بسم الله الرحمن الرحیم

«مدد الفحول فی مخّ الاصول»

تقریرات خارج الاصول

للأستاذ السید محمود المددی الموسوی

سال ۹۸-۹۷

بتحریر الفقیر مهدی بهرام بیکی

تحریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرام بیگی

المقصد السابع: الاصول العملية.

اصالة البرائة:

المقام الثانی: البرائة الشرعیه.

الجهة الثانية فی أدلة البرائة الشرعية.

الوجه الثانی: الروایات.

[۱]قبل از ورود به بحث خلاصه ای مطرح شود.

برنامه بحث ما بر ترتیب کتاب کفایه است مرحوم صاحب کفایه مطالب را در ده بخش آورده است یک مقدمه در ابتداء هشت مبحث در وسط و یک مطلب هم به عنوان خاتمه. و در بین مقدمه و خاتمه هشت مبحث اصولی را دارد پنج مبحث مربوط به مباحث الفاظ و سه مبحث موسوم به مبحث عقلی که عبارت است از امارات و اصول عملیه و مبحث تعارض ادله.

سال قبل به اصول عملیه رسیدیم اصول عملیه گفتیم که مکلف در مقابل یک تکلیف فعلی یا قاطع است یا غیر قاطع یعنی قطع به وجود یا عدم تکلیف فعلی دارد یا قاطع نمی باشد اگر قاطع نباشد نسبت به وجود و عدم اماره دارد یا خیر؟ اگر اماره باشد اخذ به اماره می کند مثل ظهور و خبر ثقه و اگر اماره نباشد نوبت به اصل عملی می رسد پس اصل عملی وظیفه مکلف را مشخص می کند در مقابل یک تکلیف فعلی که نه اماره و نه قطع و اطمینان بر وجود و عدم آن ندارد.

---

[۱] دوشنبه ۹۷/۰۷/۰۲.

این را اصل عملی می گویند که وظیفه مکلف است در این موقف.

اصول عملیه به سه دسته تقسیم می شود اصل عقلی و عقلائی و شرعی.

در اصول از اصل عقلی و شرعی بحث می شود چرا که اصل عقلائی اگر به امضاء شارع نرسد ارزشی ندارد و اگر شارع امضاء کند اصلی شرعی می شود.

این اصول عملیه به اعتبار دیگر به دو دسته تقسیم می شود: اصول عملیه در شبهات حکمیه و اصول عملیه مخصوص شبهات موضوعیه مثل اصل فراغ و تجاوز که اصول مربوط به شبهات موضوعیه در اصول بحث نمی شود و بحث آن مربوط به فقه است و در اصول از اصول علیمه در شبهات حکمیه بحث می شود که چهار اصل است: اصالت البرائة و اصالة التخییر و اصالة الاحتیاط و اصل الإستصحاب .

برائت بر دو قسم است: برائت عقلی و برائت شرعی. اصالة التخییر برگشتش به برائت است. برائت بر دو قسم است در نتیجه اصالة التخییر هم به تبع شرعی و عقلی است. اصالة الاحتیاط اصل عقلی است و اصالة الاستصحاب اصلی است شرعی.

مجموع اصل عملی که در اصول از آن بحث می شود این چهار اصل است. ما وارد در اصالة البرائة شدیم.

در دو مقام گفتیم بحث می کنیم. مقام اول در برائت عقلیه و مقام دوم در برائت شرعیة.

از برائت عقلیه فارق شدیم که خلاصه این بود که اگر ما به تکلیف فعلی برخورد کردیم که به آن تکلیف فعلی قاطع نمی باشیم واماره ای در مورد آن نمی باشد اصل منجز شرعی هم نداریم از عقل سوال می کنیم وظیفه ما در مورد این تکلیف احتمالی چه می باشد؟ پس ما با تکلیفی برخورد کردیم که قطع و اماره بر وجود آن و اصل منجز شرعی هم در مورد آن نداریم وظیفه عقلی چه می باشد؟ در اینجا علماء دو دسته شده اند:

جواب اول جواب برائت عقلیه ها است. گفته اند وظیفه عقلی برائت است به این بیان که اگر خداوند در مخالفت بر این تکلیف فعلی عبد را عقاب کند این عقاب قبیح است.

اما قول دیگر قول منکرین برائت عقلیه است: آنها می گویند ما در ازاء چنین تکلیفی اگر قرار گرفتیم عقل می گوید وظیفه تو احتیاط است یعنی عقوبت الهی بر مخالفت این تکلیف قبیح نمی باشد تکلیفی که قطع و اماره و اصل منجز شرعی بر آن نداریم. عقل می گوید همین که احتمال این تکلیف را می دهی باید احتیاط کنی یعنی عقوبت الهی بر مخالفت این تکلیف قبیح نمی باشد.

ما در مقام اول جزء منکرین بودیم و برائت عقلیه را قبول نکردیم و قائل به احتیاط عقلیه بودیم. ما گفتیم اصل عقلی احتیاط است یعنی در جایی که احتمال تکلیف دهیم و در آن مورد معذر شرعی نباشد وظیفه ما احتیاط عقلی است. آن معذر فرقی نمی کند که اماره باشد یا اصل مومن باشد مثل استصحاب و برائت شرعیه.

این مختار ما در مورد مسئله برائت عقلیه.

اما در مقام دوم که برائت شرعیه باشد می گوید که اگر تکلیف فعلی بود قطع و اماره بر وجود تکلیف نبود شارع در آنجا برائت داده است فی الجمله که معنای برائت شرعیه ترخیص در مخالفت با تکلیف فعلی احتمالی می باشد. و در طول اذن شارع و ترخیص شارع دیگر عقوبت شارع بر مخالفت تکلیف عقلا قبیح است. که این معنای عدم استحقاق عقوبت است عقلاً.

قائلین به برائت شرعیه به وجوهی استدلال کرده اند. غیر از اخباریین که فی الجمله برائت شرعیه را انکار کرده اند تمام علمای اصولی ما همه فی الجمله برائت شرعیه را قبول کرده اند و لو در حدود و صغور آن اختلاف دارند.

وجه اول:

آیات قرآن چهار آیه را مطرح کردیم که ما دلالت آنها را بر این ترخیص و برائت شرعیه را قبول نکردیم.

وجه دوم: سنت بود.

حدیث اول حدیث رفع بود که رفع ما لا یعلمون را مفصلا بحث کردیم نتیجه این شد که سندا و دلالتا و اطلاقا تمام است شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود. از این روایت استفاده می شود که اگر احتمال تکلیف فعلی را دادیم و بعد از رجوع به ادله دلیلی بر وجوب نیافتیم رجوع می کنم به برائت یعنی اگر با وجوب نماز جمعه که برای من احتمالی است مخالفت کردم مستحق عقوبت نمی باشم.

الرواية الثانية: رواية «كل شىء مطلق».

