مخالفت قطعی در اطراف غیر محصوره ممکن است هر چند نیاز به زحمت داشته و تدریجاً می‌باشد.

ج ۳۷ ۹۷/۰۹/۱۰

وجه سوم: عدم قبیح در ترخیص در مخالفت قطعی

وجه سوم برای توجیه عدم منجزیت علم اجمالی در شبهات غیرمحصوره، از مرحوم میرزای نائینی نقل شده است. همانطور که گفته شد در نظر مشهور ترخیص در اطراف علم اجمالی در شبهات محصوره، ترخیص در معصیت بوده و قبیح است؛ لذا چنین ترخیصی از شارع صادر نمی‌شود.

اما چنین محدودی نسبت به شبهات غیرمحصوره وجود ندارد. توضیح اینکه مخالفت قطعی در شبهه غیرمحصوره، ممکن نیست؛ بنابراین ترخیص در اطراف شبهه غیرمحصوره نیز قبیح نخواهد بود؛ در نتیجه اطلاق ادله اصول مؤمنه شامل تمام اطراف شبهه غیرمحصوره خواهد شد.

اشکال اول: ربط نداشتن قبیح افعال به قدرت

در اشکال به کلام میرزای نائینی، دو احتمال در کلام ایشان داده شده:

الف. احتمال اول اینکه مراد این باشد که عمل غیرمقدور متّصف به حُسن و قُبْح نمی‌شود؛ لذا مخالفت قطعی نیز غیرمقدور بوده و قبیح نیست. در نتیجه ترخیص در آن نیز ترخیص در فعل قبیح نبوده، و اشکالی ندارد. بنابر این احتمال، اشکال در استدلال فوق می‌شود که قدرت در اتّصاف فعلی به حُسن یا قبیح، شرط نیست؛ بلکه هر فعلی متّصف به حسن و قبح می‌شود، هرچند مقدور نباشد؛ به عنوان مثال «ردّ امانت» از زید، حُسن است هرچند زید قدرت بر آن نداشته باشد؛ و «خیانت در امانت» قبیح است (چه قدرت بر آن باشد چه نباشد). به عبارت دیگر فرض شود کسی قدرت سرقت از زید را ندارد، اما باز هم سرقت از زید برای وی قبیح است. نسبت به اکثر افعال قبیحه، قدرت وجود ندارد؛ اما قبیح آنها مرتفع نمی‌شود. بنابراین مخالفت قطعی هرچند غیرمقدور باشد، قبیح است.

ب. احتمال دوم اینکه مراد این باشد که مخالفت قطعی غیرمقدور و قبیح بوده؛ اما ترخیص در فعل قبیح غیرمقدور، قبیح نیست. به عنوان مثال مولایی به عبدش اذن در قتل زید دهد، در حالیکه می‌داند عبدش حتی زید را نمی‌تواند ملاقات کند، تا چه رسد به قتل وی؛ چنین اذنی قبیح نیست. مثال دیگر اینکه پدری به فرزندش اذن دهد تا پرواز کرده و از خانه مردم اطلاع یابد؛ چنین ترخیصی نیز قبیح نیست.

بنابر این احتمال، این توجیه به وجه دوم برمی‌گردد که ترخیص در مخالفت قطعی قبیح نیست.

اشکال دوم: امکان مخالفت قطعی در شبهه غیرمحصوره

دومین اشکال، اشکال دیگری است که هم بر وجه دوم و و هم بر این وجه (وجه سوم) وارد است. مخالفت قطعی در شبهات غیرمحصوره نیز مقدور است هرچند با زحمت همراه می‌باشد. یعنی ممکن است به تدریج و زحمت، مخالفت قطعی شود. به عنوان مثال در علم اجمالی به غصبی بودن گوشت یکی از قصاب‌های شهر قم، ممکن است در طول چندین سال از تمام آن قصاب‌ها، گوشت خریده شود. در این صورت، مخالفت قطعی شده است.

وجه چهارم: قاعده نفی عسر و حرج

توجیه چهارم برای عدم منجزیت علم اجمالی در شبهات محصوره نیازمند یک مقدمه است که در مباحث آینده استدلال بر آن خواهد آمد. مقدمه اینکه اگر احتیاط در اطراف علم اجمالی مستلزم عسر و حرج باشد، چنین احتیاطی لازم نیست.

با توجه به این مقدمه، برای تحصیل موافقت قطعی، باید از همه قصاب‌ها اجتناب شود، که چنین امری موجب عسر و حرج است. بنابراین عسر و حرج، موجب رفع وجوب موافقت قطعی می‌شود.

اشکال: عدم حرج در برخی امثله شبهه غیرمحصوره

استدلال فوق تعمیم نداشته و جواز ارتکاب در برخی امثله شبهه غیرمحصوره را ثابت نمی‌کند. توضیح اینکه در خصوص برخی امثله مانند مثال قصاب و نانوا، حرج وجود دارد؛ اما اگر علم به غصبیت غذای یک رستوران در شهر قم پیدا شود، اجتناب از آنها موجب عسر و حرج نیست. مثال دیگر اینکه اگر علم اجمالی به غصبیت نان در یکی از نانوایان کاشان پیدا شود برای کسی که در قم زندگی می‌کند، حرجی در اجتناب وجود ندارد؛ زیرا می‌تواند به کاشان سفر نکرده، یا اگر چند روزی سفر نمود، همراهش نان ببرد؛ در نتیجه خصوصیت مثال مذکور این بود که عسر و حرج داشت، اما در تمام امثله اینگونه نیست.

وجه پنجم: شمول ادله اصول مؤمنه بدون محذور اثباتی

آخرین توجیه برای عدم منجزیت علم اجمالی، نظر مختار می‌باشد. همانطور که گفته شد ترخیص در مخالفت قطعی، محذور ثبوتی نداشته، و فقط دارای محذوری اثباتی است. به عنوان مثال اگر علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء باشد، ترخیص در طرفین آن در نظر عرف دارای مناقضه است. یعنی عرفی بین ترخیص در جمیع اطراف و حفظ تکلیف فعلی در بین آنها، مناقضه می‌بیند. ارتکاز مناقضه عرفی، منشأ انصراف یا عدم انعقاد اطلاق در ادله اصول مؤمنه نسبت به اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره می‌شود؛

اکنون سوال این است که در شبهات غیرمحصوره که عادهً مخالفت قطعیه ممکن نیست، این ارتکاز مناقضه در ذهن عرف وجود دارد؟ به نظر می‌رسد چنین ارتکازی وجود نداشته و ترخیص در جمیع اطراف با حفظ تکلیف فعلی، در نظر عرف مناقضه ندارد؛ زیرا در شبهه غیرمحصوره عادهً مخالفت قطعیه ممکن نیست. بنابراین دلیل اصل مؤمن مانند «کل شیء لک حلال» شامل مثلاً گوشت این قصابی می‌شود (و همینطور شامل سائر قصابی‌ها نیز هست).

بنابراین اطلاق ادله اصول مؤمنه شامل اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره نیست زیرا ارتکاز مناقضه وجود دارد؛ اما شامل اطراف علم اجمالی در شبهه غیرمحصوره می‌شود زیرا چنین ارتکازی در شبهه غیرمحصوره در ذهن عرف وجود ندارد.

مؤید این وجه، روایت ابی الجارود است: «وَعَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْجَبْنِ فَقُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي مَنْ رَأَى أَنَّهُ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ فَقَالَ أَمِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ حَرَمٌ فِي جَمِيعِ الْأَرْضِينَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَيْتَةٌ فَلَا تَأْكُلْهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ فَاشْتَرِ وَ بَعْ وَ كُلْ وَ اللَّهُ إِنِّي لَأَعْتَرِضُ السُّوقَ فَأَشْتَرِي بِهَا اللَّحْمَ وَ السَّمْنَ وَ الْجَبْنَ وَ اللَّهُ مَا أَظُنُّ كُلَّهُمْ يُسْمُونَهُ الْبَرَبِرُ وَ هَذِهِ السُّودَانُ»؛ از این روایت فهمیده می‌شود ارتکاز مناقضه در شبهه غیرمحصوره نیست (یعنی حضرت در مقام پاسخ فرمودند به جهت حرمت در یک مکان، که نباید پنیر در تمام زمین حرام باشد؛ و این ارجاع به ارتکاز راوی است). البته این روایت سند ندارد، لذا مؤید است نه دلیل.

ج ۳۸ ۹۷/۰۹/۱۱

تتمه تنبیه دوم

در ذیل تنبیه دوم، اموری باید ذکر شود:

اول: مخالفت قطعیه در شبهه غیرمحصوره

همانطور که گفته شد در شبهه غیرمحصوره، موافقت قطعیه لازم نیست؛ اما آیا مخالفت قطعیه با علم اجمالی در شبهه غیرمحصوره جائز است؟ پاسخ این سوال مرتبط به مبنای مذکور در جواز ارتکاب برخی اطراف است:

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۵، ص ۱۱۹.

الف. بنابر مبنای اول (شهید صدر) مخالفت قطعیّه جائز نیست؛ زیرا ملاک ارتکاب برخی اطراف، اطمینان به عدم تکلیف در آن بود، اما نسبت به جمیع اطراف اطمینان به عدم تکلیف نبوده بلکه علم به وجود تکلیف است. بلکه مخالفت ظنّیه نیز جائز نبوده و حتی مخالفت احتمالیّه که در مقابل آن اطمینان نباشد، نیز جائز نیست.

ب. بنابر مبنای دوم و سوم، بحث از جواز مخالفت قطعیّه مطرح نمی‌شود؛ زیرا طبق آن دو نظر، شبهه غیر محصوره در جایی است که مخالفت قطعیّه ممکن نباشد.

ج. بنابر مبنای چهارم، تا جایی مخالفت جائز می‌باشد که عسر و حرج از بین برود؛ و بعد از آن نباید مخالفت شود؛ به عنوان مثال اگر با خرید از یک قصاب و یا دو قصاب، دیگر حرجی نباشد، مخالفت جائز نبوده و از سائر قصاب‌ها نمی‌شود خرید نمود.

د. بنابر مبنای مختار که ادله اصول مؤمنه شامل اطراف شبهه غیر محصوره بوده و ارتکاز مناقضه نزد عرف نیست، مخالفت قطعیّه نیز محذوری ندارد. یعنی ادله اصول مؤمنه شامل تمام اطراف می‌شود.

البته گاهی قبل از تحقق مخالفت قطعیّه، علم اجمالی در شبهه غیر محصوره به علم اجمالی در شبهه محصوره و یا به علم تفصیلی تبدیل می‌شود؛ که در این صورت، مخالفت قطعیّه جائز نخواهد بود. به عنوان مثال اگر زید از تمام قصاب‌های شهر قم گوشت خریده و به منزل آورد، علم اجمالی در شبهه محصوره خواهد بود؛ لذا باید از همه اطراف آن اجتناب کند؛ زیرا در چنین مواردی ارتکاز مناقضه عرفی بین حفظ تکلیف، و ترخیص در تمام اطراف، وجود دارد. همین‌طور اگر علم اجمالی به میته بودن یک گوشت از گوشت‌های قصابی‌های شهر قم داشته باشد، و از همه گوشت خریده و آنها را داخل یک دیگ بپزد؛ در این صورت، نیز علم تفصیلی به حرمت آن غذا دارد، زیرا متنجّس شده است.

اما در غیر از این دو مورد، مخالفت قطعیّه با علم اجمالی در شبهات غیر محصوره نیز جائز است. یعنی در شبهات غیر محصوره که عادةً مخالفت قطعیّه مقدور نیست، ارتکاز مناقضه عرفی وجود ندارد؛ همان‌طور که در ترخیص در شبهه بدویه، ارتکاز مناقضه عرفی وجود ندارد.^۱

۱. اگر اشکال شود که مثلاً زید انسانی غیر طبیعی بوده و به دنبال خرید گوشت از تمام قصابی‌ها می‌رود و اگر گوشتی از یک قصابی خرید، نوبت بعدی از آن خرید نمی‌کند؛ در این صورت، عرف ترخیص نسبت به وی را دارای مناقضه می‌بیند لذا دلیل اصل مؤمن نسبت به وی اطلاق ندارد؛ پاسخ این است که شارع تکلیف یا ترخیص نسبت به خصوص زید ندارد، بلکه برای همه جعل می‌نماید. لذا شمول خطاب ترخیص نسبت به زید، در نظر عرفی نیز مناقضه ندارد؛ زیرا ترخیص شارع نسبت به عموم مکلفین بوده و وجود چنین شخص غیر طبیعی موجب ارتکاز مناقضه در این ترخیص عمومی نیست.

دوم: کثرت معلوم اجمالی

گاهی علاوه بر اینکه اطراف علم اجمالی کثیر است، معلوم بالاجمال نیز کثیر است. به عنوان مثال اطراف علم اجمالی ۱۰۰ بوده و معلوم بالاجمالی یکی نبوده بلکه ۲۰ تا باشد. به عبارت دیگر علم اجمالی به غصبت ۲۰ گوشت، از ۱۰۰ قصابی وجود دارد؛ آیا علم اجمالی در چنین مواردی منجز است؟ آیا این موارد نیز حکم شبهه غیرمحصوره را دارد؟ پاسخ این مسأله نیز با توجه مبانی در مخالفت با برخی اطراف علم اجمالی، متفاوت است:

الف. در مبنای شهید صدر، احتمال غصبت در گوشت این قصابی «۲۰ درصد» بوده و احتمال حلیت آن «۸۰ درصد» است که این مقدار موجب اطمینان به عدم غصبت نیست. بنابراین نباید از این قصاب خرید نمود. یعنی علم اجمالی در این موارد منجز تکلیف است.

ب. در مبنای مختار نیز علم اجمالی در این موارد، منجز است؛ زیرا در ذهن عرف بین ترخیص در جمیع اطراف و حفظ «۲۰ تکلیف» در بین آنها، مناقضه وجود دارد. پس باید از تمام قصابها اجتناب نمود. پس این موارد، مانند شبهه غیرمحصوره نیست؛^۱

سوم: شک در محصوره یا غیرمحصوره بودن

همانطور که گفته شد علم اجمالی در شبهه محصوره منجز بوده، و در شبهه غیرمحصوره منجز نیست؛ اکنون این سوال مطرح می شود که اگر نسبت به محصوره یا غیرمحصوره بودن شبهه شک شود، علم اجمالی منجز هست یا نه؟ شک نسبت به محصوره بودن شبهه، ممکن است به نحو شبهه موضوعیه و یا حکمیه باشد:

شک به نحو شبهه موضوعیه

گاهی شک در محصوره بودن یک شبهه، به نحو شبهه موضوعیه است؛ مانند اینکه زید نسبت به وجود یک گوشت غصبی در بین گوشت های قصابی ها علم اجمالی دارد، اما تعداد قصاب ها را نمی داند. یعنی تعداد معلوم بالاجمال معلوم بوده، اما تعداد اطراف علم اجمالی معلوم نیست. در این مثال اگر تعداد قصاب ها ۲۰ عدد باشد، شبهه محصوره بوده؛ و اگر ۱۰۰ عدد باشد، شبهه غیرمحصوره است.

به نظر می رسد در این موارد باید احتیاط شده و از قصاب محل نیز گوشت نخرد. یعنی علم اجمالی منجز است؛ زیرا دلیل اصل مؤمن «کل شیء لک حلال» اطلاق داشته و شامل اطراف می شود، و تنها قرینه بر خلاف نیز ارتکاز مناقضه بوده که دلیل لبی متصل می باشد. در این موارد، اجمال دلیل لبی متصل، به خطاب مطلق سرایت

۱. عنوان «شبهه غیرمحصوره» در روایتی به کار نرفته تا گفته شود اطراف این مورد نیز غیرمحصوره است؛ بلکه این عنوان یک اصطلاح بوده و در جایی به کار می رود که علم اجمالی منجز نباشد؛ پس به این موارد اصطلاحاً شبهه غیرمحصوره گفته نمی شود؛ زیرا علم اجمالی منجز است.

می‌کند. پس اگر زید نداند در این مورد ارتکاز مناقضه وجود دارد (اگر عدد قصاصها ۲۰ باشد) و یا وجود ندارد (اگر عدد آنها ۱۰۰ باشد)، قرینه متصل نسبت به این مورد اجمال داشته، و اجمال آن به خطاب دلیل اصل مؤمن نیز سرایت می‌کند. در نتیجه خطاب ترخیص شرعی شامل این مورد نشده، و باید به دنبال اصل بعدی غیر از برائت شرعیه رفت. در این صورت، نوبت به اصل عقلی احتیاط می‌رسد زیرا عقل از باب دفع ضرر محتمل، به احتیاط حکم می‌کند. یعنی اذن در مخالفت ثابت نشده و باید احتیاط شود. به عبارت دیگر علم اجمالی منجز است.

اگر اشکال شود بعد از عدم جریان برائت شرعیه، نوبت به اصل عقلی برائت می‌رسد؛ زیرا مشهور، برائت عقلیه را قبول دارند؛ پاسخ این است که حتی طبق مبنای مشهور نیز نمی‌شود به برائت عقلیه تمسک کرد؛ زیرا مشهور نیز برائت عقلیه را در شبهه محصوره جاری نمی‌دانند؛ لذا اگر زید نسبت به محصوره یا غیرمحصوره بودن شبهه علم نداشته باشد، موضوع برائت عقلیه محرز نیست. فقط در صورتی که احراز شود شبهه غیرمحصوره است، برائت عقلیه جاری خواهد بود. علاوه بر اینکه برخی مانند محقق خوئی برائت عقلیه را در موارد علم اجمالی جاری نمی‌دانند هرچند اطراف آن غیرمحصوره باشد؛ لذا نوبت به برائت عقلیه نمی‌رسد.

شک به نحو شبهه حکمیه

گاهی نیز شک در محصوره بودن یک شبهه، به نحو شبهه حکمیه است؛ مانند اینکه تعداد معلوم بالاجمال و تعداد اطراف علم اجمالی معلوم بوده، اما زید تردید داشته باشد که این تعداد، شبهه محصوره است یا غیر محصوره است. به عنوان مثال اگر عدد ۲۰ باشد، شبهه محصوره بوده؛ و اگر ۱۰۰ باشد، شبهه غیر محصوره است؛ اما اکنون عدد قصاصها ۵۰ بوده که نمی‌داند این تعداد موجب محصوره شدن شبهه است (مانند عدد ۲۰) و یا موجب غیرمحصوره بودن آن است (مانند عدد ۱۰۰)؛ در این صورت آیا علم اجمالی منجز است؟ به نظر می‌رسد بنابر مبنای مختار در شبهات غیرمحصوره، در این موارد دو فرض وجود دارد:

الف. گاهی مسأله نزد عرف روشن بوده و مثلاً ارتکاز بر مناقضه در این موارد نیز وجود دارد (و یا ارتکاز مناقضه نزد عرف در این موارد نیست)، اما زید آن ارتکاز مناقضه عرفی را نمی‌داند. یعنی نمی‌داند عرف در این موارد چه ارتکازی دارد؛

در این فرض باید احتیاط نماید؛ زیرا خطاب اصل مؤمن نسبت به این مورد، مجمل شده و اصل شرعی مؤمن جاری نخواهد بود؛ لذا باید به اصل عقلی رجوع شود که احتیاط است.

ب. گاهی مسأله نزد عرف نیز روشن نبوده و اگر از عرف سوال شود که آیا ارتکاز مناقضه وجود دارد، عرف نیز نمی‌داند. یعنی عرف هم نمی‌داند که آیا چنین ترخیصی با حفظ تکلیف در اطراف، مناقضه دارد یا نه؟

در این فرض احتیاط لازم نیست؛ زیرا اطلاق دلیل اصل مؤمن مقدم است. توضیح اینکه همین که عرف ارتکاز مناقضه را نداند، کشف می‌شود که در ذهن عرفی، ارتکاز مناقضه نیست؛ یعنی اگر ارتکاز مناقضه باشد، عرف هم نسبت به آن علم داشت. بنابراین مانع و مقیدی نسبت به اطلاق دلیل اصل مؤمن که شامل اطراف می‌شود، وجود ندارد. در نتیجه اجمالی در خطاب اصل مؤمن نبوده و ترخیص شرعی ثابت می‌شود. پس علم اجمالی در این مورد منجز نیست.

نکته آخر اینکه این فروض مختلف و حکم آنها، بر مبنای مختار در توجیه عدم منجزیت علم اجمالی در شبهه غیرمحصوره بود؛ اما بر مبنای شهید صدر در تمام این موارد باید احتیاط شود، زیرا اطمینان به عدم تکلیف در هیچ فرضی (شبهه موضوعیه یا حکمیه) وجود ندارد.

ج ۳۹ ۹۷/۰۹/۱۲

تنبیه سوم: انحلال علم اجمالی

تنبیه سوم بررسی انحلال علم اجمالی است.^۱ توضیح اینکه گاهی علم اجمالی وجود داشته و سپس نسبت به برخی اطراف آن، علم تفصیلی پیدا می‌شود. به عنوان مثال علم اجمالی به نجاست یکی از سه اناء بوده، و سپس علم تفصیلی به نجاست یکی از آنها پیدا می‌شود. در این صورت، آیا علم اجمالی انحلال (حقیقی) پیدا می‌کند؟ و در صورت عدم انحلال (حقیقی)، آیا انحلال حکمی پیدا می‌کند؟ و گاهی نیز علم اجمالی وجود داشته و سپس یک علم اجمالی دیگر در همان اطراف اما در دایره‌ای کوچکتر پیدا می‌شود. به عنوان مثال علم اجمالی به نجاست یکی از سه اناء بوده و سپس علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء پیدا می‌شود. در این صورت، آیا علم اجمالی اول، انحلال (حقیقی) پیدا می‌کند؟ و در صورت عدم انحلال (حقیقی)، آیا انحلال حکمی پیدا می‌کند؟

بنابراین بحث در این است که اگر علم تفصیلی یا علم اجمالی جدید پیدا شود، آیا علم اجمالی اول، انحلال (حقیقی) پیدا می‌کند؟ و اگر انحلال (حقیقی) پیدا نکند، آیا انحلال حکمی پیدا می‌کند؟ بنابراین باید در دو مقام بحث شود: ابتدا انحلال حقیقی بحث شده؛ و سپس انحلال حکمی بررسی شود؛ اما قبل از ورود به اصل بحث، ابتدا به عنوان مقدمه «انحلال حقیقی» و «انحلال حکمی» توضیح داده می‌شود:

۱. این مسأله بسیار دقیق و مفید است.

مقدمه: توضیح انحلال حقیقی و حکمی

برای توضیح «انحلال حقیقی» و «انحلال حکمی» در علم اجمالی، ابتدا به عنوان مقدمه «علم اجمالی»

تبیین می‌شود:

تقسیم علم به اجمالی و تفصیلی

«علم» در علم اصول به معنی «قطع» است.^۱ مراد از قطع نیز تصدیق جزمی است. پس علم اجمالی همان قطع اجمالی است. هر علمی سه رکن دارد:

الف. علم: رکن اول همان «علم» است که عبارت از قطع یعنی تصدیق جزمی است؛

ب. معلوم بالذات: رکن دوم «معلوم بالذات» است که مراد از آن، متعلق قطع یا علم است. معلوم بالذات نزد اصولیون همیشه یک مفهوم است. به عنوان مثال فرض شود نسبت به عدالت زید، علم وجود دارد؛ علم در افق نفس و ذهن بوده، لذا متعلق آن نیز در ذهن است. متعلق آن علم «مفهوم عدالت زید» است. در علم به «حرمة هذا» نیز معلوم بالذات همان «مفهوم حرمة هذا» است؛ و در علم به «حرمة احدهما» نیز معلوم بالذات همان «مفهوم حرمة احدهما» است. پس معلوم بالذات همان متعلق علم یا قطع است.

ج. معلوم بالعرض: رکن سوم معلوم بالعرض است که مصداق همان معلوم بالذات می‌باشد. به عنوان مثال فرض شود قطع به عدالت زید وجود دارد. در این صورت، معلوم بالعرض همان مصداق عدالت زید است. مصداق معلوم بالذات، گاهی امر واقعی و گاهی نیز امری وهمی است.^۲ در مثال فوق، اگر زید عادل باشد، مصداق آن امری واقعی است؛ و اگر زید فاسق باشد، مصداق آن امری وهمی است.^۳

با توجه به این مقدمه، این سوال مطرح می‌شود که تقسیم علم به تفصیلی و اجمالی به لحاظ کدام رکن است؟ هر علمی مقوم به سه رکن است. آیا قید اجمالی به لحاظ هر سه رکن است، و یا فقط به لحاظ یک رکن است؟ پاسخ این است که تقسیم به تفصیلی و اجمالی فقط به لحاظ رکن سوم است. یعنی علم یا قطع به لحاظ رکن اول، به دو نحوه مختلف نیست؛ و به لحاظ معلوم بالذات، دو قسم ندارد؛ بلکه فقط به لحاظ رکن سوم و معلوم بالعرض، تقسیم به اجمالی و تفصیلی می‌شود.

۱. «علم» در محاورات طلبه‌ها سه اصطلاح دارد: اصطلاح منطقی؛ اصطلاح اصولی؛ و اصطلاح عرفی؛ اما در علم اصول به معنی «قطع» است.

۲. البته نیاز نیست حتماً امری خارجی یا حقیقی باشد؛ به عنوان مثال معلوم بالذات در قطع به استحالة تناقض، «مفهوم استحالة تناقض» بوده و مصداق آن نیز امری واقعی است. پس معلوم بالعرض در این مثال از امور واقعی است نه وهمی.

۳. همانطور که گفته شد «علم» در اصطلاح اصولی همان قطع است. پس در هر دو صورت فوق «علم» وجود دارد. یعنی علم در اصطلاح اصولی به معنای قطع مصیب نیست، بلکه مطلق قطع است.

معلوم بالعرض در علم تفصیلی، مشخص و قابل اشاره است؛ اما در علم اجمالی، هرچند در واقع تعین دارد اما نزد عالم نامشخص است. به عنوان مثال علم به عدالت زید، یک علم تفصیلی است؛ زیرا معلوم بالعرض نزد عالم مشخص بوده و عالم می‌تواند به این شخص اشاره کرده و بگوید نسبت به عدالت وی، علم دارد. اما معلوم بالعرض در علم اجمالی، نزد عالم نامشخص است. به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به عدالت «احدهما» از بین زید و عمرو باشد. عالم می‌داند عدالتی در خارج وجود دارد، اما نمی‌داند این عدالت در خارج بر کدامیک از این دو شخص، عارض شده است. مثال دیگر اینکه در علم تفصیلی به وجوب ظهر، عالم می‌تواند به وجوب ظهر اشاره نماید و معلوم بالعرض همان است؛ اما در علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه (در حالیکه در واقع ظهر واجب است)، وجوب ظهر برای عالم نیز مشخص نیست، اما معلوم بالاجمال هست.^۱ پس معلوم بالعرض در هر دو مثال «وجوب ظهر» بوده که در مثال اول، معلوم تفصیلی و در مثال دوم معلوم اجمالی است. بلکه معلوم بالذات در آن دو مثال متفاوت است.^۲

در نتیجه ممکن نیست علمی بدون معلوم بالعرض باشد، و هر معلوم بالعرض نیز ممکن است معلوم بالاجمال و یا معلوم بالتفصیل باشد؛ اما معلوم بالذات نمی‌تواند معلوم تفصیلی و یا معلوم اجمالی باشد.

معنای انحلال علم اجمالی

همانطور که گفته شد در هر علم اجمالی، یک معلوم بالعرض وجود دارد. به عنوان مثال معلوم بالعرض در علم اجمالی به عدالت «احدهما» همان عدالت زید؛ و در علم اجمالی به وجوب «احدهما» همان وجوب ظهر است. پس در هر علم اجمالی یک معلوم بالعرض وجود دارد، که معلوم بالاجمال است. مراد از «انحلال علم اجمالی» این است که معلوم بالعرض (که معلوم بالاجمال بود)، معلوم بالتفصیل شود. به عنوان مثال در علم اجمالی به حرمت «احدهما»، تحقیق شده و علم تفصیلی به حرمت اناء یمین پیدا شود، که همان معلوم بالعرض بوده است؛ در این صورت، معلوم بالعرض تبدیل به معلوم بالتفصیل شد. اگر معلوم بالعرض در علم اجمالی تبدیل به معلوم بالتفصیل شود، انحلال حقیقی رخ داده است.

^۱. یعنی معلوم بالذات، مفهوم وجوب «احدهما» بوده و مصداق آن در خارج نیز «وجوب ظهر» بوده که معلوم بالعرض است.

^۲. کسی که علم تفصیلی به وجوب ظهر دارد و یا علم اجمالی دارد، معلوم بالعرض هر دو همان وجوب ظهر است. اینکه گفته شد نسبت به مفهوم، علم تفصیلی هست حتی در علم اجمالی، این اشتباه بوده است. زیرا قید تفصیلی و اجمالی نظر به معلوم بالعرض دارد نه به معلوم بالذات.

اگر معلوم بالعرض تبدیل به معلوم بالتفصیل نشود، دو حالت دارد: حالت اول اینکه اصل مؤمن در یک طرف بدون معارض جاری شود، که انحلال حکمی^۱ رخ می‌دهد؛ و حالت دوم اینکه اصل مؤمن جاری نشود، که اصلاً انحلالی رخ نداده (نه انحلال حقیقی و نه انحلال حکمی).

ج ۴۰ ۹۷/۰۹/۱۳

مقام اول: انحلال حقیقی

علم اجمالی دو فرض و دو قسم دارد، که باید انحلال حقیقی در هر یک از آنها بررسی شود:

الف. قسم اول اینکه معلوم بالاجمال «فرد معین» باشد، که اکثر موارد علم اجمالی اینگونه است. به عنوان مثال زید دیده که یک قطره خون در انائی افتاد، اما نمی‌داند در اناء یمین یا یسار افتاده است؛ در این صورت علم به نجاست «احد الانائین» وجود داشته که این عنوان به فرد معین (همان اناء که دیده شده) اشاره دارد. یعنی حتی اگر در اناء دیگر هم خون باشد، این علم اجمالی فقط اشاره به همان اناء دیده شده دارد.^۲

ب. قسم دوم اینکه معلوم بالاجمال «فرد معین» یا «فرد مردد» است. یعنی عالم در قسم اول، می‌دانست که معلوم بالاجمال همان فرد معین است؛ اما در این قسم نمی‌داند فرد معین است و یا فرد مردد می‌باشد. این فرض بسیار نادر می‌باشد (حتی فقهاء از مثال‌های غیرفقهی برای این قسم از علم اجمالی استفاده کرده‌اند). به عنوان مثال زید می‌داند که دو قطره خون روی زمین افتاده اما ندیده که در کجا افتاده‌اند. وقتی به زمین نظر می‌کند اصلاً خونی نمی‌بیند، پس یقین پیدا می‌کند که این دو قطره خون در بین این دو اناء افتاده است. در این صورت، سه احتمال وجود دارد: احتمال اول اینکه هر دو قطره خون در اناء یمین افتاده باشند؛ احتمال دوم اینکه هر دو در اناء یسار باشند؛ و احتمال سوم اینکه یکی در اناء یمین و دیگری در اناء یسار افتاده باشد؛ به هر حال علم به نجاست هر دو اناء ندارد، بلکه علم به نجاست «احد الانائین» دارد؛ زیرا بنابر هر سه احتمال، «احد الانائین» نجس است. اکنون این سوال مطرح می‌شود که عنوان «احد الانائین» در علم اجمالی به نجاست «احد الانائین»، اشاره به فرد معین دارد و یا اشاره به فرد مردد دارد؟ مصداق «احد الانائین» بنابر احتمال اول و دوم، فرد معین بوده؛ و بنابر احتمال سوم، فرد مردد است. پس معلوم بالعرض ممکن است فرد معین و یا فرد مردد باشد (بر خلاف

۱. وجه تسمیه «انحلال حکمی» این است که حکم آن با انحلال حقیقی یکسان است؛ یعنی همانطور که اصل عملی نسبت به یک طرف در انحلال حقیقی جاری است (قسم شک بدوی)، همانطور نیز در یک طرف در فرض انحلال حکمی، جاری می‌شود.

۲. در اصطلاح اصولی معلوم بالاجمال در این قسم از علم اجمالی «علامت‌دار» است.

قسم اول از علم اجمالی که معلوم بالعرض، فرد معین بود). از آنجا که عالم نمی‌داند کدام احتمال در واقع رخ داده، پس نمی‌داند که معلوم بالعرض کدامیک از فرد معین یا مردّد است.

الف. فرد معین

معلوم بالاجمال در قسم اول از علم اجمالی، فرد معین است. آیا علم اجمالی در چنین مواردی، انحلال پیدا می‌کند؟ در این قسم از علم اجمالی، شش فرض یا مورد وجود دارد؛ که انحلال در هر کدام بررسی می‌شود:

۱. فرض اول اینکه عالم نسبت به معلوم بالاجمال، علم تفصیلی پیدا کند. به عنوان مثال کمی تأمل نموده و یادش بیاید که خون در انائی افتاد که دست داشت؛ در حالیکه فقط اناء یمین دسته دارد. و یا اینکه دو اناء را بررسی کرده و خون را در اناء یمین بیابد.

در این صورت، واضح است که علم اجمالی انحلال می‌یابد. اگر در اناء دیگر نیز احتمال وجود خون باشد، قاعده طهارت جاری خواهد بود.

۲. فرض دوم اینکه بعد از علم اجمالی، یک علم تفصیلی به یک طرف پیدا شود در حالیکه معلوم بالتفصیل سابق بر معلوم بالاجمال باشد؛ اما بدانیم که معلوم بالتفصیل بر معلوم بالاجمال منطبق نیست (یعنی قطع وجود داشته باشد که انطباق ندارند)؛ به عنوان مثال زید دیده یک قطره دم در یکی از دو اناء یمین و یسار افتاده، اما سپس علم تفصیلی پیدا کند که اناء یمین از قبل با خونی دیگر نجس بوده است. در این صورت معلوم بالاجمال بر معلوم بالتفصیل منطبق نیست.

در این صورت نیز علم اجمالی انحلال می‌یابد؛ زیرا هرچند علم اجمالی به افتادن قطره خون دیگری جود دارد، اما این علم اجمالی اثری نداشته و آنچه مهمّ بوده و اثر دارد، همان علم اجمالی به نجاست اناء است. یعنی موضوع اثر، نجاست بوده که نسبت به نجاست اناء یمین، علم تفصیلی بوده؛ و نسبت به نجاست اناء یسار، شکّ بدوی وجود دارد. پس هرچند به لحاظ وقوع قطره جدید، علم اجمالی وجود دارد؛ اما به لحاظ نجاست اناء، انحلال پیدا می‌شود. به عبارت دیگر با وجود این علم تفصیلی، نسبت به تکلیف یا موضوع تکلیف هیچ علم اجمالی وجود نخواهد داشت؛ بلکه علم تفصیلی به تکلیف در یک طرف، و شکّ بدوی نسبت به تکلیف در طرف دیگر وجود دارد.^۱

ج ۴۱ ۹۷/۰۹/۱۴

۱. البته همانطور که گفته شد فرض در جایی است که زمان علم تفصیلی بعد از زمان علم اجمالی بوده اما معلوم بالتفصیل قبل از معلوم بالاجمال می‌باشد؛ و معلوم بالتفصیل بر معلوم بالاجمال منطبق نیست.

۳. فرض سوم اینکه حین زوال علم اجمالی به افتادن قطره خون در یکی از دو اناء پیدا شود؛ و بعد از ظهر علم پیدا شود که قطره خونی در اناء یمین افتاده، که محتمل الانطباق بر همان علم اجمالی سابق است. یعنی احتمال دارد همان قطره خون بوده که علم اجمالی به وجودش در یکی از دو اناء بوده است؛ اما اگر خون جدید همان خون قبلی نباشد، از صبح در اناء یمین بوده (یعنی قبل از علم اجمالی که حین زوال بوده، این خون در اناء یمین بوده است). پس معلوم بالتفصیل، محتمل الانطباق با معلوم بالاجمال بوده و در فرض عدم انطباق، سابق بر معلوم بالاجمال است.

در این صورت، علم اجمالی انحلال می‌یابد؛ زیرا بعد از ظهر علم تفصیلی پیدا کرده که اناء یمین از زوال نجس بوده و علم اجمالی وجود نخواهد داشت. یعنی چه نجاست از صبح در اناء یمین باشد، و چه از زوال باشد، در هر صورت در هنگام زوال نسبت به نجاست آن یقین وجود دارد. البته احتمال تنجس اناء یسار از حین زوال نیز وجود دارد زیرا شاید قطره خون در آن افتاده باشد. پس علم تفصیلی به نجاست اناء یمین در زوال و شک در نجاست اناء یسار در زوال خواهد بود.

۴. فرض چهارم اینکه قطع باشد که معلوم بالتفصیل بر معلوم بالاجمال منطبق نیست، و متأخر از معلوم بالاجمال نیز هست. یعنی در حین زوال علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده که عصر علم تفصیلی پیدا شود که خونی بعد از زوال در اناء یمین افتاده است.

در این صورت، علم اجمالی انحلال نمی‌یابد؛ زیرا هنگام عصر نیز علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء هست. یعنی هرچند هنگام عصر نجاست اناء یمین تفصیلاً معلوم است، اما علم اجمالی به نجاست «احدهما» تا زمان علم تفصیلی باقی بوده لذا علم اجمالی از بین نرفته است (البته بحث انحلال حکمی خواهد آمد).

۵. فرض پنجم اینکه معلوم بالتفصیل محتمل الانطباق بر معلوم اجمالی بوده اما بنابر عدم انطباق مؤخر از معلوم بالاجمال است. یعنی خلاف فرض سوم می‌باشد، مانند اینکه هنگام عصر نسبت به وجود خونی در اناء یمین، علم تفصیلی پیدا شود و این خون یا در هنگام زوال و یا بعد از آن در اناء یمین افتاده است. اناء یمین اکنون قطعاً نجس است، اما نمی‌داند این قطره هنگام زوال افتاده که همان علم اجمالی باشد و یا بعد از زوال افتاده است. در این صورت نیز علم اجمالی انحلال نمی‌یابد؛ زیرا در هنگام زوال علم به نجاست یکی از آن دو هست و این علم (با پیدایش علم تفصیلی) از بین نمی‌رود.

۶. فرض ششم اینکه معلوم بالتفصیل محتمل الانطباق بر معلوم اجمالی باشد، و در صورت عدم انطباق، معلوم نیست سابق بر آن بوده یا لاحق از آن؛ به عنوان مثال در هنگام عصر نسبت به خونی در اناء یمین علم تفصیلی پیدا شود، اما نمی‌داند این خون در هنگام صبح و یا زوال و یا بعد از زوال افتاده است؛ اگر هنگام زوال افتاده باشد همان علم اجمالی است اما ممکن است صبح یا بعد از زوال باشد.

در این صورت نیز علم اجمالی انحلال نمی‌یابد؛ زیرا در هنگام زوال نسبت به نجاست اناء یمین علمی وجود ندارد و احتمال دارد خون بعد از زوال افتاده باشد (و هنگام زوال نیز خونی در اناء یسار افتاده باشد). تمام فروض قسم اول همین بوده که در سه فرض اول، علم اجمالی انحلال یافت؛ و در سه فرض بعدی انحلال پیدا نکرد.

ب. فرد معین یا مردّد

قسم دوم از علم اجمالی در جایی است که معلوم بالاجمالی ممکن است فرد معین و یا مردّد باشد. به عنوان مثال زید علم به افتادن دو قطره خون داشته، اما خودش آن را ندیده است. سپس متوجه می‌شود آن دو قطره روی زمین نیفتاده، پس قطع پیدا می‌کند که داخل اناء افتاده، در حالیکه دو اناء در آنجا وجود دارد. در این صورت، سه احتمال وجود دارد: اول اینکه هر دو قطره در اناء یمین باشند؛ احتمال دوم اینکه هر دو در اناء یسار باشند؛ و احتمال سوم اینکه یک قطره در اناء یمین و دیگری در اناء یسار باشد. با توجه به این احتمالات علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء پیدا می‌شود، زیرا ممکن نیست هر دو اناء ظاهر باشند.

اگر هر دو قطره خون در اناء یمین و یا هر دو در اناء یسار باشند، علم اجمالی به فرد معین اشاره دارد (یعنی معلوم بالاجمال، فرد معین است)؛ اما اگر یکی در یمین و دیگری در یسار افتاده باشد، علم اجمالی به فرد مردّد اشاره دارد (یعنی معلوم بالاجمال، فرد مردّد است). بنابراین معلوم بالاجمال ممکن است فرد مردّد و یا فرد معین باشد. به عبارت دیگر در عالم واقع یکی از این دو حالت است، اما عالم هم نمی‌داند کدام است. البته باید علم نسبت به همزمانی یا تقدّم سقوط یک قطره خون نسبت به دیگری نباشد، تا علم اجمالی علامت‌دار نشود.

در این قسم از علم اجمالی، فقط یک فرض وجود دارد؛ فرض شود در مثال فوق، علم تفصیلی پیدا شود که در اناء یمین، قطره خون وجود دارد (که ممکن است یک قطره یا دو قطره باشد). در نتیجه احتمال دوم که هر دو قطره خون در اناء یسار باشند، منتفی است. بنابراین دو احتمال وجود دارد: اول اینکه هر دو قطره در اناء یمین بوده؛ و دوم اینکه یکی در اناء یمین و دیگری در اناء یسار باشد. در این صورت، آیا علم اجمالی انحلال می‌یابد؟ آیا علم اجمالی زائل می‌شود یا باقی می‌ماند؟ مدرسه میرزا و شهید صدر علم اجمالی را منحلّ می‌دانند؛ و آقا ضیاء آن را منحلّ نمی‌دانند.^۱

به نظر می‌رسد علم اجمالی در این فرض نیز انحلال پیدا می‌کند؛ زیرا بعد از سقوط هر دو قطره خون، قطع به نجاست اناء یمین وجود داشته؛ و احتمال نجاست اناء یسار پیدا می‌شود. یعنی اناء یمین در حین سقوط، قطعاً

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، صص ۲۴۰ الی ۲۴۹.

نجس است؛ و تفاوتی ندارد که دو قطره خون داشته باشد یا یک قطره خون؛ زیرا وحدت یا تعدد قطره خون دارای اثری خاص نیست.

جمع‌بندی انحلال حقیقی

بنابراین علم اجمالی در چهار فرض (یعنی سه فرض اول و فرض هفتم) انحلال پیدا کرده؛ و در سه فرض (یعنی فرض چهارم و پنجم و ششم) نیز انحلال نمی‌یابد.

ج ۴۲ ۹۷/۰۹/۱۷

مقام دوم: انحلال حکمی

همانطور که گفته علم اجمالی در برخی فروض، انحلال حقیقی پیدا می‌کند. در این صورت، اصل مؤمن نسبت به طرف مشکوک جاری خواهد و اشکالی در این مطلب نیست؛ زیرا علم اجمالی باقی نمانده است. به عنوان مثال اگر زید علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء در حین زوال داشته و سپس متوجه شد اناء یمین در حین زوال نجس بوده است، اصل مؤمن نسبت به اناء یسار جاری خواهد بود. اما اکنون این سوال مطرح می‌شود که آیا ممکن است اصل مؤمن نسبت به یک طرف در موارد عدم انحلال حقیقی، نیز جاری شود؟ به عنوان مثال اگر علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده و سپس علم تفصیلی به نجاست اناء یمین پیدا شود، آیا اصل مؤمن نسبت به اناء یسار جاری است؟

عدم جریان اصول مؤمنه در غیر موارد انحلال حقیقی

به برخی نسبت داده شده که اصول مؤمنه نسبت به طرف مشکوک بعد از علم تفصیلی نیز جاری است؛ یعنی وقتی نسبت به اناء یسار شک وجود دارد، پس اصل مؤمن نسبت به آن جاری است؛ زیرا نسبت به اناء یمین اصلی جریان ندارد (زیرا علم تفصیلی به نجاست اناء یمین پیدا شده است)؛ لذا اصل مؤمن بدون معارض در اناء یسار جاری است.

این بیان مورد قبول مشهور نیست؛ زیرا شمول اصل مؤمن نسبت به اناء یمین قبل از علم تفصیلی، و شمول آن نسبت به اناء یسار قبل و بعد از علم تفصیلی، تعارض دارند. یعنی همان محذور ثبوتی یعنی ترخیص در مخالفت قطعی، و یا محذور اثباتی یعنی همان ارتکاز مناقضه، در این ترخیص شارع وجود دارد؛ بنابراین در نظر

مختار نیز شمول ادله نسبت به اناء یمین بعد از علم تفصیلی، و شمول آنها نسبت به اناء یسار قبل و بعد از علم تفصیلی، همان ارتکاز مناقضه را دارد. لذا اصل مؤمن نسبت به اناء مشکوک جاری نخواهد بود.

جمع‌بندی تنبیه سوم

در نتیجه هفت فرض نسبت به علم اجمالی وجود دارد که انحلال حقیقی در چهار فرض انحلال رخ داده، و اصل مؤمن در طرف مشکوک جاری می‌شود.

در سه فرض دیگر از علم اجمالی که انحلال حقیقی رخ نداده، انحلال حکمی نیز رخ نداده و اصل مؤمن جاری نمی‌شود.

نکته: تنظیم علم اجمالی صغیر به علم تفصیلی

در تنبیه سوم از انحلال علم اجمالی به وسیله علم تفصیلی بحث شد؛ تمام آن مباحث نسبت به انحلال علم اجمالی به وسیله علم اجمالی صغیر نیز وجود دارد. به عنوان مثال علم اجمالی به افتادن یک قطره خون در یکی از سه اناء در هنگام زوال پیدا شده، و سپس علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء در هنگام صبح پیدا می‌شود؛ در این صورت علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر انحلال می‌یابد. یعنی علم اجمالی سه طرفه به علم اجمالی دو طرفه تبدیل شده و اصل مؤمن نسبت به اناء سوم جاری می‌شود. اگر اطراف یک علم اجمالی، بعض اطراف علم اجمالی دیگر باشد، به آن علم اجمالی صغیر گفته می‌شود.

تنبیه چهارم: انحلال حکمی علم اجمالی توسط منجز

در تنبیه چهارم باید انحلال حکمی علم اجمالی در جایی که نسبت به برخی اطراف علم اجمالی، یک اماره یا اصل منجز وجود دارد، بررسی شود. آنچه مسلم است در این موارد، انحلال حقیقی رخ نمی‌دهد؛ زیرا علم اجمالی زائل نمی‌شود. به عنوان مثال خبر ثقه بر نجاست اناء یمین دلالت کرده (اما از بیان وی علم تفصیلی نسبت به نجاست اناء یمین پیدا نمی‌شود)، و بعد دیده شود یک قطره خون در یکی از دو اناء افتاده است. در این صورت علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء پیدا می‌شود؛ و خبر ثقه موجب انحلال حقیقی آن نمی‌شود؛ زیرا شاید ثقه اشتباه کرده باشد. یعنی ممکن است فقط اناء یمین نجس شده و یا علاوه بر آن اناء یسار نیز نجس شده باشد. مثال دیگر اینکه اصل منجز در یک طرف جاری باشد. به عنوان مثال اگر یک طرف از اطراف علم اجمالی، استصحاب نجاست داشته باشد، این استصحاب مانع انعقاد علم اجمالی نیست، لذا انحلال حقیقی رخ نمی‌دهد.

بعد از عدم انحلال حقیقی، نوبت به انحلال حکمی علم اجمالی می‌رسد. یعنی آیا علم اجمالی، انحلال حکمی پیدا کرده و اصل مؤمن در اناء یسار جاری می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا اماره یا اصل منجز، موجب انحلال حکمی علم اجمالی می‌شود؟ اگر قاعده طهارت در اناء یسار جاری شود، علم اجمالی انحلال حکمی یافته است؛ و اگر جاری نشود، انحلالی ندارد.

تبیین محل نزاع

گاهی اماره منجزه موجب تعیین معلوم بالاجمال می‌شود. به عنوان مثال علم اجمالی به افتادن یک قطره خون در یکی از دو اناء پیدا می‌شود، و خبر ثقه دلالت می‌کند آن قطره در اناء یمین افتاده است. در این صورت، اشکالی در انحلال حکمی علم اجمالی نیست. زیرا مدلول التزامی خبر ثقه این است که در اناء یسار هیچ خونی نیفتاده است. یعنی حتی نیاز به اصل مؤمن نیز وجود نداشته و اماره بر تأمین وجود دارد. این مورد از محل کلام خارج است.^۱

گاهی نیز اماره موجب تعیین معلوم بالاجمال نیست. به عنوان مثال فرض شود یک اماره از نجاست اناء یمین خبر دهد (نه از اینکه آن قطره در اناء یمین افتاده است)؛ و یا اینکه در اناء یمین استصحاب نجاست جاری است. این موارد محل بحث در تنبیه چهارم است.

انحلال حکمی علم اجمالی

علم اجمالی در چنین مواردی نزد مشهور بین متأخرین، انحلال حکمی پیدا می‌کند؛ اما دو شرط دارد: الف. شرط اول اینکه معلوم بالاجمال با مؤدای اصل یا اماره، یکی باشد. به عنوان مثال فرض شود خبر ثقه بر غصبی بودن اناء یمین در صبح دلالت دارد، و سپس علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء حین زوال پیدا شود. در این صورت، علم اجمالی منحل نمی‌شود؛ زیرا غصبیت از سنخ نجاست نیست. بنابراین اصل مؤمن (قاعده طهارت) در اناء یسار جاری نیست.

ممکن است اشکال شود در مثال فوق شرب اناء یمین به هر حال (چه فقط غصبی باشد، و چه هم غصبی و هم نجس باشد) حرام بوده و اصل مؤمن ندارد؛ لذا اصل مؤمن بدون معارض در اناء یسار جاری می‌شود؛ پاسخ اینکه قاعده طهارت در اناء یمین هم جاری شده و عقاب زائد را برمی‌دارد. یعنی شارع از حیث طهارت و نجاست اذن در شرب اناء یمین و مخالفت احتمالی می‌دهد هرچند از حیث غصبیت اذن نداده است. یعنی اگر اناء یمین

^۱. اگر گفته شود نسبت به اناء یسار نیز نیاز به اصل مؤمن است زیرا احتمال نجاست اناء یسار به غیر آن قطره نیز وجود دارد؛ پاسخ این است که اگر این احتمال باشد، قاعده طهارت جاری بوده و نیاز به اصل است؛ اما اگر این احتمال نجاست دیگر نباشد، نیاز به اصل عمل نیز نیست.

شرب شود، یک عقاب از حیث غصبی بودن دارد؛ و اگر قاعده طهارت جاری نشده و اتفاقاً نجس هم باشد، یک عقوبت نیز از حیث نجس بودن دارد؛ اما قاعده طهارت موجب می‌شود فقط یک عقوبت داشته باشد. پس این قاعده طهارت که اثر دارد، در اناء یمین هم فی نفسه جاری بوده، و با جریان قاعده طهارت در اناء یسار تعارض دارد. پس قاعده طهارت در اناء یسار نیز جاری نخواهد شد.

ب. شرط دوم اینکه اماره باید همزمان یا مقدم بر علم اجمالی باشد (یعنی اگر اماره بعد از علم اجمالی باشد، انحلال رخ نمی‌دهد). به عنوان مثال فرض شود ابتدا علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء پیدا شده، و سپس اماره بر نجاست اناء یمین قائم شود (تفاوتی ندارد مؤدای اماره نجاست اناء یمین در صبح یا زوال یا عصر باشد). در این صورت، علم اجمالی منحل نمی‌شود؛ زیرا اماره از زمان حدوث، مانع جریان اصل مؤمن می‌شود. یعنی مؤدای اماره مهم نیست که نجاست اناء یمین از صبح باشد، بلکه از زمان قیام اماره، مانع از جریان اصل مؤمن پیدا می‌شود. بنابراین فرض شود هنگام زوال نسبت به افتادن یک قطره خون در یکی از دو اناء، علم اجمالی پیدا شود؛ و دو ساعت دیگر اماره بر نجاست اناء یمین از صبح قائم شود. در این صورت، اصل مؤمن از زمان قیام اماره، دیگر جاری نیست؛ اما قبل از قیام اماره (و بعد از علم اجمالی) جاری می‌باشد و اطلاق دلیل شامل آن می‌شود. در نتیجه شمول دلیل اصل مؤمن نسبت به اناء یمین قبل از قیام اماره، با شمول دلیل اصل مؤمن نسبت به اناء یسار، تعارض می‌کند. در نتیجه هر دو اصل ساقط شده و در اناء یسار نیز اصل مؤمن جاری نیست. پس باید اماره همزمان با علم اجمالی و با مقدم بر علم اجمالی باشد، تا انحلال حکمی رخ دهد.

ج ۴۳ ۹۷/۰۹/۱۸

نکاتی ذیل تنبیه چهارم

در ادامه تنبیه چهارم، دو نکته باید مطرح شود. نکته اول در مورد شبهه‌ای نسبت به جریان اصل مؤمن در موارد فوق بوده؛ و نکته دوم در مورد جریان اصل مؤمن بنابر مسلک علیت است:

نکته اول: شبهه‌ای در جریان اصل مؤمن

همانطور که گفته شد علم اجمالی به وسیله اصل یا اماره منجز، انحلال می‌یابد. یعنی در طرفی که اصل یا اماره منجز ندارد، اصل مؤمن جاری می‌شود. شبهه‌ای نسبت به جریان اصل مؤمن در این موارد مطرح شده که در ضمن مثالی توضیح داده می‌شود:

فرض شود اماره بر نجاست اناء یمین قائم شده، و سپس علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء پیدا می‌شود. در این صورت، قاعده طهارت نسبت به اناء یسار جاری نمی‌شود؛ زیرا این مورد از موارد شبهه موضوعیه دلیل قاعده طهارت می‌باشد. دلیل، شامل فردی که شبهه موضوعیه آن باشد، نمی‌شود. به عنوان مثال «اکرم العالم» شامل زید که عالمیت وی نامعلوم است، نمی‌شود هرچند زید در واقع عالم باشد. یعنی این خطاب نسبت به وجوب اکرام زید، منجز و حجت نیست.

در مثال علم اجمالی نیز دلیل مؤمن همان «کلُّ شیءٍ لک حلال حتی تعرف الحرام منه» و یا «کلُّ شیءٍ لک نظیف حتی تعلم أنّه قذر» می‌باشد؛ شرب یکی از دو اناء قطعاً حرام است؛ زیرا علم اجمالی به حرمت آن وجود دارد. در این صورت، معلوم نیست که دلی «کلُّ شیءٍ لک حلال او نظیف» شامل اناء یسار شود؛ زیرا ادله قیدی دارند که «حتی تعلم أنّه حرام او قذر» و در این مورد نیز علم به حرمت یکی از دو اناء وجود دارد. اگر در واقع معلوم اجمالی همان اناء یسار باشد، «کلُّ شیءٍ لک حلال او طاهر» شامل آن نمی‌شود؛ زیرا علم به حرمت آن وجود دارد. به عبارت دیگر علم به حرمت «احدهما» وجود دارد و ممکن است معلوم همان اناء یسار باشد؛ در نتیجه این مورد، شبهه موضوعیه دلیل ترخیص شده و دلیل نسبت به آن حجت نخواهد بود.

جریان اصل مؤمن

به نظر می‌رسد دلیل اصل مؤمن شامل چنین مواردی می‌شود. توضیح اینکه همانطور که گفته شد اجمال در موارد علم اجمالی، همیشه در معلوم بالعرض می‌باشد. معلوم بالعرض در علم اجمالی در واقع معلوم نیست، بلکه مشکوک تفصیلی است. به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء وجود دارد در حالیکه در واقع اناء یمین نجس است. در این صورت، ذهن به نجس واقعی (همان اناء یمین) اشاره می‌کند. نجاست اناء یمین واقعاً مشکوک بوده و اینکه گفته می‌شود «معلوم بالاجمال» است، فقط اصطلاحی در علم اصول می‌باشد. پس نسبت به نجاست اناء یمین، اصلاً علمی وجود ندارد. در نتیجه بین «علم» و «علم اجمالی»، نسبت تباین وجود دارد؛ بر خلاف «علم تفصیلی» که بین آن و «علم»، نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد. بنابراین در علم اجمالی نسبت به معلوم بالاجمال، علمی نبوده بلکه جهل وجود دارد.

البته همانطور که در مباحث قبل گفته شد، علم اجمالی نسبت به معلوم بالاجمال «بیان» محسوب می‌شود. «بیان» به معنی منجز می‌باشد نه اینکه لزوماً علم باشد. فرض شود دو اناء وجود دارد که اناء یمین نجس است. علم به نجاست اناء یمین، اگر علم تفصیلی باشد، واقعاً علم بوده و نسبت به حرمت اناء یمین نیز منجز است (یعنی حرمت فعلیه را منجز می‌کند)؛ اما اگر علم اجمالی به نجاست آن باشد (یعنی علم به نجاست «احدهما» باشد)، نسبت به نجاست اناء یمین هرچند علمی وجود ندارد و شک وجود دارد، اما همان علم اجمالی منجز آن است. به

عبارت دیگر هر چند علم اجمالی در واقع علم نیست؛ اما منجز تکلیف می‌باشد؛ زیرا عنوان «بیان» در روایتی به کار نرفته بلکه باید عقل چیزی را بیان بداند یا نداند.

البته همانطور که گذشت نسبت به منجزیت علم اجمالی اختلاف وجود دارد. منجزیت علم اجمالی در مدرسه میرزا و در نظر شهید صدر، فقط نسبت به مخالفت قطعی است^۱؛ اما در نظر مختار نسبت به مخالفت احتمالی نیز منجز تکلیف است. یعنی مخالفت با حرمت شرب اناء یمین، دو نحوه است که علم اجمالی موجب می‌شود در هر دو نحوه از مخالفت، استحقاق عقوبت باشد.

در نتیجه نسبت به نجاست اناء یمین، هیچ علمی وجود ندارد؛ و دلیل «کلُّ شیء لک حلال حتی تعرف الحرام» و دلیل «کلُّ شیء نظیف حتی تعلم انه قذر» شامل اناء یمین نیز می‌شوند. لذا این مورد از موارد شبهه موضوعیه دلیل اصل مؤمن نیست.

ج ۴۴ ۹/۱۹/۹۷

نکته دوم: انحلال حکمی بنابر مسلک علیت

همانطور که گفته شد اگر در یک طرف از اطراف علم اجمالی، اماره یا اصل منجز باشد؛ علم اجمالی انحلال حکمی پیدا کرده و اصل مؤمن در طرف دیگر جاری می‌شود. مرحوم آقا ضیاء نیز در این موارد، انحلال حکمی را پذیرفته و اصل مؤمن را در اناء دیگر جاری می‌داند.

اشکالی مطرح می‌شود که ایشان استدعای علم اجمالی نسبت به موافقت قطعی را به نحو علی می‌داند؛ یعنی منجزیت علم اجمالی به نحو علی بوده و شارع نیز نمی‌تواند ترخیص در اطراف دهد؛ بنابراین چگونه اصل مؤمن در یک طرف جاری می‌شود؟ احتمال دارد همان اناء، حرام واقعی باشد؛ پس شارع هم نباید بتواند ترخیص دهد.

جعل بدل یا توسعه در امتثال تکلیف

ایشان متوجه اشکال بوده و توضیحی برای دفع اشکال داده است. ایشان فرموده همانطور که دائره تشریع به دست مولی است، دائره امتثال تکلیف نیز به دست مولی است. یعنی مولی می‌تواند امری را به عنوان امتثال تکلیف خود، قبول نماید. امتثال اناء نجس به این است که شرب آن ترک شود، اما شارع می‌تواند بگوید همین که

^۱. البته شهید صدر نیز مخالفت احتمالی را جائز نمی‌داند؛ زیرا احتمال تفصیلی نسبت به حرمت شرب اناء یمین وجود داشته و همان موجب تنجز تکلیف فعلی است؛ یعنی ایشان احتمال را نیز منجز تکلیف می‌داند؛ اما در نظر مختار، نسبت به حرمت شرب اناء یمین، دو منجز وجود دارد: علم اجمالی و احتمال.

اناء یمین را ترک نمایی، به عنوان امتثال و ترک شرب نجس، قبول می‌شود؛ و یا در مقام امتثال همین که نماز ظهر خوانده شود، به عنوان امتثال تکلیف واقعی، قبول می‌شود. این اصطلاحاً «جعل بدل» است.

اگر از ایشان سوال شود این احتمال ثبوتی وجود دارد، اما بدلیت طرفی که منجز دارد در مقام امتثال، از چه دلیلی استفاده می‌شود؟ پاسخ ایشان این است که فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده و اصل منجز در اناء یمین جاری باشد. از ضمیمه اطلاق دلیل اصل منجز نسبت به اناء یمین، به اطلاق دلیل مؤمن نسبت به اناء یسار، یک دلالت التزامی به دست می‌آید که اگر در مقام امتثال، اناء یمین ترک شود کافی است. همین به معنی جعل بدل است.

بنابراین هرچند شارع نمی‌تواند در یک طرف از اطراف علم اجمالی ترخیص دهد؛ اما می‌تواند ترک یک طرف را به عنوان امتثال تکلیف واقعی قبول نماید. این مطلب هیچ محذور ثبوتی نداشته، و از ضم دو اطلاق در دو دلیل، استفاده می‌شود.

اشکال: عدم تصرف شارع در مقام امتثال

به نظر می‌رسد کلام محقق عراقی صحیح نیست؛ زیرا «امتثال» و «موافقت» و «مخالفت» از امور واقعی بوده و مولی نمی‌تواند در آنها تصرف نموده و مثلاً غیر امتثال را امتثال قرار دهد؛ بلکه مولی فقط در عالم تشریع می‌تواند تصرف نماید.

امتثال یعنی موافقت با طلب، و معصیت یعنی مخالفت با تکلیف منجز؛ و مولی در آنها نمی‌تواند تصرف کند. بله مولی می‌تواند از تشریع خود رفع ید نماید، اما نمی‌تواند در عین حال که تکلیف منجز دارد، در امتثال آن تصرف نماید. به عبارت دیگر مولی فقط می‌تواند «طلب» کرده و یا «ترخیص در مخالفت با طلب» دهد. یعنی اگر مولی طلب مولوی داشته باشد^۱، عقل به وجوب اجابت آن حکم می‌کند؛ و اگر مولی ترخیص در مخالفت طلب مولوی دهد^۲، عقل به عدم لزوم اجابت حکم می‌کند. بنابراین اگر مولی طلب مولوی داشته و اذن در مخالفت آن ندهد، عقل به لزوم اجابت حکم می‌کند؛ و اگر اذن در مخالفت طلب مولوی دهد، عقل حکم می‌کند که اجابت لازم نیست (یعنی حکم می‌کند اگر می‌خواهی اجابت کن و اگر می‌خواهی اجابت نکن).

۱. طلب اگر به فعل تعلق گیرد «ایجاب» نامیده شده و اگر به ترک فعلی تعلق گیرد «تحریم» نام دارد.

۲. مولی می‌تواند ترخیص دهد، اما مراد «ترخیص در فعل» نیست؛ زیرا اذن یا عدم اذن توسط مولی در یک فعل اثری ندارد. یعنی عبد از نظر عقلی نسبت به انجام هر فعلی، اذن دارد. به عنوان مثال عقلاً اذن در شرب ماء دارد. بله برخی قداماء قائل به «اصالة الحظر» بوده که بنابر آن مبنا حتی سکون عبد نیز اگر بدون اذن مولی باشد، حرام است. اما در بین متأخرین اینگونه نبوده و تمام افعال از نظر عقلی مباح هستند؛ پس مراد از ترخیص، ترخیص در مخالفت با طلب مولوی است.

لذا کلام ایشان مشکل را حلّ نمی‌کند؛ زیرا ایشان هم قبول دارند که طلب مولوی وجود دارد؛ پس باید ایشان پاسخ دهد که ترخیص در مخالفت آن طلب مولوی داده شده یا نشده؛ اگر ترخیص باشد، پس منجزیت علم اجمالی به نحو علی نیست؛ و اگر ترخیص نباشد، باید امتثال شده و اصل مؤمن جاری نخواهد بود.

تنبيه پنجم: اشتراك دو علم اجمالی در یک طرف

گاهی دو علم اجمالی وجود دارند که یک طرف مشترک داشته و هر یک از آنها نیز طرفی مختصّ دارند. به عنوان مثال علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء اسود و ابیض بوده، و علم اجمالی دیگر به نجاست یکی از دو اناء اسود و ازرق وجود دارد. در این موارد، آیا هر دو علم اجمالی منجزند، و یا فقط یکی از آنها منجز است؟ برای پاسخ به این مسأله، باید گفت که دو صورت وجود دارد:

الف. همزمانی دو علم اجمالی: گاهی دو علم اجمالی همزمان در افق نفس ایجاد می‌شوند. در این صورت، هر دو علم اجمالی منجز بوده و باید از سه طرف اجتناب شود. در این صورت، اختلافی نیست.

ب. تقدّم یک علم اجمالی بر دیگری: گاهی ابتدا یک علم اجمالی در افق نفس ایجاد شده، و سپس علم اجمالی دوم محقق می‌شود. به عنوان مثال ابتدا علم اجمالی به نجاست اناء اسود یا ابیض پیدا شده؛ و سپس علم اجمالی دیگری به نجاست یکی از اناء اسود یا ازرق پیدا می‌شود. در این صورت، نسبت به منجزیت علم اجمالی اول، هیچ اختلافی وجود ندارد؛ نسبت به منجزیت علم اجمالی دوم، اختلاف و بحث وجود دارد.

اگر علم اجمالی دوم منجز نباشد، ارتکاب اناء ازرق جائز بوده؛ و اگر منجز باشد، باید از اناء ازرق هم اجتناب شود. علم اجمالی دوم نزد مشهور، منجز نیست؛ و نزد شهید صدر، منجز هست. ابتدا دلیل مشهور و سپس نقد شهید صدر بررسی می‌شود:

نظر مشهور: عدم منجزیت علم اجمالی دوم

همانطور که گفته شد منجزیت علم اجمالی در نظر برخی به نحو علی بوده (مانند محقق عراقی) و در نظر برخی نیز به نحو اقتضائی است (مانند میرزای نائینی)؛ اما هر دو نظر، علم اجمالی دوم را منجز نمی‌دانند:

مرحوم آقا ضیاء علم اجمالی دوم را منجز نمی‌داند؛ زیرا منجزیت علم اجمالی شرطی دارد که تکلیف فعلی در هر طرفی باشد، قابلیت تنجز داشته باشد. به عنوان مثال در علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء یمین و یسار، تکلیف فعلی چه در طرف یمین باشد و چه در طرف یسار، قابلیت تنجز را دارد؛ لذا علم اجمالی منجز است؛ اما در مسأله فوق اینگونه نیست، زیرا اگر تکلیف فعلی در اناء اسود باشد، قابلیت تنجز ندارد. یعنی ممکن است اناء اسود از سابق نجس بوده (و معلوم بالاجمال در علم اجمالی اول باشد)، که نجاست دوم قابل تنجز نیست؛ زیرا تکلیف فعلی در اناء اسود منجز شده و برای بار دوم نمی‌تواند منجز شود. به عبارت دیگر اگر تکلیف

در اناء اسود بوده، منجز به علم اجمالی اول شده؛ و دوباره نمی تواند به علم اجمالی دوم منجز شود؛ زیرا تحصیل حاصل است.

قائلین به مسلک اقتضاء نیز علم اجمالی دوم را منجز نمی دانند؛ زیرا تنجز علم اجمالی در نظر آنها متوقف بر تساقط اصول است. اصل مؤمن در اناء اسود به واسطه علم اجمالی اول با اصل مؤمن در اناء ایض تعارض کرده و هر دو اصل تساقط می کنند. در نتیجه اصل مؤمن در اناء ازرق بدون معارض جاری می شود. پس علم اجمالی دوم نیز منجز نیست.

ج ۴۵ ۹۷/۰۹/۲۰

نظر شهید صدر: منجزیت علم اجمالی دوم

شهید صدر بر دو مبنای مشهور اشکالی نموده و قائل به تنجز علم اجمالی دوم شده است: مسلک علیت قائل به تنجز تکلیف در اناء مشترک به علم اجمالی اول بوده و تنجز دوباره آن را محال می دانست؛ ایشان پاسخ داده است که تنجز تکلیف، به حدوث علم اجمالی نیست بلکه به وجود علم اجمالی است. در هر آنی قبل از علم اجمالی دوم، تکلیف به واسطه وجود علم اجمالی اول منجز بوده؛ و بعد از حدوث علم اجمالی دوم نیز منجزیت تکلیف ممکن است به واسطه وجود علم اجمالی اول و یا وجود علم اجمالی دوم باشد، که ترجیحی بین آنها نبوده، لذا هر دو موجب تنجز تکلیف می شوند. به عبارت دیگر تنجز تکلیف در هر آن، مستند به وجود علم در همان آن بوده و مستند به وجود علم در سابق یا حدوث علم در سابق نیست. در آن حدوث علم اجمالی دوم، ترجیحی وجود ندارد که علم اجمالی اول منجز تکلیف باشد، لذا هر دو علم اجمالی منجز تکلیف خواهند بود. یعنی وجود علم اجمالی اول بقاء، و وجود علم اجمالی دوم حدوثاً، هر دو موجب تنجز تکلیف اند. بنابراین تنجز بعد از تنجز نیست تا محال باشد.

مسلک اقتضاء نیز شمول اطلاق دلیل اصل مؤمن نسبت طرفین علم اجمالی اول را معارض دانسته اما نسبت به طرف مختص علم اجمالی دوم را بدون معارض جاری دانسته است؛ ایشان پاسخ داده که شمول دلیل نسبت به طرفین آنآ فآنآ می باشد. قبل از حدوث علم اجمالی دوم، شمول دلیل نسبت به طرف مشترک، با شمول آن نسبت به طرف مختص علم اجمالی اول (یعنی اناء ایض در مثال فوق) معارض است؛ در آن حدوث علم اجمالی دوم، شمول دلیل نسبت به اناء اسود (طرف مشترک) با دو شمول از دلیل معارضه می کند: یکی شمول دلیل نسبت به اناء ایض (طرف مختص علم اجمالی اول) و دیگری نسبت به شمول به اناء ازرق (طرف مختص علم اجمالی دوم)؛ این معارضه نیز آنآ فآنآ ادامه خواهد داشت. بنابراین اصل مؤمن در اناء ازرق نیز جاری نخواهد بود.

در نتیجه علم اجمالی دوم هم منجز بوده و باید از هر سه طرف اجتناب شود^۱.

نظر مختار: تفصیل در مسأله

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست، همانطور که کلام مشهور نیز صحیح نیست. با بیان نظر مختار که تفصیل در مسأله است، وجه اشکال بر دو قول قبل نیز معلوم می‌شود. توضیح اینکه تحقق علم اجمالی دوم بعد از علم اجمالی اول، از سه فرض خارج نیست: فرض اول اینکه می‌داند تکلیف دوم همان تکلیف اول است، و تکلیفی جدیدی وجود ندارد؛ فرض دوم اینکه می‌داند تکلیف دوم مغایر تکلیف اول بوده و تکلیفی جدید است؛ و فرض سوم اینکه نمی‌داند که تکلیف دوم همان تکلیف اول بوده و یا تکلیفی جدید و غیر تکلیف اول است.

الف. علم به عینیت دو تکلیف: فرض اول محال است؛ زیرا علم اجمالی اول دو طرف دارد و تکلیف فعلی در اناء ابیض یا اسود است؛ اما در علم اجمالی دوم هرچند یک طرف همان اناء اسود است، اما طرفی دیگر یعنی اناء ازرق وجود دارد. ممکن نیست تکلیف اول در علم اجمالی اول منحصر در یکی از دو طرف بوده و در طرف دیگری نباشد، اما احتمال باشد که آن تکلیف در اناء ازرق نیز باشد. به عبارت دیگر معنی ندارد که معلوم بالاجمال در هر دو علم یکی باشد.

ب. علم به تغایر دو تکلیف: فرض دوم ممکن است که بداند معلوم بالاجمال در علم اجمالی اول، غیر از معلوم بالاجمال در علم اجمالی دوم است. بنابراین نجاست اناء اسود در علم اجمالی دوم، غیر از نجاست آن در علم اجمالی اول است.

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۸۹: «و أمّا إذا كان أحدهما سابقاً على الآخر فقد يقال: إنّ العلم المتأخّر يسقط عن المنجزية، لاختلال الركن الثالث إمّا بصيغته الاولى، و ذلك بتقريب أنّ الطرف المشترك قد سقط عنه الاصل المؤمن سابقاً بتعارض الاصول الناشئ من العلم الاجمالي السابق، فالاصل في الطرف المختص بالعلم الاجمالي المتأخّر يجري بلا معارض. و إمّا بصيغته الثانية، و ذلك بتقريب أنّ الطرف المشترك قد تنجز بالعلم السابق، فلا يكون العلم المتأخّر صالحاً لمنجزيته، فهو إذن لا يصلح لمنجزية معلومه على كل تقدير. و لكن الصحيح عدم السقوط عن المنجزية و بطلان التقريبيين السابقين، و ذلك لأنّ العلم الاجمالي الاول لا يوجب التنجيز في كل زمان و تعارض الاصول في الاطراف كذلك إنّ بوجوده الفعلي في ذلك الزمان لا بمجرد حدوثه و لو في زمان سابق. و عليه فتتنجز الطرف المشترك بالعلم الاجمالي السابق في زمان حدوث العلم المتأخّر انما يكون بسبب بقاء ذلك العلم السابق الى ذلك الحين لا بمجرد حدوثه، و هذا يعني أنّ تنجز الطرف المشترك فعلاً له سببان، أحدهما: بقاء العلم السابق. و الآخر: حدوث العلم المتأخّر، و اختصاص أحد السببين بالتأثير دون الآخر ترجيح بلا مرجح فينجزان معاً؛ و بذلك يبطل التقريب الثاني. كما أنّ الاصل المؤمن في الطرف المشترك يقتضي الجريان في كل آن، و هذا لاقتضاء يؤثر مع عدم المعارض، و من الواضح أنّ جريان الاصل المؤمن في الطرف المشترك في الفترة الزمنية السابقة على حدوث العلم الاجمالي المتأخّر كان معارضاً بأصل واحد - و هو الاصل في الطرف المختص بالعلم السابق - غير أنّ جريانه في الفترة الزمنية اللاحقة يوجد له معارضان، و هما الاصلان الجريان في الطرفين المختصين معاً، و بذلك يبطل التقريب الأول، فالعلمان الاجماليان منجزان معاً».

در این فرض، علم اجمالی دوم منجز تکلیف است؛ زیرا قطع به تکلیف دومی در اناء مشترک (اسود) یا مختصّ (ازرق) وجود دارد. علم اجمالی اول نمی‌تواند منجز این تکلیف باشد، زیرا فرض شده این تکلیف غیر از تکلیف موجود در علم اجمالی اول است.

در نتیجه قول مشهور و اشکال شهید صدر به ایشان، ناتمام خواهد بود؛ زیرا قاعده «المنتجَز لا یتنجز ثانیاً» ربطی به محلّ بحث نداشته و تکلیف موجود در علم اجمالی دوم، قبلاً منجز نشده بود؛ و اشکال شهید صدر که در این موارد دو منجز وجود داشته و ترجیحی برای آنها نیست لذا هر دو منجز تکلیف هستند، نیز صحیح نبوده و علم اجمالی اول هرگز نمی‌تواند منجز تکلیف موجود در علم اجمالی دوم باشد.

از سوی دیگر تعارض اصول در سه طرف نیز صحیح نیست؛ زیرا اصل مؤمن در اناء ازرق به لحاظ تکلیف جدید بوده و نمی‌تواند با اصل مؤمن در اناء ابيض تعارض نماید؛ بنابراین کلام شهید صدر صحیح نیست؛ اما علم اجمالی دوم نیز منجز بوده و اصل مؤمن در اناء ازرق جاری نیست؛ زیرا اصل مؤمن در آن به لحاظ تکلیف جدید، با اصل مؤمن در اناء اسود به لحاظ تکلیف جدید، تعارض دارند. پس کلام مشهور هم صحیح نیست، که اصل مؤمن در اناء ازرق بدون معارضه جاری است.

ج. عدم علم به عینیت یا تغایر دو تکلیف: فرض سوم اینکه ممکن است تکلیف معلوم بالاجمال در علم اجمالی دوم، همان تکلیف در علم اجمالی اول باشد؛ و ممکن است غیر آن باشد.^۱ در این صورت سه احتمال وجود دارد: احتمال اول اینکه خون اول در اناء ابيض، و خون دوم در اناء اسود باشد؛ احتمال دوم اینکه خون اول در اناء اسود، و خون دوم در اناء ازرق افتاده باشد؛ و احتمال سوم اینکه هر دو خون در اناء اسود باشند که تکلیف جدیدی ایجاد نشده باشد. پس ممکن است دو تکلیف و یا یک تکلیف فعلی باشد. به عبارت دیگر تکلیف معلوم در علم اجمالی دوم، ممکن است مغایر با تکلیف معلوم در علم اجمالی اول، و یا همان باشد.^۲

در این صورت، علم اجمالی دوم منجز نیست، هرچند بیان مشهور نیز صحیح نیست. توضیح اینکه اگر نداند تکلیف دوم همان تکلیف اول است و یا تکلیف جدیدی است؛ پس اصلاً علمی نیست به تکلیف دوم وجود ندارد. فقط یک علم نسبت به تکلیف فعلی وجود دارد، و نسبت به تکلیف زائد هیچ علمی نیست. احتمال تکلیف دیگر نیز منجز نیست؛ زیرا احتمال تکلیف در مبنای مشهور منجز تکلیف نیست؛ و اگر هم منجزیت احتمال قبول شود، فعلاً بحث در تنجیز «علم» بوده و از تنجیز «احتمال» بحث نمی‌شود.

۱. احتمالاً نظر قول مشهور و شهید صدر به این فرض بوده است.

۲. عینیت تکلیف اول و دوم ممکن است، به این نحو که هر دو خون در اناء اسود بوده و هر دو تکلیف همان حرمت شرب اناء اسود باشد؛ اما علم به عینیت دو تکلیف ممکن نیست، که در فرض اول توضیح داده شد.

به هر حال نسبت به تکلیف دوم، علمی وجود ندارد؛ و نیست به احتمال تکلیف در اناء ازرق، نیز برائت جاری است؛ و حتی نسبت به تکلیف جدید در اناء اسود نیز برائت جاری است؛ زیرا نسبت به تکلیف جدید در اناء اسود هیچ علمی وجود ندارد، و فقط علم اجمالی به وجود تکلیف اول در اناء اسود بوده لذا به لحاظ آن تکلیف در اناء اسود برائت جاری نیست.

ج ۴۶ ۹۷/۰۹/۲۱

تنبيه ششم: اثر زائد در یکی از اطراف

آیا علم اجمالی نسبت به اثر زائد در یک طرف نیز منجز است؟ به عنوان مثال فرض شود در یک اناء آب مطلق و در دیگری آب مضاف وجود دارد که علم اجمالی به نجاست یکی هست. اثر آب مضاف فقط حرمت شرب بوده اما اثر آب مطلق علاوه بر حرمت شرب، بطلان وضوء نیز می باشد (وضوء با آب مضاف مطلقاً باطل است چه طاهر باشد چه نجس). این علم اجمالی نسبت به حرمت شرب که اثر مشترک است، منجز می باشد؛ اما آیا نسبت به بطلان وضوء هم منجز تکلیف است؟ یعنی شرب آب مطلق حرام است، اما آیا وضوء با آن صحیح است؟

منجزیت علم اجمالی نسبت به اثر زائد

به برخی نسبت داده شده که علم اجمالی را فقط نسبت به اثر مشترک منجز می دانند؛ زیرا قاعده طهارت نسبت به حرمت شرب تعارض و تساقط دارد؛ اما نسبت به حرمت وضوء با آب مطلق، شک بدوی وجود داشته و قاعده طهارت جاری شده لذا علم اجمالی منجز آن نیست^۱.

به نظر می رسد این بیان صحیح نیست؛ زیرا علم اجمالی به این صورت است که یا شرب آب مضاف حرام است، و یا شرب آب مطلق حرام و وضوء با آن باطل است. لذا علم اجمالی سه طرف دارد که دو تای آن در یک طرف جمع شده اند. قاعده طهارت در آب مضاف با قاعده طهارت در آب مطلق تعارض و تساقط می کند. لذا مؤمن نسبت به شرب و یا وضوء در آب مطلق نیست.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۲۵۶: «ذكر المحقق النائینی (قده) انه إذا كان هناك أثر مشترك في الطرفين و أثر زائد في أحدهما المعین كما إذا علم بنجاسة هذا الماء المطلق أو ذاك الماء المضاف فانه يترتب العلم بحرمة الشرب و هو أثر مشترك في الطرفين و يوجد في الماء المطلق أثر زائد علی تقدير نجاسته و هو عدم جواز التوضی به، فالعلم الإجمالي ینجز الأثر المشترك فی الطرفين و اما الأثر المختص فهو شبهة بدویة لا علم به فیجری الأصل الترخیصی عنه بلا محذور».

مشهور بین متأخرین تفاوتی بین این دو فرض قائل نیستند که در طرفین علم اجمالی فقط اثر مشترک باشد، و یا در یکی از اطراف اثر زائدی باشد؛ و در هر دو فرض علم اجمالی را منجز نسبت به تمام آثار می‌دانند.

تنبیه هفتم: علم اجمالی به حکم الزامی ظاهری

مباحث علم اجمالی تا کنون در موردی بود که در یکی از اطراف، تکلیف فعلی باشد. به عنوان مثال در علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء، علم اجمالی به حرمت شرب وجود دارد. این تکلیف فعلی مردّد بین دو طرف بوده است.

اما گاهی علم اجمالی به تکلیف فعلی وجود نداشته بلکه علم اجمالی به الزام ظاهری وجود دارد (نه علم اجمالی به الزام واقعی). لذا این سوال مطرح می‌شود که آیا علم اجمالی به الزام ظاهری نیز منجز است؟ برای پاسخ به این سوال ابتدا الزام ظاهری توضیح داده می‌شود.

مقدمه: الزام ظاهری

«حجّت» در علم اصول به معنی منجز و معذّر بوده و تقسیم به «حجّت ذاتی» و «حجّت شرعی» می‌شود. حجّت ذاتی همان قطع است؛ و حجّت شرعی در طول جعل بوده، و تقسیم به اماره و اصل می‌شود. هر کدام از اماره و اصل تقسیم به «منجز» و «معذّر» می‌شود. به عنوان مثال اگر بینّه بر نجاست انائی قائم شود، اماره منجزه بوده؛ و اگر بینّه بر طهارت انائی قائم شود، اماره مؤنّه است؛ و همینطور استصحاب نجاست یک اصل منجز بوده؛ و استصحاب طهارت یک اصل معذّر است.

«الزام ظاهری» در جایی است که اماره منجزه و یا اصل منجز وجود داشته باشد. پس الزام ظاهری مانند بینّه بر نجاست یک اناء، و یا استصحاب نجاست یک اناء می‌باشد. الزام ظاهری همان «وجوب احتیاط» است. یعنی در هر دو صورت اماره یا اصل منجز، احتیاط وجود دارد؛ «وجوب احتیاط» یا «الزام ظاهری» ممکن است عقلی یا شرعی باشد. یعنی سه احتمال در الزام ظاهری یا وجوب احتیاط وجود دارد: اول اینکه وجوب احتیاط وجوبی عقلی از باب وجوب دفع ضرر محتمل باشد؛ احتمال دوم اینکه وجوبی شرعی باشد، یعنی شارع احتیاط را الزام نموده که وجوبی طریقی است (در مقابل وجوب نماز که نفسی است)؛ و احتمال سوم اینکه هم وجوب عقلی و هم وجوب شرعی داشته باشد؛ منافاتی بین وجوب عقلی و شرعی احتیاط نیست، همانطور که گاهی احکام عقلی و شرعی مشابه هستند. به عنوان مثال «حرمت سرقت» عقلی و شرعی است، و «ردّ امانت» نزد عقل و شرع واجب است. به هر حال، وجوب احتیاط در نظر مشهور هم عقلی و هم شرعی است. یعنی هم عقل از باب دفع ضرر محتمل، احتیاط را واجب می‌داند؛ و هم شارع وجوب طریقی برای احتیاط جعل نموده است؛ اما در نظر

مختار احتیاط فقط وجوبی عقلی دارد؛ زیرا اینکه شارع آن را واجب کرده باشد، دلیلی ندارد؛ و شاید شارع نیز به وجوب عقلی اکتفاء کرده باشد.^۱

با توجه به این مقدمه، اگر علم اجمالی به تکلیف شرعی نبوده بلکه به الزام ظاهری باشد، آیا این علم منجز است؟ با توجه به اینکه الزام ظاهری گاهی به اماره و گاهی به اصل است، در دو مقام بحث می‌شود:

مقام اول: الزام ظاهری به اماره

علم اجمالی به الزام ظاهری به اماره، و یا به تعبیر مشهور در جایی که مؤدای اماره یک الزام ظاهری باشد، دو قسم دارد:

الف. اجمال در ناحیه علم: گاهی اجمال در ناحیه علم بوده، و در ناحیه اماره اجمالی نیست. به عنوان مثال بینة بر نجاست یک اناء خاص قائم شده، اما انائی که بینة بر نجاست آن بوده، بر زید مشتبه می‌شود (مثلاً زید فراموش کرد که بینة به اناء یمین اشاره کرده یا به اناء یسار، اما می‌داند به یک اناء خاص اشاره کرده است). در این صورت، در ناحیه بینة اجمالی نبوده اما در ناحیه علم، اجمال پیدا شده است. در این موارد، علم اجمالی به «نجاسة احدهما» وجود نداشته و ممکن است هر دو اناء ظاهر باشند؛ اما علم به الزام ظاهری یعنی قیام اماره بر «نجاسة احدهما» وجود دارد. در این موارد، باید به دو سوال پاسخ داد:

سوال اول اینکه آیا چنین بینة‌ای (که مردد بین اناء یمین و یسار است) حجت است؟ بله اماره در این موارد نیز حجت است؛ زیرا در سیره عقلاء تفاوتی بین بینة معلوم بالتفصیل و معلوم بالاجمال نیست.

سوال دوم اینکه آیا شارع می‌تواند در طرفین یا برخی اطراف چنین علم اجمالی ترخیص دهد؟ ابتدا امکان ترخیص ثبوتاً بررسی شده و اگر امکان ثابت باشد، باید شمول دلیل اصل مؤمن نسبت به این موارد بررسی شود. به نظر می‌رسد ترخیص در تمام یا برخی اطراف چنین علم اجمالی محال است، و گویا علم به الزام ظاهری اشد از علم به تکلیف واقعی است؛ زیرا امکان ترخیص به معنای جمع بین منجز و معذر بوده که منجز به تنجز و عدم تنجز تکلیف فعلی می‌شود و این تناقض بوده و محال است. یعنی با این پیش فرض که چنین بینة‌ای نزد مولی حجت و منجز است (زیرا در سیره عقلاء حجت بوده و فرض این است که شارع آن را امضاء کرده است)، ترخیص شارع محال می‌باشد. شارع حتی در یک طرف هم نمی‌تواند ترخیص دهد، زیرا ممکن است اماره بر آن طرف قائم بوده، و این به معنی جمع منجز و معذر در آن طرف است که محال می‌باشد.

^۱. منکرین حسن و قبح عقلی باید قائل به وجوب شرعی شوند؛ اما بنابر حسن و قبح عقلی، وجوب عقلی وجود داشته و هر چند وجوب شرعی ممکن است اما دلیل ندارد.

ب. اجمال در نفس اماره: گاهی نیز اجمال در نفس اماره بوده و اجمالی در علم نیست. به عنوان مثال بینة از ابتدا از «نجاسة ادهما» خبر می دهد. یعنی مؤدای اماره از ابتدا اجمال دارد. در این صورت نیز همان دو سوال تکرار می شود:

سوال اول اینکه آیا اماره در چنین مواردی حجت است؟ پاسخ اینکه بله حجت است؛ زیرا در سیره تفاوتی بین اماره تفصیلیه و اجمالیه وجود نداشته و این بینة هم نزد عقلاء حجت است. حجیت اماره به این معنی است که اگر «ادهما» نجس باشد، بینة موجب تنجز حرمت آن می شود.

سوال دوم اینکه آیا شارع می تواند نسبت به این علم اجمالی ترخیص دهد؟ پاسخ این سوال مانند قسم قبلی بوده که شارع نمی تواند ترخیص دهد زیرا لازمه ترخیص وی جمع بین منجز و معذر است. در نتیجه در هر دو قسم باید به اماره اخذ شده، و اصل مؤمن وجود ندارد^۱.

ج ۴۷ ۹۷/۰۹/۲۴

مقام دوم: الزامی ظاهری به اصل عملی

گاهی نیز علم اجمالی به الزام ظاهری، به واسطه اصل عملی است. اصل عملی رائج برای الزام ظاهری، همان استصحاب می باشد، که دو مثال دارد:

الف. گاهی استصحاب در یک اناء جاری بوده، و سپس آن اناء با اناء دیگری مشتبه می شود. به عنوان مثال دو اناء هست که یکی طاهر بوده، و دیگری مشکوک بوده و حالت سابقه آن، نجاست است. استصحاب نجاست در اناء مشکوک جاری بوده و باید احتیاط شود. سپس این دو اناء مشتبه می شوند. بنابراین علم به «نجاسة احد الانائین» وجود ندارد؛ اما علم وجود دارد که یکی از آنها سابقاً نجس بوده است.

ب. گاهی نیز از ابتدا علم اجمالی به حالت سابقه در یکی از دو اناء وجود دارد. به عنوان مثال دو اناء وجود دارد که علم به نجاست یکی از آنها نیست، اما علم وجود دارد که یکی سابقاً نجس بود؛ و احتمال وجود دارد که نجاست آن اناء، باقی باشد.

خصوصیت مشترک دو مثال همان علم اجمالی به نجاست سابق در یکی از دو اناء است؛ اما در مثال اول خصوصیتی مختص وجود دارد که اناء معینی سابقاً نجس بوده و استصحاب نجاست در مورد آن جریان داشت. ابتدا از خصوصیت مختص مثال اول بحث شده، و سپس از خصوصیت مشترک بین دو مثال:

^۱. همانطور که ملاحظه شد حکم هر دو قسم یکسان بوده (هرچند در قسم دوم روشن تر است)، و تقسیم برای تبیین مسأله انجام شده است.

علم اجمالی به نجاست یک اناء معین در گذشته

همانطور که گفته شد در مثال اول، علم به نجاست یک اناء در سابق بوده و سپس مشتبّه شده است. یعنی استصحاب نجاست قبل از اشتباه، در آن جریان داشته است. اکنون سوال این است که آیا بعد از اشتباه نیز استصحاب نجاست در آن اناء جریان دارد؟ یعنی آیا می‌شود ادعا کرد استصحاب نجاست در یک اناء جریان دارد، که معلوم نیست اناء یمین است یا یسار؟

به نظر می‌رسد این استصحاب جاری نیست؛ زیرا رکن استصحاب یعنی «یقین» وجود ندارد. توضیح اینکه «یقین» و «شک» دو رکن استصحاب هستند. قبل از اشتباه، یقین به نجاست و شک در طهارت یک اناء خاص وجود داشت؛ اما این یقین تفصیلی بعد از اشتباه زائل شده و به یقین اجمالی تبدیل می‌شود. بنابراین به لحاظ یقین تفصیلی، استصحاب جاری نیست. جریان استصحاب به لحاظ یقین اجمالی، بحث بعدی است.

علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء در گذشته

همانطور که گفته شد خصوصیت مشترک دو مثال در این است که علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء در گذشته وجود دارد. آیا استصحاب نجاست در این موارد جاری است؟ یعنی قطع به «نجاست ادهما» در سابق بوده، و اکنون شک در آن شده، لذا استصحاب «نجاست ادهما» می‌شود. اگر این استصحاب جاری شود، نتیجه آن تعبّد شارع به «نجاست ادهما» بوده که موجب می‌شود ترخیص شارع در یک یا دو طرف آن محال باشد.

نظر اول: عدم جریان استصحاب در یقین اجمالی

ممکن است گفته شود استصحاب در این موارد جاری نیست؛ زیرا دلیل استصحاب شامل یقین اجمالی نمی‌شود. به عبارت دیگر مراد از «یقین» در حدیث «لا تنقض الیقین بالشک» فقط یقین تفصیلی بوده و شامل یقین به «نجاست ادهما» نیست. توضیح اینکه در این حدیث، متیقّن (متعلّق یقین) ذکر نشده و نیاز به تقدیر دارد. یقین در این روایت قطعاً شامل تمام یقین‌ها نیست، زیرا تعبّد به بقاء برخی یقین‌ها لغو است. به عنوان مثال معنی ندارد تعبّد به بقاء یقین در جایی که در سابق یقین به مشکی بودن موهای کسی بوده، و اکنون شک در آن شود! فقهاء قائلند مراد از «یقین» به تناسب حکم و موضوع، یقین به حکم فعلی و یا موضوع آن است. به عنوان مثال اگر یقین به حرمت شرب این اناء و یا یقین به نجاست آن بوده، و سپس شک در حرمت یا نجاست شود؛ استصحاب جاری بوده و تعبّد به بقاء یقین سابق شده است. اما در موارد علم اجمالی یقین به حکم فعلی یا موضوع آن نیست؛ زیرا «حرمة ادهما» حکم فعلی نبوده و «نجاست ادهما» نیز موضوع حکم فعلی نیست. فقط «حرمة

هذا» و «نجاسة هذا» حکم فعلی یا موضوع حکم فعلی هستند. همین شبهه موجب شده که استصحاب در یقین اجمالی جاری نباشد.

نظر مختار: جریان استصحاب در یقین اجمالی

به نظر می‌رسد هرچند «نجاسة ادهما» موضوع برای تکلیف شرعی نبوده و «حرمة ادهما» نیز تکلیف فعلی نیست؛ اما استصحاب در مورد آنها جاری است. توضیح اینکه متیقن یا متعلق یقین در روایت ذکر نشده و برای خروج از لغویت تعبد، گفته شد که متیقن همان حکم فعلی یا موضوع تکلیف فعلی است؛ اما برای خروج از لغویت نیازی به این متعلق برای یقین نیست. همین که یقین سابق، حجت (منجز یا معذر) باشد، برای خروج از لغویت تعبد کافی است. به عبارت دیگر به مناسبت حکم و موضوع و برای خروج از لغویت، باید یقین سابق حجت باشد. اگر فرض شود اناء یمین در واقع نجس است، دو نحوه علم می‌تواند موجب تنجز آن حرمت شود: یکی علم تفصیلی به «نجاسة هذا»؛ و دیگری علم اجمالی به «نجاسة ادهما»؛ یعنی علم اجمالی به «نجاسة ادهما» نیز منجز حرمت اناء یمین است؛ زیرا منجزیت علم اجمالی مانند علم تفصیلی، مفروغ‌ عنه است. پس همین مقدار که یقین سابق حجت باشد، برای خروج از لغویت کافی است.

بنابراین همانطور که شارع در موارد یقین تفصیلی و شک لاحق، احتیاط را واجب کرده و فرموده یقین به «نجاسة هذا» نباید نقض شود؛ همانطور در یقین اجمالی نیز احتیاط را واجب نموده و فرموده یقین به «نجاسة ادهما» نیز نباید نقض شود.^۱

تنبيه هشتم: علم اجمالی به تدریجیات

گاهی علم اجمالی به تکلیف فعلی در دفعیات است، مانند علم اجمالی به نجاست اناء یمین و یا یسار؛ و گاهی نیز علم اجمالی در تدریجیات است، مانند علم اجمالی به وجوب «صوم امروز» و یا «صوم فردا» (به نحوی که اگر روزه فردا واجب باشد، امروز فعلی نیست؛ بلکه فردا فعلی می‌شود).^۲ آیا این علم اجمالی منجز هست؟ اگر علم اجمالی در این موارد منجز باشد، باید احتیاط شده و هر دو روز را روزه بگیرد؛ و اگر منجز نباشد، نسبت به

۱. در آینده خواهد آمد که دلیل برائت شامل مواردی که دلیل استصحاب جاری است، نمی‌شود. پس اگر دلیل استصحاب شامل یقین اجمالی شود، دلیل برائت شامل موارد علم اجمالی نیست.

۲. گاهی وجوب از اکنون فعلی بوده و زمان واجب نیامده که اصطلاحاً واجب معلق می‌شود. به عنوان مثال علم به وجوب «حج امسال» یا «حج سال بعد» اینگونه است، یعنی از اکنون واجب است که سال آینده به حج رود لذا وجوب فعلی است. این مثال خارج از محل بحث است. بحث در جایی است که وجوب، هنوز فعلی نبوده و در ظرف خودش فعلی می‌شود.

وجوب امروز برائت جاری شده و نسبت به وجوب صوم فردا نیز در ظرف فردا شک شده لذا برائت جاری می شود.

چنین علم اجمالی نزد مشهور بین علماء، منجز است؛ اما در توضیح وجه منجزیت آن دچار اشکال شده اند. یعنی چطور این علم اجمالی منجز باشد در حالیکه هیچ روزی علم به تکلیف فعلی وجود ندارد؟ در ظرف امروز علم به تکلیف فعلی نیست، زیرا شاید امروز واجب نبوده و فردا واجب باشد؛ و در ظرف فردا نیز علم به تکلیف فعلی نیست، زیرا شاید دیروز واجب بوده است.

ج ۴۸ ۹۷/۰۹/۲۴

همانطور که گفته شد در علم اجمالی به تدریجیات، علی کل تقدیر نسبت به تکلیف فعلی، علم وجود ندارد (بر خلاف علم اجمالی به دفعیات، که علم به تکلیف فعلی علی کل تقدیر وجود دارد)؛ مشهور چنین علم اجمالی را نیز منجز دانسته اند؛ اما اشکالاتی وجود دارد که باید پاسخ داده شوند، و دو اشکال مهم وجود دارد:

اشکال اول: عدم علم به تکلیف فعلی

علم اجمالی اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد، بحث از منجزیت آن مطرح شود؛ به عبارت دیگر مراد از منجزیت علم اجمالی، در جایی است که به تکلیف فعلی تعلق گیرد؛ اما در تدریجیات، علم به تکلیف فعلی وجود ندارد. در نتیجه بحث از منجزیت آن مطرح نبوده و چنین علمی به تکلیف فعلی تعلق نگرفته تا منجز باشد. به عبارت دیگر منجزیت علم (تفصیلی یا اجمالی) به این معنی است که اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد، آن تکلیف منجز می شود. اما در مثال فوق، علم به تکلیف فعلی تعلق نگرفته است.

جواب: تفاوت تکلیف فعلی با تکلیف بالفعل

نکته دقیقی در این بحث وجود دارد، که بی توجهی به آن موجب مغالطه شده است. علم اجمالی باید به «تکلیف فعلی» تعلق گیرد تا منجز باشد، اما مراد از تکلیف فعلی «تکلیف بالفعل» نیست؛

توضیح اینکه تکلیف فعلی همان «مفعول» بوده و در مقابل «تکلیف کلی» و «جعل» است. یعنی علمی که به جعل تعلق گرفته، منجز نیست؛ بلکه علم متعلق به مفعول یا تکلیف جزئی، منجز است. تکلیف فعلی می تواند بالفعل باشد یا نباشد، و در هر صورت، علم موجب تنجز آن می شود. به عنوان مثال قبل از زوال، علم به «وجوب نماز ظهر بعد از زوال» وجود دارد، که این وجوب «تکلیف فعلی» بوده اما «تکلیف بالفعل» نیست. همین علم

موجب می‌شود وجوب فعلی در ظرف خودش یعنی بعد از زوال، منجز شود.^۱ یعنی اینگونه نیست که علم از حین زوال تازه منجز شود، بلکه از ابتدای تحقق منجز بوده است. به عبارت دیگر علم به «وجوب حج بر مستطیع» هیچ اثری ندارد، زیرا علم به جعل و حکم کلی است؛ اما علم زید به «وجوب حج بر خودش» منجز است. این علم موجب منجزیت تکلیف فعلی در ظرف تحققش می‌باشد. پس علم، قبل از تحقق تکلیف فعلی منجز آن بوده، و منجزیت آن مرتبط به آن فعلیت تکلیف نیست. در مثال نماز ظهر نیز قبل از زوال تکلیف فعلی وجود ندارد، یعنی وجوب فعلی نیست؛ اما در همان زمان، علم اجمالی به تکلیف فعلی یعنی «وجوب نماز ظهر بعد از زوال» وجود داشته و هرچند تکلیف بالفعل وجود ندارد، اما همین علم به تکلیف فعلی موجب تنجز آن تکلیف فعلی می‌شود.

در نتیجه در موارد علم اجمالی به تدریجیات نیز علم به تکلیف فعلی وجود دارد؛ هرچند یکی از آنها بالفعل نیست. به عنوان مثال زید علم دارد که تکلیف فعلی «صوم امروز» یا «صوم فردا» بر عهده وی می‌باشد، و علم موجب تنجز آن تکلیف فعلی می‌شود. پس اشکال اول وارد نبوده و همین علم نیز منجز تکلیف فعلی است.

اشکال دوم: جریان اصل بدون معارض در اطراف

منجزیت علم اجمالی، موقوف بر تعارض اصول در اطراف است. نسبت به تکلیف «صوم امروز» اصل مؤمن وجود دارد، و این اصل نیز معارضی ندارد؛ یعنی نسبت به صوم فردا اصل مؤمن جاری نیست، زیرا هنوز فردا نیامده است. پس اصل مؤمن نسبت به وجوب امروز، بدون معارض جاری است.

وجه توقف منجزیت علم اجمالی بر تعارض اصول، در مدرسه میرزای نائینی این است که وجوب موافقت قطعی منوط به علم نیست، بلکه منوط به تعارض اصول است؛ و در نظر مختار این است که هرچند نفس علم اجمالی مستلزم وجوب موافقت قطعی هست، اما این استلزام به نحو اقتضائی بوده و معلق بر عدم ترخیص شارع است. لذا منجزیت علم اجمالی نیاز به تعارض اصول در اطراف دارد.

به هر حال، اگر اصل مؤمن در دو طرف تعارض نکند، علم اجمالی منجز نخواهد بود. بنابراین نسبت به «صوم امروز» احتمال وجوب بوده و اصل مؤمن دارد؛ اما نسبت به «صوم فردا» اکنون تکلیف فعلی نیست لذا اصل به لحاظ آن جاری نیست. پس نسبت به «صوم امروز» براءت بدون معارض جاری می‌شود. فردا که شد، اصل مؤمن بدون معارض نسبت به وجوب صوم آن جاری است؛ زیرا اگر روز اول واجب بوده، گذشته و تکلیف

۱. اگر اشکال شود در همین مثال، در صورت نسیان، دیگر آن تکلیف منجز نیست؛ پس این علم تأثیری در تنجز «وجوب نماز بعد از زوال» ندارد؛ پاسخ این است که علم «بوجود» منجز است لذا اگر علم زائل شود، منجزی نیست. یعنی قبلاً منجز بوده، اکنون منجز نیست.

فعلی نیست (یعنی یا امتثال شده و یا مخالفت شده) تا اصل به لحاظ آن جاری شود. در نتیجه در تدریجیات اصول مؤمنه تعارض نمی‌کنند تا علم اجمالی منجز تکلیف شود.