روایت دوم حدیث «کل شیء مطلق » است. این روایت را مرحوم صدوق در کتاب من لا یحضر آورده است:

۹۳۷- عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ[1].[2]

همه اشیاء مطلق است یعنی مباح است یعنی کل عمل مباح چون اباحه وصف برای فعل و عمل است. هر عملی مباح است حتی وصل فیه نهی. مگر نهیی از ناحیه شارع برسد این نهیی که برسد در واجبات و محرمات هم می آید مثلا در واجب ترک است و در محرمات فعل است آیا ترک استعاذه در صلاة جایز است یا خیر؟ می گوید مباح است می توانی ترک کنی تا اینکه نهیی برسد یعنی معلوم شود که ترکش ممنوع است.

این مدلول این حدیث. این هم به عنوان یکی از ادله برائت شرعیه به آن تمسک شده است. خوب لسان این روایت مطلق است و شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود.

---

[1] (۱). هذا الخبر يدلّ على أن الأصل في الأشياء الاباحة و ينافى القول بأن الأصل في الصلاة الحرمة.

[2] من لا يحضره الفقيه ؛ ج‏۱ ؛ ص۳۱۷، ابن بابويه، محمد بن على، من لا يحضره الفقيه ـ قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۳ ق.

مناقشة:

آیا این حدیث تمام است یا خیر؟ دال بر برائت شرعیه است یا خیر؟

سندا: هذه من مراسیل الصدوق فلیست بمعتبرة.

سندا تمام نمی باشد این از مراسیل مرحوم صدوق است و در فقه گفته شده است مراسیل جناب صدوق حجت نمی باشد و لو لسان روایت، لسان «قال» باشد نه «رُوِیِ» چرا که مرحوم صدوق مراسیل را دو جور نقل کرده است: بعضی را به لسان «قال» گفته است و بعضی را به لسان «روی» گفته است بعضی گفته اند که مطلقا معتبر است و بعضی گفته اند مطلقا معتبر نمی باشد و بعضی گفته اند که «قال» ها معتبر است و «روی» ها معتبر نمی باشد ما ها قائل به قول دوم شدیم.

اما دلالتا: هذه بظاهرها تدل علی عدم التشریع لا عدم الوصول.

در روایت است: «حتی یرد فیه نهی» ظاهر «ورود نهی» تشریع و تحریم می شود یعنی هر فعلی قبل از تحریمش بر شما مباح است مگر این که مولا و شارع آن را تحریم کند مراد از نهی تشریع است نه وصول. این معنایش اباحه واقعیه است نه ظاهریه.

ثمره آن برای مکلف این است که گفته است شارع مقدس اگر چیزی را نگفته است سوال نکنید به دنبال دردسر نباشید و نیایید سوال کنید که اگر تشریعی هم نشده باشد به خاطر سوال شما تشریعی صورت گیرد. اصلا سوال هم نکنید. ما روایات به این مضمون داریم. یعنی چیزی را که به شما نگفته اند سوال نکنید.

درست است که در زمان ائمه متاخر عليهم السلام ما تشریع را قبول نکردیم و این روایت فقط در کلام امام صادق عليه السلام آمده است و عصر تشریع بسته شده است شاید این قرینه ای باشد فقط إخبار از یک واقعیتی است اما ظهورش در تشریع را بر نمی دارد خود این ورود که به تعبیر «یرد» آمده است ظهور در ورود را بر نمی دارد که به معنای وصول باشد. نهایتا روایت اجمال دارد که آیا مراد از ورود تشریع است یا وصول است؟

بله آن فایده ای را که گفتیم به این نکته مترتب نمی شود چرا که ما قائلیم که بعد از وفات پیامبر عصر تشریع تمام شده است.

علی أیّ حال این روایت نمی تواند دلیل بر برائت شرعیه باشد.

الرواية الثالثة: حديث السعة.

روایت سوم حدیث سعه است:

۱۰۹ وَ قَالَ النَّبِيُّ ص: إِنَّ النَّاسَ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا[۱] [۲].[۳]

این لسان روایت، لسان خوبی است یعنی مردم مرخص می باشند ماذون می باشند ما دامی که نمی دانند که به مناسبت یعنی تکلیف فعلی را نمی دانند. این دلالتش خوب است و اطلاق هم دارد. مشکله در سند این روایت است این روایت در عوالی ذکر شده است و در مستدرک هم مرحوم نوری ذکر کرده اند:

۲۱۸۸۶-[۴] عَوَالِي اللَّآلِي، عَنِ النَّبِيِّ ص قَالَ:[۵] النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا.[۶]

در کافی این روایت ذکر شده است و سند خوبی هم دارد:

۲- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع سُئِلَ عَنْ سُفْرَةٍ وُجِدَتْ فِي الطَّرِيقِ مَطْرُوحَةً كَثِيرٍ لَحْمُهَا وَ خُبْزُهَا وَ بَيْضُهَا وَ جُبُنُّهَا وَ فِيهَا سِكِّينٌ فَقَالَ

---

[۱] (۴) هذا يدلّ على ان الأصل في الأشياء، الاباحة و الطهارة و الحل. حتى يرد المانع مع العلم به. فما دام لا يعلم، الأصل براءة الذمّة من المانع. و هذه قاعدة كلية يبتنى عليها فروع كثيرة(معه).

[۲] (۵) قد تكلمنا على معنى هذا الحديث في مقدمات شرح التهذيب، كلاما طويل الذيل، فليرجع إليه من أراده(جه).

[۳] عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية ؛ ج‏۱ ؛ ص۴۲۴، ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۵ ق.

[۴] (۴)ـ عوالي اللآلي ج ۱ ص ۴۲۴ ح ۱۰۹.

[۵] (۱) في المصدر زيادة: ان.

[۶] مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ؛ ج‏۱۸ ؛ ص۲۰، نورى، حسين بن محمد تقى، مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ق.

أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يُقَوَّمُ مَا فِيهَا ثُمَّ يُؤْكَلُ لِأَنَّهُ يَفْسُدُ وَ لَيْسَ لَهُ بَقَاءٌ فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا غَرِمُوا لَهُ الثَّمَنَ قِيلَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يُدْرَى سُفْرَةُ مُسْلِمٍ أَوْ سُفْرَةُ مَجُوسِيٍّ فَقَالَ هُمْ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُوا.[1]

اما چرا به این روایت عمل نمی شود چرا که در مورد شبهه موضوعیه است که نمی داند سفره مسلمان است یا مجوسی. لذا این روایت را ذکر نکرده اند.

این روایت مرفوعه است.

[2]الرواية الرابعة: حديث «الحجب».

این روایت را مرحوم کلینی در کافی و مرحوم صدوق در توحید نقل کرده است.

۳- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ.[3]

۹- حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ 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 مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ.[4]

در روایت توحید «علمه» آمده است به خلاف کتاب کافی که البته این اختلاف در استدلال نقشی ندارد.

وجه الإستدلال: «موضوع» أی مرفوع و «ما حجب» ای التکلیف الفعلی الذی لم یصل الی المکلف لفرض وجوده.

«ما حجب» به قرینه «موضوع عنهم» یعنی تکلیف فعلی.

---

[1] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج‏۶ ؛ ص۲۹۷، کلینی، محمد بن یعقوب، الكافي (ط ـ الإسلامية) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

[2] سه شنبه ۹۷/۰۷/۰۳.

[3] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج‏۱ ؛ ص۱۶۴، کلینی، محمد بن یعقوب، الكافي (ط ـ الإسلامية) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

[4] التوحيد (للصدوق) ؛ ص۴۱۳، ابن بابویه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق) ـ ایران ؛ قم، چاپ: اول، ۱۳۹۸ ق.

«موضوع» یعنی مرفوع است یعنی مرخص و ماذون در مخالفت است. یعنی در مخالفت آن عقابی نمی باشد.

چرا مراد از «موضوع» ترخیص ظاهری و برائت است؟ چرا که فرض کرده است وجود آن «ما حجب» را یعنی هر تکلیف فعلی که موجود است لذا رفع آن ظاهری است اگر رفع واقعی باشد دیگر آن تکلیف موجود نمی باشد.

این روایت اطلاق هم دارد هم شبهات حکمیه را می گیرد و هم شبهات موضوعیه را.

به این روایت استدلال شده است بر برائت شرعی و به نظر مرحوم صدر[1] بهترین روایتی است که بر برائت شرعیه در شبهات حکمیه داریم همین حدیث است که در نظر ایشان سندا و دلالتا تمام است.

مناقشات:

در این روایت مناقشاتی شده است:

المناقشة الأولی: لم یتم سندا لزکریا ابن یحیی المجهول.

گفته شده است سند این حدیث تمام نمی باشد یعنی سند معتبر نمی باشد چرا که این روایت در هر دو طریق هم طریق کلینی و هم طریق صدوق راوی مباشر آن «ابوالحسن زکریا بن یحیی» است که این شخص مجهولی است یعنی مردد است بین ثقه و غیر ثقه ما یکی زکریا بن یحیی داریم که ثقه است که تمیمی است و یکی هم زکریا بن یحیی واسطی است که این هم ثقه است و نجاشی هر دو را توثیق کرده است اما غیر اینها هم زکریا بن یحیی داریم که توثیق ندارند. و در این روایت مشخص نمی باشد که کدام یک مراد است.

[1] بحوث ج ۵ ص ۶۴.

مرحوم صدر در اینجا وارد سند نشده است اما تعبیر به صحیحه کرده است گویا این زکریا بن یحیی در این روایت منصرف به یکی از دو نفر است که از ثقات می باشند چرا که جناب نجاشی که این دو نفر را توثیق کرده است برای این دو، کتاب ذکر کرده است و گفته است له کتاب و طریق خودش به این کتاب را ذکر کرده است این دو نفر، هم صاحب کتاب بوده اند و هم بزرگانی مثل نجاشی به کتب اینها طریق داشته است خوب طبیعی است که چنین شخصیتهای معروفی وقتی اسمی ذکر می شود منصرف به اینها باشد. وقتی می گوییم شیخ انصاری منصرف به شیخ اعظم است این امر عرفی است که منصرف به فرد مشهور است این دو هر دو صاحب کتاب بودند و معروف بودند و نجاشی به هر دو طریق صحیح دارد گویا در ذهن ایشان انصراف به این دو داشته است.

اما ظاهرا این بیان تمام نمی باشد چون در این روایت کنیه ای که برای زکریا بن یحیی ذکر شده است «ابوالحسن» می باشد و کنیه واسطی ابویحیی است و ابوالحسن نمی باشد و تمیمی هم در کتب رجال کنیه ای برای او ذکر نشده است و در اینجا راوی علاوه بر اسم کنیه را ذکر کرده است لعل به خاطر این بوده است که منصرف نشود به آن زکریا بن یحیی تمیمی. لذا انصراف هم ندارد ضمن اینکه در مروی عنه داوود، تمیمی و واسطی نمی باشد یعنی داوود هیچ وقت از این دو نقل روایت نکرده است الا از ابوالحسن زکریا بن یحیی.

لذا این انصراف درست نمی باشد. لذا مناقشه اول تمام است.

مرحوم خوئی دلالت این روایت را تمام دانسته اند اما وارد سند نشده اند حتی تعبیر به صحیحه و معتبره هم نکرده اند.

المناقشة الثانیة: إن «الحجب» استند الی «الله» و البحث فی غیر اخفاء الله.

مناقشه دوم این است که در این روایت «حجب» اسناد به خداوند داده شده است ما حجب الله که اخفاء از ناحیه خدا است ما اخفاه الله علمه خوب جایی که اخفاء از ناحیه خداوند است از محل بحث ما خارج می باشد چرا که مجرای برائت، یا شبهه

حکمیه است یا موضوعیه که در هیچ کدام اخفاء مربوط به خدا نمی باشد. در شبهات موضوعیه اخفاء مربوط به خداوند نمی باشد بلکه به خاطر امر خارجی است. در شبهات حکمیه هم که محل بحث ماست علت اخفاء این است که احتمال می دهیم بیان به ما لمانع و یا حادث واصل نشده است و تشریع به ما نرسیده است. حدیث یا کتاب از بین رفته است یا حدیث به معارض برخورد کرده است و چون معارض شده است با روایت دیگر ما آن را نمی فهمیم لذا این از محل بحث خارج است.

یعنی اینها گفته اند که مراد حدیث این است که اگر خداوند تشریعی را مخفی کرد و حکمی در مورد شیئی نکرد به خاطر این اخفاء و عدم تشریع واقعی، شما را مواخذه نمی کند و لازم نمی باشد که شما دنبال آن اخفاء واقعی تشریع باشید.

این هم مناقشه دوم.

جواب المناقشة: استناده الی الله استناده بما هو خالق و رب العالیمن لا الشارع بقرینتین:

اینجا «حجب» یعنی جهل و عدم العلم که اسناد به خداوند داده شده است اما نه از آن جهت که خداوند شارع است از آن جهت که خداوند رب العالمین است خداوند خالق است مثل «و ما رمیت اذ رمیت» چرا که خداوند مبدا وجود است و علم و عدم علم به او بر می گردد او است که در عالم تصرف می کند یعنی هیچ چیز بدون خواسته او انجام نمی گیرد نه به معنای ما اخفاه الشارع و اخفاه الله شاهد ما بر این مدعا هم دو قرینه است:

قرینه اول:

از اسم ذات استفاده شده است و گفته شده است وقتی از اسم ذات استفاده می شود ما به ذات نگاه می کنیم به ما هو خالق و رب العالمین نه بما هو شارع و مولی.