جواب اول: ترخیص معلق نسبت به صوم فردا

در این اشکال گمان شده که اگر تکلیفی مشروط باشد، ترخیص در آن نیز مشروط خواهد بود! در حالیکه اینگونه نیست. یعنی اشتباه بین «ترخیص» و «تکلیف» شده است.

توضیح اینکه تکلیف قبل از تحقق شرائط فعلی نمی‌شود؛ اما ترخیص نیازی به تحقق «شرائط تکلیف» ندارد. به عنوان فرض شود در روز یکشنبه نسبت به وجوب غسل در روز جمعه، شک شود. وجوب غسل جمعه (اگر واجب باشد) اکنون فعلی نشده است. یعنی غسل جمعه اگر واجب باشد، واجب مشروط است؛ نه اینکه واجب معلق باشد. بنابراین وجوب فعلی در روز یکشنبه وجود ندارد. «حدیث رفع» بر ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی دلالت دارد. اکنون این سوال مطرح می‌شود که آیا مولى در همین روز یکشنبه، نسبت به مخالفت وجوب احتمالی غسل جمعه ترخیص داده است؟ پاسخ این است که در همین روز یکشنبه ترخیص معلق داده شده که در روز جمعه با آن تکلیف احتمالی مخالفت شود. یعنی اشکالی ندارد که قبل از تحقق شرط تکلیف، ترخیص داده شود. ترخیص مانند تکلیف، ممکن است فعلی یا استقبالی باشد. یعنی شارع می‌تواند روز جمعه ترخیص در مخالفت دهد، و می‌تواند امروز ترخیص در مخالفت دهد. اما از ادله برائت استفاده می‌شود که ترخیص معلق داده شده نه ترخیص مشروط؛ یعنی شارع اکنون اذن داده که با تکلیف فعلی در ظرف خودش مخالفت شود. ظاهر ادله برائت، ترخیص معلق است.

در نتیجه شارع می‌تواند اکنون دو ترخیص دهد: یکی ترخیص در مخالفت وجوب احتمالی صوم در امروز؛ و دیگری ترخیص در وجوب احتمالی صوم در ظرف فردا. بنابراین اصل مؤمن در تکلیف اول با اصل مؤمن در تکلیف دوم، تعارض می‌کنند؛ زیرا اطلاق دلیل مؤمن نسبت به هر دو طرف معلوم بالاجمال، استحاله ثبوتی (ترخیص در معصیت) و یا استحاله اثباتی (ارتکاز مناقضه) دارد. لذا بعد از تعارض اصول در اطراف، این علم اجمالی منجز خواهد بود^۱.

^۱. به عبارت دیگر جواب اول از اشکال دوم این است که «ترخیص» نیز مانند «طلب» بوده و «انشاء ترخیص» غیر از «ترخیص فعلی» است. اما ظهور ادله برائت این است که ترخیص فعلی وجود دارد نسبت به تکلیفی که هنوز شرطش محقق نشده است. یعنی اینکه تکلیفی واجب مشروط باشد، ملازمه ندارد که ترخیص در آن نیز مشروط باشد. بنابراین اکنون ترخیص فعلی وجود دارد نسبت به مخالفت تکلیف فعلی که در مستقبل محقق خواهد شد. پس در موارد علم اجمالی به تدریجیات نیز دو ترخیص وجود دارد که یکی معلق و دیگر غیرمعلق است. گویا در ذهن مستشکل این بوده که در تکلیف مشروط باید، ترخیص نیز مشروط باشد؛ در حالیکه ترخیص معلق نسبت به تکلیف مشروط نیز معقول بوده و حتی ظاهر ادله همین است.

ج ۴۹ ۹۷/۰۹/۲۶

جواب دوم: شرط نبودن وحدت زمان در تحقق تعارض

اشکالی نسبت به منجزیت علم اجمالی در تدریجیات مطرح شده بود که اصل مؤمن نسبت به صوم امروز بدون معارض جاری شده؛ و فردا نیز اصل مؤمن بدون معارض نسبت به صوم آن روز جاری است؛ لذا علم اجمالی منجز نخواهد بود.

جواب دومی از این اشکال داده شده که مغالطه‌ای رخ داده و گمان شده «تعارض» مانند «تضاد» است. توضیح اینکه یکی از شرائط تضاد «وحدت زمان» است. یعنی تضاد بین سواد و بیاض وقتی وجود دارد که در یک زمان بر جسم عارض شوند؛ اما اگر یک جسم امروز معروض بیاض شده، و فردا معروض سواد شود، تضادی بین آنها نیست. در اشکال فوق نیز گمان شده شرط تعارض هم «وحدت زمان» است. یعنی اگر اصل امروز در یک طرف و فردا در طرف دیگر باشد، تعارضی نیست. در حالیکه این اشتباه بین تضاد و تعارض بوده و شرط تعارض، وحدت زمان نیست. ترخیص در دو طرف علم اجمالی محذور ثبوتی و یا محذور اثباتی ارتکاز مناقضه دارد؛ همانطور که در علم اجمالی به نجاست یکی از دو اثناء، چنین محذوری وجود دارد؛ در علم اجمالی در تدریجیات نیز همین محذور وجود دارد. یعنی اطلاق دلیل اصل مؤمن نسبت به وجوب صوم در ظرف امروز و نسبت به وجوب صوم در ظرف فردا، همان محذور ثبوتی یا اثباتی را داشته و تعارض دارد. به عبارت دیگر اطلاق دلیل اصل مؤمن نسبت به دو طرف هرچند در دو زمان مختلف باشد، منعقد نمی‌شود زیرا ارتکاز مناقضه وجود دارد.

در نتیجه علم اجمالی به تدریجیات، منجز است؛ زیرا ارتکاز مناقضه وجود دارد که مولی امروز در یکی و فردا در دیگری ترخیص دهد. پس تفاوتی ندارد که اطراف علم اجمالی، دفعی یا تدریجی باشند.

تنبیه نهم: اضطرار به برخی اطراف

فرض شود مکلفی نسبت به ارتکاب برخی اطراف علم اجمالی مضطر شود^۱، آیا باز هم علم اجمالی منجز است؟ اگر چنین علم اجمالی منجز باشد، باید از طرف دیگر (که محل اضطرار نیست) نیز اجتناب شود؛ و اگر منجز نباشد، هر دو طرف را می‌شود ارتکاب نمود. اضطرار به برخی اطراف دو صورت دارد: اضطرار به طرف معین؛ و اضطرار به طرف نامعین؛

۱. این تنبیه یکی از مفیدترین تنبیهات در ذیل بحث علم اجمالی است.

صورت اول: اضطرار به طرف معین

اضطرار به طرف معین مانند اینکه یک اناء آب و یک اناء روغن زیت وجود داشته، و علم اجمالی به نجاست یکی از آنها باشد. برای رفع عطش نیز نسبت به شرب آب (طرف معین) اضطرار پیدا شده است (اما شرب روغن موجب رفع عطش نیست). پس مضطرّ به شرب طرف معین شده است.

مرحوم آخوند در متن کفایه قائل به عدم منجزیت این علم اجمالی شده، لذا شرب روغن نیز جائز خواهد بود؛^۱

البته گفته شده ایشان سپس در هامش، از این نظر عدول نموده، و علم اجمالی به همراه اضطرار به طرف معین را منجز دانسته است.^۲ به هر حال، باید منجزیت علم اجمالی در موردی که اضطرار نسبت به طرف معین وجود دارد، بررسی شود. البته منجزیت علم اجمالی به معنی اجتناب از اناء روغن بوده و عدم منجزیت به معنی جواز ارتکاب آن است؛ زیرا نسبت به شرب آب بحثی نبوده و قطعاً شرب آن جائز است. یعنی نجس هم شده باشد، اضطرار موجب می شود واقعاً تکلیف فعلی برداشته شده و شرب آب حلال می شود (نظیر حرج و ضرر که موجب می شود واقعاً تکلیف برداشته شود).

در صورت اضطرار به طرف معین، سه فرض وجود دارد:

فرض اول: حدوث اضطرار قبل از علم اجمالی

گاهی اضطرار قبل از سبب تکلیف و علم اجمالی، حادث می شود؛ یعنی ابتدا اضطرار حادث شده، و سپس سبب تکلیف، و سپس علم اجمالی محقق شده است. مراد از سبب تکلیف همان «موضوع تکلیف» است. به عنوان مثال فرض شود یک اناء آب و یک اناء روغن وجود دارد که ابتدا اضطرار به شرب آب پیدا شده، و سپس قطره خون در یکی افتاده، لذا علم اجمالی به نجاست یکی از آن دو پیدا شد.

۱. کفایة الاصول، ص ۳۶۰: «أن الاضطراب كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معين ضرورة أنه مطلقا موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعيينا أو تخيرا و هو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلا».

۲. کفایة الاصول (مع حواشی المشکینی)، ج ۴، ص ۱۸۹: «لا يخفى أن ذلك إنما يتم فيما كان الاضطراب إلى أحدهما لا بعينه، و أما لو كان إلى أحدهما المعين، فلا يكون مانع عن تأثير العلم للتنجز، لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم إجمالا، المردّد بين أن يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف أو المطلق في الطرف الآخر، ضرورة عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم أصلا، و عروض الاضطراب إنما يمنع عن فعلية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعلية المعلوم بالإجمال المردّد بين التكليف المحدود في طرف المعروض، و المطلق في الآخر بعد العروض، و هذا بخلاف ما إذا عرض الاضطراب إلى أحدهما لا بعينه، فإنه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقا، فافهم و تأمل. [المحقق الخراساني قدس سره].»

در این فرض اشکالی نیست نزد علماء، که علم اجمالی منجز نمی‌باشد؛ زیرا علمی به تکلیف فعلی محقق نمی‌شود. توضیح اینکه اگر قطره خون در آب افتاده باشد، موجب حرمت شرب آن نیست (اضطرار موجب حلیت واقعی نسبت به شرب آب شده است)؛ و اگر در روغن افتاده باشد، موجب حرمت شرب می‌شود؛ پس نسبت به تکلیف فعلی علم وجود ندارد، بلکه شبهه بدوی و احتمال تکلیف وجود دارد. به عبارت دیگر علم اجمالی به حرمت «شرب ادهما» نیست؛ بلکه فقط علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء وجود دارد. هرچند اضطرار موجب رفع نجاست نیست؛ اما موجب رفع حرمت شرب می‌باشد. بنابراین علم اجمالی به تکلیف فعلی وجود ندارد، تا منجز آن باشد.

فرض دوم: حدوث اضطرار بعد از علم اجمالی

گاهی ابتدا علم اجمالی به نجاست یکی از اناء آب یا روغن محقق شده و سپس اضطرار به شرب آب حادث می‌شود. یعنی اول سبب تکلیف حادث شده و یک قطره خون در یکی افتاده، و سپس علم اجمالی، و سپس اضطرار به طرف معین یعنی شرب آب پیدا می‌شود.

در این فرض علماء فرموده‌اند علم اجمالی منجز است؛ زیرا هرچند بعد از اضطرار، نسبت به حلیت شرب آب تردیدی نیست، اما علم اجمالی دو طرف طویل و قصیر دارد. یعنی علم اجمالی وجود دارد که یا شرب آب در زمان قبل از اضطرار، و یا شرب روغن قبل و بعد از اضطرار، حرام است. اصل مؤمن در تکلیف طویل معارض با اصل مؤمن در تکلیف قصیر است. پس علم اجمالی منجز بوده و باید از روغن هم اجتناب شود.

فرض سوم: حدوث اضطرار بین سبب تکلیف و علم اجمالی

گاهی اضطرار در وسط سبب تکلیف و علم اجمالی حادث می‌شود. یعنی ابتدا قطره خون در یکی از دو اناء افتاده، و سپس اضطرار به شرب ماء محقق شده، و سپس علم اجمالی پیدا شود که یکی از دو اناء قبل از اضطرار نجس بوده است.

در این فرض نسبت به منجزیت علم اجمالی اختلاف شده است. برخی علم اجمالی در این فرض را مانند فرض اول، غیرمنجز دانسته؛ و برخی آن را مانند فرض دوم، منجز می‌دانند. مشهور این علم اجمالی را منجز نمی‌دانند؛ زیرا هرچند علم به نجاست آب یا روغن قبل از اضطرار پیدا شده، اما این علم اثری ندارد. نظیر اینکه دو اناء باشند که ابتدا یکی ریخته شده و سپس علم پیدا شود که یکی از آنها نجس است. این علم اثری نسبت به اناء ریخته شده ندارد، لذا اصل بدون معارض در دیگری جاری می‌شود. در محل بحث نیز علم اجمالی به نجاست آب یا روغن قبل از اضطرار وجود دارد؛ که اکنون که اضطرار حادث شده، علم به نجاست آب قبل از اضطرار،

اثری نداشته و موجب حرمت شرب آب نیست؛ هرچند علم اجمالی نسبت به نجاست روغن اثر دارد. بنابراین نسبت به حرمت شرب روغن، اصل مؤمن بدون معارض جاری شده، و علم اجمالی منجز نیست. در نتیجه مشهور فقط فرض دوم را منجز می‌دانند؛ و علم اجمالی در فرض اول و سوم را منجز نمی‌دانند.

ج ۵۰ ۹۷/۱۰/۰۱

نظر مختار: منجزیت علم اجمالی در هر سه فرض

همانطور که گفته شد علم اجمالی در صورت اضطرار به طرف معین، سه فرض دارد. علم اجمالی در نظر مشهور فقط در دو فرض منجز نبوده و در یک فرض منجز است. یعنی اگر اضطرار قبل از علم اجمالی و سبب تکلیف حادث شود، و یا بین سبب تکلیف و علم اجمالی حادث شود، علم اجمالی منجز نبوده؛ و اگر اضطرار بعد از علم اجمالی حادث شود، علم اجمالی منجز است.

به نظر می‌رسد در هر سه فرض، علم اجمالی منجز بوده و باید از روغن اجتناب نمود. توضیح اینکه فرض شود اضطرار به شرب آب پیدا شده، و سپس علم اجمالی به نجاست آب یا روغن پیدا شود. مشهور فرموده‌اند علم اجمالی منجز نیست زیرا علم به تکلیف فعلی وجود ندارد. یعنی اگر قطره خون در آب افتاده باشد، اثری ندارد؛ زیرا در هر صورت شرب آب حلال است (به سبب اضطرار به شرب آن)؛ و اگر در روغن افتاده باشد، فقط احتمال تکلیف هست که شبهه بدویه شده و برائت از آن جاری می‌شود.

به نظر می‌رسد علم اجمالی منجز بوده و باید از روغن اجتناب شود؛ زیرا هرچند نسبت به حلیت شرب آب شکّی نیست (زیرا یا واقعاً طاهر است و یا اگر نجس باشد، اضطرار به شرب آن وجود دارد)؛ اما نسبت به آب نیز نیاز به اصل مؤمن وجود دارد؛ توضیح اینکه جواز وضعی تطهیر به وسیله این آب^۱؛ و یا جواز وضعی وضوء با آن؛ و یا جواز تکلیفی نوشاندن آن به دیگران؛ و یا جواز تکلیفی صبّ آن در مسجد؛ و مانند این امور از احکام تکلیفی و وضعی هستند که نیاز به اصل مؤمن دارند؛ بنابراین اصل مؤمن در آب، با اصل مؤمن در روغن، تعارض کرده و باید احتیاط عقلی شود. یعنی با آب نباید وضوء گرفت یا نباید در مسجد ریخته شود و مانند آن، و از روغن نیز باید اجتناب شود. پس در همین مثال مشهور نیز اصل طهارت در روغن بدون معارض جاری نبوده و با اصل جاری در آب تعارض دارد.

۱. در مباحث بعد خواهد آمد که نیاز نیست چیزی نجس بالفعل باشد، تا نیاز به جریان اصل در آب پیدا شود؛ بلکه همین الآن نیز قاعده طهارت نسبت به آب برای جواز وضعی تطهیر، جاری است. به عنوان مثال فرض شود زید روزه بوده و اگر پول به وی داده شود هم حاضر نیست آب بنوشد، این آب مشکوک در حق وی باز هم قاعده طهارت دارد.

ممکن است گفته شود نظر مشهور به جایی بوده که فقط یک تکلیف هست که نسبت به آن اضطراب وجود دارد؛ و تکلیف دیگری وجود ندارد. در نتیجه هیچ اصل مؤمنی در آب نباید جاری باشد؛ پاسخ این است که تا کنون مثالی برای این فرض پیدا نشده، و اگر هم مثالی پیدا شود، در غایت ندرت است. در اکثر موارد، اصل مؤمن از حیث دیگری جریان دارد و با اصل جاری در روغن تعارض می‌کند. لذا باید از طرفین اجتناب نمود. به عبارت دیگر اضطراب موجب جریان اصل در یک طرف بدون معارض نیست، و اگر مثالی پیدا شود که از محل ابتلاء خارج است یا مشکل دیگری در جریان اصل در یک طرف داشته باشد؛ بازهم اضطراب موجب عدم تنجز این علم اجمالی نشده است. یعنی عدم منجزیت علم اجمالی به نکته اضطراب نبوده بلکه به نکته دیگر بوده که از محل بحث خارج شده و از صغریات جریان اصل در یک طرف بدون معارض خواهد بود.

صورت دوم: اضطراب به طرف نامعین

گاهی علم اجمالی به نجاست یکی از دو آب وجود داشته و اضطراب به شرب یک آب نیز وجود دارد. اضطراب با شرب یکی از دو آب نیز برطرف شده و ترجیحی بین آنها نیست. منجزیت علم اجمالی در این فرض نیز باید بررسی شود.

کسی از علماء قائل به احتیاط از طرفین نشده؛ زیرا اگر علم تفصیلی هم به نجاست یک آب باشد، شرب آن به سبب اضطراب حلال می‌شود؛ و احتمال داده نمی‌شود که علم اجمالی اشد از علم تفصیلی باشد. بنابراین اجتناب از یکی از دو آب، باید بررسی شود. به عبارت دیگر منجزیت علم اجمالی در این موارد، به معنی اجتناب از یکی از طرفین است، و عدم منجزیت به معنای شرب هر دو اناء است؛ پس باید شرب هر دو اناء دفعاً (به اینکه هر دو را در یک اناء سوم ریخته و بنوشد؛ و یا اینکه یکی را روی دیگری ریخته و بنوشد)، و یا تدریجاً (به این صورت که ابتدا یکی از دو آب و سپس دیگری شرب شود) بررسی شود.

اقوال مختلف در مسأله

مرحوم آخوند فرموده احتیاط لازم نبوده و می‌تواند هر دو آب را دفعاً یا تدریجاً شرب نماید. در مقابل، دیگران قائلند نسبت به اناء دوم باید احتیاط شود. یعنی چه اناء یمین و چه یسار را شرب نماید، نباید دیگری را شرب نماید.

برخی مانند مرحوم شیخ و محقق عراقی، جواز شرب یکی از دو آب، را از باب تبعیض در تنجز (یا توسط در تنجز) می‌دانند؛ یعنی علم اجمالی فی الجمله منجز است؛ و برخی مانند مدرسه میرزای نائینی نیز از باب توسط

(با تبعّض) در فعلیت می‌دانند. برخی مانند شهید صدر نیز بدون تبعّض در تنجیز یا تبعّض در فعلیت، قائل به احتیاط شده‌اند.

نظر مختار نیز نزدیک به تبعّض در فعلیت است (که با برخی تقاریب ممکن است همان شود)؛ اما به جای بررسی آراء و اقوال، اصل مسأله در دو مقام توضیح داده می‌شود تا اشکالات اقوال دیگر روشن شود: مقام اول اینکه آیا حرمت فعلیه به نفس اضطرار از بین می‌رود یا باقی می‌ماند؟ مقام دوم اینکه آیا علم اجمالی در این موارد، منجز است یا نه؟ یعنی آیا نسبت به شرب اناء دوم، ترخیص هست یا نه؟

مقام اول: بقاء حرمت فعلی با اضطرار به طرف نامعین

بحث اول اینکه آیا حرمت فعلی با اضطرار باقی است یا نه؟ ظاهر کلام مرحوم آخوند این است که حرمت فعلی از بین می‌رود، یعنی واقعاً حرام نیست؛ زیرا اضطرار موجب می‌شود قطع به ترخیص در شرب یکی پیدا شود. یعنی اگر علم تفصیلی به شرب یکی باشد، شارع ترخیص در شرب آن داده، لذا قطعاً در فرض علم اجمالی به حرمت نیز ترخیص داده شده است.

این ترخیص نمی‌تواند ترخیص ظاهری باشد؛ زیرا اگر ترخیص ظاهری و ناشی از تردید باشد، باید در تمام اطراف قائل به ترخیص شد؛ در حالیکه کسی قائل به ترخیص در تمام اطراف نیست. در نتیجه این ترخیص، ترخیصی واقعی است؛ زیرا ترخیص به سبب اضطرار بوده، و به سبب عدم علم تفصیلی نیست تا نتیجه آن ترخیص در دو طرف باشد.

ترخیص واقعی در طرف نامعین، با حرمت واقعی در طرف معین قابل جمع نیست. در نتیجه حرمت از بین رفته و مایع نجس در بین دو طرف، واقعاً حرام نیست.

ظاهراً در ذهن مرحوم آخوند همین بوده است. این از مسلمات و قطعیات است که در یک طرف ترخیص وجود دارد، زیرا احتمال ندارد علم اجمالی اشدّ از علم تفصیلی باشد. ترخیص واقعی در طرف نامعین با حرمت واقعی در یک طرف قابل جمع نیست. پس حرمت احد معین نامعقول است^۱.

۱. کفایة الاصول، ص ۳۶۰: «أن الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معين ضرورة أنه مطلقا موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعینا أو تخیرا و هو ینافی العلم بحرمۃ المعلوم أو بوجوبه بینها فعلا و كذلك لا فرق بین أن يكون الاضطرار كذلك سابقا علی حدوث العلم أو لاحقا و ذلك لأن التكليف المعلوم بینها من أول الأمر كان محدودا بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه فلو عرض علی بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوما لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعین أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعین. لا یقال الاضطرار إلى بعض الأطراف لیس إلا كفقد بعضها فكما لا إشكال فی لزوم رعاية الاحتیاط فی الباقي مع فقدان كذلك لا ینبغی الإشكال فی لزوم رعايته مع الاضطرار فیجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهدة ما تنجز علیه قبل عروضه. فإنه یقال حیث إن فقد المكلف به لیس من حدود التكليف به و قیوده كان التكليف المتعلق به مطلقا

ج ۵۱ ۹۷/۱۰/۰۲

نظر مختار: بقاء فعلیت حین اضطرار و عدم فعلیت حین شرب

مرحوم آخوند فرموده با حدوث اضطرار به طرف نامعین، ترخیص در شرب «احدهما» وجود دارد و فقهاً احتمال نیست که ترخیصی نباشد؛ این ترخیص نیز واقعی است، زیرا اضطرار موجب رفع واقعی تکلیف می‌شود. ترخیص واقعی یکی نامعین، با حرمت فعلی سازگار نیست. پس شرب دفعی یا تدریجی جائز است.

ابتدا نظر مختار بیان شده و در بررسی اقوال، قول مرحوم آخوند نیز بررسی می‌شود. به نظر می‌رسد به مجرد حدوث اضطرار به شرب یک اناء، حرمت فعلی برداشته نمی‌شود؛ زیرا فرض این است که شرب اناء معین در علم الهی حرام است، اما اضطرار به شرب حرام تعلّق نگرفته (تا حرمت آن برداشته شود)، بلکه به شرب «احدهما» یا فرد مردّد تعلّق گرفته است.^۱ پس تکلیف به فرد معین تعلّق گرفته اما اضطرار به فرد مردّد تعلّق گرفته؛ و معنی ندارد که اضطرار به فرد مردّد، موجب رفع حرمت از فرد معین شود. نظیر اینکه دو اناء وجود دارند که علم تفصیلی به نجاست اناء یمین، و علم تفصیلی به طهارت اناء یسار باشد؛ و سپس اضطرار به شرب یکی از آنها یا فرد مردّد بین آنها پیدا شود. در این صورت، برای رفع اضطرار می‌تواند هریک را شرب نماید، و تفاوتی بین شرب اناء یمین یا یسار در رفع اضطرار نیست؛ اما حرمت اناء یمین برداشته نشده، و باقی است. فقط عقل حکم می‌کند که حرمت فعلی نیز باید امتثال شود، به اینکه در مقام رفع اضطرار، اناء یسار شرب شود (که پاک است). همانطور که اضطرار به فرد مردّد در علم تفصیلی موجب رفع تکلیف فعلی نیست؛ در علم اجمالی نیز موجب رفع تکلیف فعلی نمی‌شود.

بنابراین حدوث اضطرار موجب رفع تکلیف فعلی نیست؛ اما در مقام رفع اضطرار باید یکی را شرب نماید و این مسلم است که شرب یکی حلال است.^۲ اگر انائی که مکلف برای رفع اضطرار انتخاب کرده و شرب می‌کند، اتفاقاً بر فرد طاهر تطبیق شود، حرمت فعلی باقی می‌ماند؛ زیرا نسبت به شرب حرام از ابتدا مضطّر نبوده و اکنون نیز مضطّر نیست؛ و اگر اتفاقاً بر نجس واقعی تطبیق شود، حرمت فعلی برداشته می‌شود؛ زیرا از آن حدوث شرب، عرفاً به شرب این آب مضطّر بوده و تکلیف برداشته می‌شود. یعنی آن حدوث اضطرار به شرب این آب، همان آن

فإذا اشتغلت الذمة به كان قضية الاشتغال به يقينا الفراغ عنه كذلك وهذا بخلاف الاضطراب إلى تركه فإنه من حدود التكليف به و قيوده و لا يكون الاشتغال به من الأول إلا مقيدا بعدم عروضه فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به إلا إلى هذا الحد فلا يجب رعايته فيما بعده و لا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية فافهم و تأمل فإنه دقيق جدا.

^۱. در مدرسه میرزا و شهید صدر گفته شده اضطرار به جامع تعلّق گرفته که این تعبیر صحیح نیست؛ فرض این است که شخص، مضطّر به شرب فرد مردّد شده و می‌تواند هریک را شرب نماید. متعلّق اضطرار جامع نیست بلکه فرد مردّد است.

^۲. ترخیص در شرب و تبیین معنی آن در مباحث آینده خواهد آمد.

تطبیق شرب بر نجس واقعی است؛ لذا حرمت فعلیه برداشته می شود. توضیح اینکه مکلف، مضطرّ به تطبیق می باشد، و باید فرد مردّد را (که نسبت به آن ترخیص واقعی دارد) بر یک طرف معین تطبیق کند. مکلف نسبت به تطبیق بر فرد نجس واقعی، هیچ اختیاری ندارد. بنابراین اگر نجس واقعی شرب شود، این شرب اضطراری بوده و اختیاری نیست؛ پس بدون هیچ اشکالی شرب وی نسبت به نجس، عرفاً شرب اضطراری است و دلیل وجود دارد که شرب اضطراری حلال واقعی است. به عبارت دیگر مکلف اناء مردّد را (که در آن ترخیص واقعی دارد)، بر هر یک از دو اناء معین که تطبیق کند، شرب آن اضطراری خواهد بود. پس اگر اتفاقاً بر نجس واقعی تطبیق شود نیز شرب آن اضطراری است. پس قطعاً نزد عرف، این شرب یک شرب اضطراری است.

جمع بندی: عدم فعلیت حین تطبیق شرب بر نجس واقعی

در نتیجه به مجرد حدوث اضطرار، حرمت واقعی رفع نمی شود؛ اما مکلف، مضطرّ به تطبیق بر فرد معین بوده و اگر بر نجس واقعی تطبیق شود، اتفاقاً بوده و اختیاری نداشته است؛ لذا بدون اشکالی شرب این اناء نجس نزد عرف، اضطراری محسوب می شود. یعنی و از آن تطبیق و شرب، حرمت برداشته می شود. پس اناء نجس واقعی، قبل از شرب واقعاً حرام بود؛ و از آن شرب، واقعاً حلال می شود. اما اگر تطبیق اتفاقاً بر آب طاهر باشد، حرمت فعلی باقی می ماند.

تتمه: حرمت ارتکاب دفعی دو اناء

همانطور که گفته شد ارتکاب دو اناء می تواند دفعی یا تدریجی باشد که مرحوم آخوند هر دو را جائز دانسته است؛ اما اگر مکلف دو اناء را یکی کرده و شرب کند، علم تفصیلی به شرب نجس واقعی خواهد داشت. یعنی اضطرار به شرب، اضطرار به سوء اختیار است؛ زیرا تا کنون مضطرّ به شرب اناء مردّد بوده در حالیکه اناء معین نجس واقعی بود؛ اما بعد از مخلوط کردن هر دو اناء، اضطرار به شرب نجس پیدا کرده است. مشهور غیر آخوند، قائل هستند که بعد از ترکیب دو اناء، شرب آب واقعاً حلال می شود؛ اما بر ترکیب دو اناء مؤاخذه می شود.

اما در نظر مختار، بعد از ترکیب دو اناء هرچند مضطرّ به شرب آب نجس می باشد؛ اما هنوز حرمت فعلی باقی است؛ زیرا ادله رفع اضطرار قاصر بوده و شامل اضطرار به سوء اختیار نیست. لذا اگر با ترک شرب دچار حرج شود، باید تحمل نماید؛ و اگر با ترک شرب، دچار موت شود؛ تراحم بین دو تکلیف شده و عقل حکم می کند تکلیف اهمّ امتثال شود. یعنی بین دو حرام شرب نجس و هلاک نفس، شرب نجس را انتخاب کن که عقوبت کمتری دارد.

مقام دوم: تنجیز علم اجمالی

بعد از رفع اضطرار به شرب یک اناء، آیا نسبت به اناء دیگر باید احتیاط شود؟ آیا نسبت به شرب آب دوم، ترخیص وجود دارد؟ به نظر می‌رسد نسبت به اناء دوم، تکلیف ظاهری به احتیاط وجود دارد؛ یعنی براءت عقلیه یا شرعیه جاری نیست (اگر براءت نباشد، نوبت به احتیاط عقلی می‌رسد).

براءت عقلیه نسبت به اناء دوم جاری نیست؛ زیرا اولاً براءت عقلیه فی نفسه جریان ندارد؛ و ثانیاً اگر هم فی نفسه جاری باشد، در موارد علم اجمالی جریان ندارد.

براءت شرعیه نیز جاری نیست؛ زیرا حرمت فعلی با اضطرار برداشته نشده، و نظیر جایی است که شخصی یک طرف علم اجمالی را روی زمین بریزد. یعنی هنوز علم اجمالی باقی بوده و اصل مؤمن در یک اناء قبل از ریخته شدن، با اصل مؤمن در اناء دیگر بعد از ریخته شدن تعارض دارد؛ پس اصل مؤمن در اناء اول قبل از اضطرار، با اصل مؤمن در اناء دیگر بعد از اضطرار، تعارض دارد.

در نتیجه باید نسبت به اناء دوم احتیاط کند، و اگر شرب نماید استحقاق عقوبت دارد؛ یعنی اگر حرام واقعی باشد معصیت بوده و اگر حلال واقعی باشد، تجرّی است.

ج ۵۲ ۹۷/۱۰/۰۳

تتمه: بررسی اقوال دیگر

همانطور که گفته شد در نظر مختار اگر اضطرار به طرف نامعین از اطراف علم اجمالی باشد، حرمت فعلی بعد از اضطرار هم باقی است؛ اما آن شرب، آن رفع حرمت است که باید نسبت به اناء دوم هم احتیاط شود. در ذیل این دو مقام، به بررسی اقوال در مسأله می‌پردازیم:

قول اول: سقوط فعلیت در آن حدود اضطرار

مرحوم آخوند فرموده شرب هر دو اناء دفعاً و تدریجاً جائز است؛ زیرا با اضطرار به شرب یکی، قطعاً ترخیص نسبت به شرب یکی وجود خواهد داشت (و اگر نه علم اجمالی اشد از علم تفصیلی خواهد بود، که احتمال آن داده نمی‌شود)؛ این ترخیص نیز واقعی است، زیرا از ناحیه اضطرار آمده نه از ناحیه شک و تردید؛ ترخیص واقعی در فرد مردّد، با حرمت واقعی قابل جمع نیست. پس یا باید از ترخیص رفع ید شود، که از حیث

فقهی احتمال آن نیست که احتیاط در دو طرف در ظرف اضطرار لازم باشد؛ و یا باید از حرمت فعلی رفع ید شود، این صورت متعین می‌شود.^۱

اشکال اول: امکان ترخیص واقعی با توسُّط در فعلیت تکلیف

اشکال اول به استدلال مرحوم آخوند این است که ترخیص یک طرف واقعی است، اما ترخیص واقعی با حرمت فعلی جمع می‌شود اگر توسُّط در تکلیف قبول شود. توسُّط در تکلیف به معنی این است که در آن شرب، حرمت از فعلیت می‌افتد. پس ترخیص واقعی در فرد مردّد، تنافی با توسُّط در تکلیف فعلی ندارد (همانطور که ترخیص واقعی در فرد مردّد با مختار مرحوم آقا ضیاء هم قابل جمع است، که خواهد آمد).

اشکال دوم: ترخیص انتزعی در مقابل ترخیص واقعی و ظاهری

اشکال دوم به استدلال مرحوم آخوند این است که ترخیص منحصر در ترخیص واقعی و ظاهری نیست. به نظر می‌رسد ترخیص نسبت به شرب فرد مردّد، ترخیص واقعی یا ظاهری نبوده بلکه «ترخیص انتزعی» است که با حرمت فعلی نیز سازگار است. ابتدا به عنوان مقدّمه «ترخیص انتزعی» توضیح داده می‌شود:

ترخیص دو قسم است: اعتباری؛ و انتزعی؛ که ترخیص اعتباری تقسیم به واقعی و ظاهری می‌شود. پس سه قسم ترخیص وجود دارد. «ترخیص اعتباری» همان اذن است؛ و «ترخیص واقعی» اذن در فعل یا ترک است، مانند اذن شارع در ترک شرب یک مایع و یا در شرب یک مایع؛ اما «ترخیص ظاهری» عبارت از اذن مولی در مخالفت تکلیف است. پس اختلاف ترخیص واقعی و ظاهری فقط در متعلّق است. برائت و تأمین، در نظر مختار همان ترخیص مولی در مخالفت با تکلیف وی می‌باشد. به نظر می‌رسد دلیلی بر ترخیص واقعی وجود ندارد؛ یعنی مولی ممکن است طلب کرده و یا طلب نکند؛ در صورت عدم طلب، ترخیص انتزعی وجود خواهد داشت نه اینکه اذنی صادر شده باشد. به عبارت دیگر حکم ظاهری فقط دو قسم است: ترخیص در مخالفت؛ و ایجاب در احتیاط؛ اگر مولی ترخیص در مخالفت دهد، برائت وجود دارد؛ و اگر نه وجوب احتیاط وجود دارد. بنابراین «ترخیص انتزعی» در جایی است که شارع الزامی نداشته و عقل نیز الزامی نداشته باشد؛ در این صورت، عقلاً ترخیص وجود دارد. این ترخیص از عدم الزام شارع و عدم الزام عقل، انتزاع می‌شود.

^۱. کفایة الاصول، ص ۳۶۰: «أن الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معين ضرورة أنه مطلقا موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعيينا أو تخييرا و هو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلا».

^۲. مراد از الزام عقل همان درک وجوب است که از مدرکات عقلی است؛ از این ادراک عقلی، تعبیر به الزام می‌شود.

با توجه به این مقدمه، عبد در ارتکاب «احدهما» ترخیص دارد که این ترخیصی انتزاعی است؛ یعنی الزامی از شارع یا عقل به ترک شرب «احدهما» بعد از اضطرار وجود ندارد؛ پس ترخیص انتزاع می‌شود. این ترخیص انتزاعی با حرمت فعلی قابل جمع بوده و نتیجه آن «توسط در تنجّز» می‌شود (که توضیح آن در قول بعدی خواهد آمد).

جمع‌بندی اشکال به استدلال مرحوم آخوند

در نتیجه اشکال به کلام مرحوم آخوند این است که اولاً ترخیص واقعی محذوری نداشته و توسط در فعلیت تکلیف قابل جمع است؛ و ثانیاً اگر تکلیف حتی بعد از اضطرار و بعد از شرب نیز فعلی بماند (همانطور که مرحوم شیخ قائل است)، ترخیص انتزاعی وجود دارد. این ترخیص با فعلیت تکلیف جمع شده و توسط در تنجّز حاصل می‌شود.

بنابراین کلام آخوند از حیث صناعیت دچار اشکال بوده؛ و علاوه بر آن، حتی خلاف ارتکاز است که کسی که مضطّر به شرب یکی شده، هر دو را روی هم یا تدریجاً شرب نماید.

قول دوم: توسط در تنجیز یا تنجّز

قول دوم از برخی بزرگان مانند مرحوم شیخ انصاری و محقق خوئی و شهید صدر است که معروف به «توسط در تنجیز» و یا «توسط در تنجّز» شده است. علم اجمالی منجّز تکلیف است لذا به لحاظ علم اجمالی «توسط در تنجیز» نامیده شده؛ و تکلیف معلوم اجمالی نیز منجّز است، لذا به لحاظ تکلیف معلوم بالاجمال «توسط در تنجّز» نامیده می‌شود.

مرحوم شیخ فرموده شرب نجس واقعی بعد از اضطرار نیز حرمت فعلی دارد؛ زیرا به «شرب نجس» مضطّر نشده تا اضطرار موجب رفع حرمت آن شود؛ بلکه به شرب «احدهما» مضطّر است. نظیر اینکه اگر علم تفصیلی به نجاست یک انا، و علم تفصیلی به طهارت اناء دیگر باشد، و اضطرار به شرب یکی از آن دو وجود داشته باشد؛ در این صورت، حرمت فعلی باقی است؛ زیرا اضطرار به شرب نجس پیدا نشده است. بنابراین بعد از اضطرار نیز حرمت شرب آب نجس، فعلی بوده و باقی است؛ و تفاوتی ندارد که یکی شرب شود یا نشود، و تفاوتی ندارد که نجس شرب شود یا طاهر شرب شود؛ در هر صورت حرمت فعلی، باقی است.

مخالفت با این تکلیف فعلی به دو نحوه مخالفت قطعی (دفعاً یا تدریجاً) و مخالفت احتمالی (یعنی یکی شرب شود که اتفاقاً نجس واقعی بوده است) ممکن است. حرمت فعلی نسبت به مخالفت قطعی، منجّز بوده؛ و نسبت به مخالفت احتمالی، منجّز نیست. این اصطلاحاً «توسط در تنجیز» و یا «توسط در تنجّز» است.

ممکن است سوال شود چرا مخالفت احتمالی منجز نیست؟ پاسخ ایشان این است که قطعاً ترخیص در شرب «أحدهما» وجود دارد، که به معنی ترخیص در مخالفت احتمالی (ترخیص ظاهری) است؛ اما نسبت به مخالفت قطعی و شرب هر دو اثناء، ترخیصی وجود ندارد (چنین ترخیصی در مدرسه میرزا استحاله دارد، لذا وجود ندارد؛ و در نظر شهید صدر هرچند چنین ترخیصی ثبوتاً ممکن است، اما اثباتاً صادر نشده است).^۱

اشکال مبنایی: عدم حرمت فعلی در شرب اضطراری

اشکال مبنایی اینکه در نظر شیخ و تابعین، شرب نجس واقعی نیز شرب اضطراری نبوده و حرام است؛ اما همانطور که گفته شد مکلف نسبت به تطبیق ترخیص در یک طرف، مضطر بوده و اگر اتفاقاً بر نجس واقعی تطبیق شود، حرمت فعلی رفع خواهد شد؛ زیرا عرفاً شرب اضطراری محسوب می‌شود. این اختلافی مبنایی بوده و مرحوم شیخ با این پیش فرض استدلال خود را مطرح نموده که حرمت فعلی حتی بعد از شرب نیز باقی بماند. توضیح بیشتر این اشکال مبنایی خواهد آمد.

اشکال بنایی: عدم دلیل بر ترخیص ظاهری

مرحوم شیخ بین مخالفت قطعی و احتمالی تفصیل داده و مخالفت احتمالی را جائز دانسته است. مخالفت احتمالی همان ترخیص ظاهری بوده و به معنی عدم منجزیت تکلیف فعلی است؛ زیرا ترخیص واقعی قابل جمع با تکلیف فعلی نیست.

اشکال بر ایشان این است که دلیل بر ترخیص ظاهری چیست؟ ادله موجود همان حدیث رفع و حدیث حل و مانند آن است؛ که از این ادله نمی‌توان ترخیص ظاهری در یک طرف علم اجمالی را استفاده نمود. مرحوم شیخ و تابعین ایشان اصلاً متعرض دلیل این ترخیص نشده‌اند.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۲۷۵: «و المحقق النائینی (قده) فی أحد تقریری بحثه منع عن هذه المنافاة بأنه إن كان المدعی المنافاة مع الحكم الواقعی فهو غیر صحیح، لأن هذا الترخیص لیس ترخیصاً واقعياً فی الحرام الواقعی إذ لا اضطرار إلى الحرام الواقعی و انما نشأ فی طول الجهل بالحرام الواقعی و تردده بین الطرفين فالترخیص التخییری فی المقام لا یتنافی مع الحرام الواقعی و لا یقتضی رفع الید عنه، و ان كان المدعی المنافاة مع الحرام المعلوم بما هو معلوم أی مع حکم العقل بقیح المخالفة فالمفروض ان الترخیص فی المخالفة الاحتمالیة فی أطراف العلم الإجمالی لا بأس به سواء كان تخییراً أو تعیناً. و علیه فلا منافیة بین التکلیف الواقعی و الترخیص التخییری فالعلم الإجمالی بالتکلیف ثابت علی حاله غاية الأمر انه هنا لا یمکنه ان ینجز بدرجة وجوب الموافقة القطعیة لفرض الترخیص فی ارتکاب أحدهما لکن یرقی علی تنجیزه بدرجة حرمة المخالفة القطعیة و هذا ما یرسم بالتوسط فی التنجیز».

به هر حال، هر چند محذور ثبوتی در ترخیص ظاهری نسبت به مخالفت احتمالی وجود ندارد، و اگر شارع چنین ترخیصی بدهد «توسط در تنجیز» صحیح خواهد بود؛ اما چنین ترخیصی داده نشده و از ادله استفاده نمی‌شود. به عبارت دیگر این کلام ثبوتاً معقول است؛ اما اثباتاً دلیلی ندارد.

ج ۵۳ ۹۷/۱۰/۰۴

قول سوم: توسط در فعلیت تکلیف از راه تقیید

مرحوم آقا ضیاء قائل به توسط در تکلیف شده است. ایشان فرموده حرمت فعلی به مجرد اضطرار، رفع نمی‌شود (همانطور که مرحوم شیخ انصاری فرموده و بر خلاف نظر مرحوم آخوند که حرمت فعلی را به مجرد اضطرار ساقط می‌دانست)؛ اما حرمت شرب، با توجه به اینکه شارع در مورد اضطرار، رفع تکلیف نموده، مقید می‌شود. حرمت فعلی به عدم انتخاب حرام و عدم اقتحام حرام در رفع اضطرار، تقیید می‌شود. بنابراین اضطرار موجب رفع حرمت فعلی نیست، اما موجب تقیید آن به عدم انتخاب حرام می‌شود. در این موارد، چهار حالت برای مکلف ممکن است: اول اینکه اضطرار را تحمل نموده و هیچ انائی را شرب نکند؛ دوم اینکه یک اناء را شرب نماید که اتفاقاً همان اناء حلال باشد؛ سوم اینکه یک اناء را شرب نماید که اتفاقاً همان اناء نجس باشد؛ و چهارم اینکه هر دو اناء را شرب نماید؛ حرمت فعلی در تمام حالات باقی می‌ماند، و فقط در حالت سوم ساقط می‌شود؛ زیرا به موجب اضطرار فقط همین مقدار تقیید بر دلیل حرمت وارد می‌شود که اگر اتفاقاً نجس شرب شد، این شرب حرام نیست. یعنی دلیل لفظی برای تقیید وجود نداشته، و از دلیل رفع اضطرار همین مقدار تقیید برای حرمت فعلی فهمیده می‌شود.

در نتیجه علم اجمالی به حرمت مطلق «احدهما» وجود نداشته؛ بلکه علم اجمالی به حرمت مقیده وجود دارد. این بیان نیز توسط در فعلیت تکلیف است با بیانی دیگر که از راه تقیید حرمت فعلی استفاده شده است؛ بر خلاف نظر مختار که از راه اضطرار، توسط در تکلیف فعلی مطرح شد.^۱

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۲۷۵: «و ذکر المحقق العراقي (قده) ان هذا انما يتم على الاقتضاء لا العلية، لأنه بناء على مسلک العلية لا يجوز الترخيص في المخالفة الاحتمالية للتكليف المعلوم أيضا فإذا ثبت ذلك كان منافیاً لا محالة مع التكليف الواقعي و بارتفاعه لا وجه لحرمة المخالفة القطعية أيضا. و لكنه مع ذلك حکم بوجود الاجتناب عن الفرد الآخر باعتبار ان هذه المنافاة ليست لأصل التكليف رأساً بل لإطلاقه لما إذا صادف اختياره للحرام الواقعي لا أكثر فيكون العلم الإجمالي علماً بالتكليف المقيد بذلك القيد و هذا ما يسمى بمسلک التوسط فی التكليف».

اشکال مبنایی: صدق عرفی شرب اضطراری در صورت انتخاب نجس واقعی

به نظر می‌رسد کلام ایشان با مبنای مختارشان صحیح است؛ اما اشکال مبنایی در کلام ایشان وجود دارد. ایشان فرموده اگر مکلف نجس واقعی را اتفاقاً شرب نماید، شرب وی اضطراری نیست (هرچند حرام هم نیست، زیرا دلیل حرمت مقید است)؛ اما همانطور که در نظر مختار گفته شد، اگر مکلف نجس واقعی را اختیار نموده و شرب کند، در حین شرب، عرفاً مضطرب بوده و شرب وی اضطراری است. اگر این مبنا قبول نشده و شرب وی، شرب اضطراری نباشد؛ همین کلام آقا ضیاء مختار خواهد بود.

قول چهارم: توسط در تکلیف فعلی از راه اضطرار

مرحوم میرزای نائینی نیز فرموده حرمت شرب نجس با حدوث اضطرار، باقی است؛ اما این حرمت مغیی به عدم شرب نجس است. اگر نجس شرب شود، بقاء حرمت آن ساقط می‌شود. یعنی چون اضطراری بود، حرمت برداشته می‌شود. این همان نظر مختار است که در برخی تقریرات میرزای نائینی نیز آمده است.^۱

اشکال: لغویت جعل حرمت تا حین شرب

محقق خوئی اشکالی بر بیان میرزای نائینی دارند که بر نظر مختار وارد شده است. ایشان فرموده جعل حرمت برای اثناء نجس لغو است؛ زیرا تا زمانی که شرب نشده، نجس است؛ و حین شرب، دیگر نجس نیست. چنین جعل حرمتی لغو است؛ زیرا حرمت جعل می‌شود برای اینکه رافع و مانع از شرب شود، اما چنین حرمتی این اثر را ندارد. این لغو است که گفته شود غیبت حرام است مادامی که اقدام بر غیبت نشود، و اگر اقدام بر آن شد، حرمت برداشته می‌شود. رادعیت در این فرض معنی ندارد، لذا جعل آن لغو است.^۲

جواب اول: عدم لغویت در جعل عمومی

جواب مشترکی به این اشکال و اشکال لغویت در موارد دیگر، وجود دارد. اگر حرمت فعلی در خصوص این مورد جعل شود، لغو است؛ اما جعل تحریم در تمام موارد بوده که شامل این مورد هم می‌شود، لذا چنین جعلی

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۲۷۶: «نعم جاء فی التقرير الآخر لأبحاث المحقق النائینی (قده) تقریب آخر للتوسط فی التکلیف فی المقام حاصله: ان الاضطرار و ان کان إلى الجامع واحد الطرفين تخیراً لا تعیناً إلّا ان أی فرد یختاره المكلف یكون بحسب نظر العرف هو المضطر إلیه فیکون الترخیص فی اقتحامه واقعياً رافعاً للإلزام الواقعی علی تقدیر وجوده فیه بمقتضى أدلة رفع الاضطرار فتقع المنافاة بین الترخیص بملاک الاضطرار و بین إطلاق التکلیف الواقعی فیکید بصورة ما إذا لم یختَر ذلک الفرد فیحصل التوسط فی التکلیف».

۲. همان، ص ۲۷۷: «و اعترض علیه السيد الأستاذ بأنه لا یعقل التکلیف المشروط بعدم اختیار مخالفته فان التکلیف انما یكون لتوجيه اختیار المكلف أو عدم اختیاره فلو جعل مغياً بالمخالفة أصبح لغوا».

لغو نیست؛ بلکه تعمیم قانون، موافق حکمت است. به عبارت دیگر جعل تحریم برای خصوص غافل لغو است؛ اما اگر برای عموم مکلفین جعل شود (اعم از اینکه غافل باشند یا نه) لغو نخواهد بود، بلکه موافق حکمت است. شاهد اینکه بین عقلاء، موضوع تکالیف «افراد غیر غافل» نبوده بلکه «افراد» هستند؛ به عنوان مثال سرعت بالاتر از «۱۲۰ کیلومتر» در اتوبان ممنوع است. این ممنوعیت برای عموم مکلفین است و شامل غافلین نسبت به این قانون نیز می‌باشد؛ در این نحوه جعل قانون حکمتی وجود دارد، و اگر نه توسط عقلاء اینگونه جعل نمی‌شد. حکمت اقتضاء دارد در تشریع بر اعم از ملتفت و غافل جعل شود، تا این اثر روانی را داشته باشد که غفلت را تقلیل دهد. در نتیجه جعل حرمت مقید به عدم ارتکاب شرب نجس واقعی، لغو نبوده و محذوری ندارد.

جواب دوم: وجود اثر برای جعل چنین تکلیفی در خصوص مسأله

همانطور که گفته شده جعل چنین تکلیفی لغو نیست؛ خصوصاً که در خصوص این مسأله فائده دیگری نیز دارد. فائده جعل حرمت برای نجس واقعی تا زمان قبل از شرب آن، این است که باعث می‌شود اصل مؤمن در طرف دیگر جاری نشود. یعنی علم اجمالی به آن منجز بوده و مانع جریان اصل مؤمن در طرف دیگر می‌شود. پس جعل این قانون لغو نخواهد بود و اثر دارد. یعنی اصل مؤمن در دو طرف تعارض می‌کنند، لذا علم اجمالی منجز طرف دیگر خواهد بود.

جمع‌بندی اضطرار به طرف نامعین

نتیجه این که در موارد اضطرار نسبت به طرف نامعین از اطراف علم اجمالی، باید از طرف دیگر اجتناب شود. یعنی چاره‌ای نیست و باید یکی از این دو نظر قبول شود: توسط در فعلیت به بیان محقق عراقی (از راه تقیید حرمت فعلی)؛ و یا توسط در فعلیت به بیان میرزای نائینی (از راه اضطرار)؛ به هر حال باید توسط در فعلیت قبول شود؛ زیرا نظر آخوند قابل التزام نیست، که شرب هر دو اناء جائز باشد.

نظیر اینکه اگر علم تفصیلی به حرمت شرب اناء یمین، و علم تفصیلی به حرمت شرب اناء یسار بوده، و نسبت به شرب «احدهما» مضطر شود. در این صورت، اضطرار به شرب «احدهما» موجب رفع هر دو حرمت نیست. بنابراین در این مثال نیز مانند اضطرار به طرف نامعین، باید حرمت فعلی مقید به عدم ارتکاب حرام شود (که همان نظر آقا ضیاء است)، و یا حرمت فعلی یک اناء در حین شرب آن، ساقط شود به سبب اینکه شرب اضطراری است (که همان نظر مختار است).

تنبيه دهم: خروج يك طرف از محل ابتلاء

اگر يك طرف از اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج شود^۱، آیا باز هم علم اجمالی منجز تکلیف است؟ ابتدا به عنوان مقدمه، خروج از محل ابتلاء توضیح داده می شود:

مقدمه: تبیین خروج از محل ابتلاء

عجز از تکلیف، ممکن است عقلی یا عرفی باشد. «عجز عقلی» به این معنی است که اصلاً قادر به انجام آن کار نباشد. به عنوان مثال انسان با این جسم نمی تواند با سرعت «۱۰۰۰ کیلومتر بر ساعت» بدود، و یا یک سنگ یک تنی را بلند کند؛

«عجز عرفی» به یکی از این دو معنی است: اول اینکه عملی عقلاً محال نبوده اما عادهً اتفاق نمی افتد. به عنوان مثال انائی در بلد بسیار دور هست که برای دسترسی و شرب آن، باید وقت و هزینه بسیار صرف شود؛ فرض شود انائی در آفریقا هست، که باید پول و وقت زیادی صرف شود تا قدرت بر شرب آن پیدا کند؛ معنی دوم اینکه طبع انسان از انجام آن فعل، متنفر باشد. به عنوان مثال گوشت متعفن وجود دارد که خوردن آن محال نیست اما عادهً انجام نمی شود و اشمئزاز از اکل آن در طبع انسان وجود دارد. در این دو مورد، عجز عرفی وجود دارد.

اگر عجز عقلی از یک طرف علم اجمالی باشد، واضح است چنین علم اجمالی منجز نیست؛ به عنوان مثال اثناء یمین یک ساعت قبل ریخته شده است، که عقلاً قدرت بر شرب آن وجود ندارد. در این صورت، واضح است که علم اجمالی منجز نیست. بنابراین بحث در جایی است که عجز عرفی باشد؛ یعنی مراد از خروج از محل ابتلاء، این است که عرفاً و عادهً قدرت نباشد (یعنی یا مقدمه بعیده دارد و یا طبع انسان از انجام آن صرف نظر دارد).

در نتیجه بحث در تنبیه دهم در جایی است که عملی مقدور بوده، اما عرفاً از محل ابتلاء خارج باشد؛ آیا چنین علم اجمالی منجز است؟ به عنوان مثال دو قطعه گوشت وجود دارد که یکی متعفن و دیگری سالم است، و علم اجمالی به میته بودن یکی از آنها وجود دارد. طبع انسان این است که گوشت متعفن را حتی با پول هم نمی خورد. آیا علم اجمالی منجز است تا لازم باشد از گوشت سالم نیز اجتناب شود؟ مثال دیگر اینکه دو اثناء هست که یکی از آنها در آفریقا می باشد و علم اجمالی به نجاست یکی از آنها پیدا می شود؛ آیا این علم اجمالی نیز منجز است؟

۱. ظاهراً این مسأله از ابداعات مرحوم شیخ انصاری بوده است.

ج ۵۴ ۹۷/۱۰/۰۸

بررسی اشتراط «در محلّ ابتلاء بودن» در فعلیت تکلیف

همانطور که گفته شد بحث در منجزیت علم اجمالی در صورت خروج یکی از اطراف از محلّ ابتلاء می‌باشد. به عنوان مثال زید علم پیدا کند به نجاست یک اناء نزد خود و یا یک اناء در آفریقا؛ و یا علم به نجاست یکی از دو اناء پیدا شود که یکی از آنها آب استنجا است^۱؛ آیا علم اجمالی در این صورت منجز تکلیف است؟ برخی فقهاء قائلند یکی از شرائط عامّه تکلیف «در محلّ ابتلاء بودن» است؛ نظیر اینکه «قدرت عقلی» از شرائط عامّه فعلیت تکلیف است. پس همانطور که خمری که عقلاً قدرت بر شرب آن نباشد، حرمت فعلی ندارد؛ همانطور نیز اگر خمری خارج از محلّ ابتلاء باشد، حرمت فعلی ندارد (مانند خمری که در آفریقا است). بحث از تنبیه دهم بنابر این مبنی، موضوع ندارد؛ زیرا علم به تکلیف فعلی محقق نمی‌شود؛ یعنی حتی اگر علم تفصیلی به نجاست اناء در آفریقا محقق شود نیز حرمت فعلی ندارد.

وجه اشتراط تکلیف به «در محلّ ابتلاء بودن»، لغویت تکلیف خارج از محلّ ابتلاست. یعنی تکلیف مکلف به موارد خارج از ابتلاء، لغو بوده و اثری ندارد؛ پاسخ از این استدلال همان جواب قبلی است که جعل تکلیف در خصوص موارد خارج از محلّ ابتلاء، لغو است؛ اما تعمیم تکلیف نسبت داخل و خارج از محلّ ابتلاء، نه تنها لغو نیست؛ بلکه موافق حکمت است. در بین عقلاء نیز تکالیف به صورت اعمّ جعل می‌شود. شاهد برای عدم لغویت در تعمیم تکلیف این است که شارع «اکل خبائث» را حرام نموده اعمّ از اینکه تمایل به آن باشد یا نباشد^۲. پس «در محلّ ابتلاء بودن» از شرائط عامّه تکلیف نیست؛ بر خلاف «قدرت عقلی» که از شرائط عامّه تکلیف است و تکلیف عاجز نزد عقلاء نیز قبیح است. حتی جعل تکلیف بر مطلق قادر و عاجز نیز قبیح است مانند اینکه گفته شود «عبور از چراغ قرمز ممنوع است حتی بر کسی که فلج شده و قدرت بر عبور ندارد»، که چنین تکلیفی قبیح است. بنابراین جعل تکلیف برای عاجز خصوصاً یا عموماً قبیح بوده؛ و برای غافل هرچند جعل تکلیف خصوصاً قبیح است، اما به نحو عموم قبیح نیست. در نتیجه خمر در آفریقا نیز بر زید حرام است، هرچند برای شرب آن نیاز به مقدمات بعیده دارد. بنابراین کلام مشهور صحیح است که تکالیف تعمیم داشته و شامل موارد داخل و خارج از محلّ ابتلاء می‌باشد.

۱. مشهور فقهاء قائل به طهارت «ماء استنجا» هستند و نظر مختار نیز تابع مشهور است.

۲. یعنی ممکن است گفته شود نسبت به خبائثی که تمایلی به آنها نیست، تحریم لغو بوده و اثری ندارد؛ اما اگر تحریم تعمیم داده شود، اشکالی ندارد.

با توجه به این مقدمه، باید منجزیت علم اجمالی در مواردی که یک طرف خارج از محل ابتلاست، بررسی

شود:

بررسی منجزیت علم اجمالی

محقق خوئی فرموده این علم اجمالی نیز منجز است^۱، پس نمی تواند اناء داخل محل ابتلاء را شرب نماید؛ ایشان بیان روشنی دارند که علم به نجاست یکی از دو اناء (اناء موجود و یا اناء در هند) وجود دارد؛ هر کدام از دو اناء که نجس باشد، شرب آن حرام خواهد بود. اصل شرعی مؤمن در دو طرف تعارض کرده و نوبت به اصل عقلی می رسد که باید احتیاط شود. بنابراین از اناء داخل محل ابتلاء نیز باید اجتناب نمود^۲.

اشکال اول: عدم جریان اصل مؤمن نسبت به اناء خارج از محل ابتلاء

شهید صدر فرموده اصل مؤمن نسبت به اناء داخل در محل ابتلاء جاری شده، اما نسبت به اناء خارج از محل ابتلاء جاری نیست؛ یعنی اطلاق دلیل اصل مؤمن شامل اناء خارج از محل ابتلاء نمی شود. بنابراین اصل مؤمن نسبت به اناء داخل محل ابتلاء، بدون معارض جاری شده و ارتکاب آن جائز خواهد بود.

اطلاق دلیل اصل مؤمن، شامل اناء خارج از محل ابتلاء نیست، که این مطلب مبتنی بر مبنای ایشان در جمع بین حکم ظاهری و واقعی است؛ توضیح اینکه شارع الزامات (ایجاب و تحریم) و ترخیصاتی (اباحه واقعی) دارد که در مواردی بین الزامات و ترخیصات اشتباه می شود، مانند اینکه زید شک در حرمت کرده که الزام و ترخیص شارع بر وی مشتبه شده است. شارع در الزامات خود اغراض لزومیه داشته، و در ترخیص نیز اغراض ترخیصیه دارد. در موارد اشتباه، معلوم نیست که کدام اغراض را دارد. در این موارد باید به شارع رجوع شود، تا حکم مسأله فهمیده شود. با رجوع به شارع و سوال از این موارد، شارع با علم غیبی که دارد فرموده در برخی موارد ایجاب احتیاط شده و در برخی موارد نیز ترخیص وجود دارد. به عنوان مثال در جایی که استصحاب منجز وجود دارد، ایجاب احتیاط شده و غرض لزومی بر ترخیصی مقدم شده است؛ اما در پاره ای موارد نیز غرض ترخیصی بر غرض لزومی مقدم شده است. به هر حال، در تمام موارد اصول عملیه، غرض لزومی (در جایی که اصل منجز

۱. شهید صدر نیز فرموده چنین علمی منجز نیست و می تواند اناء نزد خودش را شرب نماید؛ که استدلال ایشان خواهد آمد. نظر مختار نیز موافق شهید صدر است با بیانی دیگر.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۲۸۶: «و اما البحث فی المقام الثانی و هو ما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي خارجا عن محل الابتلاء. فقد ذهب المشهور إلى عدم منجزية العلم الإجمالي فيه و خالف فی ذلك الأستاذ، و قد ربطوا ذلك إثباتا و نفيا باشتراط الدخول فی محل الابتلاء فی صحة التكليف، فالذين أنكروا منجزية هذا العلم استندوا فی ذلك إلى ان الدخول فی محل الابتلاء شرط فی التكليف فلا علم إجمالي بالتكليف مع خروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء، و السيد الأستاذ حیث أنكر اشتراط التكليف بالدخول فی محل الابتلاء أقر منجزية العلم الإجمالي».

وجود دارد) یا ترخیصی (در جایی که اصل مؤمن باشد) مقدّم می‌شود. پس اصل در جایی است که تراحم غرض لزومی و ترخیصی باشد، که بنابر تقدّم هر غرض، اصلی جعل می‌شود.

با توجه به این مقدمه، نسبت به اناء خارج از محلّ ابتلاء، عرفاً تراحمی وجود ندارد؛ لذا دلیل اصل مؤمن نسبت به آن مورد اطلاقی ندارد. پس شارع نسبت به آن اناء، هیچ اصلی جعل نکرده زیرا عرف بین غرض لزومی و ترخیصی در آن مورد تراحمی نمی‌بیند. اما نسبت به اناء داخل محلّ ابتلاء، عرفاً تراحم وجود داشته لذا اصل مؤمن نسبت به آن جاری است.

بنابراین دخول در محلّ ابتلاء شرط فعلیت تکلیف نیست، اما شرط جاری شدن اصل عملی و تکلیف ظاهری هست. به عبارت دیگر دخول در محلّ ابتلاء شرط فعلیت حکم واقعی نیست، اما شرط فعلیت حکم ظاهری (ترخیصی یا الزامی) هست. لذا اگر ثقه از نجاست انائی در هند خبر دهد، قول وی حجت نیست؛ و اگر خبر از طهارت آن خبر دهد، قول وی حجت نیست. همینطور اگر اناء در هند سابقه نجاست یا طهارت داشته باشد، هم استصحاب نسبت به آن جریان ندارد.

در نتیجه علم اجمالی در موارد خروج یک طرف از محلّ ابتلاء، منجز نیست؛ زیرا اصل مؤمن در اناء داخل در محلّ ابتلاء بدون معارض جاری است.

مناقشه در اشکال: جریان اصول مؤمنه بدون تراحم

اشکال کلام ایشان بنایی نبوده، بلکه اشکالی مبنایی است. وجه ایشان برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی، دلیلی ندارد؛ بلکه مؤید و شاهد هم ندارد؛ حتی در نظر مختار دلیلی بر ترخیص واقعی وجود ندارد تا چه رسد به تراحم بین اغراض ترخیصیه با اغراض الزامیه؛

توضیح اینکه ترخیص فقط در دو مورد است: اول اینکه شارع طلبی نداشته باشد؛ و دوم اینکه ترخیص ظاهری دهد که یعنی ترخیص در مخالفت تکلیف دهد. شارع می‌تواند طلب (وجوبی یا تحریمی یا استحبابی یا کراهتی) نماید، و یا ترخیص در مخالفت طلب دهد؛ اما دلیلی بر جعل ترخیص واقعی برای یک فعل وجود ندارد. تعبیری مانند «أحلّ الله البيع» و یا «أحلّ لكم الطيبات» نیز هرچند ممکن است جعل اباحه واقعی باشند، اما ممکن است تعبیر عرفی از عدم جعل الزام باشد. یعنی مراد از اینکه «عبور از چراغ سبز جائز است» جعل جواز نبوده بلکه کاشف از عدم جعل الزام است. این تعبیر کاملاً عرفی است که «عبور از این خیابان مجاز است» به این معنی است که منعی جعل نشده است. پس دو احتمال نسبت به «أحلّ لكم الطيبات» وجود دارد، لذا جعل اباحه واقعی ثابت نمی‌شود؛ و حتی جعل اباحه واقعی نیز بعید بوده و عقلاً چنین جعلی ندارند.

به هر حال، شهید صدر دلیلی بر این وجه جمع بین حکم ظاهری و واقعی ارائه نفرموده و شاید در ذهن ایشان بوده که تنها فرض ممکن همین فرض می‌باشد، لذا امکان آن برای استدلال به آن کافی است.

اشکال دوم: عدم ارتکاز مناقضه در جریان اصل در طرفین

به نظر می‌رسد استدلال محقق خوئی تمام نبوده و نسبت به اناء داخل در محلّ ابتلاء نیز ترخیص وجود دارد؛ زیرا همانطور که در مباحث قبلی گفته شد ترخیص در طرفین ثبوتاً ممکن است. در موارد علم اجمالی دلیل اثباتی بر ترخیص وجود ندارد زیرا ارتکاز مناقضه مانع اطلاق در ادله اصول مؤمنه می‌شود؛ اما اگر یکی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء خارج باشد، ارتکاز مناقضه وجود ندارد. یعنی عرف بین دو ترخیص در اطراف علم اجمالی و بین الزام بین آنها، مناقضه نمی‌بیند. همانطور که عرفی نسبت به ترخیص در تمام اطراف شبهه غیر محصوره مناقضه نمی‌بیند، نسبت به ترخیص در جایی که یک طرف خارج از محلّ ابتلاء باشد هم مناقضه نمی‌بیند؛ بنابراین اصول مؤمنه شامل تمام اطراف (داخل یا خارج از محلّ ابتلاء) می‌شود. لذا اگر مقدمات بعیده را انجام دهد، شرب هر دو اناء جائز خواهد بود.

ج ۵۵ ۹۷/۱۰/۰۹

خاتمه بحث از خروج از محلّ ابتلاء

در انتهای تنبیه دهم یعنی خروج یک طرف از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء، باید به چند نکته اشاره شود:

اول: شک در خروج از محلّ ابتلاء

گاهی شک می‌شود یک طرف از اطراف علم اجمالی، داخل در محلّ ابتلاء بوده و یا خارج از محلّ ابتلاست؛ در این صورت، آیا علم اجمالی منجز است؟ یعنی باید از طرف داخل محلّ ابتلاء اجتناب شود؟ شک گاهی به نحو شبهه مفهومیه (نه نفس شبهه مفهومیه)^۱، و گاهی به نحو شبهه موضوعیه می‌باشد؛ در شک به نحو شبهه مفهومیه نیز گاهی عرف هم شک داشته؛ و گاهی عرف شک نداشته و شک مرتبط به مکلف است. بنابراین دو صورت شک شده که که صورت اول، دو قسم دارد؛ لذا سه قسم شبهه می‌شود:

۱. این شبهه مفهومیه یا معناییه نیست؛ زیرا عنوان «در محلّ ابتلاء بودن» در دلیلی اخذ نشده تا شبهه معناییه یا مفهومیه آن دلیل شود. لذا گفته شد به نحو شبهه مفهومیه.

قسم اول: شکّ به نحو شبهه مفهومی به همراه شکّ عرف

شکّ به نحو شبهه مفهومی که عرف هم شکّ داشته باشد، مانند اینکه یک طرف نه خیلی در محلّ ابتلاء و نه خیلی خارج از محلّ ابتلاء باشد. به عنوان مثال فرض شود انائی که در هند است، خارج از محلّ ابتلاء بوده و ترخیص در اطراف در چنین مواردی ارتکاز مناقضه ندارد؛ اما انائی که در تهران است، داخل محلّ ابتلاء بوده و نسبت به ترخیص در چنین مواردی ارتکاز مناقضه وجود دارد؛ در این صورت، اگر انائی در تبریز باشد، شکّ وجود دارد که داخل در محلّ ابتلاست یا خارج است، و حتی عرف هم نسبت به ارتکاز مناقضه در ترخیص در چنین مواردی، شکّ دارد. بحث در این است که آیا علم اجمالی به نجاستِ دو اناء که یکی از آنها در تبریز است، منجز می‌باشد؟ به عنوان مثال اناء ابیض داخل در محلّ ابتلاء، و اناء اسود در تبریز است.

در این صورت نسبت به اناء ابیض اصل طهارت جاری است؛ زیرا همین که عرف نسبت به وجود ارتکاز مناقضه شکّ نماید، پس ارتکاز مناقضه وجود ندارد؛ مانع از جریان اصول مؤمنه در اطراف، فقط ارتکاز مناقضه بود، که چنین ارتکازی نزد عرف وجود ندارد؛ در نتیجه دلیل اصل مؤمن شامل هر دو اناء می‌شود (و گفته شد که ثبوتاً هم محذوری نیست).

قسم دوم: شکّ به نحو شبهه مفهومی بدون شکّ عرف

قسم دوم اینکه شکّ به نحو شبهه مفهومی باشد اما عرف هیچ شکّی نداشته و فقط مکلف شکّ دارد. یعنی مکلف می‌داند که عرف در این موارد ارتکاز مناقضه دارد و یا ارتکاز مناقضه ندارد، اما مکلف نمی‌داند کدامیک نزد عرف محقق است. به عبارت دیگر مکلف می‌داند که نزد عرف، جوابی معین وجود دارد؛ اما جواب عرف را نمی‌داند.

در این صورت، شکّ مکلف موجب اجمال اطلاقات اصول مؤمنه می‌شود؛ زیرا ارتکاز مناقضه به منزله قرینه لبیه متصله بوده و اجمال در آن به اجمال در اطلاق سرایت می‌کند. اگر ارتکاز مناقضه در نظر عرف محقق باشد، دلیل اصل مؤمن شامل اطراف نیست؛ و اگر محقق نباشد، اطلاق آن شامل اطراف می‌شود؛ در نتیجه دلیل اصل مؤمن نیز مجمل شده و باید به اصل عقلی رجوع شود، که در نظر مختار اصل احتیاط است. پس باید احتیاط شود و از اناء داخل در محلّ ابتلاء نیز اجتناب شود.

قسم سوم: شک به نحو شبهه موضوعیه

همانطور که گفته شد شک در محل ابتلاء گاهی به نحو شبهه مفهومی و گاهی به نحو شبهه موضوعیه است. شک به نحو شبهه موضوعیه مانند اناء ایض در خانه بوده و اناء اسود را نداند که در قم هست یا در هند؛ علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء دارد. اگر اناء اسود در هند باشد، نسبت به هر دو ترخیص دارد؛ زیرا ارتکاز مناقضه محقق نیست؛ و اگر در قم باشد، نسبت به هیچیک ترخیص ندارد؛ زیرا ارتکاز مناقضه وجود دارد. در این صورت، شبهه موضوعیه برای دلیل اصل مؤمن (مانند «کل شیء لک نظیف» و مانند آن) وجود دارد؛ زیرا اگر اناء اسود در هند باشد، دلیل اصل مؤمن شامل هر دو اناء می‌شود؛ و اگر در قم باشد، دلیل شامل آنها نیست. دلیل نسبت به شبهه موضوعیه خود دلیل، حجت نبوده و باید به اصل عقلی رجوع شود. یعنی باید احتیاط شود و ارتکاب اناء ایض نیز ترک شود^۱.

دوم: خروج از محل ابتلاء شرعی

مرحوم میرزای نائینی کلامی فرموده که مورد اعتراض دیگران واقع شده است. ایشان فرموده خروج از محل ابتلاء، گاهی تکوینی و گاهی شرعی می‌باشد که خروج از محل ابتلاء شرعی نیز مانند تکوینی موجب می‌شود علم اجمالی منجز نباشد.

خروج از محل ابتلاء تکوینی مانند اینکه یکی از دو اناء در هند باشد؛ و خروج از محل ابتلاء شرعی مانند اینکه اناء یمین غصبی باشد. در این صورت نیز علم اجمالی منجز نیست لذا اصل مؤمن در اناء یسار بدون معارض جاری است. توضیح اینکه اصل طهارت نسبت به اناء یمین جاری نیست؛ زیرا حتی اگر طاهر هم باشد، شرب آن به دلیل غصبیت حرام است. پس اصل طهارت بدون معارض در اناء یسار جاری می‌شود، لذا علم اجمالی در این موارد نیز منجز نیست.

اشکال در شرعی بودن خروج از محل ابتلاء

به ایشان اشکال شده که اصل طهارت نسبت به اناء یمین نیز جاری است؛ زیرا جریان چنین اصلی نیز اثر داشته و عقاب زائد را برمی‌دارد. یعنی اگر اناء یمین واقعاً نجس باشد، شرب آن استحقاق عقوبت دارد؛ که اگر اصل طهارت جاری شود فقط به لحاظ غصبیت مجازات وجود دارد، اما اگر اصل طهارت جاری نشود به لحاظ

۱. به عنوان فرض شود خطاب «اکرم العالم» آمده و نسبت به عالمیت زید، شک شده است. در این صورت اگر زید واقعاً عالم باشد، خطاب شامل وی هست، اما شمول آن نسبت به زید بر مکلف شک حجت نیست؛ اما اگر واقعاً عالم نباشد، دلیل شامل وی نیست. البته در این موارد بحثی وجود دارد که آیا این دلیل نسبت به زید، ظهوری دارد و مکلف نمی‌داند؛ و یا اصلاً ظهوری ندارد؛ به هر حال، قدر متیقن این است که دلیل نسبت به مکلف شک، حجت نیست.

شرب نجس هم مجازات می‌شود. به عنوان مثال فرض شود فقط یک آب باشد که غصبی است، و شک در نجاست آن شود. در این صورت نیز قاعده طهارت جاری شده و عقاب زائد را نفی می‌کند؛ که جریان قاعده طهارت در این مورد، واضح است.

در نتیجه خروج از محل ابتلاء شرعی وجود نداشته و در این موارد علم اجمالی منجز تکلیف است.

تنبیه یازدهم: حکم ملاقی برخی اطراف علم اجمالی

گاهی علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده، و آبی با اناء یمین ملاقات می‌کند؛ در این صورت، آیا شرب این آب ملاقی جائز است (حکم تکلیفی)؟ و یا وضوء با آن صحیح است (حکم وضعی)؟ این شبهه بسیار مورد ابتلاء می‌باشد مانند اینکه علم به نجاست یک قسمت از فرش باشد، که پای خیس به آن برخورد کند؛ و یا علم اجمالی به نجاست بخشی از میز بوده و دست خیس با آن ملاقات کند. در این مورد، آیا می‌شود با دست غذا بخورد؟ مشهور احتیاط را لازم ندانسته و شهید صدر لازم دانسته است.

مقدمه: تبیین محل نزاع

قبل از ورود به بحث باید نکاتی به عنوان مقدمه توضیح داده شود:

نکته اول: توضیح چند اصطلاح

فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء ایض و اسود باشد، که دست کسی با اناء ایض ملاقات کرده است. دست همان «ملاقی» بوده؛ و اناء ایض نیز «ملاقی» می‌باشد؛ و اناء اسود نیز «طرف الملاقی» و یا «طرف آخر» می‌باشد.

نکته دوم: ملاقات با یک طرف

بحث در جایی است که ملاقات فقط با برخی اطراف علم اجمالی باشد؛ یعنی اگر با تمام اطراف علم اجمالی ملاقات نماید، از بحث خارج است. اگر دست با اناء ایض و لباس با اناء اسود ملاقات کند، از محل بحث خارج است؛ زیرا علم اجمالی دومی پیدا می‌شود که دست یا لباس نجس است. همینطور اگر دست با دو طرف علم اجمالی یعنی هر دو اناء اسود و ایض ملاقات نماید، علم تفصیلی به نجاست دست پیدا شده و از محل بحث خارج است.

بنابراین بحث در جایی است که فقط یک ملاقی با برخی اطراف علم اجمالی وجود داشته باشد؛

نکته سوم: نزاع در وظیفه ظاهری

کلام در مسأله نسبت به نجاست ملاقی نیست؛ زیرا طهارت و نجاست امری واقعی بوده و اگر ملاقی طاهر باشد، ملاقی هم طاهر خواهد بود؛ و یا اگر ملاقی نجس باشد، ملاقی هم واقعاً نجس خواهد بود و ربطی به علم افراد ندارد.

بنابراین کلام در وظیفه ظاهریه نسبت به ملاقی است. یعنی حکم تکلیفی حرمت شرب، و حکم وضعی صحت وضوء باید بررسی شود؛ باید احتیاط نسبت به ملاقی بررسی شود. یعنی آیا نسبت به شرب و وضوء جواز دارد؛ و یا احتیاط دارد؛ و یا باید تفصیل بین حکم وضعی و تکلیفی داده شود.

نکته چهارم: بحث در ملاقات بعد از علم اجمالی

بحث در جایی است که ملاقات بعد از علم اجمالی محقق شود؛ اما اگر ملاقات قبل از علم اجمالی باشد، حکم آن از مباحث قبلی روشن است.

نکته پنجم: تولّد علم اجمالی دوم

اگر یکی از دو طرف ملاقات نماید، حتماً علم اجمالی دوم متولّد می‌شود. علم اجمالی به نجاست اناء یمین یا یسار بوده که علم اجمالی اول است. و تا ملاقات شود، علم اجمالی دوم متولّد می‌شود که یا دست نجس است یا اناء آخر.

پس باید در دو مقام بحث شود. اول علم اول است که قطعاً نسبت به اناء یمین منجز است؛ اما نسبت به دست و ملاقی هم منجز است؟ یعنی مانع از جریان اصل مؤمن نسبت به ملاقی هست؟ آیا علم اجمالی به نجاست اناء یمین یا یسار، می‌تواند موجب شود اصل در دست جاری نشود؟ آیا علم اجمالی اول می‌تواند حرمت احتمالی در دست را منجز کند؟ و مقام دوم اینکه علم اجمالی اول کنار رفته و منجزیت علم اجمالی دوم بررسی شود. پس بحث در علم اجمالی اول از مانعیت جریان اصل در ملاقی به لحاظ ملاقی بوده و در علم اجمالی دوم در جریان اصل در نفس ملاقی است.

ج ۵۶ ۹۷/۱۰/۱۰

مقام اول: منجزیت علم اجمالی اول

فرض شود علم اجمالی به نجاست اناء یمین یا یسار بوده که آبی با اناء یمین ملاقات می‌کند. احتمال نجاست آب داده شده لذا احتمال حرمت شرب آن هست. آیا این حرمت شرب، با علم اجمالی اول منجز می‌شود یا علم اجمالی فقط حرمت محتمله در اناء یمین را منجز می‌کند؟

قول اول: عدم منجزیت علم اجمالی اول نسبت به ملاقی

علم اجمالی اول در نظر مشهور نمی‌تواند حرمت محتمله در ملاقی (آب در مثال فوق) را منجز کند، و فقط حرمت احتمالی در اناء یمین را منجز می‌کند. یعنی علم اجمالی اول موجب تنجز حرمت شرب یا بطلان وضوء نخواهد بود؛

وجه کلام مشهور نیز روشن است که علم فقط نسبت به معلوم خودش منجز است. اگر علم به تکلیف فعلی تعلق گیرد، تکلیف فعلی معلوم (به علم تفصیلی یا اجمالی) منجز می‌شود. علم اجمالی موجب تنجز معلوم خودش (اناء یمین یا یسار که برای مکلف نامعلوم است) می‌شود. علم بیش از تنجیز معلوم خودش، توان ندارد که چیز دیگری را منجز نماید. بنابراین فقط حرمت معلوم بالاجمال (چه اناء یمین باشد و چه اناء یسار) منجز می‌شود. معلوم بالاجمال در علم اول فقط حرمت اناء یمین یا یسار بوده، و حرمت ملاقی اصلاً معلوم بالاجمال در علم اول نیست (بله معلوم بالاجمال در علم دوم هست که در مقام بعدی منجزیت آن بررسی می‌شود).

قول دوم: منجزیت علم اجمالی اول نسبت به ملاقی

شهید صدر با کلام مشهور مخالفت نموده و قائل به تفصیل در منجزیت علم اجمالی اول شده است. ایشان فرموده هرچند علم اجمالی اول نسبت به حرمت تکلیفیه در ملاقی منجز نیست؛ اما نسبت به حرمت وضعیه در آن منجز است. توضیح اینکه اگر آب ملاقی واقعاً نجس باشد، دو حرمت دارد: حرمت شرب که حرمت تکلیفی است؛ و حرمت وضوء که حرمت وضعی بوده و به معنای بطلان وضوء است. علم اجمالی اول حرمت تکلیف را منجز نمی‌کند، اما نسبت به بطلان وضوء منجز است. یعنی اگر با آب وضوء گرفته و نماز بخواند، در روز قیامت معذور نبوده و بر ترک نماز مستحق عقاب است؛ اما اگر همان آب را شرب نماید، مؤاخذه نمی‌شود. تفاوت حرمت تکلیفیه و وضعیه در این است که فعلیت حرمت تکلیفیه دایر مدار فعلیت موضوع آن است؛ اما فعلیت حرمت وضعیه موقوف بر فعلیت موضوع نیست. یعنی حرمت شرب آب قبل از ملاقات (یا بعد از ملاقات با اناء طاهر) فعلی نیست؛ بلکه بعد از ملاقات با نجس فعلی می‌شود؛ اما حرمت یا بطلان وضوء قبل از ملاقات با نجس هم فعلی است، زیرا مکلف باید نماز با وضوء به آب طاهر بخواند و از اکنون وجوب نماز فعلی است. پس طهارت از قیود تکلیف نیست بلکه از قیود نماز است. تکلیف فعلی به نماز با وضوء با آب طاهر وجود داشته و حرمت و

بطلان وضوء یک مفهوم انتزاعی است که از اخذ قید طهارت در متعلق انتزاع شده و ربطی به موضوع تکلیف ندارد. بنابراین مکلف به ایجاد نماز با وضوء با آب طاهر، امر شده است؛ لذا از این تکلیف، بطلان یا حرمت وضوء با آب نجس انتزاع می‌شود. قبل از ملاقات هم نماز با آب طاهر واجب بوده لذا حرمت وضوء با آب نجس از آن انتزاع می‌شود. پس طهارت از قیود واجب است نه قیود وجوب؛ بر خلاف حرمت شرب نجس که نجاست از قیود حرمت آن است نه اینکه قید حرام باشد.

در نتیجه به همان علم اول، حرمت وضعی منجز می‌شود؛ زیرا فعلیت حرمت وضعیه دائر مدار ملاقات یا نجاست نیست و وجوب نماز فعلی است. تا ملاقات رخ دهد، دو شک وجود دارد: شک در حرمت تکلیفی شرب نسبت به ملاقی، که اصل مؤمن نسبت به آن جاری می‌شود (زیرا حرمت شرب، معلوم اجمالی به علم اول نیست)؛ و شک در حرمت وضعی که اصل مؤمن ندارد، زیرا تکلیف فعلی به وجوب نماز با آب طاهر فعلی بوده و اصل مؤمن نسبت به آن با اصل طهارت در اثناء یسار (طرف ملاقی) تعارض می‌کند. در نتیجه نسبت به وضوء مؤمن نداشته و نوبت به اصل عقلی می‌رسد که احتیاط است.^۱

۱. مباحث الاصول، ج ۴، صص ۲۵۲ الی ۲۵۵: «أقول: إن القانون الذی ذکره فی المقام - من أن تنجیز العلم بشیء للحکم المتعلق به مشروطا بکونه تمام الموضوع له - فی غایة المتانة، إلّا أن هنا اشتباها عامّا فی تطبیقه فی کثیر من الموارد، نشأ من الخلط بین الحرمة التکلیفیة و الحرمة الوضعیة، و سوقهما مساقا واحدا. و توضیح ذلك: أن هناك فرقا بین الحرمة التکلیفیة المتعلقة بالماء النجس - و هی حرمة الشرب - و الحرمة الوضعیة المتعلقة به - و هی حرمة التوضؤ به مثلا - فالحرمة الأولى لیست فعلیة قبل وجود الماء النجس، سواء قدر العبد علی إیجاده أو لم یقدر، فإن لم یقدر فمن المستحیل ثبوتا فعلیة حرمة شرب الماء النجس علیه، لخروجه عن تحت القدرة، و إن قدر علی ذلك، فالمانع الثبوتی و إن کان مرتفعا عندئذ، لكن ظاهر دلیل حرمة شرب النجس هو کون الحرمة مشروطة بوجود النجس خارجا، فحرمة الشرب غیر فعلیة قبل وجود الماء النجس. و أمّا حرمة التوضؤ به، و کذا حرمة لبس اللباس النجس فی الصلاة، فهي أمر منتزع من تضییق دائرة الواجب بعدم کونه فی اللباس النجس، أو بکون الوضوء بالماء الطاهر، أو عدم کونه بالماء النجس، و من المعلوم أن وجوب الصلاة فی اللباس الطاهر مثلا، أو وجوبها بالتوضؤ الذی لا یحصل إلّا بالماء الطاهر، فعلیّ سواء وجد الثوب النجس أو لا، فوجود الماء النجس لیس شرطا للحرمة، كما کان كذلك فی الحرمة التکلیفیة، و إنما هو شرط للحرام، و إذا کان الأمر كذلك، فالعلم الإجمالی بنجاسة أحد شیئین علم بموضوع حرمة الصلاة فی ملاقیه الفعلیة، أو حرمة الوضوء بملاقیه الفعلیة، فهو علم بتکلیف فعلی، فإذا علم إجمالا بنجاسة أحد المائین فهذا العلم الإجمالی كما ینجز حرمة شرب کل واحد منهما، و حرمة الوضوء بکل واحد منهما، كذلك ینجز حرمة الوضوء بملاقی أحدهما، أو الصلاة فیهِ قبل حصول الملاقاة. و العلم الإجمالی بنجاسة أحد الدرهمین ینجز حرمة الوضوء بملاقی أحدهما، أو الصلاة فیهِ قبل حصول الملاقاة، و كذلك العلم الإجمالی بنقصان أحد المائین عن الكرّ علم بحرمة الوضوء بالفعل بما نقص عن الكرّ إذا لاقی النجاسة، فتنجز تلك الحرمة قبل حصول الملاقاة، و هذا التنجز للحرمة الوضعیة یمنع عن إجراء البراءة العقلیة، أو قل: هذا العلم الإجمالی یرفع موضوع قاعدة (قبح العقاب بلا بیان)، لو أمّا بتلك القاعدة، و كانت الحرمة الوضعیة من باب مانعیة النجاسة حتّی تكون انحلالیة، و مجری للبراءة فی نفسها، لا من باب شرطیة الطهارة. ثمّ لو قلنا: إن العلم الإجمالی علّة تامّة للتنجیز فقد تمّ التنجیز بمجرد العلم بنجاسة أحد الشیئین لحرمة الوضوء بملاقی أحدهما أو الصلاة فیهِ، و أمّا إن قلنا بالاعتضاء فبعد ما اتّضح لك من وجود المقتضى، یجب التفتیش عن وجود المانع، و هو الأصل الشرعی و عدمه، و عندئذ نقول: إن الأصول الشرعیة فی المقام علی قسمین: - أحدهما: ما یكون مجراه هو الملاقی، فیؤمن عن الملاقی أيضا، و هو أصالة طهارة الملاقی، و هذا الأصل ساقط بمعارضته لأصالة الطهارة فی الطرف الآخر، و لو فرض الطرف الآخر من قبیل الدرهم، لما عرفت من أنّه یوجد بالفعل أثر لنجاسة ذاك الدرهم، و هو حرمة الوضوء بملاقیه أو

اشکال اول: توقّف فعلیت حکم وضعی بر تحقّق موضوع

این کلام ایشان اشکالات عدیده دارد و کلام منسجمی نیست. تا جایی که ممکن باشد، کلام ایشان تفکیک شده و در سه اشکال مطرح می‌شود:

اشکال اول اینکه تفاوتی وجود ندارد بین احکام وضعیه و تکلیفیه در اینکه فعلیت هر دو به فعلیت موضوع می‌باشد. پس اینکه فعلیت حکم وضعی به فعلیت موضوع نمی‌باشد، صحیح نیست. فعلیت هر حکمی موقوف بر فعلیت موضوع است. به عنوان مثال «نجاستِ خمر» از احکام وضعیه است، و اگر خمری موجود شد، نجاست فعلیه دارد. به تعداد افراد خمر موجود، نجاست وجود دارد؛ اگر یک فرد به افراد خمر اضافه شود، یک نجاست فعلیه نیز اضافه می‌شود. پس اگر صد لیوان خمر وجود داشته باشد، صد نجس وجود خواهد داشت؛ و اگر صد لیوان، در یک ظرف ریخته شود، فقط یک نجس هست.

بنابراین حرمت یا بطلان وضوء با آب نجس نیز وقتی فعلی می‌شود که آب نجسی وجود داشته باشد. اگر آب نجس نباشد، بطلان وضوء به آب نجس نیز فعلی نشده و فقط یک تکلیف کلی وجود دارد که وضوء با آب نجس باطل است.^۱ اگر آب نجس باشد، حرمت یا بطلان وضوء با آن آب فعلی می‌شود. پس هرچند وجوب نماز با آب طاهر فعلی است، اما ربطی به علم اجمالی ندارد. بحث در علم اجمالی نسبت به بطلان وضوء است. وجوب نماز بر مکلف ربطی به علم اجمالی ندارد.

در نتیجه تفاوتی بین احکام وضعی و تکلیفی نبوده و قبل از تحقّق موضوع، هیچیک فعلی نیستند.

ج ۵۷ ۹۷/۱۰/۱۱

اشکال دوم: وجود تکلیف فعلی قبل از ملاقات

اشکال دوم اینکه به نظر می‌رسد خلط بین «فعلی» و «بالفعل» شده است. توضیح اینکه احکام شرعی تقسیم به وضعی و تکلیفی شده، و احکام تکلیفی تقسیم به لزومی و غیر لزومی می‌شوند. حکم لزومی فقط وجوب و حرمت است. اصل عملی فقط نسبت به وجوب یا حرمت جاری می‌شود. حکم تکلیفی لزومی، همان تکلیف است که تقسیم به جزئی و کلی می‌شود. جزئیت و کلیت تکلیف، دائر مدار موضوع است. تکلیف گاهی یک موضوع

الصلاة فيه. و من هنا يظهر أيضا تعارض استصحابي الكربة في مثال العلم بنقصان أحدهما عن الكربة و تساقطهما. و الثاني ما يكون مجراه هو الملاقى مباشرة، و هو أصالة طهارة الملاقى، و هذا الأصل أيضا سقط بمجرد العلم الأوّل قبل الملاقاة بالمعارضة، لأصالة طهارة ملاقي الآخر، لما عرفت من فعليّة الحرمة الوضعيّة لأحد المتلاقين قبل الملاقاة».

^۱ البته احکام در نظر مختار، سه دسته هستند: احکام تکلیفی؛ احکام وضعی؛ و احکام انتزاعی؛ لذا صحّت و بطلان از احکام انتزاعی خواهند بود؛ و تعبیر حکم وضعی برای بطلان وضوء، به لحاظ این است که حکم تکلیفی نیست؛ یعنی حکم وضعی به معنای اعمّ می‌باشد.

داشته و گاهی چند موضوع دارد. اگر تمام موضوعات یک تکلیف جزئی باشد، تکلیف جزئی می‌شود؛ و اگر برخی یا تمام موضوعات یک تکلیف کلی باشد، تکلیف کلی است. تکلیف کلی مانند «وجوب حجّ بر مستطیع» و یا «حرمت شرب خمر بر مکلف» (که دو موضوع دارد که هر دو کلی است یکی «الخمر» و دیگری «المکلف»؛ و تکلیف جزئی مانند «وجوب حجّ بر زید، اکنون»، و یا «حرمت شرب هذا الخمر بر زید». تکلیف جزئی در مدرسه میرزای نائینی، مجعول نامیده می‌شود. تکلیف جزئی همان تکلیف فعلی است (نه بالفعل).

تکلیف فعلی یا مجعول نیز دو قسم دارد؛ زیرا تکلیف فعلی گاهی به نحو «بالفعل» و گاهی به نحو «بالقوة» است. «تکلیف فعلی بالفعل» یعنی تکلیف فعلی که اکنون وجود دارد؛ و «تکلیف فعلی بالقوة» یعنی تکلیف فعلی که اکنون وجود ندارد. به عنوان مثال وجوب حجّ بر زید اکنون، یک تکلیف فعلی بالفعل است؛ اما وجوب حجّ بر زید بعد از استطاعت (که هنوز مستطیع نیست)، یک تکلیف فعلی بالقوة است. مثال دیگر اینکه وجوب نماز ظهر امروز قبل از زوال بر زید، تکلیف فعلی بالقوة است؛ اما بعد از زوال، تکلیف فعلی بالفعل است. تکلیف فعلی در مقابل جعل و تکلیف کلی است، اما همین تشابه در نام موجب اشتباه آن با تکلیف بالفعل شده است.

مجرای اصل مؤمن همیشه موارد «شکّ در تکلیف فعلی» است؛ اما نیاز نیست تکلیف فعلی، بالفعل هم باشد؛ بلکه حتی اگر بالقوة هم باشد، اصل جاری است. به عنوان مثال فرض شود زید هنوز بچه است و شکّ در وجوب فعلی حجّ بعد از استطاعت می‌کند؛ در این صورت نیز اصل مؤمن دارد؛ و یا فرض شود زید در روز شنبه نسبت به وجوب صوم در روز پنجشنبه، شکّ می‌کند (زیرا شکّ در دخول ماه رمضان دارد)؛ وجوب صوم پنجشنبه یک وجوب فعلی است که بالقوة می‌باشد. آیا شارع ترخیص در مخالفت را همان روز شنبه به زید داده، و یا در روز پنجشنبه ترخیص می‌دهد. به نظر می‌رسد ترخیص شارع از روز شنبه فعلی بوده، اما زمان مرخص فیه، روز پنجشنبه است.

به عنوان فرض شود آب مشکوکی وجود داشته و اناء طاهر دیگری نیز باشد. زید نسبت به حرمت شرب اناء بعد از ملاقات با آب، شکّ می‌کند. این شکّ در تکلیف فعلی بالقوة است. در این صورت، زید اشاره به شخص آب نموده و شکّ در حرمت فعلی آن بعد از ملاقات می‌کند؛ از اکنون (قبل از ملاقات) اصل طهارت جاری بوده و شارع از اکنون ترخیص داده که شرب مایع بعد از ملاقات با اناء، جائز است. بنابراین اکنون ترخیص داده شده و مرخص فیه در آینده است. این ترخیص تا وقتی شکّ هست، باقی می‌ماند. اذن شارع اکنون فعلی بوده، اما زمان مرخص فیه آینده است. پس اصل مؤمن در شکّ در تکلیف فعلی است نه بالفعل.

در محلّ بحث که علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء وجود داشته و آبی با طرف یمین ملاقات نموده که تکلیف فعلی نسبت به حرمت شرب ملاقی وجود دارد. از سوی دیگر هرچند هنوز آب دیگری با اناء یسار ملاقات نکرده، اما شکّ در شرب آب دیگر بعد از ملاقات با اناء یسار نیز وجود دارد که تکلیف فعلی بالقوة است. بنابراین

ترخیص فعلی نسبت به شرب ملاقی اناء یمین وجود داشته، و همینطور ترخیص فعلی نسبت به شرب آب دیگری بعد از ملاقات با اناء یسار وجود دارد که این دو اصل مؤمن تعارض کرده و جاری نمی‌شوند؛ زیرا علم اجمالی وجود داشته و ارتکاز مناقضه وجود دارد.

بنابراین اینگونه نیست که اصل مؤمن نسبت به حکم تکلیفی در ملاقی اناء یمین، بدون معارض جاری شود.

ج ۵۸ ۹۷/۱۰/۱۲

اشکال سوم: عدم جریان اصل در ملاقی به نحو کلی

اشکال سوم در کلام شهید صدر این است که اصل مؤمن در حکم کلی جریان نخواهد داشت. توضیح اینکه فرض شود علم اجمالی به نجاست اناء یمین یا یسار باشد. اصل مؤمن در هر دو طرف وجود داشته و نسبت به چهار حکم، تأمین می‌دهد: حرمت شرب آن اناء؛ بطلان وضوء با آن اناء؛ حرمت شرب ملاقی آن اناء؛ و بطلان وضوء با ملاقی آن اناء؛ اصل مؤمن در اناء یمین با اصل مؤمن در اناء یسار تعارض کرده و تساقط می‌کند. بنابراین اصل مؤمن به لحاظ ملاقی، ساقط است. شهید صدر نیز اصل مؤمن به لحاظ ملاقی را ساقط می‌داند؛ یعنی اصل مؤمن در ملاقی، به لحاظ ملاقی جاری نشده و تعارض و تساقط دارد. اما ایشان اصل مؤمن را به لحاظ نفس ملاقی جاری دانسته است. یعنی اصل مؤمن نسبت به حرمت وضوء در ملاقی اناء یمین، با اصل مؤمن نسبت به ملاقی اناء یسار، معارضه کرده و تساقط می‌کند (زیرا حکم حرمت وضوء قبل از ملاقات فعلی است)؛ اما اصل مؤمن نسبت به حرمت شرب ملاقی اناء یمین جاری شده و معارضی ندارد (زیرا حرمت شرب ملاقی اناء یسار، هنوز فعلی نشده و فرض این است که ملاقاتی رخ نداده؛ یعنی حکم تکلیفی موقوف بر تحقق موضوع بوده که هنوز ملاقات محقق نشده است تا اصل در آن جاری شود و با اصل در ملاقی اناء یمین تعارض کند).

به نظر می‌رسد اصل مؤمن در ملاقی اناء یسار (نسبت به بطلان وضوء یا حرمت شرب) جریان ندارد. توضیح اینکه اصل مؤمن فقط در عناوین جزئی و موضوعات جزئی جاری شده و در عنوان کلی جاری نمی‌شود. به عنوان مثال اگر نسبت به «حرمت شرب تنن» شک شود، براءت جاری نیست؛ اما اگر زید در «حرمت شرب تنن معین» شک کند، براءت جاری می‌شود.^۱ بنابراین از ایشان سوال می‌شود که مراد از «اصل مؤمن نسبت به ملاقی اناء یسار» چیست؟ اگر مراد ایشان، عنوان کلی «ملاقی» باشد، حکم کلی بوده و نسبت به آن اصل مؤمن جاری

۱. براءت شرعی، به لحاظ هر پُک وجود دارد. یعنی برای پُک اول یک براءت و برای دومی براءت دیگر، و همینگونه نسبت به تمام تعداد شرب، نیاز به براءت هست. اگر کسی هزاران پُک داشته باشد در طول عمرش، هزاران براءت دارد. در بحث تقلید نیز همینگونه است که برای هر پُک، نیاز به یک فتوا از مرجع دارد.

نمی‌شود تا با اصل در ملاقیِ یمین تعارض کند؛ و اگر مراد ایشان، اشاره به اناء خاصی است^۱ (به عنوان مثال یک آب در کنار اناء یسار وجود داشته که به آن اشاره شده و حکم آن بعد از ملاقات مشکوک است) که نسبت به وضوء با آن آب بعد از ملاقات با اناء یسار، شک وجود دارد؛ در این صورت، هرچند اصل مرخص نسبت به آن جاری است؛ اما در مباحث آینده خواهد آمد که این دو اصل^۲ تعارضی ندارند؛ زیرا جریان اصل در اموری که محتملاً واقع می‌شود، در نظر عرف ارتکاز مناقضه ندارد.

پس سوال این است که عنوان «ملاقی» یک عنوان کلی است یا جزئی؟ اگر عنوانی کلی باشد، اصل عملی در آن جاری نیست؛ و اگر عنوانی جزئی باشد، اصل مؤمن در آن جاری شده و تعارضی ندارد (خود ایشان هم قائل است در این موارد اصول مؤمنه تعارض نمی‌کنند). در نتیجه اصل مؤمن در ملاقیِ اناء یمین، بدون معارض جاری است.

جمع‌بندی مقام اول: عدم تنجیز علم اجمالی اول

جمع‌بندی اینکه به نظر می‌رسد علم اجمالی اول نسبت به ملاقی هیچ اثر تنجیزی ندارد. علم اجمالی اول قبل از ملاقات موجود بوده و بعد از ملاقات هم هست. این علم اجمالی قبل یا بعد از ملاقات نسبت به ملاقی بی‌طرف بوده و موجب وجوب احتیاط در آن نیست.

قبل از ملاقات، اصلاً ملاقی جزئی نیست؛ و بعد از ملاقات، اصل طهارت در اناء یمین جاری شده و نسبت به شرب یا وضوء با ملاقی آن، مؤمن است همانطور که نسبت به وضوء و شرب با ملاقی مؤمن است؛ اما این اصل با اصل مؤمن نسبت به اناء یسار، تعارض دارد. پس اصل مؤمن به لحاظ ملاقی، موجب تأمین نسبت به ملاقی نیست.

اصل مؤمن نسبت به نفس ملاقی نیز جاری بوده و با اصل مؤمن نسبت به ملاقیِ اناء یسار، تعارض نمی‌کند؛ زیرا اگر تعارضی باشد، به لحاظ علم اجمالی دوم خواهد بود؛ که در مباحث آینده اشاره می‌شود که علم اجمالی دوم نمی‌تواند چنین معارضه‌ای ایجاد نماید.

در نتیجه بعد از ملاقات، اصل مؤمن در ملاقی (اناء یمین) معارضه کرده و ساقط می‌شود، به برکت علم اجمالی اول؛ اما اصل مؤمن در ملاقی به برکت علم اول تعارض نمی‌کند، زیرا طرف علم اجمالی اول نیست؛ فقط طرف علم اجمالی دوم است که بحث از آن خواهد آمد.

۱. با توجه به عبارت ایشان، به نظر می‌رسد مراد ایشان شق اول و عنوان کلی است.

۲. یعنی اصل مؤمن نسبت به بطلان وضوء با این آب بعد از ملاقات با اناء یمین؛ و اصل مؤمن نسبت به بطلان وضوء با آب معین بعد از ملاقات با اناء یسار؛ که هر دو اصل در عنوان جزئی هستند.

به عبارت دیگر علم اجمالی اول موجب تنجیز به لحاظ اصل مؤمن در ملاقی است، اما به لحاظ اصل مؤمن در ملاقی موجب تنجیز نیست.

مقام دوم: علم اجمالی دوم

همانطور که گفته شد بعد از ملاقات، علم اجمالی جدیدی به نجاست آب (ملاقی) یا اناء یسار پیدا می‌شود و ممکن نیست که چنین علمی پیدا نشود. شهید صدر به کمک علم اجمالی اول، بطلان وضوء با ملاقی را منجز دانسته؛ و به کمک علم اجمالی دوم، هم بطلان وضوء و هم حرمت شرب ملاقی را منجز می‌داند. پس اگر ملاقی نجس باشد، منجز دارد. البته بطلان وضوء با ملاقی، بقاء دو منجز دارد. مجموع اقوال در این مسأله از زمان شیخ انصاری، چهار قول است.