قرینه دوم:

«فهو موضوع عنهم» می باشد کنایه از عدم المواخذه است یعنی عقوبت و مواخذه ای نمی باشد خوب مشخص است آنکه خداوند اخفاء کند عقوبت و مواخذه در آن نمی باشد و نیاز به گفتن ندارد.

نقض نکنید که در «کل شیء مطلق» این را قبول نکردید چرا که در آنجا موضوع عنهم نبود. اما در اینجا صحبت از مواخذه وعقوبت است فهم ابتدائی این است که مواخذه و عقوبت نمی شوند.

خوب معلوم است که هر چه را خداوند اخفاء کند عقوبت ندارد نیاز به گفتن ندارد.

المناقشة الثالثة: فی الروایة کلمة «العباد» و ما نحن فیه الإخفاء لعبد من العباد لا للعباد.

مناقشه سوم این است که در عبارت کلمه «عباد» آمده است. کلمه «عباد» یعنی بر هیچ یک از عباد معلوم نمی باشد در حالی که بحث ما در جایی است که تکلیف فعلی بر فردی مخفی ماند ربطی به عباد ندارد مثلا من نمی دانم عصیر عنبی حرام است یا خیر اما ممکن است برای دیگران مثل انبیاء و اولیاء و مراجع مشخص باشد در ما نحن فیه بر عبدی مخفی است.

جواب المناقشة: المراد من «العباد» عباد علی نحو الاستقراء لا العام المجموعی.

جواب این است که این به نحوه استغراقی است نه مجموعی یعنی اخفاء از عبد من العباد فهو موضوع عنهم. به قرینه موضوع عنهم چرا که در مواخذه علم و جهل خود مکلف دخیل است نه علم و جهل تمام مکلفین. لذا در ما نحن فیه مراد از عباد در این اخفاء عن العباد انحلالی و استغراقی است نه مجموعی.

المناقشة الرابعة: هذه الروایة مفاده عدم التشریع لا عدم الوصول ک« لا تسألو عن اشیاء ان تبدلکم تسوکم».

مناقشه چهارم این است که گفته شده است ما حجب الله علمه عن العباد درست است که علم و جهل ما مستند به الله است بما هو خالق الکون و رب العالمین اما ظاهر این روایت استناد مستقیم این حجب به خود خداوند است یعنی خود خداوند علمش

را مخفی کرده باشد و ما نظیرش هم در دیانت خود ما و هم سایر ادیان در آیات شریفه و روایات هم داریم در آیه شریفه داریم: یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْیَاءَ إِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ...[1] از چیزی که گفته نشده است و نهیی نشده اید و واجب نشده است سوال نکنید که آیا واجب است یا حرام است. هر آنچه را برای شما گفتند انجام دهید اما آنچه را نگفتند سوال نکنید. وزان «ما حجب الله علمه» وزان «لا تسئلوا عن اشیاء ان تبد لکم تسوکم» می باشد این را هم می دانیم که بخشی از دین مخفی شده است در روایت داریم که حضرت دین جدیدی می آورد و مردم می گوید این دین جدیدی است نه دینی که ما می شناسیم کسی نگفته است که حضرت مشرع است معنایش است که مواردی از دین بوده است که در نزد حضرت گفته شده است اما مخفی شده است از مردم و بعد علنی می شود و به این اعتبار گفته می شود که دین جدیدی است.

الجواب الأول: المناسب لهذا «فلا تسألوا» بدل « فهو موضوع عنهم» کما فی الآیة.

جواب اول این است که اگر این باشد مناسب بود این روایت این بود: «ما حجب الله عن العباد فلا تسئلوا عنه» کما اینکه در قرآن هم اینطور آمده است. هر آنچه را خدا نگفته است شما سوال نکنید. لذا ظاهر این روایت شریفه با مدعی نمی سازد.

الجواب الثانی: عدم الحاجة الی بیان عدم العقوبة فی فرض عدم التشریع لبداهته.

جواب دوم این است که اگر مراد این باشد آن را که ما مخفی داشتیم و به شما نگفتیم این عذاب و عقوبت نمی شوید این واضح است و توهم سوالش هم نمی باشد که اگر خداوند تشریعی داشت و خداوند مخفی کرد و خود مولا به عبد نگوید این دیگر عقابی ندارد و این معلوم است و نیاز به گفتن ندارد. این از بدیهیات است که مواخذه ندارد و نیاز به گفتن ندارد فهو موضوع عنهم دیگر گفتن ندارد. لذا این قرینه است که این مراد نمی باشد.

لذا این احتمال هم در روایت نمی باشد.

---

[1] المائدة ، الجزء ۷، الصفحة: ۱۲۴، الآیة: ۱۰۱

لذا روایت به مناسبت «فهو موضوع عنهم» یعنی تکلیف مجهول و مشکوک فالناس مرخصون و ماذونون فی مخالفته. مراد از «وضع» وضع ظاهری است نه واقعی و الا ما حجب که فرض وجود شده است معنا ندارد. رفع ظاهری و رفع مواخذه لا یمکن الا با اذن در مخالفت.

لذا این روایت دلالتش بر برائت در شبهات حکمیه و موضوعیه تمام است و خیلی خوب است اما سند ندارد.

پس حدیث رفع و سعه و حجب هر سه دلالت داشتند ولی فقط حدیث رفع سندا مشکلی نداشت.

[1] الرواية الخامسة: حديث حل.

۲۲۰۵۰- ۱-[2] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ[3] فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَداً حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ.[4]

در اینکه این روایت در مورد برائت است شکی نمی باشد چرا که حکم مغیّی به علم شده است و فقط احکام ظاهری مغیّی به علم می شوند و احکام واقعی مغیی به علم نمی شوند و علم و جهل مکلف در آن دخیل نمی باشد.

انما الکلام و تمام الکلام در این است که آیا این روایت شبهات حکمیه را می گیرد یا خیر؟ در اصول بحث از برائت در شبهات حکمیه است.

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۰۷/۰۴.

[2] (۷)- الفقيه ۳- ۴۳۱- ۴۲۰۸، و مستطرفات السرائر- ۸۴- ۲۷، و أورده في الحديث ۲ من الباب ۶۴ من الأطعمة المحرمة.

[3] (۱)- في الفقيه زيادة- يكون.

[4] وسائل الشيعة ؛ ج۱۷ ؛ ص۸۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مناقشة: أن هذه الرواية لا تشمل الشبهات الحكمية التی هی محل البحث بقرینتین:

دو قرینه در این روایت ذکر کرده اند که گفته شده است این روایت به این دو قرینه شامل شبهات حکمیه نمی شود:

القرینة الأولی: وجود الظهورین فی هذه الروایة الذَین یختصان بالشبهات الموضوعیة.

قرینه اول که از مرحوم شیخ نقل شده است که گفته است که در این روایت دو ظهور است که اقتضاء این دو ظهور این است که مخصوص شبهه موضوعیه است نه حکمیه.

الظهور الأول: فعلیّة تقسیم الشیء الی الحلال و الحرام.

ظهور اول این است که این تقسیمِ شیء به حرام و حلال، فعلیت دارد[1] صحبت از تردید و قابلیت نمی باشد یعنی هر شیئی که در نظر بگیرید حرام و حلال دارد مثلا آب حرام و حلال دارد مائی که شربش حرام است و مائی که شربش حلال است، یا گوشت حلال و حرام دارد گوشتی که اکلش حرام است و گوشتی که اکلش حلال است، یا لباس که حلال و حرام دارد لباسی که لبسش حرام است و لباسی که لبسش حلال است. هیچ شیئی را پیدا نمی کنید که تمام افرادش حرام یا تمام افرادش حلال باشد مثلا خمر در معالجه حلال است و در غیر معالجه حرام است.

این ظهور اول.

الظهور الثانی: لیس منشأ الشک الا هذا التقسیم.

ظهور دوم این است که منشأ شک این انقسام است یعنی اگر شک کردیم در حرمت یا حلیت شک ما بر می گردد به اینکه نمی دانیم این فرد از افراد حلال است یا از افراد

---

[1] این ظهور مبتنی بر این است که این قید را یا خبر اول بگیریم یا قید توضیحی وصفی بگیریم نه قید احترازی اما اگر قید را احترازی بگیریم این ظهور دیگر وجود ندارد البته طبق نظر استاد که بعدا وجهی را ذکر می کنند در الغاء خصوصیت فرقی نمی کند اما طبق نظر کسانی که این روایت را می خواهند مخصوص شبهه موضوعیه بگیرند این دیگر ظهور اول وجود ندارد و به درد نمی خورد اما در عین حال دیگر نمی تواند دلیل بر شبهه حکمیه باشد چرا که اجمال پیدا می کند و مشخص نمی باشد که قید احترازی است یا توضیحی لذا شمولش نسبت به شبهه حکمیه مشکوک است که البته استاد فرمودند که ظهورش این است که قید توضیحی است. (ت ب ک ط ه اس مد ۹۷/۰۷/۰۷).

حرام است در اینجا است که دچار شک می شویم نمی دانیم از افراد محلله است یا از افراد محرمه. که روایت می گوید در اینجا بگو از افراد حلال است.

این دو خصوصیت مربوط به شبهه موضوعیه است نه شبهه حکمیه در شبهه حکیمه تردید از ناحیه جعل شارع است نمی دانیم برای شرب توتون حرمت را جعل کرده است یا برای خرگوش حلیت را جعل کرده است یا خیر؟ برای خمر نجاست را جعل کرده است یا خیر؟ ربطی به افراد ندارد شارع می تواند برای تمام افراد خرگوش حلیت یا حرمت جعل کند یا برای بعضی حرمت و برای بعضی حلیت جعل کند.

در شبهات حکمیه منشأ الشک هم این تقسیم نمی باشد بلکه عدم الدلیل منشأ شک است.

پس بنابراین این روایت شبهات حکمیه را نمی گیرد و فقط شامل شبهات موضوعیه است.

این قرینه ای است که دیگران هم پذیرفته اند که به این قرینه دیگر شامل شبهات حکمیه نمی شود.[1]

القرینة الثانیة: إن كان المراد الشبهات الحكمية يكون قيد «بعينه» تأكيدا صرفا و هذا خلاف الظاهر و العرف.

قرینه دوم قرینه ای است که مرحوم خوئی تبعا از استادشان نقل کرده اند.

قرینه، کلمه «بعینه» است در روایت بود: «حتی تعرف انه حرام بعینه» خوب دقت کنید ایشان فرمودند اگر این کل شیء فیه حلال و حرام ناظر به شبهات حکیمه باشد این کلمه بعینه می شود تاکید چرا که معرفت حرمت شرب الخمر معرفت حرمت شرب الخمر بعینه است و چیز زائدی نمی باشد. و اگر این روایت ناظر به شبهات موضوعیه باشد دیگر تاکید نمی باشد تقیید است که خواسته است شبهات غیر محصوره را خارج کند چرا که نوعا در هر مورد مشکوک شبهه غیر محصوره است شما علم اجمالی دارید

[1] مباحث ج ۳ ص ۲۷۸.

که در این بلد گوشت حرام است که احتمال می دهید همین گوشت باشد نمی دانید این ماء نجس است یا طاهر که علم اجمالی دارید که در این بلد ماء نجس است که احتمال می دهید این ماء باشد این قید خواسته است شبهه غیر محصوره را خارج کند چرا که در موارد غیر محصوره علم اجمالی منجز نمی باشد.

این قرینه ای است که مرحوم آقای خوئی پذیرفته اند[1] تبعا لمرحوم میرزا.

یورد علیه المرحوم الصدر: أن هذه الروایة تشملهما معا لا أنها تختض بالشبهات الحکمیة.

مرحوم صدر به این قرینه اشکال کرده است. یک مغالطه ای است که خیلی زیاد اتفاق می افتد اگر ما یک عنوانی داشته باشیم که فرد نادر داشته باشد اختصاص عنوان به آن فرد نادر، غیر عرفی است اما شمولش نسبت به این فرد غیر عرفی نمی باشد مثلا مولا گفته است: «اکرم العالم» و به تعداد بسیار کم ما عالمهایی داریم که بالای نود سال سنشان است و این نادر است اگر بگوییم مراد «اکرم العالم» خصوص علمائی است که بالای نود سال سن دارند این غیر عرفی و خلاف ظاهر است اما اگر گفتیم این خطاب اطلاق دارد و شامل عالم بالای نود سال هم می شود این دیگر خلاف ظاهر نمی باشد و غیر عرفی نمی باشد. پس دقت کنید این عناوین اختصاصشان به فرد نادر خلاف ظاهر و غیر عرفی است اما تعمیم و شمولشان نسبت به فرد نادر، عرفی است.

در ما نحن فیه: در شبهات موضوعیه شبهات غیر محصوره زیاد است اما در شبهات حکمیه شبهه غیر محصوره[2] کم داریم مثل این که شک می کنیم گوشت خرگوش حرام است یا حلال و می دانیم پاره ای از گوشتها را شارع حرام کرده است. ما نگفتیم این روایت مختص به شبهات حکمیه است –کما اینکه ظاهر کلام میرزا این است ـ گفتیم شامل شبهه موضوعیه و حکمیه باشد و لو شبهه حکمیه که علم اجمالی به نحو

---

[1] مباحث ج ۳ ص ۲۸۰.

[2] کلا این روایت مخصوص شبهه غیر محصوره است و شبهه محصوره را نمی گیرد چرا که شبهه محصوره به خاطر آن قرینه عقلی که عبارت از مناقضه بین منجزیت علم اجمالی و ترخیص باشد و این مناقضه مرتکز اذهان بوده است لذا این روایت ظهوری در شبهات محصوره اصلا ندارد.(ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۷/۰۷ ح دق ۲۶).