ج ۵۹ ۹۷/۱۰/۱۵

اقوال در مسأله

بعد از ملاقات آب با اناء یمین و علم به ملاقات، علم اجمالی به نجاست آب یا اناء یسار پیدا می‌شود. آیا این علم اجمالی، منجز است؟ منجزیت علم اجمالی به معنی اجتناب از ملاقی یعنی عدم جواز شرب و وضوء با آن است؛ و عدم منجزیت به معنی جواز شرب و وضوء با آن آب، و جواز تطهیر با آن آب است. همانطور که گفته شد، چهار قول در مسأله باید بررسی شود:

الف. مشهور: علم اجمالی دوم در نظر مرحوم شیخ انصاری و میرزای نائینی و برخی، مطلقاً منجز نیست؛ یعنی اصل مؤمن در ملاقی، بدون معارض جاری می‌شود.^۱

ب. شهید صدر: علم اجمالی دوم در نظر ایشان مطلقاً منجز است. یعنی باید از ملاقی اجتناب شود و شرب و وضوء با آن جائز نیست، همانطور که تطهیر با آن جائز نیست.^۲

ج. آقا ضیاء: ایشان قائل به تفصیل است. اگر علم اجمالی دوم در طول علم اول باشد (که همان مثال رائج در مسأله است)، منجز نیست؛ و در غیر این صورت (یعنی اگر در عرض یکدیگر و یا علم اول در طول علم دوم باشد) منجز است.

۱. فوائد الاصول، ج ۴، ص ۶۷: «الأمر الرابع: لا يجب الاجتناب عن الملاقی لأحد طرفی المعلوم بالإجمال».

۲. مباحث الاصول، ج ۴، ص ۲۶۱: «و الصحيح هو التنجیز مطلقاً».

توضیح اینکه اگر علم اجمالی اول با علم دوم سنجیده شود، گاهی دو علم در عرض یکدیگر بوده و هیچیک معلول دیگری نیست (یعنی علم دوم گاهی از راهی غیر از علم به ملاقات، حاصل می‌شود). به عنوان مثال در زمان واحد علم پیدا شود که اناء یسار و یا اناء یمین و ملاقی آن، نجس است؛ و گاهی نیز علم اول در طول علم دوم حاصل شده و معلول علم دوم است. یعنی ابتدا علم دوم حاصل شده و سپس علم اول از آن متولد می‌شود؛ در این دو صورت، علم اجمالی دوم منجز است؛ اما در صورت سوم که همان مثال رائج است، علم اجمالی منجز نیست. یعنی علم به نجاست اناء یمین یا یسار پیدا شده، و سپس علم به ملاقات پیدا می‌شود که علم اجمالی دوم متولد می‌شود که آب یا اناء یسار نجس است. علم اجمالی دوم، معلول علم اجمالی اول است.

در نتیجه اگر علم اجمالی دوم، معلول علم اجمالی اول باشد، منجز نبوده؛ و در غیر این صورت (که دو فرض دارد: اول اینکه دو علم در عرض یکدیگر باشند؛ و دوم اینکه علم اول از علم دوم متولد شود) منجز است.^۱ د. محقق خوئی: ایشان نیز قائل به تفصیل است. اگر علم اجمالی دوم، زماناً متأخر از علم اجمالی اول باشد، منجز نیست (بر خلاف نظر آقا ضیاء که تقدّم و تأخر رتبی را ملاک قرار داده بود). به عبارت دیگر وجود رابطه علی و تقدّم و تأخر رتبی ملاک نیست، بلکه تقدّم و تأخر زمانی ملاک است. در نتیجه در مثال رائج که علم دوم از حیث زمانی متأخر از علم اول است، منجز نیست.^۲

۱. نهاية الافکار، ج ۳، ص ۳۵۸: «(و اما على القول بعلمية العلم الإجمالي) للموافقة القطعية ومنعه عن جريان الأصل النافي و لو في بعض الأطراف كما هو التحقيق، فحيث ان الملاقى بنفسه يكون طرفاً للعلم الإجمالي بالنجاسة بينه وبين الطرف كالملاقى - بالفتح - لا انه من قبيل ضم مشكوك بمعلوم بشهادة وجود العلم الإجمالي بينه وبين الطرف حتى مع فرض تلف الملاقى - بالفتح - كان اللازم هو التفصيل في منجزية هذا العلم بين الشقوق المتصورة سابقاً في العلمين من حيث الطولية والعرضية (و عليه) نقول انه إذا كان العلم بنجاسة الملاقى أو الطرف ناشئاً عن العلم بنجاسة الملاقى أو الطرف، فلا شبهة في اختصاص التأثير بالعلم الإجمالي السابق بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو الطرف و انه لا أثر معه للعلم الإجمالي المتأخر رتبة من جهة تنجز التكليف بالاجتناب عن الطرف في المرتبة السابقة بالعلم الإجمالي السابق رتبة، فانه يعتبر في منجزية العلم الإجمالي ان لا يكون مسبوقاً بمنجز آخر موجب لتنجز أحد طرفيه و إلّا فيخرج عن صلاحية المنجزية و معه يرجع الشك في نجاسة الملاقى - بالكسر - و وجوب الاجتناب عنه إلى الشك البدوي فتجرى فيه أصالة الطهارة (و اما إذا كان) الأمر بعكس هذه الصورة بان كان العلم بنجاسة الملاقى - بالفتح - ناشئاً عن العلم بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو الطرف و مسبباً عنه، فاللازم حينئذ هو الاجتناب عن خصوص الملاقى و المشتبه الآخر دون الملاقى - بالفتح - لأن العلم بنجاسة الملاقى أو الطرف بسببه رتبة يؤثر في وجوب الاجتناب عن الملاقى و الطرف و بعده لا يبقى مجال لتأثير العلم المتأخر رتبة بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو الطرف في التنجيز كي يقتضى وجوب الاجتناب عن الملاقى فضلاً عن اقتضائه لانحلال العلم السابق رتبة بين الملاقى و الطرف».

۲. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۴۸۸: «و المقام من هذا القبيل، فان التكليف قد تنجز في الطرف الآخر بالعلم السابق فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الملاقى - بالكسر - بعد العلم الاجمالي الثاني الحاصل من العلم بالملاقاة، لعدم معارض له، بلا فرق بين أن يكون زمان المعلوم بالاجمال متحداً مع زمان الملاقاة أو سابقاً عليه».

نظر مختار: تفصیل به حیث زمان دو علم

به نظر می‌رسد همین قول چهارم (نظر محقق خوئی) صحیح است، که باید دلیل عدم منجزیت علم اجمالی توضیح داده شود. یعنی علم اجمالی دوم در مثال رائج (که علم دوم زماناً متأخر از علم اول است)، منجز نمی‌باشد. به عنوان مقدمه دو نکته مطرح می‌شود:

الف. نکته اول اینکه منجزیت علم اجمالی به نحو علی نبوده بلکه به نحو اقتضائی است؛ یعنی صرف علم اجمالی برای تنجز تکلیف کافی نیست؛ بلکه علاوه بر علم اجمالی، باید اصل مؤمن شرعی نیز جاری نباشد. اگر اصل مؤمن جاری شود، علم اجمالی منجز نیست.

ب. نکته دوم اینکه فرض شود خطابی شامل یک فرد از افراد موضوع نباشد (به سبب معارضه و یا مزاحمت)، و در زمان متأخر نیز فرد جدیدی برای موضوع خطاب پیدا شود؛ در این صورت، عرف تعارضی بین فرد جدید و فردی که خطاب شامل وی نبود، نمی‌بیند. یعنی عرف فرد جدید را موضوع جدید می‌بیند و خطاب را شامل آن می‌بیند. به عبارت دیگر فردی که خارج از شمول خطاب بود، عرفاً نمی‌تواند یک طرف معارضه با فرد جدید باشد.

با توجه به این دو نکته، علم اجمالی دوم منجز نیست. توضیح اینکه خطاب «کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر» یک روایت موثق است. مفاد این خطاب، ترخیص ظاهری بوده و موضوع آن «مشکوک النجاسة» است. بنابراین «کل شیء» یعنی هر چیز «مشکوک النجاسة»، حکم به طهارت آن می‌شود. یکی از افراد مشکوک همان اناء یسار می‌باشد که شک در نجاست آن وجود دارد. خطاب فوق شامل اناء یسار نیست، زیرا شمول خطاب نسبت به آن، با شمول خطاب نسبت به اناء یمین معارضه دارد.

بنابراین خطاب شامل اناء یسار نبوده؛ و در زمان بعد نیز فرد مشکوک دیگری برای خطاب پیدا می‌شود (یعنی همان آب ملاقی)، که این آب نیز یکی از افراد موضوع است که در زمان متأخر پیدا شده است. شمول خطاب به لحاظ صناعتی شامل هیچیک از اناء یسار و آب نیست؛ اما عرف خطاب را شامل ملاقی می‌بیند، زیرا همین که خطاب در زمان قبل شامل اناء یسار نبود، گویا معامله میت با وی شده و اصل مؤمن در آن نمی‌تواند با اصل مؤمن در آب ملاقی با اناء یمین، معارضه کند. در نتیجه عرف خطاب را شامل آب ملاقی می‌بیند. مؤید جریان اصل در ملاقی بدون معارض، این است که تقریباً تمام فقهاء، علم اجمالی دوم را منجز نمی‌دانند. یعنی ارتکاز آنها، عدم منجزیت علم اجمالی دوم است^۱ که همین ارتکاز، جریان اصل در ملاقی را تأیید می‌کند.

۱. معمولاً علماء ابتدا با ارتکاز خود جواب مسأله را پیدا کرده، و سپس به دنبال استدلال بر آن هستند. نوعاً این ارتکازات قوی‌تر از استدلالات است. مشهور علم اجمالی دوم را منجز نمی‌دانند، پس ارتکاز آنها نیز عدم منجزیت علم اجمالی دوم است.

در نتیجه مهمّ این است که فرد اول در زمانِ متقدّم، از تحت خطاب خارج باشد؛ تا در زمان بعدی عرفاً آن فرد در نظر گرفته نشده و خطاب شامل فرد جدید بشود. پس اگر علم اجمالی دوم متأخّر زماناً باشد، منجز نبوده و اصل مؤمن شرعی شامل ملاقی خواهد بود.

تتمّه: مرجعیت عرف در شمول خطاب نسبت به افراد

ممکن است اشکال شود که عرف فقط در معانی الفاظ، مرجع و ملاک می‌باشد، اما در تطبیقات و مصادیق، مرجع نیست. پس اینکه عرفاً اناء یسار از تحت خطاب خارج شده و گویا میّت است، نباید ملاک باشد. پاسخ این است که مرجعیت عرف در معانی الفاظ، به غرض ردّ طرف مقابل آن است. یعنی برای این غرض است که عرف نسبت به مصادیق عناوین، مرجعیت ندارد.^۱ بنابراین شمول یا عدم شمول یک خطاب نسبت به یک فرد، نیز به دست عرف بوده و عرف در این موارد نیز مرجعیت دارد. شمول خطاب نسبت به فرد، ربطی به مصداق عناوین موجود در خطاب ندارد. تعیین مصداق به دست عرف نیست. به عنوان مثال خطاب «اکرم الفقهاء» به معنای وجوب اکرام «فقیه به حمل شائع» است (نه کسی که فقط نزد عرف فقیه باشد). پس اگر کسی نزد عرف، فقیه بوده اما «فقیه به حمل شائع» نباشد، خطاب شامل وی نیست. در این نحوه موارد که باب تعیین مصداق است، عرف مرجعیت ندارد.

اما در باب شمول خطاب نسبت به یک فرد، عرف نیز مرجع است؛ زیرا اگر عرف خطابی را شامل فردی نبیند، و شارع بخواهد که شامل باشد، باید بیان نماید. یعنی خطابات به عرف عرضه می‌شود و اگر بخواهند شامل فردی باشد، باید طوری بگویند که عرف متوجه شود.

در نتیجه خطاب اصل مؤمن شامل ملاقی شده و معارضی ندارد (زیرا آن خطاب دیگر در زمان جدید شامل اناء یسار نیست)، لذا ترخیص شرعی نسبت به ملاقی وجود داشته و علم اجمالی دوم منجز نیست.

ج ۶۰ ۹۷/۱۰/۱۶

مورد دوم: دوران بین اقل و اکثر

تکلیف معلوم متعلّق به عملی مردّد بین اقل و اکثر، دو فرض دارد: اقل و اکثر استقلالی، و اقل و اکثر ارتباطی؛ که باید هر یک توضیح داده شود.

^۱. نظیر اینکه کسی تأکید بر اجتهاد زید داشته و اجتهاد وی را بیان می‌کند، اما در مقام ردّ اجتهاد عمرو است.

اقل و اکثر استقلالی

اقل و اکثر استقلالی مانند اینکه زید یک یا دو دینار به کسی بدهکار باشد؛ در این صورت، قطعاً یک دینار بدهکار بوده، اما در دینار دوم شک دارد؛ در نظر مشهور، این مورد اصلاً از موارد علم اجمالی نیست، بلکه علم تفصیلی به یک دینار، و شک بدوی در دینار دیگر وجود دارد. به همین دلیل برخی مانند شهید صدر این موارد را «اقل و اکثر انحلالی» نامیده‌اند.

به نظر می‌رسد این مثال که برای اقل و اکثر استقلالی معروف می‌باشد، تعبیر دقیقی نیست؛ زیرا علم اجمالی به وجود یکی از دو تکلیف نبوده بلکه علم تفصیلی به وجود یک تکلیف هست. توضیح اینکه وقتی زید به کسی بدهکار باشد، یک حکم وضعی وجود دارد که طلبکار، مالک یک دینار در ذمه زید است. این حکمی وضعی بوده و هنوز تکلیفی وجود ندارد. تکلیف موجود در این مسأله، وجوب اداء ذمه است. یعنی «اشتغال ذمه» غیر از «وجوب اداء ذمه» بوده و حتی به لحاظ فقهی با هم ملازمه نیز ندارد. به عنوان مثال فرض شود زید یک دینار به کسی بدهکار است، اما هنوز از زید طلب نشده است. در این صورت، اشتغال ذمه زید وجود دارد، اما اداء بر وی واجب نیست (حتی اداء برخی دیون تا مرگ هم واجب نمی‌شود). مثال دیگر اینکه فرض شود زید با غیر مسلمانی معامله کرده و چیزی از وی خریده است. در این صورت، زید بدهکار بوده و ذمه وی مشغول به ثمن است، اما اداء دین در نظر فقهاء بر وی واجب نیست (هرچند کافر مطالبه نماید). امثله دیگر نیز در فقه دارد که اداء دین با مدیون بودن، ملازمه ندارد.

بنابراین اگر زید بداند که یک یا دو دینار به کسی بدهکار است، فقط یک تکلیف متوجه وی است که علم تفصیلی به آن دارد. یعنی باید اداء «ما فی الذمه» کند. اگر صد دینار هم بدهکار باشد، فقط یک تکلیف است و اگر یک دینار باشد هم یک تکلیف است. یعنی اینگونه نیست که به عدد اجزاء این پول‌ها، تکلیف وجود داشته باشد.^۱ البته خصوصیتی در این مثال وجود دارد که شبیه اقل و اکثر استقلالی است. اگر زید یک دینار اداء نماید، به مقدار یک دینار، بری الذمه می‌شود. یعنی اینگونه نیست که بعد از اداء یک دینار، باز هم دو دینار در ذمه وی باقی باشد. به این لحاظ گفته شده این مثال نیز از موارد اقل و اکثر استقلالی است، در مقابل اقل و اکثر ارتباطی که با اتیان اقل، هنوز تکلیف به اکثر باقی است.

در نتیجه در این مثال نیز اصل تکلیف به اداء دین معلوم بوده، اما مقدار تکلیف معلوم نیست. یعنی نمی‌داند مکلف به اداء یک دینار است و یا مکلف به اداء دو دینار؛ لذا شک در کلفت زائد دارد که برائت از آن جاری

^۱. بلکه اگر کسی شک در بدهکار بودن یک دینار به زید یا صد دینار به عمرو داشته باشد، عرفاً دو تکلیف است.

می‌شود. به عبارت دیگر استقلال در ناحیه تکلیف نیست اما استقلال در ناحیه امتثال وجود دارد. یعنی اگر یک دینار دهد، به مقدار همان بری الذمه شده است. نه اینکه استقلال در ناحیه تکلیف باشد، که مشهور قائل است. بنابر توضیحات فوق، مثال صحیح برای اقل و اکثر استقلالی (که استقلال در تکلیف باشد)، مثال صوم قضاء است. زید یقین دارد که صوم از وی قضاء شده، اما نمی‌داند سه روز بوده یا چهار روز بوده است؛ لذا علم تفصیلی به وجوب صوم در سه روز داشته، و در وجوب صوم روز چهارم شک دارد؛ در این صورت، زائد تکلیفی مستقل است که مشکوک بوده و برائت از آن جاری می‌شود. این مثال خوبی برای اقل و اکثر استقلالی در تکلیف است.

اقل و اکثر ارتباطی

فرض دوم اقل و اکثر ارتباطی است. به عنوان مثال زید علم اجمالی به وجوب نماز به همراه سوره (یعنی نماز ده جزئی) و یا نماز بدون سوره (یعنی نماز نه جزئی) دارد؛ اگر نه جزء واجب باشد، نسبت به سوره «لابشرط» است؛ اما اگر ده جزء واجب باشد، نسبت به سوره «بشرط شیء» است. یعنی اگر اکثر واجب باشد، در صورت اتیان اقل، حتی به همان مقدار هم تکلیف ساقط نمی‌شود؛ اما اگر اقل واجب باشد، اتیان اکثر مضر نیست؛^۱ تفاوت بین اقل و اکثر ارتباطی و متباین در این است که برای احتیاط در متباین باید دو بار یک فعل انجام شده (در شبهه وجوبیه) و یا دو بار ترک شود (در شبهه تحریمیه)؛ اما احتیاط در اقل و اکثر به این است که یکی از اطراف، اتیان شود. به عنوان مثال اگر یک نماز با سوره بخواند، احتیاط محقق شده و کافی است. با توجه به این ضابطه، علم اجمالی به وجوب نماز به نحو قصر یا تمام، داخل در بحث اقل و اکثر نیست؛ زیرا برای احتیاط باید دو نماز بخواند؛

اقل و اکثر ارتباطی سه صورت دارد: اقل و اکثر به لحاظ اجزاء؛ و اقل و اکثر به لحاظ شرائط؛ و اقل و اکثر به لحاظ تعیین و تخیر (یعنی وجوب به یک امر تعلق گرفته معیناً یا مخیراً)؛ که هر صورت مستقلاً بررسی می‌شود:

اقل و اکثر در اجزاء

گاهی اقل و اکثر به لحاظ اجزاء است مانند همان مثال نماز مردد بین ده جزء و نه جزء؛ فرض شود زید علم به وجوب نماز صبح امروز بر خودش دارد، اما نمی‌داند آن نماز نه جزء دارد و یا ده جزء دارد. اگر سوره جزء باشد، ده جزئی بوده؛ و اگر سوره جزء نماز نباشد، نه جزئی است.

۱. اگر اتیان اکثر مضر باشد یعنی نسبت به سوره «بشرط لا» باشد، متباین می‌شود نه اقل و اکثر.

اقوال در مسأله

در این موارد آیا احتیاط لازم بوده و باید اکثر اتیان شود، و یا احتیاط لازم نبوده و اکتفاء به اقل (نماز بدون سوره) هم کافی است؟ سه قول در این مسأله وجود دارد:

الف. قول مشهور از جمله شیخ انصاری: براءت از اکثر مطلقاً جاری می‌باشد. یعنی در مقام امتثال می‌شود به اقل اکتفاء نمود. یعنی اگر در واقع نماز نه جزئی واجب باشد، تکلیف امتثال شده است؛ و اگر نماز ده جزئی واجب باشد، هرچند مخالفت با تکلیف شده اما وجوب اکثر منجز نبوده و استحقاق عقوبت ندارد. ب. قول مرحوم آخوند در حاشیه کفایه: باید احتیاط شود مطلقاً. یعنی باید اکثر اتیان شود و نمی‌توان به اقل اکتفاء نمود.

ج. قول مرحوم آخوند در متن کفایه: نسبت به وجوب اکثر براءت شرعیه وجود دارد، و در مقام امتثال می‌شود به اقل اکتفاء نمود؛ اما براءت عقلیه جاری نیست (بر خلاف مشهور که براءت عقلیه و شرعیه را جاری می‌دانند).^۱

استدلال بر جریان براءت از وجوب اکثر

همانطور که گفته شد سه قول در مسأله وجود دارد. در این مسأله یک شبهه وجود دارد که وجوب اکثر، مشکوک بوده و باید براءت شرعیه نسبت به آن جاری باشد؛ پس چرا برخی قائل به عدم جریان آن شده‌اند؟ برای عدم جریان براءت شرعیه، موانعی ذکر شده که عمده دو مانع است:

مانع اول از جریان براءت شرعیه: علم اجمالی

اولین چیزی که ممکن است گفته شود مانع از جریان براءت شرعیه است، وجود علم اجمالی می‌باشد. به عبارت دیگر همانطور علم اجمالی در متباینین موجب تعارض دو اصل در طرفین است، در اقل و اکثر نیز موجب تعارض دو اصل در طرفین می‌شود. یعنی اصل جاری در اکثر، با اصل جاری در اقل تعارض می‌کند.

^۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۳۲۷: «و قد اختلفت کلمات المحققین فیہ إلى ثلاثة أقوال: ۱- القول بجریان البراءة عن الزائد مطلقاً، و هو مختار الشیخ فی الرسائل. ۲- القول بعدم جریانها مطلقاً، و هو مختار المحقق الخراسانی فی حاشیته علی الکفایة. ۳- القول بجریان البراءة الشرعیة دون العقلیة، و هو مختار صاحب الکفایة فی الکفایة».

جواب‌هایی از مانعیت علم اجمالی داده شده، و گفته شده علم اجمالی نمی‌تواند در اقل و اکثر ارتباطی مانع از جریان براءت شرعیه در اکثر باشد^۱. یعنی براءت از اکثر جاری شده و اکتفاء به اقل کافی خواهد بود.

اشکال اول در مانعیت علم اجمالی: انحلال حقیقی

شهید صدر فرموده علم اجمالی در چنین مواردی حقیقه منحل می‌شود. یعنی این موارد نیز مانند موارد اقل و اکثر استقلالی می‌باشد که صورت علم اجمالی وجود داشته، اما از ابتدا یک علم تفصیلی و یک شک بدوی محقق است.

توضیح اینکه به لحاظ عالم جعل و تکلیف، علم اجمالی به تکلیف به اقل و یا تکلیف به اکثر وجود دارد؛ اما عالم جعل مهم نبوده و باید به عهده مکلف نظر شود؛ آنچه به عهده مکلف آمده، همان اقل است؛ و از ابتدا نسبت به وجوب زائد شک وجود دارد. این شک بدوی بوده و براءت شرعیه از آن جاری خواهد بود (نظیر اقل و اکثر استقلالی)^۲.

ج ۶۱ ۹۷/۱۰/۱۷

مناقشه اول: معلوم بالاجمال بودن مجعول

همانطور که گفته شد شهید صدر فرموده علم اجمالی، انحلال حقیقی می‌یابد؛ زیرا هرچند به لحاظ عالم جعل، علم اجمالی وجود دارد (که وجوب به اقل یا اکثر تعلق گرفته)، اما نسبت به ذمه مکلف، اصلاً علم اجمالی وجود ندارد. یعنی نسبت به ذمه مکلف، علم تفصیلی به اتیان اقل و شک بدوی در اتیان زائد بر آن وجود دارد، که نسبت به آن براءت شرعیه جاری است.

به نظر می‌رسد کلام ایشان که «معلوم بالاجمال فقط جعل بوده و به لحاظ عهده مکلف اصلاً معلوم بالاجمال وجود ندارد» صحیح نیست؛ زیرا علم اجمالی به مجعول تعلق گرفته است. یعنی وجوب جزئی و مجعول یا به اقل و یا به اکثر تعلق گرفته است. پس معلوم بالاجمال همان مجعول است نه جعل.

۱. برخی مانند شهید صدر قائل به انحلال حقیقی علم اجمالی شده، و برخی مانند محقق خوئی قائل به انحلال حکمی آن شده‌اند؛ به هر حال براءت از اکثر بدون معارض جاری شده و اکتفاء به اقل کافی خواهد بود.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۳۳۴: «كما ظهر ان الجواب الحقيقي على المانع الأول الذي أبرز للمنع عن جریان البراءة عن الأكثر ان البراءة انما تجرى عما يدخل في العهدة و ينتجز بالعلم؛ و الخصوصية الحديثة للوجوب كالاستقلالية و الإطلاق لا تدخل فيها و انما المحدود و ما يستتبعه من النقل خارجا على المكلف يدخل في عهدة المكلف فالوجوب الداخل في العهدة امره دائر بين الأقل و الأكثر حقيقة و هذا يعني انه بلحاظ مركز جریان البراءة هناك شك بدوي في وجوب الزائد و لا علم إجمالي أصلا و ان كان بلحاظ عالم حقيقة الوجوب و تكوينه يوجد علم إجمالي لا انحلال فيه، و هذا هو الوجه الثالث للجواب على المانع الأول».

اگر علم اجمالی فقط به جعل باشد، اثری نداشته و منجز نیست؛ البته این اشکالی منبایی است و در بحث استصحاب به آن اشاره خواهد شد. توضیح مختصر اینکه «مجعل» متصف به تنجز و تعذر می‌شود؛ شهید صدر قائل است برای تنجز مجعول، نیازی به علم به مجعول نبوده و علم به جعل کافی است؛ اما در نظر مختار، علم به جعل نمی‌تواند منشأ تنجز مجعول باشد، و فقط علم به مجعول می‌تواند موجب تنجز آن شود.

مناقشه دوم: عدم علم تفصیلی به وجوب طبیعی اقل

اشکال دیگر اینکه ایشان فرموده به لحاظ عهده مکلف قطعاً اقل واجب شده و شک بدوی در وجوب زائد وجود دارد. یعنی علم تفصیلی به در عهده بودن اقل وجود دارد.

به نظر می‌رسد این کلام نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا هر چند یقین به در عهده بودن اقل هست؛ اما معلوم نیست که آیا «طبیعی اقل» در عهده مکلف است (که همان «اقل لا بشرط» است) و یا حصه اقل (که همان «اقل بشرط شیء زائد» است) در عهده مکلف است. به عبارت دیگر اگر اکثر واجب باشد، حصه یا «اقل به شرط شیء زائد» به عهده مکلف آمده؛ و اگر اقل واجب باشد، طبیعی یا «اقل لا بشرط» به عهده وی آمده است. این در واقع علم تفصیلی نبوده بلکه عبارت دیگری از علم اجمالی است؛ بلکه این تعبیر، خود علم اجمالی بوده و علم تفصیلی نیست. بنابراین علم تفصیلی نسبت به بر عهده بودن طبیعی اقل وجود ندارد، تا اتیان اقل کافی باشد.

تتمه: تفاوت «ذمه» و «عهده»

به مناسبت بیان ایشان دو واژه «ذمه» و «عهده» توضیح داده می‌شود. فقهاء در بحث معاملات این دو اصطلاح را به کار می‌برند که هر دو «وعاء اعتباری» هستند. «ذمه» وعاء اعتباری برای مال اعتباری است؛ اما «عهده» وعاء اعتباری برای عمل اعتباری است. به عنوان مثال اگر زید کتابی به عمرو بفروشد به یک دینار؛ زید مالک دینار اعتباری شده که در ذمه عمرو است. هم دینار اعتباری است، و هم ذمه عمرو اعتباری است. یعنی در ذمه عمرو که یک کیسه اعتباری است، یک دینار اعتباری در ملک زید وجود دارد. اما اگر یک کتاب بفروشد که شرط کند که قرائت ختم قرآن هم شود؛ در این صورت یک فعل هم به عهده مشتری می‌آید که قرائت قرآن است. در این وعاء اعتباری یک فعل اعتباری هست. سپس می‌تواند الزام نماید که «ما فی العهده» را انجام دهد. پس یکی وعاء مال اعتباری و دیگری وعاء عمل اعتباری است. عقلاً تسلیم «ما فی الذمه» و یا «ما فی العهده» به این است که فردی از افراد آنها در خارج محقق شود.^۱

۱. مرحوم محقق خوئی قائل است که مولی اگر امر به فعلی نماید، عملی اعتباری را به عهده عبد قرار داده است.

بنابراین تعبیر شهید صدر به اینکه وجوب اقل به عهده آمده، دارای تسامح است؛ زیرا نفس عمل در عهده قرار می‌گیرد؛ نه اینکه تکلیف در عهده قرار گیرد.

اشکال دوم در مانعیت علم اجمالی: انحلال حکمی

محقق خوئی فرموده علم اجمالی در اقل و اکثر ارتباطی منجز نیست زیرا حکماً منحل می‌شود، یعنی براءت نسبت به اکثر جاری شده اما نسبت به اقل جاری نمی‌شود.

توضیح اینکه وجوب اقل و وجوب اکثر هر دو مشکوک است. براءت از شک در وجوب اکثر جاری می‌شود، اما شک در وجوب اقل براءت ندارد؛ زیرا تأمین و ترخیص نسبت به اقل به صورت مطلق (و لو در ضمن اکثر)، ترخیص در مخالفت قطعیه است. یعنی اگر اقل نه در ضمن اکثر و نه در غیر آن، اتیان نشود؛ ترخیص در مخالفت قطعیه شده و عقلاً ممکن نیست. اما ترخیص اقل به نحو «فی الجملة» یعنی ترخیص در اقل به صورت مقید به اتیان اکثر (ترک اقل اشکالی ندارد، اگر اکثر اتیان شود)، نیز امکان ندارد؛ زیرا اگر اکثر اتیان شود، قطعاً اقل نیز اتیان شده و فرض این است که اقل نسبت به زائد «لابشروط» است.

در نتیجه شارع نمی‌تواند نسبت به اقل، ترخیص دهد؛ اما ترخیص نسبت به اکثر هیچ محذوری نداشته و بدون معارض جاری است. پس علم اجمالی منجز نبوده و انحلال حکمی می‌یابد.^۱

نظر مختار: انحلال حکمی

به نظر می‌رسد کلام محقق خوئی صحیح است، و علم اجمالی انحلال حکمی دارد؛ البته اختلاف کوچکی با نظر محقق خوئی وجود دارد که در اصل مسأله تأثیر چندانی ندارد. ایشان ترخیص در مخالفت قطعیه را عقلاً محال می‌داند؛ اما ترخیص در مخالفت قطعیه در نظر مختار، محذور ثبوتی نداشته بلکه محذور اثباتی دارد که عرف از ادله چنین برداشتی ندارد.

به هر حال، در اقل و اکثر ارتباطی، اتیان اقل کافی است؛ زیرا اگر تکلیف واقعی همان اقل باشد، امتثال شده؛ و اگر تکلیف واقعی اکثر بوده و مخالفت شده باشد، نسبت به مخالفت با اکثر ترخیص وجود دارد.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۳۳۵: «الوجه الرابع - ما ذكره السيد الأستاذ من دعوى الانحلال الحكمي أي انهدام الركن الثالث بحسب اصطلاحنا لأن الأصل يجري عن وجوب الأكثر أو الزائد ولا يعارضه الأصل عن وجوب الأقل، لأنه إن أريد به التأمين في حالة ترك الأقل مع الإتيان بالأكثر فهو غير معقول إذ لا يعقل ترك الأقل مع الإتيان بالأكثر، وإن أريد به التأمين في حالة ترك الأقل و ترك الأكثر بتركة رأساً فهو غير ممكن أيضاً لأن هذه الحالة هي حالة المخالفة القطعية ولا يمكن التأمين بلحاظها، وهكذا تعرف أن الأصل عن وجوب الأقل ليس له دور معقول فلا يعارض الأصل الآخر».

مانع دوم از جریان اصل: علم تفصیلی

همانطور که گفته شد جریان برائت شرعیه نسبت به وجوب اکثر، موانعی دارد؛ دومین مانع، وجود علم تفصیلی است. توضیح اینکه برائت از اکثر نمی تواند جاری شود؛ زیرا علم تفصیلی به وجوب اقل وجود دارد. علم تفصیلی وجود دارد که اقل، وجوب استقلالی یا ضمنی دارد. مقتضای قاعده اشتغال این است که باید فراغ یقینی حاصل شود؛ اگر اقل امتثال شود، یقین به فراغ حاصل نمی شود. پس باید اکثر اتیان شود که یقین به فراغ حاصل شود. لذا نمی شود برائت از وجوب اکثر جاری نمود^۱.

اشکال اول: عدم وجود علم تفصیلی به وجوب اقل

به نظر می رسد علم تفصیلی به وجوب اقل استقلاً یا ضمناً، در حقیقت، علم تفصیلی نیست؛ بلکه علم اجمالی است؛ زیرا وجوب ضمنی اقل به معنی وجوب اکثر است. پس علم تفصیلی به وجوب اقل به صورت استقلالی یا ضمنی، در حقیقت علم اجمالی به وجوب اقل یا اکثر است.

اشکال دوم: امکان ترخیص در مخالفت احتمالی با فرض علم تفصیلی

به نظر می رسد با فرض قبول علم تفصیلی به وجوب اقل، ترخیص در مخالفت با اکثر نیز ممکن است؛ زیرا همانطور که گفته شد ترخیص در مخالفت احتمالی با معلوم بالتفصیل ممکن است. نظیر اینکه زید نسبت به طهارت آبی شک داشته باشد، که اصل طهارت جاری بوده و وضوء با آن آب، کافی است؛ در حالیکه ممکن است در واقع نجس بوده و امر به نماز امتثال نشده باشد. در این موارد شارع می تواند ترخیص نسبت به مخالفت احتمالی دهد. بنابراین ترخیص در مخالفت احتمالی با وجوب فعلی یعنی ترخیص در ترک اکثر، محذوری ندارد.

ج ۶۲ ۹۷/۱۰/۱۸

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۳۳۵: «المانع الثاني - ان وجوب الأقل منجز علی کل حال و هو مردد بین کونه استقلالیا أو ضمنیا و فی حالة الاختصار علی الإتیان بالأقل لا یحرز سقوطه لأنه علی تقدیر کونه ضمنیا لا یسقط إلا ضمن الإتیان بالکل لأن الوجوبات الضمنیة امتثالها أيضا ضمنی فیکون من الشک فی المحصل و الخروج عن عهدة تکلیف معلوم علی کل حال فیجب الاحتیاط، و لیس هذا الاحتیاط بلحاظ احتمال وجوب الزائد حتی یقال انه شک فی التکلیف بل انما هو رعاية للتکلیف بالأقل المنجز بالعلم و یقین نظرا إلى ان الشغل البقینی یستدعی الفراغ البقینی».

تنبيهات اقل و اكثر ارتباطی در اجزاء

همانطور که گفته شد علم اجمالی در شك در اقل و اكثر به لحاظ اجزاء، انحلال حکمی یافته و برائت از زائد جاری می‌شود؛ اما برائت نسبت به وجوب احتمالی اقل، جاری نیست، پس برائت نسبت به وجوب احتمالی اكثر، بدون معارض جاری است. بنابراین نسبت به مخالفت اكثر، استحقاق عقوبت وجود ندارد. در ذیل این بحث، به اموری اشاره می‌شود:

اول: عدم تبعض در فعلیت و امتثال و تنجز واجبات ارتباطی

به مرحوم آخوند نسبت داده شده که تکلیف در واجبات ارتباطی مانند نماز، به لحاظ «فعلیت» و «امتثال» تبعض را قبول نمی‌کند. یعنی نمی‌شود وجوب برخی اجزاء فعلی باشد، و وجوب برخی فعلی نباشد؛ و همینطور نمی‌شود برخی اجزاء امتثال شود، درحالی‌که برخی امتثال نشده است. بنابراین اگر وجوب نماز فعلی باشد، باید همه اجزاء امتثال شوند نه اینکه برخی اجزاء امتثال نشوند؛ زیرا فرض این است که واجب ارتباطی است، یعنی اجزاء مقید به یکدیگر هستند. رکوعی جزء نماز است که با سائر اجزاء همراه باشد و اگر نه جزء نماز نیست. تکلیف نسبت به «تنجز» نیز تبعض بر نمی‌دارد. یعنی اگر وجوب واجب ارتباطی منجز شد، نسبت به جمیع اجزاء منجز است. اگر وجوب آن منجز باشد، در ترک یک جزء نیز استحقاق عقوبت وجود دارد. در نتیجه در باب واجبات ارتباطی وجوب از حیث جعل و فعلیت و تنجز و امتثال، واحد است. اگر وجوب نسبت به یک جزء فعلی باشد، نسبت به جمیع اجزاء فعلی است؛ و همینطور در تنجز و امتثال. یعنی اگر جزئی امتثال نشود، تمام اجزاء امتثال نشده است.

نظر مختار: تبعض در تنجز

به نظر می‌رسد این کلام نسبت به «فعلیت» و «امتثال» صحیح است؛ اما نسبت به «تنجز» صحیح نیست؛ زیرا تنجز وجوب نسبت به یک جزء و عدم تنجز نسبت به جزء دیگر همان واجب ارتباطی ممکن است. مراد از «توسع در تنجز» همین است. توضیح اینکه تنجز تکلیف به معنی استحقاق عقوبت عقلی بر مخالفت آن می‌باشد. یعنی تکلیف منجز، تکلیفی است که عقلاً در مخالفت آن استحقاق عقوبت باشد. اگر مایعی خمر باشد، حرمت شرب آن فعلی است. حرمت فعلی می‌تواند منجز یا غیرمنجز باشد. فرض شود زید می‌داند این مایع خمر است، اما عمرو نمی‌داند. در این صورت حرمت در حق هر دو فعلی است؛ اما در حق زید، منجز بوده؛ و در حق عمرو منجز نیست. پس اگر عمرو مخالفت نماید، استحقاق عقوبت ندارد؛ اما اگر زید مخالفت نماید، استحقاق عقوبت دارد.

در بحث اقل و اکثر ارتباطی نیز اگر نماز بدون سوره خوانده شود، منجز نبوده و هرچند مخالفت شده اما استحقاق عقوبت ندارد؛ زیرا جزئیت سوره اصل نشده است. اما اگر نماز بدون رکوع بخواند، وجوب بر وی منجز بوده و استحقاق عقوبت دارد؛ زیرا جزئیت رکوع اصل شده است. در نتیجه تنجز در واجب ارتباطی نیز قابل تبعض است.

بنابراین فعلیت و امتثال واجب ارتباطی، تبعض ندارد؛ یعنی اگر یک جزء امتثال شود، تمام اجزاء امتثال شده است؛ و اگر یک جزء امتثال نشود، تمام اجزاء امتثال نشده است. لذا اگر وارد نماز شده و تکبیر بگوید، هنوز مکلف به نماز چهار رکعتی است زیرا هنوز هیچ جزئی از نماز محقق نشده است؛ یعنی تکبیر اول، جزء نیست مگر تمام اجزاء آورده شود. وقتی همه اجزاء بیایند، تکبیر اول نیز متصف به جزئیت می شود. یعنی فعل محقق شده، اما هنوز اتصاف ندارد.

دوم: تفصیل در جریان برائت عقلیه و شرعیه

مرحوم صاحب کفایه در بحث اقل و اکثر ارتباطی، تفصیلی در جریان برائت شرعیه و عقلیه داده است. ایشان فرموده برائت عقلیه جاری نبوده و به لحاظ عقلی باید احتیاط شود؛ اما شارع نسبت به وجوب اکثر، ترخیص داده لذا برائت شرعیه وارد بر احتیاط عقلی است. یعنی برائت شرعیه، موضوع احتیاط عقلی را وجداناً برمی دارد. پس عقل حکم به احتیاط و اتیان اکثر کرده، اما شارع حکم به برائت دارد. البته اینگونه نیست که با حکم عقلی مخالفت شود؛ زیرا عقل حکم می کند اگر شارع ترخیص دهد، احتیاط لازم نیست. وقتی شارع ترخیص دهد، احتمال عقوبت وجود نداشته، لذا موضوع احتیاط عقلی نیست. ایشان دو وجه برای عدم جریان برائت عقلیه یا احتیاط عقلی ذکر نموده است:

وجه اول بر احتیاط عقلی: لزوم تحصیل غرض مولی

وجه اول اینکه امر شارع، دارای غرض بوده و گتره ای نیست. امر و تکلیف زمانی ساقط می شود که غرض حاصل شود. تا غرض حاصل نشود، امر هم ساقط نمی شود. بنابراین اگر تکلیف به اکثر باشد، با اتیان اقل هنوز غرض حاصل نشده؛ و این شک در امتثال است که عقل حکم می کند باید اکثر اتیان شود تا یقین به فراغ ذمه حاصل شود. یعنی زمانی علم به حصول غرض می شود، که اکثر اتیان شود.^۱

۱. کفایه الاصول، ص ۳۶۴: «هذا مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي عنه وكون الواجبات الشرعية أطافاً في الواجبات العقلية وقد مر اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الأمر وسقوطه فلا بد من إحرازه في إحرازها كما لا يخفى».

اشکال: عدم لزوم تحصیل غرض

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست. مسأله اغراض مولی به طور کلی باید بررسی شود. دو وجه برای وجوب تحصیل غرض مولی وجود دارد که هر دو ناتمام است:

الف. اول اینکه باید غرض مولی تحصیل شود، همانطور که عقل حکم به لزوم تحصیل تکالیف مولی دارد. یعنی عقل حکم به لزوم تحصیل غرض مولی دارد.

به نظر می‌رسد تحصیل اغراض مولی بر عبد لازم نیست؛ و عقل فقط در باب تکالیف، اطاعت را لازم می‌داند. یعنی حقی که مولی دارد حق مولویت در طلب و تکلیف است نه در اغراض. اگر طلب مولوی داشته باشد، عقل حکم به لزوم تحصیل آن دارد. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید «بسیار تشنه هستم و غرض من این است که آب بیاوری، اما امر نمی‌کنم»، در این صورت، آیا عبد عقلاً در مخالفت سرزنش می‌شود؟ واضح است که ملامت نمی‌شود؛ زیرا از وی طلبی نشده است. یعنی وجدان نشده که تحصیل غرض لازم باشد.

ب. دوم اینکه تحصیل غرض لازم است، از باب اینکه مولی حکیم بوده و اگر امری کند غرضی دارد. تا غرض حاصل نشود طلب و امر وی نیز ساقط نمی‌شود. پس تحصیل غرض لازم است تا تکلیف ساقط شود. اگر شک در غرض شود، شک در سقوط تکلیف می‌شود. یعنی تکلیف تابع اغراض بوده و مولی در هر تکلیفی غرض دارد.

این وجه نیز برای اثبات احتیاط عقلی در اقل و اکثر ارتباطی صحیح نیست؛ زیرا هرچند تحصیل غرض عقلاً لازم است، اما به اندازه وصول تکلیف لازم است. اگر مقداری از تکلیف واصل نشود، عقلاً تحصیل آن غرض لازم نیست. در بحث اقل و اکثر ارتباطی نیز فرض این است که وجوب نماز به مقدار نه جزء واصل شده، و وجوب جزء دهم واصل نشده است. پس تحصیل غرض نسبت به جزء دهم، عقلاً لازم نیست.

وجه دوم برای احتیاط عقلی: علم اجمالی

وجه دوم برای اثبات احتیاط عقلی در اقل و اکثر ارتباطی، این است که تکلیف، معلوم بالاجمال بوده و نسبت به تکلیف بیان وجود دارد. لذا در مخالفت چنین تکلیفی استحقاق عقوبت وجود دارد. یعنی علم اجمالی بیان بر تکلیف بوده و برائت عقلیه جاری نیست؛ زیرا برائت عقلیه همان قبح عقاب بدون بیان است، در حالیکه تکلیف دارای بیان است. در نتیجه عقلاً باید احتیاط شود. بلکه اگر شارع ترخیص دهد وارد بر احتیاط عقلی است.

اشکال: بیان بودن علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعی یا احتمالی

به نظر می‌رسد این استدلال نیز صحیح نیست. توضیح اینکه هرچند علم اجمالی به تکلیف، وجود داشته و بیان هست؛ اما باید تبیین شود که بیان بودن آن به چه مقدار است. یعنی قبول این مقدار از استدلال، لزوماً موجب ردّ نظر مخالف نمی‌شود. نزاعی وجود دارد که اگر علم اجمالی وجود داشته باشد، آیا مطلقاً (نسبت به مخالفت قطعی و احتمالی) بیان است، و یا فقط در حدّ مخالفت قطعی بیان است؟ علم اجمالی در نظر مشهور، فقط نسبت به مخالفت قطعی بیان بوده و نسبت به مخالفت احتمالی بیان نیست؛ زیرا بیان بودن علم، در حدّ جامع بوده و به خصوصیت سرایت نمی‌کند. مرحوم میرزای نائینی و محقق خوئی و شهید صدر، عقوبت را در مخالفت احتمالی قبیح می‌دانند؛ یعنی به صرف علم اجمالی، استحقاق عقوبت وجود نخواهد داشت.

بنابراین با قبول فرمایش مرحوم آخوند، نظر مخالف ردّ نمی‌شود؛ بلکه باید توضیح داده شود که بیان بودن علم اجمالی به چه مقدار است؟ همانطور که گفته شد در نظر مشهور، علم اجمالی فقط در حدّ مخالفت قطعی، بیان است؛ بر خلاف علم تفصیلی که نسبت به مخالفت قطعی و احتمالی بیان است. لذا نزد مشهور تفاوتی نیست بین کسی که با استصحاب حدّث، نماز می‌خواند، و کسی که اصلاً نماز نمی‌خواند؛ زیرا علم تفصیلی در هر دو مثال، بیان بوده و نسبت به مخالفت احتمالی (مثال اول) و قطعی (مثال دوم) بیان است. بنابراین نزد مشهور، علم تفصیلی با علم اجمالی تفاوت ندارد.

در مقابل مشهور، مرحوم آقا ضیاء فرموده بیان بودن علم اجمالی، تامّ بوده و تفاوتی بین علم اجمالی و علم تفصیلی نیست. یعنی علم اجمالی نیز نسبت به مخالفت احتمالی بیان است.

نظر مختار: بیان بودن علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی

همانطور که گفته شد نزاعی در بیان بودن علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی وجود دارد؛ که علم اجمالی در نظر مختار، مطلقاً بیان است. یعنی مخالفت احتمالی در مقام امتثال نیز جائز نیست. بنابراین نظر مختار موافق نظر مرحوم آخوند بوده و برائت عقلیه (با قبول جریان آن فی نفسه) در موارد علم اجمالی جاری نبوده و تفاوتی بین متباینین و اقلّ و اکثر وجود ندارد. البته برائت شرعی در اقلّ و اکثر جاری است؛ زیرا شک در اکثر وجود داشته و برائت شرعی بدون معارض، در آن جاری است. یعنی نسبت به اقلّ، برائت جاری نیست.

سوم: نقض بر جریان برائت شرعیه در اکثر

همانطور که گفته شد در نظر مشهور، برائت شرعیه نسبت به وجوب اکثر جاری است؛ اما برخی نیز منکر جریان برائت در اکثر می‌باشند.

منکرین جریان برائت شرعی در اکثر، نقضی بر مشهور دارند. نقض این است که جریان برائت شرعی در اکثر دارای تالی فاسد است. فرض شود کسی اصلاً نماز نخوانده، و در واقع اکثر واجب باشد؛ در این صورت، لازمه جریان برائت از وجوب اکثر این است که اصلاً معصیتی نشده باشد؛ توضیح اینکه معصیت به لحاظ ترک اقل محقق نشده، زیرا اقل در واقع واجب نبوده است؛ و به لحاظ ترک اکثر نیز محقق نشده، زیرا به اصل مؤمن و برائت شرعیه جاری شده و وجوب اکثر منجز نیست.

بنابراین در فرض وجوب اکثر، تارک نماز اصلاً معصیتی نکرده است. به عبارت دیگر باید گفته شود تارک نماز، معلوم نیست معصیت کرده باشد؛ بلکه باید تا قیامت صبر شود تا معلوم شود کدامیک از اقل یا اکثر واجب بوده، و اگر اکثر واجب باشد، معصیتی رخ نداده است؛ در حالیکه این خلاف وجدان بوده و تارک نماز بالضرورة عاصی می‌باشد. به عبارت دیگر لازمه جریان برائت از اکثر، عدم احراز عصیان است که خلاف وجدان می‌باشد.

جریان برائت شرعیه به لحاظ جزء مشکوک

جواب نقض از مطالب گذشته روشن است. همانطور که گفته شد شارع نسبت به وجوب اکثر ترخیص داده اما فقط به لحاظ جزء مشکوک ترخیص وجود دارد؛ یعنی ترخیص داده شده در مخالفت احتمالی از جهت ترک جزء مشکوک؛ زیرا فقط همان جزء مشکوک بوده و جزئیت آن معلوم نبود؛ اما از ناحیه سائر اجزاء که جزئیت آنها معلوم است، ترخیصی داده نشده است.

به عبارت دیگر معنای ترخیص در مخالفت با وجوب اکثر این است که مولی اذن داده از ناحیه جزء مشکوک مخالفت شود نه از ناحیه ترک سائر اجزاء که جزئیت آنها معلوم است. البته وجوب اجزاء تحلیلی بوده و در واقع یک وجوب بیشتر نیست، اما شارع می‌تواند نسبت به یک جزء ترخیص دهد و نسبت به جزء دیگر ترخیص ندهد. ترخیص از ناحیه یک جزء به این معنی است که اگر در واقع جزء باشد، ترک آن جزء استحقاق عقوبت ندارد. به عبارت دیگر فقط یک تکلیف وجود دارد که مخالفت آن انحائی دارد. مخالفت به ترک رکوع، و یا به ترک سجده، و یا به ترک سوره، محقق می‌شود. در تمام این امثله، مخالفت با آن تکلیف واحد رخ داده است؛ اما شارع نسبت به یک نحوه مخالفت ترخیص داده که مخالفت به ترک سوره است.

اقل و اکثر در شرائط

گاهی شک در اقل و اکثر به لحاظ شک در شرط یک واجب ارتباطی است. اگر آن امر، شرط واجب ارتباطی باشد، اکثر خواهد بود؛ زیرا کلفت بیشتری دارد؛ و اگر شرط نباشد، اقل است؛ زیرا کلفت کمتری دارد.

مقدمه: شرطیت نسبت به متعلق، و یا نسبت به «متعلق المتعلق»

شرط مشکوک گاهی نسبت به متعلق تکلیف است؛ مانند اینکه علم به وجوب نماز میت وجود داشته، اما شک در تستر حین نماز میت باشد. اگر تستر معتبر باشد، پس نماز وقتی صحیح است که مستور باشد؛ اما اگر معتبر نباشد (که جماعتی به آن فتوا داده‌اند)، پس شخص «مکشوف العورة» هم می‌تواند نماز میت بخواند. تستر یکی از اجزاء نماز میت نیست، بلکه از شرائط صحت است (اگر شرط در واقع باشد). در این مثال نماز میت، متعلق وجوب است؛ و تستر، شرط صحت آن است. یعنی شک در شرطیت تستر در نماز میت شده که شک در شرطیت امری در متعلق وجوب شده است. اگر متعلق وجوب، نماز همراه تستر باشد، اکثر است؛ و اگر نماز بدون تستر باشد، اقل است. از امثله معروف برای این قسم، غسل جنابت است. اختلاف شده که ترتیب بین ایمن و ایسر در غسل جنابت واجب است یا نه؛ و یا ترتیب بین رأس و رقبه، و بین بدن لازم است یا نه؛ و حتی در ترتیب شستشو از بالا به پایین در غسل نیز اختلاف شده است.

گاهی نیز شرط مشکوک نسبت به «متعلق المتعلق» یک تکلیف است؛ به عنوان مثال شک در عدالت نسبت به عالم در خطاب «اکرم عالماً» می‌شود. یعنی شک می‌شود که آیا عالم «واجب الاکرام» باید عادل باشد یا نه؟ عدالت از قیود عالم است؛ اما عالم، متعلق تکلیف نبوده بلکه اکرام متعلق تکلیف است. «عالم» در این مثال «متعلق المتعلق» تکلیف است. پس شک در شرطیت چیزی نسبت به «متعلق المتعلق» تکلیف شده است. در این مثال، اکرام عالم عادل، اکثر بوده؛ و اکرام عالم، اقل است؛ زیرا کلفت کمتری دارد.

جریان برائت شرعیه از وجوب اکثر

بحث در اقل و اکثر در شرائط می‌باشد. باید بررسی شود که شک در اقل و اکثر به لحاظ شرائط، مجرای کدامیک از برائت و یا احتیاط می‌باشد؛

تمام مباحث اقل و اکثر به لحاظ اجزاء، در اقل و اکثر به لحاظ شرائط نیز جاری است. یعنی مشهور قائل به برائت از وجوب اکثر بوده و در مثال فوق می‌تواند نماز میت را بدون ساتر بخواند؛ و در مثال دوم نیز می‌تواند به اکرام عالم غیرعادل، اکتفاء نماید.

همان نزاع نیز وجود دارد که انحلال علم اجمالی به نحو حقیقی بوده و یا به نحو حکمی است. یعنی کسانی که در مسأله اقل و اکثر به لحاظ اجزاء، انحلال علم اجمالی را حقیقی می‌دانستند؛ در اقل و اکثر به لحاظ شرائط نیز انحلال علم اجمالی را حقیقی می‌دانند؛ و کسانی که انحلال را در آن مسأله حکمی می‌دانستند، در این مسأله نیز حکمی می‌دانند.

بنابراین در شک در اقل و اکثر به لحاظ شرائط نیز شاید بتوان گفت که مشهور، قائل به انحلال حکمی بوده و برائت از وجوب اکثر را بدون معارض جاری می‌دانند. یعنی مکلف در مقام امتثال می‌تواند به اتیان اقل اکتفاء نماید.

اقل و اکثر به لحاظ تعیین و تخییر

شک در اقل و اکثر گاهی به لحاظ اجزاء و گاهی به لحاظ شرائط است، که بحث از آنها به پایان رسید. گاهی نیز شک در اقل و اکثر به لحاظ تعیین و تخییر است. به عنوان مثال زید می‌داند امری واجب است، اما نمی‌داند واجب تعیینی است یا تخییری. اگر واجب تعیینی باشد، در مقام امتثال باید همین فرد را اتیان نماید؛ و اگر واجب تخییری باشد، در مقام امتثال می‌تواند عدل آن را نیز اتیان نماید. این موارد نیز شک در اقل و اکثر است؛ زیرا واجب تعیینی کلفت بیشتری داشته و اکثر است؛ و واجب تخییری کلفت کمتری داشته و اقل است. در دوران بین واجب تعیینی و تخییری، صوری وجود دارد که حکم آنها متفاوت است:

صورت اول: دوران بین تعیین و تخییر عقلی

گاهی تخییر بین اقل و اکثر، تخییر عقلی است. اگر تکلیفی به یک عنوان تعلق گیرد، نسبت به حصص تحت آن عنوان و افراد تحت عنوان، تخییر عقلی وجود دارد.

به عنوان مثال در تکلیف «اکرم عالماً»، نسبت به حصص عالم مانند عالم ابیض و عالم اسود، تخییر وجود دارد؛ یعنی در مقام امتثال تخییر وجود داشته و اکرام هریک از عالم ابیض یا اسود، کافی است. این تخییر عقلی است، یعنی عقل حکم می‌کند در مقام امتثال می‌تواند فرد سفید یا سیاه را امتثال نماید. این تخییر در اصطلاح، تخییر عقلی است. همینطور نسبت به افراد عالم در خارج نیز تخییر عقلی وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود در خارج زید و بکر و ... هستند که از افراد عالم می‌باشند. تخییر بین افراد عالم در مقام امتثال نیز تخییر عقلی است. یعنی اکرام زید یا بکر واجب نشده، بلکه اکرام یک عالم واجب شده است؛ در این موارد، عقل حکم می‌کند با اکرام یکی از زید و بکر، امتثال محقق شده است.

جریان برائت از وجوب اکثر

با توجه به تبیین تخییر عقلی، فرض شود مکلف می‌داند اطعام زید، واجب است؛ اما نمی‌داند وجوب اطعام زید به نحو تعینی و یا به نحو تخییری است؛ منشأ شک این است که نمی‌داند خطاب «اکرم زیداً» صادر شده و یا خطاب «اطعم زیداً». در این مثال، اگر امر به اکرام تعلق گرفته باشد «اطعام» نیز حصه‌ای از اکرام است، همانطور که «اعطاء مال» و «تعظیم» از حصص اکرام هستند؛ اما اگر امر به اطعام تعلق گرفته باشد، اعطاء مال کافی نخواهد بود.

بنابراین علم به وجوب و تکلیفی هست، که نمی‌داند به کدامیک از «اکرام زید» و یا «اطعام زید» تعلق گرفته است. این مثالی برای تخییر عقلی در اقل و اکثر است؛ زیرا «وجوب اطعام» کلفت زائد دارد، اما اگر «اکرام» واجب باشد، مکلف آزادی بیشتری داشته و می‌تواند به تعظیم اکتفاء نموده و نیازی به زحمت اطعام نیست. به نظر می‌رسد در این موارد نیز برائت از تعین و کلفت زائد (اکثر) جاری است؛ زیرا اصل مؤمن نسب به وجوب اکرام (یعنی اقل) جاری نیست؛ یعنی ترک اکرام مطلقاً (یعنی حتی اطعام نیز ترک شود)، قطعاً عقوبت دارد؛ و ترک اکرام به همراه اطعام کردن، نیز متصور نیست؛ زیرا اطعام یکی از مصادیق اکرام است. بنابراین نسبت به وجوب اطعام در مثال فوق، برائت بدون معارض جاری است.

ج ۶۴ ۹۷/۱۰/۲۲

صورت دوم: دوران بین تعین و تخییر شرعی در حکم واقعی

صورت دوم اینکه شک در اقل و اکثر به لحاظ تعین و تخییر شده و دوران بین تعین و تخییر شرعی در حکم واقعی باشد. به عنوان مثال فرض شود زید می‌داند نماز جمعه در عصر غیبت بر وی واجب است؛ اما شک دارد این وجوب به نحو تعینی است، و یا تخییری است (که مخیر بین جمعه و ظهر باشد). اگر وجوب تخییری داشته باشد، تخییر آن شرعی است.^۱ در این صورت، آیا برائت از تعین (وجوب تعینی ظهر و وجوب تعینی جمعه) جاری می‌شود تا نتیجه آن تخییر در مقام عمل بین اتیان ظهر و جمعه باشد؟

مقدمه: نظر مختار در واجب تخییری

ابتدا باید نظر مختار در واجب تخییری شرعی، توضیح داده شود.^۲ تفاوت واجب تعینی و تخییری در متعلق آنهاست. توضیح اینکه وجوب در واجب تعینی به «جامع ذاتی» تعلق گرفته؛ مانند وجوب نماز ظهر، و یا وجوب

۱. ممکن است سه احتمال باشد: وجوب تعینی ظهر؛ وجوب تعینی جمعه؛ و وجوب تخییری یکی از آنها.

۲. این نظر همان نظر رائج بین متأخرین است.

نماز جمعه؛ و مانند وجوب اطعام «ستین مسکیناً»؛ و مانند وجوب صیام «ستین یوماً»؛ اما در واجب تخییری به «جامع انتزاعی» تعلق گرفته؛ مانند وجوب اتیان «احدهما» در نماز ظهر و نماز جمعه (اگر واجب تخییری باشند). عنوان «احدهما» در اصطلاح اصولی، جامع انتزاعی است؛ در مقابل عنوان «نماز ظهر» یا «نماز جمعه» که جامع ذاتی هستند^۱.

بنابراین وجوب در واجب تخییری، به جامع انتزاعی تعلق گرفته؛ به عنوان مثال وجوب به «احدهما» از اطعام و صیام تعلق گرفته است. در نتیجه در نظر مختار در واجب تخییری، در واقع تخییر شرعی انکار شده است. یعنی تمام موارد تخییر شرعی، به تخییر عقلی برمی گردد. به عنوان مثال اگر شارع بگوید «یجب علیک احدی الصلاتین»، متعلق تکلیف دو حصّه دارد که تخییر عقلی بین آنها (و بین افراد آنها) وجود دارد.

جریان برائت از تعیین

مثال دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی این است که علم اجمالی به وجوب «نماز ظهر» یا «احدی الصلاتین» تعلق گرفته باشد. در این صورت، به نظر می رسد اصل مؤمن نسبت به وجوب «نماز ظهر» (یعنی اکثر و یا تعیین) بدون معارض جاری است. توضیح اینکه نسبت به وجوب «احدی الصلاتین» اصل مؤمنی جاری نمی باشد؛ زیرا ترخیص به ترک هر دو نماز، ترخیص در مخالفت قطعیه است؛ و ترخیص به ترک «احدی الصلاتین» به همراه اتیان نماز ظهر، در واقع ترخیص به ترک «احدی الصلاتین» نیست (یعنی کسی که نماز ظهر بخواند، «احدی الصلاتین» را نیز امتثال کرده است).

بنابراین هرچند هم نسبت به «وجوب ظهر» و هم نسبت به «وجوب احدی الصلاتین» شک وجود دارد؛ اما اصل مؤمن در «وجوب احدی الصلاتین» جاری نبوده، و در «وجوب ظهر» بدون معارض جاری است. یعنی اگر وجوب به «نماز ظهر» تعلق گرفته باشد، غیر منجز بوده؛ و اگر به «احدی الصلاتین» تعلق گرفته باشد، منجز است.

جمع بندی اینکه بنابر نظر مختار در انکار تخییر شرعی، صورت دوم از تعیین و تخییر نیز دقیقاً همان صورت اول است؛ زیرا تخییر شرعی به تخییر عقلی برمی گردد. لذا در تمام این موارد، برائت از «تعیین» که کلفت زائده دارد جاری شده، و می تواند به امتثال اقل اکتفاء نماید. یعنی مخیر است که ظهر یا جمعه بخواند.

^۱. عنوان «نماز ظهر» جامع بوده و افرادی دارد؛ اما عنوان «احدهما» دو حصّه دارد که هرکدام دارای افرادی می باشند.

صورت سوم: دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی در حکم ظاهری

صورت سوم از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر، این است که تعیین و تخییر در حکم ظاهری باشد؛ به عنوان مثال زید می‌داند فتاویٰ اعلم بر عامی حجت است؛ اما شک در حجیت فتاویٰ مفضول دارد. یعنی نمی‌داند حجیت فتاویٰ اعلم به نحو تعیین است و یا تخییری است. به عبارت دیگر استناد به فتاویٰ اعلم در مقام عمل (تقلید)، برای زید معلوم است؛ اما ممکن است به نحو تعیینی و یا تخییری باشد. امر دائر است بین اینکه فقط فتاویٰ اعلم حجت باشد، و یا فتاویٰ اعلم و مفضول هر دو حجت باشد؛ زیرا احتمال ندارد فقط فتاویٰ مفضول حجت باشد. بنابراین دوران امر بین تعیین و تخییر در حکم ظاهری (حجیت)^۱ وجود دارد.

عدم جریان برائت شرعی

در این موارد، آیا برائت از تعیین جاری می‌شود تا جائز باشد در مقام عمل به فتاویٰ مفضول استناد شود؟ به نظر می‌رسد برائت جاری نیست؛ زیرا همانطور که در مباحث حجیت گذشت، شک در حجیت امری، مساوق با قطع به عدم حجیت آن می‌باشد. بنابراین نسبت به فتاویٰ اعلم، قطع به حجیت وجود داشته، لذا حجت است؛ اما نسبت به حجیت فتاویٰ مفضول شک وجود دارد، که مساوق با قطع به عدم حجیت است. در نتیجه باید احتیاط نماید؛ نه اینکه برائت از تعیین جاری شود. یعنی باید در مقام تقلید از اعلم تقلید نماید^۲.

صورت چهارم: شک در وجوب تعیینی یا تخییری در مقام امتثال

صورت چهارم از موارد تعیین و تخییر، دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام امتثال است؛ به عنوان مثال زید و عمرو در حال غرق بوده و فقط قدرت بر انقاذ یکی وجود دارد. وجوب در اینگونه موارد، در نظر مختار به «انقاذ احدهما» تعلق گرفته است. فرض شود نسبت به زید این احتمال وجود دارد که از انبیاء الهی باشد، اما قطعاً عمرو از انبیاء الهی نیست. اگر زید در واقع نبی الهی باشد، انقاذ وی وجوب تعیینی دارد؛ یعنی وجوب انقاذ وی فعلی بوده و وجوب انقاذ عمرو فعلی نیست. اگر زید از انبیاء الهی نباشد، وجوب انقاذ وی تخییری می‌شود.

۱. در مباحث گذشته بیان شد که حجیت از امور واقعی اعتباری می‌باشد (نه اینکه حکم عقلی باشد)؛ پس حکم ظاهری است. نظیر شک در حجیت خبر ثقه یا خبر عادل، که شک در حکم ظاهری است.

۲. پس کسی که قائل به جواز تقلید از مفضول است، به اصل عملی استناد نکرده بلکه دلیل اجتهادی بر حجیت فتاویٰ مفضول داشته است.

عدم جریان برائت از تعیین

آیا در این موارد، برائت از وجوب تعیینی جاری می‌شود، و یا باید زید نجات داده شود؟ به نظر می‌رسد باید «محمّل النبوة» انقاذ شود، یعنی مانند صورت سوم باید احتیاط شود.

بیان‌هایی برای وجوب احتیاط در این مورد در بحث تراحم مطرح شده، که به وجه مختار اشاره می‌شود. توضیح اینکه ارتکاز روشن عرفی و عقلانی در این موارد بر لزوم احتیاط وجود دارد؛ زیرا در نظر عقل، عقوبت بر ترک انقاذ «محمّل النبوة»، قبیح نیست؛ پس باید انقاذ شود. این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق در ادله اصول مؤمنه می‌شود. بنابراین اصل مؤمن نسبت به انقاذ وی جاری نشده، و باید احتیاط شود. به عبارت دیگر نسبت به وجوب تخییری که اصل مؤمن جاری نیست (و بیان آن در صور قبلی گذشت)؛ و نسبت به وجوب تعیینی نیز ارتکاز مذکور، مانع انعقاد اطلاق در دلیل اصل مؤمن نسبت به آن است. بنابراین باید احتیاط کرده و فقط زید را انقاذ نماید.

جمع‌بندی بحث تعیین و تخییر

در نتیجه در صورت اول و دوم از موارد اقل و اکثر به لحاظ تعیین و تخییر، برائت شرعیه جاری شده و اکتفاء به اقل یعنی تخییر کافی است؛ اما در صورت سوم و چهارم، برائت شرعیه جاری نشده و نوبت به احتیاط عقلی می‌رسد، یعنی باید اکثر یا وجوب تعیینی اتیان شود.

ج ۶۵ ۹۷/۱۰/۲۳

تنبیهات اقل و اکثر

همانطور که گفته شد نظر مشهور در بحث اقل و اکثر ارتباطی، جریان برائت از وجوب اکثر است؛ هرچند برخی نیز قائل به احتیاط هستند. جریان برائت نیز در نظر مشهور از باب انحلال حکمی علم اجمالی می‌باشد؛ و برخی مانند شهید صدر قائل به انحلال حقیقی آن هستند. در نظر مختار علم اجمالی در اقل و اکثر ارتباطی، انحلال حکمی پیدا می‌کند. در ذیل بحث از اقل و اکثر نیاز است تنبیهاتی مطرح شود:

تنبیه اول: تمسک به استصحاب

همانطور که گفته شد نظر مشهور در اقل و اکثر ارتباطی، جریان برائت از اکثر بوده و برخی نیز قائل به احتیاط و لزوم اتیان اکثر هستند. هر دو دسته، برای اثبات نظریه خود، به استصحاب نیز تمسک نموده‌اند. بنابراین دو تقریب از استصحاب وجود دارد:

الف. استصحاب برای اثبات احتیاط شرعی

قائلین به احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی، برای اثبات احتیاط به استصحاب نیز تمسک نموده‌اند. توضیح اینکه فرض شود علم اجمالی به وجوب نماز نه یا ده جزئی وجود دارد. در این صورت علم به تکلیف فعلی وجود داشته، که بعد از اتیان اقل، شک در بقاء آن وجوب می‌شود؛ استصحاب بقاء تکلیف فعلی جریان خواهد داشت. یعنی مکلف قبل از اتیان اقل به تکلیفی (اقل یا اکثر) یقین داشته و در مقام امتثال اقل را خوانده، لذا شک در امتثال دارد. استصحاب بقاء تکلیف فعلی در حق وی جاری می‌شود.

این استصحاب منجز بوده و تعبد به بقاء تکلیف فعلی می‌کند. یعنی شارع احتیاط را واجب کرده است. پس باید اکثر را اتیان کند، تا شک برطرف شود؛ و یا از ابتدا اکثر را اتیان کند، تا بعد از امتثال شک پیش نیاید. این استصحاب کلی قسم دوم است؛ زیرا تکلیف به اقل یا اکثر تعلق گرفته که جامع بین آنها مورد یقین است؛ اگر اقل واجب باشد، قطعاً بعد از امتثال آن، تکلیف ساقط شده است؛ و اگر جامع در ضمن اکثر واجب باشد، بعد از امتثال اقل نیز تکلیف باقی است. مقتضای این استصحاب، احتیاط شرعی بوده و این استصحاب اصل منجز است.

ممکن است گفته شود همانطور که توضیح داده شد نسبت به وجوب اکثر، براءت جاری می‌باشد؛ پس نیازی به اتیان اکثر نیست؛ پاسخ این است که دلیل استصحاب حاکم بر دلیل براءت و یا مخصص آن است. لذا جایی برای براءت از اکثر نمی‌ماند.

اشکال اول: عدم اثر برای استصحاب جامع

شهید صدر این استدلال را صحیح ندانسته و استصحاب را جاری نمی‌داند. ایشان فرموده مراد از جریان استصحاب، اثبات چه چیزی است؟ اگر اثبات وجوب اکثر باشد، اصل مثبت خواهد بود؛ زیرا لازمه عقلی بقاء وجوب جامع، تعلق وجوب به اکثر می‌باشد. در بحث استصحاب خواهد آمد که مثبتات استصحاب (یعنی لوازم عقلی آن) حجت نیست؛ و اگر مراد، اثبات بقاء وجوب جامع باشد، این استصحاب اثری ندارد؛ زیرا قبل از اتیان به اقل، علم وجدانی به وجوب جامع بوده که آن علم وجدانی نتوانست موجب احتیاط شود. هرگاه علم وجدانی نتواند موجب احتیاط شود، به طریق اولی علم تعبدی نیز نمی‌تواند موجب لزوم احتیاط شود. به عبارت دیگر علم تعبدی از علم وجدانی که بالاتر نیست، پس اگر اثر علم وجدانی، لزوم احتیاط نباشد؛ اثر علم تعبدی هم نمی‌تواند لزوم احتیاط باشد.^۱

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۳۶۱: «والتحقیق فی المنع عن جریان استصحاب جامع الوجوب المردد بین الأقل والأکثر ان یقال: لو أريد باستصحاب جامع الوجوب إثبات وجوب العشرة لأن ذلك هو لازم بقاءه فهذا من الأصل المثبت لكون الملازمة عقلية، و ان أريد به الاقتصار

البته وجود علم وجدانی به جامع قبل از اتیان اقل، پیش فرض مستدل بوده و شهید صدر نیز بر اساس آن پاسخ داده‌اند؛ اما ایشان علم وجدانی را قبل از اتیان اقل نیز منحل می‌دانند. یعنی نزد ایشان اصلاً معلوم بالاجمال وجود ندارد، تا استصحاب بقاء آن شود.

مناقشه: منجزیت تنجیزی استصحاب و منجزیت تعلیقی علم وجدانی

به نظر می‌رسد بیان ایشان صحیح نیست. توضیح اینکه این مغالطه در موارد بسیاری وجود دارد که منجزیت علم وجدانی به مراتب از منجزیت اماره و اصل، اقوی است؛ زیرا حجیت و منجزیت علم در طول جعل نبوده، اما منجزیت اماره و اصل در طول جعل است. این مطلب صحیح نبوده و منجزیت علم وجدانی، اضعف از منجزیت اماره و اصل است؛ زیرا منجزیت علم وجدانی، تعلیقی بوده و معلق بر عدم ترخیص از سوی شارع است؛ اما منجزیت اماره و اصل، تنجیزی می‌باشد. یعنی اگر فرض شود اصل شرعی یا اماره شرعی وجود دارد، معلق شدن بر عدم ترخیص از سوی شارع ممکن نیست. به عبارت دیگر فرض این است که شارع چنین اصل یا اماره‌ای دارد، لذا ترخیص معنی ندارد.

بنابراین علم وجدانی به جامع منجز بوده اما منجزیت آن بر عدم ترخیص از سوی شارع، معلق است؛ و فرض این است که شارع نسبت به اکثر ترخیص داده است؛ بنابراین علم وجدانی منجز نخواهد بود. یعنی اگر وجوب به اکثر تعلق گرفته باشد، هرچند فعلی بوده اما منجز نیست؛ بر خلاف استصحاب جامع که منجزیت آن به نحو تنجیزی است. یعنی اگر شارع استصحاب داشته باشد و تعبد به بقاء وجوب کرده باشد، معلق بر عدم ترخیص نیست. پس یعنی در ناحیه اکثر ترخیصی نیست، و تهافت در مولی است که تنجیز وی معلق بر عدم ترخیص باشد. در نتیجه اگر دلیل استصحاب شامل این شک (یعنی شک در بقاء وجوب جامع، بعد از اتیان اقل) شود، منجزیت آن به نحو تنجیزی بوده و تعلیقی نیست؛ لذا شارع ترخیصی نسبت به ترک اکثر نداشته و دلیل استصحاب به حکومت یا تخصیص مقدم بر دلیل ترخیص است.

اشکال دوم: تقدّم اصل سببی بر مسببی مضاد

به نظر می‌رسد دلیل استصحاب (یعنی «لا تنقض الیقین بالشک») شامل چنین شکی نیست. توضیح اینکه در این مثال سه شک وجود دارد: شک در تعلق وجوب به اکثر؛ شک در تعلق وجوب به اقل؛ و شک در بقاء تکلیف

على إثبات جامع الوجوب فهذا لا أثر له، لأنه لا يزيد على العلم الوجداني بهذا الجامع وقد فرغنا عن ان العلم به لا ينجز سوى الأقل، و الأقل حاصل بحسب الفرض».

فعلی بعد از اتیان اکثر؛ همانطور که در مباحث قبل بیان شد، دلیل اصل مؤمن شامل شک در وجوب اقل نیست؛ اما شامل شک در وجوب اکثر می‌باشد. یعنی برائت از وجوب اکثر جریان دارد.

با توجه به این نکته، هرچند یقین به تکلیف فعلی قبل از اتیان اقل بوده و پس از اتیان اقل نسبت به بقاء آن شک می‌شود، اما دلیل استصحاب شامل چنین شکی نیست؛ زیرا این شک، مسببی بوده و اصل جاری در شک سببی مضاد، مقدم بر آن است. شک در بقاء تکلیف فعلی (مجرای استصحاب) ناشی از شک در وجوب اکثر (مجرای برائت) می‌باشد. یعنی با علم به وجوب اکثر یا عدم وجوب آن، شکی در بقاء وجوب پس از اتیان اقل نیست. بنابراین اگر برائت در شک نسبت به وجوب اکثر جاری شود، دلیل اصل مضاد (دلیل استصحاب) در نظر عرف، شامل شک مسببی نمی‌شود. یعنی عرف آن را موضوع برای دلیل استصحاب نمی‌بیند.

ممکن است گفته شود تقدم اصل سببی بر اصل مسببی مضاد در جایی است که سببیت بین آنها شرعی باشد؛^۱ در حالیکه سببیت در مثال فوق عقلی است؛ زیرا لازمه عقلی بقاء وجوب، وجوب اکثر است. بنابراین اصل سببی در این موارد بر اصل مسببی مقدم نخواهد شد.

پاسخ این شبهه در بحث استصحاب داده شده که در یک مورد از ملازمه عقلی نیز اصل سببی مقدم بر اصل مسببی است؛ یعنی در جایی که سبب و مسبب از افعال شارع بوده و مستند به شارع باشد. در این مثال نیز سبب و مسبب به دست شارع است یعنی شارع می‌تواند اکثر را واجب نماید، و می‌تواند وجوب جامع را بعد از اتیان اقل باقی بداند (به این صورت که اکثر را واجب کند) و یا باقی نگذارد (به این صورت که اقل را واجب نماید)؛ لذا در این موارد نیز اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است.

بنابراین با وجود برائت از اکثر، دلیل استصحاب شامل شک در بقاء وجوب فعلی نیست؛ زیرا هرچند ملازمه و سببیت بین آن دو شک عقلی است، اما سبب و مسبب از افعال شارع بوده (یعنی ایجاب به دست شارع است) و اطلاقی در نظر عرفی برای دلیل استصحاب وجود ندارد که شامل این شک شود. به عبارت دیگر اگر شارع تعبد به بقاء سبب نماید، عرف آن را تعبد به بقاء مسبب نیز می‌بیند؛ زیرا مسبب نیز به دست شارع و از افعال اوست.

ج ۶۶ ۹۷/۱۰/۲۴

۱. به عنوان مثال فرض شود شک در نجاست آبی وجود داشته و شک در نجاست دست نیز باشد که با آن آب تطهیر شود. در این صورت، شک در نجاست دست پیدا می‌شود که ناشی از شک در نجاست آب است. این سببیت شرعی بوده و اصل سببی مقدم بر اصل مسببی خواهد بود؛ زیرا شارع غسل به آب طاهر را سبب برای طهارت متنجس قرار داده است.

ب. استصحاب برای عدم لزوم احتیاط

قائلین به جریان برائت در اقل و اکثر ارتباطی، برای اثبات عدم لزوم احتیاط، به استصحاب نیز تمسک نموده‌اند. توضیح اینکه شک در تعلّق وجوب به اکثر، و شک در تعلّق آن به اقل وجود دارد؛ استصحاب عدم تعلّق وجوب به اکثر جاری شده؛ اما استصحاب عدم تعلّق وجوب به اقل جاری نیست؛ زیرا همانطور که در مباحث قبلی توضیح داده شد، اصل مؤمن نسبت به اقل جاری نشده و ترخیص در ترک اقل ممکن نیست. بنابراین اصل در اکثر بدون معارض جاری است. این استصحاب از موارد استصحاب «عدم ازلی» نبوده بلکه استصحاب «عدم نعتی» است، که دو صیاحت دارد:

الف. صیاحت اول اینکه قبل از تحقق شرط وجوب، قطع به عدم وجوب فعلی وجود داشته و بعد از تحقق آن شرط، استصحاب عدم جعل وجوب می‌شود. به عنوان مثال قبل از اذان صبح قطعاً تکلیف فعلی به نماز ده جزئی و اکثر نبود، و بعد از اذان شک در آن می‌شود، که استصحاب عدم تکلیف فعلی می‌شود.

ب. صیاحت دوم اینکه استصحاب عدم جعل وجوب قبل از تشریع شود. توضیح اینکه تمام تشریعات شرعی، حادث است^۱؛ یعنی هر حرمت و وجوبی، حادث است. به عنوان مثال زمانی وجوب برای «صوم» و «صلاة» و «حج» جعل نشده بود؛ و حرمت نیز برای «کذب» و «غیبت» تشریع نشده بود. بنابراین شک در تشریع وجوب برای اکثر شده، که استصحاب عدم تشریع جاری می‌شود؛ اما استصحاب عدم تشریع اقل، فی نفسه جاری نیست؛ زیرا همانطور که گفته شد اصل مؤمن نسبت به اقل جاری نیست. پس اصل در اکثر، بدون معارض جاری می‌شود. ممکن است اشکال شود لازمه عقلی استصحاب عدم جعل، این است که مجعول نباشد. بنابراین استصحاب عدم جعل اکثر، اصل مثبت بوده و حجت نیست؛ پاسخ این است که در بحث استصحاب خواهد آمد که تعبد به

۱. تشریع از مقوله فعل بوده و حدوث مقوم فعل است؛ محال است فعلی ازلی باشد. اینکه فلاسفه فعل حق تعالی را ازلی دانسته‌اند؛ به معنی ازلیت فعل نبوده بلکه به معنی ازلیت موجود است؛ یعنی وجود عقل اول ازلی بوده و این موجودی ازلی است؛ اما ایجاد آن نمی‌تواند ازلی باشد. البته فعل به معنای مقوله بر خداوند متعال بلکه بر هر موجود مجردی محال است؛ پس باید گفته شود تشریع فعلی الهی نیست. دو پاسخ برای این اشکال وجود دارد: اول اینکه تشریع می‌تواند فعل نبی اکرم صلی الله علیه و آله یا یکی از ملاک جسمانی باشد؛ و پاسخ دوم اینکه تشریع از ناحیه خداوند متعال باشد اما امری حادث است زیرا نظام عالم اینچنین است که وقتی شرائط محقق شود، تشریع صورت می‌گیرد؛ اما افاضه آن از ازل صورت گرفته است. به عنوان مثال فرض شود در اتاق چراقی وجود دارد که از ازل روشن بوده و حادث نیست؛ اما پرده‌ای روی دیوار وجود دارد، که نور روی دیوار نیست. پرده که کنار رود، دیوار روشن می‌شود؛ در این مثال هرچند نور حادث نبوده و ازلی است؛ اما روشنی دیوار، امری حادث است. بنابراین ممکن است حدوث موجودات طبیعت مانند روشن شدن دیوار باشد. به عنوان مثال زید الآن موجود شده اما به وجودی که از ازل افاضه شده است. پس زید حادث است اما وجودش از ازل افاضه شده است. بنابراین تشریع مانند روشن شدن دیوار در مثال فوق، از امور حادث است. لذا اگر شارع حق تعالی باشد، تشریع به وزان روشن شدن دیوار است (نزد حکماء وجود حقائق از این قبیل است؛ زیرا فعل بر مجردات محال است یعنی فعل عقل فعال مانند خودش قدیم و ازلی است؛ اما وقتی ظرف وجود و شرائط آن محقق شود، موجود می‌شوند). به هر حال تشریع (چه فعل نبی اکرم صلی الله علیه و آله باشد چه فعل الهی) امری حادث است.

عدم تشریع، عرفاً تعبد به عدم مجعول و تکلیف فعلی است. یعنی مضمون تعبد به عدم جعل، عرفاً تعبد به عدم مجعول و مشروع است. بنابراین استصحاب عدم تعلّق وجوب به اکثر جاری شده و اصل مؤمن نسبت به وجوب اکثر است. این تعبیری عرفی است برای اینکه مجعول و تکلیف فعلی نباشد. لذا به نظر می‌رسد این استصحاب جاری بوده و اصل مثبت نیست.

نظر مختار: جریان استصحاب

به نظر می‌رسد استصحاب عدم تشریع وجوب اکثر جاری می‌باشد^۱. البته همانطور که در مباحث قبل گفته شد، نسبت به وجوب اکثر، براءت نیز جاری است. جریان استصحاب عدم جعل اکثر، منافاتی با جریان براءت نسبت به وجوب اکثر ندارد؛ زیرا استصحاب مؤمن، منافاتی با براءت ندارد بلکه استصحاب منجز منافی براءت بوده و مقدّم بر براءت است.

بنابراین دو اصل استصحاب عدم جعل اکثر و براءت از وجوب اکثر، جاری بوده و نسبت به وجوب اکثر تأمین وجود دارد. یعنی دو اصل مؤمن نسبت به آن وجود دارد.

جمع‌بندی تنبیه اول: جریان استصحاب عدم جعل اکثر

نتیجه تنبیه اول اینکه نسبت به وجوب اکثر، استصحاب عدم جاری است؛ همانطور که براءت نیز جاری است؛ یعنی در مقام امتثال، اکتفاء به اقل کافی است؛ و نیازی نیست که اکثر اتیان شود.

تنبیه دوم: دوران امر بین شرطیت و مانعیت

گاهی نسبت به مانعیت یا شرطیت امری در واجب، شک می‌شود. باید مقتضای صناعیت نسبت به چنین شکی بررسی شود^۲. ابتدا به عنوان مقدمه تفاوت شرط و مانع توضیح داده می‌شود:

مقدمه: تفاوت شرط و مانع

اگر وجود امری به عنوان قید در واجب اخذ شده باشد «شرط» است؛ و اگر عدم چیزی در واجب اخذ شده باشد، آن امر «مانع» است. پس شرط امری وجودی بوده و مانع امری عدمی است.

^۱. ممکن است اشکال شود این شبهه حکمیه بوده و استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست؛ پاسخ این است که عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه، در امر وجودی است؛ اما اگر شبهه حکمیه، امری عدمی باشد استصحاب در آن جاری است.

^۲. اینکه چطور این مسأله به بحث اقل و اکثر برمی‌گردد، از مباحث آینده معلوم می‌شود.

مثال فقهی اینکه مصلی نباید عاری باشد، یعنی شرط نماز این است که تستر به لباس طاهر داشته باشد. فرض شود زید فقط یک لباس متنجس دارد که تطهیر آن ممکن نیست. از حیث فقهی احتمال ندارد که نماز از وی ساقط بوده و نمازی بر وی واجب نباشد. آیا تکلیف وی، نماز با همین لباس متنجس است؛ و یا باید نماز در حال عریان بخواند (البته با شرائط که مثلاً نشسته باشد و با ایماء سجده نماید)؟ به عبارت دیگر ممکن است نماز وی مشروط به تستر به لباس متنجس بوده، و یا مشروط به عدم تستر به آن است. اگر شرط نماز وی عدم تستر باشد، پس تستر به این لباس، مانع است؛ و اگر شرط نمازش تستر باشد، پس تستر به این لباس، شرط است. بنابراین شک وجود دارد که تستر، شرط است یا مانع است. اگر تستر مانع باشد، پس «عدم تستر» شرط است.

نظر مشهور: احتیاط به اتیان دو نماز

باید وظیفه زید در مثال فوق بررسی شود. ممکن است نماز با تستر به آن لباس، و یا نماز بدون تستر به آن (یعنی نماز در حال عریان)، بر زید واجب باشد.

در نظر مشهور مقتضای علم اجمالی این است که دو برائت تعارض کرده و نوبت به احتیاط برسد. برائت از وجوب نماز مشروط به تستر، با برائت از وجوب نماز مشروط به عدم تستر، طرفین علم اجمالی بوده و تساقت می‌کنند. در نتیجه باید دو نماز بخواند یکی نماز با لباس نجس و دیگری نماز در حال عریان.

ج ۶۷ ۹۷/۱۰/۲۵

نظر مختار: تخییر در اتیان یک نماز با تستر و یا یک نماز بدون تستر

به نظر می‌رسد کلام مشهور صحیح نبوده و نیازی به احتیاط نیست. توضیح اینکه شک در مانعیت یا شرطیت «تستر» به دو صورت ممکن است:

الف. صورت اول اینکه سه احتمال در تکلیف وجود داشته باشد: وجوب تعیینی نماز با تستر؛ و وجوب تعیینی نماز بدون تستر؛ و وجوب تخییری نماز با تستر یا بدون آن؛ یعنی دو احتمال اول، وجوب تعیینی بوده؛ و احتمال سوم، وجوب تخییری باشد. در این صورت، دوران امر بین تعیین و تخییر شده و حکم آن از مطالب گذشته معلوم است. یعنی برائت از تعیین جاری شده و در مقام عمل می‌تواند نماز با تستر یا نماز بدون تستر بخواند.

ب. صورت دوم اینکه فقط دو احتمال وجود داشته باشد: وجوب تعیینی نماز با تستر؛ و وجوب تعیینی نماز بدون تستر؛ یعنی از حیث فقهی، احتمال تخییر نباشد. در این صورت، آیا علم اجمالی منجز بوده و باید هر دو نماز اتیان شود، و یا علم اجمالی منجز نبوده و می‌تواند یک نماز بخواند؟

به نظر می‌رسد نیازی به احتیاط نبوده و می‌تواند به یک نماز (با تستر یا بدون آن) اکتفاء نماید؛ زیرا برائت نسبت به وجوب نماز با تستر، و همینطور نسبت به وجوب نماز بدون تستر، جاری می‌شود؛ در نتیجه می‌تواند به یک نماز اکتفاء نماید (یعنی خصوص نماز با تستر و یا خصوص نماز بدون تستر، واجب نیست). این دو برائت از طرفین علم اجمالی، جاری هستند؛ زیرا در فرض فوق، مخالفت قطعی ممکن نیست. یعنی هر نمازی (با تستر یا بدون آن) خوانده شود، احتمال موافقت و مخالفت دارد. اصل مؤمن در اطراف علم اجمالی، محذور ثبوتی ندارد؛ بلکه به سبب ارتکاز مناقضه (بین وجود تکلیف فعلی بین اطراف، و ترخیص در تمام اطراف)، ترخیص در دو طرف معاً جاری نمی‌شود؛ اما در جایی که مخالفت قطعی ممکن نباشد (هرچند موافقت قطعی ممکن است به اینکه دو نماز بخواند)، عرف مناقضه در ترخیص نسبت به هر دو طرف، نمی‌بیند. بنابراین ترخیص از هر دو طرف جاری شده و در مقام عمل می‌تواند به یک نماز اکتفاء نماید.

ممکن است اشکال شود در مثال فوق نیز مخالفت قطعی ممکن بوده لذا ترخیص در دو طرف جاری نخواهد بود؛ زیرا اگر هیچ نمازی نخواند، مخالفت قطعی است؛ پاسخ اینکه نتیجه جریان دو برائت، این نیست که اصل نماز را ترک نماید. یعنی چنین تأمینی وجود نداشته و نسبت به وجوب اصل نماز، علم وجود دارد. برائت فقط نسبت به قید تستر، و قید عدم تستر، ترخیص می‌دهد.

ممکن است گفته شود مخالفت قطعی ممکن است به اینکه نصف نماز را با تستر و نصف دیگر را بدون تستر بخواند؛ پاسخ اینکه جریان دو برائت چنین ترخیصی را نیز نتیجه نمی‌دهد. فرض این است که وجوب به نماز با تستر (یعنی در طول نماز)، و یا بدون تستر (در طول نماز) تعلق گرفته است؛ بنابراین برائت نتیجه می‌دهد که مکلف می‌تواند نمازش را تماماً با تستر بخواند (زیرا برائت از وجوب «نماز بدون تستر» جاری است)؛ و می‌تواند نمازش را تماماً بدون تستر بخواند (زیرا برائت از وجوب «نماز با تستر» جاری است)؛ اما ترخیصی نسبت به اینکه نصف نماز را با تستر و نصف دیگر را بدون تستر بخواند، وجود ندارد.^۱

در نتیجه مکلف در مقام عمل تخییر دارد که یک نماز با تستر و یا یک نماز بدون تستر بخواند. البته اگر همین شرائط در دفعات متعدد باشد، هرچند می‌تواند مثلاً نماز امروز را با تستر و نماز فردا را بدون تستر بخواند (زیرا هر روز تخییر دارد)؛ اما علم به فوت برخی از نمازها پیدا می‌شود که به مقدار علم باید قضاء نماید.

^۱. زیرا در صورت دوم فقط احتمال وجوب تعیینی اشتراط و وجوب تعیینی مانعیت تستر بوده و احتمال «لابشرط» بودن را نمی‌دهد.

تنبيه سوم: اقل و اکثر در شبهه موضوعيه

مثال رائج در بحث اقل و اکثر در علم اصول، شبهه حکميه است. به عنوان مثال شک از مانعیت چیزی یا جزئیت چیزی مطرح می‌شود. مثال معروف همان شک در جزئیت سوره است؛ اما شک در اقل و اکثر، به نحو شبهه موضوعيه نیز ممکن است، که دو مثال ذکر می‌شود:

مثال اول: شک در مانعیت لباس مشکوک در نماز

مثال اول در موانع است که گاهی به نحو شبهه موضوعيه است. به عنوان مثال شرط صحت نماز این است که لباس وی از اجزاء «ما لایؤکل» نباشد. یعنی نماز در چنین لباسی باطل است. به عنوان مثال نماز در لباسی از پوست روباه باطل است. فرض شود لباسی وجود دارد که معلوم نیست پوست گوسفند است یا روباه، یعنی شک در مانعیت آن نسبت به نماز وجود دارد که این شک به نحو شبهه موضوعيه است؛ همینطور نماز با لباسی که از پوست میته باشد، باطل است. فرض شود لباسی از پوست گوسفند وجود دارد، که شک در میته بودن آن شده است. بنابراین شک در مانعیت نماز در چنین لباسی وجود داشته که به نحو شبهه موضوعيه است. هر دو مثال از امثله اقل و اکثر ارتباطی است (شک در وجوب تعیینی نماز در لباس طاهر دیگر، و یا وجوب تخییری نماز در این لباس یا لباس دیگر شده است). در این موارد، برائت از اکثر جاری می‌شود. یعنی برائت از این تقید و اشتراط جاری شده و نماز در لباس مشکوک کافی خواهد بود.

همانطور که گفته شد تفاوت بین «شرط» و «مانع» در این است که «شرط» امری است که وجوداً در واجب اخذ شده است؛ و «مانع» امری است که عدماً در واجب اخذ شده است. به عنوان مثال در لباس مصلی گاهی گفته می‌شود «طهارت» شرط است، و گاهی گفته می‌شود «نجاست» مانع است. یعنی عدم نجاست در واجب اخذ شده است. اثر مهم عملی بین آنها این است که در شرط، انحلال وجود ندارد؛ اما در مانع وجود دارد؛ توضیح اینکه فرض شود شرط لباس در نماز «طهارت» باشد. بنابراین اگر ده لباس طاهر وجود داشته باشد، فقط یک تکلیف وجود دارد نه اینکه ده تکلیف باشد؛ اما اگر فرض شود که «نجاست لباس» مانع نماز است، در جایی که سه لباس نجس وجود داشته باشد، انحلال هست. یعنی باید نمازی که می‌خواند در این لباس نباشد، و در آن لباس نباشد، و در لباس سوم هم نباشد.

در نتیجه اگر طهارت معتبر باشد، در شک در طهارت لباس، برائت از اکثر (برائت از وجوب تعیینی نماز در لباس طاهر دیگر) جاری نیست؛ بلکه باید رجوع به لباس شود که ممکن است اصل طهارت یا استصحاب در آن جاری باشد. بر خلاف اینکه نجاست مانع باشد، که در شک در نجاست لباس، برائت از اکثر (برائت از وجوب اشتراط نماز به اینکه در این لباس نباشد) جاری است. یعنی نسبت به شک در شرطیت به اینکه نماز نباید در این

لباس باشد، برائت جاری می‌شود. به عبارت دیگر با قطع نظر از اصول عملیه که در نفس لباس جاری است، ترخیص و برائت از اشتراط نیز جاری است.

در نتیجه همیشه شک در موانع به اقل و اکثر در شبهه موضوعیه برمی‌گردد؛ بر خلاف شرائط که اقل و اکثر نیست. به عبارت دیگر اگر چیزی مانند نجاست لباس، مانع نماز باشد؛ به عدد لباس‌های نجس، مانع و تقید به عدم وجود دارد؛

مثال دوم: شک در جزئیت سوره به سبب شک در وجود مرض

مثال دیگر برای اقل و اکثر در شبهات موضوعیه این است که فرض شود خواندن سوره نسبت به مریض، شرط در نماز نیست؛ اما نسبت به فرد سالم، شرط است. اگر کسی شک در مرض در خودش نماید، شک در اشتراط سوره نسبت به خود دارد. این مثال نیز اقل و اکثر ارتباطی است. یعنی اگر سالم باشد، نماز ده جزئی بر وی واجب است؛ و اگر مریض باشد، نماز نه جزئی بر وی واجب است. این شبهه نیز موضوعیه است؛ زیرا منشأ آن جعل نبوده بلکه امری خارجی است.

در این مورد نیز برائت از وجوب اکثر جاری شده و در مقام امتثال می‌تواند نماز نه جزئی خوانده و به هما اکتفاء نماید.

ج ۶۸ ۹۷/۱۰/۲۶

تنبیه چهارم: اقل و اکثر در محصل

گاهی تکلیف به امری تعلق گرفته و شک در محصل آن امر می‌شود که محصل آن مردد بین اقل و اکثر است؛ در این موارد آیا نسبت به اکثر برائت جاری است؟ محصل همان سبب بوده و ممکن است تکوینی یا شرعی باشد، لذا هر یک مستقلاً بررسی می‌شوند:

محصل تکوینی

محصل تکوینی، چیزی است که سببیت تکوینی دارد؛ به عنوان مثال «تیر زدن» سبب تکوینی برای «قتل» است. فرض شود مولایی به عبد، امر به قتل حیوانی نماید. سبب قتل همان تیر زدن به حیوان است. اگر عبد شک کند که حیوان با یک تیر به قتل می‌رسد یا با دو تیر، شک در محصل تکوینی تکلیف دارد. شک در محصل در این مثال، به نحو اقل و اکثر است.

عدم جریانِ برائت از اکثر، در محصل تکوینی

آیا برائت از اکثر (یعنی دو تیر زدن) جاری شده و در مقام امتثال می‌تواند به زدن یک تیر، اکتفاء نماید؟ به نظر می‌رسد پاسخ این مسأله واضح است که باید احتیاط شود. یعنی در این موارد، شک در امتثال شده که عقلاً باید احتیاط شود. بنابراین باید دو تیر بزند تا احراز نماید، امتثال تکلیف (یعنی قتل حیوان) شده است. پس باید احتیاط کرده و اکثر را اتیان کند.

محصل شرعی

محصل شرعی عبارت است از اینکه حکمی شرعی باشد که شارع برای آن سببی قرار داده است. به عنوان مثال سبب «طهارت لباس متنجس» همان «غسل به آب» است. حکم شرعی طهارت و نجاست از احکام شرعی هستند. یکی از شرائط نماز، طهارت بدن و لباس است. اگر بدن یا لباسی متنجس به بول شود، سبب طهارت آن غسل به آب طاهر است. اگر شک شود طهارت این لباس یا بدن، با کدامیک از «غسل مرّة» یا «غسل مرتین» حاصل می‌شود، شک در محصل شرعی به نحو اقل و اکثر وجود خواهد داشت. یعنی شک در محصل طهارت شده که دائر بین اقل و اکثر است.

در این موارد، آیا برائت از اکثر جاری می‌شود که در مقام تحصیل طهارت به «غسل مرّة» اکتفاء شود؟

جریان برائت از اکثر، در محصل شرعی

مشهور در این موارد، برائت از اکثر را جاری دانسته و یک بار غسل را کافی می‌دانند. این مثال، در فقه منالی واقعی بوده و در آن اختلاف شده است. یعنی اختلاف شده که تطهیر متنجس به بول با آب قلیل (و حتی آب کرّ) به یک بار غسل بوده و یا به دو بار غسل محقق می‌شود. اقوالی در این مسأله وجود دارد که اگر دلیل لفظی نباشد، باید به اصل عملی رجوع شود. در نظر مشهور، برائت از اکثر جاری شده و یک بار غسل کافی است.

اشکال: جریان احتیاط در شک در امتثال

نسبت به نظر مشهور اشکالی مطرح شده که این موارد نیز مجرای قاعده اشتغال است؛ زیرا مکلف، مأمور به نماز با بدن یا لباس طاهر بوده و اگر فقط یک بار غسل نماید، شک در طهارت خواهد داشت. بنابراین شک

در ایجاد نماز با لباس و بدن طاهر دارد. در نتیجه باید در مقام امتثال احتیاط کرده و دوبار غسل نماید؛ تا یقین به فراغ ذمه حاصل نماید.^۱

جواب از اشکال: عدم بیان نسبت به اشتراط زائد

از این اشکال جوابی داده شده که هرچند طهارت شرط است، اما سببیت غسل برای آن شرعی است. بنابراین اگر دو بار غسل معتبر باشد، باید شارع بیان نماید؛ و فرض این است که بیانی از شارع نرسیده است. در نتیجه شک می شود وظیفه وی نماز در لباس با یک غسل است یا با دو غسل، که برائت از اکثر جاری شده و می تواند به نماز با یک غسل اکتفاء نماید. یعنی در مقام امتثال به نمازی اکتفاء می کند که در لباس یک بار شسته شده، باشد.

البته دلیلی وجود ندارد که با یک بار غسل، آن لباس یا بدن طاهر شود؛ اما دلیل هم نیست که بعد از یک غسل، نجس باشد؛ یعنی اگر دست زید متنجس به بول شود، و یک بار شسته شود؛ شک در طهارت و نجاست آن وجود دارد. اصل عملی استصحاب جاری نیست، زیرا شبهه حکمیه است؛ لذا نوبت به قاعده طهارت می رسد.^۲ اگر استصحاب جاری بود، مقدم بر قاعده طهارت بود. بنابراین در شک در محصل شرعی، می شود به اقل اکتفاء نمود.

تنبيه پنجم: شک در اطلاق جزئیت نسبت به برخی حالات

گاهی شک در اقل و اکثر به لحاظ اجزاء می شود. یعنی نسبت به جزئیت امری شک می شود، که گفته شده برائت از اکثر جاری است؛ اما گاهی نسبت به جزئیت در برخی حالات شک می شود.^۳ به عنوان مثال نماز با سوره بر انسان سالم واجب است، اما نسبت به انسان مریض شک وجود دارد که نماز ده جزئی (یعنی نماز با سوره) واجب است یا نماز نه جزئی؟ به عبارت دیگر سوره در حالت مرض هم جزء واجب است؟ در این مثال واضح است که اگر دلیل لفظی نباشد، برائت از وجوب اکثر در حال مرض جاری می شود؛ بنابراین مریض می تواند به نماز نه جزئی اکتفاء نماید.

۱. استصحاب نجاست بدن یا لباس، در نظر مختار جاری نیست؛ زیرا شک در شبهه حکمیه است. لذا نوبت به اصل بعدی می رسد.
۲. کسانی که فتوا به دوبار شستن داده اند، برخی دلیل اجتهادی داشته و برخی نیز به اصل عملی تمسک کرده اند، مثلاً استصحاب در شبهه حکمیه را قبول دارند، لذا فتوا به دوبار شستن می دهند؛ اما در نظر مختار، یک بار شستن کافی است؛ البته نه به دلیل اجتهادی، بلکه به دلیل اصل عملی یعنی قاعده طهارت.

۳. این تنبيه مهمترين تنبيه اقل و اکثر بوده و نکات آن از ادق مباحث «اصالة الاحتیاط» است.

اما دو حالت از حالات وجود دارد که فقهاء را به بحث واداشته است: حالت نسیان؛ و حالت تعذر؛ «حالت نسیان» یعنی در حین عمل دچار نسیان شده و جزء یا شرطی را فراموش نماید. «حالت تعذر» یعنی مکلف نسبت به برخی اجزاء یا برخی شرائط متعذر شود. یعنی یک جزء یا شرط را نسیاناً ترک کند، و یا مکلف دچار عذر شده و برخی اجزاء یا شرائط را قدرت نداشته و ترک نماید. به لحاظ این دو حالت وظیفه مکلف باید بررسی شود:

مقام اول: نسیان

گاهی مکلف در حین عمل دچار نسیان شده و جزء یا شرطی را رعایت نمی‌کند؛ به عنوان مثال نسبت به رکوع یا سجده یا سوره در حین نماز دچار نسیان شده، آن را اتیان نکرد. بعد از عمل یا بعد از گذشتن محل آن جزء، متوجه می‌شود که جزئی را فراموش کرده است.^۱ آیا این مسأله نیز دوران بین اقل و اکثر است به این بیان که اگر در حال نسیان مکلف به اکثر بوده، عمل وی باطل است؛ و اگر مکلف به اقل بوده، عمل وی صحیح است؟ مرحوم شیخ شبهه‌ای مطرح نموده که این مسأله اقل و اکثر نیست؛ زیرا در حال نسیان مکلف به اکثر نبوده و ناسی در ظرف نسیان، تکلیف فعلی ندارد. البته مکلف به اقل نیز نبوده، زیرا هر چند نسبت به اقل ناسی نیست، اما موضوع تکلیف به اقل نیز همان «ناسی جزء دهم» است. تکلیف به اقل نیز ممکن نیست زیرا این خطاب قابل ایصال به ناسی نبوده و تا واصل شود، نسیان مرتفع می‌شود.

بنابراین نسبت به اکثر تکلیفی ندارد؛ زیرا ناسی اکثر است؛ و نسبت به اقل نیز تکلیفی ندارد؛ زیرا موضوع تکلیف به اقل همان «ناسی اکثر» بوده و با وصول خطاب، نسیان وی برطرف می‌شود.^۲ چنین تکلیفی لغو بوده و قابل جعل نیست؛ زیرا هیچگاه تنجز نمی‌یابد و تا واصل شود، موضوع آن منعدم شده و از فعلیت خارج می‌شود. لذا ایشان فرموده باید بحث از مسقطیت نمود که آیا تکلیف به اکثر با اتیان اقل ساقط می‌شود؟ شک در مسقطیت نیز مجرای احتیاط است.

برای بررسی کلام شیخ، اصل مسأله در جهاتی بررسی می‌شود.

ج ۶۹ ۹۷/۱۱/۰۶

۱. اگر مکلفی تا حین موت، التفات به نسیان خود پیدا نکند، از محل بحث خارج است.

۲. این تکلیف عجیبی است که آن وصول، همان آن انعدام موضوع است.

جهت اول: امکان تکلیف ناسی، به اقل

همانطور که گذشت مرحوم شیخ فرموده مکلف در حال نسیان، تکلیفی ندارد. تکلیف به اکثر ندارد، زیرا نسبت نسبت به آن نسیان داشته و تکلیف ناسی ممکن نیست؛ تکلیف به اقل نیز ندارد، زیرا موضوع تکلیف به اقل، «ناسی اکثر» بوده که قابل ایصال به ناسی نیست. یعنی تکلیف فعلی وقتی واصل می شود که عالم به موضوع شود، لذا تا واصل شود، نسیان مرتفع می شود. بنابراین بحث در مسقط بودن اتیان به اقل، می باشد. یعنی باید مسقط بودن اتیان اقل، نسبت به تکلیف در حال ذکر بررسی شود؛ اگر مسقط باشد، نیازی به اعاده ندارد؛ و اگر مسقط نباشد، باید اعاده شود. مرحوم شیخ فرموده این شک در مقام امتثال بوده و باید احتیاط شود.

ابتدا باید امکان تکلیف ناسی، به اقل بررسی شود. یعنی آیا تکلیف کسی که جزئی را فراموش کرده، به اقل (یعنی تکلیف وی، به غیر جزء منسی)، ممکن است؟ شیخ فرموده محال است؛ زیرا قابل ایصال نیست. وصول موضوع آن مساوق با انعدام موضوع است.

وجه اول برای تصویر تکلیف ناسی، به اقل

شهید صدر فرموده تکلیف ناسی، به اقل ممکن و قابل وصول است. ایشان دو وجه برای تصحیح تکلیف ناسی به اقل بیان فرموده است.

وجه اول اینکه ممکن است مولی ناسی را به جامع بین ناقص و تام، تکلیف نماید؛ اما ناقص در حال نسیان، و تام در حال ذکر است. یعنی جامع بین دو حصّه که یک حصّه در حال نسیان، و حصّه دیگر مطلق بوده و قیدی نداشته باشد. مکلف همیشه خود را اتیان کننده نسبت به حصّه دوم دانسته و از آن امر واحد منبعث شده و عمل را اتیان می کند؛ یعنی هرچند عمل را اتیان می کند، اما گمان دارد حصّه اکمل و تام (یعنی نماز ده جزئی) را اتیان می کند، در حالیکه ناسی بوده و ناقص را اتیان کرده است.^۱ بنابراین عمل را به داعی اتیان و امتثال همین تکلیف و امر واحد انجام داده، و فقط گمان کرده حصّه کامل را ایجاد کرده است.^۲

به نظر می رسد این صورت صحیح بوده و اشکالی ندارد.

^۱. نظیر این مسأله در فقه وجود دارد. در نظر مشهور فقهاء، مکلف در باب نماز قصر و تمام، باید جامع بین نماز قصر و تمام را اتیان نماید، که قصر در حال سفر و تمام در حال حضر است. لذا اگر کسی سفر رود، وظیفه وی تغییر نمی کند و همان جامع است.

^۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۳۶۹: «الأول: ان يكون التكليف بالجامع بين الصلاة الناقصة المقرونة بالنسيان و الصلاة التامة و هو التكليف موجه إلى طبعي المكلف فلا يلزم منه عدم إمكان وصوله إلى الناسي لأن موضوعه كل مكلف غاية الأمر ان الناسي يرى نفسه متذكرا دائما و آتيا بأفضل الحصتين من هذا الجامع مع انه انما تقع منه أقلهما قيمة و لا محذور في ذلك بل هذا من قبيل ان يأمر المولى بالجامع بين الصلاة في المسجد و الصلاة في البيت و يصلى المكلف في البيت بتصور انه مسجد فانه على كل حال منبعث عن شخص ذلك الأمر بالجامع».

وجه دوم برای تصویر تکلیف ناسی، به اقل

وجه دوم اینکه شارع فرموده نماز دارای ده جزء می‌باشد. تکلیف هر مکلف این است که باید هر تعداد جزئی که یادش هست، بخواند. به عبارت دیگر نماز حقیقت شرعی و از اختراعات شرع بوده؛ و تکلیف شارع این است که مکلف به هر مقدار از اجزاء که متذکر است، باید اتیان کند. لذا همه مکلفین به تعدادی از این ده جزء که در ذکر دارند، مکلف هستند. هر مکلفی گمان می‌کند تمام اجزاء را متذکر است، اما ناسی اقل را اتیان کرده که در واقع به همان نه جزء متذکر مأمور بوده و همان را امتثال نموده است. بنابراین تکلیف ناسی، به اقل ممکن است.^۱ به نظر می‌رسد این صورت نیز اشکالی ندارد.

نظر مختار: امکان تکلیف ناسی، به اقل

بنابراین تکلیف ناسی، به اقل نیز ممکن است. البته این دو وجه در روح و لبّ به یکی هستند. یعنی یک تکلیف نسبت به جمیع مکلفین بوده که تکلیف به جامع است. در صورت اول جامع بین نماز تمام و نماز ناقص حین نسیان؛ و در صورت دوم جامع بین اجزای متذکر.^۲ در نتیجه تکلیف به اقل برای ناسی ممکن بوده، و نظر شیخ انصاری صحیح نمی‌باشد.

جهت دوم: امکان تکلیف ناسی به اکثر

مشهور بین علماء این است که تکلیف به اکثر نسبت به ناسی محال است. این نظریه رائج و مورد قبول علماست که تکلیف ناسی کلاً محال است. به عنوان مثال کسی که نماز ظهر را فراموش کند، تکلیف به نماز ظهر ندارد. از مجموع کلمات مشهور، دو وجه برای استحاله تکلیف ناسی به دست می‌آید:

الف. اول اینکه تکلیف ناسی لغو است؛ زیرا قابل وصول نیست. یعنی جعل نسبت به ناسی در ظرف نسیان، لغو بوده لذا تکلیف نمی‌شود.

ب. وجه دوم قبح تکلیف ناسی است. گفته شده هر ناسی نسبت به منسی، عاجز بوده و تکلیف عاجز نیز قبیح است. بنابراین به دو ملاک لغویت و قبح، تکلیف ناسی محال است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۳۶۹: «الثانی ان يجعل علی کل مکلف الإتیان بما یتذکر من الاجزاء فیتحرک کل مکلف نحو المقدار الملتفت إلیه و الذی یختلف من شخص إلی آخر بمقدار تذکره و کل مکلف یتخیل انه تام التذکر و الالتفات، و علی کل حال یكون الانبعاث أیضا من الأمر الواحد المتعلق بالجامع».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۳۷۰: «و الوجهان یرجعان روحا إلی امر واحد و هو الخطاب بالجامع و انما یختلفان فی کیفیة صیغة الجامع المتعلق به الأمر».

ج ۷۰ ۹۷/۱۱/۰۷

نظر مختار: امکان تکلیف ناسی، به اکثر

همانطور که گفته شد مشهور تکلیف ناسی به اکثر را به ملاک لغویت و قبح محال می‌دانند. به نظر می‌رسد تکلیف ناسی ممکن است. یعنی لغویت یا قبحی ندارد:

الف. لغویت: مشهور قائلند تکلیف ناسی^۱ لغو است؛ زیرا قابل ایصال به وی نیست. به نظر می‌رسد تکلیف ناسی، لغو نیست؛ زیرا سه اثر و فائده دارد:

اولاً مقتضای حکمت در تشریع، تعمیم تکلیف نسبت به افراد مکلف است. یکی از آثار تعمیم، این است که مکلف کمتر دچار نسیان می‌شود. یعنی اگر مکلف بداند در صورت نسیان هم تکلیف فعلی دارد، ناخواسته این اثر روانی و ذهنی را دارد که مکلف کمتر دچار نسیان می‌شود. بنابراین تکلیف برای اعم از ملتفت و ناسی لغو نیست. و ثانیاً ناسی می‌تواند اکثر را اتیان نماید، اما اتیان وی اتفاقی است نه از باب اینکه وظیفه خود را اکثر می‌داند. لذا اگر تکلیف برای اعم از ناسی و ملتفت جعل شود، اگر ناسی اتفاقاً عمل را اتیان نماید، امتثال محسوب شده و می‌تواند به همان اکتفاء نماید. این نیز اثر تکلیف وی به اکثر است که عمل اتیان شده از وی به عنوان امتثال یا موافقت پذیرفته می‌شود^۲.

و ثالثاً یکی از فوائد تعمیم، شمول دلیل قضاء نسبت به ناسی است. فرض شود مکلفی نسیاناً یک جزء یا شرطی را ترک کرده و اقل را اتیان نماید. اگر تکلیف ناسی همان اکثر باشد، دلیل قضاء شامل وی می‌شود؛ زیرا موضوع دلیل قضاء، «فوت» است. قضاء به تکلیف جدید بوده و موضوع آن «فوت مأمور به» است. بنابراین اگر تکلیف وی، اکثر نباشد، فوت محقق نشده و دلیل قضاء شامل وی نیست. لذا نیازی خواهد بود برای ناسی، تکلیف مستقل (غیر از دلیل قضاء) جعل شود. به عبارت دیگر اگر ناسی مکلف به اکثر باشد، لازم نیست مولی دو تشریع (یکی برای ناسی و دیگری برای فوت از مکلفین) داشته باشد؛ بلکه به همان تکلیف قضاء، اکتفاء می‌کند. همین نکته برای خروج از لغویت تکلیف ناسی، کافی بوده و شارع می‌تواند به موجب همین نکته، طلب انشائی از وی داشته باشد.

۱. چه ناسی حکم باشد که شرب خمر حرام است، و چه ناسی موضوع باشد که این خمر است.

۲. تفاوت «موافقت» و «امتثال» در قصد است؛ یعنی اگر قصد امتثال داشته باشد، «امتثال» بوده و اگر چنین قصدی نباشد اما تمام شرائط رعایت شود، «موافقت» است.

در نتیجه تکلیف ناسی لغو نیست؛ لذا تکالیف الهی شامل ملتفت و غیر ملتفت است. بله در ظرف نسیان، تکلیف به مرحله تنجز نمی‌رسد.^۱

ب. قبح: مشهور قائلند تکلیف ناسی به سبب عجز وی، قبیح است. به نظر می‌رسد تکلیف ناسی قبحی ندارد. توضیح اینکه دو نوع قبح وجود دارد: اول قبح عقلی که امری واقعی بوده و ذهن فقط آن را درک می‌کند؛ و دوم قبح عقلانی که امری اعتباری مانند زوجیت و ملکیت است. اگر مراد مشهور همان قبح عقلی باشد، این استدلال نیز به همان وجه قبلی یعنی لغویت بازمی‌گردد؛ و اگر مراد مشهور قبح عقلانی باشد، به وجه قبل بازمی‌گردد بلکه عقلاء تکلیف ناسی و غافل را قبیح می‌دانند. در این صورت، اشکال این است که خلاف وجدان و ارتکاز است و در ارتکاز تفاوتی بین ناسی و غیر ناسی در تکالیف عقلانی نیست. یعنی هر جا وجوب یا حرمت عقلانی باشد، تعمیم داشته و شامل ناسی هم می‌شود. به عنوان مثال ردّ امانت نزد عقلاء لازم است، و بر ناسی و غافل هم واجب است؛ و نیز سرقت حرمت عقلانی دارد، که بر ناسی و غافل هم ممنوع است (هرچند این وجوب یا حرمت نسبت به ناسی، منجز نیست). بنابراین به نظر می‌رسد تکلیف ناسی و غافل عقلاً اشکالی ندارد. با همین ارتکاز عقلانی به دنبال فهم شریعت رفته و از ادله اطلاق فهمیده می‌شود.

بنابراین تکلیف ناسی، به اکثر ممکن بوده و اشکالی ندارد. یعنی نماز ده جزئی بر ناسی سوره هم واجب بوده و وجوب آن فعلی است، اما منجز نیست.

جهت سوم: مقتضای اصل لفظی

بحث در این است که مقتضای ادله تکلیف و ادله لفظیه چیست؟ یعنی اگر مکلفی یک جزء یا شرط را نسیاناً ترک نمود، آیا عمل وی از نظر ادله لفظیه کافی است؟ البته برخی ادله لفظیه در خصوص ناسی وارد شده، که محل بحث نیست. مانند حدیث «لاتعاد» که در خصوص ناسی است، و فعلاً محل بحث نیست.

بنابراین باید ادله لفظیه بررسی شوند. دلیل واجب و تکلیف دو قسم است: قسم اول ادله ناظر به جزء؛ و قسم دوم ادله ناظر به اصل تکلیف و واجب:

^۱. شرائط عامه تکلیف نزد مشهور چهار امر است: بلوغ؛ عقل؛ قدرت؛ و التفات؛ این نظریه رائج است؛ اما شرائط عامه تکلیف در نظر شهید صدر و در نظر مختار سه امر است: بلوغ؛ عقل؛ و قدرت؛ اما التفات، شرط تنجز تکلیف است. البته تفاوتی بین نظر مختار و نظر شهید صدر وجود دارد. ایشان غافل مقصر یا ناسی مقصر را مستحق عقوبت بر تقصیر می‌داند؛ اما در نظر مختار، استحقاق عقوبت بر تقصیر وجود نداشته بلکه استحقاق عقوبت بر ترک تکلیف فعلی دارند. به عبارت دیگر در نظر مختار، تکلیف نسبت به قاصر و مقصر فعلی بوده، اما در حق مقصر منجز هم هست.

اطلاق در ادله ناظر به جزئیت و شرطیت

برخی ادله ناظر به جزئیت و شرطیت هستند مانند «لاصلاة الا بطهور» و یا «لاصلاة الا بفاتحة الكتاب» و یا «الصلاة ثلاثة أثلاث ثلث طهور و ثلث ركوع و ثلث سجود»؛ اگر این ادله اطلاق داشته باشد (که نوعاً اطلاق داشته و شامل ناسی هم هست؛ یعنی دلالت دارند که نماز در حال نسیان، بدون طهور و فاتحه نیز نماز نیست)، به اطلاق دلیل اخذ شده و نتیجه این می شود که آن جزء یا شرط در حال نسیان هم شرط یا جزء است. به عنوان مثال فاتحه در حال نسیان هم جزء است.

مقتضای اطلاق، بطلان عمل ناسی است (یعنی نماز اتیان شده، مصداق مأمور به نیست). اینکه فقهاء گفته اند «اگر دلیلی بر قید یا جزء باشد، مقتضای دلیل، رکنیت آن جزء است»، به همین معنی است که دلیل جزئیت اطلاق داشته و حالت عجز و نسیان را هم شامل است.

اطلاق در ادله ناظر به اصل واجب و تکلیف

اما اگر دلیل جزئیت و شرطیت اطلاق نداشته باشد، نوبت به ادله اصل تکلیف می رسد. به عنوان مثلاً دلیل «افتتاح الصلاة الوضوء و تحریمها التکبیر و تحلیلها التسليم» از ادله جزئیت بوده اما گفته شده اطلاق ندارد که در چه صورتی جزء بوده و یا نیست، بلکه فقط ناظر به جزء اول و جزء آخر نماز است.

به هر حال، اگر دلیل جزئیت اطلاق نداشته باشد، باید به دلیل بیان کننده تکلیف مانند «یا ایها الذین آمنوا اقموا الصلاة» رجوع شود. اگر دلیل وجوب نماز، اطلاق داشته و شامل ناسی شود، مقتضای اطلاق این است که نماز اقل که اتیان شده، صحیح باشد؛ زیرا تکلیف به اقل ممکن است و فرض این است که عنوان نماز بر آن صادق است. اگر عنوان نماز صادق باشد، به اطلاق تمسک شده و حکم به کفایت همان نماز می شود (اگر نسیان به مقداری باشد که عنوان نماز بر آن صادق نباشد، نمی توان به اطلاق تمسک کرد)؛ یعنی دلیل جزئیت اطلاق نداشته و شک در جزئیت حین نسیان شده، لذا به دلیل تکلیف رجوع می شود که مقتضای اطلاق آن، این است که حین نسیان جزء نباشد. البته نوعاً این خطابات اطلاق ندارند.

اگر دلیل جزئیت و شرطیت اطلاق نداشته و دلیل تکلیف هم اطلاق نداشته باشد، که موارد بسیاری در فقه اینگونه است، باید به اصل عملی رجوع شود. پس مباحث اصل عملی در جایی است که دلیل لفظی و اجتهدی نباشد.

ج ۷۱ ۹۷/۱۱/۰۸

جهت چهارم: مقتضای اصل عملی

مرحوم شیخ فرموده ناسی در حال نسیان، تکلیفی به اقل یا اکثر ندارد. لذا شک در مسقطیت نماز ناقص شده که باید احتیاط شود.

اکنون بحث در این است که اگر ادله لفظیه دلالتی بر وظیفه ناسی نداشته باشد، مقتضای اصل عملی برائت است یا احتیاط و اتیان اکثر؟ در بحث اصل عملی، مشهور علماء دو فرض برای ناسی در نظر گرفته‌اند: فرض اول اینکه نسیان در تمام وقت باشد؛ و فرض دوم اینکه قبل از اتمام وقت، ملتفت شود.

استمرار نسیان تا آخر وقت

گاهی در تمام وقت ناسی بوده و در ظرف نسیان، عمل ناقص را اتیان کرده است؛ اما بعد از وقت متوجه شده که عمل ناقص را اتیان نموده است.

در این فرض، مشهور قائل به برائت شده‌اند؛ زیرا قضاء به امر جدید است، و بعد از التفات، شک در تکلیف جدید به قضاء دارد که برائت از آن جاری می‌شود. این بیان ساده برای اثبات برائت، از مشهور است.

شهید صدر این بیان را فنی نموده به این صورت که ناسی قطعاً مکلف به اکثر نیست؛ زیرا تکلیف وی به اکثر معقول نیست همانطور که مشهور قائلند، و یا حدیث رفع دلالت بر رفع تکلیف از وی دارد. بنابراین ناسی، مکلف به اکثر نیست. لذا بعد از اتیان اقل، علم اجمالی برای وی پیدا می‌شود؛ زیرا احتمال فقهی ندارد که ناسی اصلاً تکلیفی به نماز (نه اداء و نه قضاء) نداشته باشد. بنابراین علم اجمالی پیدا می‌کند که یا مکلف به اداء اقل در داخل وقت بوده (فرض این است که تکلیف به اقل ممکن است)، و یا مکلف به اکثر در خارج از وقت است. این علم اجمالی هنگام التفات در خارج از وقت، پیدا می‌شود. در نتیجه دو احتمال فقهی وجود دارد: تکلیف به اقل داخل وقت؛ تکلیف به اکثر خارج از وقت؛ متعلق علم اجمالی باید تکلیف فعلی باشد، لذا اگر یک طرف از محل ابتلاء خارج شود، علم اجمالی منجز نخواهد بود.^۱ بنابراین چون فرض این است که داخل وقت، اقل اتیان شده؛ پس اگر داخل وقت مکلف به اقل بوده، تکلیف وی امتثال شده است. در نتیجه فقط احتمال تکلیف به اکثر در خارج وقت وجود دارد که برائت از آن جاری می‌شود. ایشان اینگونه نظر مشهور در برائت را تبیین نموده است.^۲

۱. به عنوان مثال اگر دو اناء یمین و یسار بوده که ابتدا اناء یمین ریخته شده، و سپس علم اجمالی به نجاست یکی از آن دو اناء پیدا شود؛ چنین علم اجمالی، منجز نخواهد بود.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۳۷۱: «ان النسیان تارة يستوعب الوقت كله، و أخرى لا يستوعبه بل يرتفع في أثنائهما. ففي الحالة الأولى لا يكون الواجب بالنسبة إلى الناسي مردداً بين الأقل و الأكثر بل من الشك في تکلیف جدید سواء قيل بإمكان تکلیف الناسي بالأقل أم استحالة، و ذلك لأن الناسي في تمام الوقت لا إشكال في عدم تکلیفه بالأكثر لأنه لا يكلف بما نسيه على أي حال اما لعدم معقولة تکلیفه به كالعاجز أو لأدلة رفع التکلیف بالنسیان و انما يعلم بأنه اما ان يكون ما أتى به صحيحاً مجزياً أو يجب عليه القضاء الآن و هذا مرجعه إلى الشك في وجوب

به نظر می‌رسد کلام ایشان در این مسأله، کلام خوبی است؛ اما دو تعلیقه بر کلام ایشان وجود دارد:

الف. تعلیقه اول (که تعلیقه مهمی نیست) اینکه ایشان مانند مشهور تصویر کرده‌اند نسیان در تمام وقت باشد؛ اما به نظر می‌رسد که اگر نسیان از حین اتیان اقل تا آخر وقت باشد، کافی است (یعنی نیاز نیست که از ابتدای وقت، ناسی باشد)؛ یعنی باید استمرار نسیان تا آخر وقت باشد، هرچند نسیان مختص قسمت کوچکی از وقت باشد. ملاک این است که بعد از وقت ملتفت شود. بنابراین نیاز نیست نسیان در تمام وقت وجود داشته باشد به نحوی که التفات بعد از خروج از وقت باشد.

ب. تعلیقه دوم اینکه ایشان فرمودند تکلیف به اکثر در داخل وقت، وجود ندارد؛ یا به دلیل عدم معقولیت و یا به دلیل حدیث رفع؛ این کلام نیز صحیح نیست؛ زیرا اگر دلیل عدم معقولیت باشد، رفع واقعی بوده و تکلیف فعلی نیست؛ اما اگر دلیل، حدیث رفع باشد (که شهید صدر نیز همین دلیل را قبول نموده است)، رفع تکلیف از ناسی، ظاهری خواهد بود.^۱ اگر رفع تکلیف ظاهری باشد، معنی ندارد که ناسی، مکلف به اکثر نباشد. یعنی در وقت می‌تواند مکلف به اکثر باشد، و رفع ظاهری از وی شده باشد. بنابراین اگر تکلیف ناسی را غیر معقول بدانیم، تکلیف به اکثر نخواهد داشت؛ اما اگر رفع ظاهری باشد، تکلیف به اکثر ممکن است.

در نتیجه کلام ایشان صحیح نیست. به نظر می‌رسد کسی که در وقت اقل را اتیان کرده، هنگام التفات در بعد از وقت، علم اجمالی پیدا می‌کند. علم به تکلیف به اکثر در داخل وقت؛ و یا تکلیف به اقل در داخل وقت؛ و یا تکلیف به قضاء اکثر در خارج وقت (در خارج وقت التفات داشته و مکلف به اقل نیست) دارد. البته احتمالات دیگری نیز وجود دارد که می‌توانند از اطراف علم اجمالی باشند. به عنوان مثال در نیمه اول وقت، تکلیف به اکثر داشته و در نیمه دوم به اقل؛ و یا اینکه تکلیف به جامع در داخل وقت داشته باشد. به هر حال این علم اجمالی، بی اثر بوده و منجز نیست؛ زیرا تکلیف در داخل وقت (تکلیف به اکثر یا به اقل و یا به جامع)، از محل ابتلاء خارج است. در نتیجه فقط احتمال تکلیف به قضاء در خارج وقت وجود دارد، که برائت از آن جاری می‌شود.

رفع نسیان در وقت

فرض دوم اینکه نسیان تا آخر وقت نباشد، بلکه قبل از خروج وقت، ملتفت شود که عمل اتیان شده ناقص است. وظیفه وی آیا تکرار اکثر است یا برائت جاری می‌شود؟

جدید فی حقه لأنه وإن فرض احتمالاً للتکلیف فی الوقت بالأقل - بناء علی إمكان تکلیفه به - إلا أنه تکلیف خارج عن محل الابتلاء و ساقط بخروج الوقت فلیس هنالك إلا شک فی التکلیف و هو مجری البراءة حتی إذا منعناها فی موارد الدوران بین الأقل و الأكثر».

^۱ در نظر مختار نیز رفع تکلیف از ناسی، ظاهری است. جاهل سه دسته دارد: جاهل بسیط؛ جاهل مرکب؛ و جاهل غافل؛ ناسی نیز همین سه قسم را دارد. حدیث رفع فقط شامل جاهل بسیط بوده و حکم سائر اقسام از حدیث رفع به دست نمی‌آید.

فرض این است که دلیل لفظی وجود ندارد؛ لذا دو احتمال هست: وجوب اتیان اکثر؛ و یا وجوب اتیان جامع (که با اتیان اقل، جامع نیز اتیان شده است). در نتیجه دوران امر بین تعیین و تخییر شده که برائت از تعیین جاری می شود (تعیین همان وجوب خصوص اکثر است). در نتیجه می تواند به نمازی که خوانده اکتفاء نموده و نیازی نیست اکثر را اتیان نماید.

این مطلب در صورتی است که تکلیف ناسی به اقل یا اکثر ممکن باشد؛ اما در نظر مرحوم شیخ، تکلیف به اکثر یا اقل یا جامع در حین نسیان، ممکن نیست. لذا اگر التفات بعد از خروج وقت یا قبل از خروج وقت باشد، باید وظیفه وی و مقتضای اصل عملی بررسی شود.

ج ۷۲ ۹۷/۱۱/۰۹

مقتضای اصل عملی بنابر نظر مختار شیخ انصاری

همانطور که گفته شد چه نسیان داخل وقت برطرف شود و چه در خارج وقت برطرف شود، برائت از اکثر جاری است؛ اما مرحوم شیخ فرموده باید بحث از مسقطیت شود که شک در امتثال بوده و مجرای احتیاط است. یعنی ظاهر کلام شیخ این است که مرجع شک در مسقطیت، به شک در امتثال بوده و باید احتیاط شود.

اشکال: برائت در شک امتثال راجع به شک در اصل تکلیف

به نظر می رسد کلام ایشان صحیح نیست. توضیح اینکه هرچند در لسان فقهاء متداول است که شک در تکلیف مجرای برائت بوده و شک در امتثال نیز مجرای احتیاط است؛ اما علماء توضیح داده اند گاهی منشأ شک در امتثال، شک در تکلیف است. در این صورت، نیز مجرای برائت خواهد بود. به عنوان مثال اگر شک در وجوب اقل یا اکثر باشد و اقل را اتیان کند، شک در امتثال دارد، اما مجرای احتیاط نیست بلکه مجرای برائت است. اما اگر شک در امتثال به شک در تکلیف رجوع نکند، مجرای احتیاط است. به عنوان مثال فرض مکلفی نسبت به عدالت امام جماعت شک داشته و اقتداء کرده و نماز بخواند. در این صورت، شک در امتثال دارد که منشأ آن شک در تکلیف نیست؛ لذا باید احتیاط کرده و نماز را دوباره بخواند.

با توجه به این مقدمه، در محل بحث نیز شک در امتثال به شک در تکلیف رجوع کرده لذا برائت جاری است. توضیح اینکه در حین نسیان، تکلیفی به اقل یا اکثر وجود ندارد، و اقل را اتیان کرده است. بعد از التفات احتمال می دهد به سبب اتیان ناقص، تکلیف به قضاء به وی تعلّق نگرفته باشد. یعنی شک در وجوب قضاء دارد (اعم از اینکه تعلّق گرفته و ساقط شده باشد و یا اصلاً تعلّق نگرفته باشد). به هر حال، بعد از التفات، شک در امتثال دارد؛ زیرا شک دارد تکلیف قضاء مشروط به عدم اتیان اقل در حین نسیان هست یا نه؟ شک در تکلیف

مجرای براءت است؛ زیرا شک در اقل و اکثر است (اینکه تکلیف به قضاء مشروط به عدم اتیان ناقص باشد، اقل بوده؛ و اگر مشروط نباشد، اکثر است؛ زیرا کلفت بیشتری دارد).

خاتمه: نسیان و سهو

در انتهای بحث باید یک نکته تذکر داده شود. مراد علماء از «نسیان» در این مباحث، اعم از نسیان و سهو است. نسیان در جایی است که هنگام شروع نماز معتقد باشد نماز نه جزء دارد، و جزء دهم را فراموش کرده باشد. اما سهو در جایی است که فعلی از مکلف صادر شود بدون اینکه اراده‌ای به آن تعلق گرفته باشد. به عنوان مثال می‌گوید «عمرو را دیدم»، در حالیکه قصد دارد بگوید «زید را دیدم». البته «سهو» با «خطا» یا «اشتباه» تفاوت دارد. به عنوان مثال گاهی می‌خواهد سنگ را به درخت بزند اما به شیشه می‌خورد، این خطا یا اشتباه است نه سهو یا نسیان؛ بنابراین سهو در جایی است که رفتاری انجام شود، بدون اینکه اراده به آن تعلق گرفته باشد.

در نتیجه مراد فقهاء از نسیان، اعم از نسیان و سهو است و اکثر موارد نیز سهو است.^۱ گاهی در ذهن وی خواندن سوره است، اما دچار سهو شده و رکوع می‌کند. یعنی هرچند ذهن دستور به خواندن سوره داده اما رفتار جوارجی سوره نبوده، بلکه رکوع است. به هر حال، مراد از «نسیان» در این مباحث، اعم از سهو و نسیان است. البته تکلیف ساهی، محال نیست؛ یعنی اشکال موجود در تکلیف ناسی، در تکلیف ساهی وجود ندارد. تمام اصول عملیه نسبت به ناسی، در مورد سهو نیز جاری است. یعنی اگر سهو تا آخر وقت باشد، براءت از اکثر جاری است؛ زیرا قضاء به امر جدید است. اگر سهو در وسط وقت مرتفع شود، براءت از اکثر جاری است. مراد از ناسی نیز ناسی حکم یا موضوع یا هردو است؛ اما ساهی، ناسی حکم یا موضوع نیست.

مقام دوم: اطلاق جزئیت نسبت به حالت عجز

گاهی تکلیف به مرکبی تعلق گرفته اما مکلف نسبت به یک جزء یا شرط آن عاجز می‌شود. به عنوان مثال بیمار شده و قدرت بر رکوع ندارد. چنین مکلفی در جزئیت رکوع نسبت به خودش، شک می‌کند؛ اگر رکوع برای وی نیز جزء باشد، تکلیفی به اکثر ندارد؛ زیرا یک جزء غیر مقدور شده لذا مرکب هم غیر مقدور می‌شود. در این صورت حتی نسبت به اقل نیز تکلیفی ندارد؛ زیرا فرض این است که یک واجب ارتباطی وجود دارد که قدرت بر آن ندارد. یعنی اگر تکلیف به نماز نه جزئی در حال عجز داشته باشد، تکلیف جدیدی

^۱ معمولاً هنگامی که فردی وارد نماز می‌شود، تفصیلاً به تمام اجزاء التفات ندارد؛ اما نماز را کاملاً دقیق انجام می‌دهد بدون وقفه، حتی در صورتی که ذهنش جای دیگر بوده است.

خواهد بود. اگر رکوع در حال عجز، جزء مرکب نباشد؛ به این معنی است که شارع تکلیف به جامع نموده است (جامع بین اقل در حال عجز و اکثر در حال تمکن).

بنابراین مکلف نسبت به جزئیت در حال عجز شک داشته، و اگر دلیل لفظی بر جزئیت یا عدم آن باشد، به همان عمل می‌شود (که این بحثی فقهی است)؛ اما در علم اصول بحث می‌شود که اگر در فقه دلیل اجتهادی نباشد، مقتضای قاعده چیست؟ یعنی اگر عاجز از جزء یا شرط باشد، مقتضای اصل عملی، برائت است یا احتیاط؟ در مورد عجز نیز مانند نسیان، دو صورت وجود دارد: گاهی در یک جزء از وقت عاجز است؛ و گاهی در تمام وقت عاجز است؛

صورت اول: عجز در جزئی از وقت

گاهی عجز در مقداری از وقت است. از سویی نیز مکلف می‌داند که تکلیف از وی ساقط نیست؛ یعنی احتمال فقهی سقوط تکلیف را نمی‌دهد (مانند بحث وجوب نماز؛ که قطعاً ساقط نیست)؛ بنابراین دو احتمال می‌دهد: اول اینکه مکلف به اکثر باشد؛ و احتمال دوم اینکه مکلف به جامع بین اقل در حال عجز و اکثر در حال تمکن باشد؛

در این صورت، دوران بین تعیین و تخییر است که از صغریات اقل و اکثر است. وجوب تعیینی نماز تام، همان اکثر بوده؛ و وجوب جامع نیز همان اقل است. همانطور که گفته شد در این موارد، برائت از تعیین یا اکثر جاری می‌شود. لذا مکلف به جامع بوده و می‌تواند نماز کامل در ابتدای وقت بخواند، و یا نماز ناقص در نیمه دوم وقت در حال عجز بخواند.^۱

تفاوت عجز و نسیان در این است که در نسیان بعد از انجام عمل، متوجه می‌شود؛ اما در عجز ممکن است از ابتدای وقت متوجه عجز باشد. لذا گاهی علم اجمالی در عاجز، قبل از اتیان اقل وجود دارد.

صورت دوم: عجز در تمام وقت

گاهی عجز از جزء یا شرط در تمام وقت وجود دارد. به عنوان مثال زید می‌داند از ابتدای زوال امروز تا آخر وقت قادر به رکوع نیست (البته بعد خوب شده و پس از مدتی می‌تواند نماز با رکوع بخواند). در این صورت نیز اگر دلیل لفظی نباشد، دو احتمال هست: اول اینکه نماز بدون رکوع داخل وقت بر وی واجب باشد؛ و دوم

^۱. نظیر اینکه وسط وقت مسافرت کرده و نمازش را نخواند، برای اینکه در حال سفر به قصر بخواند.

اینکه به نماز با رکوع در خارج وقت مکلف باشد. از حیث فقهی احتمال دیگری نیست مانند اینکه مکلف به جامع بین اداء و قضاء باشد.

بنابراین علم اجمالی دو طرف داشته، و علم اجمالی در تدریجیات می باشد که همانطور که گفته شد، چنین عملی نیز منجز است. لذا باید دو نماز بخواند، یکی نماز ناقص در داخل وقت و دیگری نماز تام در خارج وقت.

ج ۷۳ ۹۷/۱۱/۱۰

قاعده میسور

اگر شارع امری به مرکب داشته باشد، و مکلف نسبت به یک جزء یا شرط آن عاجز باشد، قطعاً تکلیف به مرکب ندارد؛ زیرا همین که قدرت بر اتیان یک جزء یا شرط نداشته باشد، قدرت بر اتیان مرکب هم نخواهد داشت. اما آیا تکلیف دیگری به اتیان سائر اجزاء یا شرائط دارد؟ اگر تکلیف دیگری باشد، قطعاً به امری جدید است و امری سابق نمی تواند تکلیف جدید نماید. فقهاء برای تکلیف جدید، قاعده ای مطرح نمودند که به قاعده میسور، معروف می باشد؛ هر چند آن را نپذیرفته اند.

مفاد قاعده این است که اگر شارع به مرکبی امر نماید (امر وجوبی یا ندبی) و شرط یا جزئی از آن نامقدور شود؛ شارع امر دیگری به سائر اجزاء و شرائط دارد. فقهاء تلاش نموده اند که آیا می توان از روایات، چنین قاعده ای به دست آورد؟

استدلال به روایات برای اثبات قاعده میسور

سه روایت وجود دارد که می تواند مستند این قاعده باشند. ابتدا سه روایت مطرح شده، و سپس بحث سندی هر سه یکجا انجام می شود، و در نهایت دلالت هر کدام مستقلاً بررسی می شود:

الف. حدیث نبوی منقول از ابی هریره: «وَقِيلَ خُطِبَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَقَامَ عُكَّاشَةُ بْنُ مُحْصَنٍ وَ يَرُوى سُرَاقَةُ بْنُ مَالِكٍ فَقَالَ أَيْ كُلِّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهُ حَتَّى عَادَ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَيْحَكَ وَ مَا يُؤْمِنُكَ أَنْ أَقُولَ نَعَمْ وَ اللَّهُ وَ لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجِبَتْ وَ لَوْ وَجِبَتْ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ لَوْ تَرَكْتُمْ كَفَرْتُمْ فَاتْرُكُونِي مَا تَرَكْتُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَ اخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ فَإِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتَوْا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ إِذَا نَهَيْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ»^۱؛ یعنی حضرت فرموده اگر امر به نماز ده جزئی شدید، و قدرت بر یک جزء یا شرط نداشتید، سائر اجزاء را که قدرت دارید، اتیان کنید.

۱. بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۳۱.

ب. مرسله منقول از امیر المؤمنین علیه السلام: «وَقَالَ ع مَا لَا يُدْرِكُ كُلُّهُ لَا يُتْرَكُ كُلُّهُ»^۱؛ بنابراین اگر کسی ده جزء نماز را نمی تواند درک نماید، پس باید نه جزء بیاورد و سائر اجزاء را ترک نکند.

ج. مرسله سوم: «المیسور لایسقط بالمعسور»^۲؛ اگر کلّ مرکّب، معسور باشد، سائر اجزاء و شرائط که میسور است از عهده ساقط نمی شود. نام این قاعده از همین روایت گرفته شده است.

بررسی سندی سه روایت

هر سه روایت در کتب شیعه به صورت مرسل نقل شده است. در نتیجه اعتباری در سند آنها نبوده و این روایات معتبر نیستند؛

ممکن است اشکال شود هرچند سه روایت مرسله هستند، اما عدد آنها به سه رسیده و مستفیض می باشند؛ خبر مستفیض نیز مانند خبر ثقه، حجّت است؛ پاسخ این است که خبری مستفیض است که مسند باشد. توضیح اینکه مراسیل دو قسم است: گاهی روایت مرسله، مسند است. به عنوان مثال روایت «ابن ابی عمیر عن بعض اصحابه عن الامام علیه السلام»، مسند بوده اما راوی از امام شناخته شده نیست؛ اما گاهی روایت مرسله بدون اسناد است. به عنوان مثال صاحب عوالی بگوید «قال الصادق علیه السلام» و یا «عنه علیه السلام»، که مسند نیستند. استفاضه در چنین اخباری حجّت نیست؛ زیرا دلیل حجّیت خبر مستفیض همان سیره عقلاست. سیره عقلاء بر این است که اگر چند نفر هم بگویند امام صادق علیه السلام چنین فرموده در حالیکه می دانیم نقل مستقیم از امام علیه السلام ندارند، چنین خبری حجّت نیست.

ممکن است گفته شود ضعف سندی این روایات به واسطه عمل مشهور، منجر می شود (همان قاعده انجبار یا اعراض که معروف است). یعنی اگر مشهور علماء به روایتی عمل کنند، حجّت است؛ به نظر می رسد این مورد از صغریات قاعده انجبار نیست. توضیح اینکه علماء قاعده میسور را قبول ندارند^۳ و فقط در باب نماز این قاعده قبول شده که مدرک آن روایات خاصّه و استظهار از روایات دیگری در باب نماز است. بنابراین جبر سند به عمل مشهور نیز ممکن نیست^۴.

۱. عوالی اللّثالی، ج ۴، ص ۵۸.

۲. مقرر: این تعبیر در کتب روایی شیعه یافت نشد؛ اما تعبیر نزدیک به آن مرسله نبوی است: «وَقَالَ النَّبِيُّ ص لَا يُتْرَكُ الْمَيْسُورُ بِالْمَعْسُورِ»؛ عوالی اللّثالی، ج ۴، ص ۵۸.

۳. روایات باب نماز دلالت دارند که نماز در هیچ حالی ترک نمی شود مگر نسبت به «فاقد الطهورین» که برخی روایات دلالت دارند تکلیفی ندارد. به هر حال کسی در غیر نماز قاعده میسور را قبول نکرده که مثلاً کسی که قدرت بر مسح پای چپ ندارد، مکلف به سائر اجزای وضوء باشد یا یک جزء از حجّ را قدرت ندارد، مکلف به سائر اجزاء باشد.

۴. علاوه بر اینکه از حیث کبروی نیز جبران ضعف سند به عمل مشهور، مورد قبول نیست.

بررسی دلالتی روایت اول

به نظر می‌رسد دلالت روایت اول بر اثبات قاعده میسور تمام نیست. توضیح اینکه نسبت به «ما» در عبارت «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» سه احتمال وجود دارد:

الف. احتمال اول اینکه موصوله بوده و مراد از آن همان اجزاء و شرائط باشد. یعنی هر مقدار از اجزاء و شرائط را که قدرت دارید، اتیان کنید.

ب. احتمال دوم اینکه موصوله بوده و مراد از آن افراد باشند. یعنی اگر به طبیعی امر شدید، افراد متمکنه را اتیان نمایید.

ج. احتمال سوم اینکه مصدریه زمانیه باشد. یعنی اگر امر به چیزی شدید، در زمان استطاعت، آن را اتیان کنید. بنابراین قدرت عادی مراد خواهد بود نه قدرت عقلی (که قدرت عقلی در دو احتمال اول بود).

از بین این سه احتمال، فقط احتمال اول، قاعده میسور را ثابت می‌کند؛ اما دلالت روایت بر قاعده میسور تمام نیست؛ زیرا اولاً اگر هر سه احتمال باشد، روایت مجمل می‌شود و استدلال به آن صحیح نیست؛ و ثانیاً به نظر می‌رسد احتمال اول فی نفسه، خلاف ظاهر است؛ زیرا مورد سوال از افراد است. اینکه سوال از افراد باشد اما پاسخ از اجزاء باشد، معنی ندارد. سوال این بوده که آیا در هر سال، حج انجام داده شود؟ نمی‌شود در پاسخ آن گفته شود اگر امر به ده جزء شدید، به مقدار قدرت اتیان کنید.

ممکن است گفته شود معنای «ما» اعم از احتمال اول و دوم است، یعنی اگر قدرت بر برخی افراد یا شرائط نداشتید، به میزان استطاعت خود، اتیان کنید؛ پاسخ این است که این احتمال نظیر استعمال در اکثر از معنی شده و عرفی نیست (زیرا جامعی بین اجزاء و افراد وجود ندارد). بنابراین این روایت، ظهوری در مضمون قاعده میسور ندارد.

ج ۷۴ ۹۷/۱۱/۱۳

بررسی دلالتی روایت دوم

روایت دوم این بوده «ما لایدرک کله لایترک کله» که مراد این است که اگر مجموعه متعذر شد، نباید جمیع ترک شود. «ما لایدرک کله» دو مصداق دارد: کل افراد؛ و کل اجزاء؛ اگر قدرت بر تمام افراد یا اجزاء نبود، باید افراد مقدوره یا اجزاء مقدوره اتیان شوند. عبارت «لایترک کله» ممکن است نهی یا نفی باشد. اگر نهی باشد^۱،

^۱. ظهور نهی در تکلیف و الزام است، نه تنزیه.

متفاهم عرفی این است که امر به سائر اجزاء و افراد شده است؛ و اگر نفی باشد، در مقام نهی از جمله خبریه استفاده شده است (همانطور که در مقام امر، از جمله خبریه استفاده می‌شود). بنابراین اطلاق این روایت، شامل قاعده میسور هم می‌شود.

الف. اشکال آخوند: اجمال روایت به قرینه ذیل

مرحوم آخوند فرموده است صدر روایت اطلاقی دارد که با ظهور ذیل نمی‌سازد. عبارت «مالایدرک کله» در صدر روایت، اطلاق داشته و شامل مستحبّ و واجب می‌شود. گاهی بعضی از اجزای یک واجب مقدور نیست و گاهی بعضی از اجزای یک مستحبّ مقدور نیست. عبارت «لایترک کله» در ذیل نیز ظهور در الزام دارد. بنابراین اطلاق صدر شامل مستحبّات بوده، امّا ذیل هم ظهور در الزام دارد. الزام در مستحبّات معنی ندارد؛ زیرا اصل اتیان آن لازم نیست، تا چه رسد به اتیان سائر اجزاء، هنگام عجز از یک جزء آن؛ به عنوان مثال ممکن نیست گفته شود اگر قدرت بر یک جزء از نماز شب نبود، الزام به اتیان سائر اجزاء وجود دارد! بنابراین اطلاق صدر با ظهور ذیل نمی‌سازد. واضح است که نسبت به مرکّب مستحبّ، الزامی در سائر اجزاء نیست. بنابراین باید از یکی از دو ظهور، رفع ید شود. وجهی نیست که یکی را ترجیح بر دیگری داد. بنابراین روایت مجمل شده و استدلال به آن صحیح نیست.^۱

جواب اول: امکان جمع بین الزام و غیر الزام در یک کلام

برخی گمان کرده‌اند اشکالی در جمع بین الزام و غیر الزام وجود ندارد. به عنوان مثال «اغتسل للجمعة و الجنابة» گفته شده که اغتسال برای جمعه مستحبّ بوده امّا برای جنابت واجب باشد؛ یعنی نسبت به یکی الزام و نسبت به دیگری رخصت است. بنابراین در این مثال نیز «لایترک» نسبت به مرکّب مستحبّ، دلالت بر ترخیص داشته و نسبت به مرکّب واجب نیز دلالت بر لزوم اتیان دارد.

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست؛ زیرا امکان جمع بین الزام و ترخیص، در جایی است که دو عنوان وجود داشته باشد مانند مثال فوق که «جمعه» و «جنابت» وجود دارد؛ امّا یک عنوان باشد، چنین امری عرفی نیست. به عنوان مثال اگر گفته شود «اغتسل للجمعة»، خلاف ظاهر است که نسبت به برخی واجب و نسبت به

۱. کفایة الاصول، ص ۳۷۲: «و أما الثالث فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموع لا الأفراد لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به واجبا كان أو مستحبا عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمهما وليس ظهور (لا يترك) في الوجوب لو سلم موجبا لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي و كيف كان فليس ظاهرا في اللزوم هاهنا و لو قيل بظهوره فيه في غير المقام».

برخی مستحبّ باشد (مثلاً بر مردها واجب، و بر زنها مستحبّ باشد)؛ در عبارت «لایترک کله» نیز یک عنوان بوده و نمی‌شود در برخی افراد الزامی و در برخی غیر الزامی باشد؛ زیرا خلاف ظاهر است.

جواب دوم: امکان جمع بین الزام و غیره در خطاب تبلیغ

به نظر می‌رسد کلام مرحوم آخوند نیز تمام نیست؛ گویا ایشان خطاب «لایترک کله» را تشریعی دانسته است؛ در حالیکه خطابی تبلیغی است. این خطاب امام علیه السلام تبلیغی است نه اینکه صادر از شارع باشد. وقتی تبلیغی باشد، خطابی ارشادی خواهد بود. در خطاب ارشادی ممکن است به لحاظ هر مورد، ارشاد متفاوتی باشد. یعنی به لحاظ مرکّب واجب، ارشاد به لزوم است؛ و به لحاظ مرکّب مستحبّ، ارشاد به اتیان سائر اجزاء به نحو غیرلزومی و رجحان است. به عبارت دیگر بر فرض اطلاق روایت و شمول آن نسبت به مستحبّات، ارشاد متناسب با همان است. بنابراین روایت اجمال نداشته و قابل استدلال است.

ب. اشکال محقق خوئی: اجمال روایت به قرینه موصول

محقق خوئی فرموده این روایت دارای اجمال است. ایشان فرموده عبارت «مالایدرک کله» ممکن است افراد یا اجزاء مرکّب باشد؛ اگر مراد از آن، افراد باشد، این خطاب ارشادی خواهد بود؛ زیرا واضح است اگر ده فرد از واجب باشد و نسبت به دو فرد قدرت نباشد، باید باقی اتیان شوند. به عنوان مثال فرض شود ده عالم وجود دارند و خطاب «اکرم العالم» رسیده است. در این صورت، اگر اکرام دو نفر از علماء، مقدور نباشد، باید هشت نفر دیگر اکرام شوند؛ زیرا ده تکلیف مستقلّ وجود دارد، که اگر نسبت به برخی عجز باشد، سائر تکالیف باید اتیان شوند. بنابراین اتیان سائر تکالیف امری واضح بوده، و این خطاب ارشاد به همان است؛ اما اگر مراد از آن، اجزاء باشند، این خطاب مولوی خواهد بود؛ زیرا اگر یک جزء واجب مرکّب غیرمقدور شود، تکلیف به مرکّب برداشته شده و تکلیف به سائر اجزاء، تکلیف جدیدی است.

بنابراین سه احتمال در روایت وجود دارد: اول اینکه مراد از «مالایدرک» افراد باشد؛ دوم اینکه مراد از آن، اجزاء باشد؛ و سوم اینکه مراد از آن، اعمّ از افراد و اجزاء باشد؛ احتمال سوم باطل است^۱، لذا دو احتمال باقی می‌ماند، که ترجیحی بین آنها نبوده و روایت مجمل می‌شود^۲.

۱. ایشان توضیح نداده که چرا احتمال سوم، باطل است. شاید مراد ایشان این باشد که این به تناقض برمی‌گردد که مولی هم اعمال مولویت نماید هم ننماید. یعنی نظیر استعمال لفظ در اکثر از معنی می‌شود.

۲. مصباح الاصول (مباحث الاصول و الامارات)، ج ۱، ص ۴۸۲: «والتحقیق فی الجواب - مضافاً إلى کون الروایة ضعیفة غیر منجبة علی ما تقدم بیانہ - ان یقال إن امر الروایة دائر بین حملها علی تعذر الإتیان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها، لیكون الوجوب المستفاد منها مولویا و بین حملها علی تعذر بعض افراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر، لیكون الوجوب إرشادیا إلى حکم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر

ممکن است گفته شود اصل در خطابات شارع این است که مولوی باشند، لذا قاعده میسور ثابت می‌شود؛ پاسخ این است که مولی همان مقدار که خطاب تشریعی دارد، مقدار بسیاری هم خطاب ارشادی دارد؛ لذا اینکه اصل مولویت باشد، ظهور به خطاب نمی‌دهد. باید قرینه بر مولویت باشد.

جواب اول: امکان جمع بین ارشاد و مولویت در یک خطاب

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا اولاً به نظر می‌رسد جمع بین خطاب ارشادی و مولوی ممکن است. توضیح اینکه مولی دو قسم حقیقی (که مولویت وی در طول اعتبار نیست) و اعتباری (که مولویت وی در طول اعتبار است) دارد. فرض شود مولای حقیقی بگوید «اطع المولی» یعنی هر مولایی را اطاعت نما، که این خطاب نسبت به وجوب اطاعت از مولای حقیقی، ارشادی است؛ اما نسبت به لزوم اطاعت از موالی اعتباری، مولوی است. اگر این خطاب از مولای اعتباری صادر شده باشد، نسبت به اطاعت از خودش ارشادی بوده و نسبت به سائر موالی اعتباری، مولوی است. بنابراین جمع بین خطاب ارشادی و مولوی در یک خطاب نیز ممکن است.

جواب دوم: عدم جمع بین مولویت و ارشاد در خطاب تبلیغ

اشکال دوم اینکه اگر کلام ایشان در خطاب صادر از مولی و خطاب تشریعی نیز قبول شود، اما در خطاب تبلیغی قطعاً اشکالی ندارد. یعنی امام علیه السلام می‌تواند به دو الزام در یک خطاب، ارشاد نماید. ارشاد به الزام شرعی در مرکبات اجزائی، و ارشاد به الزام عقلی در افراد یک مرکب، ممکن است. خطاب «لایترک» از امام علیه السلام صادر شده و ارشاد به الزام شرعی و مرکبات است.

بنابراین جمع بین مولویت و ارشاد نیست بلکه خطاب ارشادی بوده و به دو الزام ارشاد شده است.

ج ۷۵ ۹۷/۱۱/۱۴

اشکال سوم: دلالت بر ترک نکردن مقدار ادنی از خیر

همانطور که گفته شد روایت «ما لایدرک کله لایترک کله» اجمال نداشته و اشکال مرحوم آخوند و محقق خوئی به استدلال بر این روایت وارد نیست.

غیره. و حیث انه لا جامع بین الوجوب المولوی و الإرشادی لتکون الروایة شاملة لهما، و لا قرينة علی تعیین أحدهما، فتکون الروایة مجملة غیر قابلة للاستدلال بها».

اما به نظر می‌رسد این روایت نیز دلالتی بر قاعده میسور ندارد؛ توضیح اینکه به نظر می‌رسد این روایت دلالت دارد اگر خیر کثیری بوده که قدرت بر تمام آن نبود، نباید از اقل آن رفع ید نمود. به عنوان مثال اگر کسی نمی‌تواند مسجد بسازد، و قدرت مالی ندارد، کمک به ساخت مسجد نماید. گاهی انسان آرزوهای خیری دارد در حالیکه قدرت بر انجام آن ندارد، لذا به همین بهانه که قدرت بر کل ندارد، مقدار اندک آن را نیز ترک می‌کند. این امری رائج بین عامه مردم است. مضمون این روایت نیز در همین مورد است که اگر قدرت بر عمل خیر و صالحی ندارید، عدم قدرت بر تمام آن موجب نشود که مقدار اندک از آن را هم ترک نمایید.

بنابراین «ما لایدرک کله» شامل اجزاء و افراد می‌باشد؛ اما اگر قدرت بر مرکبی نبود، در صورتی می‌تواند باقی را اتیان کند که مطلوبیت آن باقی، ثابت باشد. یعنی این روایت بر اینکه چه عملی خیر بوده و چه عملی خیر نیست، دلالتی ندارد؛ و باید خیر بودن یک عمل (مانند اتیان سائر اجزاء) از خارج ثابت شود. روایت فقط دلالت بر این دارد که اگر قدرت بر انجام تمام خیر نبود، برخی از خیر را (که مقدور است) رها نکنید. نوعاً هر خیری، مقدار ادنی نیز دارد. به عنوان مثال کسی دوست دارد هر سال زیارت روند، یا برای بسیاری جهیزیه ازدواج بخرد، اما توان نداشته، و به همین سبب حتی چند سال یکبار هم به زیارت نرفته، و یا حتی کمک به خرید جهیزیه هم نمی‌کند. لذا روایت شامل خیر به لحاظ افراد و اجزاء است؛ اما در افراد، خیریت ثابت است؛ و در اجزاء، باید خیریت از خارج ثابت شود.

به عبارت دیگر به مناسبت حکم و موضوع، مدلول روایت این است که «الخیر الادنی لایترک بالعجز عن الخیر الاعلی»؛ لذا ممکن است نماز نه جزئی اصلاً خیری نداشته باشد، و این روایت دلالت بر امر به آن ندارد؛ علاوه بر اینکه به مناسبت حکم و موضوع، اتیان ادنی از خیر نیز رجحان داشته و لزومی نیست.

بررسی دلالتی روایت سوم

روایت سوم «المیسور لایسقط بالمعسور» بود که البته این تعبیر در لسان علماء رائج است؛ اما در کتب روایی «لایترک المیسور بالمعسور» آمده است. وجه دلالت روایت این است که میسور شامل اجزاء و افراد هست. بنابراین به سبب معسور از افراد، نباید میسور از افراد ترک شود؛ و به سبب معسور از اجزاء نیز نباید میسور از اجزاء ترک شود.

اشکال مرحوم آخوند و محقق خوئی بر دلالت روایت قبل، نسبت به این روایت نیز مطرح بوده؛ و همان جواب‌ها نیز وجود دارد؛ به نظر می‌رسد این روایت نیز دلالتی نظیر روایت قبل دارد. یعنی عمل نیک میسور به

۱. این روایت می‌تواند ارشاد به امری عقلایی باشد که به سبب تعذر تمام خیر نباید مقدار اندک آن که مقدور است، ترک شود؛ و می‌تواند اعمال از سوی شارع باشد که انجام ادنی از خیر هم مستحب است.

سبب معسور بودن عمل اعلی و اکثر، نباید ترک شود. اگر امر خیری معسور شد، باید اقل و ادنی از آن، اتیان شود. به عنوان مثال اگر زید دوست دارد تمام سال روزه باشد در حالیکه قدرت جسمی ندارد؛ می تواند یک پنجم یا یک دهم از سال را روزه بگیرد.

جمع بندی: عدم دلالت ادله بر قاعده میسور

در نتیجه قاعده میسور دلیلی ندارد؛ لذا اگر یک جزء از مرکب واجب یا مستحب متعذر باشد، لزوم یا استحباب سائر اجزاء نیاز به دلیل مستقل دارد؛ یعنی به استناد قاعده میسور نمی توان وجوب یا استحباب را به دست آورد.

تتمه: قاعده میسور در باب نماز

مشهور فقهاء در خصوص نماز، قاعده میسور را قبول نموده اند. یعنی هر شرط یا جزئی از نماز که معسور شد، باید سائر اجزاء و شرائط اتیان شود؛ مگر نسبت به طهارت، که اتیان سائر اجزاء و شرائط لازم نیست. یعنی در نظر مشهور نماز بر «فاقد الطهورین»، واجب نیست. دلیل قاعده میسور در باب نماز، دو نکته است:

الف. روایت «لا تدع الصلاة بحال»^۱؛

ب. اینکه شارع مقدس در مواردی بدل قرار داده که شباهتی به مبدل منه ندارد. به عنوان مثال تیمم بدل غسل است در حالیکه شباهتی به غسل ندارد؛ و یا اشاره با سر یا چشم بدل رکوع و سجده است در حالیکه شباهتی به رکوع و سجده ندارد. مشهور از این مطالب، استفاده نموده اند که شارع راضی به ترک نماز در هیچ شرائطی نیست.

سقوط نماز با عجز بر طهارت نیز به این دلیل است که امام علیه السلام فرمودند: «ثلثه طهور و ثلثه رکوع و ثلثه سجود» یعنی طهور و رکوع و سجده سه رکن نماز هستند و حقیقت نماز را این سه تشکیل می دهند. لذا اگر ممکن نبود، پس اصلاً نماز ممکن نیست و ساقط است. البته شارع برای رکوع و سجده بدل قرار داده که همان اشاره است، اما برای طهور (جامع بین طهارت مائیه و ترابیه) بدل قرار نداده است. در نتیجه شخص عاجز، هر

۱. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۷۳: «وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ النَّفْسَاءُ مَتَى تُصَلِّي فَقَالَ تَقَعُدُ بِقَدْرِ حَيْضِهَا وَتَسْتَظْهِرُ بِيَوْمَيْنِ فَإِنْ انْقَطَعَ الدَّمُ وَإِلَّا اغْتَسَلْتَ وَاحْتَشَشْتَ وَاسْتَنْفَرْتَ وَصَلْتَ فَإِنْ جَازَ الدَّمُ الْكَرْسُفَ تَعَصَّبْتَ وَاغْتَسَلْتَ ثُمَّ صَلَّيْتَ الْعَدَاةَ بِغُسْلٍ وَالْظُّهْرَ وَالْعَصْرَ بِغُسْلٍ وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ بِغُسْلٍ وَإِنْ لَمْ يَجْزِ الدَّمُ الْكَرْسُفَ صَلَّيْتَ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ قُلْتُ وَالحَائِضُ قَالَ مِثْلُ ذَلِكَ سِوَاءَ فَإِنْ انْقَطَعَ عَنْهَا الدَّمُ وَإِلَّا فَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَصْنَعُ مِثْلَ النَّفْسَاءِ سِوَاءَ ثُمَّ تُصَلِّي وَلَا تَدَعُ الصَّلَاةَ عَلَى حَالٍ فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى قَالَ الصَّلَاةُ عِمَادُ دِينِكُمْ»؛

مقدار که تمکن دارد، باید نماز بخواند؛ مگر فاقد طهورین باشد، که نماز از وی ساقط است؛ زیرا قدرت بر نماز ندارد.

بنابراین در غیر طهور از اجزاء و شرائط نماز، قاعده میسور در باب نماز مورد قبول است؛ اما قاعده میسور در باب صوم و حج و غیرهما مورد قبول نیست.

تنبیه ششم: شک در مبطلیت زیاده

اگر یک جزء مورد نسیان بوده و یا متعذر شد، در بحث اقل و اکثر تکلیف به اقل بررسی شد؛ بحث اقل و اکثر در زیاده سهوی یا از روی نسیان نیز وجود دارد. یعنی باید مبطلیت زیاده به نحو سهوی یا نسیانی، بررسی شود؛ و اگر مبطل نیست، آیا تکلیف نسبت به اقل است یا اکثر؟ بحث زیاده به مقدار مرتبط با بحث اقل و اکثر، مطرح می‌شود؛ لذا باید بحث در جهاتی مطرح شود:

جهت اول: نحوه تشریع مبطلیت زیاده

ابتدا باید نحوه تشریع مبطلیت برای زیاده در عالم ثبوت بررسی شود. یعنی برای اینکه زیاده مبطل نماز باشد، در عالم تشریع شارع باید چه کند؟ به عبارت دیگر تشریع باید چگونه باشد تا اگر کسی دو حمد و یا دو رکوع اتیان نمود، نمازش باطل باشد؟ صوری برای تشریع مبطلیت برای زیاده وجود دارد که دو قسم از آن متعارف است:

الف. اول اینکه شارع مقدس عدم زیاده را در واجب شرط کند. یعنی «عدم زیاده» در مجموعه اجزاء و شرائط باشد. به عنوان مثال شرط صحت نماز صبح این است که بیش از دو رکوع نداشته باشد؛ و یا شرط صحت نماز، عدم زیاده در تشهد است. در این صورت اگر کسی دو تشهد بخواند، نماز باطل است.

ب. نحوه دوم اینکه شارع مقدس عدم زیاده را در صحت جزء، شرط نماید. به عنوان مثال رکعت اول نماز یک رکوع دارد که مشروط به عدم تکرار است. پس شرط صحت رکوع این است که «بشرط لا» بوده و تکرار نشود. لذا اگر کسی دو رکوع نماید، نماز باطل است؛ بطلان نماز به سبب رکوع دوم نیست، بلکه به سبب عدم اتیان رکوعی است که جزء نماز است.

ج ۷۶ ۹۷/۱۱/۱۵

اشکال در تصویر مبطلیت زیاده: رجوع به نقیصه

مرحوم آخوند اشکالی در نحوه مبطلیت زیاده دارد در فرض دوم که عدم زیاده شرط صحت جزء باشد. ایشان فرموده اگر رکوع به شرط عدم تکرار باشد (به نحوی که عدم تکرار شرط صحت رکوع باشد)، بازگشت به مبطلیت نقیصه خواهد داشت. یعنی رکوع بدون تکرار (که جزء نماز است) اصلاً اتیان نشده است. به عبارت دیگر آنچه جزء واجب می‌باشد یک حصه از رکوع یعنی رکوع بدون تکرار است؛ لذا اگر رکوع اضافی انجام دهد، اصلاً این جزء (یا این حصه از رکوع) را ایجاد نکرده است. پس نماز نیز فاقد جزء شده و زیاده محقق نشده بلکه نقیصه است. در نتیجه اگر شارع عدم زیاده را شرط صحت رکوع جعل کرده باشد، کاری نکرده که زیاده موجب بطلان باشد^۱.

جواب: عدم تنافی در جمع بین زیاده و نقصان

شهید صدر از این اشکال پاسخ داده که اگر مراد ایشان تحقق نقیصه در نماز است یعنی عمل اتیان شده ناقص است، این کلام صحیح است؛ اما اگر مراد این است که در چنین عملی زیاده محقق نشده و فقط نقصان وجود دارد، این کلام صحیح نیست؛ زیرا تنافی در جمع بین زیاده و نقصان در نماز اتیان شده، وجود ندارد. یعنی دو رکوع اتیان شده که جزء نبوده و اضافه هستند (زیرا رکوعی جزء است که تکرار نداشته باشد؛ و هیچکدام از دو رکوع اینگونه نیستند)؛ و نماز نیز ناقص است، زیرا رکوعی که جزء باشد، اتیان نشده است. بنابراین زیاده و نقصان هر دو وجود داشته و هر دو موجب بطلان نماز هستند (دلیل مبطلیت زیاده نیز «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» می‌باشد). در نتیجه چنین نمازی هم ناقص است و هم زیاده دارد^۲. به نظر می‌رسد اشکال مرحوم آخوند وارد نبوده و تشریع مبطلیت برای زیاده به هر دو نحو، ممکن است.

تتمه: قصد جزئیت برای تحقق زیاده

نماز از مرکبات اعتباری بوده و مرکب حقیقی نیست. یعنی نماز عبارت از اتیان برخی افعال به صورت متوالی است، که مرکب اعتباری می‌باشد. بنابراین در جایی زیاده در مرکب اعتباری محقق می‌شود که به قصد

۱. کفایة الاصول، ص ۳۶۸: «أنه ظهر مما مر حال زیادة الجزء إذا شک فی اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً فی الواجب مع عدم اعتباره فی جزئیته و إلا لم یکن من زیادته بل من نقصانه».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۳۸۹: «و هذا الکلام إن أراد به مجرد تحقق النقصية بلحاظ الجزء فهو صحيح، و إن أراد به إنکار الزیادة موضوعاً فغير صحيح إذ لا تقابل بین حصول الزیادة و حصول النقصية فی المقام فهنا قد حصلت النقصية إذ لم یأت بالجزء الواجب و حصلت الزیادة أیضاً إذ الركوع الثانی بل و الركوع الأول بعد سقوط الجزئية زیادة علی كافة الأقوال الفقہية فی تفسیر الزیادة».

جزئیت باشد؛ اما کاری که به قصد جزئیت نباشد، زیاده نیست. به عنوان مثال در نماز عمامه از سر برداشتن یا گوش را دست زدن، اگر به قصد جزئیت نباشد، موجب بطلان نیست. یعنی «من زاد علی صلاته» شامل این امور نیست؛ زیرا به قصد جزئیت انجام نشده‌اند.

فقط دو مورد استثناء وجود دارد که بدون قصد جزئیت نیز موجب بطلان نماز هستند: سجده و رکوع؛ یعنی اگر سجده اضافی انجام شود هرچند به قصد جزئیت نباشد، نماز باطل است؛ زیرا روایت خاص در باب سجده وجود دارد که دلالت بر بطلان چنین نمازی دارد. همینطور اگر رکوع اضافی اتیان شود، موجب بطلان است؛ زیرا فقهاء احتمال تفاوت فقهی بین سجده و رکوع نداده و از همان روایت خاص باب سجده، استفاده کرده‌اند که رکوع اضافی هم مبطل است.

جهت دوم: شک در مبطلیت زیاده

گاهی نسبت به مبطلیت زیاده، شک وجود دارد. یعنی رجوع به ادله شده اما دلیلی بر مبطلیت آن زیاده پیدا نشده است؛ در این صورت، برائت جریان خواهد داشت، زیرا این مسأله از مصادیق شک در اقل و اکثر می‌باشد. یعنی اگر عدم زیاده شرط صحت نماز باشد، اکثر بوده؛ و اگر شرط نباشد، اقل خواهد بود. این بحث در باب نماز امثله فقهی بسیاری دارد. مثلاً اگر شک شود زیاده تشهد موجب بطلان است، برائت از اکثر جاری است. گاهی نیز مبطلیت زیاده در صورت عمدی، معلوم بوده؛ اما نسبت به مبطلیت زیاده در حال نسیان، شک وجود دارد. در این صورت نیز شک در اقل و اکثر بوده و برائت از اکثر و مبطلیت جاری می‌شود.

جهت سوم: مبطلیت زیاده از باب تشریع

مباحث فوق مرتبط با مبطلیت زیاده از باب اشتراط عدم زیاده بود. ادعا شده گاهی مبطلیت زیاده از باب اشتراط عدم زیاده نبوده، بلکه از باب تشریع است. یعنی فقهاء قائلند هر جا زیاده به تشریع برگردد، موجب بطلان نماز است. در دو مورد، ادعا شده که زیاده به تشریع برمی‌گردد:

تصرف در عالم امر و شریعت

گاهی عبد در عالم امر و شریعت، دخل و تصرف می‌کند. به عنوان مثال می‌داند امر به نماز ده جزئی تعلق گرفته، اما خودش فرض می‌کند که امر به نماز یازده جزئی تعلق گرفته و یکی از اجزاء نماز «استعاذه» است. یعنی هرچند امر واقعی به نماز ده جزئی تعلق گرفته و نسبت به استعاذه «لابشرط» است (و عبد هم به این مطلب

علم دارد؛ اما نماز را به داعی امتثال امری فرضی اتیان می‌کند. در این صورت، اولاً فقهاء چنین عملی را باطل می‌دانند؛ و ثانیاً آن را حرام نیز می‌دانند.

بطلان عمل به سبب این است که شرط صحت نماز، اتیان آن به نحو قربی است. عبد در حالیکه می‌داند امر به نماز ده جزئی تعلق گرفته، اما قصد امتثال امر به نماز یازده جزئی دارد. بنابراین این عمل اضافه به خداوند متعال ندارد و فقط اضافه به امر فرضی خودش دارد.

حرمت آن عمل نیز از ادله حرمت تشریع استفاده شده است. یعنی اگر عملی به شرع اضافه شود، در حالیکه می‌داند جزء شرع نیست و یا نمی‌داند جزء شرع باشد؛ چنین عملی حرام است.

عدم تصرف در مقام تشریع

قسم دوم اینکه در مقام تشریع تصرف نکند، که این قسم دارای دو صورت می‌باشد:

الف. خطای در تطبیق: گاهی مکلف اعتقاد دارد امر به نماز یازده جزئی با استعاذه تعلق گرفته، در حالیکه امر به نماز ده جزئی تعلق گرفته که نسبت به استعاذه «لابشرط» است. در این صورت، اگر به قصد امتثال امر توهمی، نماز بخواند؛ اتفاق در صحت چنین نمازی وجود دارد؛ زیرا امر واقعی یک امر و طلب شخصی بوده که مکلف به قصد امتثال همان امر شخصی، نماز خوانده است. لذا عمل وی تشریع نبوده و صحیح است. نظیر این مثال، جایی است که یک ثقه از تعلق امر به نماز یازده جزئی خبر دهد.

ب. خطای در تقیید: گاهی امر در واقع به نماز ده جزئی تعلق گرفته، اما مکلف معتقد است به نماز یازده جزئی با استعاذه تعلق گرفته است. مکلف نماز را اتیان می‌کند به قصد امتثال نماز یازده جزئی؛ به نحوی که اگر می‌دانست استعاذه جزء نماز نیست، آن را اتیان نمی‌کرد. البته نماز را به قصد امتثال می‌آورد.

جماعتی مانند صاحب عروه فرموده‌اند چنین نمازی باطل است؛ و برخی مانند شهید صدر این نماز را صحیح می‌دانند.

ج ۷۷ ۹۷/۱۱/۱۶

وجه اول برای صحت نماز در خطای در تقیید

شهید صدر فرموده آنچه در انبعاث و تحرک عبد تأثیر دارد، نفس امر شارع نیست بلکه علم به آن است؛ لذا اگر شارع امر نماید اما واصل نشود، مکلف نیز نمازی نمی‌خواند؛ بر خلاف اینکه اگر علم به امر شارع داشته باشد، اما در واقع امری نباشد، که مکلف منبعت شده و نماز می‌خواند.

با توجه به این مقدمه، امر واقعی به نماز ده جزئی تعلق گرفته؛ اما امر واصل همان امر به نماز یازده جزئی است؛ مکلف نیز به قصد امتثال امر، نماز خوانده است؛ بنابراین نماز صحیح است؛ زیرا هرچند اگر علم به واقع پیدا کند، اصلاً نمازی نمی‌خواند؛ اما این مطلب تأثیری در امتثال و انبعاث از امر واصل ندارد. به عبارت دیگر امتثال تابع انبعاث از امر واصل بوده و در این مورد نیز امتثال وجود داشته و نماز صحیح است.^۱

اشکال: نیاز به امر واقعی برای تحقق امتثال

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نیست؛ زیرا هرچند انسان بر اساس اعتقاد عمل می‌کند نه واقع، اما امتثال در جایی محقق می‌شود که عملی به قصد امتثال امر واقعی اتیان شود. یعنی شرط صحت عبادت این است که عملی به قصد امتثال امر واقعی باشد. بنابراین در مثال فوق که امر واقعی به نماز ده جزئی تعلق گرفته؛ اما مکلف به قصد امتثال امر موهوم اتیان کرده، امتثال محقق نشده و نماز صحیح نیست.

تفاوت خطای در تطبیق و خطای در تقیید نیز به همین نکته برمی‌گردد. در خطای در تطبیق، به قصد امر واقعی نماز خوانده شده (هرچند در تطبیق آن دچار اشتباه شده؛ یعنی گمان می‌کند امر واقعی به نماز یازده جزئی تعلق گرفته)؛ اما در خطای در تقیید اشاره ذهنی به امر واقعی نیست، بلکه اشاره به امر موهوم است که به نماز یازده جزئی تعلق گرفته است.

وجه دوم برای صحت نماز در خطای در تقیید

البته به نظر می‌رسد چنین نمازی نیز صحیح است، اما نه به بیان شهید صدر بلکه به بیانی دیگر. به نظر می‌رسد در باب عبادات، شرط صحت، امتثال نیست؛ بلکه شرط این است که عمل اتیان شده به نحو قربی بوده و به نحوی اضافه به حق تعالی داشته باشد. در مثال فوق نیز نماز یازده جزئی به قصد امتثال امر موهوم الهی اتیان شده، و همین برای قربی بودن عمل کافی است؛ در نتیجه چنین عملی صحیح است. به عبارت دیگر یکی از انحاء قربی بودن یک عمل، این است که به داعی امتثال امر موهوم باشد.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۳۹۴: «و الصحیح: ان التحرك لا يكون دائما الا عن الأمر الواصل وصولا علميا أو احتماليا ولا يعقل التحرك عن الأمر الواقعي بوجوده الواقعي، و عليه فلا يبقى معنى محصل لهذا التشقيق إلا انه تارة يتحرك المكلف عن الجامع بين الأمرين و يتخيل ان الواقع هو الأمر بالزائد و هذا يسمى بالخطأ في التطبيق، و أخرى يتحرك عن خصوص الوجود العلمي أو الاحتمالي للأمر بالزائد و هذا ما يسمى بالخطأ في التقیید و هذا التحرك أيضا قربی إذ لا يقصد بالقربة إلا ان يكون تحركه من أجل امر المولى و لو فرض انه لم يكن يتحرك لو كان يتصور امر المولى بشكل آخر».

چنین نمازی صحیح است؛ زیرا صحت به این دلیل است که مصداق مأموریه باشد؛ در مثال فوق نیز مأموریه همان نماز ده جزئی «لابشرط» نسبت به جزء یازدهم است. بنابراین عمل خارجی مصداق مأموریه بوده و به نحو قریب اتیان شده است.

به عبارت دیگر برای تحقق عبادت، نیازی به امتثال نیست و موافقت کافی است؛ اما شرط صحت این است که به نحو قریب بوده و اضافه به خداوند متعال داشته باشد.

ج ۷۸ ۹۷/۱۱/۱۷

خاتمه: شرائط جریان اصل مؤمن

در موارد جریان اصل منجز، مخالفتی با تکلیف فعلی رخ نمی‌دهد؛ اما در موارد جریان اصل مؤمن، احتمال مخالفت با تکلیف فعلی وجود دارد. به همین دلیل، بحثی در علم اصول مطرح شده که در چه زمانی می‌شود به اصل مؤمن اخذ شود.

به عنوان مقدمه اصول عملیه بیان می‌شوند. چهار اصل برائت و تخییر و احتیاط و استصحاب وجود دارد. «برائت» اصلی مؤمن بوده و تقسیم به برائت عقلیه و برائت شرعیه می‌شود؛ «تخییر» نیز اصل مؤمن است، اما محل بحث نیست (زیرا مختص جایی است که احتیاط ممکن نباشد)؛ «احتیاط» نیز اصل منجز عقلی بوده و محل بحث نیست؛ «استصحاب» اصلی شرعی بوده و گاهی مؤمن و گاهی نیز منجز می‌باشد؛ بنابراین دو اصل «برائت» و «استصحاب»، اصل مؤمن بوده و محل بحث هستند^۱.

در نظر مشهور دو شرط برای جریان برائت و استصحاب مؤمن وجود دارد: اول فحص از حجت بر الزام (یعنی اگر فحص شد و حجتی پیدا نشد، جائز است به اصل مؤمن عمل شود)؛ و شرط دوم عدم استلزام ضرر از جریان اصل مؤمن؛ هر کدام از شروط باید مستقلاً بررسی شوند:

شرط اول: لزوم فحص

همانطور که در مباحث گذشته مطرح شد، شبهه تقسیم به «شبهه حکمیه» و «شبهه موضوعیه» می‌شود. در هر شبهه، شک در تکلیف فعلی وجود دارد؛ اما گاهی منشأ آن، شک در جعل حکم شرعی بوده که «شبهه حکمیه» شده؛ و گاهی منشأ آن، شک در امور خارجی است که «شبهه موضوعیه» می‌شود. به عنوان مثال شک در حرمت

^۱ مرحوم شیخ بحث از شرائط اصول را بعد از بحث از سه اصل برائت و احتیاط و تخییر، و قبل از بحث استصحاب مطرح نموده است؛ بعد از ایشان نیز دیگران از ایشان تبعیت نموده و این بحث را همان جا مطرح کرده‌اند؛ اما این شرائط در مورد استصحاب نیز وجود دارد.

شرب این تثن وجود دارد و یا شک در وجوب نماز جمعه در زوال روز جمعه دارد. منشأ شک در حکم فعلی در این موارد، شک در جعل شارع است یعنی شک در جعل حرمت برای شرب تثن، و جعل وجوب برای نماز جمعه است؛ اما اگر شک در شرب این مایع شود به سبب احتمال ملاقات آن با نجس، منشأ آن امری خارجی است.

بررسی لزوم فحص در شبهات حکمیه

ابتدا بررسی می‌شود که آیا جریان برائت و عمل به برائت در شبهات حکمیه، مختص جایی است که فحص شده و حجتی بر الزام پیدا نشود، و یا چنین شرطی وجود ندارد؟ همانطور که گفته شد برائت تقسیم به برائت عقلیه و برائت شرعیه می‌شود، لذا هر یک مستقلاً بررسی می‌شود:

لزوم فحص در شبهات حکمیه قبل از جریان برائت عقلیه

جریان برائت عقلیه در نظر مشهور علماء، مشروط به بعد از فحص می‌باشد. توضیح اینکه هر کدام از شبهه موضوعیه و حکمیه تقسیم به قبل از فحص و بعد از فحص می‌شوند. قبح عقاب بدون بیان در نظر مشهور فقط در سه شبهه است: اول شبهات موضوعیه قبل از فحص؛ دوم شبهات موضوعیه بعد از فحص؛ و سوم شبهات حکمیه بعد از فحص؛ بنابراین برائت عقلیه در شبهه حکمیه قبل از فحص، جاری نیست.

بنابراین برائت عقلیه در نظر مشهور مشروط به فحص و یأس از وجدان دلیل است؛ تنها شهید صدر به محقق اصفهانی نسبت داده که برائت عقلیه در شبهات حکمیه، قبل از فحص نیز جاری است^۱. البته این مطلب به معنی عدم لزوم فحص نیست؛ در نظر ایشان هم در شبهات حکمیه باید فحص شود، زیرا شارع احتیاط را در شبهات حکمیه قبل از فحص جعل کرده است. اگر این کلام صحیح باشد، تنها موردی است که شارع احتیاط شرعی جعل نموده است.

بنابراین مشهور در شبهات حکمیه قبل از فحص، قائل به احتیاط عقلی هستند؛ بر خلاف محقق اصفهانی که قائل به احتیاط شرعی است.

نظر مختار: عدم جریان برائت عقلیه در شبهات حکمیه قبل از فحص

به نظر می‌رسد برائت عقلیه در شبهات حکمیه قبل از فحص جاری نیست؛ زیرا اولاً اصل جریان برائت عقلیه مورد انکار است (یعنی در نظر مختار، احتمال تکلیف فعلی موجب تنجیز بوده؛ و عقوبت بر مخالفت با تکلیف محتمله قبیح نیست)؛ و ثانیاً اگر برائت عقلیه نفی نفسه جاری باشد، اما در شبهات حکمیه قبل از فحص

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۳۹۵: «اما البراءة العقلية فقد بنوا على اختصاصها بما بعد الفحص و عدم وجدان دليل على الإلزام، و ذهب المحقق الأصفهاني (قده) إلى عدم الاختصاص».

جاری نخواهد بود. یعنی اگر فحص نکرده و عملی را انجام دهد که مخالفت با تکلیف فعلی باشد، عقوبت بر آن قبیح نیست.

بنابراین نظر مختار نیز تابع نظر مشهور است؛ به این معنی که اگر برائت عقلیه قبول شود، در شبهات حکمیه قبل از فحص جاری نخواهد بود؛ این درک عقلی است که در شبهه حکمیه قبل از فحص، عقوبت بر مخالفت با تکلیف فعلی، قبیح نیست.

لزوم فحص در شبهات حکمیه قبل از جریان برائت شرعیه

بحث بعدی این است که آیا ادله برائت شرعیه، شامل شبهات حکمیه قبل از فحص نیز می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا «رفع ما لایعلمون» و یا «الناس فی سعة ما لایعلمون» اطلاق داشته و شامل شبهات حکمیه قبل از فحص هم می‌شود؟

ادله برائت شرعیه در نظر مشهور اطلاق داشته و شامل شبهات حکمیه قبل از فحص نیز هست؛ اما مقید عقلی یا شرعی، مانع از اطلاق می‌باشد. یعنی اطلاق آنها با دلیل عقلی یا شرعی تقیید می‌شود. بنابراین برائت شرعیه فقط در شبهات حکمیه بعد از فحص جاری خواهد بود. وجوهی برای تقیید اطلاق ادله برائت شرعیه، مطرح شده است:

وجه اول: منعقد نشدن اطلاق به سبب مرکوزیت احتیاط

وجه اول این است که ادله برائت شرعیه شامل شبهه حکمیه قبل از فحص نیست؛ زیرا نزد عرف و عقلاء لزوم فحص در شبهات حکمیه، امری مرکوزی بوده و همین ارتکاز، مانع انعقاد اطلاق در دلیل برائت شرعیه است. یعنی وضوح و مرکوزیت این امر عقلائی، مانع انعقاد اطلاق در دلیل برائت است. بنابراین دلیل برائت شرعیه شامل شبهه حکمیه قبل از فحص نیست.

ممکن است اشکال شود اگر برائت عرفیه و عقلائیه مورد انکار باشد، تفاوتی بین قبل و بعد از فحص نیست. پس همانطور که احتیاط، قبل از فحص مرتکز است؛ بعد از فحص نیز مرتکز خواهد بود.

پاسخ این است که هرچند در نظر مختار برائت عقلائیه مورد انکار است؛ اما ارتکازی بودن یک امر قابل تشکیک است. لزوم احتیاط قبل از فحص به مقداری روشن و واضح است که مانع انعقاد اطلاق است؛ اما احتیاط بعد از فحص به این مقدار روشن نیست. شاهد برای عدم وضوح و مرکوزیت احتیاط بعد از فحص، اینکه مشهور قائل به برائت عقلائیه در شبهات حکمیه بعد از فحص هستند. بنابراین هرچند در نظر مختار در شبهات حکمیه

بعد از فحص نیز برائت عقلائیّه جاری نیست، اما همین اختلاف نشان می‌دهد احتیاط بعد از فحص، امری مرکوز و واضح نیست.

به نظر می‌رسد این وجه تمام بوده و اطلاقی در ادله برائت شرعیه نسبت به شبهه حکمیه قبل از فحص وجود ندارد.

وجه دوم: تقیید اطلاق به علم اجمالی

همانطور که گفته شده دلیل برائت در نظر مشهور نسبت به شبهه حکمیه قبل از فحص، اطلاق دارد. یعنی ادله برائت شرعیه شامل شبهات موضوعیه و حکمیه، در قبل یا بعد از فحص می‌باشند. این اطلاق یک مانع عقلی دارد که موجب تقیید آن می‌شود، که همان علم اجمالی است. توضیح اینکه علم اجمالی به وجود الزامات و تکالیفی در شرع وجود دارد، و اصل مؤمن نیز در اطراف علم اجمالی جاری نیست. بنابراین این علم اجمالی مانع جریان برائت شرعیه در شبهات حکمیه قبل از فحص می‌شود.

اشکال: انحلال علم اجمالی بعد از مقداری فحص

مرحوم آخوند اشکالی دارد که اگر علم اجمالی انحلال حقیقی بیابد، یعنی به مقداری فحص شود که به مقدار معلوم بالاجمال، تکلیف الزامی پیدا شود؛ در این صورت علم اجمالی منحل شده و در شبهات حکمیه دیگر، حتی قبل از فحص نیز برائت شرعیه جاری خواهد بود؛ بنابراین این دلیل اخص از مدعاست.^۱

به نظر می‌رسد اشکال ایشان کبرویاً صحیح است؛ اما صغویاً مصداق ندارد؛ زیرا عادةً برای فقیه علم پیدا نمی‌شود که به مقدار معلوم بالاجمال تکلیف به دست آمده است؛ خصوصاً با توجه به این نکته که دائره استنباط فقهاء محدود به رساله و یا جواب استفتاء است؛ یعنی تمام فروع مختلف در مسائل فقهی استنباط نمی‌شود. لذا نصف یا بخش زیادی از فقه که محل ابتلاء نیست، بررسی نمی‌شود. بنابراین علم اجمالی فقیه انحلال حقیقی نمی‌یابد.

ج ۷۹ ۹۷/۱۱/۲۷

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۰۱: «الاعتراض الثانی - ما ذکره فی الکفایة من ان الاستدلال بالعلم الإجمالی لا یفی بإثبات تمام المدعی لأنه ینحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من التکالیف بعد الفحص فی جملة من الشبهات فیلزم عدم وجوب الفحص فی باقی الشبهات».

وجه سوم: تقیید اطلاق به فحوای آیه نفر

همانطور که گفته شد برای عدم دلالت ادله برائت بر ترخیص در شبهات حکمیه قبل از فحص، وجوهی مطرح شده که عمده چهار وجه است. وجه اول عدم انعقاد اطلاق به سبب ارتکاز عرفی و عقلانی (بلکه متشرعی) بر احتیاط در شبهات حکمیه قبل از فحص بود، که قبول شد؛ وجه دوم اینکه علم اجمالی موجب تقیید ادله برائت است (با فرض اطلاق در ادله برائت، یعنی وجه اول کنار گذاشته شود)، که این وجه نیز قبول شد. در وجه اول، اطلاقی نبود؛ اما در وجه دوم تقیید به قرینه عقلی وجود دارد.

وجه سوم نیز تقیید به قرینه لفظی است. گفته شده فحوای آیه نفر موجب تقیید اطلاق در ادله برائت شرعیه است. توضیح اینکه آیه شریفه بر لزوم آشنایی با دین بر یک طائفه از مؤمنین، و لزوم فقاقت آنها در دین دارد، برای اینکه دیگران را با دین آشنا کنند. این آیه به ملازمه عرفیه دلالت دارد که دیگران که تفقه نکرده‌اند، باید در احکام دینی فحص کنند؛ زیرا اگر تفقه برای انذار لازم باشد، اما دیگران که تفقه نکرده‌اند بتوانند در شبهات حکمیه قبل از فحص، برائت جاری کنند، یک نحوه لغویت لازم می‌آید. بنابراین آیه شریفه به ملازمه عرفیه دلالت دارد که باید دیگران در شبهات حکمیه فحص کنند. لذا این آیه شریفه حاکم بر ادله برائت شرعیه شده و موجب تقیید آنها به بعد از فحص است. در نتیجه ادله برائت مخصّ شبهات حکمیه قبل از فحص می‌شود.

این وجه نیز مورد قبول است، اگر اطلاقی برای ادله برائت باشد.

وجه چهارم: تقیید اطلاق به ادله وجوب تعلّم

وجه چهارم نیز وجود مقید لفظی دیگر برای اطلاق در ادله برائت شرعیه است. مانع شرعی دیگر، اخبار و روایات داله بر وجوب تعلّم است. توضیح اینکه روایاتی بر وجوب تعلّم احکام شرعیه دلالت دارند. باید بین ادله وجوب تعلّم و ادله برائت، نسبت سنجی شود. ادله وجوب تعلّم بر احتیاط قبل از فحص دلالت داشته، و ادله برائت بر برائت قبل از فحص دلالت خواهند داشت؛ زیرا ادله وجوب تعلّم به لحاظ لسان مقدّم و حاکم بر ادله برائت شرعیه می‌باشند.^۱

۱. البته همانطور که گفته شد برخی در شبهات حکمیه قبل از فحص قائل به برائت عقلیه (مانند محقق اصفهانی)، و مشهور نیز قائل به احتیاط عقلی هستند. بنابر قول اول (برائت عقلیه) اخبار تعلّم بر جعل احتیاط شرعی در شبهات حکمیه قبل از فحص دلالت داشته و وارد بر ادله برائت شرعیه می‌باشند. یعنی ادله تعلّم یکی از ادله احتیاط شرعی می‌شوند؛ اما بنابر قول مشهور (احتیاط عقلی) اخبار تعلّم می‌توانند بر ارشاد به حکم عقلی بر احتیاط و یا بر جعل احتیاط شرعی دلالت نمایند؛ لذا ظهوری در جعل احتیاط شرعی ندارند. علت اینکه فقهاء در شبهات حکمیه قبل از فحص قائل به احتیاط شرعی نیستند، همین است که احتیاط عقلی را قائل بوده و ظهوری برای این اخبار در احتیاط شرعی ندیده‌اند.

به هر حال اخبار تعلّم موجب تقیید ادله برائت شرعیه هستند (چه بر ارشاد دلالت نمایند و چه بر جعل احتیاط شرعی)؛ زیرا هرچند اخبار تعلّم بر ارشاد به حکم عقل دلالت نمایند، اما شارع آن را بر شبهات حکمیه قبل از فحص تطبیق فعلی نموده است. یعنی اگر این خطاب ارشادی نبود،

این وجه نیز اگر اطلاق برای ادله برائت شرعیه قبول شود، صحیح است.

در نتیجه همانطور که گفته شد ادله برائت شرعیه اطلاق ندارند؛ اما اگر هم اطلاق داشته باشند، سه مقید برای آنها وجود دارد: مقید عقلی که همان علم اجمالی است؛ و مقید لفظی که فحوای آیه نفر و اخبار تعلّم است.

روایات متعددی بر وجوب تعلّم دلالت دارند که یکی از بهترین روایات همان صحیح مسعدة بن زیاد است: «المفيد عن الصادق عليه السلام (قال): في قوله تعالى (فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) أَنْ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (عَبْدِي) أَكُنْتَ عَالِمًا؟ فَإِنْ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ لَهُ: أَفَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ؟ وَإِنْ قَالَ: كُنْتُ جَاهِلًا، قَالَ لَهُ: أَفَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ؟ فَيُخَصِّمُهُ، وَ ذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»^۱؛ این روایت به وضوح نشان می‌دهد که شارع نسبت به شبهات حکمیه قبل از فحص، هیچ اذن و ترخیصی نداشته است.

جمع‌بندی: لزوم فحص در شبهات حکمیه

در نتیجه در شبهات حکمیه قبل از فحص، برائت عقلیه و شرعیه جاری نیست؛ وقتی برائت جاری نبود، نوبت به احتیاط عقلی می‌رسد.

بررسی لزوم فحص در شبهات موضوعیه

شبهه موضوعیه مانند اینکه نمی‌داند این آب، طاهر یا نجس است؛ و یا نمی‌داند این گوشت، مذکی یا غیرمذکی است؛ شبهه موضوعیه نیز مانند شبهه حکمیه، در دو فرض قبل و بعد از فحص، بررسی می‌شود:

بررسی جریان برائت در شبهه موضوعیه قبل از فحص

به عنوان مثال زید می‌تواند فحص نماید و مثلاً با سوال کردن، متوجه شود؛ و یا با روشن کردن چراغ قطره خون را ببیند؛ و یا چیزی خریده که نمی‌داند طاهر یا نجس است، اما می‌تواند قبل از مصرف آن را تطهیر نماید؛ در این شبهات موضوعیه قبل از فحص، آیا برائت جاری می‌شود؟ برائت عقلیه و شرعیه باید بررسی شوند:

برائت شرعیه اطلاق داشته و حاکم بر احتیاط عقلی بود؛ اما با وجود این خطابات ارشادی، برائت شرعیه اطلاق ندارد تا حاکم بر احتیاط عقلی شود.

۱. نوادر الأخبار فيما يتعلق بأصول الدين (الفيض)، النص، ص ۱۸. جامع الاحادیث، ج ۱، ص ۱۶۴. ظاهراً صاحب وسائل این روایت را ذکر نکرده است.

لزوم فحص در جریان براءت عقلیه

بنابر جریان براءت عقلیه فی نفسه، آیا شامل شبهات موضوعیه قبل از فحص هم می‌شود؟ در این مسأله اختلاف شده و برخی قائل به جریان براءت عقلیه در شبهات موضوعیه قبل از فحص بوده، و برخی منکرند. به نظر می‌رسد اگر براءت عقلیه فی نفسه جاری باشد، شامل شبهات موضوعیه قبل از فحص نیست. به نظر می‌رسد در شبهات موضوعیه قبل از فحص نیز احتیاط عقلی جریان دارد. به عنوان مثال فرض شود مولایی به عبدش بگوید «اکرم زیداً» و کسی داخل خانه شده که عبد نمی‌داند زید است یا عمرو، که اگر زید باشد باید به وی احترام گذارد اما در مورد دیگران چنین دستوری ندارد. عبد می‌تواند از وی سوال کند که «آیا شما زید هستی؟» و یا از دیگران سوال کند که «آیا او زید است؟»، اما این کار را نمی‌کند. در چنین مواردی آیا مولی می‌تواند وی را به سبب مخالفت با دستورش، عقاب نماید؟ آیا عبد مستحق عقوبت است؟ تردیدی نیست که عقلاً عقوبت وی قبیح نیست. مثال دیگر اینکه فرض شود مولی گفته «از لیوان من آب ننوش»، و دو لیوان در مقابل عبد باشد که یکی معلوم است برای مولی نیست. عبد بدون سوال، از لیوان مشکوک می‌نوشد. در این صورت، عقوبت وی عقلاً قبیح نیست. زیرا می‌توانست از لیوان دیگر بنوشد. بنابراین جریان براءت عقلیه در شبهات موضوعیه نیز مشروط به وجوب فحص است.

لزوم فحص در جریان براءت شرعیه

آیا براءت شرعیه در شبهات موضوعیه قبل از فحص، جاری است؟ اگر شارع نسبت به شبهات موضوعیه قبل از فحص نیز ترخیص دهد، اشکالی ندارد؛ زیرا شارع می‌تواند در مخالفت با «معلوم النجاسة» نیز ترخیص دهد، تا چه رسد به ترخیص در مخالفت با «مشکوک النجاسة»؛ بنابراین تمام بحث در اطلاق دلیل براءت مانند «رفع ما لا يعلمون» و «کلّ شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام» و «کلّ شیء لک نظیف حتی تعلم انه قذر» است. مشهور قائل به اطلاق در ادله براءت شده‌اند؛ زیرا در هیچ روایتی از ادله براءت شرعیه، تقیید به فحص نشده است؛ علاوه بر اطلاق، روایاتی هستند که حضرت فرموده نظر و سوال هم لازم نیست.

ج ۸۰ ۹۷/۱۱/۲۸

استدلال بر لزوم فحص در شبهات موضوعیه

دلالت ادله براءت شرعیه مانند حدیث رفع و حدیث حجب، مورد قبول واقع شد؛ بنابراین در شبهات موضوعیه به براءت شرعیه رجوع می‌شود. اکنون این سوال مطرح است که آیا دلیل براءت شرعیه شامل شک قبل از فحص نیز می‌شود، و یا مختص شاکی است که فحص کرده و به نتیجه نرسیده است؟ همانطور که گفته شد ادله

برائت شرعیه در نظر مشهور اطلاق داشته و شامل شک قبل از فحص نیز هستند؛ زیرا قیدی در ادله نیامده؛ و علاوه بر آن، در برخی روایات نیز تصریح به عدم سوال و نظر، و عدم بررسی شده است.

الف. روایت اول همان صحیحہ ثانیہ زراره در بحث استصحاب است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمَ رُعَافٍ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَّنْ ذَلِكَ فَتَنَظَّرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئًا ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغَسَّلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لَمْ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا قُلْتُ فَهَلْ عَلَىَّ إِنْ شَكَّكَتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تَذْهَبَ الشَّكُّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ الْحَدِيثُ»؛ بنابراین اگر انسان احتمال دهد قطره یا قطرات از خون از وی خارج شده باشد، نیاز نیست به آن نگاه کند حتی اگر با نظر کردن نیز می تواند متوجه شود. حضرت فرموده نیاز نیست نظر نمایی، و حتی بررسی نیاز نیست. ظاهر روایت این است که حتی فحص در جایی که با بررسی ساده هم نتیجه می دهد، لازم نیست.

ب. روایت دوم از امیرالمومنین علیه السلام نقل شده است: «وَعَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: مَا أَبَالِي أَوْ بَوْلُ أَصَابَنِي أَوْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ»؛ حضرت فرموده است تا وقتی مطلع نشوم، توجهی به نجاست ندارم. یعنی حتی به اندازه فحص هم بررسی نمی شود. تعبیر «لا ابالی» به معنی کسی است که به این مسائل هیچ توجهی ندارد، یعنی در مسائل طهارت و نجاست بی توجه است.

ج. روایت سوم نیز همان روایات تذکیه و میته است؛ یعنی وقتی علم به تذکیه یا عدم تذکیه نیست، در این موارد نیاز به سوال هم نیست. همین که در بازار فروخته می شود، و یا در مهمانی آورده شده، می شود از آن استفاده نمود. به عنوان مثال: «وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ يَعْنِي ابْنَ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي جَبَّةً فَرَأَى لَا يَدْرِي أَمْ ذِكِيَّةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ ذِكِيَّةٍ أَوْ يَصْلِي فِيهَا فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ عَلَيْكَ الْمَسْأَلَةُ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ»؛

د. روایت چهارم نیز در باب قاعده فراغ و تجاوز است؛ توضیح اینکه یکی از اصول مؤمنه قاعده فراغ و تجاوز است که روایات عدیده دارد، اما در یک روایت هم تقیید به تأمل و فکر هرچند اندک نشده، بلکه گفته شده در هنگام شک بنابر صحت بگذار؛ در حالیکه در بسیاری موارد اگر تأمل شود، یادش می آید. پس از این روایات نیز استفاده می شود که فحص در شبهات موضوعیه نیاز نیست. فکر کردن در آن موارد به منزله فحص است.

۱. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۴۶۶؛ باب ۳۷ از ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود، حدیث ۱.

۲. همان، حدیث ۵.

۳. همان، ج ۳، ص ۴۹۱؛ باب ۵۰ از ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود، حدیث ۳.

در نتیجه روایات دالّ بر براءة یا اصول مؤمنه یا امارات مؤمنه، اطلاق داشته و مقید به فحص نیستند. حتی در حدّ نظر و سوال نیز نهی شده است؛ یعنی از گوشت نباید سوال شود.

جمع‌بندی لزوم فحص در شبهات موضوعیه

به نظر می‌رسد شبهات موضوعیه نسبت به جریان براءة، سه دسته هستند:

دسته اول شبهات موضوعیه که قبل از فحص نیز در آنها به براءة رجوع می‌شود؛ به عنوان مثال در موارد طهارت و نجاست؛ و در موارد تذکیه و عدم تذکیه؛ و در موارد قواعد فراغ و تجاوز؛ و اموری که به این وزان هستند، مانند باب صوم؛ به عنوان مثال اگر شک شود صبح شده یا نه، نیاز به فحص و بررسی اینکه اذان شده یا نه، نیست (بله میزان کمتر از فحص بعداً اشاره می‌شود). و یا در باب حجّ که اگر شک در اعمال شود، اگر مجرای یک اصل مؤمن بود، فحص لازم نیست.

دسته دوم شبهات موضوعیه که نیاز به فحص داشته و قبل از فحص نباید آنها را مرتکب شد. به عنوان مثال شک در خلّ یا خمر بودن یک مایع دارد. در این مورد، قبل از فحص نمی‌تواند براءة جاری نماید. اگر با فحص متوجه نشد که خمر است، می‌تواند شرب نماید.

دسته سوم اینکه شبهات موضوعیه که حتی بعد از فحص نیز نمی‌توان در آنها به براءة و اصل مؤمن رجوع نمود. به عنوان مثال در مسائل دماء مانند اینکه نمی‌داند زید، مهدور الدم هست یا نه؛ در این صورت حتی بعد از فحص هم اگر شک باقی باشد، براءة از حرمت قتل وی جاری نیست.

ضابطه این است که در بحث اطلاقات و عمومات به آن اشاره شده که ارتکازات عرفی و عقلانی در بسیار از موارد مانع از انعقاد اطلاق است. این ارتکاز اعمّ از اینکه ارتکاز متشرّع باشد (که عرف خاصّ است) و یا ارتکاز عرفی باشد (که عرف عامّ است) و یا ارتکاز عقلانی باشد. به نظر می‌رسد در ادله براءة نیز اگر ارتکاز عرفی یا متشرّعی یا عقلانی بر احتیاط باشد، مانع انعقاد اطلاق است. به عنوان مثال در مثال خمر، ارتکاز متشرّعی وجود دارد که مسأله خمر نزد شارع اهمیت بسیاری دارد، لذا ادله براءة قبل از فحص شامل آن نیست. همچنین در اموال دیگران باید فحص شود و اگر نمی‌داند این مایع مال خودش است یا دیگران، نمی‌تواند بدون فحص شرب نماید.^۱

۱. ارتکاز متشرّع به این معنی است که کسی که با شرع آشنا شده، یک ارتکاز در وی شکل می‌گیرد. البته فقیه نسبت به ارتکازات شرعی از همه اقوی است؛ زیرا فقیه دائماً با شریعت سروکار دارد. فقه همان شریعت بوده که دستورات شارع مقدّس است. فقیه در اثر مزاوله و ارتباطی که با شریعت دارد، ارتکاز برایش حاصل می‌شود. در بحث ارتکاز احتمال و محتمل هر دو دخیل است (لذا ضابطه مشکل می‌شود). به عنوان مثال اگر «۹۰ درصد» احتمال دهد این مایع خمر است و بعد از فحص هم حال روشن نشد، براءة شامل این نیست. فقیه حتی در ارتکازات

جمع بندی وجوب فحص

بحث از وجوب و لزوم فحص انجام شده و نتیجه اینکه در شبهات حکمیه قبل از فحص هیچ مؤمن عقلی یا شرعی نیست؛ اما بعد از فحص مؤمن شرعی وجود دارد (و بنابر نظر مشهور برائت عقلی هم هست). در شبهات موضوعیه نیز گاهی قبل از فحص برائت جاری بوده؛ و گاهی فقط بعد از فحص برائت جاری می شود؛ و گاهی نیز حتی بعد از فحص نیز برائت جریان ندارد، مانند اینکه شک در زوجه یا اجنبی بودن یک زن نماید و بعد از فحص نیز معلوم نشود. در این صورت، بعد از فحص نیز برائت جاری نیست.