غیر محصوره باشد کم است. این دیگر غیر عرفی و خلاف ظاهر نمی باشد. پس بنابراین قرینه دوم نا تمام است پس این روایت سندش تمام است اما دلالت ندارد.

مجموع روایات پنج روایت بود که دو تا اصلا دلالت نداشت که عبارت بود از: «روایت مطلق» و «روایت الحل» و سه روایت «رفع» و حدیث «حجب» و حدیث «سعه» دلالتشان خوب بود اما دوتای آنها سند نداشت که حدیث «حجب» و «سعه» باشد و طبق مختار ما فقط حدیث رفع بود که سندش تمام بود اما در نظر مرحوم صدر فقط حدیث حجب سندش تمام است و حدیث رفع سندش تمام نمی باشد.

پس بنابراین طبق مختار ما یا مختار مرحوم صدر یک روایت معتبر داریم و این روایات به حد استفاضه است چرا که سه روایت داشتیم که دلالتشان خوب بود اما تعداد روایاتی که گفته شده است دال بر برائت در شبهات حکمیه است خیلی بیش از اینهاست اما معروف این پنج روایت است که در کتب اصولی مطرح شده است اگر خواستید این روایات را ملاحظه نمایید مراجعه کنید به کتاب «جامع الاحادیث شیعه ج ۱ ص ۴۲۸ در باب ۸ » که ایشان تمام آیات و روایاتی که گفته شده است دال بر برائت در شبهات حکمیه و احتیاط است را آورده اند هم آیات را آورده اند و هم حدود ۵۰ روایت را ذکر کرده است. ادعا شده است که روایات دال بر برائت در شبهات حکمیه به حد تواتر می رسد باید روایات احتیاط بررسی شود چرا که قسمت بیشتر در مورد احتیاط است.

نتیجة الوجه الثانی: أن الروایات المعتبرة سندا أو استفاضة تدل علی جریانها.

نتیجه وجه دوم: ما ها مختارمان این است روایات به سند معتبر و استفاضه[1] دال بر برائت است در شبهات حکیمه. اما وجه اول که آیات بود را نپذیرفتیم.

[1] مراد استفاضه اجمالی است مانند تواتر اجمالی به یکی از تقاریب آن که گفته شده بود که تواتر اجمالی یعنی تواتر در وحدت مضمون.

الوجه الثالث: الغاء الخصوصية من الأدلة الدالة على جريانها فى الشبهات الموضوعية.

اما وجه سومی که ما خودمان ذکر کردیم.

تقريب الوجه:

گفتیم تمام ادله ای که دلالت می کند بر جریان برائت در شبهه موضوعیه، نفس همان ادله دال است بر جریان برائت در شبهات حکمیه. چون که می دانید در جریان برائت در شبهات موضوعیه اختلافی بین علماء ما نمی باشد.

مقدمة: أن المشتبه فى الشبهات الحكمية و الموضوعية واحد و هو المجعول و الاختلاف فى منشأ الشبهة.

برای تقریب مقدمه ای را ذکر می کنیم:

علمای ما تکلیف را تقسیم کرده اند به کلی و جزئی یا به عبارت دیگر حکم را به کلی و جزئی تقسیم کرده اند و چون بحث ما اصالة البرائة است می گوییم تکلیف یا کلی است یا جزئی. «تکلیف کلی» مثل: «وجوب الحج على المكلف المستطيع» يا «حرمة شرب الخمر على المكلف». «تكليف جزئى» مثل: «وجوب الحج على زيد» يا «حرمة شرب هذا الخمر على زيد».

پس تکلیف یا کلی است یا جزئی . در مدرسه میرزا به حکم کلی، «جعل» می گویند که اسم مناسبی نمی باشد و اسم تکلیف جزئی را «مجعول» گذاشته اند.

خوب دقت کنید تا اینجا ما آشنا شدیم با تکلیف کلی و جزئی.

ما دو شبهه داریم شبهه حکیمه و شبهه موضوعیه در ذهن علمای ما مشکوک در شبهه کلیه دائما تکلیف کلی و جعل است و در شبهه موضوعیه مشکوک دائما تکلیف جزئی و مجعول است.

گفتیم این کلام علماء را قبول نکردیم. ما قائلیم بین مشکوک در شبهات حکمیه و موضوعیه هیچ فرقی نمی باشد و مشتبه و مشکوک در هر دو دائما مجعول است در شک در جعل، شارع نسبت به من هیچ اصل منجز و معذری ندارد اما وقتی شک می کنیم شرب این توتون بر من حرام است یا حلال اینجاست که شارع برای من اصل دارد. دائما زمانی ما اصلی داریم که مشکوک ما مجعول باشد. (چرا که اصل دائما یا معذِّر است و یا منجِّز و تعذیر و تنجیز فقط در تکالیف فعلیه و جزئیه معنا دارد نه در تکالیف کلیه؛ معنا ندارد که حرمت شرب خمر بر مکلف بر من منجَّز یا معذَّر باشد اصلا معنا ندارد.)[1]

لذا در نظر ما مکلف و فقیه به لحاظ شک در جعل و تکلیف کلی، موضوعِ هیچ اثری و اصلی نمی باشد. یعنی در جایی که فقیه شک در تکلیف کلی دارد به هیچ اصلی نمی تواند تمسک کند. اما در جایی که شک در مجعول باشد اینجا هم فقیه و هم عامی اصل دارد فقط فقیه اصل را از ادله آن می فهمد و به آن تمسک می کند و عامی از فتوای فقیه به این اصل پی می برد. در جایی که فقیه فتوا می دهد در اصل تطبیق می کند و می گوید وظیفه تو اینجا این است.

پس فرق بین شبهه حکمیه و موضوعیه کجاست؟ در شبهه حکمیه شک من در مجعول ناشی می شود از شک در جعل و تکلیف کلی اما در شبهه موضوعیه شک من در مجعول ناشی می شود از امور خارجی. پس فرق دائما در منشأ شک است نه خود مشکوک.

ذی المقدمة: الغاء الخصوصية من الشبهة الموضوعية الى الحكمية اللتين المشتبه فيهما واحد.

در این اختلافی نمی باشد که شارع در شبهات موضوعیه برائت و ترخیص جعل کرده است خوب در شبهات حکمیه هم شک در مجعول است فقط اختلاف در منشأ شک است گفتیم در نظر عرف فرقی نمی کند منشأ شک شما شک در تکلیف کلی باشد

[1] بلافاصله بعد از کلاس این مورد را فرمودند و اشاره کردند که در کلاس یادشان رفت این را بگویند.

یا امر خارجی باشد لذا عرف از مواردی که شک در امور خارجی است الغاء خصوصیت می کند به مواردی که منشأ شک، شک در جعل و حکم کلی است.