تنبيهات لزوم فحص

در انتهای بحث از لزوم فحص، نیاز است تنبیهاتی ذیل این بحث مطرح شود:

تنبیه اول: مقدار فحص در شبهات حکمیه

تمام فقهاء در شبهه حکمیه قائل به لزوم فحص هستند؛ سوال این است که فقیه چه مقدار باید فحص نماید، تا بتواند به ادله برائت تمسک نماید؟

دو بحث باید مطرح شود: اول اینکه چه مقدار در پیدا کردن دلیل بر تکلیف، باید فحص شود؛ مثلاً مراجعه به کتاب وسائل الشیعه کافی است؟ و دوم اینکه از جهت دلالت آن دلیل چه مقدار باید فحص شود؟ مثلاً اگر یک

عرفی و عقلانی نیز از عامی قوی تر است؛ زیرا در این موارد ذهن خود را به کار انداخته است. به دست آوردن ارتکاز کار راحتی نیست، اما فقیه به دنبال ارتکازات بوده لذا راحت تر ارتکاز را به دست می آورد و از خود عرف بهتر می فهمد. بنابراین باید فقیه بر اساس آن سه ارتکاز اطلاق ادله را بررسی نماید. به عنوان مثال هتک مؤمن جائز نیست اما فتوا داده شده هتک غیر مؤمن جائز است. اگر شک در ایمان کسی نماید، هتک وی قبل از فحص جائز نیست؛ و حتی بعد از فحص نیز ممکن است برائت جاری نباشد مثلاً احتمال می دهد از اولیاء الهی باشد. در نتیجه فقهاء باید ارتکاز را تشخیص دهند (و اختلاف نیز در تشخیص ارتکاز وجود دارد همانطور که در استظهارات اختلاف وجود دارد) و این مطلب به دست عامی نیست؛ به عبارت دیگر فقیه باید به دست آورد که اطلاق ادله برائت به چه مقدار است.

۱. مشهور فقهاء قائلند فقیه می تواند به استصحاب اخذ کرده و به استناد آن فتوا دهد؛ اما به استناد به برائت نمی تواند فتوا دهد بلکه به دلیل برائت می تواند تمسک کرده و به خود برائت فتوا دهد. به عنوان مثال با ترخیصی که شارع در شرب تنن مشکوک داده، نمی تواند فتوا به اباحه دهد؛ اما به استناد استصحاب می تواند فتوا دهد مانند اینکه آب متغیری که تغیرش زائل شود، طاهر می شود؟ استصحاب نجاست بوده، و فقیه می تواند فتوا به آن دهد. این نظر مشهور مانند محقق خوئی است، اما به نظر می رسد فقیه به استناد اصل عملی نمی تواند فتوا دهد بلکه فقط به استناد اماره می تواند فتوا دهد. آیا فقیه در چه زمانی (بعد از چه مقدار فحص) می تواند به دلیل برائت تمسک کرده و فتوا دهد؟ ابتدا باید فحص نماید از دلیل بر وجوب نماز جمعه، که اگر دلیل بر وجوب پیدا نشد، می تواند به دلیل برائت استناد کرده و فتوا به عدم وجوب دهد. در هر مورد که فقیه احتمال حرمت یا وجوب در شبهه حکمیه دهد، باید به دنبال دلیل رفته و اگر دلیل پیدا نکرد به مقتضای دلیل برائت، فتوا به عدم وجوب یا حرمت دهد.

روایت ظهور در وجوب داشت همین که استظهار وجوب شد، کافی است؛ یا باید فحص بیشتری شود تا اطمینان به وجوب پیدا شود؟

ج ۸۱ ۹۷/۱۱/۲۹

میزان فحص برای دسترسی به دلیل

آیا فحص فقط در مظان وجود دلیل لازم است، و یا بیشتر از آن یعنی در هر جایی که احتمال وجود دلیل باشد، لازم است؟ ابتدا توضیح داده می شود که «قدرت بر استنباط» با «استنباط» تفاوت دارد. قدرت استنباط در کسی وجود دارد که اولاً در مباحث و قواعد اصولی اتخاذ مبنا کرده؛ و ثانیاً در قواعد فقهی نیز اتخاذ مبنا کرده باشد (زیرا کاربرد برخی قواعد فقهی مانند «قاعده فراغ» و «اصالة الصحة» و قواعد معاملات، در استنباط، کمتر از مباحث اصولی نیست)؛ و ثالثاً در مبانی علم رجال نیز اتخاذ مبنا کرده باشد^۱. اگر این امور برای کسی روشن باشد، قدرت بر استنباط دارد. در غیر از این مباحث، به نظر می رسد مجتهد می تواند تقلید نماید (مانند مسائل لغت و مسائل ادبی). البته نوعاً برای دستیابی به قدرت استنباط، نیاز به تمرین استنباطی نیز وجود دارد (نظیر اینکه کسی که مسائل ریاضی را یاد گرفته، نوعاً باید کمی هم تمرین نماید تا مسلط شود).

هزاران فرع فقهی وجود دارد که بعد از قدرت بر استنباط، می تواند به استنباط در آنها بپردازد. اکنون سوال این است که اگر کسی قدرت بر استنباط داشته و بخواهد استنباط نماید، چه مقدار باید فحص کند؟ آیا هر جا که احتمال وجود روایت است، باید فحص نماید؟ علاوه بر آن، در کلمات فقهاء چه مقدار باید فحص نماید؟ آیا اگر احتمال دهد یک فقیه دلیلی آورده که با تفتن به آن دلیل، قبولش می کند، باید فحص کند؟

به نظر می رسد نمی تواند مقدار مشخصی از فحص را معین نمود؛ به عنوان مثال معیار این باشد که به کتاب وسائل مراجعه نماید؛ و یا اینکه لااقل به چند کتاب فقهی مراجعه نماید؛ این امور را نمی توان معیار لزوم فحص قرار داد؛ زیرا مسائل فقهی متفاوت بوده، و فقیه نیز با فقیه دیگر تفاوت دارد (گاهی یک فقیه صدها مسأله را استنباط کرده یا در آخر مراحل استنباطی است، که با فقیهیی که در ابتدای راه است، تفاوت دارد). بنابراین نمی توان یک ضابطه و یا حد مشخص برای فحص، تعیین نمود؛ اما باید فقیه باید اطمینان نوعی پیدا کند که اگر دلیلی بر خلاف بود، به آن دلیل دست می یافت. یعنی باید به این مقدار، فحص کند^۲.

۱. به عنوان مثال برای حجیت قول مخبر، وثاقت لازم است و یا علاوه بر آن، عدالت هم لازم است؛ و اینکه عدالت و وثاقت چگونه ثابت می شود.

۲. البته همانطور که گفته شد اشخاص متفاوت هستند (هم به لحاظ سابقه، و هم به لحاظ روانی در رسیدن به اطمینان نوعی)؛ باید مقداری فحص نماید که عرفاً در استنباط مقصر نباشد. به حسب اشخاص و به حسب کار استنباطی که انجام داده، تفاوت وجود دارد. کسی که تلاش زیادی کرده و استنباط زیادی انجام داده، طبیعتاً زودتر به اطمینان نوعی می رسد. دلیل این مطلب نیز سیره عقلاست؛ به عنوان مثال دکتر وقتی می تواند

میزان فحص در دلالت دلیل

نکته دوم اینکه بعد از دسترسی به دلیل، چه مقدار در دلالت آن، باید فحص نماید؟ گاهی به آیه شریفه یا روایت برخورد کرده و استظهاری دارد؛ اما احتمال می‌دهد با رجوع به کلام فقهای دیگر، استظهار وی تغییر نماید.^۱ پس سوال این است که چه مقدار باید به کلمات دیگران مراجعه شود؟ به نظر می‌رسد در این مورد نیز اطمینان نوعی باید حاصل شود که ظهور عرفی کلام این است به نحوی که اگر به کلمات دیگران نیز مراجعه شود، باز هم استظهار تغییری نمی‌کند.

جمع‌بندی: اطمینان نوعی

پس در هر دو مرحله ضابطه این است که اطمینان نوعی حاصل شود که دلیل دیگر نبوده و دلالت نیز عوض نمی‌شود. این مرحله فحص و یأس شده و نیاز نیست بیش از این فحص شود.

البته اشخاص متفاوت هستند، و مهم این است که فقیه به این مرحله برسد. کسی که صدها مسأله را استنباط کرده، راحت‌تر به اطمینان می‌رسد؛ اما بسیار تأثیر دارد که مراحل سه‌گانه (اتخاذ مبنا در مسائل اصولی و قواعد فقهی و مبنای رجالی) برای فقیه کاملاً روشن باشد. به عنوان مثال اینکه استصحاب در شبهه حکمیه جاری نیست، برای وی واضح باشد به نحوی که گویا عدم جریان را مشاهده کرده و یا می‌تواند اخبار عن حس^۲ دهد. چنین شخصی در مرحله استنباط، زودتر به اطمینان نوعی می‌رسد. اما اگر مبانی روشن نباشد، در مرحله استنباط دائماً تردید در استنباط خواهد داشت.

تنبیه دوم: سائر اصول مؤمنه

مباحث فحص تا کنون در جریان براءت بود، اما لزوم فحص برای جریان سائر اصول مؤمنه نیز نیاز به بررسی دارد. توضیح اینکه هر اصل عملی، می‌تواند مؤمن یا منجز باشد؛ و می‌تواند عقلی یا شرعی باشد؛ و می‌تواند در شبهات حکمیه جاری شده یا نشود؛ در علم اصول از اصول مؤمنه‌ای بحث می‌شود که در شبهات

درمان کند که اطمینان نوعی به بیماری پیدا کند. یعنی طبیب عقلاً زمانی اقدام به معالجه و درمان می‌تواند نماید که اطمینان نوعی داشته باشد درمان این بیماری همین دارو است، یا لااقل اطمینان نوعی داشته باشد که این دارو برای وی ضرر ندارد.

^۱ در علم اصول گفته شده ظهور حجّت است اما ظهور عرفی است حجّیت دارد. یعنی مهم نیست زید چه استظهاری دارد، بلکه مهم این است که ظهور عرفی حدیث در چیست. بنابراین زید که استظهار می‌کند، ادّعا دارد که ظهور عرفی همین است؛ اما احتمال می‌دهد فقهاء نکته‌ای مطرح کرده باشند که زید از آن غفلت داشته و آن نکته موجب تغییر استظهار عرفی باشد.

حکمیة جریان دارند؛ اما بحث از اصول مؤمنه مانند قاعده فراغ که مختصّ شبهات موضوعیه هستند، خارج از مباحث علم اصول است.

چهار اصل مؤمن در علم اصول وجود دارد: اول اصلِ برائت (اگر برائت عقلیه هم قبول شود دو اصل می‌شود)؛ دوم اصلِ تخییر (که یا به اصلِ برائت رجوع می‌کند، و یا به قبح عقوبت عاجز برمی‌گردد که اصلی عقلی است)؛ سوم اصلِ طهارت است (بنابر اینکه قاعده طهارت در شبهات حکمیة نیز جاری باشد؛ به عنوان مثال در شکّ در طهارت خرگوش و یا شکّ در طهارت حیوانِ متولد از غنم و کلب، جاری باشد)؛ و چهارم نیز اصلِ استصحاب در صورتی که نافی تکلیف باشد (استصحاب یک اصل شرعی بوده که گاهی مثبت تکلیف، و گاهی نافی تکلیف است؛ استصحاب نافی تکلیف در شبهات حکمیة جاری است و آنچه مورد نزاع مشهور است همان استصحاب مثبت تکلیف در شبهات حکمیة است).

از این چهار اصل مؤمن فقط در مورد برائت بحث شد و گفته شد که برائت در شبهات حکمیة قبل از فحص جاری نیست و فقط بعد از فحص جریان دارد؛ اما آیا سه اصل مؤمن دیگر، قبل از فحص در شبهات حکمیة جریان دارند؟

لزوم فحص در جریان اصلِ تخییر

به نظر می‌رسد تخییر، قبل از فحص در شبهات حکمیة جریان ندارد. به عنوان مثال اگر نسبت به وجوب یا حرمت یک عمل شکّ شده و احتیاط ممکن نباشد، دوران امر بین محذورین در شبهه حکمیة شده و نمی‌توان به «اصالة التخییر» رجوع نمود؛ زیرا اصلِ تخییر، یا به برائت برگشته و یا به قبح عقوبت عاجز برمی‌گردد؛ اگر به برائت برگردد، بحث از آن گذشت که در شبهات حکمیة قبل از فحص جاری نیست؛ و اگر به قبح عقوبت عاجز برگردد، باز هم قبل از فحص جاری نیست؛ زیرا در جای خود گفته شده اگر شکّ در تکلیف به شکّ در قدرت و عجز برگردد، مجرای اشتغال است (همیشه شکّ در تکلیف مجرای برائت است؛ اما یک مورد از آن استثناء شده و مجرای احتیاط است، که شکّ در تکلیف ناشی از شکّ در قدرت است). به عنوان مثال مولایی گفته «غریق را انقاذ کن» اما غریق بسیار بزرگ بوده و عبد شکّ در قدرت بر انقاذ دارد. اگر قدرت داشته باشد، تکلیف به انقاذ دارد؛ و اگر نداشته باشد، تکلیفی ندارد. بنابراین شکّ در تکلیف داشته که ناشی از شکّ در قدرت بر امتثال تکلیف است. در این موارد، برائت جاری نیست. نکته احتیاط در این موارد، این است که عمل در ظرف عجز نیز ملاک دارد. پس انقاذ غریق برای عاجز نیز ملاک دارد، اما مکلف نمی‌داند که قدرت بر استیفای ملاک را دارد یا نه؛ لذا باید احتیاط کند.

در دوران بین محذورین نیز شک در تکلیف ناشی از شک در قدرت است؛ زیرا اگر به ادله رجوع شود و تکلیف همان وجوب باشد، قدرت بر امتثال قطعی وجود دارد؛ اما اگر دلیل نباشد، قدرت بر امتثال قطعی نیست. بنابراین باید احتیاط کرده و به ادله رجوع نماید تا معلوم شود دلیل بر تکلیف وجود دارد یا وجود ندارد؛ به هر حال، برای جریان اصلِ تخییر نیز، باید فحص شود.

لزوم فحص در جریان قاعده طهارت و استصحابِ نافی تکلیف

به نظر می‌رسد در برای جریانِ قاعده طهارت و جریانِ استصحابِ نافی تکلیف نیز باید فحص شود؛ زیرا همان بیان لزوم فحص قبل از جریانِ براءت شرعی، در این دو مورد نیز وجود دارد. یعنی دلیلِ قاعده طهارت و دلیلِ استصحابِ اطلاقی ندارد تا شامل شبهه حکمیه قبل از فحص شود؛ و اگر اطلاق داشته باشد، نیز مقید عقلی و شرعی دارد.

جمع‌بندی: لزوم فحص قبل از جریان اصول مؤمنه

در نتیجه هیچیک از اصول مؤمنه قبل از فحص در شبهات حکمیه جریان ندارند؛ زیرا ادله اصول مؤمنه اطلاق نداشته و شامل مکلف قبل از فحص نیست؛ و اگر هم اطلاق داشته باشد، نسبت به چنین شخصی حجیت ندارد؛ زیرا مقید عقلی یا شرعی، مانع از حجیت آن اطلاق می‌شود.

ج ۸۲ ۹۷/۱۱/۳۰

تنبيه سوم: عقوبت بر ترک فحص

اگر در شبهه حکمیه، فحصی نکرده و با تکلیف فعلی مخالفت نماید، نزد مشهور علماء مستحق عقوبت است. سوال این است که استحقاق عقوبت بر چیست؟ بر مخالفت تکلیف فعلی، یا بر ترک فحص، و یا هر دو؟ پاسخ این سوال با توجه به مبانی مختلف، متفاوت است:

الف. انکار جریان براءت عقلیه مطلقاً: اگر قاعده قبح عقاب بدون بیان، انکار شود؛ به این معنی است که احتمال تکلیف فعلی، منجز است. در شبهه حکمیه قبل از فحص نیز احتمال تکلیف فعلی وجود داشته و منجز آن است؛ لذا بر مخالفت تکلیف منجز (که معصیت است) استحقاق عقوبت دارد.

ب. انکار براءت عقلیه در شبهات حکمیه قبل از فحص: اگر براءت عقلیه مورد قبول باشد، اما جریان آن در شبهات حکمیه قبل از فحص، انکار شود (همانطور که مشهور فرموده‌اند)؛ به این معنی است که احتمال، در شبهات حکمیه قبل از فحص، منجز است. در نتیجه استحقاق عقوبت بر معصیت و مخالفت تکلیف فعلی منجز است.

ج. جریان برائت عقلیه حتی در شبهات حکمیه قبل از فحص: اگر برائت عقلیه حتی در شبهات حکمیه قبل از فحص نیز جاری باشد (همانطور که محقق اصفهانی فرموده)؛ در این صورت، استحقاق عقوبت بر چیست؟ محقق اصفهانی فرموده اگر از باب اتفاق با اخبار «هَلَّا تَعَلَّمْتَ» مواجه نشده باشد (البته عامی باید به فتوای فقیه رجوع کند و فحص در فتوای او نماید لذا به این فتوا که باید تعلّم شود، مواجه نشده بود؛ و مجتهد باید در ادله فحص نموده و به اخبار نرسیده باشد)، چنین شخصی مستحقّ عقوبت نیست؛ زیرا برائت عقلیه در حقّ وی جریان دارد؛ و اگر به طور اتفاقی با اخبار «هَلَّا تَعَلَّمْتَ» مواجه شده بود، استحقاق عقوبت دارد؛ زیرا تکلیف فعلی، منجز شده است؛ منجز تکلیف، همان اخبار تعلّم است.

البته این سه فرض در صورتی است که با تکلیف فعلی مخالفت شود؛ اما گاهی با تکلیف فعلی مخالفت نشده است. به عنوان مثال عامی نسبت به حرمت شرب تنن شک داشته و به فتوای فقیه مراجعه نکرد؛ و یا فقیه چنین شکی داشته و به ادله رجوع نکرد؛ اما شرب تنن در علم الهی حلال باشد؛ در این صورت هر چند احتیاط نکرده، اما عملی که انجام داده، حرمت نداشته است. استحقاق عقوبت در چنین مواردی، موقوف بر استحقاق عقوبت متجرّی است. در نظر مختار، متجرّی مستحقّ عقوبت است؛ پس چنین شخصی نیز مستحقّ عقوبت می‌باشد.

تنبیه چهارم: استحقاق عقوبت در فروض مختلف

اگر در شبهه حکمیه، فحص نشود؛ ممکن است دلیلی بر آن در معرض وصول بوده؛ و ممکن است دلیلی در معرض وصول نباشد؛ و ممکن است حتی دلیل بر عدم تکلیف، در معرض وصول باشد. به عنوان مثال شک در وجوب غسل جمعه داشته و بدون فحص، غسلی نکرده (فرض شود غسل جمعه واقعاً واجب است)، اما اگر فحص می‌کرد دلیلی بر وجوب پیدا نمی‌کرد و یا دلیل بر عدم وجوب پیدا می‌کرد.

آیا در هر سه صورت، استحقاق عقوبت وجود دارد؟ و یا استحقاق عقوبت، مختصّ صورت اول (یعنی اگر فحص می‌کرد به دلیل بر تکلیف می‌رسید) می‌باشد؟ به نظر می‌رسد استحقاق عقوبت در هر سه صورت وجود دارد (چه دلیلی بر تکلیف در معرض وصول باشد، و چه نباشد، و چه دلیل بر عدم تکلیف در معرض وصول باشد)؛ زیرا احتمال وجوب غسل جمعه منجز است، و این منجزیت معلق بر عدم ترخیص مولی در مخالفت است. مولی نسبت به چنین شخصی ترخیص در مخالفت نداده زیرا فرض این است که برائت شرعیه در شبهات حکمیه قبل از فحص جاری نیست. بنابراین تکلیف فعلی منجز بوده و مخالفت با آن نیز معصیت است. بنابراین مخالفت با آن تکلیف، عقلاً موجب استحقاق عقوبت است.

تنبيه پنجم: تطبیقات وجوب فحص

برخی امثله برای لزوم فحص ذکر شده، اما گاهی محل اشکال است که تکلیف منجز باشد. سه مسأله فقهی وجود دارد.

ج ۸۳ ۹۷/۱۲/۰۱

مسأله اول: غفلت عامی از وجود تکلیف

همانطور که گفته شد اصل مؤمن قبل از فحص جاری نبوده و فحص لازم است؛ اما عدم فحص در بین مردم عادی، امری متداول است. یعنی افراد ملتزم به فحص در مردم عادی، اندک هستند. لذا مردم دچار غفلت شده و برخی واجبات و محرمات را مخالفت می‌کنند. مثلاً نماز و صوم و حج آنها باطل است، اما احتمال بطلان هم نمی‌دهند. برخی که تکلیفی را ترک می‌کنند، احتمال وجود تکلیف را نمی‌دهند؛ به عنوان مثال جواب سلام نمی‌دهد چون احتمال وجوب آن را نمی‌دهد. گاهی نسبت به وجوب تعلم نیز غافل هستند. البته می‌دانند در اسلام برخی تکالیف هست، و یا احتمال وجود برخی تکالیف در اسلام را می‌دهند.

آیا با وجود چنین غفلتی از تکلیف فعلی در اثر ترک فحص، آن تکلیف در حق آنها منجز است؟ در نظر مشهور تکلیف در حق آنها منجز نیست؛ زیرا احتمال و التفات به تکلیف فعلی، شرط فعلیت هر تکلیفی است. اگر احتمال تکلیف فعلی ندهد (به دلیل جهل مرکب یا غفلت)، تکلیف در حق وی فعلی نیست لذا منجز هم نمی‌باشد؛ البته برخی مانند شهید صدر التفات را شرط فعلیت تکلیف ندانسته بلکه شرط تنجز می‌دانند. لذا غافل و جاهل مرکب نیز تکلیف فعلی دارند، اما تکلیف آنها منجز نیست. به عنوان مثال آبی در واقع نجس است اما زید قطع به طهارت داشته و یا غفلت از نجاست آن دارد، در این صورت در نظر مشهور شرب آن بر زید حرام نیست. شارع شرب نجس را بر کسی حرام کرده که بالغ، و عاقل، و قادر بر ترک، و ملتفت باشد. لذا شرب آن بر زید حرام نیست؛ اما شهید صدر فرموده التفات شرط تکلیف نیست، لذا همین که بالغ و عاقل و قادر بر ترک شرب باشد، شرب نجس بر وی حرام است. البته چون احتمال حرمت نمی‌دهد (به سبب جهل مرکب یا غفلت)، تکلیف فعلی در حق وی منجز نیست.

در نظر مشهور و شهید صدر تفاوتی بین قصور و تقصیر وجود نداشته و در هر دو صورت، تکلیف منجز وجود ندارد؛ یعنی در نظر مشهور، تکلیف فعلی نیست؛ و در نظر شهید صدر تکلیف فعلی منجز وجود ندارد.^۱ البته اگر مقصر باشد، استحقاق عقوبت دارد اما قاصر ندارد. بنابراین سه طائفه در نزد مشهور استحقاق عقوبت دارند:

۱. در نظر شهید صدر، منجز تکلیف فعلی همان احتمال است، لذا اگر غفلت یا جهل مرکب داشته باشد و احتمال تکلیف ندهد، تکلیف در حق وی منجز نیست.

عاصی که با تکلیف فعلی منجز مخالفت کرده؛ و متجری که با حجت فعلیه مخالفت کرده؛ و مقصر که با وجوب عقلی فحص مخالفت کرده؛

نظر مختار: منجزیت تکلیف در صورت تقصیر

به نظر می‌رسد تکالیف فعلیه که توسط مقصر، مخالفت شده، هم فعلی می‌باشد (بر خلاف نظر مشهور)؛ و هم منجز است (بر خلاف شهید صدر)؛ یعنی مقصر نیز عاصی بوده و با تکلیف فعلی و منجز، مخالفت کرده است؛ فعلیت تکلیف به این دلیل است که هرچند احتمال تکلیف نمی‌دهد اما احتمال، شرط فعلیت تکلیف نبوده بلکه شرط تنجز تکلیف است؛ و منجزیت تکلیف به این دلیل است که احتمال اجمالی نسبت به وجود تکالیف در شریعت را می‌دهد.

توضیح اینکه تکلیف فعلی، تقسیم به منجز و غیرمنجز می‌شود. برای منجز بودن تکلیف، نیاز به منجز وجود دارد؛ و برای غیرمنجز بودن، همین که منجزی نباشد، کافی است. به عبارت دیگر فعلیت تکلیف دائر مدار تحقق موضوع در خارج بوده؛ و منجزیت آن دائر مدار وجود منجز است. بنابراین اینکه گفته می‌شود اماره یا اصل، مؤمن است؛ تسامحی می‌باشد. یعنی اماره یا اصل مؤمن، موجب می‌شود منجزیت احتمال ساقط شده و آن احتمال واقعاً منجز نباشد (زیرا منجزیت احتمال، تعلیقی است). در نتیجه هر تکلیف فعلی، منجز است مگر مؤمنی باشد. شهید صدر گمان کرده نسبت به مقصر، منجزی وجود نداشته و تکلیف فعلی نسبت به وی غیرمنجز می‌شود؛ زیرا غفلت یا جهل مرکب داشته و احتمال تکلیف نمی‌دهد؛ اما به نظر می‌رسد منجز وجود دارد که همان احتمال اجمالی وجود تکالیفی در شرع است. یعنی هرچند احتمال تفصیلی نیست اما احتمال اجمالی بوده و همانطور که احتمال تفصیلی منجز است، احتمال اجمالی نیز منجز است. بنابراین تکلیف فعلی نسبت به مقصر نیز منجز بوده و مخالفت با آن معصیت است و استحقاق عقوبت دارد.

بنابراین نسبت به جاهل نیز تکلیف فعلی وجود دارد زیرا موضوع تکلیف محقق است؛ اما از نظر عقلی، احتمالی که قاصر می‌دهد، منجز تکلیف فعلی نیست؛ و احتمالی که مقصر می‌دهد، منجز تکلیف فعلی است. بنابراین کسی که احتمال تکلیف دهد یا علم اجمالی پیدا کند که تکلیفی در شرع هست؛ اگر مقصر باشد، همین احتمال موجب تنجیز تکالیف فعلی در حق وی می‌شود^۱.

۱. بله اگر کسی احتمال اجمالی وجود تکلیف در شرع را ندهد، تکلیف فعلی دارد اما مستحق عقوبت نیست؛ زیرا تکالیف فعلیه در حق چنین شخصی منجز نیست.

مسأله دوم: عدم قدرت بر تعلّم مناسک

یکی از افراد فحوص همان تعلّم مناسک (نه تعلّم حکم) می باشد. توضیح اینکه برخی اعمال مانند حجّ و صوم و نماز از مناسک دینی هستند؛ در این موارد برای اینکه قدرت بر اتيان آنها باشد، باید تعلّم شود. یعنی اگر مناسک مذکور تعلّم نشوند، اصلاً قدرت بر اتيان آنها نخواهد بود. به عنوان مثال اگر کسی قرائت نداند، نمی تواند نماز بخواند.^۱ به همین مناسبت یک مسأله مطرح شده که اگر کسی در داخل وقت قدرت بر تعلّم ندارد، چه باید بکند؟ به عنوان مثال اگر بخواند سوره حمد را حفظ کند، چند روز طول می کشد؛ و یا کسی نیست که کیفیت نماز را در داخل وقت، از وی تعلّم نماید. اشکالی که مطرح شده این است که تکلیف در حقّ وی فعلی نیست، تا منجز باشد؛ زیرا قبل از وقت، نماز بر وی واجب نیست تا تعلّم آن لازم باشد؛ و بعد از دخول وقت نیز فرض شده که قدرت بر تعلّم ندارد. بنابراین وجوب نماز نسبت به کسی که «۲۴ ساعت» وقت، برای تعلّم کیفیت نماز نیاز دارد، هیچگاه فعلی نمی شود.

برای حلّ این اشکال گفته شده که این بحث داخل در بحث مقدمات مفوّته است. مقدمات مفوّته به مقدماتی گفته می شود که با تحصیل آنها قبل از زمان وجوب، قدرت بر انجام واجب هست؛ اما اگر قبل از زمان وجوب، تحصیل نشوند، قدرت بر اتيان واجب نیست. خلاصه بحث از مقدمات مفوّته این است که باید این مقدمات، قبل از زمان وجوب، اتيان شوند؛ زیرا ملاک عمل وجود داشته و اگر این مقدمات را نیاورد، قدرت بر اتيان عمل واجب و استیفای ملاک آن را ندارد. به عنوان مثال قدرت بر اصل طهارت (اعمّ از طهارت مائیه و ترابیه) امری عقلی است. فرض شود قبل از وقت (یعنی قبل از زمان وجوب نماز)، قدرت بر طهارت وجود داشته، اما بعد از دخول وقت و وجوب نماز، قدرت ندارد. در این صورت، باید قبل از وقت، طهارت را تحصیل نماید؛ زیرا اگر طهارت را تحصیل نکند، ملاک لزومی را تفویت نموده است. تفویت ملاک در نظر مشهور عقلاً قبیح است همانطور که معصیت نیز عقلاً قبیح است.^۲

بنابراین تعلّم نیز که نظیر مقدمات مفوّته است، باید قبل از وقت انجام شود.

۱. البته ممکن است اجزاء نماز را بداند اما ترتیب آنها را نداند، که در این صورت ممکن است اتفاقاً نماز صحیح بخواند؛ اما اگر کیفیت تشهد یا قرائت را نداند، قدرت بر اتيان نماز صحیح ندارد.

۲. البته قدرت بر تحصیل طهارت مائیه، امری شرعی است؛ لذا اگر فرض شود فقط قبل از زمان وجوب، قدرت بر تحصیل طهارت مائیه دارد، اما بعد از زمان وجوب، قدرت بر طهارت مائیه نبوده و فقط قدرت بر طهارت ترابیه هست؛ در این صورت، نیازی نیست وضوء قبل از وقت بگیرد. بر خلاف صورتی که تحصیل طهارت بعد از وقت ممکن نیست نه مائیه نه ترابیه، که باید قبل از وقت طهارت حاصل نماید.

نظر مختار: تحقق عصیان در صورت سوء اختیار در ایجاد عجز

در نظر مشهور، عقوبت فقط بر تفویت ملاک است نه بر عصیان؛ زیرا تکلیفی ندارد به سبب عجز از اتیان. به عبارت دیگر قدرت، شرط فعلیت تکلیف است.

به نظر می‌رسد اگر عمل ملاک داشته باشد، تکلیف نیز هست. در نظر مختار کسی که قبل از وقت تعلّم نکرده و بعد از وقت قدرت بر تعلّم ندارد، عاصی است. یعنی عقوبت وی بر معصیت است و تکلیف فعلی دارد؛ زیرا عدم قدرت وی ناشی از سوء اختیار است. عاجزی که عجز وی از سوء اختیار است، عقوبت وی قبیح نیست. به عبارت دیگر عقلاً لازم است قبل از وقت تعلّم نماید؛ و اگر تعلّم نکند، استحقاق عقوبت دارد به سبب مخالفت با تکلیف فعلی منجز. بنابراین عدم قدرت اگر به سوء اختیار باشد، شرط فعلیت تکلیف نیست.

ج ۸۴ ۹۷/۱۲/۰۴

مسأله سوم: مسافر جاهل به حکم قصر

فروعی در فقه بحث شده که توجیه آن با مشکل مواجه شده، و این فروع با لزوم فحص و تعلّم ارتباط دارد. یکی از فروع اینکه مسافر باید نماز را به صورت شکسته بخواند، اما اگر جاهل به چنین حکمی داشته و نمازش را به صورت کامل بخواند، نماز وی صحیح بوده و اعاده و قضاء ندارد. این مقدار از مسأله مشکلی ندارد، اما سپس حکم شده که اگر جاهل، قاصر باشد، عقوبتی ندارد؛ اما اگر مقصر باشد، عقوبت دارد. صحت نماز تمام، با استحقاق عقوبت، سازگار نیست. یعنی اگر تکلیف وی تمام بوده، چرا عقوبت شود؛ و اگر تکلیف وی قصر بوده، چرا نماز تمام وی صحیح بوده و اعاده ندارد؟ خصوصاً که گفته شده اگر جاهل وی برطرف شود و قصر بخواند، این نماز قصری باطل است!

نظیر این مسأله در فروع مختلف فقهی مانند بحث صوم و بحث جهر و اخفات نیز وجود دارد. برای جمع بین صحت عمل با استحقاق عقوبت، باید توجیهی ذکر شود:

توجیه: فوت ملاک قصر، با اتیان تمام

مرحوم آخوند در کفایه جوابی فرموده که تقریباً از سوی متأخرین پذیرفته شده است. ایشان فرموده نماز تمام صحیح است؛ زیرا ملاک لزومی دارد؛ و در عین حال واجب نیست؛ زیرا نماز قصر نیز مصلحت زائده دارد که تحصیل آن واجب است. در نتیجه هرچند فقط نماز قصر در حق وی واجب شده؛ اما نماز تمام هم مصلحت لزومی دارد و در عین حال واجب نیست. بعد از اتیان نماز تمام، دیگر نماز قصر واجب نیست؛ زیرا بعد از اتیان نماز تمام، ملاک نماز قصر نیز ساقط می‌شود. عقوبت وی نیز به سبب مصلحت زائده فوت شده است. نظیر این

مثال که شخصی تشنه بوده و اگر آب بارد بنوشد، لذتی می‌برد که در آب غیربارد نیست؛ اما اگر به آب غیربارد رفع عطش کرد، هرچند آن آب نیز ملاک داشته و عطش را برطرف می‌کند، اما لذت را ندارد. بعد از نوشیدن آب غیربارد، دیگر نوشیدن آب بارد نیز لذتی ندارد. نوشیدن آب بارد فقط در حال عطش، لذت دارد.^۱

شهید صدر تغییر کوچکی در مثال داده و فرموده نظیر این مثال که اگر درختی با آب شیرین آبیاری شود میوه خوش طعمی می‌دهد؛ اما اگر با آب شور آبیاری شود، میوه آن بعد طعم می‌شود. بعد از آبیاری با آب شور، دیگر میوه آن بد طعم شده و آبیاری با آب شیرین هم فائده ندارد.^۲

تنبیه ششم: شک در ابتلاء

همانطور که گفته شد فحص لازم است؛ اکنون این سوال مطرح می‌شود که آیا فحص در تمام مسائل فقهی لازم است؟ مسائل سه دسته هستند:

الف. مکلف نسبت به برخی مسائل، علم دارد که در محلّ ابتلای وی نیست؛ که فحص و تعلّم نسبت به آنها لازم نیست؛

ب. نسبت به برخی مسائل، نیز علم دارد که در محلّ ابتلای وی هست؛ که فحص و تعلّم نسبت به آنها لازم است. بنابراین اگر احتمال داده شود در زمان تکلیف، قدرت بر فحص و تعلّم نخواهد بود، پس باید قبل از زمان فعلیت تکلیف، تعلّم شوند.

ج. مکلف نسبت به برخی مسائل، احتمال می‌دهد در محلّ ابتلای وی واقع شوند. به عنوان مثال احتمال می‌دهد در جایی که زندگی می‌کند، زلزله یا خسوف رخ دهد و در حین عمل، نمی‌تواند تعلّم نماید؛ در این صورت، آیا لازم است قبل از زمان تکلیف، تعلّم نماید؟ مثال دیگر اینکه احتمال می‌دهد در جایی تنها بوده و با میتی

۱. کفایة الاصول، ص ۳۸۷: «قلت إنما حکم بالصحة لأجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر وإنما لم يؤمر بها لأجل أنه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتم. وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة فإنها بلا فائدة إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في الأمور بها ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصر ولو علم بعده وقد وسع الوقت. فانقدح أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الإتمام ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات وإن كان الوقت باقيا».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۲۰: «فانه قد يقع فيه الإشكال من ناحية كيفية الجمع بين صحة ما أتى به وبين ترتب العقوبة على ترك الصلاة الأخرى. وقد حاول المحققون تصوير ذلك بأحد أنحاء. النحو الأول - ما في الكفاية من فرض مصلحة إلزامية في الجامع ومصلحة أخرى إلزامية زائدة في الصلاة الأخرى تفوت بالصلاة التي جاء بها المكلف بحيث لا يمكن استيفاؤها بعد ذلك نظير سقي الأرض بماء مالح لا يمكن بعده استيفاء السقي ولو بماء حلو، فيقع التمام صحيحا من ناحية كونه محققا للجامع الأمور به وما فيه من المصلحة للزومية وفي نفس الوقت يكون المكلف عاصيا لتفويته المصلحة الملزمة الأخرى وهكذا يتضح ان فرضية المحقق الخراساني (قده) صحيحة ثبوتا في نفسها».

مواجه شود که انجام واجبات دفن و کفن وی، متعین در خودش باشد (و احتمال می‌دهد در حین عمل، قدرت بر تعلّم نداشته باشد). در این صورت، آیا تعلّم از قبل، واجب است؟

وجوب فحص در مسائل مشکوک الابتلاء

برای اثبات عدم لزوم تعلّم در مسائل مشکوک الابتلاء، به استصحاب استدلال شده است. یعنی اکنون یقین به عدم ابتلاء داشته و در آینده شک در ابتلاء دارد، که استصحاب عدم ابتلاء جاری می‌شود. این استصحاب، استصحاب استقبالی است. پس عدم ابتلاء تا وقتی زنده است، استصحاب می‌شود.

از این استصحاب جوابی داده شده که «ابتلاء» غیر از «احتمال ابتلاء» است. از اخبار تعلّم استفاده می‌شود که باید تکالیف (که اتیان آنها متوقّف بر تعلّم است)، تعلّم شوند. موضوع این اخبار، مطلق مسائل شرعی و مطلق تکالیف نیست؛ زیرا لسان این ادله مرتبط با قیامت و مواخذه است، درحالیکه به عنوان مثال بر مردان لازم نیست که کیفیت غسل نفاس و استحاضه را تعلّم نمایند. بنابراین ادله تعلّم ممکن است مختصّ به مسائلی باشد که ابتلاء به آنها وجود دارد؛ و ممکن است اختصاص به مسائلی داشته باشد که احتمال ابتلاء به آنها وجود دارد. به مناسبت حکم و موضوع، این ادله اختصاص به مسائلی دارند که احتمال ابتلاء به آنها وجود دارد؛ زیرا در مقام توییخ مکلف است که چرا تعلّم نکردی، و این سازگار با احتمال ابتلاء است؛ نه با خود ابتلاء^۱.

بنابراین استصحاب عدم ابتلاء جاری نیست؛ زیرا استصحاب در جایی است که یقین و شک باشد، در حالیکه قطع به تحقق موضوع یعنی «احتمال ابتلاء» وجود دارد؛ یعنی اگر موضوع ادله «ابتلاء» بود، شک در آن وجود داشته، و استصحاب جاری بود؛ اما موضوع ادله «احتمال ابتلاء» است که نسبت به آن شک وجود ندارد. به عبارت دیگر «ابتلاء» مشکوک است، اما «احتمال ابتلاء» مشکوک نیست. در نتیجه مسائلی که احتمال ابتلاء به آنها وجود دارد، باید تعلّم شوند.

البته این احتمال باید عرفی و عقلایی باشد، نه اینکه احتمالی فوق العاده ضعیف باشد. گاهی هرچند اطمینان به عدم ابتلاء نیست، اما احتمال ابتلای به آن مسأله نیز ضعیف است. به عنوان مثال نوع مردم، نماز میت را تعلّم نمی‌کنند در حالیکه احتمال هست که در بیابانی اتفاقاً با میتی برخورد نمایند؛ اما این مقدار، کوتاهی محسوب نمی‌شود؛ زیرا هرچند احتمال ابتلاء به چنین مسأله‌ای وجود دارد، اما احتمال ضعیفی است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۲۹.

شرط دوم: عدم ترتب ضرر

مرحوم شیخ از فاضل تونی نقل نموده که زمانی می‌شود به براءت رجوع کرد که از جریان براءت، ضرری بر مسلمان (یعنی خودش یا دیگری) وارد نشود. به عنوان مثال شک در شرب تتن دارد، اما نمی‌تواند براءت جاری کند با این فرض که کشیدن سیگار ضرر دارد؛ و یا در اتاق در بسته سیگار کشیدن، براءت ندارد زیرا می‌داند چنین کاری برای دیگران ضرر دارد. ایشان فرموده شرط جریان اصل براءت این است که از آن فعل، هیچ مسلمانی (نه خودش و نه دیگری) متضرر نشود^۱.

ممکن است براءت در ذهن فاضل تونی، ترخیص واقعی بوده؛ اما براءت ترخیص ظاهری است. یعنی مولی اذن در مخالفت داده است. اذن در مخالفت یعنی نسبت به این تکلیف احتمالی حرمت شرب تتن، ترخیص داده است. ترخیص واقعی با حرمت جمع نمی‌شود و منافات دارد، لذا اگر براءت همان ترخیص واقعی باشد، با حرمت ضرر به مسلمان منافات دارد؛ اما ترخیص ظاهری، منافاتی با حرمت واقعی ندارد.

بنابراین اگر کسی شرب تتن نماید و کار وی موجب ضرر به دیگری شود؛ براءت، فقط از ناحیه حرمت شرب تتن، مؤمن است؛ اما اگر مکلف بداند شرب تتن موجب اضرار به غیر شده، مستحق عقوبت خواهد بود. به عبارت دیگر جریان براءت موجب می‌شود اگر در واقع شرب تتن هم حرام باشد، عقوبتی بر آن نباشد؛ و فقط یک عقاب بر اضرار به غیر باشد. پس جریان براءت منافاتی با حرمت ضرر یا اضرار ندارد.

این شرط، بحث چندانی ندارد؛ اما مرحوم شیخ انصاری به مناسبت این بحث، قاعده «لاضرر» را در علم اصول مطرح نموده؛ و دیگران نیز به تبع ایشان، از قاعده «لاضرر» در این موضع بحث کرده‌اند هرچند یک قاعده فقهی است.

ج ۸۵ ۹۷/۱۲/۰۶

بررسی قاعده «لاضرر»

همانطور که گفته شد اصولیون بعد از شیخ انصاری، به تبع ایشان، قاعده «لاضرر» را در علم اصول مطرح کرده‌اند، در حالیکه همه آن را قاعده فقهیه می‌دانند، نه قاعده اصولیه؛ بنابراین قاعده «لاضرر» در همین موضع،

۱. فرائد الاصول، ج ۲، ص ۴۵۵: «الشرط الثاني أن لا يتضرر بإعمالها مسلم، كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فبهرت دابته. فإن إعمال البراءة فيها يوجب تضرر المالك، فيحتمل اندراجها في قاعدة «الإتلاف»، و عموم قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر و لا ضرار»؛ فإن المراد نفى الضرر من غير جبران بحسب الشرع، و إلا فالضرر غير منفي، فلا علم حينئذ - و لا ظن - بأن الواقعة غير منصوصة، فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص، بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضرر، و لكن لا يعلم أنه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معاً، فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة و لو بالصلح».

بررسی می‌شود. ابتدا به عنوان مقدمه، تفاوت بین قاعده اصولیه و قاعده فقهیه بیان شده، و سپس به بررسی این قاعده می‌پردازیم:

مقدمه: تفاوت قاعده اصولیه با قاعده فقهیه

به عنوان مقدمه، فقط تفاوت قاعده فقهیه و اصولیه، در نظر مختار بیان می‌شود (یعنی نظرات دیگر، مطرح نمی‌شود). به نظر می‌رسد دو تفاوت بین قاعده اصولیه و فقهیه وجود دارد که با توجه به تعریف آنها به دست می‌آید. به قواعد ممهده برای استنباط حکم شرعی کلی «قاعده اصولیه» گفته می‌شود؛ و به قواعد ممهده برای استنتاج حکم شرعی «قاعده فقهیه» گفته می‌شود. با توجه به این دو تعریف، دو تفاوت بین آنها وجود دارد:

تفاوت اول: استنباط و استنتاج

اختلاف اول اینکه در قاعده اصولیه «استنباط» وجود دارد؛ اما در قاعده فقهیه «استنتاج» وجود دارد. تفاوت استنباط و استنتاج چیست؟ در علم منطق فقط عنوان «استنتاج» وجود دارد، یعنی باید بین کبرا و نتیجه، رابطه تطبیقی باشد. رابطه تطبیقی یا استنتاج به این معنی است که یک قضیه از صغریات قضیه دیگر باشد؛ اما در علم اصول متوجه شده‌اند از قاعده اصولی نمی‌شود حکم شرعی را استنتاج نمود، لذا از عنوان «استنباط» برای به دست آوردن حکم شرعی از قاعده اصولیه استفاده شده است. در موارد استنباط، رابطه مسأله اصولی و حکم شرعی، تطبیقی نیست؛ بلکه اصطلاحاً رابطه توسیطی وجود دارد.^۱ به عنوان مثال حجّیت خبر ثقه، یک قاعده اصولی است. فرض شود حکم شرعی حرمت شرب مسکر، از این قاعده استفاده شده باشد. رابطه این حکم شرعی با قاعده اصولی، تطبیقی نیست، یعنی «شرب مسکر حرام است» از صغریات «خبر ثقه حجّت است» نمی‌باشد؛ بلکه این حکم شرعی به کمک قاعده اصولی، استنباط شده است.^۲

با توجه به این توضیح، همیشه در قواعد فقهیه، رابطه بین قاعده و مسأله شرعی، رابطه استنتاج و تطبیق است. به عنوان مثال قاعده «کلّ عقد یُضمن بصحیحه، یُضمن بفاسده»، یکی از قواعد فقهیه بوده و حکم شرعی «البيع یُضمن بصحیحه، فیضمن بفاسده» از آن استنتاج شده است. رابطه بین این قاعده و آن حکم شرعی، تطبیقی است؛ یعنی حکم شرعی از صغریات آن قاعده است؛ زیرا بیع، یکی از صغریات عقد است. مثال دیگر اینکه قاعده «لاضرر» یک قاعده فقهیه بوده و به این معنی است که «کلّ تکلیف ضرری او کلّ تکلیف ینشأ منه الضرر، لم یشرع فی الشریعة»؛ که حکم شرعی «وجوب الصوم علی زید و هو ضرری، لم یشرع فی الشریعة» از آن به دست

۱. احتمالاً اولین بار، این اصطلاح از سوی مرحوم میرزای نائینی، به کار رفته است.

۲. در نظر مختار، اصطلاح «استخراج»، جامع بین استنباط و استنتاج، است.

می‌آید. رابطه این قاعده با آن حکم شرعی، تطبیقی و استنتاجی است نه استنباطی؛ یعنی حکم شرعی، از صغریات آن قاعده است.

تفاوت دوم: کلی بودن حکم شرعی در قاعده اصولیه

تفاوت دوم قاعده اصولیه و فقهیه در این است که کلی بودن حکم شرعی در قاعده اصولیه لازم است، اما در قاعده فقهیه لازم نیست. توضیح اینکه در تعریف قاعده اصولی گفته شد «قواعد ممهده برای استنباط حکم شرعی کلی»؛ یعنی شرط لازم قاعده اصولی این است که حکم شرعی کلی از آن استنباط شود. به عنوان مثال از حجّیت خبر ثقه یا ظهور امر در وجوب یا وجوب مقدّمه، می‌توان حکمی کلی را استنباط نمود؛ اما در قاعده فقهی این امر لازم نیست، و در اکثر قواعد فقهیه نیز حکمی جزئی استخراج می‌شود. به عنوان مثال از قاعده فراغ، و قاعده تجاوز، و قاعده «لاضرر» و «اصالة الصحة»، حکم جزئی استخراج می‌شود.^۱

مراد از حکم شرعی کلی، حکمی است که از تشریع شارع انتزاع شود. به عنوان مثال شارع فرموده «الله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلاً» که از این تشریع، «وجوب حجّ بر مکلف مستطیع» انتزاع می‌شود؛ اما «وجوب الحجّ علی الرجل المستطیع»، حکم شرعی کلی نیست؛ زیرا از تشریع انتزاع نشده، بلکه از جعل و حکم کلی مذکور، انتزاع شده است. پس مراد از حکم کلی، همان حکم منتزع از تشریع است.

جمع‌بندی: قاعده فقهیه بودن قاعده «لاضرر»

با توجه به تفاوت‌های قاعده فقهیه و اصولیه، قاعده «لاضرر» نیز یک قاعده فقهیه بوده و قاعده اصولیه نیست؛ زیرا هر دو خصوصیت قاعده فقهی را دارد؛ با توجه به این مقدّمه، مباحث مرتبط با قاعده «لاضرر» در جهاتی مطرح می‌شود:

جهت اول: سند قاعده

قاعده «لاضرر» یک قاعده شرعی است، پس باید مستند آن از کتاب یا روایات یا اجماع یا عقل باشد؛ سند این قاعده فقط روایت است. روایات عدیده وجود دارد که از آنها این قاعده استخراج شده است. روایات مذکور، طوائف مختلفی هستند:

^۱ قاعده طهارت و استصحاب از آن حیث که در شبهات حکمیه جاری هستند، قاعده اصولیه بوده؛ و از آن حیث که در شبهات موضوعیه جاری هستند، قاعده فقهیه می‌باشند.

طائفه اولی: روایات دالّه بر داستان «سمرة بن جندب»

طائفه اول روایاتی هستند که داستان «سمرة بن جندب» را بیان می‌کنند؛ وی یکی از صحابه بوده که عمری طولانی داشته و ظاهراً در واقعه کربلا هم بوده است. سه روایت در این طائفه وجود دارد:

الف. اولین روایت را مرحوم شیخ صدوق از «حسن الصیقل» از «ابی عبیده الحذاء» نقل کرده است: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ الصَّقَلِ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَاءِ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ كَانَ لِسَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ نَخْلَةٌ فِي حَائِطِ بَنِي فَلَانٍ فَكَانَ إِذَا جَاءَ إِلَى نَخْلَتِهِ يَنْظُرُ إِلَى شَيْءٍ مِنْ أَهْلِ الرَّجُلِ يَكْرَهُهُ الرَّجُلُ قَالَ فَذَهَبَ الرَّجُلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَشَكَاهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ سَمُرَةَ يَدْخُلُ عَلَيَّ بِغَيْرِ إِذْنِي فَلَوْ أُرْسِلْتُ إِلَيْهِ فَأَمَرْتُهُ أَنْ يَسْتَأْذِنَ حَتَّى تَأْخُذَ أَهْلِي حِذْرَهَا مِنْهُ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص فَدَعَاهُ فَقَالَ يَا سَمُرَةَ مَا شَأْنُ فَلَانٍ يَشْكُوكَ وَيَقُولُ يَدْخُلُ بِغَيْرِ إِذْنِي فَتَرَى مِنْ أَهْلِهِ مَا يَكْرَهُ ذَلِكَ يَا سَمُرَةَ اسْتَأْذِنَ إِذَا أَنْتَ دَخَلْتَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَسْرُكُ أَنْ يَكُونَ لَكَ عِدْقٌ فِي الْجَنَّةِ بِنَخْلَتِكَ قَالَ لَا قَالَ لَكَ ثَلَاثَةٌ قَالَ لَا قَالَ مَا أَرَاكَ يَا سَمُرَةَ إِلَّا مُضَارًّا أَذْهَبَ يَا فَلَانُ فَأَقْطَعَهَا وَاضْرِبْ بِهَا وَجْهَهُ»؛

ب. روایت دوم از زرارہ نقل شده است: «وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ سَمُرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عِدْقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِيَابِ الْبُسْتَانِ فَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَلَا يَسْتَأْذِنُ فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَى سَمُرَةَ فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَشَكَاهُ إِلَيْهِ وَخَبَرَهُ الْخَبَرُ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص وَخَبَرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَمَا شَكَاهُ وَقَالَ إِذَا أَرَدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنَ فَأَبَى فَلَمَّا أَبَى سَأَوْتُهُ حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ فَقَالَ لَكَ بِهَا عِدْقٌ يَمُدُّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلْأَنْصَارِيِّ أَذْهَبَ فَأَقْلَعَهَا وَارْمِ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ»؛^۱

ج. روایت سوم نیز از زرارہ نقل شده است: «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ بُنْدَارٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ نَحْوَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَقُلِعَتْ (وَرُمِيَ) بِهَا إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص انْطَلِقْ فَأَغْرِسْهَا حَيْثُ شِئْتَ»؛^۲

ج ۸۶ ۹۷/۱۲/۰۷

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۲۷؛ باب ۱۲ از ابواب کتاب احیاء الموات، حدیث ۱.

۲. همان، ص ۴۲۸؛ حدیث ۳.

۳. همان، ص ۴۲۹؛ حدیث ۴.

طائفه ثانیه: روایات دالّه بر حکمی از نبی اکرم صلی الله علیه و آله در موردی خاص

طائفه دوم روایاتی هستند که بر قضاء نبی اکرم صلی الله علیه و آله دلالت دارند؛ البته مراد از «قضاء» قضاوت شرعی نیست، بلکه حکم نمودن است. فقط دو روایت در این طائفه وجود دارد که از امام صادق علیه السلام بوده و در سند آنها «عقبة بن خالد» وجود دارد:

الف. روایت اول از کتاب کافی است: «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ص بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي مَشَارِبِ النَّخْلِ أَنَّهُ لَا يَمْنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ وَقَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يَمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيَمْنَعَ فَضْلُ كُلِّ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»؛

ب. روایت دوم نیز در کافی آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ص بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرْضَيْنِ وَالْمَسَاكِينِ وَقَالَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ وَقَالَ إِذَا أُرْفِتِ الْأَرْفُ وَ حَدَّتِ الْحُدُودُ فَلَا شُفْعَةَ»؛

علاوه بر این دو روایت در کتب شیعه، یک روایت نیز در کتب اهل سنت نقل شده است؛^۱

طائفه ثالثه: روایات مرسله

برخی روایت نیز وجود دارد که به صورت مرسل نقل شده است که سه روایت در این طائفه وجود دارد:

الف. روایت اول مرسله صدوق است که در فقیه نقل شده است: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ. فَأَلِيسْلَامُ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْرًا وَ لَا يَزِيدُهُ شَرًّا»؛^۲

ب. روایت دوم مرسله شیخ طوسی در کتاب شفعه است: «و أَيْضًا قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله: (لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ)»؛^۳

ج. روایت سوم نیز مرسله شیخ در کتاب بیع است: «دَلِيلُنَا مَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله أَنَّهُ قَالَ: (لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ)»؛^۴

۱. همان، ج ۲۵، ص ۴۲۰؛ باب هفتم از ابواب کتاب احیاء الموات، حدیث ۲.

۲. همان، ص ۴۰۰؛ باب پنجم از ابواب کتاب الشفعة، حدیث ۱.

۳. مباحث الاصول، ج ۴، ص ۴۹۹؛ «و من طریق العامة ما روى أحمد بن حنبل عن عبادة بن صامت، و هي رواية تشتمل على جمل كثيرة من أقضية رسول الله صلى الله عليه و آله، و فيها قضاؤه بحق الشفعة، و فيها قضاؤه بعدم منع فضل الماء ليمنع به فضل الكلاء، و فيها قضاؤه بأنه لا ضرر و لا ضرار». رجوع شود به «مسند احمد، ج ۱، ص ۳۱۳».

۴. وسائل الشيعة، ج ۲۶، ص ۱۴؛ باب اول از کتاب الفرائض و المواریث، حدیث ۱۰.

۵. الخلاف، ج ۳، ص ۴۴۰؛ مسأله ۱۴ از کتاب الشفعة؛

۶. الخلاف، ج ۳، ص ۴۲؛ مسأله ۶۰ از کتاب البيوع؛ دو روایت اخير در کتاب مباحث الاصول، ج ۴، ص ۴۹۹ نیز نقل شده است.

طائفه رابعه: روایات دالّه بر تطبیق بر موارد خاص

طائفه چهارم روایاتی دارد که مهمّ است. روایاتی وجود دارد که امام علیه السلام، حکم ضرری را بر موارد خاصّه تطبیق نموده است:

الف. روایت اول از کتاب دعائم بوده و در باب غسل وارد شده است: «دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، وَقَالُوا عَ وَيَحْرُكُ الدَّمْلَجُ وَالْخَاتَمُ وَقَتَ الْغُسْلِ لِيَصِلَ الْمَاءُ إِلَى مَا تَحْتَهَا وَقَالُوا عَ فِيمَنْ كَانَتْ بِهِ قُرُوحٌ أَوْ جِرَاحٌ أَوْ جُدْرِيٌّ وَاحْتِاجَ إِلَى الْغُسْلِ وَلَمْ يَخَفْ مِنْ ضَرَرِ الْمَاءِ اغْتَسَلَ وَإِنْ قَدَرَ أَنْ يَمُرَّ يَدَيْهِ وَإِلَّا وَضَعَهَا قَلِيلًا قَلِيلًا وَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ أَجْزَأَهُ مَرُّ الْمَاءِ عَلَى جَسَدِهِ وَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْمَاءُ تَيَمَّمَ الصَّعِيدُ»^۱؛

ب. روایت دوم از علی بن جعفر بوده و در باب صوم وارد شده است: «عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ مَا يَجِبُ عَلَى الْمَرِيضِ تَرْكُ الصَّوْمِ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْمَرَضِ أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَهُوَ يَسَعُهُ تَرْكُ الصَّوْمِ»^۲؛ فهم عرفی از این روایت، این است که صوم برای هر کسی ضرری باشد، واجب نیست (هرچند مریض نباشد). مانند کسی که اگر روزه بگیرد دید چشم وی کم شود.

ج. روایت سوم در فقیه بوده و در باب صوم است: «قَالَ الصَّدُوقُ وَقَالَ عَ كُلَّمَا أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَأَلْفِطَارٌ لَهُ وَاجِبٌ»^۳؛

د. روایت چهارم در کتاب کافی بوده و در باب حجّ است: «وَعَنْهُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مُحَمَّدٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا عَ الْمُحْرَمُ يُظَلِّلُ عَلَى مَحْمِلِهِ وَيَقْدِي إِذَا كَانَتْ الشَّمْسُ وَالْمَطَرُ يُضِرَّانِ بِهِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ كَمْ الْفِدَاءُ قَالَ شَاةٌ»^۴؛ تظلیل در حال احرام، حرام است؛ اما اگر ضرری باشد، حرمت آن برداشته می شود (البته کفاره باید پرداخت شود).

ذ. روایت پنجم نیز در کافی بوده و در باب حفر قنات است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عَ رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ قَنَاءٌ فِي قَرْيَةٍ فَأَرَادَ رَجُلٌ أَنْ يَحْفَرَ قَنَاءَ أُخْرَى إِلَى قَرْيَةٍ لَهُ كَمْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا فِي الْبُعْدِ حَتَّى لَا تُضِرَّ إِحْدَاهُمَا بِالْأُخْرَى فِي الْأَرْضِ إِذَا كَانَتْ صَلْبَةً أَوْ رِخْوَةً فَوَقَّعَ عَلَى حَسَبِ أَنْ لَا تُضِرَّ إِحْدَاهُمَا بِالْأُخْرَى إِنْ شَاءَ اللَّهُ الْاَحْدِيثُ»^۵؛ وقتی مولایی اجازه ندهد کسی به دیگری ضرر بزند، به ملازمه عرفیه خودش هم کاری نمی کند که به دیگری ضرر برساند. پس حکمی که موجب ضرر به مکلفین باشد، جعل نمی کند.

ر. روایت ششم نیز در کافی بوده و در باب شفعه و آب جاری در آسیاب است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عَ رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ رَحَى عَلَى نَهْرِ قَرْيَةٍ وَالْقَرْيَةُ لِرَجُلٍ فَأَرَادَ صَاحِبُ

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۴۸۳؛ باب ۳۳ از ابواب الجنابة، حدیث ۳؛ دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۱۵.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۲۲؛ باب ۲۰ از ابواب «من یصح منه الصوم»، حدیث ۹.

۳. همان، ص ۲۱۹؛ حدیث ۲؛ من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۳۳.

۴. وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۱۵۵؛ باب ششم از ابواب بقیة کفارات الاحرام، حدیث ۵؛ الکافی، ج ۴، ص ۳۵۱.

۵. همان، ج ۲۵، ص ۴۳۰؛ باب ۱۴ از ابواب کتاب احیاء الموات، حدیث ۱؛ الکافی، ج ۵، ص ۲۹۳.

الْقَرِيَّةِ أَنْ يَسُوقَ إِلَى قَرِيَّتِهِ الْمَاءَ فِي غَيْرِ هَذَا النَّهْرِ وَيُعْطِلَ هَذِهِ الرَّحَى أَلَهُ ذَلِكَ أَمْ لَا فَوَقَّعَ يَتَّقِي اللَّهَ وَ يَعْمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ (وَلَا يَضُرُّ) أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ^۱؛ مراد از اینکه به معروف عمل نماید، این است که به نحو متعارف باشد. این روایت نیز به ملازمه عرفیه دلالت دارد که شارع حکم ضرری جعل نمی‌کند؛ زیرا اگر شارع نهی کند و ترخیص ندهد در عملی که موجب اضرار به غیر باشد، تکلیفی که موجب اضرار به مکلف شود، هم جعل نمی‌کند.

ز. روایت هفتم نیز در کتاب کافی بوده و در باب وفای به نذر است: «وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ كَتَبَ بُنْدَارٌ مَوْلَى إِدْرِيسَ يَا سَيِّدِي نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمٍ سَبْتٍ فَإِنْ أَنَا لَمْ أَصُمْهُ مَا يَلْزَمُنِي مِنَ الْكُفَّارَةِ فَكُتِبَ وَقَرَأَتْهُ لَا تَتْرُكْهُ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ صَوْمُهُ فِي سَفَرٍ وَلَا مَرَضٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ نَوَيْتَ ذَلِكَ وَإِنْ كُنْتُ أَفْطَرْتُ فِيهِ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ فَتَصَدَّقْ بِعَدَدِ كُلِّ يَوْمٍ عَلَى سَبْعَةِ مَسَاكِينَ نَسْأَلُ اللَّهَ التَّوْفِيقَ لِمَا يُحِبُّ وَ يَرْضَى»^۲؛ متفاهم از این روایت نیز همین است که در مرض موجب ضرر، صوم واجب نیست؛ یعنی اینگونه نیست که وجوب صوم با هر مرضی (هرچند ضرر نداشته باشد) برداشته شود. بنابراین وفای به نذر نیز مشروط به عدم ضرر است. بنابراین هفت روایت نیز در این طائفه وجود دارد. هرگاه روایات در موارد خاص زیاد باشد، این تعدد موجب می‌شود یک قاعده کلی به دست آید؛ یعنی از این روایات استفاده می‌شود که اتیان هر واجب یا حرامی که امتثال آن موجب ضرر باشد، لازم نیست. مفاد قاعده «لاضرر» نیز (به نحو اجمال) همین است که اگر امتثال یک تکلیف (مراد از تکلیف همان وجوب یا حرمت است) موجب ضرر بر مکلف شود، شارع آن تکلیف را برای آن مکلف جعل نکرده است.

بررسی سندی طوائف اربعه

چهار طائفه نقل شده و اکنون به بررسی سندی آنها می‌پردازیم:

الف. طائفه چهارم: در طائفه چهارم نیازی به بررسی سندی نیست؛ زیرا تعداد روایات در این طائفه بسیار زیاد بوده و به استفاضه می‌رسد. روایت مستفیض نیز حجت است.

ب. طائفه سوم: در طائفه سوم، روایاتی مرسله وجود داشت که سند آنها ضعیف است. البته اگر اطمینان به تعدد مراسیل شود، استفاضه آنها کافی است؛ اما به حد استفاضه نمی‌رسند زیرا این احتمال وجود دارد که تمام آنها به یک روایت برگردد (مرحوم شیخ طوسی حتی راوی را نیز نقل نکرده است). بنابراین دلیل استفاضه شامل چنین مراسیلی نیست.

۱. همان، ص ۴۳۲؛ باب ۱۵، حدیث ۱؛ الکافی، ج ۵، ص ۲۹۳.

۲. همان، ج ۱۰، ص ۳۷۹؛ باب هفتم از ابواب بقیة الصوم الواجب، حدیث ۴؛ الکافی، ج ۷، ص ۴۵۶.

ج. طائفه دوم: در طائفه دوم در قضاء پیامبر نیز فقط دو روایت در طرق شیعه وجود دارد. این دو روایت از «عقبه بن خالد» هستند، که توثیقی ندارد.

د. طائفه اول: در روایات طائفه اول نیز سه روایت وجود داشت که دو روایت آنها معتبر نیست؛ زیرا روایت سوم که آن را ابن مسکان از زراره نقل نموده، راوی قبل از وی معلوم نیست. یعنی قبل از ابن مسکان ارسال دارد به نحو «عن بعض اصحابنا» دارد؛ و روایت اول نیز که جمله «لاضرر و لاضرار» را نداشت، ضعیف است؛ زیرا سه روای «محمد بن موسی المتوکل» (که در مشیخه صدوق ذکر شده است) و «الحسن الصیقل» و «علی بن حسین سعد آبادی» توثیقی ندارند؛ البته روایت دوم که ابن بکیر از زراره نقل نموده، سند معتبر دارد. بنابراین دو مدرک برای این قاعده وجود دارد: طائفه اولی؛ و طائفه رابعه (که برای فقیه از این تعداد روایات خاصه اطمینان حاصل می شود که شارع تکلیفی که امتثال آن موجب ضرر مکلف باشد، برای وی جعل نکرده است)؛

ج ۸۷ ۹۷/۱۲/۰۸

جهت دوم: تحدید متن حدیث

همانطور که گفته شد روایت «عبدالله بن بکیر» از «زراره» در طائفه اول، و روایات طائفه چهارم، معتبر هستند؛ یعنی از این دو مدرک، می شود قاعده «لاضرر» را استنباط نمود.

تهافت در نقل روایت

ادعا شده نقل این روایت، دچار تهافت بوده؛ لذا از اعتبار ساقط می شود. توضیح اینکه این روایت را مشایخ ثلاث (مرحوم شیخ کلینی؛ و شیخ طوسی؛ و شیخ صدوق) نقل نموده اند. نقل مرحوم کلینی و شیخ طوسی مانند هم بوده، اما نقل مرحوم صدوق متفاوت است. در نقل مرحوم کلینی و شیخ طوسی آمده «فقال رسول الله ص للانصار اذهب فاعلها و ارم بها اليه فانه لا ضرر و لاضرار»، که جمله «لاضرر و لاضرار» تفریع بر قلع شده است؛ اما در نقل مرحوم صدوق آمده «فامر رسول الله ص الانصار ان يقلع النخلة فيلقوها اليه و قال لا ضرر و لا اضرار»، که جمله «لاضرر و لاضرار» تفریع نبوده بلکه جمله مستقل است.^۱

با توجه به این نکته، گفته شده در نقل این روایت تهافت وجود دارد؛ زیرا عدم ضرر در یک نقل تفریع بر قلع شده، و در نقل دیگر تفریع نبوده و ظاهر آن جمله مستقل است. پس بین این دو نقل تهافت وجود دارد.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۲۹۲؛ تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۴۷.

۲. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۳۳.

عدم تهافت در نقل روایت

شهید صدر از این تهافت، پاسخی فرموده که هر دو نقل، ظهور در تفریع دارد؛ اما تفریع در نقل شیخ طوسی و شیخ کلینی اظهر است. یعنی اینکه جمله «لا ضرر و لا ضرار» در نقل صدوق، یک جمله مستقل باشد، بی معنی است. باید این جمله مرتبط با جمله قبل باشد، و اگر نه بیان آن، وجهی ندارد. علاوه بر اینکه اگر ظهور نقل صدوق در تفریع هم قبول نشود، لا اقل ظهوری در عدم تفریع هم ندارد؛ پس بین این دو نقل، تنافی نیست.

شاید اختلاف به این سبب باشد که شیخ طوسی و مرحوم کلینی الفاظ را نقل کرده اند؛ اما مرحوم صدوق معنی را نقل نموده است. به هر حال، احتمال نیست که این جمله، یک جمله مستقل باشد^۱.

جهت سوم: مفاد «ضرر» و «ضرار»

جمله محل بحث در روایت، از چهار کلمه تشکیل شده: «لا» و «ضرر» و «لا» و «ضرار»؛ که بررسی کلمه «لا» در ادامه مباحث، خواهد آمد. اکنون دو کلمه «ضرر» و «ضرار» بررسی می شوند. هر عنوانی که در خطاب اخذ شده، باید حمل بر معنی عرفی شود.

بررسی مفاد «ضرر»

برخی فرموده اند «ضرر» به معنای نقصی است که در یکی از چهار امر باشد: مال؛ بدن؛ عرض؛ و نفس. «نقص در نفس» به این است که بمیرد؛ «نقص در بدن» مانند اینکه دستش قطع شود؛ «نقص در عرض» یعنی آبرو و احترام وی از بین رود؛ و «نقص در مال» نیز معنای روشنی دارد. در مقابل، برخی فرموده اند «ضرر» به معنای نقص نبوده بلکه به معنای شدت و حرج و ضیق است.

به نظر می رسد نقص یا شدت و حرج، معنای ضرر نیست؛ بلکه ضرر معنایی انتزاعی دارد که از نقص منتزع می شود. پس خود نقص، و یا مطلق نقص، ضرر نیست؛ بلکه ضرر همان نقصی است که به طبع خود یک نحوه ضیق و حرج دارد. به عنوان مثال اگر «ده تومان» از اموال کسی کم شود، ضرر صدق نمی کند؛ و یا اگر کسی به

^۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۴۰: «الثانی - ورود فاء التفریع فی روایة ابن بکیر عن زرارة بحسب نقل الکلبینی و الشیخ بخلاف نقل الصدوق مما يدل على ان القاعدة تفریع على الأمر بقلع الشجرة، و اما نقل الصدوق فيحتمل ان تكون القاعدة فيه خطابا مستقلا أو تفریعا على الحكم التکلیفی الذی وجهه إلى سمره. و الجواب ان هذا أيضا ليس تهافتا فان نقل الصدوق أيضا ظاهر فی التفریع على القلع و ان كان نقل الکلبینی اظهر فی التفریع، بل لو فرض عدم الظهور فی ذلك أيضا لم یکن هناك تهافت لأن نقل الصدوق لا ینفی التفریع، و المظنون ان الصحیح ما نقله الشیخ، و الصدوق انما لم یذكر الفاء لأنه لم یکن بصدد نقل لفظ الروایة بل نقل فعل النبی صلی الله علیه و آله بالمعنی من انه امر الأنصارى بقلع النخلة فلم یکن یناسب ان یأتی بالفاء».

دیگری سلام نکند، هر چند مقداری نقص آبرویی هست، اما «ضرر» بر آن صادق نیست. یعنی باید نقصی باشد که به طبع خود مستدعی عسر و حرج باشد. البته نیاز نیست نقص شخصی باشد، بلکه ممکن است کسی صد میلیون تومان هم از پولش کم شود، متعسر و ناراحت نشود، اما «ضرر» بر آن صادق است؛ زیرا کم شدن این مقدار از مال، به طبع خود موجب حرج است.

نقص در عرض نیز در جایی است که حقی عقلائی از کسی ضائع شود. به عنوان مثال چشم چرانی نسبت به زنی که در خیابان آمده، هر چند کرامت زن یا صاحب ناموس را مخدوش کرده، اما عرفاً «ضرر» بر آن صادق نیست. بلکه اگر همراه تضییع حقی شود مانند اینکه چشم چرانی نسبت به زنی باشد که در خانه است (مثلاً کسی از پشت بام به وی نظر نماید)، «ضرر» بر آن صادق است؛ زیرا زنی که در خیابان آمده، حق عقلائی ندارد که کسی به وی نظر نکند؛ اما اگر در خانه باشد، این حق را دارد. بنابراین کسی که از پشت بام نسبت به زنی چشم چرانی نماید، در نظر عرف، مضار است.

بنابراین ضرر یک مفهوم انتزاعی است که از موارد نقص انتزاع می شود. نقص باید به طبع خود موجب رنجش و شدت باشد. معنای ضرر در ارتکاز وجود دارد و هر چه بیشتر توضیح داده شود، اجمالش بیشتر می شود. مؤید اینکه همه مشابه استعمال می کنند و در مواردی از آن استفاده می کنند و در مواردی استفاده نمی کنند.

بررسی مفاد «ضرار»

بررسی مفاد «ضرار» مهم است؛ زیرا ارتکاز روشنی از آن نبوده و کاربرد آن رائج نیست. کلمه «ضرر» در زبان فارسی، به کار می رود اما کلمه «ضرار» به کار نمی رود. لذا ارتکازی از «ضرر» وجود دارد. «ضرر» در مقابل نفع بوده و عنوانی وجودی است. حد وسط بین نفع و ضرر نیز وجود دارد، زیرا گاهی یک معامله انجام می شود که شخص نه ضرر کرده و نه نفعی می برد. بنابراین در کلمه «ضرار» از ارتکازات شهید صدر که عرب زبان است، استفاده می شود.

بررسی صیغه «ضرار»

سه احتمال در صیغه «ضرار» وجود دارد:

الف. اول اینکه مصدر ثلاثی مزید باشد که از ثلاثی مجرد گرفته شده است. یعنی مصدر باب مفاعله بوده و از «ضرر» اخذ شده و به باب مفاعله رفته است؛

ب. دوم اینکه مصدر ثلاثی مجرد باشد. یعنی یکی از اوزان ثلاثی مجرد نظیر «کتأباً» می باشد.

ج. سوم اینکه مصدر باب مفاعله باشد که از ثلاثی مجرد گرفته نشده است. توضیح اینکه ثلاثی مزید دو قسم دارد: گاهی از ثلاثی مجرد اشتقاق یافته؛ و گاهی اشتقاق از ثلاثی مجرد نیافته است. اگر معنای ثلاثی مزید

از همان ثلاثی مجرد اخذ شده باشد، اشتقاق از آن یافته است؛ و اگر معنای ثلاثی مزید از همان معنای ثلاثی مجرد گرفته نشده باشد، اشتقاق از آن ندارد. به عنوان مثال معنای «سافر، مُسافَرَة» از ثلاثی مجرد یعنی «سَفَر» گرفته نشده، لذا مشتق از آن نیست؛ زیرا «سفر» به معنای کشف بوده، امّا «سافر» به معنای مسافرت کردن است. به این قسم از ثلاثی مزید که از ثلاثی مجرد گرفته نشده، در اصطلاح اصولی «مفاعله مجرد» گفته می‌شود.^۱

ج ۸۸ ۹۷/۱۲/۱۱

بررسی معنی «ضرار»

چهار احتمال به لحاظ معنی، در کلمه «ضرار» وجود دارد:

احتمال اول: معنای ضرر

احتمال اول اینکه «ضرار» هم به معنی ضرر باشد؛ یعنی در حدیث، تکرار شده که «لاضرر و لاضرر»؛ زیرا یکی از صیغ‌های «ضرار» همان مصدر ثلاثی مجرد بوده که به معنی همان «ضرر» است. به نظر می‌رسد این معنی خلاف ظاهر حدیث است؛ زیرا لازمه آن تکرار بوده و تکرار خلاف ظاهر است. یعنی باید نکته‌ای وجود داشته باشد، تا جمله تکرار شود؛ ممکن است گفته شود برای تأکید، تکرار شده است؛ پاسخ اینکه آنچه برای تکرار، متعارف است، تکرار به یک صیغه است؛ امّا در حدیث به دو صیغه مختلف تکرار شده است که متعارف نیست. به عنوان مثال تکرار برای تأکید به صورت «لاضرر و لاضرر» متعارف است.

احتمال دوم: فعل «بین اثنین»

احتمال دوم اینکه «ضرار» به معنای ضرر دو طرفه باشد؛ زیرا گفته شده باب مفاعله، برای دلالت بر فعل «بین اثنین» است. پس ضرر هم که به این باب برود، به معنای ضرر «بین اثنین» خواهد بود. یعنی هرکدام به دیگری ضرر زده است.

به نظر می‌رسد این احتمال نیز خلاف ظاهر است؛ زیرا دو نکته وجود دارد که موجب می‌شود ضرر دو طرفه خلاف ظاهر روایت باشد:

^۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۵۲: «و اما الضرار فهو من مادة الضرر و من حيث الصيغة يحتمل فيه ثلاثة احتمالات ان يكون مصدر باب المفاعلة المأخوذ من الثلاثي المجرد، و ان يكون مصدرا للثلاثي المجرد أعني ضر من قبيل كتب کتابا و حسب حسابا، و ان يكون مصدرا من باب المفاعلة غير المزیّد فيه أي غير المأخوذ من الثلاثي المجرد من قبيل سافر فانه غير مأخوذ عن سفر فانه بمعنى الكشف لا السفر».

الف. نکته اول اینکه ضرر دو طرفه در مورد حدیث نبوده، بلکه فقط سمره به انصاری ضرر زده است. ممکن است گفته شود در نظر سمره، انصاری هم ضرر زده پس ضرر دو طرفه محقق شده است (زیرا انصاری نیز به سمره گفته که باید هنگام ورود به نخل خود، اذن بگیرد)؛ پاسخ اینکه اگر سمره بگوید «لاضرار» ممکن است حمل بر ضرر دو طرفه شده و مراد وی این باشد که دو طرف نباید به یکدیگر ضرر بزنند؛ اما جمله «لاضرار» در کلام نبی اکرم صلی الله علیه و آله آمده و ایشان فقط سمره را ضرر زننده می‌داند (لذا حضرت نفرموده «انکما مضاران»)، خصوصاً که در نظر عرف هم ضرر بین طرفین نبوده است؛ بنابراین مهم نیست که در ذهن سمره، انصاری هم مضار بوده است.

ب. نکته دوم اینکه فرض شود ضرر بین طرفین باشد، باز هم جمله «لاضرار» تکراری و خلاف ظاهر خواهد بود؛ زیرا همین که گفته شود «لاضرر» کافی بوده، و هرگاه ضرر در اسلام نباشد، ضرر بین دو نفر هم نباید باشد (نظیر اینکه اگر گفته شود «لاکذب او لاغیبه فی الاسلام»، یعنی کذب یا غیبت حرام بوده و در اسلام نیست، چه یک نفر کذب بگوید و چه دو نفر به یکدیگر کذب بگویند).

احتمال سوم: ضرر شدید

احتمال سوم اینکه «ضرار» به معنای ضرر شدید باشد؛ زیرا «ضرر» که به باب مزید رفته و حرفی به آن اضافه شود، معنی آن نیز باید مؤکد و بیشتر شود. بنابراین بین دو فراز روایت یعنی ضرر و ضرار (ضرر شدید) نیز افتراق وجود داشته و تکرار نخواهد بود.

به نظر می‌رسد این احتمال نیز خلاف ظاهر است؛ زیرا ضرر مطلق بوده و شامل ضرر شدید و خفیف می‌شود؛ بنابراین «لاضرار» باز هم تکراری و خلاف ظاهر خواهد بود. به عبارت دیگر نکته‌ای وجود ندارد که «ضرر شدید» به صورت مستقل از «ضرر» ذکر شود؛ بلکه ذکر آن خلاف مقصود است، زیرا اینکه ضرر شدید نباید باشد، به این معنی است که ضرر خفیف اشکالی ندارد؛ در حالیکه این مطلب قطعاً مراد نیست.

احتمال چهارم: تعمد و اصرار و اتخاذ ذریعه بر ضرر

احتمال چهارم اینکه «ضرار» به معنی تعمد و اصرار بر ضرر و وسیله قرار دادن چیزی برای ضرر به دیگری باشد؛ زیرا گفته شده باب مفاعله به معنای تعمد و اصرار نیز می‌باشد. بنابراین معنی ضرار همان تعمد و اصرار بر ضرر و ذریعه قرار دادن امری برای ضرر به دیگری خواهد بود. در این صورت معنای «ضرر» و «ضرار» نیز متفاوت شده و تکرار و خلاف ظاهری نخواهد بود. لذا معنای «لاضرار» این می‌شود که در اسلام نمی‌شود امری را وسیله ضرر به دیگری قرار داد، همانطور که سمره امری را وسیله ضرر به دیگری قرار داد؛ یعنی از سلطنت خودش بر نخل، استفاده می‌کرد برای ضرر به انصاری.

بنابر این معنی، صیغه «ضرار» مصدر باب مفاعله بوده که از ثلاثی مجرد اخذ نشده است.

جهت چهارم: مفاد جمله «لاضرر»

علاوه بر تبیین معنای مفردات این حدیث، باید مفاد جمله «لاضرر» نیز تبیین شود. فقهاء سه اتّجاه و استفاده از این جمله دارند که ابتدا آنها بیان شده و سپس تحقیق در مسأله بیان می‌شود:

معنای اول: نفی حکم ضرری

احتمال اول اینکه معنای «لاضرر و لا ضرار» این باشد که حکم ضرری و ضراری در اسلام وجود ندارد. یعنی مفاد جمله «لا حکم ضرریا» می‌باشد؛ فقهای که این معنی را از حدیث استفاده نموده‌اند، دو دسته می‌باشند: الف. شیخ و تابعین وی مانند مدرسه میرزای نائینی: دسته اول شیخ انصاری و تابعین وی هستند که روایت را اینگونه معنی می‌کنند که حکمی که منشأ برای ضرر باشد، جعل نشده است. البته حکم تقسیم به تکلیفی و وضعی می‌شود، اما حکم وضعی منشأ ضرر نیست؛ و حکم تکلیفی نیز تقسیم به الزامی و غیرالزامی می‌شود، که حکم تکلیفی غیرالزامی نیز منشأ ضرر نیست^۱؛ بنابراین فقط دو حکم می‌توانند منشأ ضرر باشند: ایجاب؛ و تحریم؛ پس هرگاه ایجاب یا تحریم یک عمل موجب تضرر مکلف شود، چنین تکلیفی در اسلام جعل نشده است^۲. ب. مرحوم آخوند: دسته دوم مانند مرحوم آخوند بوده که صیغت دیگری استفاده نموده‌اند. مرحوم آخوند فرموده هر موضوعی ضرری باشد، شارع حکم را از آن موضوع برداشته است. به عنوان مثال اگر روزه یا حج یا نماز، ضرری بر زید داشته باشد، حکم وجوب آنها از زید برداشته می‌شود. مراد از «موضوع» در کلام ایشان همان متعلّق تکلیف (یعنی واجب یا حرام) بوده و موضوع اصطلاحی مراد نیست^۳.

۱. به عنوان مثال اگر صوم بر مریض، مستحبّ شود؛ حکم به استحباب صوم بر وی، منشأ ضرر وی نیست؛ بلکه اگر به اختیار خودش صوم را اتیان نماید، موجب ضرر است.

۲. فرائد الاصول، ج ۲، ص ۴۶۰: «أَنَّ الْمَعْنَى بَعْدَ تَعَذُّرِ إِرَادَةِ الْحَقِيقَةِ: عَدَمُ تَشْرِيعِ الضَّرَرِ، بِمَعْنَى أَنَّ الشَّارِعَ لَمْ يَشْرَعْ حَكْمًا يُلْزِمُ مِنْهُ ضَرَرَ عَلَى أَحَدٍ، تَكْلِيفِيًّا كَانْ أَوْ وَضْعِيًّا. فَلِزُومِ الْبَيْعِ مَعَ الْغَيْبِ حَكْمٌ يُلْزِمُ مِنْهُ ضَرَرَ عَلَى الْمَغْبُوعِ فَيَنْفِي بِالْخَبَرِ، وَ كَذَلِكَ لِزُومِ الْبَيْعِ مِنْ غَيْرِ شَفْعَةٍ لِلشَّرِيكِ، وَ كَذَلِكَ وَجُوبُ الْوَضْعِ عَلَى مَنْ لَا يَجِدُ الْمَاءَ إِلَّا بِثَمَنِ كَثِيرٍ، وَ كَذَلِكَ سُلْطَنَةُ الْمَالِكِ عَلَى الدَّخُولِ إِلَى عِذْقِهِ وَ إِبَاحَتِهِ لَهُ مِنْ دُونِ اسْتِثْنَاءٍ مِنَ الْأَنْصَارِيِّ، وَ كَذَلِكَ حَرَمَةُ التَّرَافُعِ إِلَى حَكَمِ الْجَوْرِ إِذَا تَوَقَّفَ أَخْذُ الْحَقِّ عَلَيْهِ»؛

۳. كفاية الاصول، ص ۳۸۱: «وَأَمَّا دَلَالَتُهَا فَالظَّاهِرُ أَنَّ الضَّرَرَ هُوَ مَا يَقَابِلُ النِّفْعَ مِنَ النِّقْصِ فِي النَّفْسِ أَوْ الطَّرْفِ أَوْ الْعَرَضِ أَوْ الْمَالِ تَقَابُلِ الْعَدَمِ وَ الْمَلَكَةِ كَمَا أَنَّ الْأَظْهَرَ أَنَّ يَكُونُ الضَّرَارُ بِمَعْنَى الضَّرَرِ جِءَ بِهِ تَأَكِيدًا كَمَا يَشْهَدُ بِهِ إِطْلَاقُ الْمَضَارِّ عَلَى سَمَرَةٍ وَ حَكْيٍ عَنِ النَّهْيَةِ لَا فِعْلَ الْاِثْنَيْنِ وَ إِنْ كَانَ هُوَ الْأَصْلُ فِي بَابِ الْمَفَاعَلَةِ وَ لَا الْجَزَاءِ عَلَى الضَّرَرِ لَعَدَمِ تَعَاهُدِهِ مِنْ بَابِ الْمَفَاعَلَةِ وَ بِالْجُمْلَةِ لَمْ يَثْبِتْ لَهُ مَعْنَى آخَرَ غَيْرَ الضَّرَرِ. كَمَا أَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ يَكُونُ لَا لِنَفْيِ الْحَقِيقَةِ كَمَا هُوَ الْأَصْلُ فِي هَذَا التَّرَكِيبِ حَقِيقَةً أَوْ ادْعَاءَ كُنَايَةً عَنِ نَفْيِ الْآثَارِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنْ مِثْلِ (: لَا صَلَاةَ لَجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ) وَ (: يَا أَشْبَاهَ الرِّجَالِ وَ لَا رِجَالًا) فَإِنَّ قِضِيَّةَ الْبَلَاغَةِ فِي الْكَلَامِ هُوَ إِرَادَةُ نَفْيِ الْحَقِيقَةِ ادْعَاءَ لَا نَفْيِ الْحَكْمِ أَوْ الصِّفَةِ كَمَا لَا

نتیجه کلام مرحوم آخوند با کلام مرحوم شیخ تفاوتی ندارد؛ اما به دو صیغت متفاوت بیان شده است. این معنی از روایت، فهم اکثریت علماء از جمله «لاضرر» است^۱.

ج ۸۹ ۹۷/۱۲/۱۲

تفاوت نفی حکم و نفی موضوع

همانطور که گفته شد نفی حکم ضرری، در نظر مرحوم شیخ به صیغت نفی حکم بوده؛ و در نظر مرحوم آخوند به صیغت نفی موضوع است؛ دو تفاوت بین این دو نظر مطرح شده که عمده تفاوت این است که بنابر نظر مرحوم شیخ، حکم مستحبی ضرری در شرع نفی نشده است. به عنوان مثال اگر زیارت یا نماز شب یا صوم مستحبی ضرری شوند، تشریع آنها نفی نشده زیرا ضرر در صورت صوم یا زیارت، مستند به جعل استحباب توسط شارع نبوده بلکه مستند به فعل خارجی مکلف است؛ اما بنا بر نظر مرحوم آخوند چنین حکم مستحبی نیز جعل نشده است، زیرا اگر عمل مستحبی مانند صوم، ضرری شود، موضوع ضرری بوده و روایت بر نفی چنین حکمی دلالت دارد.

معنای دوم: نهی و تحریم

مرحوم شیخ الشریعة کتابی تحت عنوان «لاضرر» دارد، و فرموده این روایت بر نهی و تحریم دلالت دارد؛ نظیر «لارهبانیه فی الاسلام» و یا «لاغش فی الاسلام» که به معنی حرمت غش و رهبانیت در اسلام است. بنابراین ضرر حرام بوده و تفاوتی نیست که ضرر به خود یا دیگری باشد.

یخفی. و نفی الحقیقة ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفة غیر نفی أحدهما ابتداء مجازا فی التقدير أو فی الكلمة مما لا یخفی علی من له معرفة بالبلاغة. و قد انقدح بذلك بعد إرادة نفی الحكم الضرری أو الضرر الغير المتدارک أو إرادة النهی من النفی جدا ضرورة بشاعة استعمال الضرر و إرادة خصوص سبب من أسبابه أو خصوص الغير المتدارک منه و مثله لو أريد ذاک بنحو التقييد فإنه و إن لم یکن ببعید إلا أنه بلا دلالة علیه غیر سدید و إرادة النهی من النفی و إن کان لیس بعزیز إلا أنه لم یعهد من مثل هذا التركيب و عدم إمكان إرادة نفی الحقیقة حقیقة لا یکاد یكون قرينة علی إرادة واحد منها بعد إمكان حمله علی نفیها ادعاء بل کان هو الغالب فی موارد استعماله».

^۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۵۹: «اما الاتجاهات الفقهية الرئيسية فتلاثة: الأول ان مفاد هذه القاعدة نفی الحكم الضرری اما بصیغة انه ینفی الحكم الذی یشأ منه الضرر سواء کان من نفس الحكم أو من الجری علی طبقه أى من متعلقه أو من مقدماته و هذا هو الذی اختاره الشيخ و تابعته علیه مدرسة المحقق النائینی (قده)، أو بصیغة انه رفع للحکم الضرری برفع موضوعه فلا یشمل ما إذا لم یکن الموضوع الذی تعلق به الحكم ضرریا بل کانت مقدماته ضرریة و هذا ما اختاره صاحب الکفاية (قده)».

معنای سوم: نفی ضرر غیر متدارک

مرحوم فاضل تونی فرموده «لاضرر فی الاسلام» به معنی نفی ضرر غیر متدارک در اسلام است. یعنی اگر ضرری باشد، در اسلام حکمی برای تدارک آن وجود دارد. مثلاً اگر شما مال دیگری را تلف نمایید، حکمی برای تدارک هست که ضمان است؛ و اگر دست کسی را قطع کنید، حکمی برای تدارک هست مثلاً دیه باید بدهد. پس احکام اسلامی طوری است که اگر کسی به دیگری ضرر زند، شارع با جعل حکمی آن را جبران می‌کند.^۱

نظر مختار

به نظر می‌رسد باید روایت با توجه به ظهور «لاضرر و لاضرار» معنی شود. ظهورات متعددی در این دو جمله وجود دارد، که با حفظ آنها حدیث معنی می‌شود:

الف. ظهور اول اینکه «لا» در روایت فوق، ظهور در «لا» نافیه دارد؛ زیرا دخول «لا» ناهیه بر اسم اشتباه بوده و حتی مجازاً هم صحیح نیست (یعنی استعمال آن غلط است). به عنوان مثال اگر در مورد زید گفته شود «رأیتُ اسداً» به این وجه شبه که زید لباسی زردرنگ پوشیده، این استعمال غلط است.

ب. ظهور دوم در روایت فوق، عدم تکرار در فراز «لاضرار» است. یعنی این فراز مضمونی دیگر و اضافه بر فراز قبل دارد. بعید است که جمله دوم با صیغه دیگر، تکرار جمله اول باشد.

ج. ظهور سوم در روایت، ناقصه نبودن دو جمله است؛ یعنی خبر «لا» در دو جمله فوق، در روایت معتبر، ذکر نشده؛ پس ممکن است جمله ناقصه بوده و خبر نداشته باشد، و ممکن است جمله تامه بوده و خبری در تقدیر باشد. ناقصه بودن جمله بسیار بعید بوده و خلاف ظاهر است؛ لذا باید خبری در تقدیر باشد.

د. ظهور چهارم اینکه خبر مقدر چیزی مرتبط با تشریع است. توضیح اینکه خبر مقدر می‌تواند یکی از دو احتمال باشد: احتمال اول «فی الوجود» و «فی التکوین»؛ و احتمال دوم «فی الاسلام» و مشابه آن؛ یعنی معنای روایت ممکن است «لاضرر و لاضرار فی الوجود» باشد و ممکن است «لاضرر و لاضرار فی الاسلام او فی الشریعة او فی الدین» باشد. احتمال اول خلاف ظاهر است؛ زیرا با توجه به داستان سمره، بسیار بعید است حضرت صلی الله علیه و آله، مطلبی در مورد عالم تکوین فرموده باشند.

۱. بنابر معنای دوم و سوم نمی‌توان از حدیث «لاضرر»، قاعده «لاضرر» را به دست آورد؛ یعنی باید از قاعده «لاضرر» دست برداشته، و یا مدرک آن را طائفه چهارم از روایات قرار داد؛ اما بنابر معنای اول می‌توان این قاعده را از حدیث «لاضرر» به دست آورد.

مدلول حدیث «لاضرر» با توجه به این چهار ظهور، این می‌شود که ضرر و ضرار در اسلام وجود ندارد. مراد از «اسلام» همان دین اسلام است. دین نیز همان «ما جاء به النبی صلی الله علیه و آله» و یا شریعت می‌باشد.^۱ پس ضرر و ضراری در شریعت نیست (چه شریعت تمام دین باشد، و چه بخش معظم آن باشد). یعنی در عالم احکام شرعی، ضرر و ضراری نیست. به عبارت دیگر حکم ضرری و ضراری در شریعت نیست. البته در روایت گفته نشده «لاضرری» بلکه گفته شده «لاضرر» که حکم شرعی، ضرر نبوده بلکه ضرری است؛ با این وجود، مدلول روایت این است که حکم ضرری در اسلام نیست؛ زیرا حکم، منشأ و سبب ضرر بوده، لذا اطلاق ضرر بر حکم کاملاً عرفی است. یعنی ضرر مسبب از حکم بوده، و اطلاق مسبب و اراده سبب، اطلاقی عرفی است.

معنای «لاضرر»

بنابراین فراز اول روایت به این معنی است که حکم ضرری در شریعت وجود ندارد. از آنجا که فقط ایجاب و تحریم می‌تواند سبب ضرر بر مکلف شود؛ پس مفاد روایت این است که ایجاب و تحریمی که موجب ضرر بر مکلف شود، برای وی جعل نشده است؛ زیرا اگر عملی که انجام آن ضرر دارد، واجب شود؛ و یا عملی که ترک آن موجب ضرر است، حرام شود؛ چنین حکمی ضرری خواهد بود.

معنای «لاضرار»

فراز اول روایت معنی شده و اکنون باید فراز دوم نیز معنی شود. همانطور که گفته شد «ضرار» به معنی تعمد و اقدام بر ضرر بر کسی، و بهانه و وسیله قرار دادن امری برای ضرر به دیگری است. بنابراین مدلول این فراز این می‌شود که کسی نمی‌تواند به بهانه احکام شرعی، به دیگری ضرر زند. یعنی نمی‌تواند احکام شرعی را وسیله قرار دهد برای ضرر زدن به دیگری. به عنوان مثال اگر گفته شد زوج حق دارد زوجه را نگه داشته و طلاق ندهد؛ این حکم شرعی تا زمانی است که بهانه برای ضرر به دیگری نباشد. اگر زوجی بخواهد زنش را نگه دارد تا موجب اضرار وی شود، چنین حقی را شارع برای وی قرار نداده است. مثال دیگر اینکه هر کسی می‌تواند خانه خود را بلند بسازد، مگر اینکه قصد آزار و ضرر به دیگری داشته باشد. در این صورت، چنین حقی ندارد. پس مفاد فراز دوم این است که ترخیصات شرعی نباید بهانه برای ضرر به دیگری شود. اگر قصد اضرار به دیگری باشد، از آن حق محروم می‌شود.

^۱ البته بحثی وجود دارد که شریعت، تمام دین است، و یا بخش معظمی از دین بوده و بخشی از دین نیز اخلاق و عقائد است. این مسأله ربطی به بحث فعلی ندارد، و به هر حال بخش معظم دین همان شریعت است.

در نتیجه نظر مختار همان معنای مرحوم شیخ انصاری می باشد که حکم ضرری در اسلام جعل نشده است (البته با اندکی توضیح بیشتر خصوصاً در مورد فراز دوم).

ج ۹۰ ۹۷/۱۲/۱۳

مناقشه در معنای دیگر

همانطور که گفته شد مفاد حدیث «لا ضرر و لا ضرار» این است که اولاً در اسلام احکام ضرری که مکلف از آنها متضرر شود، جعل نشده است؛ و ثانیاً احکام ضراری که وسیله برای مکلفی شود که به دیگری ضرر بزند، جعل نشده است.

احکام ضرری فقط در دائره تکالیف است، یعنی شارع ایجاب یا تحریمی ندارد که امتثال آنها موجب تضرر مکلف شود. پس اگر امتثال ایجاب یا تحریم، موجب ضرر برای مکلفی شود، چنین ایجاب یا تحریمی در حق وی جعل نشده است؛ همینطور در اسلام ترخیص یا حقی نیست که مکلف بتواند از آن برای ضرر به دیگری استفاده نماید.

در مقابل این معنی، سه نظریه از مرحوم آخوند و مرحوم صاحب الشریعه و مرحوم فاضل تونی وجود دارد. یعنی نظر مختار همان نظر مرحوم شیخ است، اما ایشان جمله «لا ضرار» را توضیح نداده اند. بنابراین باید سه نظریه دیگر مورد نقد و بررسی قرار گیرد:

نفی حکم به لسان نفی موضوع

مرحوم آخوند فرمودند مفاد «لا ضرر» همان نفی حکم به لسان نفی موضوع است؛ نظیر «لاریا بین الوالد و الولد» که به معنی نفی وجود ربای بین آنها در عالم تکوین نیست؛ بلکه به معنی نفی حکم ربا و تحریم است. ثمره بیان ایشان در مستحبات ظاهر می شود، زیرا بنابر بیان ایشان، در جایی که موضوع یک حکم مستحبی موجب ضرر شود، نیز استحباب آن جعل نشده است؛ در حالیکه فقهاء قائلند استحباب و کراهت، به وسیله قاعده «لا ضرر» برداشته نمی شود.

به نظر می رسد معنای مرحوم آخوند خلاف ظاهر است: زیرا اولاً صرف ضرری بودن یک موضوع، موجب استناد آن به شارع و شرع نیست؛ بلکه برای استناد به شرع باید ایجاب یا تحریم وجود داشته باشد. یعنی اگر شارع ایجاب نداشته باشد، ضرری بودن مستند به شارع نیست. لذا اگر موضوعی ضرری باشد، مستند به شرع نمی شود. در نتیجه «لا ضرر» ناظر به موضوع نبوده بلکه ناظر به حکم است؛ زیرا مصحح استناد ضرر به دین، ضرری بودن حکم است، نه ضرری بودن موضوع (و حدیث «لا ضرر فی الاسلام» نیز نفی ضرر مستند به شرع و

دین می‌کند؛ و ثانیاً بیان ایشان در نفی حرمت نیز دچار اشکال است. توضیح اینکه فرض شود فعل حرامی ضرری است، در این صورت موضوع ضرری بوده اما حرمت نیز وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود شرب خمر برای کسی موجب ضرر باشد. در این صورت، حرمت نسبت به آن شخص نیز جعل شده، نه اینکه شرب خمر برای وی حلال باشد. بنابراین در محرمات، اگر موضوع ضرری شود، حکم رفع نمی‌شود؛ لذا نمی‌توان نفی حکم به لسان نفی موضوع را بر محرمات تطبیق نمود. به عبارت دیگر در محرمات، باید ترک موضوع (مثلاً ترک شرب خمر) ضرری باشد، تا حرمتش برداشته شود. یعنی امتثال حرمت موجب ضرر بر وی شده، لذا حرمتی جعل نشده است. در نتیجه بیان ایشان فقط در واجبات تطبیق شده، و در محرمات تطبیق نشده و باید خلاف ظاهری دیگر مرتکب شده که «ترک موضوع» موجب ضرر شده نه «موضوع». پس بیان ایشان در واجبات و مستحبات تطبیق می‌شود اما در محرمات تطبیق نشده و در موارد بسیاری از قاعده «لاضرر» که محرمات ضرری است، نمی‌توان استفاده نمود.

نهی و تحریم ضرر

مرحوم شیخ الشریعة فرموده مراد از «لاضرر و لااضرار» همان تحریم ضرر و ضرار در اسلام است؛ یعنی روایت بر تحریم دلالت دارد.

به نظر می‌رسد بیان ایشان نیز صحیح نیست؛ زیرا «لا» داخل بر اسم، نمی‌تواند ناهیه باشد؛ بلکه باید نافیه باشد که مراد از نفی همان تحریم باشد. نظیر «لاغش» و «لا رهبانیه فی الاسلام» که نفی این عناوین به معنای حرمت آنهاست. اگر «لا» نافیه بوده و در مقام نهی باشد، باید بر عنوانی داخل شود که از افعال مکلف است. به عنوان مثال غش و رهبانیت، فعل مکلف بوده و تحریم شده‌اند. در روایت «لاضرر» نیز اگر «لا» نافیه بر عنوان «اضرار» داخل شده بود، اضرار از افعال مکلف بوده و تحریم آن فهمیده می‌شد؛ اما «لا» بر عنوان «ضرر» داخل شده که ضرر از افعال مکلف نیست. بنابراین خلاف ظاهر روایت است که «لا» بر ضرر (که فعل مکلف نیست) داخل شده اما مراد از آن، حرمت اضرار (که از افعال مکلف است) باشد.

علاوه بر اینکه معنی روایت به بیان ایشان، نمی‌تواند مجوزی برای قلع نخل باشد؛ یعنی این معنی بر داستان سمره منطبق نیست.

نفی ضرر غیر متدارک

مرحوم فاضل تونی فرموده مراد از «لاضرر فی الاسلام» این است که شارع احکامی دارد که ضرر بر دیگری را تدارک نماید. البته مراد ایشان، نظریه برخی متکلمین نیست که اگر ضرری در دنیا به کسی وارد شود (چه نقصان طبیعی باشد و چه نقصی که دیگری بر وی وارد کرده)، خداوند متعال آن را تدارک می‌کند هرچند در

آخرت؛ به عنوان مثال اگر سنگی بر سر کسی در حال راه رفتن، افتاده و موجب شود نقصی بر وی وارد شود، خداوند متعال در آخرت ثوابی به وی می‌دهد تا جبران ضرر وی شود. به نظر می‌رسد مراد فاضل تونی این مطلب برخی متکلمین نیست؛ بلکه مراد ایشان این است که اگر مکلفی در دنیا به دیگری ضرر وارد نماید، خداوند متعال با جعل حکمی آن ضرر را در همین دنیا جبران می‌کند. به عنوان مثال اگر کسی مال دیگری را تلف نماید، حکم به ضمان موجب تدارک ضرر وی می‌شود؛ و یا اگر کسی جنایتی به دیگری وارد نماید، شارع به ادای دیه حکم می‌کند تا ضرر وی جبران شود. بلکه مراد این است که اگر در دنیا مکلفی بر دیگری ضرر وارد نماید، خداوند متعال حکم به تدارک نموده است.

به نظر می‌رسد این بیان نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً این معنی در ذهن کسی غیر از ایشان نیامده و قبل از ایشان و بعد از ایشان کسی به این معنی از روایت، قائل نشده است؛ و ثانیاً حکم شرعی نمی‌تواند ضرر را تدارک نماید، زیرا ضرر وقتی تدارک می‌شود که عوض داده شود. تدارک مرتبط با عمل خارجی است نه با حکم به تدارک؛ و ثالثاً در برخی موارد حتی اجرای حکم شرعی نیز موجب تدارک نیست. به عنوان مثال اگر زید را کسی به قتل برساند، هرچند قاتل قصاص شود، تدارک ضرر بر زید نیست؛ و یا اگر کسی چشم زید را کور کند، و در مقابل قصاص شده و چشم جانی نیز کور شود، تدارکی برای ضرر وارد بر زید محسوب نمی‌شود. بنابراین احتمال ایشان بسیار بعید است.

جهت پنجم: اشکال بر فقه الحدیث

اشکالاتی بر معنای ذکر شده در حدیث «لاضرر» مطرح شده که اگر پاسخ داده نشوند، باید از معنای فوق دست برداشته شود؛ عمده دو اشکال است که باید بررسی شوند:

اشکال اول: تخصیص کثیر

اشکال اول اینکه لازمه معنی فوق، تخصیص کثیر بر روایت «لاضرر» بوده، و تخصیصی کثیر نیز مستهجن است. صدور امر مستهجن از شارع، محتمل نیست؛ بنابراین معنی فوق نمی‌تواند صحیح باشد. توضیح اینکه احکام ضرری فراوانی در شریعت وجود دارد مانند وجوب جهاد و خمس و زکات، و وجوب اداء دیه و اداء دین و کفّاره، و وجوب حجّ و نفقه و مانند آن. امثال این احکام موجب ضرر بر مکلف است.^۱

۱. اشکال دوم اینکه معنای فوق از قاعده «لاضرر» بر حکم به قلع درخت سمره، منطبق نیست. جواز قلع از کدام حکم ضرری لازم می‌آید؟ نهایت امر این است که جواز دخول سمره بدون اذن از انصاری، ضرری می‌باشد؛ لذا این جواز برداشته شده است. اما جواز قلع چگونه بر نفی

از این اشکال، جواب‌های مختلفی داده شده که باید بررسی شوند:

جواب اول: عدم استهجان تخصیص اکثر به عنوان واحد

جواب اول گویا از کلام مرحوم شیخ گرفته شده است. ایشان فرموده تخصیص کثیر یا اکثر دو صورت دارد: گاهی با تخصیص یک عنوان، تخصیص اکثر لازم می‌آید، که چنین امری استهجان ندارد؛ اما گاهی تخصیص اکثر با تخصیص چندین عنوان می‌باشد، که مستهجن است. به عنوان مثال اگر گفته شود «اکرم الفقیر» و سپس عناوین مختلفی تخصیص زده شود مانند «لاتکرم زیداً» و «لاتکرم بکراً» و «لاتکرم عمراً»، این مستهجن است؛ اما اگر از یک عنوان برای استثناء، استفاده شود مانند «لاتکرم الفقیر الفاسق» در حالیکه عدد فقراء فاسق بسیار بیشتر از سائر فقراست، این استهجانی ندارد. با توجه به این مقدمه، استهجانی در تخصیص ادله احکام اولیه به وسیله روایت «لاضرر» وجود ندارد؛ زیرا فقط یک عنوان «لاضرر» موجب تخصیص شده است.^۱

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست؛ زیرا اولاً تخصیص اکثر نزد متأخرین استهجان دارد هرچند به عنوان واحد باشد (یعنی کبرای مرحوم شیخ مورد قبول نیست که تخصیص اکثر به عنوان واحد، استهجان ندارد)؛ و ثانیاً در محل بحث، تخصیص به وسیله عناوین متعدده انجام شده است؛ زیرا عنوان عام همان روایت «لاضرر»

حکم ضرری منطبق شود؟ مرحوم شیخ انصاری فرموده انصاف این است که این قاعده بر این مورد منطبق نیست. برخی فقهاء هم ملتزم شده‌اند که هرچند قاعده ربطی به مورد حدیث ندارد، اما قاعده از آن استفاده می‌شود.

۱. فرائد الاصول، ج ۲، ص ۴۶۵: «ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا أنه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدرکها، سنداً و دلالة، إلا أن الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي، كما لا يخفى على المستمع، خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم، بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد. و مع ذلك، فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام، و عدم رفع اليد عنها إلا بمخصّص قوى في غاية الاعتبار، بحيث يعلم منهم انحصار مدرک الحكم في عموم هذه القاعدة. و لعل هذا كاف في جبر الوهن المذكور و إن كان في كفايته نظراً بناءً على أن لزوم تخصیص الأكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك. غاية الأمر تردّد الأمر بين العموم و إرادة ذلك المعنى، و استدلال العلماء لا يصلح معيّن، خصوصاً لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان و ضرب القاعدة. إلا أن يقال - مضافاً إلى منع أكثرية الخارج و إن سلمت كثرة - إن الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها و إن لم نعرفه على وجه التفصيل، و قد تقرر أن تخصیص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي، كما إذا قيل: «أكرم الناس» و دلّ دليل على اعتبار العدالة، خصوصاً إذا كان المخصّص ممّا يعلم به المخاطب حال الخطاب».

بوده و ادله احکام اولیه مانند دلیل وجوب جهاد و دلیل وجوب خمس و مانند آن، موجب تخصیص آن شده‌اند (یعنی تطبیق آن کبرا بر محل کلام نیز تمام نیست).^۱

جواب دوم: نفی نشدن ضرر مقتضی حکم

مرحوم آخوند فرموده از دلیل «لاضرر» استفاده می‌شود که ضرر مانع حکم است؛ با توجه به این نکته، در جایی که ضرر، مقتضی حکمی باشد، حدیث «لاضرر» آن را نفی نمی‌کند (زیرا یک چیز نمی‌تواند هم مقتضی حکم بوده و هم رافع آن باشد). بنابراین حدیث «لاضرر» فقط نافی احکامی است که ضرر، مقتضی آنها نباشد؛ اما نافی وجوب حج و خمس و زکات و مانند آنها نیست؛ زیرا ضرر، مقتضی وجوب آنها می‌باشد؛ لذا معنی ندارد که ضرر مانع فعلیت آنها شود.^۲

به نظر می‌رسد این جواب نیز صحیح نیست؛ زیرا ضرر نمی‌تواند مقتضی حکم باشد. یعنی حکم وجوب جهاد و وجوب حج و مانند آنها به سبب ضرری بودن این عناوین، نیست؛ بلکه به دلیل مصلحت موجود در این عناوین است؛ بنابراین قاعده «لاضرر» می‌تواند وجوب حج و جهاد را بردارد.^۳

ج ۹۱ ۹۷/۱۲/۱۴

جواب سوم: نفی نشدن اصل حکم

جواب سوم از مدرسه میرزای نائینی است. گفته شده حدیث «لاضرر» ناظر به ادله احکام اولیه است. بنابراین اگر حکمی در شرع ثابت باشد، «لاضرر» ناظر به آن بوده و دلالت دارد اگر این حکم ضرر به فردی داشت، شامل آن فرد نیست. با توجه به این نکته، گاهی اصل دلیل حکم ضرری بوده و گاهی عموم آن ضرری است. به عنوان مثال عموم دلیل وجوب صوم، ضرری است یعنی برخی افراد آن موجب ضرر است؛ اما اصل دلیل

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۷۳: «و اما الأجوبة المتقدمة فاجواب الشيخ قابل للمناقشة من ناحية عدم ورود التخصیصات بعنوان واحد بل عناوین عديدة حسب الأبواب الفقهية المختلفة، و لو فرض ذلك فلا فرق فی استهجان تخصیص الأكثر بین كونه بعنوان واحد أو عناوین عديدة خصوصا فی مثل هذا اللسان الآبی عن التخصیص و الناظر إلى الشريعة و أحكامها بما هی قضايا خارجية متعينة لا قضية حقيقية».

۲. كفاية الاصول، ص ۳۸۲: «ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتهم ثبوته لها كذلك فی حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح أنه العلة للنفي و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه بل يشته و يقتضيه».

۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۷۴: «و اما جواب المحقق الخراساني من ظهور القاعدة فی مانعية الضرر فلا يشمل فرض كون الضرر بنفسه مقتضيا لحكم فيرد عليه ان مقتضى الأحكام التي تكون من أصلها ضررية - بقطع النظر عما ذكرناه - ليس هو الضرر بل المصالح المترتبة فی تلك الأحكام و إن كانت ملازمة مع تضرر المكلفين فلما ذا لم يجعل الضرر مانعا عن تأثير تلك المصالح كما منعت عن تأثير مصلحة الوضوء الضرري».

وجوب حجّ ضرری است یعنی تمام افراد حجّ موجب ضرر هستند. دلیل «لاضرر» ناظر به دسته دوم بوده و عمومیت دلیل را نفی می‌کند؛ زیرا نظارت در جایی که موجب نفی یک دلیل به طور کامل شود، بی‌معنی است. به عبارت دیگر «لاضرر» ناظر به احکامی است که در شرع جعل شده‌اند؛ لذا نمی‌تواند موجب رفع اصل حکم شود. یعنی حدیث «لاضرر» به مناسبت حکم و موضوع، ناظر به احکامی است که عمومیت آنها ضرری است؛ اما نسبت به احکامی که اصل آنها ضرری است، نظارتی ندارد. در نتیجه لاضرر ناظر به دلیل وجوب جهاد و حجّ و خمس و زکات نیست؛ بلکه ناظر به ادله وجوب نماز و صوم و مانند آن است. بنابراین خروج مواردی مانند وجوب حجّ، به تخصیص نبوده، بلکه به تخصّص است؛ لذا تخصیص اکثر نمی‌باشد.^۱

به نظر می‌رسد این جواب نیز صحیح نیست؛ زیرا دلیل «لاضرر» ناظر به تک تک ادله احکام اولیه نبوده بلکه ناظر به شریعت و اسلام به عنوان یک مجموعه است. یعنی شارع فرموده در دین اسلام، احکام ضرری وجود ندارد؛ این کلام اطلاق داشته و همانطور که شامل احکامی می‌شود که عمومیت آنها ضرری باشد، شامل احکامی که اصل آنها ضرری باشد نیز می‌شود. بنابراین دلیل وجوب حجّ و زکات و خمس و مانند آنها که ضرری است، موجب تخصیص حدیث «لاضرر» می‌شود؛ لذا تخصیص اکثر یا کثیر وجود دارد.^۲

جواب چهارم: عدم صدق عرفی ضرر، بر حجّ و مانند آن

جواب چهارم از شهید صدر است که ایشان فرموده «ضرر» یک مفهوم انتزاع شده از نقص در مال و بدن و مانند آن است. بنابراین ضرر از نقص انتزاع می‌شود؛ اما اگر آن نقص، مقارن با مصلحت فردی یا اجتماعی باشد، عنوان ضرر از آن انتزاع نشده و عرفاً به آن نقص، ضرر گفته نمی‌شود.

گاهی مصلحت فردی مقارن با نقص است. به عنوان مثال فرض شود کسی مقداری پول هزینه کرده و به مسافرت برای تفریح یا زیارت برود. در این صورت هرچند نقصی در مال وی وارد شده، اما مصلحت فردی مقارن

۱. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۶۲۶: «وَأَمَّا الْأَحْكَامُ الْمَجْعُولَةُ فِي الدِّيَّاتِ وَالْحُدُودِ وَالْقَصَاصِ وَالْحَجِّ وَالْجِهَادِ، فَهِيَ خَارِجَةٌ عَنْ قَاعِدَةِ لَا ضَرَرَ بِالْتَّخَصُّصِ لَا بِالتَّخَصُّصِ، لِأَنَّهَا مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ جَعَلَتْ ضَرَرِيَّةً لِمَصَالِحِ فِيهَا، كَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» وَحَدِيثُ لَا ضَرَرَ نَازِلٌ إِلَى الْعُمُومَاتِ وَالْإِطْلَاقَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى التَّكْلِيفِ الَّتِي قَدْ تَكُونُ ضَرَرِيَّةً وَقَدْ لَا تَكُونُ ضَرَرِيَّةً، وَيَقْبِدُهَا بِصُورَةٍ عَدَمِ الضَّرَرِ عَلَى الْمَكْلَفِ، فَكُلُّ حَكْمٍ جَعَلَ ضَرَرِيًّا بِطَبْعِهِ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ لَا يَكُونُ مَشْمُولًا لِحَدِيثِ لَا ضَرَرَ، فَلَا يَحْتَاجُ خُرُوجَهُ إِلَى التَّخَصُّصِ».

بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۷۴: «و اما جواب المحقق النائینی (قده) من ان حدیث لا ضرر حاکم علی أدلة الأحكام الأولیة بملاک النظر إليها فلا بد من ان يفترض ثبوت ذلك الحكم في المرتبة السابقة فلا يمكن للحدیث ان يرفع أصل الحكم الضرری و انما ينحصر مفاده فی نفی إطلاق الحكم الضرری».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۷۴: «فالجواب: ان الحدیث ناظر إلى الشریعة ککل لا إلى کل حکم حکم و هو ینفی ثبوت الحكم الضرری فیها سواء كان أصله ضرریاً أو إطلاقه، و اما الشریعة فهي مفترضة و ثابتة فی المرتبة السابقة».

آن است که همان لذت معنوی یا مادی برای وی می باشد. لذا مفهوم ضرر از آن نقص، انتزاع نمی شود. مثال دیگر اینکه فرض شود کسی مقداری پول هزینه کرده و سیگار گرانی بخرد، و آن را دود کرده و تبدیل به خاکستر و دود نماید. در این صورت نیز هرچند نقصی در مال وی وارد شده، اما مفهوم ضرر بر آن صادق نیست؛ زیرا از این کار لذت برده و این نقص مقارن با مصلحت فردی برای وی می باشد. گاهی نیز نقصی وجود دارد که مصلحت فردی نداشته اما مقارن با مصلحت اجتماعی است. به عنوان مثال پرداخت مالیات و عوارض موجب نقص در مال افراد می شود که این پول، خرج رفاه و امنیت جامعه می شود. در این موارد نیز هرچند نقص وجود دارد، اما ضرر صادق نیست؛ زیرا مصلحت جامعه در تأمین امنیت است. یعنی اگر رفاه و امنیت کم شود، در زندگی فرد فرد جامعه تأثیرگذار است. بنابراین از چنین مواردی ضرر انتزاع نمی شود.

با توجه به نکته فوق، عنوان ضرر بر احکام شرعی مانند وجوب خمس و زکات و وجوب حج و جهاد، صدق نمی کند؛ زیرا نقص ناشی از آنها مقارن با مصلحت فردی یا اجتماعی است. به عنوان مثال پرداخت زکات، مقارن با مصلحت اجتماعی است؛ زیرا یک دسته از افراد جامعه، افراد فقیر هستند. افراد دیگر باید فقر را تقلیل دهند؛ زیرا اگر فقر زیاد شود، امنیت جامعه از بین رفته و آن جامعه از هم پاشیده می شود. بنابراین برای حفظ جامعه باید به فقراء رسیدگی شود. بنابراین عنوان ضرر بر وجوب زکات و خمس، صادق نیست. مثال دیگر اینکه عنوان ضرر بر وجوب اداء دین نیز صدق نمی کند؛ زیرا اگر اداء دین لازم نباشد، مدیون بیشتر متضرر می شود؛ چرا که در این صورت، کسی به دیگران قرض نمی دهد. مثال دیگر اینکه در وجوب حج یا جهاد نیز مصلحت وجود دارد. توضیح اینکه هر انسانی در جوامع متعددی زندگی می کند: یک جامعه همان شهر محل زندگی بوده؛ و یک جامعه کشور بوده؛ و یک جامعه منطقه یا همان جغرافیای محل زندگی است؛ یکی از جوامع نیز جامعه مسلمین است. یعنی تمام مسلمان ها یک جامعه را تشکیل می دهند. برای حفظ این جامعه باید افراد مسلمان به نحوی مرتبط و متحد شوند. یکی از راههای حفظ وحدت و حفظ جامعه، انجام برخی اعمال عبادی و اجتماع مسلمانان در مراسمی مانند حج است. پس وجوب حج نیز دارای مصلحت اجتماعی نسبت به جامعه مسلمین است.

در نتیجه در شرع حکمی که ضرری باشد، وجود ندارد؛ یعنی حکمی که موجب نقص شده و مقارن با هیچ مصلحت فردی یا اجتماعی نباشد، وجود ندارد. به عبارت دیگر در احکام اسلام، حکمی که قطعاً ضرری باشد و هیچ مصلحت فردی یا اجتماعی نداشته باشد؛ جعل نشده است. یعنی ظاهراً چنین حکمی نیست، و اگر هم کسی احتمال وجود چنین حکمی را بدهد، عنوان ضرر صدق نکرده و تخصیص «لاضرر» ثابت نخواهد بود. یعنی باید ضرری بودن حکمی احراز شود تا تخصیص بر «لاضرر» باشد.^۱

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۷۳: «الأمر الثاني - ان حدیث كثرة التخصیصات علی قاعدة لا ضرر انما ینجم من الجمود علی الظهور الأولى للكلام بقطع النظر عن تحکیم مناسبات الحكم و الموضوع و الارتکازات العقلانیة و الاجتماعية علیه، ذلک ان الشریعة من مقوماتها بحسب

به نظر می‌رسد این جواب صحیح است. یعنی احکام اسلام دارای مصلحت اجتماعی بوده و ضرر بر آنها صادق نیست؛ و حتی اگر شک در ضرری بودن حکمی باشد، موجب تخصیص بر «لاضرر» نخواهد بود.

ج ۹۲ ۹۷/۱۲/۱۵

اشکال دوم: تطبیق «لاضرر و لاضرار» بر داستان سمره

اشکال اول در مفاد حدیث «لاضرر» این بود که لازمه آن معنی، تخصیص اکثر است؛ که پاسخ آن گذشت. اشکال دوم این است که معنای مذکور از حدیث «لاضرر و لاضرار» بر مورد روایت یعنی داستان سمره منطبق نیست. توضیح اینکه مفاد روایت این است که حکم ضرری در اسلام جعل نشده است، اما این مطلب موجب جواز قطع نخل سمره نمی‌شود. یعنی نهایتاً جواز دخول سمره بدون استئذان، ضرری بوده و «لاضرر» آن را برمی‌دارد؛ اما جواز قطع نخل را ثابت نمی‌کند. بنابراین امر به قلع نخل و تلف یا خسارت به مال سمره، از «لاضرر و لاضرار» به دست نمی‌آید. به عبارت دیگر «لاضرر و لاضرار» نمی‌تواند جواز تصرف در ملک دیگری بدون اذن وی را ثابت نماید.

جواب اول: عدم خدشه بر استفاده قاعده «لاضرر» از این حدیث

مرحوم شیخ انصاری فرموده هر چند معنای مذکور از «لاضرر» بر داستان سمره منطبق نیست؛ اما بر استظهار و استفاده قاعده «لاضرر» از این روایت، خدشه وارد نمی‌شود. یعنی عدم تطبیق، استدلال را مخدوش نمی‌کند.^۱ محقق خوئی نیز کبرای ایشان را قبول دارند (که اگر منطبق نباشد، باز هم قاعده استفاده می‌شود)؛ اما صغرای کلام ایشان را قبول نکرده‌اند و توجیهی برای تطبیق معنای مذکور از «لاضرر» بر داستان سمره ذکر کرده‌اند.^۲

المرکز العقلانی اشتغالها على قواعد و أنظمة تحقق العدالة الاجتماعية و تنظم الحياة العامة للناس و هي تستتبع لا محالة تحميلاً على الناس أو تحديداً لهم إلاً أن هذا ليس بضرر اجتماعياً بلحاظ المشرع - وإن فرض بالقياس إلى الفرد لو أراد أن يحمل شيئاً على آخر كان ضرراً - بل الضرر أن تخلو الشريعة عن تلك الأنظمة فإن الشريعة التي لا تضمن من أتلف مال الغير و لا تقتص من جان و لا تعاقب سارقاً و لا تأخذ زكاة للفقراء هي التي تكون ضرورية و هكذا يتضح أنه بالنسبة إلى المشرع الصادر منه هذه القاعدة لا تكون الأحكام المذكورة بحسب مناسبات الحكم و الموضوع الاجتماعية أحكاماً ضرورية لكي يقال بأنها تخصيص الأكثر».

^۱ رسائل فقهية، ص ۱۱۱: «و فی هذه القصّة إشکال من حيث حکم النبی صلی الله علیه و آله و سلم بقلع العذق، مع أن القواعد لا تقتضیه، و نفی الضرر لا یوجب ذلك، لكن لا یخل بالاستدلال».

^۲ مصباح الاصول (طبع داوری)، ج ۱، ص ۵۳۱: «و أجاب شیخنا الأنصاری (ره) بأننا لا ندري كيفية انطباق الكبرى على المورد، و الجهل بها لا یضر بالاستدلال بالكبرى الكلية فيما علم انطباقها علیه. و ما ذكره و ان كان صحيحاً فی نفسه، إلا أن المقام ليس كذلك أي مجهول الانطباق على المورد، بل معلوم الانطباق علیه، فان ما يستفاد من الرواية ...».

مناقشه در جواب: عدم ظهور و یا عدم حجیت روایت، در صورت عدم انطباق بر مورد

به نظر می‌رسد کلام مرحوم شیخ و محقق خوئی (که حتی اگر روایت بر موردش منطبق نباشد، استدلال به آن صحیح است)، صحیح نیست؛ زیرا اولاً اگر حدیث «لاضرر و لاضرار» بر مورد خود یعنی داستان سمره، منطبق نباشد؛ ظهور خود را از دست داده و نمی‌تواند مستندی برای اثبات قاعده «لاضرر» شود؛^۱ و ثانیاً اگر هم ظهور روایت از بین نرود، حجیت چنین ظهوری احراز نمی‌شود؛ زیرا حجیت ظهور به سیره عقلاء ثابت است، و عمل عقلاء به چنین ظهوری معلوم نیست.

مشکلی در فقه وجود دارد که در روایات بسیاری از ائمه علیهم السلام سوالی شده که حضرات حکم را فرموده و سپس به آیه‌ای استدلال نموده‌اند که منطبق بر مسأله نیست. لذا این سوال مطرح می‌شود که آیا در تمام این موارد، باید این روایات را کنار زد؟ فقهاء جوابی دارند که اگر قبول شود، مشکل در آن روایات حل می‌شود. جواب اینکه امام علیه السلام هم به ظاهر کتاب استدلال می‌فرماید و هم به باطن کتاب استدلال می‌فرماید. بنابراین استدلال در آن موارد، حمل بر استدلال به باطن کتاب می‌شود؛ اما این جواب در محل بحث نیز کارگشا نیست، زیرا در این روایت به آیه قرآن استدلال نشده، تا حمل بر استدلال به باطن کتاب شود.

به هر حال، کبرای مذکور در کلام مرحوم شیخ و محقق خوئی، مورد قبول نیست؛ و اگر قاعده کلی بر صغرای خود منطبق نشود، از چنین دلیلی نمی‌توان یک قاعده کلی را استظهار نمود.

جواب دوم: تطبیق کبرای بر حرمت دخول بدون اذن

همانطور که گفته شد محقق خوئی توجیهی برای انطباق «لاضرر» بر داستان سمره بیان فرموده است. ایشان فرمود دو حکم از نبی اکرم صلی الله علیه و آله در این حدیث وجود دارد: حکم اول اینکه دخول سمره بدون استئذان حرام است؛ و حکم دوم نیز جواز اتلاف مال سمره است؛^۲ کبرای «لاضرر» فقط مستند حکم اول یعنی عدم جواز دخول سمره بدون اذن است؛ زیرا چنین جوازی برای سمره جعل نشده و دخول وی بدون اذن، حرام

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۷۶: «الأمر الثالث - و اما كيفية انطباق القاعدة على قصة سمره بن جندب مع الأنصاري و تجويز قطع عذقه من قبل الأنصاري فقد يذكر بصدده ذلك ما عن الشيخ الأعظم (قده) من أن صعوبة فهم هذا التطبيق لا يمنع من التمسك بأصل القاعدة في نفسها، إلّا أن هذا المطلب غير تام إذا كان الاعتماد في سند هذه القاعدة على الحديث الناقل لقصة سمره لكونه الصحيح فقط، لأن إجمال المورد المطبق فيه القاعدة في هذا الحديث يسرى لا محالة إلى أصل القاعدة إذ لعل فهم المورد و نكتة التطبيق فيه يغير من ظهور القاعدة نفسها».

۲. حکم اول نبی اکرم صلی الله علیه و آله یعنی عدم جواز دخول سمره، از نفس حکم به اتلاف استفاده می‌شود؛ یعنی وقتی ایشان حکم به اتلاف مال سمره نموده، به ملازمه عرفیه از حکم به قلع، عدم جواز دخول نیز استفاده می‌شود.

است؛ اما حکم دوم یعنی جواز اتلاف مال سمره توسط انصاری، به سبب ولایت نبی اکرم صلی الله علیه و آله بر جامعه است. یعنی حکم دوم از ایشان «بما هو نبی» صادر نشده، بلکه «بما هو ولی» صادر شده است.

بنابراین مستند حکم اول همان قاعده «لاضرر» بوده و این قاعده منطبق بر داستان سمره می باشد؛ اما مستند حکم دوم، ولایت شرعی نبی اکرم صلی الله علیه و آله بر اموال مسلمین می باشد^۱.

مناقشه اول: تفریع «لاضرر» بر قلع

به نظر می رسد توجیه ایشان صحیح نیست؛ زیرا این توجیه بر خلاف ظاهر روایت است. توضیح اینکه نبی اکرم صلی الله علیه و آله بعد از حکم به قلع، جمله «لاضرر و لاضرار» را بر آن تفریع نموده اند، لذا ظهور روایت در این است که حکم به قلع منطبق بر «لاضرر و لاضرار» است.

مناقشه دوم: نفی نشدن ترخیص با قاعده «لاضرر»

علاوه بر اشکال فوق، این توجیه با مبنای محقق خوئی سازگار نیست؛ زیرا ایشان قائلند قاعده «لاضرر» فقط احکام الزامیه را برمی دارد؛ و حکم ترخیصی و جواز را رفع نمی کند؛ زیرا ضرر در ترخیصات، مستند به حکم شارع به ترخیص نبوده، بلکه مستند به اختیار این فعل توسط مکلف است. به عنوان مثال اگر واردات کالایی توسط یک تاجر، موجب ضرر بر تاجر دیگر شود، قاعده «لاضرر» جواز واردات را بر نمی دارد؛ بلکه اگر شارع واردات را بر آن تاجر واجب نماید، ضرر تاجر دیگر، مستند به شارع است^۲.

۱. مصباح الاصول (طبع داوری)، ح ۱، ص ۵۳۲: «فان ما يستفاد من الرواية الواردة في قصة سمرة امران: (أحدهما) - عدم جواز دخول سمرة على الأنصاري بغير استئذان. (ثانيهما) - حكمه صلى الله عليه وآله بقلع العذق. و الإشكال المذكور مبني على أن يكون الحكم الثاني بخصوصه أو منضمًا إلى الأول مستندًا إلى نفي الضرر. و أما ان كان المستند إليه خصوص الحكم الأول، و كان الحكم الثاني الناشئ من ولايته صلى الله عليه وآله على أموال الأمة و أنفسهم، دفعًا لمادة الفساد أو تأديبًا له لقيامه معه صلى الله عليه وآله مقام العناد و اللجاج، كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وآله: (اقلعها و ارم بها وجهه) و قوله صلى الله عليه وآله لسمرة (فاغرسها حيث شئت) مع أن الظاهر (و الله العالم) سقوط العذق بعد القلع عن الأثمار، و عدم الانتفاع بغرسه في مكان آخر، فهذان الكلامان ظاهران في غضبه صلى الله عليه وآله عليه و آله على سمرة و كونه صلى الله عليه وآله عليه و آله في مقام التأديب، كما هو في محله لمعاملته معه صلى الله عليه وآله عليه و آله معاملة المعاند التارك للدنيا و الآخرة و الإطاعة و الأدب معا كما يظهر من مراجعة القضية بتفصيلها. فتلخص أن حكمه صلى الله عليه وآله عليه و آله بقلع العذق لم يكن مستندًا إلى قاعدة نفي الضرر، فالإشكال مندفع من أصله».

۲. ممکن است گفته شود «لاضرر» نافی حکم تکلیفی است، زیرا حرمت ممانعت از انصاری از دخول سمره بر نخل و تسلط وی بر مالش را برمی دارد؛ این بیان نیز (علاوه بر اینکه خلاف ظاهر کلام محقق خوئی است) با مبنای ایشان سازگار نیست؛ زیرا ایشان قائل است «لاضرر» در مقام امتنان بوده و در جایی که نفی یک تکلیف بر خلاف امتنان باشد، آن را بر نمی دارد. نفی حرمت نیز بر خلاف امتنان بر سمره است.

جواب سوم: تطبیق داستان سمره بر فراز «لاضرار»

جواب سومی نیز از این اشکال (یعنی عدم انطباق قاعده «لاضرر» بر داستان سمره و مورد روایت)، داده شده است. در روایت دو فقره «لاضرر» و «لاضرار» وجود دارد که حکم به قلع، به اعتبار جمله دوم است. توضیح اینکه همانطور که گفته شد «لاضرار» به این معنی است که احکامی که وسیله برای اضرار به دیگری شود، در اسلام جعل نشده است. بنابراین حکمی که سمره آن را بهانه برای اضرار به انصاری قرار دهد، در اسلام جعل نشده است. سمره حق ابقاء نخل خود را دارد؛^۱ زیرا این لازمه سلطنت بر مال است. وی این حق را وسیله برای اضرار به انصاری قرار داده، لذا نبی اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند چنین حقی در اسلام برای وی جعل نشده است. بنابراین «حق ابقاء مال» که حکمی شرعی است، نباید وسیله برای ضرر به دیگری شود؛ لذا چنین حقی برای وی جعل نشده است. سمره حق ابقاء نخل را نداشته لذا مال وی غیر محترم می شود؛ و در نتیجه اتلاف مال وی از نظر وضعی و تکلیفی اشکالی نداشته و خلاف شرع نیست. یعنی شارع چنین حقی برای سمره قرار نداده که حق ابقاء مال داشته باشد.^۲

۱. سمره فقط یک حق دارد که حق ابقاء مال خودش می باشد؛ و حق دخول بر نخل و مانند آن از فروع این حق می باشد. لذا اگر حق ابقاء مال وی برداشته شود، دیگر اتلاف مال وی از حیث وضعی موجب ضمان نبوده و از حیث تکلیفی نیز حرام نیست.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۷۶: «و التحقيق ان يقال: ان كل هذا البحث انما يتجه بناءً على توهم ان تطبيق القاعدة في هذا الحديث على قصة سمرة بن جندب انما هو بلحاظ فقرة (لا ضرر) مع ان الصحيح ان التطبيق بلحاظ فقرة (لا ضرار) كما يؤيده ما ورد في بعض أسانيد القاعدة من النبي صلى الله عليه وآله قال لسمرة انك رجل مضار، أو ما أراک یا سمرة إلتا مضارا بناءً على ان الضرار مصدر لضرار، و الضرر مصدر لضر. و اما كيفية تطبيق لا ضرار على الحكم بقلع العذق فسوف يأتي بيانه مفصلاً في الجهة القادمة»؛ همان، ص ۴۸۹: «الجهة الثامنة - في المراد من فقرة (لا ضرار) في الحديث، و قد ذكرنا فيما سبق ان الضرار هو تعمد الضرر و تقصده باستخدام حق من الحقوق بنحو يوقع الضرر بالغیر، و من هنا يكون ذلك الحق كأنه سبب و ذريعة للإضرار بالآخرین، و من هنا يكون المنفی بلا ضرار امراً زائداً على أصل حرمة الضرر أو عدم الحكم الضرری و هو نفی أصل الحق الذي قد يستوجب تمسك المكلف به لإيقاع الضرر المحرم بالآخر و هو في مورد الرواية حق إبقاء الشجرة و تملكها من قبل سمرة بن جندب. و توضیح ذلك: ان الحكم قد يكون بذاته ضرریاً كما في لزوم البيع الغنبي و قد يكون ضرریاً بتوسط إرادة مقهورة للحكم كما في ضرورية وجوب الوضوء فان الضرر و إن كان في طول إرادة الوضوء إلتا انها إرادة مقهورة و من هنا يكون الحكم بالوجوب ضرریاً، و ثالثة يكون ضرریاً بتوسط إرادة غیر مقهورة كما في جواز الدخول إلى حائط الأنصاری بلا استئذان. و لا ضرر ينفي الأقسام الثلاثة للضرر معاً أي حتی الحكم الضرری في المورد الثالث باعتبار ما تقدم من ان لا ضرر ينفي الوجود الاستساغی للضرر أو ينطبق على الجواز المذكور باعتباره سبباً له و لو عرفا، إلتا ان هذا المقدار من نفی الحكم لا يكفي لمنع سمرة بن جندب عن عدم الإضرار بالأنصاری في دخوله إذا كان عاصياً لهذا الحكم و أراد الدخول بلا استئذان، و هنا يصل دور لا ضرار لنفی موجب إمكانية الإضرار المحرم على سمرة بن جندب بالتمسك بحق من حقوقه بنحو يضر بالآخرین و لو كان محرماً عليه، فلا ضرار نفی للضرر الحرام بلحاظ ما في الشريعة لا نفی للضرر بلحاظ ما في الشريعة، و معنى ذلك انه ينفي سبب وقوع الضرر الحرام و هو في المقام حق إبقاء الشجرة في حائط الأنصاری فيرتفع هذا السبب و يجوز للأنصاری ان يقطع شجرته و يرم بها وجهه. و بهذا يظهر الجواب عمّا مضى من الاعتراض في كيفية تطبيق القاعدة في الحديث على قصة سمرة بن جندب، حيث أشرنا فيما سبق بان هذا التطبيق ليس باعتبار لا ضرر بل لا ضرار بالتقريب المتقدم، و هذه قاعدة عامة يمكن الاستفادة منها في موارد كثيرة من الفقه من قبيل ما إذا استغل الزوج مثلاً حقه في الطلاق للإمساک على الزوجة و الإضرار بها و تحريمها عن حقها».

ممکن است سوال شود اگر حکم به قلع نخل، بر «لاضرار» منطبق است؛ چرا جمله «لاضرر» نیز بیان شده است؟ اگر مراد از روایت، بیان فوق باشد، باید فقط «لاضرار» گفته می‌شد؛ دو پاسخ برای این سوال وجود دارد:

الف. اول اینکه جمله «لاضرر» مقدمه برای جمله «لاضرار» بوده است. یعنی شارع احکامی ندارد که خود مکلف از آن متضرر شود؛ تا چه رسد به احکامی که کسی آن را مقدمه برای ضرر به مکلف دیگر قرار دهد. بنابراین این روایت بر دو قاعده «لاضرر» و «لاضرار» دلالت دارد و بیان یکی به عنوان مقدمه بیان دیگری است؛ ب. پاسخ دوم اینکه دو قاعده «لاضرر» و «لاضرار» مشابه یکدیگر هستند؛ لذا این مقدار عرفی است که هنگام بیان یکی که منطبق بر یک قضیه است، دیگری نیز بیان شود. جمع بین دو قاعده مشابه عرفی است هرچند فقط یکی از آنها منطبق بر داستان سمره است.

ج ۹۳ ۹۷/۱۲/۱۸

جهت ششم: ضرر اعتباری

همانطور که گفته شد «ضرر» یک مفهوم انتزاعی است که از نقص، منتزع می‌شود. «ضرر» به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم شده است. «ضرر حقیقی» از نقص در مال یا بدن یا نفس انتزع می‌شود؛ و «ضرر اعتباری» از محرومیت و حرمان از یک حق انتزع می‌شود (یعنی اگر مفهوم ضرر از محرومیت نسبت به حقی انتزع شود، ضرر اعتباری خواهد بود). پس ضرر منتزع از سلب حق، اعتباری است؛ زیرا حق امری اعتباری بوده و حق واقعی وجود ندارد، لذا ضرر منتزع از محرومیت از آن نیز، ضرر اعتباری خواهد بود (یعنی وقتی از حرمان نسبت به یک امر اعتباری انتزع شده، خودش هم امری اعتباری خواهد بود).

با توجه به این تقسیم برای ضرر، در سه مقام از ضرر اعتباری بحث می‌شود: مقام اول بحث از انتزع مفهوم ضرر در مورد محرومیت حق؛ و مقام دوم بحث از شمول «لاضرر» نسبت به ضرر اعتباری؛ و مقام سوم از شمول «لاضرر» نسبت به ضرر اعتباری که در عصر معصومین علیهم السلام وجود نداشته مانند حق تألیف؛

مقام اول: انتزع ضرر از محرومیت نسبت به حق

حقوق دارای دو قسم می‌باشند: حقوق دارای مالیت عرفیه؛ و حقوق فاقد مالیت عرفیه؛ توضیح اینکه برخی حقوق نزد عرف مالیت داشته و عرف و عقلاء برای واگذاری آن حق و یا انصراف از آن حق، مال صرف می‌کنند مانند حق نشر و حق تألیف؛ و برخی حقوق نیز مالیت عرفیه ندارند، مانند حق تقدّم در صف ناوایی. یعنی متعارف نیست به کسی پولی دهند تا نوبت خود را به دیگری بدهد. مثال دیگر حق ورود به دانشگاه است که در مقابل آن پول داده نمی‌شود. البته حق ورود به دانشگاه دو گونه است: نوع اول اینکه فرض شود دانشگاه ده نفر را قبول

می‌کند، لذا اگر یک نفر انصراف دهد، دانشگاه نفر یازدهم را می‌پذیرد؛ این نحوه حق، مالیت داشته و ممکن است فرد یازدهم پولی بدهد، تا یک نفر انصراف داده و حق ورود به دانشگاه را به دست آورد؛ این نحوه از حق ورود به دانشگاه محل بحث نیست؛ نوع دوم اینکه فرض شود دانشگاهی فقط افراد با نمره بالای ۱۸ را قبول می‌کند، و فقط ده نفر این شرط را دارند؛ پس ده نفر را قبول می‌کند و این ده نفر حق ورود به دانشگاه دارند. اگر هشت نفر چنین شرطی داشته باشند، فقط هشت نفر پذیرش می‌شوند. در این صورت، حق ورود به دانشگاه مالیت نداشته و متعارف نیست که به کسی پول دهند تا از حق خود انصراف دهد. این نحوه از حق ورود به دانشگاه محل بحث است و مالیت ندارد زیرا اگر کسی از آن ده نفر انصراف دهد، فقط حق خودش را کنار زده است.

با توجه به این مقدمه، مفهوم ضرر از حقوقی دارای مالیت عرفیه، انتزاع می‌شود مانند حق تألیف؛ اما حقوق فاقد مالیت عرفیه دو نوع است: از برخی حقوق فاقد مالیت مانند حق تقدم در صف نانوائی، مفهوم ضرر انتزاع نمی‌شود؛ اما از برخی حقوق از آنها مانند حق ورود به دانشگاه، مفهوم ضرر انتزاع می‌شود. به عنوان مثال اگر کسی معدل شخصی را دستکاری کند تا کمتر از ۱۸ شده و حق ورود به دانشگاه از وی فوت شود، به وی ضرر زده است؛ و یا اگر مسئول ثبت نام وی را ثبت نام نکند، موجب ضرر وی شده است.

این تفاوت بین حقوق فاقد مالیت عرفیه، ممکن است به دلیل قلت در حقوقی مانند صف نانوائی و یا به دلیل این باشد که کسی در مقابل آن پول نمی‌دهد، و یا به دلیلی مانند آنها باشد؛ یعنی این امور موجب می‌شود، مفهوم ضرر از آنها انتزاع نشود.

بنابراین «ضرر اعتباری» از محرومیت از حقوق فاقد مالیت عرفیه مانند حق ورود به دانشگاه که در مقابل آن پول داده نمی‌شود، انتزاع می‌شود (البته مفهوم ضرر از محرومیت نسبت به حقوق دارای مالیت عرفیه نیز انتزاع می‌شود، که ضرر حقیقی است).^۱ بنابراین ضرر اعتباری نیز در مقابل ضرر حقیقی وجود دارد.

مقام دوم: شمول «لاضرر» نسبت به ضرر اعتباری

عنوان «ضرر» در حدیث «لاضرر و لاضرار» در معنای عرفی ضرر به کار رفته؛ زیرا هر عنوانی در روایات بر معنای عرفی حمل می‌شود، مگر قرینه بر خلاف آن باشد؛ و همانطور که گفته شد ضرر در نظر عرف دو نوع حقیقی و اعتباری دارد (یعنی عرف هم از نقص و هم از محرومیت از حق، مفهوم ضرر را انتزاع می‌کند). بنابراین

^۱. ممکن است اشکال شود محرومیت از حق ورود به دانشگاه نیز ضرر حقیقی است؛ زیرا اگر دانشگاه برود و شغل پیدا کند، مثلاً صد میلیون درآمد خواهد داشت؛ بنابراین نقصی در اموالش پیدا شده است؛ پاسخ اینکه عرف از چنین نقصی، مفهوم ضرر را انتزاع نمی‌کند، تا ضرر حقیقی باشد.

عنوان «ضرر» در این روایت مطلق بوده و مقیدی برای آن وجود ندارد. یعنی وجهی ندارد که این روایت، شامل ضرر اعتباری نبوده و مقید به ضرر حقیقی باشد.

بنابراین معنی روایت این می‌شود که حکمی در اسلام که موجب ضرر حقیقی یا اعتباری شود، وجود ندارد؛ به عنوان مثال فرض شود کسی امتحان داشته و با روزه گرفتن، در امتحان قبول نشده و از حق ورود به دانشگاه محروم می‌شود. در این صورت، وجوب صوم یک حکم ضرری بوده و چنین حکمی در اسلام جعل نشده است.^۱

مقام سوم: شمول حدیث «لاضرر» نسبت به ضررهای جدید

برخی حقوق در عصر معصومین علیهم السلام نبوده و در عصر جدید به وجود آمده‌اند مانند «حق تألیف» و «حق ورود به دانشگاه» و «حق اختراع» (اگر مالیت نداشته باشند)^۲. این حقوق عرفاً مالیت نداشته، اما بر محرومیت از آنها، عرفاً ضرر صادق است. آیا حدیث «لاضرر» شامل محرومیت از چنین حقوقی هم می‌شود؟ شهید صدر فرموده حدیث «لاضرر» شامل چنین حقوقی نمی‌شود. بنابراین حدیث «لاضرر» موجب برداشته شدن وجوب صوم یا حج از کسی که در اثر صوم یا حج، حق ورود به دانشگاه را از دست دهد، نخواهد بود (با این فرض که از دست دادن این حق، ضرری بوده اما حرجی نباشد)؛ زیرا حدیث «لاضرر» نسبت به حقوق جدید، اطلاقی نداشته و فقط شامل حقوقی است که در زمان معصومین علیهم السلام موجود بوده است. به نظر می‌رسد حدیث «لاضرر» شامل چنین حقوقی بوده و موجب برداشته شدن تکلیف به صوم یا حج نسبت به چنین کسی می‌شود.

ج ۹۴ ۹۷/۱۲/۲۰

استدلال بر عدم شمول حدیث «لاضرر» نسبت به ضرر مستحدثه

شهید صدر فرموده حدیث «لاضرر» شامل اضرار مستحدثه نیست؛ زیرا فقط حرمان از حقی که شارع آن را امضاء نماید، تحت این حدیث قرار می‌گیرد. توضیح اینکه «ضرر اعتباری» در موارد محرومیت از یک حق،

^۱. برخی فقهاء فتوا داده‌اند اگر کسی با روزه یا حج نتواند در امتحان شرکت کند و از ورود به دانشگاه محروم شود، اگر این محرومیت موجب حرج شدید باشد، روزه یا حج بر آنها واجب نخواهد بود. ظاهراً مستند این فتوا، قاعده «لا حرج» است، و در نظر آنها قاعده «لاضرر» نمی‌تواند موجب سقوط وجوب شود؛ اما به نظر می‌رسد وجوب صوم یا حج به قاعده «لاضرر» برداشته شده و هر چند موجب حرج شدید نشود، روزه یا حج واجب نخواهد بود. در نظر فقهاء این بوده که ضرر فقط حقیقی بوده لذا شامل محرومیت از حق ورود به دانشگاه نیست؛ و فقط شهید صدر متوجه شده که ضرر شامل ضرر اعتباری هم می‌شود.

^۲. البته همانطور که گفته شد «حق تألیف» مالیت عرفیه دارد؛ اما گاهی نیز فاقد مالیت عرفیه می‌شود مانند جایی که مطلبی را از کتابی نقل نماید.

منحصر در عرفی است که این حق را معتبر می‌داند. به عنوان مثال نشر کتاب دیگری بدون اذن وی، در عرفی ضرر است که برای مؤلف چنین حقی قائل باشد؛ اما در عرفی که چنین حقی قائل نیستند، چنین کاری ضرر محسوب نمی‌شود. عناوینی نظیر «ضرر» در اصطلاح از عناوین نسبی و اضافی به شمار می‌آیند. بنابراین اگر متکلمی در کلام خود از این عناوین استفاده نماید، کلام وی بر همان عرف حمل می‌شود. به عنوان مثال «کار خیر» نیز از عناوین اضافی و نسبی است. فرض شود کسی وصیت کند، بعد از وی اموالش صرف «امور خیر» شود. ساختن مسجد در نظر مسلمان، عملی خیر بوده؛ اما نزد غیر مسلمان اگر شر نباشد، خیر هم نیست. در مقابل، ساختن کنیسه نزد مسلمین، عمل خیر نیست. فرض شود وصی، یهودی است. در این صورت، در کدام عمل خیر باید صرف نماید؟ وصی باید بنابر نظر عرف موصی عمل نماید، و یا بر اساس عرف خودش؟ باید اموال وی را در امور خیر در عرف متکلم صرف نماید؛ لذا اگر موصی مسلمان باشد، می‌تواند صرف ساختن مسجد نماید؛ اما اگر موصی یهودی و وصی مسلمان باشد، نمی‌تواند اموال را در ساختن مسجد صرف نماید.

«ضرر اعتباری» نیز از عناوین نسبی است، لذا کلام شارع در جمله «لاضرر» باید حمل بر ضرر نزد شارع شود. اگر شارع حقی را امضاء کرده باشد، سلب آن حق نیز نزد وی ضرر محسوب می‌شود؛ اما اگر شارع حقی مانند حق تألیف را امضاء نکرده و قبول نداشته باشد، محرومیت از این حق نیز نزد وی ضرر محسوب نمی‌شود. بنابراین حدیث «لاضرر» فقط شامل ضرر اعتباری موجود در زمان شارع می‌باشد (اگر هم اطلاق لفظی این روایت، قبول نشود، اطلاق مقامی وجود دارد؛ یعنی این حق عقلانی وجود داشته و شارع در مقابل آن سکوت کرده، که همین امضاء آن حق است). در نتیجه اگر شارع حق تألیف را امضاء نموده باشد (همانطور که شهید صدر قائل است)، سلب آن ضرر بوده و با قاعده «لاضرر» برداشته می‌شود؛ اما اگر امضاء نشده باشد (همانطور که محقق خوئی و محقق تبریزی قائل هستند)، سلب چنین حقی اضرار به غیر نیست؛ زیرا شارع چنین حقی قائل نشده تا سلب آن نزد وی «ضرر» باشد. یعنی چنین محرومیت از حقی، ضرر اعتباری مستحدثه شده و حدیث «لاضرر» شامل آن نیست.

شهید صدر فرموده حدیث «لاضرر» شامل حقوق مستجدّه که امضای آن ثابت نیست (اگر امضاء شده باشد، از محل بحث خارج است)، نمی‌شود؛ و صرف اینکه سلب چنین حقوقی در نظر یک عرف ضرر محسوب شود، موجب نمی‌شود تحت حدیث «لاضرر» درآید؛ بلکه باید در نظر شارع ضرر محسوب شود، تا حدیث «لاضرر» شامل آن شود.^۱

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۸۶: «و اما الناحية الثانية من البحث فتحقيق الكلام فيها ان العناوين التي لها افراد و مصاديق غير حقيقية - اعتبارية و عنائية - تكون بأثناء عديدة: الأول - ان تكون العناية في الفرد غير الحقيقي من جهة الخطأ في التطبيق، كما إذا تصور العرف نتيجة نظرتة المسامحية ان زيدا مصداق للعالم بالله لمجرد كونه معتقدا بوجوده تعالى. و لا إشكال انه لا عبرة بمثل هذه العناية العرفية بعد فرض انه

اشکال اول: ضرر بودن سلب حقوق مستجده نزد شارع

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا سلب حقوق مستجده نزد شارع نیز ضرر محسوب می‌شود هرچند آن حق را امضاء نکرده باشد. توضیح اینکه مغالطه رائجی وجود دارد. گمان شده اگر حقی فقط در دائره یک عرف معتبر باشد و کسی آن را سلب نماید، فقط در دائره همان عرف ضرر و ظلم محسوب می‌شود؛ اما در نظر اعراف دیگر ضرر محسوب نمی‌شود. درحالی‌که به نظر می‌رسد سلب چنین حقی، در نظر اعراف دیگر هم ضرر محسوب می‌شود. نظیر اینکه نکاح با محارم در عرف مجوس صحیح است. همان مغالطه در این مورد هم رخ داده و برخی گمان کرده‌اند نکاح یک مجوسی با یکی از محارم خود، نزد مجوس صحیح بوده اما نزد اعراف دیگر مانند مسلمین باطل است؛^۱ اما به نظر می‌رسد چنین نکاحی در تمام اعراف بلکه نزد عقلاء صحیح است. همانطور که نکاح مسلمان با یکی از محارم، در تمام اعراف حتی نزد مجوس هم باطل است.

بنابراین هرچند حق امری عرفی بوده و ممکن است یک حق در عرفی معتبر بوده اما در عرف دیگر معتبر نباشد؛ اما ظلم و ضرر از امور عرفی نبوده و اختصاص به یک عرف خاص ندارد. در نتیجه هرچند حق نشر فقط در یک عرف معتبر باشد و در سائر اعراف معتبر نباشد، اما سلب این حق نزد همه (حتی کسانی که چنین حقی را

من باب الخطأ فی التطبيق و الاخبار بحیث لو التفت إليه العرف لتنبه إلى خطأه. الثاني - ان تكون العناية فی الفرد إنشائية لا إخبارية أي ان العرف يوجد فردا حقیقيا من ذلك العنوان بإيجاد منشئه. و هذا يكون فی عناوین يمكن إيجادها بعمل إنشائي كعنوان التعظیم و الدلالة، فانه فی طول وضع عرف القيام مثلا من أجل تعظیم القادم، أو وضع لفظ للدلالة على معنى معين يتحقق التعظیم بالقيام و الدلالة باستعمال ذلك الوضع حقیقة، لأن التعظیم لا يراد به إلّا إظهار الاحترام بمبرز ما، و الدلالة لا يراد بها إلّا الاقتران بین اللفظ و المعنى تصورا، و كلاهما يمكن ان يحصل بالتواضع و الإنشاء حقیقة. و فی مثل هذا النوع من الافراد العنائية لا إشكال فی شمول إطلاق الدلیل لافراد المتجددة بعد زمن المعصوم أيضا لكونها افرادا حقیقة للمعنى نظیر إيجاد مصداق للماء بعلاج لم يكن متيسرا فی زمن المعصوم فإنه مشمول أيضا لإطلاق دلیل المطهرية. الثالث - ان تكون فردية الفرد إنشائية و لكنها مختصة بعرف خاص لكونها فی طول إمضاء العرف و قبوله لذلك الأمر الإنشائي أو الاعتباری و ليس كما فی القسم السابق، و هذا نظیر عنوان الضرر فانه عبارة عن النقص الحقیقی أو الاعتباری لملك أو حق عند عرف يعتبر الملكية أو الحقیقة فی ذلك المورد، فانه بمنظار ذلك العرف يكون نقصه ضررا بخلاف منظار عرف لا يعتبر ذلك الحق. و فی هذا القسم من الافراد الاعتبارية لا يشمل إطلاق الدلیل إلّا ما يكون مصداقا للعنوان عند الشارع أي فی الموارد التي تكون تلك الاعتبارات المحققة للعنوان ممضاة من قبل الشارع نفسه، و هذا يختص لا محالة بالافراد العنائية للعنوان المتواجدة فی عصر الشارع حيث يكون نفس إطلاق الدلیل أو سكوت الشارع إمضاء لها، و اما الإضرار العنائية المستجدة بعد عصر التشريع فلا يشمل إطلاق الدلیل إذ لا یعتقد إطلاق لشمولها لا لفظا و لا مقاما كما لا یخفى. و منه يعرف حال قاعدة لا ضرر، فانها لا يمكن ان تشمل كافة مصادیق الضرر العنائية المستجدة فی العصور المتأخرة إلّا فی حدود ما یحرز قبول الشارع لثبوت الحق فیها، بل حتى إذا افترضنا الإطلاق اللفظی فی لا ضرر لمثل هذه الأضرار كان لا بد من تقييد مفادها بما كان فی عصر الشارع ضررا لا أكثر، إذ من الواضح ان حکم الشارع ليس تابعا لأحكام العقلاء دائما و أبدا».

^۱ شهید صدر نیز چنین ذهنیتی داشته‌اند که اگر حق از امور عرفی بوده و در یک عرف معتبر و در اعراف دیگر غیرمعتبر باشد؛ باید ضرر که سلب آن حق است نیز در همان عرف صدق نماید، و در سائر اعراف صدق نکند.

قبول ندارند) ظلم و ضرر محسوب می‌شود. یعنی اگر فرض شود در عرفی حق تألیف وجود دارد، سلب آن حتی نزد شارع نیز ظلم و ضرر است هرچند شارع چنین حقی را برای مؤلف امضاء نکرده باشد.

در نتیجه این مغالطه در برخی کلمات وجود دارد؛ نظیر اینکه گفته شده نکاح مجوسی با محارم، نزد مجوس صحیح بوده و نزد سائر اعراف باطل است؛ در حالیکه نزد سائر اعراف نیز صحیح است بلکه نزد عقلاء صحیح است. بنابراین اگر حق تألیف در عرفی باشد، سلب آن نزد همه اعراف ضرر و ظلم است؛ یعنی هرچند حق تألیف فقط در یک عرف معتبر است، اما سلب آن نزد همه ظلم و ضرر است. به عبارت روشن‌تر حق از امور نسبی بوده اما ضرر اصلاً نسبی نیست. این اشتباه در موارد دیگری از فقه نیز رخ داده است. به عنوان مثال گفته شده بیع خمر توسط مسلمان، نزد شرع باطل و نزد عقلاء صحیح است؛ در حالیکه نزد عقلاء هم باطل است.

اشکال دوم: دلالت حدیث «لاضرر» بر نفی ضرر نزد مکلف

اگر فرض شود «ضرر» از امور نسبی بوده و ممکن است امری نزد یک عرف ضرری بوده و نزد اعراف دیگر و عقلاء ضرر نباشد؛ باز هم حدیث «لاضرر» شامل ضرر اعتباری ناشی از سلب حق مستجده می‌شود. توضیح اینکه عناوین نسبی که در کلامی استفاده می‌شوند، گاهی قرینه وجود دارد که به لحاظ نظر متکلم به کار رفته؛ و گاهی قرینه هست که به لحاظ نظر مخاطب به کار رفته؛ و گاهی نیز قرینه هست که به لحاظ نظر دیگری به کار رفته است. به عنوان مثال یکی از عناوین نسبی «لذیذ» است؛ اگر سیدی به عبدش دستور دهد «طعام لذیذی برای من تهیه نما» به تناسب حکم و موضوع، لذیذ نزد خودش را اراده کرده است (نه لذیذ نزد عبد را)؛ و اگر بگوید «هرگاه طعام لذیذی خوردی، شکر خداوند متعال بنما» مراد وی لذیذ نزد عبد است؛ و اگر بگوید «طعام لذیذی برای ضیوف تهیه نما»، مرادش لذیذ نزد میهمانان است (لذا اگر مهمان از مناطقی باشد که غذای تند دوست دارد، عبد باید غذای تند تهیه کند، هرچند خودش و مولی از چنین غذایی بدشان آید).

با توجه به این مقدمه، حدیث «لاضرر» نیز نظر به ضرر نزد مکلف دارد؛ زیرا این حدیث در مقام امتنان بوده و امتنان به مکلف در صورتی محقق می‌شود که ضرر در نظر مکلف برداشته شود. یعنی صرف اینکه ضرر نزد مولی برداشته شود، امتنان بر مکلف نیست. پس به مناسبت حکم و موضوع، ضرر نزد مکلف معیار است. به عبارت دیگر عرف، این روایت و حکم آن را منت دانسته، لذا از ضرر نفی شده در آن، ضرر نزد مکلف را می‌فهمد. بنابراین اگر حق تألیف در عرفی معتبر باشد و سلب آن ضرر محسوب شود، چنین حکمی در شرع نیست.

بنابراین اشکال دوم به کلام شهید صدر این است که اگر هم فرض شود که ضرر یک مفهوم نسبی است؛ باز حدیث «لاضرر» شامل ضرر مستجده هست؛ زیرا به تناسب حکم و موضوع، ضرر نزد مکلف معیار است نه ضرر نزد شارع.

ج ۹۵ ۹۷/۱۲/۲۱

تنبيهات ذیل قاعده «لاضرر و لاضرار»

همانطور که گفته شد مفاد حدیث «لاضرر» این است که در شریعت احکامی که موجب ضرر یا ضرار شود، وجود ندارد. در انتهای بحث از قاعده «لاضرر» تنبیهاتی مطرح می‌شود:

تنبیه اول: شمول حدیث «لاضرر» نسبت به احکام عدمی

مفاد قاعده «لاضرر» این است که شارع حکم ضرری را از مکلف برداشته؛ اما آیا در جایی که عدم حکمی موجب ضرر مکلف شود، شارع آن حکم را وضع کرده است؟ مراد از «احکام عدمی» در این تنبیه همان عدم حکم است، لذا تعبیر «احکام عدمی» دارای تسامح است. به هر حال، بحث در این است که آیا از حدیث «لاضرر» استفاده می‌شود که اگر عدم حکم نیز ضرری باشد، در شریعت نفی شده است؟ و آیا حکم در چنین مواردی، جعل و وضع شده است؟

برخی حدیث «لاضرر» را شامل ضرری بودن عدم حکم نیز دانسته، و مثال‌هایی برای ضرر در عدم حکم، ذکر کرده‌اند؛ به ذکر دو مثال اکتفاء می‌شود:

الف. مثال اول اینکه فرض شود کسی زید را عدواناً حبس نموده، و حیوان زید در اثر این حبس فرار کرده است. عدم حکم به ضمان حابس نسبت به حیوان فراری، موجب ضرر زید است. اگر شارع به ضمان حابس حکم نکند، این عدم حکم به ضمان موجب ضرر زید است. لذا شارع که فرموده «لاضرر و لاضرار»، نباید به عدم ضمان حکم نماید، بلکه باید به ضمان حکم نماید.

ب. مثال دوم اینکه فرض شود زید به زوجه خود نفقه نداده و زوجه با مراجعه به حاکم درخواست طلاق نماید. حاکم نیز به طلاق حکم می‌کند. در این صورت اگر شارع به عدم صحت طلاق، حکم نماید (یعنی حکم به صحت نکند)، زوجه متضرر می‌شود. لذا این عدم صحت طلاق، در شریعت نفی شده و شارع صحت طلاق را اعتبار نموده است؛ نظیر این مثال در باب طلاق، امثله بسیاری وجود دارد. به عنوان مثال شوهر به زندان افتاده یا اخلاق بدی داشته و یا به وظائف همسری نمی‌تواند عمل نماید؛ حکم به طلاق توسط حاکم در تمام این صور، صحیح خواهد بود. مرحوم سید در ملحقات عروه تمایل دارند که صحت طلاق در این موارد از «لاضرر» استفاده می‌شود.^۱

۱. تکملة العروة الوثقی، ج ۱، ص ۷۵: «مسألة ۳۳: فی المقنود الذی لم یعلم خبره و أنه حیّ أو میت إذا لم یکن إعمال کیفیات المذكورة فی تخلص زوجته لمانع من الموانع و لو من جهة عدم النفقة لها فی المدة المضروبة، و عدم وجود باذل من متبرّع أو من ولیّ الزوج، لا یبعد جواز

عدم شمول قاعده «لاضرر» نسبت به احکام عدمی

میرزای نائینی فرموده حدیث «لاضرر» شامل احکام عدمی نیست؛ زیرا لسان این روایت ناظر به احکام شرعی است. شارع به مجموعه احکام خود نظر نموده، و احکام ضرری در آنها نیافته، لذا فرموده «لاضرر فی الاسلام». بنابراین شارع به احکام شرعی نظر نموده و به لحاظ آنها «لاضرر» فرموده؛ در حالیکه احکام عدمی، حکم نبوده و به تسامح بر آنها اطلاق «حکم» شده است. در نتیجه این روایت ناظر به احکام وجودی شرعی بوده و شامل احکام عدمی نیست. به عبارت دیگر لسان حدیث «لاضرر» نظارتی بوده و فقط ناظر به احکام وجودی می‌باشد.

اشکال: نظر «لاضرر» به مواقف شرعی

شهید صدر اشکالی بر کلام ایشان نموده که «لاضرر» نظر به احکام شرعی وجودی نداشته بلکه نظر به عالم تشریع و مواقف شارع دارد. یعنی شارع فرموده موقف ضرری در اسلام، اتخاذ نشده است. یعنی شارع به عالم تشریع نظر کرده و موقفی که به ضرر مکلف باشد چه موقف ایجابی و چه موقف سلبی، اتخاذ نکرده است. به عبارت دیگر مناسبت حکم و موضوع در این است که به احکام نظر نشده، بلکه به عالم شریعت نظر شده باشد. اینکه در توضیح معنای حدیث «لاضرر» گفته شد به معنای نفی حکم ضرری است؛ برای ساده بودن عبارت است. تعبیر دقیق این است که موقف ضرری در اسلام نفی شده، لذا شامل موقف سلبی و ایجابی می‌شود.^۱

طلاقها للحاکم الشرعی مع مطالبته و عدم صبرها، بل و کذا المفقود المعلوم حیاته مع عدم تمکن زوجته من الصبر، بل و فی غیر المفقود ممن علم أنه محبوس فی مکان لا یمکن مجیؤه أبدا، و کذا فی الحاضر المعسر الذی لا یتمکن من الإنفاق مع عدم صبر زوجته علی هذه الحالة، ففی جمیع هذه الصور و أشباهها و إن کان ظاهر کلماتهم عدم جواز فکها و طلاقها للحاکم لأنّ الطلاق بید من أخذ بالساق، إلّا أنه یمکن أن یقال بجواز لقاعدة نفی الحرج و الضرر، خصوصا إذا کانت شابة و استلزم صبرها طول عمرها وقوعها فی مشقة شديدة، و لما یمکن أن یتستفاد من بعض الأخبار».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۹۱: «الأول- ان حدیث لا ضرر ناظر إلى ما جعله الشارع من الأحکام، و عدم الحکم لیس مجعولا لکی یشمله إطلاق الحدیث و یرد علیه: ان هذا غیر تام لا علی تفسیرنا للنفی فی لا ضرر و لا علی تفسیر المحقق النائینی (قده)، اما الأول فلائنا جعلنا النفی منصبا علی الإضرار الخارجیة و قد خرج من إطلاقها بمقید کالمتصل الضرر غیر المرتبط بالشارع و الذی لا یتستطیع الشارع بما هو مشرع رفعه أو وضعه فببقی ما عداه تحت الإطلاق سواء کان من جهة حکم من الشارع أم عدم حکم کالترخیص من قبله، و اما الثانی فلائن المحقق النائینی جعل مفاد الحدیث نفی الحکم الضرری أى نفی تشریعی للضرر، و لكن من الواضح ان لفظ الحکم غیر وارد فی لسان الحدیث لیستظهر اختصاصه بالضرر الناشئ من جعل الحکم، و النفی التشريعی للضرر کما یناسب نفی الحکم الناشئ منه الضرر کذلک یناسب نفی الترخیص الناشئ منه الضرر. و الحاصل: لا موجب لافتراض ان الحدیث ناظر إلى خصوص الجعل و الحکم الشرعی المجعول- بالمعنی الأصولی- بل هو ناظر إلى مطلق الموقف الشرعی المسبب للضرر فینفیه بلسان نفی الضرر».

نظر مختار: شمول حدیث «لاضرر» نسبت به احکام عدمی

به نظر می‌رسد بیان شهید صدر، انطباق از بیان میزرای نائینی است. توضیح اینکه فرض شود «در گوش دیگری زدن» در قانون ممنوع نبوده (البته جائز هم نباشد) و عنوانی که شامل ممنوعیت چنین کاری شود، در قانون نیامده باشد؛ در این صورت، چنین قانونی عادلانه نیست و باید قانون به گونه‌ای جعل شود که چنین کاری ممنوع باشد. لذا این مناسب‌تر به نظر می‌رسد که شارع موقف ضرری (چه موقف ایجابی و چه موقف سلبی) نداشته باشد. بنابراین لازمه «لاضرر» این می‌شود که حکم عدمی نیز در اسلام نباشد.

بنابراین شمول «لاضرر» نسبت به احکام عدمی، مورد قبول است؛ اما آیا این مطلب صغرای فقهی هم دارد؟ سه مثال برای این مطلب در فقه ذکر شده که به دو مثال اشاره شد. به نظر می‌رسد این دو مثال از صغریات این مطلب نیستند؛ زیرا نظر مختار در باب ضمان، همان «ضمان عقلائی» است. یعنی اگر حابس نزد عرف، ضامن باشد؛ احکام شرعی ضمان نیز بار می‌شود؛ و اگر هم نزد عرف، ضامن نباشد؛ احکام شرعی ضمان جاری نبوده و نزد شارع هم ضامن نیست. در مثال طلاق نیز قاعده «لاضرر» جاری است هرچند این روایت شامل احکام عدمی نباشد؛ زیرا همانطور که «عدم صحت طلاق» ضرری است، حکم به «بقاء زوجیت» در موارد فوق نیز ضرری است؛ بنابراین یک عنوان وجودی نیز وجود دارد که با حدیث «لاضرر» نفی می‌شود و نیاز نیست که حتماً حدیث «لاضرر» شامل احکام عدمی باشد، تا شامل این موارد بشود.

مثال سوم نیز برای نفی حکم عدمی در اسلام وجود دارد که امثله بسیاری در فقه دارد. توضیح اینکه گاهی اگر شخصی در اموال خودش تصرفی خاص نماید، موجب ضرر دیگران می‌شود. به عنوان مثال اگر کالایی تولید نماید، تولیدکنندگان قبلی متضرر می‌شوند، یا اگر در خانه چاهی حفر نماید، و یا طبقات خانه‌اش را زیاد در نظر گیرد، موجب ضرر همسایه می‌شود. در این موارد، عدم تحریم موجب ضرر دیگران است؛ به عنوان مثال عدم تحریم حفر بئر، موجب ضرر همسایه می‌شود؛ لذا تحریم وضع شده است.^۱

تنبيه دوم: اقدام بر ضرر

همانطور که گفته شد حدیث «لاضرر» بر نفی حکم ضرری در اسلام دلالت دارد؛ اکنون این سوال مطرح است که اگر کسی اقدام بر ضرر نماید، باز هم حدیث «لاضرر» بر نفی حکم ضرری از وی دلالت دارد؟

^۱. امثله این مطلب در تنبیه چهارم مطرح خواهد شد. به هر حال در تنبیه اول نظر مختار این است که تفاوتی بین احکام وجودی و عدمی نیست، و حدیث «لاضرر» شامل حکم عدمی نیز می‌باشد؛ اما فعلاً صغرای روشنی برای آن در ذهن نیست (که مثال سوم نیز در تنبیه چهارم بررسی خواهد شد).

به عنوان مثال نماز با وضوء واجب است. فرض شود چنین نمازی برای زید ضرری است، زیرا آب برای بدن وی ضرر دارد. بنابراین حدیث «لاضرر» بر نفی وجوب بر زید دلالت دارد؛ اما نماز با وضوء برای عمرو ضرری نیست. فرض شود عمرو کاری کند که نماز با وضوء، برای وی ضرری شود. به عنوان مثال عمرو وضوء دارد و می‌تواند نماز با وضوء بخواند، اما وضویش را باطل می‌کند، و اکنون وضوء برای وی ضرری شده است. آیا وجوب نماز با وضوء بر عمرو، توسط حدیث «لاضرر» نفی می‌شود؟ مثال دیگر اینکه مکلف می‌تواند صوم بگیرد، اما قرصی می‌خورد که صوم برایش ضرری شود. آیا «لاضرر» بر نفی وجوب صوم دلالت دارد؟

مثال دیگر نیز مرحوم سید در عروه دارد. فرض شود کسی می‌تواند نماز با طهارت مائیه بخواند اما خودش را در داخل وقت، جنب نماید، و غسل نیز برایش ضرری باشد؛ اکنون نمی‌تواند نماز با طهارت مائیه بخواند. ایشان فرموده برخی علماء قائلند وجوب غسل و نماز در این مثال با حدیث «لاضرر» نفی نمی‌شود؛ اما فتوا این است که «لاضرر» بر نفی وجوب در این مثال نیز دلالت دارد. سپس ایشان فرموده که باید احتیاط کرده و غسل و تیمم کرده و سپس نماز بخواند^۱. البته بحث در جایی است که ضرر، از اضرار محرمه نباشد؛ زیرا ضرر حرام موجب بطلان عبادت است. بطلان عبادت در این موارد ارتباطی به نفی ضرر نداشته بلکه به سبب عدم تقرب به عمل محرم است.

لذا در مثال فوق بحث در فرضی است که کسی عمداً وضوی خود را باطل نماید (در حالیکه می‌توانست بدون فشاری وضویش را نگه دارد و نماز با وضوء بخواند)؛ یعنی آیا لاضرر وجوب نماز با وضوء را در چنین فرضی برمی‌دارد؟ در این فرض، برخی وجوب نماز با وضوء را باقی می‌دانند؛ زیرا هرچند حدیث «لاضرر» بر نفی ضرر در دین و اسلام دلالت دارد، اما این ضرر مستند به وجوب نبوده بلکه مستند به فعل مکلف است. به عبارت دیگر نماز با وضوء ضرری است، اما این ضرر مستند به مکلف بوده و حدیث «لاضرر» بر نفی آن دلالتی ندارد.

شمول حدیث «لاضرر» نسبت به موارد اقدام بر ضرر

همانطور که گفته شد برخی حدیث «لاضرر» را شامل موارد اقدام به ضرر نمی‌دانند؛ در مقابل، مشهور حدیث «لاضرر» را شامل چنین ضرری نیز می‌دانند؛ و نظر مختار نیز تابع نظر مشهور است؛ زیرا هرچند مکلف موجب شده که نماز به نحو ضرری شود؛ اما اگر شارع وجوب را جعل نماید، ضرر، مستند به شارع هم هست. یعنی ضرر مستند به هر دو بوده و از آن حیث که مستند به شارع است، با «لاضرر» نفی می‌شود. البته چنین

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴۷۴: «۲۰ مسألة إذا أجنب عدا مع العلم بكون استعمال الماء مضراً وجب التيمم و صح عمله لكن لما ذكر بعض العلماء وجوب الغسل في الصورة المفروضة و إن كان مضراً فالأولى الجمع بينه و بين التيمم بل الأولى مع ذلك إعادة الغسل و الصلاة بعد زوال العذر».

مکلفی، معصیت کرده؛ اما تکلیف وی تبدیل به نماز با تیمم می‌شود. یعنی با وجوب نماز با وضوء مخالفت کرده نظیر کسی که خودش را تعجیز از تکلیف نماید.

به هر حال، نسبت به این مسأله اشکالی فلسفی پیدا شده که آیا «لاضرر» می‌تواند مقید به عدم اقدام شود؟ گفته شده چنین تقییدی محال است.

ج ۹۶ ۹۷/۱۲/۲۲

اشکال بر شمول حدیث «لاضرر» نسبت به موارد اقدام بر ضرر همانطور که گفته شد اگر مکلف عمداً کاری کند که وضوء یا غسل بر وی ضرری شود (تفاوتی ندارد که کاری تکوینی انجام دهد مانند خوردن قرص؛ و یا در داخل وقت عمداً وضوء یا غسل را باطل کند درحالی‌که گرفتن وضوء یا غسل برای وی ضرری باشد)، حدیث «لاضرر» شامل این مورد بوده و وجوب وضوء یا غسل را از وی نفی می‌کند.

شبهه‌ای مطرح شده که حدیث «لاضرر» نمی‌تواند مشروط و مقید به «عدم اقدام» باشد؛ زیرا لازمه آن دور بوده که امری محال است. بنابراین چنین تقییدی مستلزم محال بوده و هر امری که مستلزم محال باشد، نیز محال است؛ در نتیجه تقیید حدیث «لاضرر» به «عدم اقدام» نیز محال است.^۱

توضیح اینکه «عدم جریان حدیث» موقوف بر «اقدام بر ضرر» است؛ زیرا اگر مکلف اقدام بر ضرر نموده و وضوی خود را باطل کند، طبق فرض، حدیث «لاضرر» شامل چنین ضرری نخواهد بود و وجوب نماز با طهارت مائیه فعلی می‌ماند. از سوی دیگر «اقدام بر ضرر» نیز موقوف بر «عدم جریان حدیث» است؛ زیرا اگر «لاضرر» جاری شده و وجوب نماز با طهارت مائیه فعلی نباشد، دیگر فعل مکلف اقدام بر ضرر نخواهد بود. به عبارت دیگر اگر وجوب فعلی نباشد، اقدام بر ضرر نشده است. یعنی جریان «لاضرر» به معنای برداشته شدن تکلیف فعلی بوده که در نتیجه فعل مکلف اقدام بر ضرر نیست. یعنی فقط در صورتی فعل مکلف، اقدام بر ضرر محسوب می‌شود که وجوب فعلی وجود داشته باشد؛ اما اگر وجوب فعلی نباشد، این فعل اقدام بر ضرر نیست.

جواب اول: عدم توقف اقدام بر ضرر، بر فعلیت وجوب

به نظر می‌رسد این اشکال صحیح نیست؛ زیرا هرچند «عدم جریان حدیث» یعنی «فعلیت وجوب غسل»، موقوف بر «اقدام بر ضرر» است؛ یعنی اگر اقدام بر ضرر نماید، «لاضرر» جاری نشده و وجوب غسل نسبت به وی فعلی است؛ اما «اقدام بر ضرر» موقوف بر «فعلیت وجوب» یا «عدم جریان حدیث» نیست؛ زیرا اقدام بر

^۱ بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۹۸: «النقطة الأولى - انه لو صح ما أفاده من ان الإقدام على الضرر دوری لتوقفه على عدم جریان لا ضرر المانع عن وجوب الغسل و عدم جریانه متوقف على الإقدام لصح لنا ان نقول ...».

ضرر موقوف بر عمد به جنابت است در حالیکه علم دارد رافع جنابت، غسل است. به عبارت دیگر مراد از اقدام بر ضرر همین مقدار است که عمد و علم داشته باشد (چه غسل وجوب داشته باشد و چه غسل واجب نباشد به اعتبار اینکه نماز بر وی واجب نباشد). یعنی همین که می‌داند اگر بخواهد نماز صحیح بخواند، باید غسل انجام دهد که رافع جنابت است؛ باطل کردن غسل، اقدام بر ضرر است هرچند نماز بر وی واجب نباشد. بنابراین «اقدام بر ضرر» یعنی کاری کند که اگر بخواهد نماز بخواند، نماز بر وی ضرری باشد (هرچند نمازی هم نخواند). در نتیجه تقیید «لاضرر» به اقدام مستلزم دور نیست؛ زیرا اقدام بر ضرر ربطی به جریان «لاضرر» و یا عدم جریان آن، ندارد.

جواب دوم: عدم استحاله در دور غیر علی

جواب دوم اینکه دور فقط در یک صورت محال است، که اصطلاحاً «دور علی» باشد. دور علی یعنی طرفین دور، هرکدام مبدأ وجود دیگری باشد. غیر از این نوع از دور، هیچ دوری محال نیست. این نحوه از دور، مستلزم تناقض است؛ لذا محال است. سائر انواع دور، مستلزم تناقض نبوده و استحاله ندارند. در دور علی باید هر طرف مبدأ وجود، یعنی مفیض وجود دیگری باشد. به عبارت دیگر ایجاد یک طرف به وسیله دیگری، و ایجاد آن طرف نیز به وسیله همین باشد. چنین دوری محال است. دور محال بین دو امر حقیقی و موجود است؛ زیرا علیت در عالم وجود است. بنابراین اگر طرفین یا یک طرف دور، از امور واقعی یا موهوم یا اعتباری باشند، استحاله نخواهد داشت.

در مسأله فوق نیز دور علی نیست. توضیح اینکه طرفین دور «عدم جریان حدیث» یعنی «فعلیت وجوب» و «اقدام بر ضرر» است. «اقدام بر ضرر» از امور واقعی است (یعنی امر حقیقی یا اعتباری یا موهوم نیست)؛ زیرا امری انتزاعی است. در مورد «وجوب فعلی غسل» نیز سه نظریه وجود دارد: نظریه اول از میرزای نائینی و مدرسه میرزا است که احکام فعلیه از اموری اعتباری هستند (همانطور که جعل یا حکم کلی هم امری اعتباری است)، نظیر ملکیت و ولایت و زوجیت؛ نظریه دوم از شهید صدر است که احکام فعلیه یا مجعول از امور وهمی است؛ و نظریه سوم نظر مختار است که احکام فعلیه از امور واقعی هستند. بنابراین وجوب فعلی امری حقیقی نیست بلکه از امور اعتباری یا وهمی یا واقعی است (یعنی طبق هیچ نظریه‌ای از امور حقیقی نیست)؛ در نتیجه یک طرف دور، از امور حقیقی نبوده، لذا رابطه علی در آن مطرح نیست. بنابراین حتی اگر فرض شود اقدام و وجوب فعلی موقوف بر یکدیگر باشند، باز هم دور علی نبوده و استحاله‌ای ندارد.^۱

^۱. نظیر این نکته در بحث اخذ علم در موضوع تکلیف است. در نظر مشهور اخذ علم به مجعول و حکم فعلی در موضوع تکلیف محال است؛ زیرا مستلزم دور است. به نظر می‌رسد چنین امری دور هست، اما استحاله ندارد. یعنی هم علم به تکلیف فعلی موقوف بر فعلیت آن است؛ و هم

بنابراین اگر دور هم وجود داشته باشد (که در جواب اول گفته شد، اصلاً دور وجود ندارد)؛ باز هم استحاله ندارد؛ زیرا دور علی نیست.

تنبیه سوم: نسبت حدیث «لاضرر» و ادله احکام اولیه

احکامی در شرع وجود داشته که دلیلی دارند، و حدیث «لاضرر» نیز یک دلیل است. به عنوان مثال دلیلی بر وجوب صوم وجود دارد. شبهه و اشکالی نیست که بین دلیل وجوب صوم و حدیث «لاضرر» تعارض وجود دارد. این تعارض به نحو عموم و خصوص من وجه است؛ توضیح اینکه ماده افتراق دلیل صوم، وجوب صوم بر مکلف غیر متضرر از صوم بوده؛ و ماده افتراق حدیث «لاضرر» نیز نفی وجوب نماز بر مکلفی است که نماز برای وی ضرری است؛ و ماده اجتماع نیز وجوب صوم بر مکلفی است که صوم موجب ضرر بر وی است.^۱

حکومت «لاضرر» بر ادله احکام اولیه

بنابراین دلیل وجوب صوم یا صلاۀ یا مانند آن، با حدیث «لاضرر» تعارض داشته و این تعارض به نحو عموم و خصوص من وجه است. یعنی اطلاق حدیث «لاضرر» با اطلاق دلیل وجوب صوم تعارض دارد. در اینکه این دو دلیل متعارضین هستند، نزاعی وجود ندارد؛ و در تقدیم حدیث «لاضرر» بر ادله احکام اولیه نیز نزاعی نیست؛ اما در مورد وجه تقدیم حدیث «لاضرر»، وجوهی مختلفی بیان شده است. وجه مشهور در تقدیم حدیث «لاضرر» بر ادله احکام اولیه، همان حکومت است.

توضیح اینکه حکومت از نظارت بوده و نظارت در نظر عرفی قرینه است؛ در سیره محاوره‌ای قرینه بر ذوالقرینه مقدم است. در نحوه نظارت حدیث «لاضرر» دو بیان گفته شد: بیان اول از میرزای نائینی است که حدیث «لاضرر» ناظر به احکام شرعی است؛ و بیان دوم نیز نظر مختار است که حدیث «لاضرر» ناظر به مواقف شارع «بما هو شارع» است (که نظارت بر احکام شرعی نیز خواهد داشت). به هر حال، هر ناظری بر منظورالیه

فعلیت حکم موقوف بر علم است. در این صورت، آن حصول علم، آن حصول فعلیت خواهد بود. یعنی زماناً و رتبه‌اً در یک آن هستند. بنابراین دور ممکن بوده و در یک آن هم علم و هم فعلیت واقع می‌شود.

۱. البته اگر ضرر صوم بر زید به حدی باشد که به حرمت رسیده و ضرر محرم باشد، دلیل صوم بر وجوب چنین صومی دلالت ندارد؛ زیرا فعل محرم نمی‌تواند مصداقی برای واجب تعبیدی باشد. به عبارت دیگر در بحث دلیل اجتماع امر و نهی، همه در عبادات قائل به امتناع اجتماع هستند؛ لذا همین نکته، یک قرینه عقلیه بوده و موجب تقیید دلیل وجوب صوم است. در نتیجه این مورد، از محل بحث خارج است. پس بحث در جایی است که ضرر صوم به حد حرمت نرسیده باشد. بله اگر کسی مانند مرحوم سید در عروه مطلق ضرر را حرام بداند، دلیل صوم شامل صوم ضرری نخواهد بود؛ اما به نظر می‌رسد مطلق ضرر، حرام نیست. ضرر در موارد متعددی وجود دارد که بعید است همه آنها حرام باشد؛ به عنوان مثال زیاد غذا خوردن، و کم خوابیدن، و سیگار کشیدن، و مانند آن، موجب ضرر به نفس است.

به قرینیت، مقدم است. بنابراین حدیث «لاضرر» مقدم بر تمام ادله احکام اولیه بوده و بر آنها حکومت دارد. البته این حکومت اصطلاحاً حکومت در «عقد الحمل» است نه حکومت در «عقد الوضع»؛ یعنی وجوب ادله احکام اولیه را ضیق می‌کند، که وجوب را از نماز و صیام ضرری، نفی می‌کند.

ج ۹۷ ۹۷/۱۲/۲۵

تنبيه چهارم: نسبت حدیث «لاضرر» و قاعده سلطنت

یکی از قواعدی که فقهاء بسیار به آن استناد می‌کنند «قاعده سلطنت» است که به معنی سلطنت هر کسی بر مال و نفس خودش می‌باشد. از آنجا که گاهی تصرف شخص در مال خودش موجب ضرر دیگری می‌شود، باید بحث شود که در چنین مواردی «قاعده سلطنت» مقدم شده و به آن اخذ می‌شود، و یا قاعده «لاضرر» مقدم است. به عنوان مثال از حفر چاه، و یا چندین طبقه ساختن خانه، و یا پنجره گذاشتن در خانه، همسایه متضرر می‌شود؛ و اگر کالایی وارد شود یا تولید شود، دیگری از آن متضرر می‌شود؛ و اگر خانه به مسجد یا حسینیه تبدیل شود (وقف شود) همسایه‌ها از این وقف، متضرر می‌شوند (زیرا نوعاً ملک آنها تنزل می‌یابد).

در این موارد آیا به «قاعده سلطنت» اخذ می‌شود و یا به «قاعده لاضرر»؟ این بحثی مرتبط با تطبیقات قاعده «لاضرر» است، لذا در تنبیهاط مطرح شده است. در دو مقام بحث می‌شود: مقام اول بررسی حکم مسأله با قطع نظر از قاعده «لاضرر»؛ و مقام دوم بررسی آن با ملاحظه قاعده «لاضرر»؛

مقام اول: بررسی مسأله با قطع نظر از قاعده «لاضرر»

بحث مقام اول در این است که آیا تصرف مالک در ملک خودش جائز است، هرچند مستلزم تضرر دیگری باشد؟ این مسأله، امثله بسیاری دارد. به عنوان مثال صبح ماشین روشن می‌شود تا گرم شود، که صدایش موجب اذیت همسایه می‌شود؛ و یا ماشین را در مقابل خانه خودش پارک می‌کند، اما رفت و آمد برای همسایه سخت می‌شود؛ و یا در جایی نشسته می‌خواهد سیگار خودش را دود کند، اما دیگری متضرر می‌شود. در این مقام، دو مسأله باید بررسی شود: اول اینکه آیا چنین تصرف ضرری، شرعاً جائز است؟ و دوم اینکه و بر تقدیر جواز یا عدم جواز این نحوه تصرفات، اگر ضرری به دیگری وارد شد، آیا ضامن است؟

مسأله اول: جواز شرعی تصرفات ضرری

ابتدا جواز شرعی تصرفات ضرری بررسی می‌شود. یعنی تصرف مالک در ملکش که مستلزم ضرر دیگری است. مرحوم شیخ انصاری، جواز شرعی چنین تصرفاتی را به مشهور علماء نسبت داده است.^۱ عمده دلیل برای اثبات جواز شرعی این تصرفات، دو وجه است که باید بررسی شوند:

وجه اول برای جواز: قاعده سلطنت

اولین وجه برای اثبات جواز شرعی چنین تصرفاتی، همان قاعده سلطنت است. یعنی مردم بر اموال خود سلطنت دارند و فرض این است که مالک در ملک خودش تصرف نموده است، لذا این عمل شرعاً جائز است. بلکه اگر تصرفی باشد که شارع تحریم کرده، جائز نیست. به عنوان مثال شرب آب نجس هر چند ملک خودش باشد، جائز نیست. لذا قاعده سلطنت دلالت دارد هر تصرفی جائز است مگر دلیلی بر حرمت آن باشد. بنابراین تصرفی که موجب ضرر دیگری شود، نیز شرعاً جائز است.

اشکال اول: عقلائی بودن قاعده سلطنت و عدم احراز امضاء شارع

به نظر می‌رسد قاعده سلطنت نمی‌تواند مستند جواز شرعی چنین تصرفاتی باشد؛ زیرا قاعده سلطنت یک قاعده عقلائی بوده و قاعده شرعیه نیست؛^۲ بحث در اثبات جواز شرعی است. بنابراین اگر شارع چنین قاعده عقلائی را امضاء کرده باشد، چنین تصرفاتی جائز خواهد بود؛ اما امضائی نسبت به تصرفات ضرری نشده است. به عبارت دیگر مفاد این قاعده، جواز تصرف مالک در ملک خودش، نزد عقلاست؛ و امضاء این قاعده توسط شارع در دائره تصرفات ضرری، ثابت نیست.

اشکال دوم: دلالت نداشتن قاعده سلطنت بر جواز تمام تصرفات مالک

علاوه بر اشکال فوق، قاعده سلطنت اصلاً چنین مفادی ندارد که مالک می‌تواند هر تصرفی در ملک خود بکند؛ بلکه مراد از آن مهجور و ممنوع نبودن تصرف مالک است. یعنی دیگران برای تصرف در ملک مالک نیاز به اذن مالک دارند، اما مالک نیاز به اذن کسی ندارد. بنابراین مفاد قاعده این نیست که مالک هر تصرفی می‌تواند انجام دهد. به عنوان مثال این مفاد قاعده سلطنت این نیست که مالک عصا، می‌تواند هر تصرفی در عصا نموده و

۱. رسائل فقهیه، ص ۱۲۶: «إن تصرف المالك في ملك إذا استلزم تضرر جاره، يجوز أم لا؟ الظاهر أن المشهور على الجواز».

۲. «الناس مسلطون على أموالهم» روایت معتبری ندارد و مرسله است، هر چند اگر سند معتبری هم داشته باشد، اشکال دوم وجود داشته و دلالت بر جواز تمام تصرفات مالک نخواهد داشت.

مثلاً به شیشه دیگری یا به سر دیگری بزند! عقلاء هم چنین سلطنتی را جائز نمی‌دانند. به عبارت دیگر سلطنت نیز نظیر تمام حقوق می‌تواند اعتباری و یا انتزاعی باشد؛ که مالک نسبت به تمام تصرفات سلطنت اعتباری یا انتزاعی ندارد. پس اینگونه نیست که نزد عقلاء هرگونه تصرف مالک در ملکش جائز باشد؛ بلکه هر کسی غیر از مالک مهجور در تصرف است اما مالک مهجور نیست. مهجور نبودن مالک، غیر از سلطنت بر تصرفات موجب ضرر دیگران است. مهجور نبودن یعنی برای تصرف در عصا نیازی به اذن دیگری ندارد، اما نه اینکه سلطنت داشته باشد هر تصرفی در عصا نماید.

بنابراین به نظر می‌رسد فهم مشهور از سیره عقلائیة اشتباه بوده است (اگر مستند مشهور برای جواز تصرفات ضرری، قاعده سلطنت باشد)؛ زیرا این قاعده نظری به دائره تصرفات ندارد، و دائره تصرفات هر کس توسط شرع و عرف و قانون و عقلاء مشخص می‌شود. به عبارت دیگر قاعده سلطنت دلالت ندارد تمام تصرفات نزد عرف و شارع و قانون و عقلاء آزاد است؛ بلکه برخی تصرفات در شرع ممنوع شده مانند شرب آب نجس، و برخی تصرفات نیز در نزد عرف و قانون و عقلاء ممنوع شده است. در نتیجه مفاد این قاعده، «عدم مهجوریت» است نه «جواز هر تصرفی».

وجه دوم: مقتضای اصل بودن جواز تصرفات ضرری (برائت)

دومین وجه برای جواز تصرفات ضرری این است که چنین جوازی مطابق قاعده اولیه بوده، و منع این تصرفات، نیاز به دلیل دارد. یعنی یکی از مصادیق «کل شیء لک حلال» همین تصرفات ضرری است؛ زیرا تصرف ضرری نیز یکی از اشیاء است. دلیلی بر حرمت چنین تصرفات ضرری نیز وجود ندارد. شاید در ذهن مشهور نیز عدم دلیل بر حرمت، وجود داشته که حکم به جواز چنین تصرفاتی داده‌اند نه اینکه به قاعده سلطنت استدلال کرده باشند^۱.

ج ۹۸ ۹۷/۱۲/۲۶

اشکال: دلیل اجتهادی بر حرمت

همانطور که گفته شد وجه دوم برای اثبات جواز تصرفات ضرری، قاعده برائت است؛ یعنی دلیلی بر حرمت شرعی تصرف نیست، لذا مقتضای اصل و برائت همان جواز است.

۱. وجه اول یعنی قاعده سلطنت، دلیل بر حلیت واقعی بوده؛ و این وجه دلیل بر حلیت ظاهری است. به عبارت دیگر وجه دوم اقتضای اصل بوده و دلیل فقهاتی است، اما وجه اول دلیل اجتهادی است.

اشکالی بر این وجه شده که دلیل بر حرمت وجود دارد. یعنی اگر دلیلی بر حرمت نباشد، مقتضای اصل جواز است؛ اما عناوینی بر این نحوه تصرف منطبق است که در شریعت حرام هستند مانند «ایذاء» و «اضرار» و «ظلم». این سه عنوان یا یکی از آنها بر تصرف مالک در ملک خود که موجب ضرر دیگری است، منطبق می‌باشد. بنابراین دلیل اجتهادی بر حرمت چنین تصرفی وجود داشته لذا نوبت به برائت نمی‌رسد.

الف. بررسی انطباق ایذاء و اضرار بر تصرفات ضرری

به نظر می‌رسد هرچند این کبرا صحیح است که اگر یکی از عناوین محرمه بر تصرفات ضرری منطبق شود، نوبت به برائت نمی‌رسد؛ اما این عناوین بر تصرفات ضرری منطبق نیستند. توضیح اینکه نسبت به دو عنوان «ایذاء» و «اضرار» دو نکته وجود دارد:

الف. نکته اول اینکه این مطلب در شرع ثابت نیست که ایذاء و اضرار از عناوین مستقله برای حرمت باشند، بلکه ممکن است از مصادیق ظلم باشند (که ظلم یک عنوان مستقل برای حرمت است).

ب. نکته دوم اینکه اگر عنوانی در شریعت تحت حرمت درآید که غالباً و نوعاً اقتضای قبیح یا ظلم داشته باشد، آنچه محرم شده انصراف به حصه قبیحه یا ظالمانه از آن عنوان دارد. یعنی حرمت در جایی است که آن عنوان متصف به قبیح یا ظلم باشد. به عنوان مثال «غیبت» و «کذب» دو عنوان محرم شرعی هستند. این دو عنوان غالباً اقتضاء قبیح دارند (مگر عنوانی محسن بر آن طاری شود، تا حسن پیدا کنند). بنابراین اگر شارع کذب را حرام نماید، منصرف به کذب قبیح است.^۱ یعنی اگر کذب یا غیبت قبیح نباشد، دلیل حرمت شامل آن نیست.^۲ مثال دیگر سرقت است که غالب افراد آن، مصداق ظلم می‌باشند؛ بنابراین اگر شارع سرقت را حرام نماید، ممکن است عنوان مستقلی برای حرمت نبوده و از باب ظلم حرام باشد؛ و ممکن است عنوان مستقلی بوده و منصرف به سرقت ظالمانه باشد.^۳ به هر حال، اگر فرض شود دو عنوان ایذاء و اضرار به غیر در شریعت حرام است، منصرف به ایذاء

۱. همانطور که گفته شد برخی عناوین اقتضای قبیح یا ظلم دارند؛ و اینگونه نیست که تمام قبايح، به نحوی ظلم باشند. به عنوان مثال کذب قبیح است، اما گاهی مصداق ظلم نیست (خصوصاً کذبی که تعریف از خود باشد).

۲. اگر کسی در مقام دفع ضرر از خودش یا دیگری، ناگزیر باید کذب بگوید، کذب جائز خواهد بود. فقهاء قائلند عنوان «ضرر» یا تراحم، حرمت آن را برمی‌دارد؛ اما به نظر می‌رسد دلیل حرمت کذب اصلاً شامل این موارد نیست. یعنی دلیل حرمت اطلاقی ندارد تا نیاز باشد «لاضرر» به حکومت مقدم شده، و یا نوبت به باب تراحم برسد. همینطور دلیل حرمت غیبت شامل استثنائات غیبت (مانند باب مشورت) نخواهد بود، لذا این موارد تخصصاً از آن دلیل خارج هستند؛ بر خلاف نظر فقهاء که قائلند این استثنائات، تخصیصی برای دلیل حرمت غیبت هستند.

۳. بنابراین اگر حفظ جان مکلف یا دیگری موقوف بر سرقت باشد، دیگر سرقت حرام نخواهد بود. فقهاء قائلند جواز سرقت در این موارد از باب نفی اضطرار و یا نفی ضرر و حرج و یا تراحم است؛ اما به نظر می‌رسد دلیل حرمت سرقت اصلاً شامل این موارد نیست تا نوبت به دلیل نفی ضرر و حرج و یا نفی اضطرار، و یا تراحم برسد. بلکه دلیل حرمت سرقت اطلاقی ندارد که شامل این موارد شود.

یا اضرائی است که ظلم باشد؛ و نکته انصراف این است که چون این عناوین در غالب موارد ظلم هستند، فهم عرفی از حرمت آنها منصرف به مصادیق ظالمانه می‌باشد.^۱

در نتیجه اولاً حرمت ایداء و اضرار به عنوان مستقل در شرع ثابت نیست؛ و ثانیاً اگر هم حرام مستقل باشند، منصرف به مصادیق ظالمانه از آنهاست (که انطباق عنوان ظلم بر تصرفات ضرری در ادامه بررسی خواهد شد).

ب. بررسی انطباق ظلم بر تصرفات ضرری

عنوان ظلم، بحث بسیار مهمی است. تمام فقهاء بدون استثناء حرمت ظلم را قبول نموده‌اند (یعنی کسی ظلم را دو قسم نمی‌داند که یک قسم آن حلال باشد؛ و یا هیچگاه ظلم بر کسی مانند غیر مسلمان را حلال ندانسته‌اند). اکنون سوال این است که ظلم حرام نزد فقهاء که تخصیص نخورده و آبی از تخصیص است، کدام ظلم است؟ گفته شده ظلم همان سلب حق شرعی (یعنی حقی که شارع اعتبار کرده) می‌باشد. بنابراین سلب هر حقی که شارع اعتبار کرده، حرام است؛ اما سلب حقی که شارع اعتبار نکرده، ظلم نبوده و حرام نیست. بنابراین سرقت اموال غیر مسلمان جائز بوده و ظلم نیست؛ زیرا شارع برای غیر مسلمان در مقابل مسلمان حقی اعتبار نکرده است.^۲ در نتیجه معیار ظلم محرم نزد فقهاء، ثبوت و وجود حق شرعی است. البته حق شرعی ممکن است تأسیسی

۱. پس بر فرض اینکه ایداء و اضرار هم حرام باشند، منصرف به مصادیق ظالمانه از آنها خواهد بود و اشکالی هم ندارد که دو عنوان محرم بر عملی منطبق باشند. یعنی یک عمل هم ایداء بوده و هم ظلم باشد، که دو عنوان مستقل حرمت بر آن منطبق باشند. نظیر اینکه «اکرم العالم» و «اکرم زیدا» گفته شود درحالیکه زید از افراد عالم است. به هر حال، معلوم نیست در شرع هم سرقت حرام بوده و هم ظلم حرام باشد، بلکه ممکن است فقط ظلم حرام باشد و حرمت سرقت نیز از باب ظلم بودن، باشد. در نتیجه هرچند دو عنوان محرم منطبق بر یک عمل شود، اما دلیلی نیست که به عدد عناوین، عقوبت باشد.

۲. همینطور اگر کشتن غیر مسلمان را جائز بدانند، به این دلیل است که شارع برای وی حق حیات قائل نیست. بنابراین سلب این حق از غیر مسلمان، ظلم نیست. عکس این مطلب یعنی قتل مسلمان توسط غیرمسلمان، ظلم می‌باشد هرچند در نظر برخی فقهاء مانند محقق خوئی حرام نیست. توضیح اینکه برخی فقهاء مانند محقق خوئی (بر خلاف مشهور) تکالیف را فقط برای مسلمان می‌دانند نه اعم از مسلم و کافر؛ بنابراین مسیحی تکلیفی نداشته و بر مسیحی حرام نیست که مسلمان را بکشد، اما این کار ظلم می‌باشد زیرا سلب حقی است که شارع اعتبار کرده است. در نتیجه ظلم در نظر فقهاء همان سلب حق شرعی است چه حق مسلمان چه غیرمسلمان؛ و اگر سالب مسلمان باشد، ظلم وی شرعاً حرام است بدون هیچ اختلافی؛ اما اگر غیر مسلمان باشد، ظلم وی نزد مشهور شرعاً حرام بوده و نزد محقق خوئی حرام نیست. نظر مختار نیز تابع نظر محقق خوئی است. بنابراین اگر مسلمانی یک مسلمان دیگر را بکشد، ظلمی کرده که دو حرمت دارد: حرمت عقلی و حرمت شرعی؛ اما اگر غیرمسلمانی یک مسلمان را بکشد، ظلم وی فقط حرمت عقلی دارد؛ و اگر یک یهودی، یهودی دیگر را بکشد حرمت عقلی و شرعی ندارد (بر فرض اینکه شارع حق حیات برای وی اعتبار نکرده باشد). برای این بحث باید به ادله تکالیف رجوع شود که اولاً آیا اطلاقی دارند تا شامل غیرمسلمان شوند؟ و ثانیاً بر فرض اطلاق، آیا مقیدی برای آن وجود ندارد؟ محقق خوئی قائل است که مقید وجود دارد؛ اما در نظر مختار اصلاً اطلاقی وجود ندارد؛ و در نظر مشهور نیز هم اطلاق داشته و هم مقیدی برای آن نیست. بنابراین طبق نظر مختار و نظر محقق خوئی، یکی از شرائط عامه تکلیف، اسلام خواهد بود.

باشد مانند «حقّ ماره» و «حقّ شفعه»؛ و ممکن است امضائی باشد مانند «حقّ سبق» و «حقّ تقدّم»؛ به هر حال، ظلم نزد فقهاء حرام است.

با توجه به این مقدمه، باید بررسی شود که تصرف مالک در ملک خودش که موجب ضرر دیگری است، آیا ظلم بوده و حرام است؟ اگر شارع حقّ عدم تضرّر را اعتبار نموده باشد، سلب آن (به تصرف مالک در ملک خودش) ظلم بوده و حرام است؛ اما اگر چنین حقّی را اعتبار نکرده باشد، سلب آن نیز ظلم نبوده و حرام نخواهد بود. و از آنجا که دلیلی وجود ندارد که شارع حقّ عدم تضرّر را اعتبار نموده باشد، بنابراین تصرف مالک که موجب سلب چنین حقّی شود نیز ظلم و حرام نخواهد بود.

ممکن است گفته شود عقلاء چنین حقّی را قبول دارند و شارع نیز با سکوت آن را امضاء کرده است؛ پاسخ این اشکال در ضمن بیان نظر مختار خواهد آمد.

ج ۹۹ ۹۷/۱۲/۲۷

نظر مختار: عدم جواز تصرفاتِ ظالمانه

همانطور که گفته شد تصرفاتِ موجب ضرر دیگری، اگر مصداق ظلم باشد، جائز نیست؛ اما اگر مصداق ظلم نباشد، جائز است. ظلم نیز نزد فقهاء همان سلب حقّ شرعی است. بنابراین تصرف مالک در ملکش، در جایی که طرف دیگر حقّ عدم تضرّر دارد، ظلم بوده و حرام است؛ و در غیر اینصورت، ظلم نبوده و حرام نیست. این نظر مشهور فقهاءست.