بله در جایی که در شبهات حکمیه فحص از دلیل نکردم عرف الغاء خصوصیت نمی کند اما در جایی که فحص لازم را کردم نکته ای در این منشأ شک نمی بیند و این خصوصیت را الغاء می کند لذا نکته ای نمی بیند که شارع در اینجا ترخیص دهد و در جایی دیگر ترخیص ندهد. دقت کنید ابتلاء انسان به شبهات موضوعیه خیلی خیلی بیشتر است از ابتلاء به شبهات حکمیه؛ آب می خوریم برائت در شبهه موضوعیه داریم، گوشت می خوریم همینطور، در اغلب کارهایی که در طول روز انجام می دهیم در مورد آن ما برائت در شبهه موضوعیه داریم وقتی در این همه موارد ما برائت داشته باشیم دیگر جای اشکال نمی باشد که کسی اشکال کند شبهات موضوعیه مقدارش کمتر از شبهات حکمیه است لذا شاید شارع در شبهات موضوعیه که برائت را جاری دانسته است به خاطر این بوده است که تعداد آن کم بوده است اما شبهات حکمیه که تعداد آن بسیار زیاد است شاید شارع قائل به احتیاط شود.

پس بنابراین نفس ادله ی دال بر جریان برائت در شبهات موضوعیه، دال بر جریان اصل برائت در شبهات حکمیه است یعنی عرفا الغاء خصوصیت می شود از موردشان به غیر موردشان.

موید ما بر این الغاء خصوصیت هم سلوک عقلاء در احکام عقلائیه خودشان است اجماع بر این مطلب است که حکم شبهات موضوعیه با شبهات حکمیه در احکام عقلائیه در نزد عقلاء یکی است و فقیهی را نمی شناسم که در احکام عقلائیه قائل به اختلاف باشد تنها اختلاف در این است که مشهور قائلند که عقلاء در احکام عقلائیه خودشان مطلقا[1] برائتی هستند ما قائلیم که مطلقا احتیاطی هستند.

[1] چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه.

گفته نشود که شبهات حکمیه ما مقرون به علم اجمالی است چرا که علم اجمالی داریم که شارع احکامی دارد در حالیکه در شبهات موضوعیه شک ما بدوی است و هیچگونه علم اجمالیی در کار نمی باشد. این اشکالی است که بعدا جواب خواهیم داد.

ما برگشت قواعد فراغ و تجاوز و طهارت و حلیت را به برائت و ترخیص در مخالفت با تکلیف احتمالی یا مخالفت احتمالی با تکلیف قطعی می دانیم لذا ادله اینها که مربوط به شبهات موضوعیه هستند، ادله برائت در شبهات موضوعیه است لذا از همه اینها می توان الغاء خصوصیت کرد.

البته خود ما هم شک داریم که ظان هستیم یا مطمئن هستیم به این الغاء خصوصیت لذا باید بیشتر در مورد آن فکر شود.

الوجه الرابع: ارتکاز القدماء من العلماء علی البرائة الکاشف عن رأی المعصوم عليه السلام.[1]

وجه چهارمی که به آن بر اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه استدلال شده است ارتکاز علماء متقدم می باشد.

فقهاء قدیم ما از شیخ رحمه الله به قبل در شبهات حکمیه بعد از فحص برائتی بودند. این نشان می دهد که ارتکاز اصحاب بر برائت بوده است. از ارتکاز قدماء از فقهاء به ارتکاز اصحاب ائمه عليهم السلام در زمان غیبت صغری و قبل از آن[2] بر برائت پی می بریم. این عادتا ممکن نمی باشد که ارتکاز اصحاب ائمه عليهم السلام احتیاط بوده است و به یکباره ارتکاز منتقل شده است به برائت. خوب از ارتکاز اصحاب، رأی امام عليه السلام را کشف می کنیم و چون امام عليه السلام از این برائت ردع نکرده است لذا کشف می کنیم رأی امام عليه السلام را و از رأی امام عليه السلام

---

[1] شنبه ۹۷/۰۷/۰۷.

[2] حتی از زمان امام رضا و موسی بن جعفر عليهما السلام به بعد هم اینطور بوده است چرا که در زمان این دو بزرگوار هم دسترسی به امام عليه السلام آنچنان نبوده است. لذا این اشکال وارد نمی شود که نمی توان پی به این مطلب و ارتکاز به صورت کشف قطعی پی برد چرا که در آن زمان به امام عليه السلام دسترسی داشتند به خلاف زمان قدماء از فقهاء که دسترسی به امام عليه السلام وجود ندارد.

به حکم شرعی واقعی پی می بریم. از امام جواد[1] به بعد به طور معمول امام در دسترس نبوده است.

لذا باید ارتکاز علماء را از شیخ به قبل فقط اثبات کنیم. دقت کنید کسانی که اهل تتبع بوده اند مثل شیخ انصاری اینها قول علماء قدما را خیلی تتبع می کردند و به رأی علمای قبل اهمیت می داده اند و ما می توانیم به کلمات ایشان اعتماد کنیم اگر یکی از قدمای اصحاب ما در شبهات حکیمه بعد از فحص احتیاطی بوده اند و برائتی نبودند قطعا مرحوم شیخ و آخوند اشاره می کردند به خصوص شیخ که در مورد قول علماء قدما خیلی تتبع داشته است. از سکوت اینها و اینکه به یکی از علماء از قدمای ما نسبت نداده اند که در این مسئله احتیاطی شده اند این را به طور قطع می توانیم مطمئن شویم که اینها قائل به برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد از فحص بوده اند و احتمال نمی دهیم در عصر غیبت صغری و ائمه متأخره و اصحاب امامیه ارتکاز بر احتیاط داشته اند و یکباره منقلب به برائت شده است. احتمال نمی دهیم که نظر امام هم احتیاط بوده است و در مورد این ارتکاز اصحاب بر برائت، سکوت کرده اند.

یکی از نشانه های اینکه قدماء از علماء برائتی بودند این همه فتاوایی است که به عدم تکلیف در مورد استعاذه و شرب توتون و اذان و اقامه و ... داده اند این موارد که روایت نداشته است خوب مستند اینها چه بوده است؟!! مستند آنها نبوده است الا اینها برائت. ضمن اینکه حتی احتیاطی ها هم در این موارد احتیاط نکرده اند الا مواردی که علم اجمالی بوده است یا روایتی بوده است این خودش نشان دهنده ارتکاز قدماء از علماء بر برائت بوده است.[2]

این وجه را گفتیم و قبول کردیم و گفتیم شاید این وجه، قوی ترین وجه از میان وجوه بر اثبات برائت شرعیه بوده است.

---

[1] حتی از زمان امام رضا و موسی بن جعفر به بعد هم اینطور بوده است چرا که در زمان این دو بزرگوار هم دسترسی به امام آنچنان نبوده است.

[2] این پاراگراف را ایشان در جواب اشکال یکی از رفقاء در قبل از کلاس فقه اجاره شان در تاریخ ۹۷/۰۷/۱۱ ذکر فرمودند.