به نظر می‌رسد تصرفاتِ ضرری اگر مصداق ظلم باشد، جائز نخواهد بود؛ تنها اختلاف نظر مختار با نظر مشهور فقهاء در تعریف ظلم است. ظلم در نظر مختار، سلب حقّی است که به بناء عقلاء ثابت باشد؛ این معنی عرفی ظلم بوده، و ظلم به همین معنی، در شرع حرام است. به عبارت دیگر سلب حقّ عقلائی دیگران، در شرع حرام است. حقوق عقلائی نیز امری نسبی بوده و به لحاظ ازمه و امکان، متفاوت می‌شوند. این بحث در سیره گذشته و به طور خلاصه گفته می‌شود که در نظر مختار، اولاً ظلم معنی عرفی داشته که همان سلب حقّ عقلائی است؛ و ثانیاً ظلم در آیات و روایات به همان معنی عرفی به کار رفته است (نه به معنی دیگری که فقهاء استفاده نموده‌اند یعنی سلب حقّ شرعی). بنابراین ظلم همان سلب حقّ است، اما حقّ عقلائی؛ و حقیقت «حقّ» و حقیقت «عقلاء» نیز در مباحث گذشته (بحث سیره عقلاء) بیان شده است.^۱

^۱. «حقّ» ریشه در عرف داشته و شارع می‌تواند عرف را تغییر دهد؛ اما باید حقّ عرفی به نحوی باشد که عقلاء آن را امضاء نمایند. به هر حال، معنای ظلم را نمی‌تواند تغییر داد؛ ظلم همان سلب حقّ عقلائی است و اگر عقلاء یک حقّ را امضاء کنند، سلب آن ظلم بوده و حرام است؛ اما اگر امضاء نکنند، سلب آن در نظر فقهاء، ظلمی خواهد بود که شرعاً جائز است. به عبارت دیگر نسبت به حقوقی که شارع اعتبار نموده دو

بنابراین تصرف مالک در ملک خودش جائز است هر چند موجب تضرر دیگری شود؛ مگر چنین تصرفی، ظلم (یعنی سلب حق عقلانی) باشد.

مسأله دوم: ضمان

فرض شود مالکی در ملک خودش تصرفی نماید که موجب ضرر و خسارت بر دیگری شود؛ آیا در این صورت، ضامن خواهد بود؟ شهید صدر فرموده اگر تصرف وی «اتلاف مال غیر» باشد، ضامن است؛ زیرا موضوع ضمان همان اتلاف است و تفاوتی ندارد که این اتلاف از نظر شرعی جائز باشد و یا جائز نباشد؛ اما اگر تصرف مالک، مصداق اتلاف نباشد، ضامن نخواهد بود هر چند آن تصرف حرام باشد.^۱

نظر مختار: رجوع به سیره عقلاء در ضمان

به نظر می‌رسد کلام ایشان «فی الجملة» صحیح است، اما «بالجملة» صحیح نیست؛ زیرا اتلاف همیشه موجب ضمان نیست در بسیاری موارد در فقه و در بین عقلاء، اتلاف موجب ضمان نیست. به عنوان مثال اگر حق «عدم تضرر» نزد عقلاء معتبر نباشد، تصرف مالک در ملکش موجب ضمان نخواهد بود. بنابراین عنوان «اتلاف» مهم نبوده و باید به سیره عقلاییه رجوع شود. اگر تصرف مالک در ملکش نزد عقلاء، سبب ضمان باشد، احکام شرعی ضمان نیز بار می‌شود. در نزد عقلاء اگر تصرف مالک در ملکش، ظلم باشد، سبب ضمان خواهد بود؛ و اگر ظلم نباشد، سبب ضمان نخواهد بود.

مرحله سوال مطرح است: اول اینکه آیا عرف مسلمین چنین حقی را قبول کرده‌اند یا نه؟ و مرحله دوم اینکه آیا عقلاء چنین حقی در عرف مسلمین را امضاء کرده‌اند؟ به عنوان مثال سرقت اموال غیر مسلمین نزد فقهاء جائز بوده و مسلمان سارق، مالک آن می‌شود. فرض شود شارع این حق را اعتبار نموده (در نظر فقهاء شارع این حق را اعتبار نموده و اذن در تملک اموال غیر مسلمین داده است)؛ و فرض شود عرف مسلمین نیز چنین حقی را قبول کرده‌اند؛ در این صورت، اگر عقلاء چنین حقی را امضاء نمایند، این حق، یک حق عقلانی شده و سلب آن ظلم بوده و حرام است؛ اما اگر عرف مسلمین چنین حقی را قبول نکرده و یا عقلاء چنین حقی در عرف مسلمین را امضاء نکنند، در هر دو صورت، نزد عقلاء چنین حقی برای مسلمان وجود نخواهد داشت.

^۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۵۱۴: «هذا كله في ما يتعلق بالحكم التكليفي لحفر بالوعة تضر بيئر الجار مثلا، و اما حكمه الوضعي أي ضمان خسارة البئر فهو ثابت كلما صدق عنوان الإتلاف حتى إذا جاز الحفر تكليفا لأن الجواز التكليفي لا يخرج الإتلاف عن موضوع الحكم بالضمان».

مقام دوم: بررسی مسأله با لحاظ قاعده «لاضرر»

همانطور که در ابتدای بحث گفته شد ابتدا حکم تصرفات ضرری بدون لحاظ قاعده «لاضرر» بررسی شده که گفته شد جائز است مگر موجب ظلم باشد؛ و سپس حکم این تصرفات با لحاظ قاعده «لاضرر» بررسی می‌شود:

دلالت حدیث «لاضرر» بر حرمت تصرفات ضرری

حدیث «لاضرر» در نظر برخی دلالت دارد که تصرف مالک در ملک خود جائز نیست؛ زیرا شارع فرموده ضرری در شرع نیست؛ پس شارع سلطنت و جواز تصرفی برای مالک قرار نداده تا موجب ضرر دیگری شود. اگر مالک سلطنت داشته و تصرفش جائز باشد، دیگری متضرر می‌شود. شارع احکام ضرری ندارد، و یکی از آن احکام که جواز تصرف و سلطنت مالک است، نیز در شرع نفی شده است. بنابراین حدیث «لاضرر» بر حرمت تصرف مالک در ملک خودش در صورت استلزام ضرر دیگری، دلالت دارد.

اشکال اول: خلاف امتنان بودن جریان «لاضرر» در این موارد

نسبت به این بیان اشکالی مطرح شده که حدیث «لاضرر» در این موارد جاری نخواهد بود. توضیح اینکه حدیث «لاضرر» در مقام امتنان بوده و محرومت مالک از جواز تصرف در ملک خودش، خلاف امتنان است؛ بنابراین حدیث «لاضرر» شامل این مورد نخواهد بود؛ زیرا شمول آن نسبت به این مورد، خلاف امتنان است. یعنی جریان حدیث «لاضرر» بر خلاف امتنان بر مالک است.

جواب: وجود امتنان در حق متضرر

شهید صدر فرموده این اشکال صحیح نیست؛ زیرا هر چند مفاد حدیث «لاضرر» امتنانی است، اما امتنان باید در حق کسی باشد که این حدیث نسبت به وی جاری می‌شود. حدیث «لاضرر» نسبت به مالک جاری نشده که بر خلاف امتنان باشد؛ بلکه نسبت به طرف دیگر (مثلاً همسایه) جاری شده و معلوم است که نسبت به وی موافق امتنان است. به عبارت دیگر نیازی نیست جریان حدیث «لاضرر» نسبت به جمیع مکلفین امتنانی باشد؛ بلکه فقط نسبت به کسی که در حق وی جاری می‌شود، باید امتنانی باشد.^۱

۱. امتنان مستفاد از حدیث «لاضرر» در نظر شهید صدر، امتنان شخصی است؛ و امتنان نوعی و یا امتنان بر ائمه را ایشان قبول نکرده است. در نظر مختار نیز امتنان شخصی است؛ زیرا تکلیف امری شخصی بوده و مستفاد از حدیث «لاضرر» نیز که ناظر به آن تکالیف شخصی است، امتنان شخصی می‌شود.

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح است.

اشکال دوم: تعارض دو ضرر

البته ایشان قبول دارد که حدیث «لاضرر» نسبت به یک مورد جاری نیست؛ حدیث «لاضرر» در جایی که از جریانش دیگری متضرر شود، جاری نخواهد بود^۱؛ زیرا تعارض بین دو ضرر پیش خواهد آمد. توضیح اینکه مفاد حدیث «لاضرر» همانطور که قبلاً بیان شد، این است که شارع موقوف ضرری ندارد. اگر سلطنت از مالک سلب شود، هرچند همسایه وی متضرر نمی‌شود، اما مالک متضرر می‌شود؛ بنابراین حدیث «لاضرر» شامل این موارد نیست. به عبارت دیگر حدیث «لاضرر» شامل این موارد نمی‌شود که اگر حکمی جعل شود، یکی (همسایه) متضرر شده؛ و اگر رفع شود، دیگری (مالک) متضرر می‌شود. بنابراین نمی‌توان با تمسک به حدیث «لاضرر»، سلطنت مالک بر ملک خود را نفی نمود.

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح است؛ بنابراین قاعده «لاضرر» نسبت به تصرفات ضرری جاری نخواهد بود. البته اگر مالک تصرفی مانند حفر چاه را به قصد اضرار به همسایه انجام دهد، چنین تصرفی با استناد به قاعده «لاضرار» ممنوع خواهد بود؛ زیرا مفاد قاعده «لاضرار» این است که شارع هیچ سلطنت و حقی برای مالک قرار نداده که تصرف وی در ملکش به قصد ضرر به دیگری باشد^۲.

در نتیجه از حدیث «لاضرر» استفاده نمی‌شود که تصرف مستلزم ضرر دیگری، شرعاً ممنوع است؛ زیرا تعارض دو ضرر (ضرر بر مالک و ضرر بر همسایه) پیش خواهد آمد؛ اما از حدیث «لاضرار» استفاده می‌شود که تصرف به قصد اضرار دیگری، شرعاً جائز نیست.

ج ۱۰۰ ۹۸/۰۱/۱۷

اصل چهارم: استصحاب

چهارمین اصل از اصول عملیه مورد بحث در علم اصول، اصل عملی استصحاب است. بحث از اصل عملی استصحاب، در یک مقدمه و چند فصل مطرح می‌شود:

^۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۵۱۲: «و اما المقام الثانی - فقد اعترض علی التمسک بقاعدة لا ضرر لنفی سلطنة المالك فی المقام بوجه عديدة، أهمها وجهان: الأول - ان جریانها خلاف الامتنان و الإرفاق علی المالك. و فيه ما تقدم من ان المراد من امتنانية القاعدة انها إرفاق فی حق من تجری بحقه و هو الجار فی المقام، و لیس اللازم كونها إرفاقاً بحق الآخرين، نعم لا بد ان لا یكون فی جریانها ضرر بحق الآخرين لدخوله فی باب تعارض الضررين عندئذ».

^۲. البته اگر مالک قصد ضرر به دیگری نداشته باشد، اما تصرف وی در ملکش موجب ضرر دیگری شود، چنین تصرفی با قاعده «لاضرار» نفی نمی‌شود هرچند مالک نسبت به ضرر وارد شده بر دیگری، علم داشته باشد؛ فقط نباید قصد مالک، ضرر دیگری باشد.

مقدمه: حقیقت استصحاب و تفاوت آن با قواعد مشابه

در مقدمه مبحث استصحاب، ابتدا حقیقت استصحاب تبیین شده و سپس قواعد مشابه استصحاب و تفاوت بین آنها بیان می‌شوند:

نکته اول: حقیقت استصحاب

تعریفی از استصحاب مطرح شده که تقریباً همه آن را قبول دارند. استصحاب همان تعبد به بقاء «ما کان» می‌باشد که حکمی ظاهری است. ظاهراً اختلافی وجود ندارد که این تعبد، یک حکم ظاهری است. فقط اختلاف در امور پیرامون آن شده از قبیل اینکه آیا استصحاب اصل است یا اماره؟ و یا اینکه آیا استصحاب در شبهات حکمیه هم جاری است یا نه؟ و برخی اختلافات دیگر که در مباحث آینده خواهد آمد. بنابراین اینکه تعبد به «ما کان» یک حکم ظاهری می‌باشد، محل اختلاف نیست (چه استصحاب یک اماره باشد و چه یک اصل عملی باشد).

توضیح حکم ظاهری

به عنوان مقدمه ابتدا باید نظر مختار در تبیین حکم ظاهری مطرح شود. علماء مکلف را نسبت به تکلیف فعلی از سه حال یا سه فرض خارج نمی‌دانند:

اول: علم به وجود یا عدم تکلیف فعلی

فرض اول اینکه مکلف نسبت به وجود یا عدم یک تکلیف فعلی، علم داشته باشد. به عنوان مثال بداند که فلان عمل، واجب است و یا حرام است؛ و یا بداند که فلان عمل، واجب نیست و یا حرام نیست؛ در این فرض، در نظر مشهور، «علم» حجت است. یعنی اگر علم به تکلیف فعلی تعلق گیرد، بنابر اینکه مصیب باشد، منجز است؛ و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلق گیرد، بنابر اینکه مصیب نبوده و خاطئ باشد، معذر است. پس علم در نظر مشهور حجت است تعذیراً و تنجیزاً؛ اختلاف نظر مختار با مشهور در معذرت علم می‌باشد؛^۱ توضیح اینکه علم شخصی، معذر نیست (و تکلیفی که علم شخصی به عدم آن تعلق گرفته، منجز است به احتمال اجمالی که در ابتدای امر بوده)؛ و در علم نوعی نیز بنابر مصیب نبودن، سبب علم موجب تعذیر است.

۱. علم در نظر مختار و نظر مشهور منجز می‌باشد؛ هر چند در نظر مختار علم «بما هو احتمال» منجز است (یعنی اگر علم به تکلیف فعلی تعلق گیرد، منجز است؛ همانطور که اگر احتمال به تکلیف فعلی تعلق گیرد، منجز است)، و در نظر مشهور علم «بما هو علم» منجز است.

دوم: اماره بر وجود یا عدم تکلیف فعلی

فرض دوم اینکه مکلف نسبت به وجود یا عدم تکلیف فعلی، علمی نداشته، اما اماره داشته باشد؛ در این فرض، اماره بر تکلیف فعلی اگر مصیب باشد، منجز است؛ و اماره بر عدم تکلیف فعلی نیز اگر خاطئ باشد، معذر است. در این موارد نظر مختار و نظر مشهور یکسان بوده و فقط اختلاف در این است که اگر اماره بر تکلیف فعلی قائم شود، در نظر مشهور، فقط اماره منجز آن تکلیف می‌باشد؛ اما در نظر مختار دو منجز وجود دارد، یکی اماره و دیگری احتمال تکلیف فعلی.

سوم: فقدان علم یا اماره نسبت به تکلیف فعلی

فرض سوم اینکه مکلف نسبت به وجود یا عدم تکلیف فعلی، علم یا اماره نداشته باشد (پس این سه فرض، حصر عقلی دارند؛ زیرا مکلف یا علم دارد و یا ندارد، و در صورت فقدان علم، یا اماره دارد و یا ندارد؛ که سه فرض وجود دارد).

در این فرض، باید وظیفه مکلف بررسی شود. ابتدا وظیفه مکلف در مقابل شارع از نظر عقلی بررسی شده و سپس وظیفه شرعی وی بررسی می‌شود:

الف. وظیفه عقلی: مشهور نسبت به مکلفی که احتمال تکلیف فعلی داده اما علم یا اماره بر تکلیف فعلی ندارد، قائل به براءت عقلیه می‌باشند. یعنی اگر خداوند متعال مکلف را بر مخالفت چنین تکلیفی عقوبت نماید، قبیح است؛ و صدور قبیح از وی محال می‌باشد (البته این در فرضی است که شارع، ایجاب احتیاط نداشته باشد، یعنی اصل منجز شرعی نباشد)؛ در مقابل مشهور، برخی قائل به احتیاط عقلی هستند. یعنی اگر علم یا اماره (یا منجز شرعی) بر تکلیف فعلی نباشد، عقل به احتیاط حکم می‌کند. یعنی عقوبت شارع بر مخالفت چنین تکلیفی قبیح نیست. در نظر مختار نیز وظیفه چنین مکلفی، احتیاط عقلی است (البته این احتیاط عقلی تعلیقی است یعنی اگر شارع ترخیص دهد، عقل از حکمش دست بر می‌دارد).

ب. وظیفه شرعی: شارع در صورتی که علم یا اماره بر تکلیف فعلی نباشد، در پاره‌ای از موارد، ایجاب احتیاط نموده؛ و در پاره‌ای از موارد نیز ترخیص داده (یعنی اذن در مخالفت تکلیف احتمالی داده است)؛ به حسب موارد، متفاوت است. به عنوان مثال اگر شک در تکلیف فعلی شده و حالت سابقه آن نیز وجود تکلیف باشد، ایجاب احتیاط شده است. مانند اینکه شرب این مایع دیروز حرام بوده و امروز شک در حرمت آن شده، و یا دیروز واجب بوده، و امروز نسبت به وجوب آن شک پیدا شده، که شارع در این موارد، ایجاب احتیاط نموده است. لذا مخالفت با تکلیف احتمالی بعد از ایجاب احتیاط، عقلاً استحقاق عقوبت دارد. در غیر این مورد، شارع

ترخیص داده است. یعنی درجایی که حالت سابقه، عدم تکلیف بوده و یا حالت سابقه آن معلوم نیست، ترخیص وجود دارد^۱؛

حقیقت حکم ظاهری: ایجاب احتیاط و یا ترخیص در مخالفت

حقیقت حکم ظاهری همین وظیفه شرعی مکلف در صورت فقدان علم و اماره بر وجود یا عدم تکلیف فعلی است. لسان دلیل حکم ظاهری، مهم نبوده و این لسان فقط مورد آن را معین می‌کند. بنابراین حقیقت و روح حکم ظاهری همان ایجاب احتیاط یا ترخیص در مخالفت نسبت به یک واقعه می‌باشد. بر اساس این نکته، استصحاب هم یک حکم ظاهری است؛ اما اماره یا اصل بودن، در مباحث آینده بررسی خواهد شد. در نظر مختار استصحاب یک اصل عملی است که به حسب موارد، گاهی اصل مؤمن بوده و گاهی اصل منجز است. یعنی هم می‌تواند نقش تنجیزی داشته باشد و هم می‌تواند نقش تعذیری داشته باشد.

اصطلاحات مختلف «حکم ظاهری»

به مناسبت تبیین معنی حکم ظاهری، این نکته نیز باید توضیح داده شود که عنوان «حکم ظاهری» مشترک لفظی بوده و به سه معنی مختلف در لسان متأخرین به کار می‌رود:

الف. اول اینکه مکلف در جایی که نسبت به وجود یا عدم تکلیف فعلی، علم نداشته باشد^۲، حکم ظاهری دارد^۳. یعنی اگر مکلف علم نداشته باشد، حکم ظاهری دارد؛ اعم از اینکه حکم ظاهری یک اماره باشد و یا یک اصل عملی باشد؛ و اعم از اینکه حکم ظاهری شرعی باشد یا حکم ظاهری عقلی باشد. به عبارت دیگر در هر تکلیف غیر معلوم، حکم ظاهری وجود دارد (چه اماره باشد و چه نباشد؛ و چه حکم ظاهری عقلی باشد و چه شرعی باشد). به عنوان مثال حکم ظاهری در بحث «اجزاء امر ظاهری از واقعی»، به همین معنی می‌باشد.

ب. دوم اینکه مکلف در جایی که علم و اماره نسبت به وجود یا عدم تکلیف فعلی نداشته باشد، حکم ظاهری دارد. حکم ظاهری در این معنی، اعم از عقلی و شرعی است.

۱. ممکن است گفته شود در شبهات حکمیه قبل از فحص نیز شارع ایجاب احتیاط نموده است؛ پاسخ اینکه در نظر مختار در شبهات حکمیه قبل

از فحص، احتیاط عقلی وجود دارد؛ لذا ثابت نیست که شارع هم جعل احتیاط کرده باشد.

۲. علم نیز همان قطع بوده و اطمینان را شامل نیست؛ زیرا اطمینان از امارات است.

۳. این معنی، اوسع معانی حکم ظاهری بوده و به کار رفتن حکم ظاهری به این معنی در کلمات علماء بسیار رائج است.

ج. سوم اینکه مکلف در جایی که علم و اماره نسبت به وجود یا عدم تکلیف فعلی نداشته باشد، و یک وظیفه از سوی شارع برای وی تعیین شده باشد، این وظیفه شرعی همان حکم ظاهری است. به عبارت دیگر حکم ظاهری همان وظیفه شرعی مکلف در صورت فقدان علم و اماره می‌باشد، که عبارت از اصول عملیه شرعیه است.^۱ بنابراین «حکم ظاهری» مشترک لفظی بین این سه معنی بوده و باید با توجه به قرائن، معنای آن در استعمالات روشن شود؛ اما به نظر می‌رسد معنای مناسب‌تر همین معنی سوم باشد (هرچند در کلمات علماء به هر سه معنی به کار رفته است). «استصحاب» نیز به هر سه معنای فوق، حکم ظاهری است؛ زیرا اصلی شرعی است که در صورت فقدان علم و اماره، جعل شده است.^۲

ج ۱۰۱ ۹۸/۰۱/۱۸

نکته دوم: استصحاب و قواعد متشابهه

سه قاعده «استصحاب قهقرایی» و «قاعده یقین» و «قاعده مقتضی و مانع» شباهتی با «استصحاب» دارند. این سه قاعده و تفاوت آنها با استصحاب باید بررسی شود:

استصحاب و «استصحاب قهقرایی»

زمان مشکوک در استصحاب قهقرایی مقدم بوده، و زمان متیقن نیز متأخر است. به عنوان مثال فرض شود نسبت به عدالت زید در روز یکشنبه یقین وجود داشته، و نسبت به عدالت وی در روز شنبه، شک وجود داشته باشد؛ اگر شارع به وجود مشکوک (عدالت زید در روز شنبه) تعبّد کرده باشد، این تعبّد همان «استصحاب قهقرایی» است؛ اما زمان مشکوک در استصحاب متأخر از زمان متیقن است. به عنوان مثال فرض شود در روز پنجشنبه نسبت به عدالت زید، یقین وجود داشته و در روز جمعه نسبت به عدالت وی شک شود؛ تعبّد به بقاء مشکوک، استصحاب است.

استصحاب قهقرایی در نظر فقهاء حجت نیست (یعنی شارع چنین تعبّدی نکرده است)؛ زیرا تنها دلیل ممکن برای اثبات چنین تعبّدی، همان ادله استصحاب می‌باشد؛ که در مباحث آینده خواهد آمد از این ادله، استصحاب قهقرایی به دست نمی‌آید. البته استصحاب قهقرایی نزد فقهاء در یک مورد یعنی در باب الفاظ، حجت و معتبر است؛ که دلیل اعتبار آن، ادله استصحاب نبوده بلکه سیره عقلاست. به عنوان مثال فرض شود کلمه «خروار» امروز به

^۱. این معنی از حکم ظاهری، اضیق معنای آن می‌باشد.

^۲. البته اگر کسی استصحاب را یک اماره بداند، فقط طبق معنی اول یک حکم ظاهری خواهد بود؛ یعنی طبق معنای دوم و سوم، حکم ظاهری نیست.

معنای «۳۰۰ کیلوگرم» است؛ آیا سیصد سال قبل هم به این معنی بوده یا معنای دیگری داشته؟ در صورت چنین شکّی، فقهاء قائلند که در سیره عقلاء، استصحاب قهقرایی شده و این کلمه را به همین معنای امروزه حمل می‌کنند. فقهاء از استصحاب قهقرایی، تعبیر به «اصالة عدم النقل» و یا «اصالة الثبات» (در اصطلاح شهید صدر) نموده‌اند. استصحاب قهقرایی در باب الفاظ فی الجملة مورد قبول است.

به هر حال، دلیلی بر حجّیت استصحاب قهقرایی وجود ندارد، مگر در باب الفاظ که دلیل حجّیت آن، سیره عقلاست (نه ادله استصحاب).

استصحاب و «قاعده یقین»

زمان متیقّن در قاعده یقین همان زمان مشکوک است، امّا زمان یقین و زمان شکّ متفاوت هستند؛ بر خلاف استصحاب که زمان متیقّن و مشکوک در آن متفاوت بوده امّا زمان یقین و شکّ یکی هستند. به عنوان مثال فرض شود نسبت به «عدالت زید در روز جمعه» یقین وجود داشته و سپس نسبت به «عدالت وی در روز جمعه» شکّ پیدا شود. متیقّن همان «عدالت زید در روز جمعه» بوده و مشکوک نیز «عدالت وی در روز جمعه» است، پس زمان متیقّن و مشکوک یکی است؛ امّا یقین در روز شنبه به وجود آمده و شکّ در روز یکشنبه پیدا شده است. این شکّ در اصطلاح «شکّ ساری» نامیده می‌شود یعنی شکّی که سرایت به یقین کرده است.

قاعده یقین نیز در نظر فقهاء حجّیت و اعتباری ندارد؛ زیرا ادله استصحاب دلالتی بر آن ندارد؛ مشهور این قاعده را حجّت نمی‌دانند (حجّیت قاعده یقین به این معنی است که شارع تعبّدی جعل نموده نسبت به وجود متیقّن در زمان شکّ).

استصحاب و «قاعده مقتضی و مانع»

«قاعده مقتضی و مانع» در جایی است که مقتضی یک شیء، قطعاً موجود بوده امّا مانع آن شیء مورد شکّ باشد؛ که شکّ در وجود مقتضی خواهد شد. توضیح اینکه مقتضی زمانی محقّق می‌شود که مقتضی وجود داشته و مانع نیز وجود نداشته نباشد. به عنوان مثال فرض شود شعله آتشی در کنار قطعه چوبی بوده (که مقتضی موجود است) امّا احتمال داده می‌شود آن چوب خیس باشد (که شکّ در مانع وجود دارد)؛ لذا شکّ در آتش گرفتن چوب وجود خواهد داشت (یعنی شکّ در مقتضی هست). حجّیت این قاعده به معنی تعبّد به وجود مقتضی در چنین شرائطی می‌باشد.

۱. برخی هر دو قاعده را از این روایات استفاده کرده‌اند، امّا گفته شده از روایات استصحاب فقط یک قاعده استصحاب استفاده می‌شود. البته دلالت ادله استصحاب بر حجّیت قاعده یقین، محال نیست، بلکه خلاف ظاهر آن روایات است.

قاعده مقتضی و مانع نیز در نظر فقهاء حجّیت و اعتباری ندارد؛ زیرا حجّیت آن از اخبار استصحاب استفاده نمی‌شود. در نتیجه چنین قاعده‌ای نیز معتبر نیست.

جمع‌بندی

به هر حال سه قاعده مشابه قاعده استصحاب وجود دارد. فقهاء از بین این چهار قاعده، فقط قاعده استصحاب را قبول نموده و سائر قواعد را فقہیاً ثابت نمی‌دانند. دلیل عدم ثبوت این قواعد، در بررسی ادله استصحاب مطرح خواهد شد.

فصل اول: ادله اعتبار استصحاب

در فصل اول، دلیل اعتبار و حجّیت استصحاب بررسی می‌شود. یعنی دلیل اینکه شارع مقدّس، تعبّد به بقاء «ما کان» نموده، بررسی می‌شود. برای اثبات حجّیت استصحاب به سه دلیل تمسّک شده: ظنّ؛ سیره عقلاء؛ و روایات؛ که به ترتیب بررسی می‌شوند:

دلیل اول: ظنّ

برخی برای اثبات حجّیت و اعتبار استصحاب، به دلیل ظنّ استدلال نموده‌اند؛ استدلال به دلیل ظنّ، دو تقریب دارد، که هر یک مستقلاً بررسی می‌شود:

تقریب اول: حجّیت ظنّ به بقاء

تقریب اول اینکه اگر قطع به حدوث شیئی زائل شود، تبدیل به ظنّ به بقاء آن شیء می‌شود؛ ظنّ هم حجّت است؛ پس ظنّ بر بقاء، حجّت بر بقاء است. یعنی حجّت بر بقاء حادث وجود دارد.

اشکال اول: عدم پیدایش ظنّ به بقاء، از زوال یقین به حدوث

به نظر می‌رسد این تقریب صحیح نیست؛ زیرا رابطه‌ای بین «قطع به حدوث» و «ظنّ به بقاء» نیست. در موارد بسیاری، هرچند قطع به حدوث یک شیء وجود دارد، اما نسبت به بقاء آن ظنّ نبوده و حتی شکّ هم نبوده بلکه وهم وجود دارد. به عبارت دیگر حالت انسان بعد از زوال یقین، بستگی به عوامل مزیل حادث دارد؛ گاهی برای انسان ظنّ و گاهی شکّ و گاهی وهم پیدا می‌شود. به عنوان مثال فرض شود کسی در چاه افتاده و ۲۰ روز

گذشته که از چاه خارج نشده است. هرچند یقین به حیات وی وجود داشت، اما بعد از گذشت ۲۰ روز، احتمال حیات وی بسیار اندک است (اما بعد از گذشت یک ساعت، احتمال حیات وی بیشتری است).

اشکال دوم: عدم حجّیت ظنّ به بقاء

اشکال دوم اینکه اگر هم فرض شود با زوال یقین به حدوث، ظنّ به بقاء پیدا می‌شود؛ اما دلیلی بر حجّیت این ظنّ در دائره تکالیف شرعیه وجود ندارد.

بله ظنّ نزد قائلین به انسداد، حجّت است؛ اما اولاً انسداد باب علم در جعل و شبهات حکمیه است نه در شبهات موضوعیه. یعنی انسدادی نیز قائل به حجّیت «ظنّ به جعل» بوده و «ظنّ به موضوعات» را حجّت نمی‌داند؛ به عنوان مثال «ظنّ به حرمت شرب عصیر عنبی» حجّت است؛ اما «ظنّ به اینکه این مایع عصیر عنبی است» فائده نداشته و حجّت نیست. مثال دیگر اینکه «ظنّ به اجتهاد زید» و یا «ظنّ به اعلمیت وی»، حجّت نبوده و موجب جواز تقلید نیست. بنابراین آنچه حجّت است «ظنّ به جعل» می‌باشد، در حالیکه استصحاب همیشه در مجعول جاری است.^۱

ثانیاً بر فرض که چنین ظنی در ظرف انسداد حجّت باشد (یعنی ظنّ به بقاء، حجّت باشد)، بنابر نظر مختار استصحاب فقط در شبهات موضوعیه جاری است (هرچند دلیل اعتبار آن سیره عقلاء و یا امری دیگر باشد)، لذا ظنّ به بقاء همیشه در موضوعات بوده و دلیلی بر اعتبار آن حتی بنا بر قول به انسداد نیست.

تقریب دوم: حجّیت سبب ظنّ نوعی (یقین به حدوث)

تقریب دوم اینکه یقین به حدوث یک شیء، نوعاً سبب ظنّ به بقاء آن شیء می‌شود؛ سبب حدوث ظنّ نوعی نیز نزد عقلاء و شارع حجّت است. به عنوان مثال «خبر تقه» و «ظواهر» از اسباب حدوث ظنّ نوعی بوده، لذا نزد عقلاء حجّت و معتبر می‌باشند.^۲ به عبارت دیگر نفس «یقین به حدوث» نزد عقلاء، حجّت و اماره است؛ زیرا سبب ظنّ نوعی بوده و اسباب ظنّ نوعی نیز از امارات و حجج عقلائیه هستند. شارع نیز این اماره عقلائیه را امضاء کرده است.^۳

^۱ مقرر: توضیح اینکه اگر شک در نجاستِ آبی شود که «زال تغیره بنفسه»، استصحاب در شبهه حکمیه خواهد بود. «ظنّ به بقاء نجاست» و

«شک در اعتبار استصحاب در مانند این مورد» وجود دارند؛ مستدلّ می‌خواهد از «ظنّ به بقاء» نتیجه بگیرد حجّیت استصحاب را؛ در حالیکه بنابر نظر انسدادی نیز اگر «ظنّ به اعتبار استصحاب در این موارد» بود، نتیجه آن حجّیت استصحاب بود (مستفاد از سوال و جواب از استاد).

^۲ بنابراین «یقین به حدوث»، حجّت بر بقاست. به عنوان مثال یقین به عدالت زید در روز شنبه، اماره بر بقاء عدالت وی در روز یکشنبه است.

^۳ امضای شارع از سکوت و یا (بنابر نظر مختار) از سلوک شارع نسبت سیر عقلائیه، به دست می‌آید.

اشکال اول: عدم پیدایش ظنّ نوعی از یقین به حدوث

دو اشکال صغروی و کبروی نیز در این تقریب وجود دارد. توضیح اینکه «یقین به حدوث» مفید ظنّ نوعی نیست، اگر گفته نشود که موجب عدم ظنّ است؛ زیرا در بسیاری از موارد که یقین به حدوث بوده، شک و یا حتی وهم به بقاء وجود دارد.

اشکال دوم: عدم حجّیت سبب ظنّ نوعی

بر فرض اینکه یقین به حدوث، سبب ظنّ نوعی باشد، امّا حجّیت سبب ظنّ نوعی نیز ثابت نیست؛ توضیح اینکه سبب علم نوعی (علم به معنای جامع بین قطع و اطمینان) در نظر مختار، نزد عقلاء حجّت است؛ امّا حجّیت سبب ظنّ نوعی در سیره عقلاء ثابت نبوده؛ بلکه عدم حجّیت آن، ثابت است.

ج ۱۰۲ ۹۸/۰۱/۱۹

دلیل دوم: سیره عقلاء

گفته شده یکی از ادله اعتبار استصحاب، سیره عقلانی است. توضیح اینکه ادعا شده عقلاء بر اساس حالت سابقه عمل می‌کنند، مگر علم یا اطمینان به خلاف آن پیدا کنند؛ حتی برخی گفته‌اند عمل بر اساس حالت سابقه، نه تنها سیره عقلاست، بلکه سلوک حیوانات نیز مطابق آن است. یعنی حیوانات هم در سلوک خود به استصحاب عمل می‌کنند. به عنوان مثال اگر در جایی طعام پیدا کنند، دوباره به همان مکان برمی‌گردند. بنابراین دلیل اعتبار و حجّیت استصحاب، سیره عقلاست.

اشکال: عدم وجود سیره عقلاء بر عمل طبق حالت سابقه

محقق خوئی چنین سیره عقلاء در عمل بر اساس حالت سابقه، را قبول ندارند؛ ایشان قائل است اگر عقلاء به حالت سابقه عمل می‌کنند، بر اساس اطمینان است. به عنوان مثال صبح که از خانه بیرون آمده، ظهر هم به خانه برمی‌گردد؛ زیرا اطمینان دارد که خانه وی خراب نشده و باقی است؛ و یا عمل به حالت سابقه، بر اساس غفلت و یا بر اساس احتیاط و یا نکاتی از این قبیل است. به هر حال، اینگونه نیست که سیره عقلاء بر اساس عمل به حالت سابقه باشد؛ بلکه بر اساس اطمینان و یا غفلت و یا احتیاط است.^۱

۱. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۱: «فنقول قد استدللّ علی حجية الاستصحاب بأمر: الأوّل دعوی السيرة القطعية من العقلاء علی العمل علی طبق الحالة السابقة، بل عمل الانسان علی طبق الحالة السابقة لیس من حیث کونه إنساناً بل من حیث کونه حیواناً، لاستقرار سيرة سائر الحيوانات علی ذلک، فانّ الحيوان یمشی إلی المرتع السابق و یرجع إلی دار صاحبه عملاً بالحالة السابقة. و الکلام فی هذا الدلیل یقع فی مقامین: الأوّل:

جواب: عمل بر اساس حالت سابقه در برخی موارد

شهید صدر کلام محقق خوئی را قبول ننموده است. ایشان فرموده اشکالی نیست که عقلاء در برخی موارد به حالت سابقه عمل می‌کنند (هرچند در تمام موارد اینگونه نیست). عمل عقلاء به حالت سابقه بر اساس وهم و یا انس ذهنی (و یا چیزی مانند آنها) است؛ و اگر به حالت سابقه عمل نکنند، دچار اضطراب و نوعی اختلال در نظام معیشتی می‌شوند. به هر حال عقلاء گاهی به حالت سابقه عمل می‌کنند، هرچند این عمل بر اساس انس ذهنی یا وهم و توهم باشد. به عنوان مثال شاگردان یک استاد که در مکانی درس داشته‌اند، به صرف احتمال تغییر مکان درس، به مکان جدید نرفته بلکه به همان مکان می‌روند^۱.

بنابراین محقق خوئی سیره را «بالجملة» منکر شده؛ و شهید صدر سیره را «فی الجملة» قبول ننموده است.

مناقشه اول: عدم عمل به حالت سابقه بر اساس حفظ نظام

به نظر می‌رسد بیان شهید صدر صحیح نیست؛ زیرا صرف انجام یک عمل توسط عموم مردم، سیره عقلاء نیست. سیره عقلاء یک سلوک جمعی می‌باشد که منشأ آن حفظ نظام اجتماعی باشد. به عنوان مثال نوع مردم از طریق دهان غذا می‌خورند (نه از طریق بینی)، و یا روی دو پا راه می‌روند (نه چهار دست و پا)، و یا نوع مردم کارهایشان را با دست راست انجام می‌دهند، و یا ستر عورت می‌کنند؛ اما این امور از موارد سیره عقلاء محسوب

فی ثبوت هذه السيرة. و الثاني: فی حجيتها. أما الأول: فالتحقيق عدم ثبوت هذه السيرة من العقلاء، فإنّ عملهم على طبق الحالة السابقة على أنحاء مختلفة: فتارةً يكون عملهم لاطمئنانهم بالبقاء كما يرسل تاجر أموالاً إلى تاجر آخر في بلدة أخرى لاطمئنانه بحياته، لا للاعتماد على مجرد الحالة السابقة، و لذا لو زال اطمئنانه بحياته كما لو سمع أنّه مات جماعةً من التجار في تلك البلدة لم يرسل إليه الأموال قطعاً. و أخرى يكون عملهم رجاءً و احتياطاً، كمن يرسل الدرهم و الدينار إلى ابنه الذي في بلد آخر ليصرفهما في حوائجه، ثمّ لو شك في حياته فيرسل إليه أيضاً للرجاء و الاحتياط حذراً من وقوعه في المضيق على تقدير حياته. و ثالثة يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء و عدمه، فليس لهم التفات حتى يحصل لهم الشك فيعملون اعتماداً على الحالة السابقة، كمن يجيء إلى داره بلا التفات إلى بقاء الدار و عدمه، و من هذا الباب جرى الحيوانات على الحالة السابقة، فإنّه بلا شعور و التفات إلى البقاء و عدمه، فلم يثبت استقرار سيرة العقلاء على العمل اعتماداً على الحالة السابقة».

^۱. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۳۳: «الدليل الثاني قيام السيرة العقلانية على البناء على بقاء الحالة السابقة، بل استشهد بعض بثبوت السيرة عند البشر و الحيوانات. و قد ناقش في السيرة السيد الاستاذ و غيره بأنّ ما يرى من البناء على الحالة السابقة من قبل العقلاء ليس على أساس الحالة السابقة و الاستصحاب، إنّما هو لأمور أخرى اتفافية كثبوت الاطمئنان بالبقاء أحياناً، أو الظن به أخرى، أو كون ذلك جرباً على الرجاء و الاحتياط ثالثاً، أو كونه من باب الغفلة و عدم الالتفات رابعاً. و لكنّ الصحيح ما مضى من أنّ هذه السيرة موجودة في الجملة على أساس الوهم و انس الذهن بالحالة السابقة، و نفس ما ذكره من الغفلة يكون منشأها عادةً هو ذاك الوهم، و الجرى على وفق الظنّ بالحالة السابقة يكون في كثير من الأحيان في موارد لا يكتفون بالظنّ، لكن يؤثّر ضمناً ذاك الوهم الذي يوجب نوعاً من سكون النفس و عدم الاضطراب، و يشهد لهذه السيرة ذكر كثير من العلماء لها، حتى إنّ قيل: لو لا هذه السيرة و البناء على الحالة السابقة لاختلّ نظام المعاش، و هو كذلك في الجملة، فكثير من الامور يمشى ببركة هذه الغفلة و الوهم المانع من الاحتياط و اضطراب النفس».

نمی‌شود؛ زیرا منشأ این امور، طبع یا عادت و یا خرد فردی است؛ در حالیکه سیره عقلاء باید ناشی از خرد جمعی برای حفظ نظام اجتماعی باشد.

بنابراین عمل به حالت سابقه (اگر هم ثابت باشد)، سیره عرفیه و یا سلوک ناس است؛ اما سیره عقلاء نیست. پس اینگونه نیست که عقلاء در برخی موارد به حالت سابقه عمل نمایند.

مناقشه دوم: عدم لحاظ حالت سابقه در تعیین وظائف عقلائیه و عرفیه

اشکال دیگر اینکه لحاظ حالت سابقه برای تعیین وظیفه هنگام شک در تکالیف عقلائیه و عرفیه، هیچگاه وجود ندارد. توضیح اینکه تکالیف، پنج قسم می‌باشند: تکالیف عقلیه؛ تکالیف شرعیه؛ تکالیف عقلائیه؛ تکالیف عرفیه؛ و تکالیف قانونیه؛ محل بحث فعلاً در تکالیف عرفیه و عقلائیه است. هر جا تکلیفی وجود داشته باشد، اصل عملی هم وجود خواهد داشت؛ زیرا گاهی شک در تکلیف پیش می‌آید (هر کس که احکام و قوانینی داشته باشد، وظائفی در ظرف شک هم دارد). در مواردی که شک در تکلیف عرفی یا عقلائی شود (اعم از شک به نحو شبهه حکمیه و یا شبهه موضوعیه)، عرف یا عقلاء اصول و احکام و وظائفی دارند که از آن تعبیر به «اصل عملی» می‌شود. به عنوان مثال «رد امانت» نزد عقلاء لازم است، و گاهی شک در امانت بودن مالی می‌شود. اگر این مال امانت باشد، رد آن واجب بوده؛ و اگر امانت نباشد، رد آن نیز واجب نیست.

در تمام اصول عقلائیه و عرفیه اصلی پیدا نمی‌شود که به لحاظ حالت سابقه باشد.^۱ یعنی در بین عرف و عقلاء هیچ اصلی نیست که عرف یا عقلاء حالت سابقه را لحاظ کرده و بر اساس آن وظیفه را تعیین کرده باشند (نه چنین اصلی در بین عرف و عقلاء نیست بلکه نزد عقل و قانون نیز چنین اصل عملی وجود ندارد). بنابراین استصحاب نه عرفی بوده و نه عقلائی است (همانطور که عقلی و قانونی هم نیست). فقط در شرع است که وظیفه‌ای بر اساس حالت سابقه تعیین شده، و فقط استصحاب شرعی وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود پنج سال قبل سرعت مجاز «۱۰۰ کیلومتر» بوده و الآن شک در تکلیف عقلائی می‌شود. عقلاء در چنین مواردی وظیفه را عمل طبق حالت سابقه قرار نداده‌اند. شاهد اینکه در نظر عقلاء تفاوتی بین شخص عالم به حالت سابقه، و شخص جاهل به آن وجود ندارند؛ در حالیکه اگر استصحاب یک وظیفه عقلائیه باشد، باید بین این دو تفاوت بوده و استصحاب در حق اولی جاری شده اما در حق دومی جاری نشود. در اصول عملیه عرفیه نیز حالت سابقه لحاظ نمی‌شود. به عنوان مثال فرض شود مولایی به عبدش بگوید «شاگرد فعلی من را اکرام کن»؛ زید و عمرو، هر دو مشکوک هست که شاگرد فعلی باشند؛ اما قطع وجود دارد که زید سابقاً شاگرد وی بوده، و اما نسبت به عمرو در سابق نیز

۱. بر خلاف دو اصل عملی برائت و احتیاط که به لحاظ پنج قسم تکلیف، وجود دارند؛ یعنی برائت عقلیه و احتیاط عقلی، و برائت شرعیه و احتیاط شرعی، و برائت عقلائیه و احتیاط عقلائی، و برائت قانونیه و احتیاط قانونی، و برائت عرفیه و احتیاط عرفی، وجود دارد.

شک وجود داشته و یا قطع وجود دارد که شاگرد نبوده است؛ در این صورت وظیفه عملیه عرفیه عبد نسبت به این دو متفاوت نخواهد بود؛ در حالیکه اگر استصحاب در عرف بوده و اصل عملی عرفی حالت سابقه را لحاظ نماید، باید در نظر عرف اکرام زید لازم بوده و اکرام عمرو لازم نباشد؛ یعنی باید تفاوت بین آنها باشد؛ در حالیکه بالوجدان تفاوتی بین آنها در نظر عرف نیست.

به هر حال، پنج قسم تکلیف وجود دارد، لذا اصل عملی نیز به لحاظ آنها هست؛ اما استصحاب و لحاظ حالت سابقه، نه نزد عقل و نه در بین عرف و نه در بین عقلاء و نه نزد قانون، وجود ندارد.^۱
بنابراین به سیره عقلاء هم نمی‌توان برای اثبات حجیت استصحاب تمسک نمود.

ج ۱۰۳ ۹۸/۰۱/۲۰

دلیل سوم: روایات

اخبار عدیده در ابواب مختلف فقهی وجود دارد که بر استصحاب به عنوان یک اصل شرعی، به آنها استدلال شده است. باید استدلال به این اخبار بررسی شود:

روایت اول: صحیح زرارہ

روایت اول همان صحیح زرارہ است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَهُوَ عَلَى وُضوءٍ أَوْجِبُ الْخَفَقَةَ وَالْخَفَقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضوءُ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَلَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَالْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَالْأُذُنُ وَالْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرَّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَلَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَإِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضوءِهِ وَلَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَإِنَّمَا تَنْقُضُهُ بَيِّقِينَ آخَرٍ»^۲؛

این روایت هرچند مضمراًست، اما اضمار از زرارہ بوده و خللی به اعتبار آن وارد نمی‌کند. ذیل روایت در کتاب وسائل «لا تنقض اليقين ابداً بالشك و انما تنقضه بيقين آخر» به صیغه مخاطب است، اما ایشان از تهذیب نقل نموده که این ذیل در نسخه موجود از تهذیب به صیغه غائب «لا ينقض اليقين ابداً بالشك و لكن ينقضه بيقين آخر» می‌باشد.^۳ لذا به صیغه غایب معنی می‌شود که موافق محتوا هم هست.

۱. نظیر برائت که در نظر مختار فقط برائت شرعیه وجود داشته؛ و برائت عقلانی و برائت قانونیه و برائت عرفیه مورد انکار است.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۴۵؛ باب اول از ابواب نواقض الوضوء، حدیث ۱.

۳. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۸: «..... فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضوءِهِ وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَلَكِنْ يَنْقُضُهُ بَيِّقِينَ آخَرٍ»؛

مضمون روایت اینگونه است که «الرجل ینام و هو علی وضوء» که به قرینه ذیل روایت، مراد از «ینام» این است که احتمالاً می‌خوابد؛ مراد از «قد تنام العین» این است که چشم چیزی را نمی‌بیند؛ و مراد از «و لا ینام القلب و الاذن» این است که شعور و آگاهی وجود داشته و گوش نیز می‌شوند. بنابراین وقتی چشم وی چیزی را نبیند و گوش وی نشوند و مشاعر و ادراک نداشته باشد، گفته می‌شود خواب است. مراد از «قال لا حتی یتیقن» این است که حضرت فرموده‌اند این مقدار (که حرکت کنار خود را متوجه نشود) برای بطلان وضوء کافی نیست، بلکه باید یقین به خواب پیدا کند؛ مراد از «و اَلَا فَانَّهُ عَلٰی یَقِیْنٍ» این است که اگر یقین به نوم نکند، وضوی وی باطل نمی‌شود زیرا یقین به وضوء داشته و این یقین با شک نقض نمی‌شود.

با توجه به مضمون روایت، دلالت آن بر استصحاب محلّ خدشه نبوده و مفاد روایت این است که نباید به دلیل احتمال، از یقین رفع ید شود. بنابراین به برکت این روایت آن شخص نباید وضوء بگیرد، و نماز وی کافی است؛ اما اگر این روایت نبود، همه قائل به اشتغال بوده و می‌گفتند باید ابتدا وضوء گرفته و سپس نماز بخواند، تا ذمه وی بری شود.

اشکال بر استدلال: اختصاص به باب وضوء

تنها اشکالی که بر این استدلال وجود دارد، اختصاص آن به باب وضوء است. آیا از این روایت، اعتبار استصحاب در غیر باب وضوء هم استفاده می‌شود؟ به عبارت دیگر در نهایت امر از خصوص باب وضوء، الغاء خصوصیت شده و اعتبار استصحاب در باب طهارات قبول شود، اما آیا تعمیم به تمام ابواب فقهی از آن استفاده می‌شود؟

جواب: تعمیم روایت به تمام ابواب فقهی

ادّعا شده از این روایت، اعتبار استصحاب در تمام ابواب فقهی استفاده می‌شود؛ و وجوهی برای تعمیم گفته شده که اگر یکی ثابت باشد، تعمیم ثابت می‌شود. باید این وجوه بررسی شوند:

وجه اول: «ال» جنس در «الیقین»

وجه اول از مرحوم آخوند است که ایشان فرموده اگر «ال» در «الیقین» جنس باشد، تعمیم به دست می‌آید؛ اما اگر عهد باشد، دلالتی بر تعمیم نخواهد بود. سپس ایشان فرموده اصل اولی و ظهور هر «ال» در جنس است و حمل آن بر عهد نیازمند قرینه است. بنابراین «ال» در این روایت نیز جنس بوده و تعمیم از آن استفاده می‌شود.^۱

مناقشه: اجمال در مشارالیه «الیقین»

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا همانطور که در بحث معانی حرفیه گذشت «ال» جنس مورد قبول نیست؛ بلکه «ال» وضع شده برای دلالت بر اینکه «ال» و مدخول آن به امری اشاره دارند. یعنی با عنوانی که همراه «ال» است، اشاره به چیزی می‌شود که از خارج فهمیده می‌شود نه از «ال»؛ گاهی عنوان همراه «ال»، به معنی اشاره دارد مانند «الانسان نوع» که معنی انسان، نوعی از انواع است؛ و گاهی به مفهوم اشاره دارد مانند «الانسان کلی» که مفهوم انسان متّصف به کلیّت می‌شود؛ و گاهی به فرد معین اشاره دارد مانند «رأیتُ الانسان» که یک نفر از افراد انسان دیده شده است؛ و گاهی به جمیع افراد اشاره دارد مانند «الانسان یموت» که موت بر افراد انسان عارض می‌شود.

با توجّه به نکته فوق، اگر مراد از «ال» جنس، اشاره آن عنوان همراه «ال»، به معنی باشد؛ اشکال این است که در باب الفاظ اشاره به معنی، بسیار اندک است خصوصاً در الفاظی که معنی عامّ دارند (الفاظ دارای معنی خاصّ نیز معمولاً «ال» قبول نمی‌کنند)؛ اما اگر مراد از آن، اشاره به جمیع افراد باشد؛ هرچند این قسم بسیار شائع می‌باشد، اما از نفس «ال» به دست نمی‌آید بلکه از مناسبت حکم و موضوع استفاده می‌شود. به عنوان مثال در جمله «الانسان لفی خسر» و «الانسان حیوان» اشاره به جمیع افراد شده است که از مناسبت حکم و موضوع فهمیده می‌شود. بنابراین دلالت بر جمیع افراد نیز ربطی به کثرت مصداق و شیوع نداشته، بلکه از قرینه مناسبت حکم و موضوع به دست می‌آید.

با توجّه به این نکته، دو احتمال در «لاینبقض الیقین» وجود دارد: احتمال اول اینکه عنوان «الیقین» برای اشاره به «تمام افراد یقین» باشد؛ و احتمال دوم اینکه برای اشاره به «یقین به وضوء» باشد. در صورت اول، تعمیم فهمیده می‌شود؛ و در صورت دوم، اعتبار استصحاب مختصّ باب وضوء خواهد بود. به نظر می‌رسد این جمله با هر دو احتمال، تناسب دارد؛ زیرا ممکن است مراد همان یقین به وضوء باشد به این قرینه که در عبارت قبل

۱. کفایة الاصول، ص ۳۸۹: «هذا مع أنه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام فی الیقین للعهد إشارة إلى الیقین فی: (فإنه علی یقین من وضوءه) مع أن الظاهر أنه للجنس كما هو الأصل فيه و سبق: (فإنه علی یقین) إلى آخره لا يكون قرينة عليه مع كمال الملاءمة مع الجنس أيضا فافهم».

«الیقین بالوضوء» به کار رفته است؛ و ممکن است مراد تمام افراد یقین باشد به این قرینه که متعلق یقین در این جمله ذکر نشده است؛ بنابراین روایت اجمال داشته و ظهوری در همه افراد یقین و یا یقین به وضوء ندارد.^۱

بنابراین ممکن است این قاعده، به باب وضوء اختصاص داشته، و فقط در جایی که شک در وضوء باشد، استصحاب جاری شود.

وجه دوم: اراده تمام افراد یقین به مناسبت حکم و موضوع

ادّعا شده مراد از «الیقین» تمام افراد یقین است به قرینه مناسبت حکم و موضوع؛ زیرا امام علیه السلام فرموده «لاینقض الیقین» یعنی نقض به یقین اسناد داده شده، که این اسناد به اعتبار استحکامی است که در یقین وجود دارد. از سوی دیگر متعلق یقین در استحکام موجود در یقین، هیچ تأثیری ندارد؛ یعنی یقین به هر چه تعلق گیرد، استحکام دارد. بنابراین به مناسبت حکم و موضوع که نقض به یقین اسناد داده شده، و این اسناد به لحاظ استحکام است که در هر یقینی وجود داشته و متعلق یقین تأثیری در آن ندارد، در نتیجه مراد از یقین هم طبیعی یقین است نه خصوص یقین به وضوء.^۲

مناقشه: تناسب اسناد با هر یقینی

به نظر می‌رسد این وجه نیز ناتمام است؛ زیرا خلط بین «مناسبت حکم و موضوع» و «اسناد» شده است. توضیح اینکه این مقدمه صحیح است که متعلق یقین در استحکام یقین، تأثیری ندارد؛ اما اینکه مراد از یقین تمام افراد است یا حصّه، ربطی به اسناد ندارد. یعنی هر کدام باشد، اسناد صحیح است؛ زیرا هر دو استحکام دارند.

^۱ معنای «الشک» نیز تابع تعیین معنای یقین است. یعنی به تبع «الیقین» ممکن است مراد از آن، همه افراد شک و یا شک در وضوء باشد. پس «الشک» نیز قرینه نیست تا موجب تبیین معنای «الیقین» باشد؛ همانطور که عمومیت کبرا نیز قرینه بر تعمیم نیست؛ زیرا کبرا در باب وضوء هم عمومیت دارد. به عبارت دیگر از خفقه (که مورد روایت است) الغای خصوصیت شده و حتی از وضوء به باب طهارت هم الغای خصوصیت می‌شود؛ لذا کبرا برای استدلال مذکور در روایت نیز عمومیت داشته و قاعده عمومیت کبرا محفوظ است.

^۲ فوائد الاصول، ج ۴، ص ۳۳۷: «هذا، مضافا إلى أن مناسبة الحكم والموضوع والتعبير بلفظ «النقض» يقتضي أن لا تكون لخصوصية إضافة اليقين إلى الوضوء دخل في الحكم، فإن القابل للنقض و عدمه هو اليقين من دون دخل لتعلقه بالوضوء».

مباحث الاصول، ج ۵، ص ۴۲: «الوجه الثالث: دعوى: أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضى عدم اختصاص الحكم باليقين بالوضوء، بتقريب: أن النقص إنما استعمل مع اليقين باعتبار ما لليقين من الإبرام والاستحكام، وهذه المناسبة لا يكون لتعلق اليقين بالوضوء أى دخل فيها، و إنما طرف هذه المناسبة هو نفس اليقين، فتتعدى من المورد إلى مطلق موارد اليقين بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع».

به عبارت دیگر بحث در این است که مراد از «لاینقض الیقین» تمام افراد یقین است و یا یقین به وضوء می‌باشد؛ که هر کدام باشد با اسناد نقض به یقین سازگار است؛ زیرا چه مطلق یقین مراد باشد و چه حصّه، استحکام دارد. بنابراین اسناد مذکور، ربطی به تعیین متعلّق نداشته و قرینه بر تعیین متعلّق یقین نیست^۱.

ج ۱۰۴ ۹۸/۰۱/۲۱

وجه سوم: عدم تعلّق «من وضوئه» به «یقین»

مرحوم آخوند در کفایه فرموده بعید نیست گفته شود در جمله «فانه علی یقین من وضوئه»، حرف جرّ «من وضوئه» متعلّق به یقین نیست؛ بلکه متعلّق به ظرف است. یعنی چنین شخصی از ناحیه وضوء، بر یقین است؛ نه اینکه یقین به وضویش دارد. بنابراین حدّ وسط همان «یقین» بوده و «یقین به وضوء» نخواهد بود؛ سپس نیز کبرای استدلال آمده که «و لاینقض الیقین بالشک» که نتیجه این می‌شود که یقین به شک نقض نمی‌شود. پس یقین در استدلال، تعمیم دارد^۲.

شهید صدر نیز این احتمال را تقویت نموده و فرموده تعدی «یقین» به متعلّقش به وسیله «باء» می‌باشد نه «من»؛ به عنوان مثال «أَتَيَقَنُ بِعَدَالَةِ زَيْدٍ» صحیح است، امّا «أَتَيَقَنُ مِنْ عَدَالَةِ زَيْدٍ» صحیح نیست. متعلّق جارّ و مجرور دوم در ترکیب‌های نظیر «إِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ» نیز همان ظرف اول است نه اینکه مجرور باشد؛ به عنوان مثال «مِنْ دِينِهِ» در جمله «عَلَى سَلَامَةٍ مِنْ دِينِهِ»، متعلّق به «سلامت» نیست (زیرا سلامت به انسان نسبت داده می‌شود نه به دین)، بنابراین معنی جمله این است که از ناحیه دین، در سلامت است. همین‌طور متعلّق «مِنْ رَبِّهِ» در جمله «عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ» نیز «بَيِّنَةٍ» نیست، زیرا بینه برای خودش بوده نه اینکه بینه برای ربّ باشد؛ بنابراین معنی جمله این است که از ناحیه پروردگارش، بینه دارد. بنابراین لازمه تعلّق «من وضوء» به یقین، این است که یقین با «من» متعدی شود، در حالیکه نمی‌شود. در نتیجه «من وضوئه» متعلّق به ظرف بوده و معنی عبارت این است که «فانه من ناحیه وضوءه علی یقین» و تعمیم از آن استفاده می‌شود؛ زیرا متعلّق یقین ذکر نشده

۱. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۴۲: «أقول: إنّ هذا الوجه فيه خلط بين مناسبة الحكم والموضوع و مناسبة الألفاظ بعضها مع بعض، فإنّ ما ذكر من أنّ اليقين مستبطن للإبرام والاستحکام، فصحت نسبة النقض اليه الذي لا يسند إلّا إلى شيء مبرم ليس بياناً لمناسبة الحكم والموضوع، وإنّما هو بيان لمناسبة إسناد النقض إلى اليقين بحسب عالم اللغة، وهذه المناسبة تصحّح إسناد النقض إلى اليقين بحسب عالم اللغة من دون فرق بين أن يسند إلى جامع اليقين أو إلى قسم خاص من اليقين مقيّد بشيء، و عدم دخل ذلك القيد في تلك المناسبة لا يبطل صحة هذا الإسناد كما هو واضح».

۲. كفاية الاصول، ص ۳۹۰: «مع أنّه غير ظاهر في اليقين بالوضوء لقوة احتمال أن يكون (من وضوئه) متعلقاً بالظرف لا بيقين و كأن المعنى فانه كان من طرف وضوئه على يقين و عليه لا يكون الأوسط إلا اليقين لا اليقين بالوضوء كما لا يخفى على المتأمل».

و حتی متعلّق آن در تقدیر هم نیست (یقین به حمل شایع یعنی مصداق یقین نیاز به متعلّق دارد؛ اما مفهوم یقین نیازی به متعلّق ندارد). در نتیجه از این روایت، تعمیم یقین استفاده می‌شود.^۱

مناقشه: تعدی «علی یقین» به «من» در لغت

به نظر می‌رسد این وجه هم صحیح نیست؛ زیرا هرچند فعل «أَتَيَّنَ» به وسیله «باء» به متعلّقش اضافه می‌شود، اما متعلّق یقین در ترکیب‌هایی مانند «علی یقین من...» می‌تواند با «من» جاره همراه شود:

الف. المنجد: در کتاب «المنجد فی اللغة» آمده: «یقال: أنا علی یقین منه، أي عالمٌ به حقّ العلم»؛^۲ پس معلوم

می‌شود «یقین» با «من» هم به متعلّق اضافه می‌شود. یعنی با این ترکیب «علی یقین»، با «من» هم می‌آید؛

ب. لسان العرب: در کتاب «لسان» هم آمده: «ابن سیده: یَقِنُ الْأَمْرَ يَقْنًا وَ يَقْنًا وَ أَیقَنَهُ وَ أَیقَنَ به وَ تَیقَنَهُ وَ اسْتَیقَنَهُ

وَ اسْتَیقَنَ به وَ تَیقَنَتُ بِالْأَمْرِ وَ اسْتَیقَنَتُ به کله بمعنی واحد، و أنا علی یقین منه»؛^۳ این عبارت نیز ظاهر در این است

معنی تمام عبارات قبل، و معنی جمله آخر، یکی است.

به هر حال هرچند عرب زبان نیستیم، اما ظهور عبارت در این است که «من وضوئه» متعلّق به یقین باشد

و در این سیاق از «باء» استفاده شود، جالب نیست. بنابراین «من وضوئه» متعلّق به یقین است.

وجه چهارم: دلالت تعلیل بر عموم

چهارمین وجه برای استفاده تعمیم از روایت، استفاده از تعلیل موجود در روایت است. توضیح اینکه در

روایت آمده: «حتی یستیقن أنّه قد نام و إلّا (یعنی «و ان لم یستیقن أنّه قد نام») فأنّه علی یقین من وضوئه» که

جواب شرط «و إلّا» حذف شده، نه اینکه «فأنّه...» باشد. جواب شرط محذوف همان «فلا یجب علیه الوضوء»

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۳۰: «و منها- ما ذکره المحقق الخراسانی (قده) من احتمال ان یکون (من وضوئه) متعلقا بالظرف لا بالیقین فکأنه قال (فانه من وضوئه علی یقین) و معه لا وجه لاحتمال التقييد فی جملة (فانه علی یقین من وضوئه) فضلا من جملة (و لا ینقض الیقین بالشک). و هذا الوجه ینحل إلى مطلبین: الأول- عدم رجوع (من وضوئه) إلى الیقین بل إلى الظرف. الثاني- إجداء ذلك فی استفاده التعمیم من الصحیحة. اما المطلب الأول فهو صحیح، لأن الظاهر من أمثال هذا التركيب فی اللغة کقوله (علی سلامة من دینی، علی بینة من ربی، علی بصیرة من دینی) ان الجار و المجرور متعلق بالظرف لا بالمجرور الأول فکذلك قوله (علی یقین من وضوئه)، بل الیقین لا یضاف إلى متعلقه بمن فلا یقال أتیقن من وضوئی و انما یقال أتیقن بوضوئی، و جعل من بمعنی الباء خلاف الظاهر، بل فی بعض هذه التراکیب لا یمکن ان یکون الجار و المجرور متعلقا بالمجرور لعدم استقامة المعنی بذلك فقوله (علی بینة من ربه) لا یقصد به بینة الرب و ظهور وجوده له و كذلك (علی سلامة من دینی) فان السلامة لا تضاف إلى الدین بل إلى الإنسان من ناحية دینه».

۲. المنجد، ص ۹۲۶.

۳. لسان العرب، ج ۱۳، ص ۴۵۷.

بوده، که علت این جواب محذوف، جمله «فإنه علی یقین من وضوئه» می باشد. تعلیل نیز مفید عموم است مانند «لاتشرب الخمر لانه مسکر» که از تعلیل عموم حرمت فهمیده می شود یعنی «لاتشرب المسکر».

بنابراین «فإنه علی یقین من وضوئه» تعلیل بوده و از آن تعمیم یقین استفاده می شود.^۱

مناقشه: تعمیم تعلیل به میزان علت

به نظر می رسد این وجه نیز صحیح نیست؛ زیرا تعمیم در تعلیل به مقدار علت است نه بیشتر؛ توضیح اینکه از جمله «لاتشرب الخمر لانه مسکر» فهمیده می شود که مسکر نباید شرب شود (هرچند جامد باشد)؛ اما از جمله «لاتشرب الخمر لانه مایع مسکر»، تعمیم فوق استفاده نمی شود بلکه فقط تعمیم به میزان حرمت شرب هر مایع مسکر فهمیده می شود؛ زیرا علت «مایع مسکر» بودن، است.

علت در روایت فوق نیز یقین به وضوء است «فإنه علی یقین من وضوئه» که به این مقدار تعمیم داده می شود. یعنی تعمیم داده می شود که اگر مثلاً دست وی به میت برخورد نماید و شک در بطلان وضوء کند، وضویش باقی است؛ و یا اگر بیهوش شده و یا به حالت «کما» رود، باز هم وضویش باقی است؛ یعنی تعمیم فقط به این مقدار استفاده می شود که یقین به وضوء، نباید با شک نقض شود؛ اما تعمیم به سائر افراد یقین از علت استفاده نمی شود.^۲

وجه پنجم: الغاء خصوصیت عرفی

پنجمین وجه برای تعمیم یقین، الغای خصوصیت عرفی است.^۳ توضیح اینکه عرف از جمله «فإنه علی یقین من وضوئه»، خصوصیتی برای وضوء نمی بیند. یعنی نکته عدم نقض یقین در متعلق یقین نیست، بلکه نکته عدم نقض یقین در یقینیت یقین است. نظیر اینکه عرف در جمله «اکرم زیدا لانه عالم فیزیاء» خصوصیتی برای علم فیزیک نمی بیند. متکلم فیزیک را ذکر نموده چون زید در واقع عالم فیزیک بوده، اما نکته ای در فیزیک نیست و عالم شیمی را هم باید اکرام نمود.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۲۶: «و منها- دعوی ان قوله (و لا ینقض الیقین بالشک) تعلیل لجزاء محذوف فان قوله (و إلا فانه علی یقین من وضوئه) لیس جزء بل الجزء مستتر، آی و إلا فلا یجب علیه الوضوء لانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک، و التعلیل یقتضی التعمیم و عدم الاختصاص بالمورد فتكون کبری کلیة».

۲. همان: «و هذا المقدار من البیان لا یکنی لإثبات التعمیم، لأن الکلام فی الیقین إذا کان للعهد و الإشارة إلى الیقین بالوضوء فالعلة مخصوصة بباب الوضوء لا محالة كما إذا صرح بان الیقین بالوضوء لا ینقض بالشک لأن العلة انما تعم بمقدارها لا أكثر فلا بد فی المرتبة السابقة من تحديد المراد من العلة».

۳. شاید بهترین وجه، همین باشد.

به هر حال، فهم عرفی از روایت این است که وضوء خصوصیتی ندارد، لذا تعمیم فهمیده می‌شود.^۱

مناقشه: عدم الغای خصوصیت در حکم ظاهری

به نظر می‌رسد این وجه نیز صحیح نبوده و به سبب نکته‌ای در این جمله، عرفاً از وضوء، الغای خصوصیت نمی‌شود. توضیح اینکه الغای خصوصیت عرفی همیشه از باب مناسبت حکم و موضوع است. از آنجا که حکم روی یقین و شک رفته، پس حکم واقعی نبوده بلکه حکم ظاهری است؛ زیرا حکم در حکم واقعی روی عناوین رفته و ربطی به علم و جهل مکلف ندارد. در حکم ظاهری نیز امیال و اغراض و حالت روانی مولی، مهم است. به عنوان مثال اگر مولایی اهل پول باشد، همیشه در مسائل مالی احتیاط جعل می‌کند؛ مثلاً به عبدش می‌گوید اگر احتمال دادی جایی ارزان تر باشد، احتیاط کرده و به آنجا برو، تا خرید نمایی؛ اما مولایی که چنین نیست، احتیاط نمی‌کند هرچند احتمال ارزان تر بودن هم باشد.

بنابراین عرفاً از وضوء، الغای خصوصیت نمی‌شود؛ زیرا مورد روایت یک حکم ظاهری بوده و ممکن است اغراض و امیال مولی و جهاتی که ملاحظه می‌کند، در باب وضوء متفاوت باشد. البته الغای خصوصیت نسبت به شرائط نماز می‌شود، مثلاً الغای خصوصیت از وضوء به تیمم و غسل شده؛ و یا نهایتاً از وضوء به نماز نیز الغای خصوصیت می‌شود؛ اما الغای خصوصیت به تمام ابواب فقه، عرفی نیست.

انصاف این است که اطمینانی به الغای خصوصیت پیدا نمی‌شود^۲؛ یعنی نه ظهور در عموم دارد و نه ظهور در خصوص دارد، اما قدر متیقن روایت همان خصوص باب وضوء است. بنابراین از این روایت، تعمیم استفاده نمی‌شود؛ مگر در حد تعمیم از وضوء به تیمم و غسل، و تعمیم از نوم به سائر نواقض؛ اما تعمیم از نماز به صوم و طواف و سائر ابواب فقهی، مشکل است.

ج ۱۰۵ ۹۸/۰۱/۲۴

^۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۲۸: «و منها- ان سياق التعلیل سیاق التقریب إلى الذهن، و هو انما يفهم فی المقام بلحاظ خصوصية فی نفس اليقین السابق و اقتضائه للثبوت مع قطع النظر عن متعلقه، فان اليقین بالوضوء بما هو یقین بالوضوء لا اقتضاء له لعدم النقص فبهذا الاعتبار تلغی خصوصية الوضوء».

^۲. گفته شده کلام دو قسم ظاهر و مجمل دارد؛ اما به نظر می‌رسد علاوه بر ظاهر و مجمل، قسم سوم نیز هست که علم به ظهور یا اجمال نباشد؛ البته نتیجه این قسم سوم نیز مانند قسم دوم یعنی اجمال است.

دو تنبیه ذیل روایت اول

همانطور که گفته شد روایت اول، فی الجمله بر قاعده استصحاب دلالت دارد، اما قاعده عام در تمام ابواب فقه را ثابت نمی‌کند. دو تنبیه باید ذیل این روایت بیان شود:

تنبیه اول: جواب شرط

در روایت آمده «حتی یستیقن أنّه قد نام، و الّا فأنّه علی یقین من وضوئه و لاینقض الیقین ابدأً بالشک»، که «و الّا» به معنی «و این لایستیقن أنّه قد نام» بوده و «این» شرطیه دارد. بحثی مطرح شده که جواب این شرط، چیست؟ سه احتمال بدوی در جواب این شرط، وجود دارد: احتمال اول اینکه جزاء محذوف باشد، یعنی «و الّا فلا یجب علیه الوضوء لانه علی یقین من وضوئه»؛ احتمال دوم اینکه جزاء همان «فانه علی یقین من وضوئه» باشد؛ و احتمال سوم اینکه جمله «و لاینقض الیقین ابدأً بالشک» باشد.

به نظر می‌رسد احتمال سوم بعید، بلکه اشتباه و غلط است؛ زیرا «واو» بر جمله جواب شرط داخل نمی‌شود؛ و احتمال دوم نیز بعید است؛ زیرا «فانه» متفرّع بر شرط نیست. یعنی یقین به وضوء، متفرّع بر عدم یقین به نوم نمی‌شود (بلکه با شک در نوم، شک در وضوء خواهد بود)؛ در نتیجه احتمال اول متعین می‌شود که جزاء حذف شده باشد. یعنی «و الّا (فلا یجب علیه الوضوء)» بوده و «فانه علی یقین من وضوئه» و جمله بعدی، به منزله تعلیل است. البته این نکته در استدلال، تأثیری ندارد.

تنبیه دوم: دلالت روایت بر قاعده مقتضی و مانع

برخی این شبهه را مطرح کرده‌اند که این روایت دلالتی بر استصحاب نداشته، بلکه بر قاعده مقتضی و مانع دلالت دارد. قاعده مقتضی و مانع به این معنی بود که اگر یقین به وجود مقتضی، و شک در وجود مانع باشد، لذا شک در وجود مقتضی می‌شود. به عنوان مثال فرض شود آتشی کنار چوب بوده، و شک در رطوبت چوب باشد، لذا وجود مقتضی (احتراق الخشب) مشکوک است. اعتبار قاعده مقتضی و مانع به این معنی است که شارع در چنین شرائطی، تعبد به وجود مقتضی نموده است.

تطبیق قاعده مقتضی و مانع بر روایت

گفته شده این روایت نیز ناظر به قاعده مقتضی و مانع بوده و ناظر به استصحاب نیست؛ توضیح اینکه در فرض روایت، یقین به وضوء بوده و شک در بقاء وضوء هست. شک در بقاء وضوء، ناشی از شک در حدوث نوم است (یعنی اگر نوم باشد، وضو نیست؛ و اگر نوم حادث نشده باشد، وضو هست). به عبارت دیگر شک در بقاء

وضوء، مسبب از شک در نوم است. یعنی شک سببی و مسببی است. با وجود اصل سببی، اصل مسببی جاری نیست. بنابراین اگر روایت ناظر به استصحاب بقاء وضوء باشد، اصل سببی حاکم بر آن وجود داشته که اصل عدم تحقق نوم است. یعنی اگر روایت ناظر به استصحاب باشد، نباید تعبد به بقاء وضوء شود، بلکه باید تعبد به عدم حدوث نوم شود؛ اما اگر روایت ناظر به قاعده مقتضی و مانع باشد، اصل حاکم ندارد؛ زیرا یقین به وضوء همان مقتضی بوده و شک در نوم نیز شک در وجود مانع است؛ لذا تعبد به بقاء مقتضی (طهارت) می شود. این قاعده مقتضی و مانع، اصل حاکمی نخواهد داشت.

بنابراین اگر روایت ناظر به قاعده مقتضی و مانع باشد، تعبد به بقاء طهارت شده که اشکالی نیست؛ اما اگر ناظر به استصحاب باشد، تعبد به بقاء وضوء شده در حالیکه اصل حاکم عدم حدوث نوم وجود دارد.

عدم دلالت روایت بر قاعده مقتضی و مانع

به نظر می رسد بیان فوق صحیح نیست؛ زیرا اولاً حکومت اصل سببی بر مسببی، در جایی است که بین آنها تنافی باشد. به عنوان مثال استصحاب طهارت در ناحیه سبب، بر استصحاب نجاست در ناحیه مسبب، مقدم است؛ اما اگر دو اصل سببی و مسببی، متوافق باشند، حکومت و تقدمی بین آنها نیست. با توجه به این نکته، استصحاب عدم حدوث نوم و استصحاب بقاء وضوء، نیز متوافق بوده و هر دو اصل مؤمن هستند. پس اصل عدم حدوث نوم، مقدم بر استصحاب بقاء وضوء نیست.

و ثانیاً قاعده مقتضی و مانع بر مورد روایت، تطبیق نمی شود؛ زیرا وجود مقتضی در این قاعده باید محرز باشد، در حالیکه در فرض روایت فوق، شک در مقتضی (یعنی شک در وضوء) وجود داشته و علم به وضوء نیست؛ بنابراین ارکان قاعده بر روایت تطبیق نمی شود؛ علاوه بر اینکه در این روایت به وجود مقتضی (یعنی وجود طهارت) تعبد نشده بلکه به بقاء مقتضی (یعنی بقاء وضوء) تعبد شده است^۱. به عبارت دیگر علاوه بر اینکه ارکان قاعده مقتضی و مانع تمام نیست، تعبد به بقاء شده نه وجود؛ بنابراین روایت فوق بر این قاعده، منطبق نمی شود. لذا روایت فوق اشعار و دلالتی بر قاعده مقتضی و مانع ندارد.

جمع بندی: اثبات فی الجملة استصحاب

در نتیجه با توجه به مباحث فوق، صحیحه اولی «فی الجملة» دلالت بر اعتبار استصحاب دارد؛ اما از این روایت، جریان استصحاب در تمام ابواب فقهی استفاده نمی شود.

۱. ممکن است گفته شود مراد از لفظ «وضوء» در روایت، همان طهارت است، پس به وجود مقتضی، تعبد شده است؛ پاسخ اینکه با قبول این مطلب هم، باز تعبد به بقاء طهارت شده، نه به وجود طهارت؛ در حالیکه مفاد قاعده مقتضی و مانع، تعبد به وجود مقتضی و طهارت است.

روایت دوم: صحیحۀ ثانیۀ زراره

روایت دوم نیز صحیحۀ زراره است که مانند روایت سابق، مضمره می‌باشد؛ اما همانطور که گفته شد، اضممار از زراره بوده و مضرّ به حجّیت روایت نیست. صاحب وسائل این روایت را یکجا نیاورده بلکه به صورت تقطیع شده، نقل نموده است؛ اما تمام روایت یکجا در تهذیب نقل شده است.

این روایت مشتمل بر شش سوال و جواب بوده که فقط سوال سوم و ششم، بر اعتبار استصحاب دلالت دارند. ابتدا تمام فقرات روایت بیان شده، و سپس تقریب استدلال بیان می‌شود: «عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: ۱- قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمٌ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ فَعَلِمْتُ أَثَرَهُ إِلَى أَنْ أَصِيبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ فَأَصَبْتُ وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَنَسِيتُ أَنْ بِثَوْبِي شَيْئًا وَصَلَّيْتُ ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ تُعِيدُ الصَّلَاةَ وَتَغْسِلُهُ ۲- قُلْتُ فَإِنِّي لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ وَعَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَتُعِيدُ ۳- قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَلَمْ أَتَيِّقَنَّ ذَلِكَ فَتَنَظَّرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئًا ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا ۴- قُلْتُ فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسَلْتُهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ۵- قُلْتُ فَهَلْ عَلَى إِنْ شَكَّكَتَ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تَذْهَبَ الشَّكُّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ ۶- قُلْتُ إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَّكَتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشْكُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْ قَعٌ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»^۱؛

جواب سوال اول دلیل است که نماز با نجاست منسبیه باطل است؛ که اگر این روایت نبود، به دلیل قاعده «لاتعاد» به صحت نماز حکم می‌شد؛ عبارت «ظننت» در سوال سوم، به معنی احتمال است (نه ظن اصطلاحی). همانطور که جواب حضرت در همان سوال «ثم شككت» قرینه بر این مطلب است؛ سوال زراره در سوال سوم «و لم ذلك»، پرسش از علت حکم به صحت نماز است؛ زیرا دلیل حکم به غسل ثوب که واضح است (زیرا فرض شده که نجاست را دیده و علم به آن دارد؛ پس باید لباس را تطهیر نماید)؛ به جواب از سوال پنجم استدلال شده بر عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیه؛ و پاسخ حضرت به این معنی است که فحص لازم نیست، اما اگر می‌خواهی دودلی از تو برطرف شود، فحص نما؛ در جواب سوال ششم، عبارت «قطعت الصلاة» به معنی بطلان نماز نیست بلکه به معنی قطع نماز است؛ زیرا از عبارت «قطعت» استفاده شده بر خلاف فراز دیگر که از عبارت

۱. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۲۱.

«تَنْقُضُ الصَّلَاةَ» استفاده شده و به معنای بطلان نماز است؛ و عبارت «بَنِيَتْ عَلَى الصَّلَاةِ» نیز به معنای ادامه دادن نماز است؛ و عبارت «شَيْءٌ أَوْقَعَ عَلَيْكَ» یعنی ممکن است نجاستی باشد که در اثناء نماز روی لباس افتاده باشد.

ج ۱۰۶ ۹۸/۰۱/۲۵

مقام اول: بررسی سوال سوم در صحیحه ثانیه زراره

«قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَلَمْ أَتَيِّقَنَّ ذَلِكَ فَظَنَرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئًا ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَلَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لَمْ ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا»؛ در این فراز زراره از فرضی سوال نموده که ابتدا شک در نجاست لباس داشته و با فحص نیز نجاست دیده نشده، سپس نماز خوانده و بعد نجاست دیده شده، که حضرت فرمودند نماز صحیح است؛ زیرا یقین به طهارت خبی داشته و شک در نجاست نموده، که نباید یقین به وسیله شک، نقض شود.

تبیین معنی روایت

نمازگزار در فرض سوال زراره، از سه حال و سه فرض بدوی خارج نیست:

الف. فرض اول اینکه نمازگزار بعد از فحص و ندیدن نجاست، یقین به طهارت لباس پیدا کرده، و سپس نماز خوانده است. بعد از اتمام نماز، نجاستی در لباس دیده که احتمال می‌دهد همان نجاست سابق باشد، و احتمال می‌دهد نجاست جدیدی باشد.

در این فرض حضرت فرموده نماز صحیح است، و از آنجا که شک در نجاست داشته، پس کلام حضرت ناظر به حکم ظاهری است. به نظر می‌رسد در این جواب حضرت، هم استصحاب و هم قاعده یقین، قابل تطبیق است. توضیح اینکه ظاهر روایت این است که قبل از ظن به اصابت نجاست، یقین به طهارت داشته و بعد از نماز شک در بقاء آن طهارت نموده است. بنابراین استصحاب جاری شده و حکم ظاهری به بقاء طهارت می‌شود. یعنی به لحاظ یقین قبل از ظن به طهارت لباس، و شک در بقاء آن طهارت تا پایان نماز، استصحاب جاری می‌شود؛ و از سویی نیز بعد از فحص و ندیدن نجاست، یقین به طهارت لباس پیدا می‌کند، و بعد از نماز نجاستی دیده که ممکن است همان نجاست سابق باشد، در نتیجه شک در صحت یقین بعد از فحص می‌کند؛ در این صورت، قاعده یقین منطبق بر مسأله است؛

رکن اول در قاعده استصحاب همان یقین قبل از ظنّ است؛ اما در قاعده یقین، همان یقین بعد از فحص است؛ اما رکن دوم در هر دو قاعده، شکّ پس از نماز است. به عبارت دیگر به لحاظ یقین قبل از ظنّ، استصحاب بوده؛ و به لحاظ یقین بعد از فحص، قاعده یقین است.

ب. فرض دوم اینکه نمازگزار بعد از فحص نیز (برعکس فرض اول، که یقین پیدا کرده بود) یقین نداشته بلکه شکّ در نجاست لباس داشته باشد. سپس نماز خوانده، و نجاست سابق را در لباس دیده، لذا متوجّه شد که نمازش در لباس نجس بوده است.

در این فرض، استصحاب به لحاظ حال نماز و در حین شروع نماز، جاری است؛ زیرا یقین به طهارت لباس داشته و شکّ در نجاست آن پیدا کرده، که استصحاب طهارت می‌شود. یعنی فقط استصحاب در این فرض جاری می‌شود.

ج. فرض سوم اینکه نمازگزار بعد از فحص نیز شکّ داشته و یقین به طهارت پیدا نکند. سپس نماز خوانده، و پس از نماز نجاستی دیده که احتمال می‌دهد همان نجاست سابق باشد همانطور که احتمال می‌دهد نجاست جدیدی باشد؛

در این فرض نیز فقط استصحاب جاری است؛ زیرا به لحاظ حال سوال، یقین به طهارت قبل از نماز داشته، و شکّ در حدوث نجاست در حین نماز شده است. این شکّ تا آخر نماز وجود داشته، لذا استصحاب بقاء طهارت تا آخر نماز می‌شود؛ زیرا ممکن است نجاستی جدید بعد از نماز، حادث شده باشد.

استدلال بر اعتبار استصحاب

همانطور که گفته شد سه فرض در مورد نمازگزار وجود دارد که اگر فرض اول ابطال شود، استصحاب ثابت می‌شود؛ زیرا روایت در دو فرض اخیر فقط بر استصحاب منطبق بوده، و بر قاعده یقین تطبیق نمی‌شود، پس مهمّ نیست که ظاهر روایت، فرض دوم و یا فرض سوم باشد. فقط در فرض اول، روایت بر قاعده یقین نیز قابل تطبیق بود، که اگر این فرض کنار رود، اعتبار استصحاب ثابت می‌شود. به نظر می‌رسد فرض اول خلاف ظاهر بوده و دو مبعّد دارد:

الف. مبعّد اول اینکه در کلام راوی اشاره‌ای به تحقّق یقین بعد از فحص نشده است. در کلام راوی آمده «نظرت و لم ار شيئا» لذا فرض اینکه یقین به طهارت محقّق شده باشد، در کلام راوی بیان نشده است. به عبارت دیگر حتی اشعار به تحقّق یقین بعد از فحص، نیز از کلام راوی به دست نمی‌آید. بنابراین یقین بعد از فحص که از ارکان قاعده یقین است، در کلام راوی بیان نشده است؛ لذا این احتمال خلاف ظاهر روایت است.

ب. مبعّد دوم نیز استغراب زرارہ از جواب حضرت است. توضیح اینکه حضرت در سوال اول و دوم، پاسخ فرمودند کہ باید نماز اعادہ شود، و در سوال سوم نیز پاسخ فرمودند کہ نیازی بہ اعادہ نماز نیست. اگر نمازگزار بعد از نماز بفہمید کہ نمازش در لباس مشکوک بودہ، صحت نماز وی جای تعجب ندارد؛ زیرا قاعدہ طہارت در اذان متشرّعہ مرکوز بودہ است. بنابراین جایی برای استغراب زرارہ نخواہد بود؛ اما اگر نمازگزار بعد از نماز متوجّہ شود کہ نمازش در لباس نجس بودہ، صحت نماز وی جای تعجب دارد (ہمانطور کہ در دو فرض اول نیز فہمیدہ نمازش در لباس نجس بودہ، لذا حکم بہ بطلان شدہ بود)، بنابراین استغراب زرارہ بہ جا خواہد بود؛ در نتیجہ استغراب زرارہ قرینہ است کہ نمازگزار بعد از نماز، متوجّہ شدہ نمازش در لباس نجس بودہ است؛ و از آنجا کہ فقط در فرض دوم، نمازگزار متوجّہ می شود کہ نمازش در لباس نجس بودہ، پس استغراب زرارہ قرینہ بر فرض دوم بودہ؛ لذا فرض اول خلاف ظاہر روایت است.

دو تنبیہ ذیل سوال سوم در صحیحہ دوم زرارہ

در نتیجہ این فراز از روایت، بر اعتبار استصحاب دلالت دارد. تنها دو امر باقی مانده کہ باید در ذیل این روایت مطرح شوند:

امر اول: کشف خلاف از حکم ظاہری

ہمانطور کہ گفتہ شد استصحاب، حکمی ظاہری است؛ در روایت فرض شدہ کہ بعد از نماز، نجاست دیدہ شدہ است. با توجّہ بہ اینکہ واقع معلوم شدہ و فہمیدہ نمازش در لباس نجس بودہ، چطور بہ استصحاب و حکم ظاہری تمسّک شدہ است؟ حضرت فرمودہ «لاتعید الصلاة» در حالی کہ واقع معین شدہ و فہمیدہ کہ با لباس نجس نماز خواندہ است. بہ عبارت دیگر اگر حضرت بہ اعادہ نماز حکم می نمود، نقض یقین بہ یقین شدہ بودہ نہ نقض یقین بہ شک؛ لذا برای صحت نماز و عدم لزوم اعادہ باید تعلیل دیگری غیر از استصحاب ذکر شود.

بہ نظر می رسد تعلیل بہ استصحاب برای صحت نماز، صحیح بودہ و مشکلی ندارد. توضیح اینکہ شرط صحت نماز، اعمّ از طہارت (خبثیہ) واقعیہ و ظاہریہ است، و در روایت نیز فرض شدہ کہ حین نماز طہارت ظاہریہ داشتہ است، بنابراین نماز وی صحیح است. بہ عبارت دیگر در تمام وقت نماز، طہارت ظاہریہ داشتہ لذا حضرت فرمودہ نماز وی شرط طہارت را دارد زیرا نباید یقین بہ شک، نقض شود. یعنی طہارت ظاہریہ بہ سبب استصحاب بودہ، لذا امام علیہ السلام ہم تعلیل بہ همان نمودہ اند.

ج ۱۰۷ ۹۸/۰۱/۲۶

امر دوم: تعدی از یقین به طهارت، به سائر افراد یقین

همانطور که گفته شد^۱ جواب امام علیه السلام به سوال سوم زرارہ «فلیس یبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ ابدأ» بر استصحاب دلالت داشته و بر قاعده یقین دلالتی ندارد. اکنون این سوال مطرح است که این فراز از روایت، آیا فقط بر استصحاب در طهارت از خبث دلالت دارد، و یا بر استصحاب در سائر ابواب نیز دلالت دارد؟ به نظر می‌رسد همانطور که ادعا شده، این فراز بر اعتبار استصحاب به نحو عموم دلالت دارد؛ زیرا تعلیل مذکور در روایت برای صحّت نماز، کبرای استدلال می‌باشد. یعنی ابتدا گفته شده یقین به طهارت لباس داشته و سپس در حین نماز، شک در بقاء آن شده، که این صغرای استدلال است؛ و کبرای استدلال اینکه «فلیس یبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ ابدأ»، که این کبرای عمومیت دارد؛ زیرا دو عبارت «لیس یبغی» و «ابدا» قرینه هستند که عدم نقض به سبب وجود یقین است، و قطعاً «یقین به طهارت» با یقین به سائر امور، تفاوتی ندارد؛ نظیر اینکه گفته شود «زید انسان» و «کل انسان کذا» و سپس نتیجه گرفته شود که «فزید کذا»؛ که ظاهر کبرای این استدلال این است که زید، خصوصیتی نداشته و هر انسانی این خصوصیت را دارد.

بنابراین عدم نقض یقین، ممکن است اشاره به امری مرکوز باشد (همانطور که شهید صدر فرموده)؛ و یا اشاره به امری باشد که فرض مرکوزیت آن شده است^۲ (نظر مختار همین است؛ زیرا به نظر می‌رسد استصحاب، امری مرکوز در اذهان نیست، لذا کبرا اشاره به امری دارد که فرض شده مرکوز است).

در نتیجه از خصوص یقین به طهارت در این روایت، به سائر افراد یقین تعدی می‌شود؛ یعنی این روایت اختصاصی به باب طهارت نداشته و اگر شک در بقاء عدالت و اجتهاد زید شود نیز استصحاب جاری است؛ اما این عمومیت فی الجمله بوده و عمومیت روایت نسبت به شبهات حکمیه (مورد روایت، شبهه موضوعیه است) در مباحث آینده بررسی خواهد شد.

مقام دوم: جواب از سوال ششم زرارہ

امام علیه السلام به سوال سوم زرارہ نیز پاسخی فرموده که از آن اعتبار استصحاب استفاده شده است: «قُلْتُ إِنَّ رَأْيَهُ فِي ثَوْبِي وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَتُعِيدُ إِذَا شَكَّكَتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَإِنْ لَمْ تَشْكُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ

۱. استاد دام ظلّه در ابتدای جلسه خلاصه مبعّد دوم را که در جلسه قبل بیان شد، مطرح نمودند. به قرینه استغراب زرارہ، فرض دوم از فروض سه‌گانه نسبت به سوال سوم، متعین است؛ زیرا در این فرض است که نمازگزار قطع دارد که نمازش را در لباس نجس خوانده، اما حضرت فرموده نیازی به اعاده نیست؛ لذا جای تعجب دارد (اما در فروض دیگر که بعد از نماز متوجّه شده در لباس مشکوک نماز خوانده، تعجّب در صحّت نماز نیست؛ زیرا قاعده طهارت در اذهان متشرّعه مرکوز است). بنابراین ظهور روایت در فرض دوم است که با شک وارد نماز شده، و بعد از نماز قطع پیدا کرده که از ابتدا نمازش در لباس نجس بوده است. دلیل صحّت نماز این است که در حال نماز، استصحاب جاری بوده و طهارت ظاهریه داشته؛ و شرط نماز نیز اعم از طهارت ظاهریه و واقعیه است.

۲. برای ارتکازی شدن یک امر، باید فرض ارتکاز آن شود.

رَطْبًا قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَغَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لَأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أُوقِعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»؛

مراد از «اذا شككت في موضع منه ثم رأيت» این است که بعد از ادامه اندکی از نماز، در اثناء نماز نجاست را دیدی؛ و مراد از «و إن لم تشك» این است که قبل از ورود به نماز و یا در ادامه نماز، شک در نجاست وجود نداشته است؛ مراد از «قطعت الصلاة» به قرینه ادامه روایت، این است که باید نماز فعلاً و موقتاً رها شود؛ و مراد از «ثم بنيت على الصلاة» این است که از جایی که نماز قطع شده، باید ادامه داده شود؛ و مراد از «شیء اوقع عليك» این است که باید نماز ادامه داده شود زیرا ممکن است هیچ مقداری از نماز در لباس نجس نبوده باشد؛ حضرت در پاسخ به این سوال فرموده اند اگر نجاست به نحو مرطوب دیده شود، نماز باطل نشده؛ اما حکم اینکه نجاست به نحو یابس دیده شود، بیان نشده است؛ این فرض نیز در شق اول از بیان امام علیه السلام داخل بوده و نماز باطل خواهد بود؛ زیرا علم دارد که مقداری از نماز را در لباس نجس خوانده است (البته در برخی فروض، نیاز به اعاده ندارد که بستگی دارد ارکان استصحاب تمام باشد یا نه، و توضیح آن خواهد آمد).

استدلال به این فراز، بر اعتبار استصحاب

حضرت در جواب زراره دو شق مطرح نموده و در شق دوم فرمودند «و إن لم تشك» یعنی اگر قبل از نماز و یا در اثنای نماز، شک به نجاست نداشتی؛ که دو احتمال عرفی در این جمله وجود داشته و طبق هر احتمال دلالت آن بر استصحاب بررسی می شود:

الف. احتمال اول اینکه «لم تشك» به معنی علم به طهارت باشد؛ بنابر این احتمال، معنی روایت این است که اگر علم به طهارت وجود داشته، و سپس نجاستی مرطوب در اثنای نماز دیده شود، باید تطهیر شده و نماز نیز ادامه داده شود. در این صورت، این فراز بر استصحاب و قاعده یقین قابل تطبیق است؛ زیرا ارکان هر دو قاعده وجود دارد. توضیح اینکه دو یقین در این فرض وجود دارد: اول یقین به طهارت لباس در حال قبل از نماز و قبل از شک در اصابه نجاست به لباس؛ که به لحاظ این یقین، استصحاب جاری است؛ و دوم یقین به طهارت لباس در اثنای نماز؛ که به لحاظ این یقین، ارکان قاعده یقین وجود دارد؛ زیرا شک وی به چنین یقینی سرایت نموده است (یعنی ممکن است نجاست مرئی از ابتدای نماز وجود داشته باشد)، و با وجود شک، این یقین از بین می رود. به هر حال اگر «لم تشك» به معنی یقین به طهارت باشد، ممکن است مراد امام علیه السلام از «یقین» همان یقین اول بوده و روایت بر استصحاب تطبیق شود؛ و ممکن است مراد، یقین دوم بوده و روایت بر قاعده یقین تطبیق شود. یعنی بنابر این احتمال، روایت مجمل شده و دلالتی بر اعتبار استصحاب نخواهد داشت.

۱. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۲۱.

ب. احتمال دوم اینکه «لم تشک» به معنای عدم شک فعلی باشد، که با غفلت از نجاست و طهارت هم سازگار است؛ در این صورت فقط ارکان استصحاب وجود دارد؛ زیرا قبل از ورود به نماز و غفلت، یقین به طهارت وجود دارد، و سپس وارد نماز شده و غفلت پیدا کرده است. در نتیجه شک در بقاء آن یقین در حین نماز شده، اما این شک به یقین سابق سرایت نکرده، لذا فقط ارکان استصحاب وجود دارد.

ج ۱۰۸ ۹۸/۰۱/۲۷

قرینه اول بر دلالت روایت بر استصحاب: مرکوزیت استصحاب در اذهان عقلاء

همانطور که گفته شد دو احتمال در «لم تشک» وجود دارد: اول اینکه به معنای علم به طهارت باشد، که روایت مجمل می‌شود؛ و احتمال دوم اینکه به معنای عدم شک فعلی بوده و با غفلت نیز سازگار باشد، که دلالت روایت بر اعتبار استصحاب تمام می‌شود؛

ادعا شده حتی اگر مراد از «لم تشک» همان یقین به طهارت لباس باشد، نیز دلالت روایت بر اعتبار استصحاب تمام است؛ زیرا دو قرینه وجود دارد که مراد حضرت از «لاتنقض الیقین بالشک» همان یقین قبل از نماز بوده، و ظهور روایت در استصحاب است نه قاعده یقین؛ قرینه اول یک قرینه لبیه است که شهید صدر آن را قبول نموده است. ایشان فرموده قاعده استصحاب در اذهان عقلاء مرکوز است، بر خلاف قاعده یقین که مرکوز نیست؛ همین مرکوزیت موجب می‌شود که خطاب، ظهور در یقین اول پیدا کند؛ زیرا این مرکوزیت، قرینه لبیه متصله بوده و به عنوان «یقین» در روایت، ظهور در یقین اول و قبل از نماز می‌دهد؛

به نظر می‌رسد این قرینه صحیح نیست؛ زیرا قاعده استصحاب مرکوز در اذهان عقلاء نبوده و یا لااقل مرکوزیت آن، مشکوک است؛ لذا کلام مجمل شده و مراد از عنوان یقین می‌تواند یقین اول باشد تا استصحاب تطبیق شود، و یا یقین دوم باشد تا قاعده یقین تطبیق شود.

قرینه دوم: وحدت سیاق

قرینه دوم یک قرینه لفظیه است که همان «وحدت سیاق» می‌باشد. توضیح اینکه عبارت «فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک» هم در جواب سوال سوم آمده، و هم در جواب سوال ششم آمده؛ و همانطور که گفته شد ظهور این کلام در جواب سوال سوم، در قاعده استصحاب است. بنابراین این جمله در جواب سوال ششم نیز به قرینه وحدت سیاق، ظهور در قاعده استصحاب خواهد داشت.

به نظر می‌رسد این قرینه لفظیه تمام بوده و این فراز از روایت نیز ظهور در قاعده استصحاب دارد؛ خصوصاً اینکه «لم تشک» ظهوری در تحقق یقین ندارد تا احتمال تطبیق بر قاعده یقین نیز وجود داشته باشد، بلکه فقط

این مقدار ظهور دارد که شک فعلی نداشته باشد (یعنی روایت، علاوه بر ظهور در استصحاب، ظهوری در قاعده یقین ندارد، تا موجب اجمال روایت شود).

جمع‌بندی: دلالت صحیحہ دوم زرارہ بر استصحاب

در نتیجه صحیحہ دوم از زرارہ نیز ظهور در اعتبار استصحاب داشته و به دو فراز از این روایت می‌توان بر حجیت استصحاب استدلال نمود.

روایت سوم: صحیحہ سوم زرارہ

سومین خبر دال بر اعتبار استصحاب^۱، صحیحہ سوم زرارہ است: «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَنْ لَمْ يَدْرِ فِي أَرْبَعٍ هُوَ أَمْ فِي ثِنْتَيْنِ وَقَدْ أَحْرَزَ الثَّنَتَيْنِ قَالَ يَرْكُعُ رَكَعَتَيْنِ وَ أَرْبَعَ سَجَدَاتٍ وَ هُوَ قَائِمٌ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَ يَتَشَهَّدُ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ إِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي أَرْبَعٍ وَقَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ وَ لَا يَدْخُلُ الشَّكُّ فِي الْيَقِينِ وَ لَا يَخْلُطُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ وَ لَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ وَ يُتِمُّ عَلَى الْيَقِينِ فَيَبْنِي عَلَيْهِ وَ لَا يَعْتَدُ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ»^۲؛

مراد از «و هو قائم بفاتحة الكتاب» این است که باید دو رکعت نماز را به صورت منفصل بخواند؛ و مراد از «يتشهد» این است که تشهد و سلام بگوید؛ گفته شده مراد از «و لا يدخل الشك في اليقين» این است که رکعت مشکوک در متیقن داخل نشود (رکعت مشکوک در سوال اول، دو رکعت بوده؛ و در سوال دوم، یک رکعت است).

استدلال به روایت، بر اعتبار استصحاب

در این روایت فرض شده کسی در تعداد رکعات نماز، شک بین سه و چهار کرده است^۳. یعنی ابتدا یقین داشته که رکعت چهارم را نخوانده، و سپس احتمال می‌دهد رکعت چهارم را هم خوانده باشد. حضرت فرموده باید به یقین اخذ شده و به شک اخذ نشود. یعنی گویا رکعت چهارم را نخوانده اما باید کاری کند که یقین نیز به هم نخورد. یعنی نماز را سلام داده و یک رکعت مفصلاً بخواند. در این صورت یقین وی نقض نشده، زیرا اگر چهار

۱. این ترتیب بین سه روایت زرارہ در کلام مرحوم شیخ آمده؛ و نامگذاری آنها به صحیحہ اول و دوم و سوم از ایشان است.

۲. الکافی، ج ۳، ص ۳۵۲؛ ر. ج. به وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۲۱۷.

۳. تقریب استدلال بر قسمت دوم روایت یعنی شک بین سه و چهار رکعت است؛ اما دقیقاً همین تقریب در قسمت اول روایت یعنی شک بین دو و چهار رکعت نیز جریان دارد.

رکعت خوانده باشد، یک رکعت زائد بوده و در برخی روایات دارد که نافله محسوب می‌شود؛ و اگر سه رکعت خوانده باشد، چهار رکعت نماز خوانده و فقط یک سلام بین رکعت سوم و چهارم اضافه کرده، که از این روایت استفاده می‌شود که چنین سلامی اشکال ندارد. یعنی رکوع و سجود اضافه یا کم نشده است.

بنابراین این روایت نیز دلالت دارد که یقین سابق، نباید به شکّ لاحق نقض شود؛ اما در دلالت این روایت بر استحباب اشکالات بیشتری (نسبت به دو روایت قبل) گرفته شده است، که اهمّ اشکالات بیان می‌شود:

اشکال اول: عدم تعمیم

گفته شده نشانه‌ای از تعمیم در این روایت نیست؛ یعنی مورد روایت فقط شکّ نمازگزار در تعداد رکعات بوده، و نمی‌توان از آن به سائر موارد تعدّی نمود. از ابتدای روایت بحث در مورد شکّ نمازگزار در تعداد رکعات بوده و جواب حضرت نیز که «قام» و «اضاف الیه آخری» و «و لاینقض المصلی» همه ناظر به نمازگزار است. بنابراین از این روایت، یک قاعده عامّ در تمام ابواب فقهی استفاده نمی‌شود؛ بلکه نهایتاً از شکّ بین سه و چهار رکعت، تعمیم داده می‌شود به تمام شکّ‌های نماز مانند شکّ بین دو و سه رکعت و مانند آن؛ اما تعمیم به تمام ابواب فقهی ممکن نیست.

جواب: تعدّی به قرینه ذیل روایت

از این اشکال جوابی داده شده که تعمیم از ذیل استفاده می‌شود. توضیح اینکه در ذیل روایت آمده «و لایعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات» که این فراز ظهور دارد که هیچ یقینی نباید به شکّ نقض شود، نه اینکه در خصوص شکّ در رکعات باشد. بنابراین اگر صدر روایت بر استحباب دلالت نماید، تعمیم آن از ذیل استفاده می‌شود.

به نظر می‌رسد شبهه اختصاص روایت به شکّ در رکعات نماز، وجود داشته؛ و ممکن است مراد از «حالات» در ذیل روایت نیز تمام حالات نماز باشد. بنابراین از شکّ در رکعات به شکّ در افعال نیز تعمیم فهمیده می‌شود؛ اما تعمیم به تمام ابواب فقهی دیگر، استفاده نمی‌شود. به عبارت دیگر اطمینان به تعمیم از ذیل پیدا نمی‌شود؛ یعنی نه ظهور در تعمیم داشته و نه ظهور در خصوص شکّ در نماز؛

ج ۱۰۹ ۹۸/۰۱/۲۸

اشکال دوم: یقین و شکّ در فراغ

اشکال دوم از مرحوم شیخ است که فرموده این فراز از روایت دلالت بر استحباب ندارد؛ زیرا مراد از یقین «یقین به عدم اتیان رکعت چهارم» نبوده بلکه «یقین به فراغ و برائت ذمه» است. بنابراین معنی روایت این است

که نباید «یقین به فراغ» با «شک در فراغ» نقض شود. یعنی نباید از فراغ یقینی رفع ید نموده و به فراغ احتمالی اکتفاء شود. «فراغ یقینی» به این است که نماز احتیاط به صورت منفصل خوانده شود، زیرا چه سه رکعت خوانده باشد و چه چهار رکعت خوانده باشد، با این یک رکعت منفصل، قطع به امتثال پیدا می‌شود؛ اما «فراغ احتمالی» به اتیان یک رکعت به صورت متصل است، زیرا ممکن است نماز وی، پنج رکعتی شده باشد، که قطع به امتثال پیدا نمی‌شود.

بنابراین این روایت ناظر به استصحاب نیست بلکه قاعده‌ای در باب نماز و فراغ است.^۱

جواب اول: ظهور یقین در یقین «بالفعل»

شهید صدر جوابی از استدلال فوق مطرح نموده که یقین در کلام امام علیه السلام که فرموده «لا ینقض الیقین بالشک»، ظاهر در یقین فعلی است. یعنی ظهور روایت در این است که امام علیه السلام، یقین فعلی در نظر گرفته که اکنون موجود است؛ اما اگر مراد از آن «یقین به فراغ» باشد، اکنون موجود نبوده بلکه بعد از اتیان نماز احتیاط، یقین به فراغ حاصل می‌شود؛ بنابراین اینکه یقین در روایت، بر «یقین به فراغ» و «یقین به برائت ذمه» حمل شود، خلاف ظاهر است.^۲

به نظر می‌رسد جواب ایشان به اشکال مرحوم شیخ، صحیح است.

جواب دوم: عدم نقض یقین به معنای فراغ ذمه

شهید صدر جواب دیگری نیز به اشکال مرحوم شیخ داده‌اند که اگر هم فرض شود یقین در روایت به معنی «یقین به فراغ ذمه» است، نباید «نقض» به یقین اسناد داده شود؛ زیرا اگر یک رکعت به صورت متصل بخواند،

۱. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۶۲: «و فيه تأمل: لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام (قام فأضاف إليها أخرى)، القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة، حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب، و موافق لقول العامة، و مخالف لظاهر الفقرة الاولى من قوله (يركع ركعتين بفاتحة الكتاب) فإن ظاهرها - بقرينة تعيين الفاتحة - إرادة ركعتين منفصلتين، أعنى صلاة الاحتياط؛ فتعين أن يكون المراد به القيام - بعد التسليم في الركعة المرددة - إلى ركعة مستقلة، كما هو مذهب الإمامية. فالمراد ب «اليقين» - كما في «اليقين» الوارد في الموثقة الآتية، على ما صرح به السيد المرتضى رحمه الله، و استفيد من قوله عليه السلام في أخبار الاحتياط إن كنت قد نقصت فكذا، و إن كنت قد أتممت فكذا - هو اليقين بالبراءة، فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءة، بالبناء على الأكثر و فعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه. و قد اريد من «اليقين» و «الاحتياط» في غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل، منها قوله عليه السلام في الموثقة الآتية (إذا شككت فابن على اليقين). فهذه الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين و عدم نقضه، يراد منها البناء على ما هو المتيقن من العدد، و التسليم عليه، مع جبره بصلاة الاحتياط؛ و لهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أن هذا العمل محرز للواقع، مثل قوله عليه السلام (ألا أعلمك شيئاً إذا صنعته، ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت، لم يكن عليك شيء؟). و قد تصدى جماعة - تبعاً للسيد المرتضى - لبیان أن هذا العمل هو الأخذ باليقين و الاحتياط، دون ما يقوله العامة من البناء على الأقل».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۷۰: «أولاً لأن اليقين بالفراغ غير موجود بالفعل للمصلي و انما يراد تكليفه بتحصيله و إيجاد مع ان ظاهر السياق المفروغية عن وجوده و تكليفه بعدم نقضه بالشك و لهذا كان التعبير المعهود في الروايات لوظيفة الشك عنوان (ابن على اليقين) لا عنوان (لا تنقض اليقين)».

احتمال فراغ ذمه هست (یعنی ممکن است با این رکعت، نمازش چهار رکعتی شده باشد)؛ در حالیکه فراغ احتمالی، نقض یقین به شک نیست، بلکه نقض قاعده اشتغال به شک است. به عبارت دیگر عقل حکم می‌کند اشتغال یقینی، نیازمند فراغ یقینی است؛ که اکتفاء به فراغ احتمالی (به اتیان یک رکعت به صورت متصل)، نقض این قاعده اشتغال به شک است. این نیز خلاف ظاهر روایت است که نقض، به نفس یقین اسناد داده شده است.^۱

به نظر می‌رسد این جواب نیز به اشکال مرحوم شبخ، صحیح است.

اشکال سوم: عدم حجیت اصل مثبت

مرحوم آقا ضیاء نیز اشکالی بر دلالت این روایت بر استصحاب دارند. ایشان فرموده اگر ادله نماز احتیاط نبود، استصحاب در شک در رکعات جاری نبود؛ زیرا خصوصیتی در شک در رکعات وجود دارد که به سبب آن، فقهاء به استصحاب در شک در رکعات تمسک نکرده‌اند. توضیح اینکه شرط صحت تشهد اخیر و تسلیم نماز این است که در رکعت چهارم نماز واقع شود (در نماز چهار رکعتی)؛ با توجه به این نکته، اگر استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم جاری باشد، باید یک رکعت دیگر خوانده شود. اگر یک رکعت دیگر خوانده شود، شرط صحت تشهد و تسلیم را احراز نمی‌کند و نمی‌تواند تشهد بگوید؛ زیرا ممکن است رکعت پنجم باشد. استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم، ثابت نمی‌کند که این رکعتی که اضافه می‌کند، رکعت چهارم است؛ زیرا اصل مثبت می‌شود در حالیکه مثبتات استصحاب حجت نیست. لذا وقتی می‌خواند تشهد بخواند نمی‌داند شرط صحت آن وجود دارد یا ندارد. به عبارت دیگر لازمه عقلی «عدم اتیان رکعت چهارم»، این است که رکعت بعدی رکعت چهارم می‌باشد؛ و استصحاب، تعبد به لازمه عقلی نمی‌کند؛ پس استصحاب نمی‌تواند اثر رکعت رابعه را ثابت نماید.

سپس ایشان فرموده این بحث در فقه مطرح شده که اگر اخبار نماز احتیاط نبود، بنابر قاعده، در شک بین سه و چهار چه باید کرد؛ که فقهاء به استصحاب تمسک نکرده‌اند. بنابراین اگر اخبار نماز احتیاط نبود، فقیه باید فتوا دهد که چنین شخصی باید نماز را از ابتدا بخواند.

در نتیجه مفاد این روایت نمی‌تواند قاعده استصحاب باشد؛ زیرا استصحاب در شک در رکعات نماز، جاری نیست.^۲

۱. همان- «و ثانیاً- ان الاکتفاء بالفراغ الاحتمالی لیس نقضاً للیقین بل نقض لقاعدة الاشتغال و حکم العقل بلزوم تحصیل یقین بالفراغ و ظاهر التعبير اسناد النقض إلى نفس یقین».

۲. نهاية الافکار، قسم اول از ج ۴، ص ۶۰: «(مع ان) وجوب التشهد و التسليم على ما يستفاد من الأدلة مترتب على رابعة الركعة بما هي مفاد كان الناقصة لا على وجود الرابعة بمفاد كان التامة و باستصحاب عدم الإتيان بالرابعة أو عدم وجودها بمفاد ليس التامة لا يثبت اتصاف الركعة المأتیة بعد ذلك بكونها رابعة، فكان المقام نظير استصحاب عدم وجود الكر غير المثبت لكرية الموجود (و بهذه الجهة) نقول: ان عدم جریان الاستصحاب فی رکعات الصلاة انما هو على القواعد و لو لم يكن لنا أدلة خاصة بالبناء على الأكثر فی الشكوك الصحيحة، لا انه لاقتضاء تلك

جواب اول: عدم اشتراط صحّت تشهد و تسلیم به «داخل رکعت چهارم بودن»

جوابی از اشکال ایشان داده شده که در فقه ثابت نیست که تشهد و تسلیم باید در رکعت چهارم باشد؛ فقط دلیل فقهی وجود دارد که تشهد اخیر و تسلیم باید بعد از رکعت چهارم باشند، یعنی بعد از سجده دوم از رکعت چهارم؛ استصحاب نیز تعبد به عدم اتیان رکعت رابعه کرده، که بعد از خواندن یک رکعت، شرط صحّت تسلیم نیز احراز می‌شود؛ زیرا با اتیان یک رکعت، یقین دارد که چهار رکعت خوانده است.^۱

پس اگر اخبار نماز احتیاط نبود، طبق استصحاب یک رکعت اضافه شده و در نتیجه علم حاصل می‌شود که تشهد و تسلیم، دارای شرط صحّت می‌باشند؛ یعنی جریان استصحاب در تعداد رکعات، مشکلی ندارد.^۲

جواب دوم: حجّیت اصل مثبت در رکعات نماز، به نفس این روایت

اشکال دوم اینکه فرض شود شرط صحّت تشهد و تسلیم این است که در رکعت چهارم باشد؛ امام علیه السلام استصحاب را در مورد رکعات نماز تطبیق نموده، لذا همین روایت دلیلی است بر اینکه مثبتات استصحاب در تعداد رکعات حجّت است؛ زیرا حجّیت اصل مثبت، محال نبوده بلکه فقط نیازمند دلیل است. به عبارت دیگر حجّیت مثبتات اصول عملیه، محذور ثبوتی ندارد، فقط فاقد دلیل اثباتی است. لذا همین روایت، دلیل اعتبار مثبتات استصحاب در تعداد رکعات خواهد بود.

بنابراین استصحاب در شک در تعداد رکعات نماز، نیز جاری خواهد بود.^۳

الأدلة ذلك (و النکة) في ذلك ما ذكرناه من الإشكال تارة من جهة انتفاء الشك الذي هو من أركانه، و أخرى من جهة عدم إثباته لحيث اتصاف الركعة الموجودة بكونها رابعة ليرتب عليه وجوب التشهد و التسليم (نعم) يتم ذلك على مذهب العامة من جعلهم الاستصحاب في عداد القياس و الاستحسان من الأمارات الظنية المثبتة للوازمه، و إلّا فبناء على أخذه من الاخبار و جعله من الأصول التعبدية غير الصالحة لإثبات غير اللوازم الشرعية، فلا مجال لتطبيقه على الركعة المشكوكة».

۱. بله اگر نماز وی در واقع پنج رکعتی باشد، نمازش باطل است؛ اما خلل چنین نمازی از ناحیه اخلاص به شرط تشهد و تسلیم نیست، بلکه از ناحیه اخلاص به تعداد رکعات و اضافه کرده رکوع و سجده است.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۸۰: «و الصحيح في دفع هذا المحذور الذي أثاره المحقق العراقي (قده) إنكار أصله الموضوعي الفقهي فانه لا دليل على اشتراط وقوع التشهد و التسليم في الركعة الرابعة بما هي ركعة رابعة، و انما الواجب هو الترتيب بمعنى اشتراط وقوع التشهد الأخير و التسليم بعد الركعات الأربع مع شرطية عدم المنافي في البين على ما هو محقق في محله من الفقه و لتكن هذه الصحيحة بنفسها من أدلة عدم اشتراط ذلك».

۳. مقرر: محقق عراقی نیز به این جواب اشاره نموده و سپس در آن مناقشه نموده و آن را قبول نکرده است: «(و قصاری) ما يمكن ان يجاب به عن هذا الإشكال، الالتزام بحجية المثبت في خصوص المقام بقرينة تطبيق الإمام عليه السلام الاستصحاب على المورد فانه من جهة حفظ التطبيق عن اللغوية لا بد من الالتزام بحجية المثبت و لو باستكشاف تنزيل آخر في الرتبة السابقة عن هذا التطبيق، فان ما تسالموا عليه من عدم حجية مثبتات الأصول انما هو لأجل قصور دليل التعبد فيها لإثبات غير اللوازم الشرعية المترتبة على المتعبد به، لا انه من جهة محذور عقلي أو لقيام

اشکال چهارم: عدم وحدت متعلق یقین و شک

چهارمین اشکالی که به استدلال بر این روایت برای اثبات استصحاب مطرح شده، این است که روایت دلالتی بر قاعده استصحاب ندارد؛ زیرا مراد از یقین در این روایت «یقین به عدم اتیان رکعت اربعه» نبوده، بلکه «یقین به اتیان رکعت سوم» است؛ بنابراین جمله فوق به این معنی است که یقین به سه رکعت، نباید با شک در اتیان رکعت چهارم، نقض شود؛ نقض یقین به سه رکعت، بدین صورت است که نماز را از ابتدا شروع نماید (یعنی نقض آن به ابطال نماز است).^۱ ظهور روایت در این است که مراد از یقین همان «یقین به ثلاث» است؛ و شاهد اینکه در ابتدای روایت نیز حضرت فرموده «وقد احرز الثلاث»، لذا این قرینه است که مراد از یقین در ادامه نیز «یقین به ثلاث» است. البته برای ادامه نماز باید یک رکعت مفصول بخواند؛ و نمی تواند یک رکعت متصل بخواند.

به هر حال، ارکان استصحاب در روایت فوق، تمام نیست؛ زیرا متعلق یقین «رکعت سوم» بوده، در حالیکه متعلق شک «رکعت چهارم» است. بنابراین این روایت ربطی به استصحاب ندارد.

اگر هم ظهور روایت در این مطلب انکار شود، لاقلاً احتمال آن بوده که موجب اجمال روایت می شود.

جمع بندی روایت سوم

در نتیجه دلالت روایت سوم بر استصحاب (حتی در خصوص مورد آن) ناتمام است؛ با توجه به این اشکال، عنوان «حالات» در ذیل روایت نیز به معنی حالات نماز خواهد بود. یعنی نباید به سبب شک، از مقدار یقینی در تعداد رکعات رفع ید شده و نماز ابطال شود. پس تعدی از مورد روایت نیز ممکن نیست.

ج ۱۱۰ ۹۸/۰۱/۳۱

دلیل بالخصوص علی عدم الحجية، فإذا فرض ان فی مورد قام الدلیل بالخصوص علی حجية كما فی المقام يؤخذ به لا محالة، إذ بعد عدم ترتب أثر شرعی علی استصحاب عدم وجود الرابعة بنحو مفاد لیس التامة لا بد من استکشاف تنزیل آخر فی الرتبة السابقة عن التطبيق المزبور ليرتّب علیه وجوب التشهد و التسليم المترتبين علی رابعة الموجود (و لکن) یرد علی هذا التوجيه استلزامه سقوط الاستصحاب عن الجريان فی مفاد کان التامة، لأنه يكشف تنزیل رابعة الركعة الأخرى فی المرتبة السابقة عن التطبيق المزبور یرتفع الشک تعبدًا عن وجود الرابعة فلا یبقى فيه شک حتی یجرى فيه الاستصحاب، فیلزم من جريان استصحاب العدم فی الركعة الرابعة عدم جريانه فيها و هو محال؛ همان، ص ۶۱.

^۱. یعنی «نقض» در این روایت به معنای شکستن نماز است و «نقضت الصلاة» به معنای «ابطالها» می باشد.

روایت چهارم: اسحاق بن عمار

«وَيَسْنَدُهُ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ ع إِذَا شَكَّكَتَ فَابْنِ عَلَى الْيَقِينِ قَالَ قُلْتُ: هَذَا أَصْلُ قَالَ نَعَمْ»؛ متعلق شک و یقین در روایت ذکر نشده، و چهار احتمال در آن داده شده که فقط یک احتمال موافق استصحاب است. بنابراین باید این احتمالات چهارگانه بررسی شوند:

احتمال اول: یقین و شک در فراغ ذمه

مرحوم شیخ متعلق شک و یقین را همان فراغ ذمه دانسته‌اند. یعنی در جایی که شک در فراغ از نماز پیدا شده، باید به دنبال یقین به فراغ بود. امام علیه السلام نحوه رسیدن به «یقین به فراغ» را تعلیم نموده که باید سلام داده و رکعت مشکوک را به صورت منفصل اضافه نمود.^۲

اشکالی نسبت به احتمال فوق مطرح شده که این احتمال خلاف ظاهر روایت است؛ زیرا در این روایت، وجود یقین مفروض است «فابن علی یقین»؛ اما با معنای فوق، باید یقین تحصیل شود و معنای جمله «فابن علی یقین» می‌شود «حصل یقین بالفراغ» که خلاف ظاهر است.^۳

احتمال دوم: قاعده یقین

احتمال دوم اینکه متعلق یقین و شک ناظر به قاعده یقین باشد. یعنی اگر نسبت به چیزی شک شد، باید به یقین سابق به آن چیز اخذ شود؛ بنابراین شک ساری و یقین سابق در قاعده یقین اراده شده است. اشکال احتمال اول، بر این احتمال نیز وارد است. توضیح اینکه در قاعده یقین، یقین سابق اکنون موجود نیست در حالیکه ظاهر روایت این است که یقین اکنون موجود بوده و در ظرف شک باید به سمت آن رفت. باید در ظرف شک یقینی باشد که به آن رجوع شود.^۴

۱. وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۲۱۲؛

۲. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۶۳: «فالمراد ب (الیقین) - كما فی (الیقین) الوارد فی الموثقة الآتية، علی ما صرح به السيد المرتضى رحمه الله، و استفيد من قوله عليه السلام فی أخبار الاحتياط: إن كنت قد نقصت فكذا، و إن كنت قد أتممت فكذا: - هو یقین بالبراءة، فیکون المراد وجوب الاحتياط و تحصیل یقین بالبراءة، بالبناء علی الأكثر و فعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما یحتمل نقصه».

۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۸۶: «و یمكن ان يجعل ظهور الأمر بالبناء علی یقین لا بتحصيله قرينة علی نفی احتمال الشیخ (قده) إذ لو كان المقصود ذلك كان ينبغي ان يأمر بتحصيله لا البناء علی یقین مفروغ عنه - كما يقتضيه سياق الأمر بفعل متعلق بموضوع خارجی -».

۴. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۸۶: «فیدور الأمر بین إرادة الاستصحاب أو قاعدة یقین و لكن لا إشکال فی تعیین احتمال إرادة الاستصحاب علی القاعدة لظهور السياق كما قلنا فی فعلية یقین حین الشک و الأمر و هو یناسب یقین فی الاستصحاب لا القاعدة لأن یقین فیها لیس فعليا بل كان فعليا قبل الشک».

احتمال سوم: استصحاب

احتمال سوم از محقق خوئی بوده که شهید صدر نیز آن را تقویت نموده است. گفته شده مراد از یقین در این روایت همان یقین استصحابی است؛ زیرا فرض وجود یقین شده و احتمالات در این روایت، همین سه احتمال است که وقتی یقین در دو احتمال اول به نحو فعلی نبوده و این دو احتمال بر خلاف ظاهر روایت بود، پس این احتمال متعین می‌شود که یقین در آن فعلی است.^۱

شهید صدر فرموده این روایت نیز بر استصحاب دلالت دارد و خصوصاً با توجه به دو نکته این احتمال تقویت می‌شود: نکته اول اینکه استصحاب یک قاعده ارتکازی نزد عقلاست، که این ارتکاز به استظهار کمک می‌کند؛ و نکته دوم اینکه حجیت استصحاب نیز نزد اصحاب ائمه علیهم السلام فی الجمله مرتکز بوده (به دلیل همان روایت سابق مانند صحیحہ اولی و ثانیه)^۲. بنابراین این دو ارتکاز نیز به استظهار کمک می‌کند که قاعده استصحاب استظهار شود. متعلق یقین و شک ذکر نشده اما معنی این است که اگر در چیزی شک شد، باید بناء بر یقین به همان شیء قرار داده شود. یکی از امتیازات این روایت نیز دلالت واضح بر تعمیم است؛ یعنی نه اینکه ظهور روایت و اطلاق آن در تعمیم باشد، بلکه تصریح به تعمیم شده است «قلت هذا اصل؟ قال نعم». یعنی این یک قاعده است و اختصاص به باب خاصی ندارد.

مناقشه در احتمال سوم: عدم مرکوزیت استصحاب و حجیت آن

به نظر می‌رسد ظهور روایت در این احتمال نیز نمی‌باشد؛ زیرا اولاً اینکه استصحاب یک امر مرتکز عقلانی باشد، ثابت نیست؛ بله بر اساس غفلت و مانند آن ممکن است انسان طبق حالت سابقه یقینی رفتار نماید، اما این

۱. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۷۶: «و ظهر بما ذكرنا صحة الاستدلال بموثقة [إسحاق بن] عمار عن أبي الحسن عليه السلام (قال عليه السلام: إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال عليه السلام: نعم) فإن المراد منها البناء على المتيقن و الاتيان بالمشكوك فيها منفصلة لأجل الأخبار الخاصة بالبيان المتقدم، و لا اختصاص لها بالشك في عدد الركعات، بل قاعدة كلية في باب الصلاة و غيرها مما شك فيه، فليس المراد من اليقين هو اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر، و الاتيان بالمشكوك فيها منفصلة على ما ذكره الشيخ (قدس سره) فإن الداعي إلى الحمل على هذا المعنى في الصحيحة كون الحمل على الأقل مخالفاً للمذهب. و بعد ما ذكرنا من عدم اختصاص الموثقة بالشك في عدد ركعات الصلاة لا وجه للحمل على هذا المعنى، و في نفس الموثقة ظهور في أن المراد من اليقين هو اليقين الموجود، لا تحصيل اليقين فيما بعد، فإن قوله عليه السلام (فابن على اليقين) أمر بالبناء على اليقين الموجود، لا أمر بتحصيل اليقين، غاية الأمر أنه في الشك في عدد الركعات بعد البناء على اليقين يجب الاتيان بالمشكوك فيها منفصلة للأخبار الخاصة، و لا تنافي بينها و بين الاستصحاب على ما ذكرنا من التوجيه».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۸۷: «كما ان ارتكازية الاستصحاب و كثرة توفر ركنيه بخلاف اليقين و الشك الساري إليه في قاعدة اليقين و كذلك ارتكازية حجية الاستصحاب و ثبوته في الجملة في الفقه و لو بالروايات السابقة كل ذلك يصلح ان تكون مؤيدات على إرادة الاستصحاب و تماز هذه الرواية على سابقتها بظهورها بل صراحتها في العموم و الكبروية و قد التفت إلى ذلك السائل فسأل الإمام عليه السلام أن هذا أصل فأجابه انه أصل و قاعدة».

به معنی مرکوزیت استصحاب در اذهان عقلاء نیست. به عنوان مثال انسان عادهً با دست راست غذا می‌خورد، اما ارتکاز عقلاء بر این مطلب نیست؛ و ثانیاً ارتکاز نزد اصحاب ائمه علیهم السلام نیز روشن نیست، زیرا تعداد روایات استصحاب زیاد نبوده و آن زمان نیز در ابتدای شکل‌گیری فقه شیعه بوده است. یعنی نهایتاً کشف می‌شود اصحاب ائمه به این روایات عمل کرده‌اند، اما ارتکاز آنها به دست نمی‌آید؛ بنابراین روایت، ظهوری در استصحاب نخواهد داشت.

احتمال چهارم: یقین و شک در رکعات نماز

به نظر می‌رسد متعلق شک و یقین همان رکعت نماز است. یعنی اگر شک بین دو و سه رکعت شد، باید بنا بر دو رکعت گذاشته شود که رکعت یقینی است؛ و اگر شک بین سه و چهار رکعت شد، باید بنا بر سه رکعت گذاشته شود؛ اما در روایات دیگر بیان شده که مراد از بناء بر رکعت یقینی این است که رکعت مشکوک را باید به نحو مفصوله خواند.

به هر حال، معنی روایت این است که اگر شک در رکعات شود، باید بنابر رکعات یقینی گذاشته شود. این احتمال دو مؤید نیز دارد: مؤید اول اینکه مرحوم صدوق این روایت را در بحث خلل در نماز ذکر نموده و گویا ایشان هم برداشت کرده که این روایت مرتبط با رکعات نماز است و ربطی به استصحاب ندارد^۱؛ و مؤید دوم اینکه روایات دیگری به همین تعبیر وجود دارد که مرتبط با شک در رکعات نماز است مانند روایت علاء بن رزین «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّبَّالْسِيِّ عَنِ الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَشَكَّ فِي الثَّالِثَةِ قَالَ يَبْنِي عَلَى الْيَقِينِ فَإِذَا فَرَغَ تَشَهَّدَ وَ قَامَ قَائِمًا فَصَلَّى رَكْعَةً بِفَاتِحَةِ الْقُرْآنِ»^۲؛ بنابراین ظهور روایت در یقین و شک به رکعات نماز است؛ و لااقل این احتمال نیز وجود داشته و احتمال دلالت روایت بر استصحاب نیز وجود دارد، که روایت مجمل می‌شود؛ لذا استدلال به آن برای اعتبار استصحاب صحیح نیست.

جمع‌بندی روایت چهارم

با توجه به مطالب فوق، دلالت این روایت بر استصحاب، روشن نیست.

۱. من لایحضره الفقیه، «باب احکام السهو فی الصلاة»، ج ۱، ص ۳۳۸.

۲. همان، ص ۲۱۵.

روایت پنجم: روایت خصال

«وَفِي الْخَصَالِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيٍّ ع فِي حَدِيثِ الْأَرْبَعِمِائَةِ قَالَ: مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَ فَلْيَمُضْ عَلَى يَقِينِهِ فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ»؛^۱

این روایت ابتدا از حیث سند، و سپس از حیث دلالتی بررسی می‌شود:

بحث سندی

سند این روایت تمام نیست؛ زیرا «قاسم بن یحیی» در سند واقع شده^۲، که توثیق خاصی نداشته؛ و حتی ابن غضائری^۳، و علامه^۴، نیز وی را تضعیف نموده‌اند؛ دو راه بر اعتبار روایت ذکر شده، که باید بررسی شوند:

الف. مرحوم صدوق حکم به صحت روایتی نموده که در سند آن «قاسم بن یحیی» واقع شده است؛ بنابراین این فرد توثیق شده است. مرحوم بهبهانی این راه را برای توثیق وی قبول نموده است.^۵

به نظر می‌رسد نهایت کلام مرحوم صدوق همان صحت روایت است، نه وثاقت روات آن روایت؛ بنابراین کلام ایشان دلالتی بر توثیق «قاسم بن یحیی» ندارد.

ب. راه دوم اینکه «قاسم بن یحیی» در اسناد کتاب «کامل الزیارات» واقع شده (هرچند از مشایخ بدون واسطه نیز نمی‌باشد)، و همین برای توثیق وی کافی است؛^۶

۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۴۶؛

۲. الخصال، ج ۲، ص ۶۱۰: «حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عَبْدِ الْقَيْطِينِيِّ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ آبَائِهِ ع أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ أَرْبَعِمِائَةَ بَابٍ مِمَّا يُصْلِحُ لِلْمُسْلِمِ فِي دِينِهِ وَ دُنْيَاهُ قَالَ ...».

۳. رجال ابن الغضائری، ص ۸۶: «القاسم بن یحیی بن الحسن بن راشد مولى المنصور. روى عن جده. ضعيف».

۴. الخلاصة، ص ۲۴۸: «القاسم بن یحیی بن یحیی بن الحسن بن راشد مولى المنصور روى عن جده ضعيف».

۵. من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۹۸: «وَقَدْ أُخْرِجَتْ فِي كِتَابِ الزِّيَارَاتِ وَ فِي كِتَابِ مَقَاتِلِ الْحُسَيْنِ ع أَنْوَاعٌ مِنَ الزِّيَارَاتِ وَ اخْتَرْتُ هَذِهِ لِهَذَا الْكِتَابِ لِأَنَّهَا أَصَحُّ الزِّيَارَاتِ عِنْدِي مِنْ طَرِيقِ الرَّوَايَةِ وَ فِيهَا بَلَاغٌ وَ كِفَايَةٌ».

۶. الحاشیة علی منهج المقال، ص ۲۸۷: «قوله فی القسم بن یحیی ضعيف) اه: (هذا من كلام غض فلا وثوق به ورواية الأجلة سيما مثل احمد بن محمد بن عيسى عنه تشير إلى الاعتماد عليه بل والوثاقة وكثرة رواياته والافتاء بمضمونها تؤيده ويؤيد فساد كلام غض في المقام عدم تضعيف شيخ من المشايخ العظام الماهرين بأحوال الرجال إياه وعدم طعن أحد ممن ذكره في مقام ذكره في ترجمته وترجمة جده وغيرهما ومه تبع غض بناء على جواز عثوره على ما لم يعثروا عليه وفيه ما فيه لما ذكرت هنا مضافا إلى ما ذكرته في الفوائد وبعض التراجم من عدم اعتبار تضعيفات غض».

۷. معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۶۵: «أن القاسم بن یحیی ثقة لشهادة ابن قولويه بوثاقته و لا يعارضها تضعيف ابن الغضائری لما عرفت من عدم ثبوت نسبة الكتاب إليه».

به نظر می‌رسد این راه نیز برای توثیق وی صحیح نیست؛ زیرا در مباحث فقه گفته شده که توثیق افراد واقع در اسناد «کامل الزیارات» حتی نسبت به مشایخ بدون واسطه نیز مورد قبول نیست؛ علاوه بر اینکه محقق خوئی نیز که ابتدا تمام افراد واقع در اسناد این کتاب را ثقه دانسته، سپس عدول نموده و فقط مشایخ بدون واسطه را قبول کرده‌اند.

بنابراین سند روایت، معتبر نبوده؛ و اگر دلالت آن تمام باشد، باید به همراه روایات دیگر به حدّ استفاضه برسد.

ج ۱۱۱ ۹۸/۰۲۰۲

بحث دلالتی

برخی ظهورات در این روایت موافق قاعده یقین بوده؛ و برخی ظهورات نیز موافق قاعده استصحاب است. بنابراین باید این ظهورات بررسی شوند، که اگر هر دو دسته ظهور قبول شود، روایت مجمل می‌شود؛ اما اگر فقط دسته دوم از ظهورات قبول شوند، استدلال به این روایت بر اعتبار استصحاب صحیح خواهد بود.

ظهور اول: سبق زمان یقین از زمان شک

ظهور اول اینکه گفته شده ظاهر عبارت «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ» در این است که زمان یقین قبل از زمان شک است؛ زیرا «کان» به صیغه ماضی آمده که ظهور دارد در اینکه ابتدا یقین وجود داشته و سپس شک پیدا شده است. بنابراین ظهور روایت در قاعده یقین است؛ زیرا زمان شک و یقین در استصحاب یکی است، و فقط در قاعده یقین، زمان شک و یقین متفاوت است. یعنی در قاعده یقین، ابتدا یقین بوده و سپس زائل می‌شود و تبدیل به شک می‌شود. پس این ظهور از روایت، موافق قاعده یقین است.

شهید صدر چنین ظهوری در روایت را قبول نکرده و فرموده خصوصیتی در استصحاب هست که موجب می‌شود تعبیر «کان علی یقین فشک» در مورد استصحاب نیز صحیح و عرفی باشد؛ خصوصیت استصحاب این است که زمان متیقّن در استصحاب قبل از زمان مشکوک است. یعنی یقین به حدوث شیئی تعلّق گرفته و شک در بقاء آن شده است. بنابراین زمان متیقّن، قبل از زمان مشکوک است. همین خصوصیت موجب می‌شود تعبیر از استصحاب به «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ» کاملاً عرفی و بدون عنایت باشد. به عبارت دیگر تعبیر «کُنْتُ عَلَى يَقِينٍ بَعْدَ زَيْدٍ فَشَكَّكْتُ فِيهِ» در مورد استصحاب صحیح است. بنابراین این عبارت با استصحاب و قاعده یقین سازگار است؛ زیرا سبق یقین و یا سبق متیقّن، کافی است تا چنین عبارتی عرفی باشد.

به نظر می‌رسد جواب ایشان صحیح بوده و ظهور این فراز از روایت در قاعده یقین نیست.^۱

ظهور دوم: وحدت متعلق یقین و شک

ظهور دوم اینکه وقتی متعلق یقین و شک ذکر نشده، ظاهراً متعلق آنها یکی است. بنابراین ظهور روایت در قاعده یقین است؛ متعلق یقین و شک در قاعده یقین یکی بوده؛ اما در متعلق یقین و شک در استصحاب، متفاوت است؛ یعنی متعلق یقین «حدوث شیء» و متعلق شک «بقاء آن شیء» است. به عنوان مثال اگر یقین به عدالت زید در روز شنبه بوده، و سپس شک در عدالت زید در همان روز شنبه شود، قاعده یقین خواهد بود؛ اما یقین به عدالت زید در روز شنبه بوده، و سپس شک در بقاء عدالت زید در روز یکشنبه شود، استصحاب است. در نتیجه ظهور روایت در وحدت متعلق یقین و شک، موافق قاعده یقین است.

جوابی از این استظهار داده شده که متعلق یقین و شک در روایت ذکر نشده؛ و اصلاً اشاره‌ای به متیقن و مشکوک نشده است. بلکه اگر جمله «فَشَكَّ فِي نَفْسِ مَا تَيَقَّنَ بِهِ» آمده بود، ظهور در وحدت متعلق یقین و شک داشت؛ اما چنین تعبیری نیامده است. بنابراین اگر ذات متعلق در نظر گرفته شود (یعنی «عدالت زید» بدون لحاظ زمان) در استصحاب نیز متعلق یقین و شک وحدت داشته و این تعبیر برای استصحاب نیز عرفی خواهد بود. به عبارت دیگر وقتی متعلق حذف شده، وحدت در ذات متعلق‌ها کافی بوده؛ و نیازی نیست وحدت در زمان متعلق‌ها نیز وجود داشته باشد. بنابراین این ظهور از روایت نیز موافق قاعده یقین نیست.^۲

ظهور سوم: جمع یقین و شک در یک زمان

ظهور سوم از محقق خوئی است که فرموده ظهور جمله «فَلْيَمُضْ عَلَى يَقِينِهِ» در استصحاب دارد؛ زیرا ظاهر این عبارت در فعلیت یقین در ظرف شک می‌باشد. یعنی در زمان حکم ظاهری و تعبدی، یقین نیز فعلی است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۸۹: «الرابع - ان خصوصية الترتب و تقدم اليقين على الشك محفوظ في موارد الاستصحاب أيضا بعد إعمال عناية لا بد من إعمالها في أدلة الاستصحاب جميعا و هي تجريد متعلق اليقين و الشك عن خصوصيتي الحدوث و البقاء و إضافتها إلى ذات الشيء فانه بهذه العناية المصححة لإسناد النقض إليهما يكون اليقين كأنه زال و حل محله الشك و لهذا نجد ان من كان يعلم بعدالة زيد ثم احتمل زوالها يقول كنت على يقين بعدالته فشككت دون اية عناية و بهذا يظهر انسجام هذا الظهور مع الاستصحاب حتى لو أريد به التقدير الثاني أي زوال اليقين بالشك و الذي لعله الظاهر من التعبير و لو من جهة ارتكازية التضاد و التنافر بين صفتي اليقين و الشك».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۹۰: «الظهور الثالث - ظهور الرواية في وحدة متعلق اليقين و الشك و الوحدة من تمام الجهات حتى الزمان تناسب قاعدة اليقين لا الاستصحاب. و فيه: ان هذه الوحدة لم يدل عليها لفظ خاص إذ لم يقل (من شك في نفس ما تيقن به) و انما استفيد ذلك من حذف المتعلق لليقين و الشك و هو كما يناسب مع وحدة المتعلق من جميع الجهات يناسب مع وحدته من غير ناحية الزمان و إضافة اليقين و الشك إلى ذات الشيء كما أشرنا».

بنابراین این عبارت موافق استصحاب است و با قاعده یقین سازگار نیست؛ زیرا در قاعده یقین در ظرف تعبد و ظرف شک، یقین فعلی وجود ندارد.^۱

شهید صدر این ظهور را قبول نکرده و فرموده در قاعده یقین نیز در ظرف شک، یقین وجود دارد اما نه به اعتبار ظرف شک، بلکه به اعتبار ظرف وجود یقین که سابق بوده است. یعنی ظهور عبارت در فرض تحقق یقین بوده؛ و همین که فرض یقینی شود که قبلاً موجود بوده، کافی است. استعمال مشتق به لحاظ ظرف تلبس، حقیقی است. به عنوان مثال فرض شود کسی دیروز زید را در حال قیام دیده، و امروز زید نشسته است. چنین شخصی صحیح است که جمله «رأیتُ زیداً قائماً أمس» را استعمال نماید و این استعمال، حقیقی است. در نتیجه جمله «فلیمض علی یقینه» ظهوری در یقین «بالفعل» ندارد تا موافق استصحاب شود؛ بلکه باید یقین فعلی وجود داشته باشد، تا استعمال این جمله صحیح باشد. یقین فعلی نیز اعم از این است که اکنون موجود باشد، و یا در ظرف خودش یقین فعلی وجود داشته باشد. در نتیجه این جمله نیز ظهوری در استصحاب ندارد.^۲

به نظر می‌رسد تهافتی در کلام شهید صدر وجود دارد؛ زیرا ایشان در ذیل بحث از روایت قبل فرمودند جمله «فابن علی یقین» ظهور در فعلی بودن یقین داشته لذا ظهور در استصحاب دارد. به نظر می‌رسد تفاوتی بین «فابن علی یقین» و «فلیمض علی یقینه» وجود ندارد، پس این جمله نیز باید ظهور در استصحاب داشته باشد. عبارت ایشان ذیل روایت قبل اینگونه است: «فیدور الأمر بین إرادة الاستصحاب أو قاعدة اليقين و لكن لا إشكال في تعين احتمال إرادة الاستصحاب على القاعدة لظهور السياق كما قلنا في فعلية اليقين حين الشك و الأمر و هو يناسب اليقين

۱. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۷۸: «و يمكن أن يجاب عن الاشكال المذكور: بأن ظاهر قوله عليه السلام (فليمض علی یقینه) هو الاستصحاب لا قاعدة اليقين، لكونه أمراً بالبناء علی اليقين الموجود نظير ما مرّ في قوله عليه السلام (فابن علی یقین) و ليس في مورد القاعدة یقین فعلی حتی يؤمر بالبناء علیه، بل كان یقین و قد زال بالشك الساری، بل لم يعلم أنّه كان یقیناً لاحتمال كونه جهلاً مركباً، و يعتبر في اليقين مطابقتها للواقع بخلاف القطع، غاية الأمر أنّه كان تخيل اليقين و لا يصحّ التعبير عن التردد النفساني الموجود فعلاً باليقين، لعدم صحة إطلاق الجوامد إمّا مع وجود المبدأ، و إطلاق المشتق علی المنقضى عنه المبدأ حقيقةً و إن كان محلاً للكلام، إمّا أنّه ليس في الرواية لفظ المتيقن حتی يقال إنّهُ شامل لمن كان متيقناً باعتبار المنقضى عنه المبدأ علی أحد القولین في المشتق، هذا».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۸۹: «و فيه - ان استفادة قاعدة اليقين منها لا تعنی إطلاق اليقين بلحاظ ما بعد الانتضاء بل بلحاظ زمان فعليته و هو الزمان السابق و هذا واضح، و اما دعوى ظهورها في تعاصر زمان الحكم و هو المضى مع زمان اليقين فهذا لا موجب له فان غاية ما يقتضيه الأمر بالمضى علی اليقين السابق لزوم افتراض وجود یقین سابق و الفراغ عنه لأن كل حكم يجعل في فرض الفراغ عن موضوعه إمّا ان هذا لا يعین ان يكون الموضوع هو اليقين الاستصحابی لا اليقين في القاعدة فان كلا من اليقينين صالح لأن يكون موضوعاً للحكم بالمضى الظاهري غاية الأمر في الاستصحاب يكون موضوع هذا الجعل الظاهري اليقين المتعلق بالمتيقن السابق و في القاعدة يكون موضوع الجعل الظاهري نفس اليقين السابق و الّذی حل محله الشك، نعم في مثل أكرم العالم لا بد من ان يكون المكرم عالماً حين وجوب الإكرام إمّا ان ذلك من جهة عدم صدق عنوان إكرام العالم علی إكرامه - بناء علی ظهور المشتق في المتلبس - و لهذا لو كان العنوان أكرم من كان عالماً نجد صدقه علی إكرام المنقضى علمه لصدق الاتصاف بما أخذ موضوعاً مفروغاً عنه في الجعل».

فی الاستصحاب لا القاعدة لأن اليقين فيها ليس فعليا بل كان فعليا قبل الشك^۱؛ البته این اشکال فنی بر کلام ایشان نیست (زیرا ممکن است کلام فعلی صحیح باشد، و کلام قبلی باطل باشد؛ و یا بالعکس)، بلکه فقط تذکری است که چنین ظهوری خیلی روشن نیست؛ اما به نظر می‌رسد کلام فعلی ایشان در اشکال به محقق خوئی، صحیح است. یعنی جمله «فلیمض علی یقینه» ظهوری در یقین استصحابی ندارد؛ زیرا عنوان «عمل به یقین» عرفاً در مورد عمل به یقین فعلی و عمل به یقین سابق به کار می‌رود. بنابراین این فراز نیز ظهوری در استصحاب ندارد.

ظهور چهارم: تعاصر یقین و شک

ظهور چهارم اینکه ظهور جمله «فان الشك لا ينقض اليقين» در تعاصر زمان یقین و شک است. توضیح اینکه این جمله به این معنی است که شک نمی‌تواند مبطل و ناقض و مُعَدِم یقین باشد. به نظر می‌رسد اگر این جمله نصّ نباشد، لا اقلّ ظهور در تعاصر یقین و شک دارد. بنابراین ظهور این جمله در استصحاب است؛ زیرا فقط در استصحاب، زمان شک و یقین یکی است؛ اما زمان شک و یقین در قاعده یقین متفاوت است. به نظر می‌رسد این ظهور در روایت وجود داشته، و ظهور روایت در قاعده استصحاب است.

جمع‌بندی روایت پنجم

با توجه به مباحث فوق، روایت خصال، بر قاعده استصحاب دلالت داشته؛ و بر عمومیت استصحاب در تمام ابواب فقهی نیز دلالت دارد؛ اما سند آن ضعیف است. بنابراین این روایت، مؤید اعتبار استصحاب بوده؛ و ممکن است در کنار روایات دیگر، مفید استفاضه باشد.

ج ۱۱۲ ۹۸/۰۲/۰۳

روایت ششم: مکاتبه قاسانی

«وإِسْنَادُهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ وَأَنَا بِالْمَدِينَةِ أَسْأَلُهُ عَنِ الْيَوْمِ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ مِنْ رَمَضَانَ هَلْ يُصَامُ أَمْ لَا فَكَتَبَ الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُ فِيهِ الشَّكُّ صُمْ لِلرُّؤْيَا وَأَفْطِرْ لِلرُّؤْيَا»^۲؛
مراد از «اليوم الذي يشك فيه» می‌تواند روز مردّد بین آخر ماه شعبان و اول ماه رمضان، و یا روز مردّد بین آخر ماه رمضان و اول ماه شوّال باشد؛ مراد از «اليقين لا يدخل فيه الشك» این است که شک نمی‌تواند موجب از بین رفتن یقین شود؛ زیرا یقین و شک متضادّ هستند، و با آمدن یکی، دیگری از بین رفته و زائل می‌شود. پس

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۸۶؛

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۵۵.

معنای عبارت فوق «الیقین لایهدمه او لایزیله او لاییطله او لایعدمه الشک» می‌باشد. این عبارت، کبرای استدلال بوده و حضرت این قاعده را ابتداءً و به صورت کلی بیان فرموده‌اند؛ بنابراین ظهوری در اختصاص به ماه رمضان ندارد.

سند روایت ضعیف است؛ زیرا «علی بن محمد القاسانی» توثیق خاصی ندارد؛ بلکه شیخ طوسی در کتاب رجال وی را تضعیف نموده^۱؛ و نقل شده که «غمر علیه احمد بن محمد بن عیسی»^۲؛

اشکال دلالی: اخذ یقین در موضوع وجوب صوم

مرحوم آخوند در دلالت روایت در کفایه اشکالی تحت عنوان «ربما یقال» مطرح نموده، اما از این اشکال پاسخی مطرح نکرده است (پس یا اشکال را قبول نموده، و یا نسبت به آن تردید داشته است). اشکال اینکه اگر به روایات باب صوم مراجعه شود، برای فقیه قطع پیدا می‌شود که مراد از یقین در این روایت همان «یقین به دخول ماه مبارک» است که موضوع وجوب صوم بوده؛ و «یقین به خروج ماه مبارک» است که موضوع وجوب افطار می‌باشد. بنابراین این روایت فقط دلالت دارد که در موضوع وجوب صوم و موضوع وجوب افطار، یقین اخذ شده؛ و شک کافی نیست. بنابراین این روایت، ربطی به استصحاب ندارد^۳.

جواب: ظهور روایت در استصحاب

شهید صدر اشکال دلالی مرحوم آخوند را قبول ننموده، و فرموده این کلام جداً خلاف ظاهر روایت است. زیرا اولاً حمل یقین در روایت، بر یقین به دخول ماه رمضان و یقین به خروج ماه رمضان، خلاف ظاهر بوده و قرینه‌ای ندارد. یعنی ظاهر جمله «الیقین لایدخل فیه الشک» خصوصاً در سوال و جواب و کتابت، در جنس یقین است. عبارت «صم للرؤية» نیز تفریع بر این قاعده کلی است. بنابراین نکته اول اینکه قرینه‌ای بر حمل یقین به حصه وجود ندارد؛ و ثانیاً معنی جمله «الیقین لایدخل فیه الشک» با بیان مرحوم آخوند این می‌شود که شک حکم یقین را ندارد «الیقین لا یلحقه الشک فی الحكم» که این نیز خلاف ظاهر است. نظیر اینکه گفته شود «الماء لایدخل فیه التراب» و مراد این باشد که خاک حکم آب را ندارد (و آب مطهر بوده، اما خاک مطهر نیست)؛ پس

۱. رجال الطوسی، ص ۳۸۸: «علی بن محمد القاسانی ضعیف أصفهانی من ولد زیاد مولى عبد الله بن عباس من آل خالد بن الأزهر».

۲. رجال النجاشی، ص ۲۵۵: «علی بن محمد بن شبرة القاسانی (القاشانی) أبو الحسن كان فقیهاً أكثر من الحدیث فاضلاً غمر علیه أحمد بن محمد بن عیسی و ذکر أنه سمع منه مذاهب منكرة و لیس فی کتبه ما یدل علی ذلک».

۳. کفایة الاصول، ص ۳۹۷: «و ربما یقال إن مراجعة الأخبار الواردة فی يوم الشک یشرف القطع بأن المراد بالیقین هو الیقین بدخول شهر رمضان و أنه لا بد فی وجوب الصوم و وجوب الإفطار من الیقین بدخول شهر رمضان و خروجه و این هذا من الاستصحاب فراجع ما عقد فی الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً علیه».

معنای مرحوم آخوند بر خلاف ظاهر این فراز از روایت است؛ اما اگر روایت بر استصحاب تطبیق شود، معنی جمله فوق این می‌شود که شکّ مزیل یقین نیست. یعنی عدم دخول شکّ در یقین، به معنای این است که با آمدن شکّ، یقین زایل نشده و از بین نمی‌رود. در نتیجه ظهوری در روایت نیست که یقین، حمل بر حصّه شده و جنس نباشد.

اما تتبع روایات که ادّعا شده موجب قطع می‌شود که مراد همان «یقین به دخول ماه رمضان» است؛ نیز ناتمام است؛ زیرا حتی یک روایت نیز وجود ندارد که عنوان یقین در آن به کار رفته و متعلّق آن دخول یا خروج ماه رمضان باشد. بلکه عباراتی نظیر «صم للرؤية» و مانند آن بسیار وجود دارد، اما عنوان یقین در آنها به کار نرفته است، تا قرینه شوند که یقین در این روایت نیز حمل بر حصّه شود.^۱

جمع‌بندی روایت ششم

به نظر می‌رسد کلام شهید صدر در پاسخ به مرحوم آخوند صحیح است؛ بنابراین مفاد روایت این است که باید به یقین عمل شده، و شکّ موجب کنار زدن یقین نیست. در نتیجه ظهور این عبارت در استصحاب است. یعنی «الیقین لا ینقضه الشکّ و لا یعدمه الشکّ و لا یبطله الشکّ». بنابراین دلالت این روایت بر استصحاب، تمام بوده؛ و دلالت بر تعمیم به تمام ابواب فقهی نیز دارد؛ اما همانطور که گفته شد، سند آن ضعیف است.

علاوه بر اینکه موضوع وجوب صوم «یقین» نیست؛ بلکه از آیه شریفه استفاده می‌شود که موضوع وجوب صوم «ماه رمضان» است؛ زیرا ظهور آیه شریفه «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه» در این است که در ماه رمضان باید روزه گرفت، و موضوع وجوب صوم همان ماه رمضان است؛ مراد از «صم للرؤية» در روایات نیز این است که «رؤیت» موجب احراز ماه مبارک (یعنی موضوع وجوب صوم) است؛ نه اینکه «رؤیت» و یا «احراز»، موضوع وجوب صوم باشند. به عبارت دیگر احراز ماه رمضان، موجب تنجّز وجوب صوم می‌شود، نه اینکه موجب فعلیت وجوب صوم باشد.

۱. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۱۵۷: «إلّا أنّ تفسیر المحقّق الخراسانی (رحمه الله) خلاف الظاهر من وجوه، عمدتها وجهان: الأوّل هو الوجه الأوّل من الوجوه التي ذكرناها في مقام التعليق على كلام المحقّق النائيني (رحمه الله) حيث إنّ حمل (قدس سره) اليقين والشكّ على خصوص اليقين والشكّ بشهر رمضان وشوال لا جنس اليقين والشكّ، وهو خلاف الظاهر. الثاني أنّ حمل الدخول على المغايرة في الحكم ليس عرفياً، كأن يقول (الماء لا يدخله التراب)، أي لا يلحقه حكم الماء في التطهير مثلاً، وهذا بخلاف حمله على النقض والإفساد؛ إذ باعتبار تضادّ اليقين والشكّ عرفاً يقال إنّ إدخال الشكّ في اليقين إفساد له، و نقض و إدخال بتركيبه مثلاً، فيحكم تبعداً بعدم دخول الشكّ في اليقين، أي عدم إفساده له. و أمّا ما ذكره من إشراف الروايات للفتية على القطع بما ذكره فغير صحيح، و لا توجد رواية واحدة تدلّ على موضوعية اليقين في المقام. و قوله (إيّاك والظنّ والشكّ) و نحو ذلك لا يدلّ على موضوعية اليقين، بل يكون في مقام بيان أنّ قصد امتثال صوم شهر رمضان يجب أن يكون بنحو اليقين، فلا يصحّ الصوم بقصد صوم شهر رمضان مع الشكّ في دخول شهر رمضان».

روایت هفتم: صحیح عبدالله بن سنان

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذِّمِّيَّ تَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخَنزِيرِ فَيُرْدُهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أَصْلِيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَسُهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَسُهُ»^۱

نیازی به بررسی وثاقت پدر «ابن سنان» نیست؛ زیرا همین که «عبدالله ابن سنان» در جلسه حاضر بوده، و این ماجرا را نقل می‌کند، کافی است. مراد از «لا تغسله من اجل ذلك» این است که شرب خمر و اکل خنزیر توسط ذمی، موجب لزوم تطهیر نیست؛ جمله «فانك» بیان و تعلیلی برای حکم به عدم لزوم تطهیر است؛ در این فراز امام علیه السلام فرمودند «چون نمی‌دانی طاهر است یا نجس، پس طاهر است» تا بر قاعده طهارت منطبق شود؛ بلکه فرموده‌اند «چون سابقاً یقین به طهارت داشتی و شک در طهارت نمودی، پس به حالت سابقه اخذ کن و بنابر طهارت بگذار» که منطبق بر استصحاب است.

بررسی دلالت روایت بر استصحاب در تمام ابواب فقهی

به نظر می‌رسد دلالت روایت بر استصحاب تمام است؛ اما تعمیم آن از باب طهارت و نجاست به سائر ابواب قابل استفاده نیست؛

برخی قائلند این روایت نیز بر تعمیم دلالت دارد؛ زیرا امام علیه السلام در مقام تعلیل، قاعده استصحاب را تطبیق نمودند. یعنی «لا تغسله» همان حکم مسأله بوده و سپس در مقام تعلیل، قاعده استصحاب مطرح شده است؛ بنابراین ممکن است ناظر به قاعده عمومی باشد، و اختصاصی به باب طهارت و نجاست نداشته باشد، خصوصاً اگر قبول شود استصحاب یک قاعده مرکوز عرفی است.^۲

اگر در مرکوزیت استصحاب تردید شود، تعمیم مشکل است؛ بنابراین این روایت نیز از مواردی است که نه ظهور در تعمیم دارد و نه ظهور در خصوص باب.

۱. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۵۲۱.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۹۴: «و هی و ان كانت واردة فی خصوص الطهارة الخبثية إلّا انه يمكن استفادة الكلية و التعميم منها بدعوى ظهور سياقها فی التعلیل و إلقاء القاعدة الكلية خصوصاً إذا فرضنا ارتكازية الاستصحاب».

جمع‌بندی روایت هفتم

به نظر می‌رسد دلالت این روایت بر استصحاب تمام است؛ اما تعمیم به ابواب دیگر فقهی از این روایت به دست نمی‌آید.

ج ۱۱۳ ۹۸/۰۲/۰۴

روایت هشتم: موثقه عمار

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدَرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَدَرَ وَمَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ»^۱؛ ادعا شده این روایت نیز بر اعتبار استصحاب دلالت دارد؛ توضیح اینکه سه طهارت در فقه وجود دارد: اول «طهارت واقعی»؛ و دوم «طهارت ظاهری» که موضوع آن شک در وجود طهارت واقعی است؛ و سوم «طهارت استصحابیه» که موضوع آن شک در بقاء طهارت واقعی است؛ با توجه به این نکته، هفت احتمال نسبت به طهارت مذکور در این روایت وجود دارد: احتمال اول اینکه فقط «طهارت واقعی» باشد؛ احتمال دوم اینکه فقط «طهارت ظاهری» باشد؛ احتمال سوم اینکه فقط «طهارت استصحابیه» باشد؛ سه احتمال دیگر از ترکیب دو طهارت از این سه طهارت به دست می‌آید؛ و احتمال هفتم نیز اینکه هر سه طهارت باشد (که مرحوم آخوند در یکی از دو قول خود، قائل شده است)؛

استدلال به روایت بر اعتبار استصحاب

طهارت استصحابیه در چهار احتمال از بین هفت احتمال فوق، وجود دارد: احتمال اول فقط طهارت استصحابیه؛ احتمال دوم طهارت استصحابیه و واقعی؛ احتمال سوم طهارت استصحابیه و ظاهری؛ و احتمال چهارم هر سه طهارت؛ دلالت روایت فوق بر طهارت ظاهری و استصحابیه از بین این چهار احتمال، اظهر است؛ لذا فقط دلالت روایت بر استصحاب بر اساس همین احتمال بیان می‌شود (عمده وجه مطرح شده برای دلالت روایت بر استصحاب نیز همین وجه است)؛

جمله «کل شیء نظیف» در صدر روایت، بر طهارت ظاهری دلالت دارد؛ زیرا هر چند «شیء» اطلاق دارد اما در جمله بعدی «حتی تعلم» بوده که موجب تقیید آن می‌شود. بنابراین مفاد جمله اول این می‌شود که «کل شیء لا تعلم أنه قدر، نظیف»، لذا بر طهارت ظاهری دلالت دارد؛ و جمله دوم یعنی «حتی تعلم أنه قدر» نیز بر

۱. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۴۶۷؛

طهارت استحبابیه دلالت دارد؛ زیرا این جمله دلالت دارد که آن طهارت ظاهریه که در صدر مطرح شده بود، استمرار دارد تا زمانی که علم به قذارت پیدا شود؛ یعنی حالت سابقه لحاظ شده است.

اشکال: عدم نیاز به تعبّد جدید، در طهارت ظاهریه

به نظر می‌رسد این روایت بر استحباب، دلالتی ندارد؛ زیرا اولاً «حتی» دلالتی بر استمرار ندارد؛ و ثانیاً بقاء طهارت ظاهریه نیاز به تعبّد ندارد، بلکه بقاء طهارت ظاهریه دائر مدار بقاء موضوع (یعنی شکّ در طهارت واقعیه) است. یعنی اینگونه نیست که حدوث طهارت ظاهریه یک تعبّد نیاز داشته، و بقاء آن نیز تعبّد دیگری نیاز داشته باشد. بنابراین مدلول این روایت نیز دو تعبّد نیست، بلکه فقط تعبّد به طهارت ظاهریه است. اگر موضوع طهارت ظاهریه (یعنی شکّ در طهارت واقعیه) باشد، طهارت ظاهریه نیز وجود دارد؛ و اگر موضوع آن منتفی شود، طهارت ظاهریه نیز وجود نخواهد داشت؛

بنابراین این روایت دلالتی بر استحباب ندارد؛ خصوصاً که در این روایت اصلاً اشاره‌ای به حالت سابقه نشده، در حالیکه یکی از ارکان استحباب، یقین به حالت سابقه است.

در نتیجه این روایت فقط بر طهارت ظاهریه دلالت دارد، و عمده دلیل قاعده طهارت نیز همین مؤثقه است.

جمع‌بندی روایت هشتم

با توجه به مباحث فوق، این روایت اصلاً دلالت بر استحباب (حتی در خصوص مورد آن) ندارد.

جمع‌بندی دلالت اخبار بر اعتبار استحباب

همانطور که گفته شد سه دلیل بر اعتبار استحباب مطرح شده: دلیل ظنّ؛ سیره عقلاء؛ و روایات؛ که دو دلیل اول تمام نبودند. در دلیل سوم یعنی روایات نیز هشت روایت مطرح شد که سه روایت (سوم و چهارم و هشتم) اصلاً دلالتی بر استحباب نداشتند: دو روایت (اول و هفتم) از پنج روایت باقیمانده، بر استحباب به نحو خصوص دلالت داشتند (یعنی در باب طهارت حدیثیه، و در باب طهارت خبثیه) که سند هر دو معتبر است؛ و سه روایت دیگر (دوم و پنجم و ششم) بر استحباب به نحو عموم در تمام ابواب دلالت دارند؛

از این سه روایت، سند روایت دوم معتبر بوده، اما سند دو روایت دیگر (پنجم و ششم) ضعیف است. بنابراین دلیل اعتبار استحباب، مجموع سه روایت است که یکی سنداً تمام است؛ و مؤید آن نیز دو روایت اول و هفتم است که سند معتبر داشتند اما اختصاص به طهارت حدیثیه و طهارت خبثیه دارند؛ به نظر می‌رسد این مقدار از ادله، برای اعتبار استحباب کافی است.

خاتمه: ارکان استصحاب

استصحاب چهار رکن دارد: یقین به وجود؛ شک در بقاء؛ وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه؛ وجود اثر عملی برای مستصحاب در مرحله بقاء؛ یعنی از روایات به دست می‌آید که این چهار رکن باید در استصحاب باشد. مراد از ارکان استصحاب همان «موضوع استصحاب» است؛ یعنی اگر این چهار موضوع باشد، شارع تعبد استصحابی دارد؛ اما اگر یکی از این چهار مورد مفقود باشد، استصحاب و تعبد نیست. این ارکان چهارگانه به ترتیب بررسی می‌شوند:

رکن اول: یقین به وجود

این رکن مورد قبول مشهور علماء بوده و از آن به «الیقین بالحدوث» تعبیر کرده‌اند. باید توجه شود که «حدوث» خصوصیتی ندارد و استصحاب در عدم ازلی نیز در نظر مشهور جریان دارد (در حالیکه حدوثی در عدم ازلی نیست). بنابراین رکن اول «یقین به وجود» است؛ و حتی «وجود» نیز خصوصیتی ندارد، بلکه آنچه معتبر می‌باشد، اعم از وجود و واقعیت است. لذا استصحاب در «عدم شیء» نیز جریان دارد. دلیل مشهور بر اعتبار این رکن، همان ادله استصحاب است. یعنی در ادله استصحاب «یقین» اخذ شده است مانند «لا تنقض الیقین بالشک» و «الشک لا ینقض الیقین» و «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک»؛ ظهور این عبارات در این است که یقین، موضوع استصحاب است؛ لذا اگر یقین نباشد، تعبد استصحابی هم نیست.

نظر شهید صدر در رکن اول: متیقن

شهید صدر با قول مشهور مخالفت نموده و فرموده «یقین به حدوث» یک طریق است؛ و موضوع استصحاب همان «موجود سابق» می‌باشد. یعنی همین که شیئی موجود باشد سابقاً، و شک در وجود آن شود، استصحاب جاری است هرچند مکلف یقین به آن نداشته باشد.

دلیل ایشان همان صحیحہ عبدالله بن سنان است «فاغسله قبل ان اصلّی فیه؟ فقال ابو عبدالله علیه السلام صلّ فیه و لا تغسله من اجل ذلک فانک اعترته اّیاه و هو طاهر»، یعنی زمان عاریه طاهر بود؛ نه اینکه زمان عاریه، یقین به طهارت آن وجود داشت؛ و عبارت بعدی «و لم تستیقن أنّه نجس» به معنی شک در طهارت است. پس دو رکن استصحاب «وجود طهارت» و «شک در بقاء آن» می‌باشد؛ نه اینکه «یقین به طهارت» رکن باشد. بنابراین اگر یقین به شیء هم نبوده بلکه اماره بر آن اقامه شود، برای جریان استصحاب کافی است. به عنوان مثال اگر ثقه‌ای از طهارت یک شیء خبر دهد و شک در بقاء آن شود، استصحاب جاری خواهد بود.

البته در سائر روایات، عنوان «یقین» به کار رفته است؛ ایشان وجه جمع بین این روایت و سائر روایات را به این می‌داند که یقین در سائر روایات طریقی است؛ نظیر اینکه گفته شود «اگر دانستی خمر است، از آن اجتناب کن»؛ در حالیکه موضوع حرمت، خمر است نه علم به خمر^۱.

ج ۱۱۴ ۹۸/۰۲/۰۷

اشکال اول: ظهور «لاینبغی» در موضوعیت داشتن یقین

به نظر می‌رسد کلام شهید صدر صحیح نیست؛ زیرا اولاً یقین به وجود یا حدوث، صرفاً به جهت اخذ یقین در لسان ادله نیست؛ بلکه در صحیح دوم زراره از تعبیر «لیس ینبغی» استفاده شده که تناسب با متیقن نداشته و با یقین تناسب دارد؛ زیرا یقین امری مستحکم بوده و مناسب نیست با شک نقض شود. از این تعبیر استفاده می‌شود توجه به نفس یقین است، و صرف وجود متیقن کافی نیست؛ علاوه بر اینکه اگر هم پذیرفته شود که ظاهر روایت ابن سنان در این است که حالت سابقه موضوعیت دارد، جمع عرفی بین این روایت و سائر روایات باب (که ظهور در موضوعیت داشتن یقین دارند) به این است که روایت ابن سنان حمل شود بر اراده «یقین»؛ نه اینکه در سائر روایات تصرف شده و «یقین» در آنها بر متیقن حمل شود.

اشکال دوم: ظهور «و هو طاهر» در علم به طهارت

اشکال دوم به کلام شهید صدر اینکه تعبیر «أعرتَه آیاه و هو طاهر» به معنای علم به طهارت لباس بوده و این تعبیر کاملاً عرفی است. یعنی طهارت لباس در هنگام عاریه دادن، معلوم بوده است. ظهور روایت در علم به طهارت لباس است، خصوصاً که دو نکته در روایت وجود دارد که موجب روشن تر شدن این ظهور می‌شود:

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۱۱: «یستفاد من کلامهم عادة ان للاستصحاب أربعة أركان هي اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، ووحدة القضية المتينة والمشكوك، وكون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر عملي مصحح للتعبد بها. و ينبغي تمحيص حال هذه الأركان. اما بالنسبة إلى اليقين بالحدوث فالمشهور ركنيته في قاعدة الاستصحاب ومعنى ذلك ان مجرد ثبوت الحالة السابقة لا يكفي لجريان الاستصحاب واما يجرى الاستصحاب إذا كانت الحالة السابقة متينة، ووجه ركنية هذا الركن أخذ اليقين في السنة الروايات الظاهر في موضوعيته للتعبد الاستصحابي لا طريقيته. وهذا الكلام لئن كان صحيحاً بالنسبة إلى صحاح زرارمة المتقدمة فهو غير تام بالنسبة إلى صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة كما أشرنا إلى ذلك آنفاً، لأن التعبد الاستصحابي بناء على استفادته منها قد جعل موضوعه نفس الحالة السابقة حيث قال الإمام عليه السلام فيها (لأنك أعرتَه إياه و هو طاهر) و ظاهره ركنية ذات المتيقن لا اليقين، و حينئذ تصلح لأن تكون قرينة على حمل اليقين في سائر الروايات على الطريقية الأذى هو أمر عرفي أيضاً في نفسه لأن اليقين والعلم والظن من العناوين التي تصلح في نفسها لأخذها على نحو الطريقية و ان كان في باب الأحكام الظاهرية يصلح أخذها على نحو الموضوعية أيضاً. و قد ذكرنا ان من آثار أخذ المتيقن موضوعاً لا اليقين جريان الاستصحاب في موارد ثبوت الحالة السابقة بالأمانة و سوف يأتي تفصيل البحث عن ذلك في موضعه».

الف. نکته اول اینکه امام علیه السلام در ادامه بلافاصله فرمودند «و لم تستیقن أنه نجسه»، که این جمله قرینه است که مراد از «و هو طاهر» هم یقین به طهارت بوده، و سپس فرمودند که «و یقین به تنجیس هم نیست»؛ ب. نکته دوم اینکه سوال راوی ناظر به شک در نجاست از جهت ذمی است (نه سائر جهات)؛ یعنی احتمال نفسانی تنجیس از ناحیه ذمی وجود داشته، لذا واضح است که «اعرته آیه و هو طاهر» به این معنی است که قبلاً از سوی ذمی تنجیسی نبوده است. بنابراین این تعبیر عرفی بوده و فهم عرفی از این عبارت این است که «اعرته و انت متیقن بطهارته»؛ بنابراین هرچند «یقین» در تقدیر است، اما گویا ذکر شده و از روایت «یقین» فهمیده می‌شود.

اشکال سوم: تناسب حکم ظاهری با شک و یقین

اشکال سوم اینکه استصحاب حکم ظاهری بوده و از احکام واقعی نیست. آنچه با حکم ظاهری تناسب دارد، حالات ذهنی مکلف است (نه واقع و نفس الامر)؛ بلکه احکام واقعی با واقع تناسب دارد، اما حکم ظاهری با حالت ذهنی مکلف تناسب دارد. به عنوان مثال اگر گفته شود «الخمر حرام او نجس» ناظر به خمر واقعی است، اما در این تعبیر که حکم ظاهری مراد است، تناسبی با عالم واقع نداشته بلکه با حالت روانی و یقین تناسب دارد؛ در نتیجه ظهور روایت در بیان حکم ظاهری، قرینه بر اخذ «یقین» به عنوان موضوع است.

نظر مختار در رکن اول: یقین

در نتیجه استصحاب در حق کسی جریان دارد که «یقین» داشته باشد؛ لذا اگر شک در عدالت زید در شنبه شده و شک در بقاء آن عدالت مشکوک در یکشنبه شود، استصحاب جاری نیست؛ البته شهید صدر هم قائل به جریان چنین استصحابی نیست زیرا حالت سابقه احراز نشده است. به هر حال، رکن اول استصحاب «یقین سابق» است. موضوع استصحاب در نظر مختار، یقین به وجود می‌باشد؛ نه نفس حالت سابقه.

تنبیها ت رکن اول

همانطور که گفته شد رکن اول و موضوع استصحاب «یقین به وجود» است؛ سه نکته در ذیل رکن اول، باید مطرح شود:

اول: ثمره بین دو قول

همانطور که گفته شد دو نظر نسبت به رکن اول در استصحاب وجود دارد: نظر اول اینکه رکن اول «نفسِ حالت سابقه» است؛ و نظر دوم اینکه «یقین به حالت سابقه» است؛

ثمره بین دو قول در جایی ظاهر می شود که نسبت به حالت سابقه، یقین نبوده بلکه اماره وجود داشته باشد؛ به عنوان مثال فرض شود نسبت به عدالت زید در یکشنبه شک وجود داشته، و نسبت به عدالت وی در شنبه، خبر ثقه وجود داشته باشد. در این صورت، اگر رکن اول «نفسِ حالت سابقه» باشد، استصحاب بقاء عدالت نیز جاری خواهد بود، لذا آثار شرعی عدالت زید در روز یکشنبه بار می شود؛ اما اگر موضوع استصحاب «یقین» باشد، استصحاب بقاء عدالت در یکشنبه جاری نخواهد بود.

البته برخی از قائلین به رکنیت «یقین» سعی کرده اند چنین استصحابی را به بیانی جاری کنند؛ اما برخی از آنها نیز این استصحاب جاری نمی دانند. در نظر مختار نیز چنین استصحابی جاری نخواهد بود.

دوم: اخذ متیقن به همراه یقین به عنوان موضوع استصحاب

همانطور که گفته شد، رکن اول استصحاب «یقین» است. اکنون این سوال مطرح است که آیا «یقین» به تنهایی موضوع استصحاب است، و یا یقین به همراه «متیقن» موضوع هستند؟ به عنوان مثال فرض شود یقین به عدالت زید در شنبه وجود داشته و در روز یکشنبه نسبت به بقاء عدالت زید، شک شود. در این صورت، استصحاب بقاء عدالت وی جاری می شود. فرض شود در روز دوشنبه کشف شود که یقین روز شنبه اشتباه بوده است. عدم جریان استصحاب از روز دوشنبه به بعد، محل نزاع نیست؛ زیرا موضوع آن (یقین سابق) منتفی شده است؛ اما آیا استصحاب در روز یکشنبه جریان داشته و یا در آن روز هم استصحاب در حق مکلف جاری نبوده است؟ اگر «یقین» تمام موضوع باشد، روز یکشنبه واقعاً استصحاب در حق وی جاری بوده زیرا موضوع استصحاب محقق بوده است؛ اما اگر یقین و متیقن با هم موضوع باشند، روز یکشنبه هم استصحاب جاری نبوده، بلکه توهم استصحاب بوده است؛ زیرا موضوع استصحاب و رکن آن، وجود نداشته است.

به نظر می رسد برای جریان استصحاب، علاوه بر یقین، متیقن هم لازم است؛ زیرا اولاً عناوینی مانند «قطع» و «یقین» و مانند آنها که در لسان ادله اخذ می شود، انصراف به فرد مصیب دارد (نه اعم از مصیب و خاطی)؛ و ثانیاً استصحاب تعبد به بقاء است، که برای تعبد به بقاء، این پیش فرض وجود دارد که متیقن نیز وجود داشته

۱. تفاوت بین عنوان «علم» با عناوین «قطع» و «یقین» در این است که معنای عرفی علم همان قطع مصیب است؛ اما معنای عرفی قطع و یقین اعم از مصیب و خاطی است، هرچند که این عناوین نیز در لسان ادله، انصراف به حصه مصیبه دارند.

است. یعنی اگر حدوثی نباشد، تعبد به بقاء آن، بی معنی است. به عبارت دیگر ظاهر دلیل این است که استصحاب تعبد به بقاء است، و تعبد به بقاء متیقن شده؛ که حدوث متیقن در آن مفروغ عنه است.

در نتیجه در مثال فوق نیز توهم جریان استصحاب بوده و موضوع استصحاب (یقین به همراه متیقن) وجود نداشته است. بنابراین وظیفه مکلف در آن زمان، عمل بر طبق اصل عملی دیگری بوده است. این اصل عملی با توجه به منجزیت یا معذریّت استصحاب، متفاوت خواهد بود. توضیح اینکه اگر استصحاب مؤمن توهم شده باشد، اصل برائت هم در کنار آن جاری بوده^۱؛ و اگر استصحاب منجز توهم شده باشد مانند استصحاب بقاء نجاست، احتیاط عقلی نیز در کنار آن جاری بوده است^۲؛ بنابراین هرچند جریان استصحاب، توهمی بوده؛ اما جریان اصل عقلی احتیاط، توهمی نبوده و در نتیجه مخالفت با آن موجب عصیان یا تجرّی خواهد بود.

ج ۱۱۵ ۹۸/۰۲/۰۸

سوم: مراد از «یقین» در ادله استصحاب

سومین نکته در ذیل رکن اول، بررسی مراد از «یقین» در ادله استصحاب است. آیا مراد از «یقین» همان معنای اصطلاحی علم اصول یعنی خصوص قطع، می باشد؛ و یا جامع بین قطع و اطمینان است؟ به عبارت دیگر آیا اطمینان به شیء، برای جریان استصحاب کافی است؟ به نظر می رسد مراد از «یقین» جامع بین قطع و اطمینان است. دلیل این مطلب دو نکته است:

الف. نکته اول اینکه احتمال قوی می رود^۳ معنای عرفی «یقین» همان جامع بین قطع و اطمینان باشد، هرچند معنای اصطلاحی آن، قطع است. یقین از «ایقان» به معنای آرامش بوده و یا به معنای وضوح است. هر یک از دو معنی که باشد، با اطمینان نیز سازگار است.

ب. نکته دوم اینکه یقین به معنای اصطلاحی بسیار قلیل است؛ مراد از علم یا قطع در استعمالات، غالباً همان اطمینان است. چنین استعمالی عرفی شده و رائج است هرچند معنای حقیقی نباشد. بنابراین تحقق یقین اصطلاحی اندک است، خصوصاً در باب احکام، بسیار اندک است. بله در برخی کلیات، یقین وجود دارد. به عنوان

۱. در مباحث آینده اشاره خواهد شد که برائت همیشه در کنار استصحاب مؤمن جریان دارد؛ اما قاعده طهارت در مثال فوق، جاری نیست؛ زیرا یقین به نجاست آب در سابق وجود داشته که با وجود آن، قاعده طهارت جاری نیست. توضیح اینکه تفاوت قاعده طهارت و استصحاب در این است که در موضوع قاعده طهارت «عدم یقین» اخذ شده (لذا به صرف وجود یقین، هرچند متیقن هم نباشد، این قاعده جاری نخواهد بود)؛ بر خلاف استصحاب که در موضوع آن «یقین به همراه متیقن» اخذ شده است. توضیح این مطلب خواهد آمد.

۲. بنابر مبنای مختار که جریان برائت عقلیه مورد انکار است، همیشه اصل عقلی احتیاط در فرض شک در تکلیف، در کنار استصحاب منجز جاری خواهد بود.

۳. البته اطمینان وجود ندارد که معنی عرفی یقین، جامع بین قطع و اطمینان باشد؛ اما احتمال قوی آن داده می شود.

مثال یقین به دو قضیه «نتیجه ضرب عدد دو در دو، عدد چهار می‌شود»، و یا «نقیضان جمع نمی‌شوند» وجود دارد؛ اما «یقین به طهارت» بسیار اندک است، زیرا شاید در مواضع وضوء مانع کوچکی بوده و شاید نقطه‌ای شسته نشود؛ خصوصاً در غسل که باید تمام بدن شسته شود، تحصیل یقین بسیار بعید است؛ با توجه به این نکته، مراد حضرت از «اعرته آياه و هو طاهر» جامع بین یقین و اطمینان است که نوعاً اطمینان به طهارت محقق می‌شود؛ خصوصاً اینگونه نبوده که تازه لباس تطهیر شده باشد، لذا یقین به آن بعید است. بنابراین در موضوعات خارجی که مورد روایت است، یقین اندک است؛ لذا مراد جامع بین قطع و اطمینان است.^۱

بنابراین رکن اول یقین به حدوث شیء بوده و باید متیقن هم موجود باشد؛ مراد از یقین نیز جامع بین قطع و اطمینان است.

رکن دوم: شک در بقاء

همانطور که گفته شد دومین رکن استصحاب نیز «شک در بقاء» می‌باشد. برای اعتبار شک در بقاء در موضوع استصحاب دو وجه مطرح شده است:

الف. روایات: ظهور روایات در این است که برای جریان استصحاب، باید شک به بقاء هم باشد؛ زیرا شک نیز مانند یقین در روایات اخذ شده است؛ ظاهر عبارت «لا تنقض الیقین بالشک» این است که باید یقین فعلی و شک فعلی بوده و متعلق هر دو یکی باشد؛ زیرا در غیر این صورت، «نقض» معنی نخواهد داشت. بنابراین استصحاب، فقط در صورتی جاری است که یقین به حدوث تعلق گرفته و شک به بقاء تعلق گیرد.

ب. برهان عقلی: وجه دوم اینکه نیازی به روایت نیست و طبق قاعده اولیه نیز «شک در بقاء»، موضوع استصحاب است؛ زیرا استصحاب حکم ظاهری بوده و در هر حکم ظاهری، شک به عنوان موضوع اخذ شده است. شک ممکن است در حدوث یا بقاء باشد، و قسم سوم ندارد. شک در هر شیء ممکن است به حدوث آن و یا به بقاء آن برگردد. بنابراین اگر یقینی بوده و شکّی فرض شود، این شک ممکن است به حدوث برگردد، که قاعده یقین خواهد بود؛ و ممکن است به بقاء برگردد، که منطبق بر استصحاب خواهد بود؛ بنابراین برای جریان استصحاب، باید «شک در بقاء» در موضوع استصحاب باشد، و اگر نه قاعده یقین می‌شود.

بنابراین دو وجه برای اثبات رکن دوم وجود دارد. اینکه دلیل رکن دوم، وجه اول باشد و یا وجه دوم، تفاوتی نداشته و به هر حال رکن دوم معتبر خواهد بود؛ مگر ثمره‌ای بین این دو وجه وجود داشته باشد. ادعا شده

^۱. البته هر چند یقین در نظر فقهاء فقط شامل قطع است؛ اما اطمینان نیز اماره بوده و فقهاء قائل به جانشینی اماره نسبت به قطع موضوعی طریقی هستند؛ بنابراین مشهور نیز در موارد اطمینان، استصحاب را جاری می‌دانند؛ اما به نظر می‌رسد اولاً یقین شامل اطمینان نیز می‌شود و ثانیاً اگر شامل نباشد، استصحاب در موارد اطمینان جاری نیست زیرا جانشینی مورد انکار است.

دو ثمره وجود دارد، که باید بررسی شوند؛ اگر این دو ثمره یا یکی از آنها ثابت باشد، نیاز است که یکی از دو وجه اختیار شود.

ثمره اول: جریان استصحاب در فرد مردّد

ثمره اول بین دو وجه فوق، جریان استصحاب در فرد مردّد است.^۱ ادّعا شده بنا بر وجه اول، استصحاب در فرد مردّد جاری نیست؛ امّا بنا بر وجه دوم، جاری خواهد بود. به عنوان مثال کسی می‌داند انسانی در مسجد وجود دارد امّا نمی‌داند آن انسان، کدامیک از زید و یا عمرو بوده است؛ پس علم اجمالی دارد که انسانی در مسجد وجود دارد، و سپس زید را در خارج از مسجد می‌بیند؛ اگر کسی که علم داشته در مسجد بوده، زید باشد؛ اکنون قطعاً خارج شده است. اگر آن فرد معلوم، عمرو بوده، اکنون قطعاً و یا احتمالاً داخل مسجد است.

در این صورت، اگر موضوع اثر و تکلیف «وجود انسان در مسجد» باشد، استصحاب بقاء انسان در مسجد جاری است. یعنی صبح انسانی در مسجد بوده، و اکنون هم شکّ در آن شده که استصحاب بقاء انسان در مسجد می‌شود. این استصحاب کلی قسم دوم است. یعنی استصحاب کلی، مردّد بین دو فرد است که یکی قطعاً زائل شده و دیگری قطعاً هست.

امّا ممکن است «وجود انسان در مسجد» موضوع تکلیف نبوده بلکه دو تکلیف باشند که موضوع یک تکلیف «وجود زید در مسجد» و موضوع تکلیف دیگر «وجود عمرو در مسجد» باشد؛ به عنوان مثال مولایی گفته «إذا كان زيد في المسجد، فتصدق» و «إذا كان عمرو في المسجد، فتصدق». در این صورت، استصحاب بقاء زید جاری نخواهد بود؛ زیرا یقین به وجود وی در مسجد وجود نداشته و رکن اول این استصحاب موجود نیست؛ و استصحاب بقاء عمرو نیز جریان ندارد؛ زیرا یقین به وجود وی نیز وجود نداشته و رکن اول آن استصحاب هم وجود ندارد؛ امّا یقین داشته که فردی در مسجد بوده و اکنون شکّ در بقاء آن فرد دارد. آیا می‌تواند فرد مردّد را استصحاب نماید؟ این استصحاب کلی نبوده و توضیح آن خواهد آمد. یعنی اشاره به انسانی می‌شود که صبح داخل مسجد بوده و عنوان وی معلوم نیست، و سپس شکّ در بقاء وی در مسجد شده است؛ لذا استصحاب بقاء وی می‌شود. آیا رکن دوم یعنی «شکّ در بقاء» احراز می‌شود؟

گفته شده اگر اعتبار رکن دوم از روایات استفاده شود، «شکّ در بقاء» احراز نمی‌شود؛ زیرا اگر فرد داخل مسجد، زید بوده، شکّ در بقاء وی نیست بلکه قطع به خروج وی از مسجد وجود دارد؛ و اگر عمرو بوده، شکّ در بقاء وی وجود دارد؛ بنابراین در یک تقدیر «شکّ در بقاء» وجود دارد و در تقدیر دیگر وجود ندارد؛ لذا «شکّ

۱. فرد مردّد در علم اصول، سه اصطلاح دارد؛ که بحث مفصلی نسبت به استصحاب فرد مردّد در تنبیهات خواهد آمد.

در بقاء» احراز نمی‌شود. در نتیجه رکن دوم و موضوع استصحاب، احراز نشده و استصحاب جاری نخواهد بود؛ اما اگر اعتبار رکن دوم از برهان عقلی استفاده شود، رکن دوم استصحاب وجود خواهد داشت؛ زیرا بنابر این وجه رکن دوم «شک در بقاء» نبوده بلکه همین مقدار که شک به حدوث برنگردد، کافی خواهد بود. در نتیجه رکن دوم یعنی شک وجود خواهد داشت، زیرا شک مفروض نسبت به حدوث نیست؛ بنابراین استصحاب جاری شده و تعبد به بقاء فرد مردّد می‌شود^۱.

مناقشه در ثمره اول: احراز شک در بقاء

به نظر می‌رسد این ثمره بین دو وجه فوق تمام نیست؛ زیرا استصحاب در فرد مردّد بنابر وجه اول هم جاری می‌شود. توضیح اینکه هرچند اگر فرد داخل مسجد، زید بوده، اکنون قطعاً از مسجد خارج شده است؛ اما این فرض محتمل بوده، و احتمالاً قطع به خروج انسان معلوم از مسجد وجود دارد. به عبارت دیگر احتمال می‌دهد که قطع به خروج آن فرد داشته باشد، که احتمال قطع با شک جمع می‌شود. آنچه با شک جمع نمی‌شود، نفس قطع است؛ اما احتمال قطع با شک فعلی قابل جمع است.

در نتیجه استصحاب فرد مردّد جاری است حتی اگر وجه اول برای اعتبار رکن دوم اختیار شود.

ج ۱۱۶ ۹۸/۰۲/۰۹

ثمره دوم: محرز نبودن سبق زمان متیقّن بر مشکوک

همانطور که گفته شد برای اثبات رکنیت شک در استصحاب، دو وجه مطرح شده است. وجه اول استظهار از ادله، و وجه دوم استدلال به برهان عقلی بود؛ ادعا شده بود بین این دو وجه، ثمره وجود دارد؛ که ثمره اول همان عدم جریان استصحاب در فرد مردّد بنابر وجه اول و جریان آن بنابر وجه دوم بود؛ این ثمره قبول نشد و استصحاب فرد مردّد بنابر هر دو وجه، جاری است.

ثمره دوم در جایی ظاهر می‌شود که سبق زمان متیقّن بر زمان مشکوک محرز نباشد. یعنی ممکن است زمان متیقّن سابق بوده و ممکن است همزمان با زمان مشکوک باشد. به عنوان مثال فرض شود یقین به تنجیس لباسی

^۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۱۲: «إحدهما- ان الاستصحاب لا یجری فی الفرد المردّد کما إذا علمنا بوجود زید أو عمرو فی المسجد و تشک فی بقائه من جهة انا رأینا زیداً خارج المسجد بالفعل فانه هنا تارة یكون الأثر مترتباً علی وجود طبعی الإنسان فی المسجد فیجری استصحاب الکلی و هو من القسم الثانی و یترتب علیه الأثر، و أخرى یفرض ان الأثر مرتب علی الافراد بما هی افراد لا الجامع فقد وقع البحث فی إمكان إجراء استصحاب واقع ذاک الفرد الذی علم إجمالاً دخوله إلى المسجد حیث انه بهذا العنوان الإجمالی یحتمل بقاؤه فیه و هذا هو المراد باستصحاب الفرد المردّد».

در ساعت ۸ یا ۹ وجود دارد، به نحوی که اگر در ساعت ۸ متنجس شده باشد، قبل از ساعت ۹ قطعاً طاهر شده است؛ و اگر در ساعت ۹ متنجس شده باشد، نجاست آن باقی است. در نتیجه نسبت به حدوث نجاست، یقین وجود دارد (که در ساعت ۸ یا ۹ قطعاً نجس شده است)، و شک در طهارت لباس در ساعت ۹ وجود دارد (زیرا اگر در ساعت ۹ ملاقات با نجس کرده باشد، اکنون نجس است)؛ زمان متیقن در این مثال (یعنی زمان تنجیس لباس) ممکن است همان زمان مشکوک (یعنی ساعت ۹) باشد، و ممکن است سابق بر آن (یعنی ساعت ۸) باشد. اگر اعتبار رکبیت شک از اخبار استفاده شود، استصحاب جاری نیست؛ زیرا «شک در بقاء» در مثال فوق احراز نشده است. توضیح اینکه اگر ساعت ۸ ملاقات کرده باشد، قطعاً طاهر شده؛ و اگر ساعت ۹ تنجیس شده باشد، شک در بقاء نیست بلکه تازه نجاست حادث شده است. بنابراین در واقع شک در حدوث نجاست در ساعت ۹ وجود دارد؛ زیرا نجاست ساعت ۸ قطعاً از بین رفته است.

اما اگر اعتبار رکبیت شک از برهان استفاده شود، استصحاب جاری است؛ زیرا آنچه از برهان به دست می‌آید فقط همین مقدار است که باید شک طوری فرض شود که به قاعده یقین برنگردد؛ یعنی معاصرت زمان یقین و شک کافی بوده، و رکن دوم در این مثال نیز احراز می‌شود؛ زیرا یقین و شک معاصر هستند^۱.

مناقشه در ثمره دوم: جریان استصحاب بنابر هر دو وجه

شهید صدر این ثمره را قبول ننموده و قائل به جریان استصحاب بنابر هر دو وجه شده است. بنابر وجه دوم و برهان عقلی که گفته شد استصحاب جاری است؛ و بنابر وجه اول یعنی اخبار نیز جاری خواهد بود. توضیح اینکه «شک در بقاء» در روایات نیامده بلکه فقط «شک» آمده است. بنابراین همین که یقینی فعلی و شک فعلی باشد، برای جریان استصحاب کافی است. به عبارت دیگر در روایات فقط شک بعد از یقین ذکر شده است، که در مثال فوق نیز شک بعد از یقین است. «شک بعد از یقین» دو فرض دارد: شک در بقاء؛ و شک در مثال فوق؛ در

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۱۲: «الثانیة- ان زمان المتیقن قد لا يكون متصلاً بزمان المشکوک و سابقاً علیه بل يكون مردداً بین ان يكون نفس زمان المشکوک أو الزمان الذی قبله كما إذا حصل العلم إجمالاً بأن هذا الثوب اما تنجس الآن أو كان قد تنجس قبل ساعة و طهر، فالنجاسة معلومة التحقق فی هذا الثوب أساساً و لكنها مشكوكة فعلاً و زمان المشکوک اللحظة الحاضرة و زمان النجاسة المتیقنة لعله نفس زمان المشکوک و لعله قبله فلا يكون زمان المتیقن متصلاً بزمان المشکوک و سابقاً علیه علی کل تقدیر، و فی مثل ذلك قد يستشكل فی جریان الاستصحاب لأن من المحتمل وحدة زمانی المشکوک و المتیقن و علی هذا التقدير لا يكون أحدهما بقاء للآخر فلا يحرز كون الشك فيه شكاً فی البقاء و بذلك يختل هذا الركن من أركان الاستصحاب فلا یجرى الاستصحاب فی كل الحالات التي يكون زمان المتیقن فیها مردداً بین زمان المشکوک و ما قبله، و هذا أيضاً من نتائج أخذ الشك فی البقاء فی الاستصحاب بالوجه الثاني لا الأول».

نتیجه ایشان فرموده یقین به حدوث نجاست وجود داشته، و شک در نجاست هم وجود دارد؛ پس دلیل «لاتنقض» یقین بالشک» شامل این مورد بوده و استصحاب نجاست می‌شود^۱.

جواب اول از مناقشه: ظهور روایات در «شک در بقاء»

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا ظهور روایات در «شک در بقاء» بوده و صرفاً در «شک بعد از یقین» نیست. توضیح اینکه دو نکته وجود دارد که موجب چنین استظهاری می‌شود:

الف. نکته اول اینکه در روایات «لاتنقض یقین بالشک» آمده که از آن معاصرت زمان یقین و شک استفاده می‌شود، لذا دلالتی بر قاعده یقین ندارد؛

ب. نکته دوم اینکه از این تعبیر، وحدت متعلق یقین و شک استفاده می‌شود؛ زیرا در جایی که متعلق یقین و شک متفاوت باشند، عنوان «نقض» بی‌معنی خواهد بود. پس ظهور «لاتنقض» در این است که متعلق یقین و شک یکی است. از آنجا که محال است یقین و شک در یک زمان به یک شیء تعلق گیرند، پس باید اختلاف متعلق آنها در زمان باشد. وحدت متعلق و اختلاف در زمان متعلق‌ها، منحصر در دو حالت است: اول اینکه یقین به حدوث و شک در بقاء باشد؛ و دوم اینکه شک در حدوث و یقین به بقاء باشد؛ صورت دوم امکان ندارد، زیرا اگر حدوث چیزی مشکوک باشد، یقین به بقاء آن معنی ندارد. بنابراین فقط این فرض معقول است که یقین به حدوث بوده و شک در بقاء شود.

با توجه به استفاده این دو نکته از «لاتنقض یقین بالشک»، موضوع استصحاب باید «شک در بقاء» باشد، و فرض دیگری ندارد. در نتیجه همانطور که در ثمره گفته شد، استصحاب جاری نخواهد بود. یعنی اگر شک در طهارت و نجاست لباس در ساعت ۹ باشد، اینگونه نبوده که یقین به حدوث و شک در بقاء باشد؛ بلکه شک به این برمی‌گردد که آیا در ساعت ۹ نجس شده یا نه؟ یعنی فقط شک در حدوث نجاست وجود دارد، و شک در بقاء وجود ندارد. پس دلیل استصحاب شامل چنین مثالی نیست.

جواب دوم از مناقشه: اثبات عدم تنجیس به مقتضای جریان استصحاب

اشکال دوم بر شهید صدر اینکه با صرف نظر از اشکال اول، باز هم کلام ایشان تمام نیست؛ زیرا وقتی شک در حدوث نجاست در ساعت ۹ وجود داشته باشد، مقتضای جریان استصحاب این است که نجاستی حادث نشده

^۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۱۳: «و لكن الصحيح ان الشك في البقاء لو كان مأخوذاً بهذا العنوان صريحاً في السنة الروايات صح ما ذكر و لكنه ليس مأخوذاً كذلك و انما يستفاد ذلك من أخذ الشك بعد اليقين فيها و هو يلائم كل شك متعلق بما يفرغ عن كونه متيقناً سواء صدق عليه الشك في البقاء بعنوانه أم لا».

است؛ زیرا نجاست امری حادث است و استصحاب عدم حدوث آن جاری می‌شود. بنابراین اینگونه نیست که شمول اخبار نسبت به این مثال، موجب جریان استصحاب نجاست باشد.

ممکن است اشکال شود استصحاب فوق معارض داشته و جاری نیست؛ توضیح اینکه استصحاب عدم حدوث نجاست در ساعت ۹، با استصحاب عدم حدوث نجاست در ساعت ۸، تعارض و تساقط می‌کند؛ زیرا در جای خود گفته شده که اصول مؤمنه در اطراف علم اجمالی جاری نیست (نجاست لباس بین ساعت ۸ تا ۹، یک طرف علم اجمالی؛ و نجاست آن از ساعت ۹ به بعد، طرف دیگر علم اجمالی است)؛ پاسخ اینکه استصحاب در مواردی که علم اجمالی بعد از خروج یک طرف از محل ابتلاء باشد، جاری نیست. در مثال فوق نیز مفروض است که اگر ساعت ۸ نجس شده باشد، قطعاً این نجاست از بین رفته است. بنابراین نجاست لباس تا قبل از ساعت ۹ خارج از محل ابتلاست^۱. در نتیجه اصل مؤمن (استصحاب عدم حدوث نجاست در ساعت ۹) بدون معارض در طرف دیگر (یعنی نجاست لباس از ساعت ۹ به بعد) جاری است.

جمع‌بندی ثمره دوم: قبول ثمره دوم

بنابراین به نظر می‌رسد ثمره دوم صحیح بوده و اگر دلیل اعتبار رکن دوم اخبار باشند، استصحاب جاری نخواهد بود؛ اما اگر برهان عقلی باشد، استصحاب جاری خواهد بود.

خاتمه: مثال متدوال فقهی برای ثمره دوم

مثالی واقعی در فقه مطرح شده و ادعا شده که ثمره دوم بر این مثال نیز منطبق می‌شود. فرض شود از ابتدای ماه رمضان ۳۰ روز بگذرد، و ماه رؤیت نشود. یعنی در شب «۳۱م» ماه دیده نشده است. روز بعد نسبت به «عید بودن آن روز» شک می‌شود که امروز عید است یا روز بعد از عید است. یعنی در روز «۳۱م» شک می‌شود که امروز اول شوال و یا دوم شوال است. روز اول شوال، اثر شرعی دارد مانند اینکه صوم در آن روز حرام است؛ و زمان پرداخت فطریه است؛ و خواندن نماز عید استحباب یا وجوب دارد؛ به عبارت دیگر یقین وجود دارد که ماه شوال داخل شده و روز اول شوال محقق شده است؛ و شک در زوال روز اول شوال وجود دارد؛ که اگر استصحاب جاری باشد، شارع تعبد به اول شوال بودن، نموده و آثار شرعی آن بار می‌شود. اکنون سوال این است که آیا تعبد به روز اول شوال بودن آن روز، شده است؟ اگر این تعبد استصحابی نباشد، به برائت رجوع می‌شود که صوم آن روز جائز خواهد بود.

^۱. البته اگر بین ساعت ۸ تا ۹ با آن لباس نمازی خوانده باشد، این طرف نیز داخل در محل ابتلاء وی خواهد بود.

ج ۱۱۷ / ۹۸/۰۲/۱۰

نظر مختار: عدم انطباق ثمره دوم بر مثال فقهی

همانطور که گفته شد به نظر می‌رسد رکن دوم استصحاب «شک در بقاء»؛ و دلیل اعتبار این رکن نیز استظهار از روایات می‌باشد. بنابراین در مثال مذکور در ثمره (شک در نجاست لباس در ساعت ۹) استصحاب جاری نخواهد بود؛ زیرا شک در بقاء وجود نداشته بلکه شک در حدوث نجاست در ساعت ۹ وجود دارد.

اما در مثال فقهی (شک در اول یا دوم شوال بودن) اولاً نیازی به استصحاب نیست؛ زیرا روایات باب صوم دلالت دارند که روز «۳۱ ام» باید اول شوال قرار داده شود. بنابراین اگر استصحاب هم جاری نباشد، همین روایات کافی است؛

و ثانیاً این مثال فقهی صغرای آن ثمره نبوده، بلکه استصحاب در آن (حتی بنابر اینکه دلیل اعتبار رکن دوم، اخبار باشد) جاری است. توضیح اینکه دو مثال متفاوت وجود دارند: مثال اول همان که در ثمره مطرح شد یعنی علم اجمالی به نجاست لباس در ساعت ۸ یا ۹ وجود داشته به نحوی که قطع به زوال نجاست، در صورت تنجیس لباس در ساعت ۸ وجود دارد؛ مثال دوم نیز با کمی تغییر در مثال اول به وجود می‌آید. یعنی فرض شود شک در طهارت و نجاست لباس در ساعت ۱۰ باشد. پس علم اجمالی به نجاست لباسی در ساعت ۸ یا ۹ وجود دارد به نحوی که اگر در ساعت ۸ نجس شده، قطعاً تا ساعت ۱۰ تطهیر شده است؛ و اگر در ساعت ۹ نجس شده باشد، نجاست آن تا ساعت ۱۰ باقی است. بنابراین قطع به نجاست لباس وجود داشته و در ساعت ۱۰ نیز نسبت به بقاء آن نجاست، شک وجود دارد؛ لذا استصحاب نجاست لباس، جاری خواهد بود. زیرا نجاستی که حادث شده، احتمال بقاء دارد (یعنی شاید ساعت ۹ حادث شده که تا ساعت ۱۰ باقی است)؛ هرچند اگر در ساعت ۸ حادث شده باشد، قطعاً زائل شده است. به هر حال، احتمال وجود دارد که قطع به زوال محقق شده باشد، که همانطور که گفته شد احتمال قطع به زوال با شک در بقاء قابل جمع است.^۲

با توجه به این نکته، گمان شده که مثال فقهی از قبیل مثال اول (شک در نجاست لباس در ساعت ۹) است، لذا ثمره بین دو وجه می‌باشد؛ در حالیکه از قبیل مثال دوم (شک در نجاست لباس در ساعت ۱۰) می‌باشد، لذا ثمره بین دو وجه نبوده و بنابر هر دو وجه، استصحاب در آن جاری است؛ زیرا در مثال فقهی، قطع به دخول شوال

۱. این روایات در (وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۵۲؛ باب سوم از ابواب شهر رمضان) مطرح شده‌اند؛ به عنوان مثال حدیث ۱۱: «وَعَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع صُمُّ لِرُؤْيَيْتِهِ وَأَفْطَرُ لِرُؤْيَيْتِهِ وَإِيَّاكَ وَالشَّكَّ وَالظَّنَّ فَإِنْ خَفِيَ عَلَيْكُمْ فَأْتُمُوا الشَّهْرَ الْأَوَّلَ ثَلَاثِينَ».

۲. بحث مبسوط نسبت به این مطلب، در بحث «تعاقب حالتین» می‌آید.

وجود دارد؛ یعنی ممکن است ماه شوال در «شبِ روز گذشته» داخل شده و یا در «شبِ امروز» داخل شده باشد؛ که اگر در «شبِ روز گذشته» داخل شده، روز اول شوال زائل شده است؛ و اگر در «شبِ امروز» داخل شده، روز اول شوال نیز باقی است؛ لذا استصحاب روز اول شوال شده که امروز روز عید بوده و آثار روز اول بار شده و مثلاً نباید روزه بگیرد.

جمع بندی رکن دوم: شک در بقاء

در نتیجه به نظر می رسد رکن دوم استصحاب «شک در بقاء» می باشد؛ بر خلاف نظر شهید صدر که صرف «شک بعد از یقین» را کافی می داند.

رکن سوم: وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه

همانطور که گفته شد رکن اول استصحاب «یقین به وجود» بوده؛ و رکن دوم آن «شک در بقاء» است؛ رکن سوم نیز «وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه» می باشد. ابتدا یک مقدمه در بیان قضیه متیقنه و مشکوکه بیان می شود، و سپس رکن سوم توضیح داده می شود:

مقدمه: تبیین قضیه متیقنه

یقین و شک از حالات روانی و ذهنی انسان هستند؛ از واضحات است که یقین و شک نمی توانند بدون متعلق، تحقق یابند. متعلق یقین و شک اصطلاحاً «متیقن بالذات» و «مشکوک بالذات» نامیده می شود. اکنون این سوال مطرح می شود که متعلق آنها چیست (آیا فقط یک شیء است یا می تواند اشیاء مختلف باشد)؟ منطقین پاسخی متفاوت از اصولیون به این سوال داده اند.

متعلق یقین در نظر منطقین همیشه یک نسبت در قضیه است. یعنی یقین یا شک فقط به نسبت در قضا یا تعلق می گیرد. قضیه انحائی دارد، که فعلاً فقط به قضیه معقوله اشاره می شود. قضیه معقوله عبارت است از مجموعه «تصور موضوع»، و «تصور محمول»، و «نسبت بین آن دو»؛ به عنوان مثال در قضیه «الانسان حیوان»، تصور انسان و تصور حیوان و نسبت بین دو تصور، مجموعاً قضیه معقوله را تشکیل می دهند. در نظر منطقین یقین و ظن و شک و وهم، فقط به آن نسبت تعلق می گیرد.

اما متعلق یقین و شک در نظر اصولیون، همیشه یک مفهوم است.^۱ «مفهوم» همان صورت عقلی یک شیء می باشد؛ به عبارت دیگر «صورت شیء نزد عقل» مفهوم است. یقین و شک به کدام مفهوم تعلق می گیرند؟ اصولیون قائلند انسان می تواند از یک قضیه معقوله، مفهوم بگیرد؛ به عنوان مثال از قضیه معقوله «زید عادل»، مفهوم «عدالة زید» انتزاع می شود؛ و از قضیه معقوله «الانسان حیوان» نیز مفهوم «حيوانية الانسان» انتزاع می شود. این مفهوم انتزاعی از قضیه معقوله، متعلق شک و یقین است.

با توجه به توضیح فوق، «قضیه متیقنه» نزد منطقین یعنی قضیه معقوله ای که نسبت آن، متعلق یقین است؛ و نزد اصولیون یعنی قضیه معقوله ای که مفهوم منتزع از آن، متعلق یقین است.

اما متعلق یقین در نظر مختار نمی تواند «نسبت» یا «مفهوم» باشد؛ بلکه متعلق یقین و شک فقط «قضیه متخیله» و یا «عنوان منتزع از آن» می باشد. به عنوان مثال قضیه «زید عادل» و «الانسان حیوان» هنگام تخیل آنها، متعلق یقین و شک واقع می شوند؛ و یا عنوانی متعلق یقین و شک واقع می شود که منتزع از آن دو قضیه باشد. یعنی یقین می تواند به قضیه متخیله «زید عادل» و یا عنوان «عدالة زید» که مضمون قضیه متخیله است، تعلق می گیرد. بنابراین قضیه متیقنه، قضیه متخیله ای است که خودش یا عنوان منتزع از آن، متعلق یقین است.

۱. این بحث در لایه لای کلام اصولیون مطرح شده اما محقق اصفهانی بیشتر آن را بسط داده است.