ان قلت: لعل الارتكاز على البرائة العقلية[1] لا الشرعية.

شاید این ها به برائت عقلیه عمل می کرده اند و در ارتکاز آنها هم برائت عقلیه بوده است چون مشهور علماء ما برائت عقلیه را پذیرفته اند.

قلت: البرائة العقلية الممضاة من قبل الإمام تصير برائة شرعية.

این برائت عقلیه اگر در منظر امام﷣ باشد و امام﷣ سکوت کند این سکوت ظهور در امضاء داشته و به امضاء امام﷣ می شود برائت شرعیه.

هر حکم عقلی و عقلائی وقتی مورد امضاء شارع قرار گیرد می شود شرعی. این یک قاعده کلی است. برائت عقلیه برائت تعلیقیه است معلق است بر عدم جعل احتیاط از جانب مولا پس اگر به سکوت خودش امضاء کرده باشد[2] می شود برائت شرعیه.

ان قلت: لعل عمل الاصحاب للإستصحاب.

شاید فقهاء به استصحاب عمل کرده اند نه از باب برائت شرعیه.

قلت: لا يكون الاستصحاب الشرعی فی الإرتكاز و كلماتهم.

استصحاب شرعی در ارتکاز و کلمات فقهاء ما نبوده است و استصحابی که در کلمات اینها بوده است بحث عقلی و استصحاب عقلی بوده است غیر این استصحاب شرعی که خوب وقتی این استصحاب و اصل عقلی را شارع امضاء کند می شود برائت شرعیه.

پس فقهاء قدمای ما در شبهات حکمیه بعد از فحص، برائت شرعیه ای بودند که این از ارتکاز اصحاب ائمه متأخر﷩ بر برائت شرعیه کشف قطعی می کند و از اصحاب

---

[1] این بنا بر قول به برائت عقلیه است و الا در نظر ما که این برائت عقلیه را قبول نکردیم این ان قلت پیش نمی آید.

[2] در اینجا اشکال شد که سکوت شارع ظهور در امضاء ندارد چرا که ممکن است که شارع به همان حکم عقل کفایت کرده است و دیده است همین حکم عقل کفایت از تشریع ترخیص می کند لذا سکوت او دو احتمال دارد یکی امضاء و دیگری عدم تشریع و کفایت بر برائت عقلیه که نتیجه آن با برائت شرعیه یکی است پس ظهور در امضاء ندارد و مجمل است. استاد این اشکال را قبول نکردند و فرمودند که در نظر باز ظهور در امضاء دارد درست است دو احتمال است اما باز احتمال در امضاء بیشتر بوده و ظاهر است. (ت ب ک طه اس مد ۹۷/۰۷/۰۹)

ائمه متأخر(علیهم السلام)، ارتکاز اصحاب ائمه متقدم(علیهم السلام) مشخص می شود که امام(علیه السلام) در مقابل این ارتکاز سکوت کرده است و این امضاء امام(علیه السلام) را کشف می کند و این نظر امام(علیه السلام) حکم واقع را کشف می کند.[1]

الوجه الخامس: الإستصحاب علی ثلاثة صیغ:

وجه پنجمی که برای اثبات برائت شرعیه به آن تمسک کرده اند اصل شرعی استصحاب بوده است.

این استصحاب را به سه صیغه نقل کرده اند.

الصیغة الأولی: إستصحاب عدم جعل التکلیف قبل الشریعة أو فی إبتداء البعثة و الشریعة إلی بعد الشریعة.

صیغه اولی که برای استصحاب نقل کرده اند به این شکل می باشد: ما هر وقت شک در تکلیف می کنیم مثلا نمی دانیم شرب توتون حرام است یا خیر؟ استصحاب می گوید مولا جعل حرمت نکرده است. نمی دانیم استعاذه واجب است یا خیر؟ استصحاب می گوید که شارع جعل وجوب نکرده است چرا که تشریع امر حادثی است شروع تشریع از زمان بعثت پیامبر(صلی الله علیه و آله) و خاتمه آن رحلت پیامبر(صلی الله علیه و آله) گرامی اسلام بوده است. نمی دانم برای شرب توتون حرمت جعل شده است یا خیر؟ معلوم است که در قبل از بعثت یا در ابتدای بعثت جعل نشده بود و الان شک می کنیم و استصحاب می گوید جعل نشده است.

[1] اشکال دیگری که بر این وجه ممکن است به ذهن برسد این است که ممکن است که منشأ این ارتکاز روایات باب باشد لذا این دیگر وجهی غیر از وجه دوم نمی باشد. جواب اینکه حتی اگر منشأ ارتکاز فقهاء و اصحاب ائمه هم روایت باشد این باز وجهی است دیگر و آن اینکه روایات یک وجهی است ظنی ولی این وجه وجهی است قطعی یعنی ما از ارتکاز فقهاء به ارتکاز اصحاب می رسیم و از ارتکاز اصحاب به رأی امام(علیه السلام) چرا که اگر این ارتکاز اشتباه بود و لو منشأ آن روایات بود باید امام(علیه السلام) آن را تصحیح می کرد چرا که وظیفه امام(علیه السلام) در باب تکالیف تصحیح ارتکاز است و این که امام(علیه السلام) ردعی نکردند و با سکوت خود امضاء کردند یقین می کنیم به رأی معصوم(علیه السلام) و حکم واقعی.

شبیه این اشکال اشکال دیگری است که شاید منشأ این ارتکاز آن الغاء خصوصیت وجه سوم باشد و این وجهی مستقل از وجه سوم نمی باشد که جواب عینا همان جواب بالایی است که این وجه سوم وجهی است ظنی اما این وجه وجهی است اطمینانی و قطعی. (ت ب ک طه اس مد ۹۷/۰۷/۰۸).

الصيغة الثانية: إستصحاب عدم جعل تكليف قبل البلوغ إلى بعد البلوغ.

صیاغت دوم از استصحاب مثبت برائت شرعیه عبارت است از اینکه استصحاب عدم تکلیف قبل از بلوغ را می کنیم. بر من و شما و زید قبل از بلوغ شرب توتون حرام نبود الان بعد از بلوغ شک می کنیم که بر ما حرام شده است یا خیر؟ استصحاب می گوید حرام نمی باشد. بله این استصحاب در مورد صلاة و امثال صلاة نمی آید چرا که در این موارد شک نداریم و می دانیم بعد از بلوغ واجب شده است.

الصيغة الثالثة: إستصحاب عدم التكليف قبل فعلية الموضوع أو قيوده إلى زمن الفعلية.

صیاغت سوم استصحاب مثبت این است که این واجب یا حرام قبل از تحقق موضوع و قیود موضوع قطعا فعلی نبود بعد از تحقق موضوع شک می کنیم مثلا نمی دانیم این عصیر عنبی داخل این لیوان بر من حرام است یا خیر؟ این عصیر عنبی یک ساعت پیش ایجاد شد و قبل از آن که عدم بود این عصیر عنبی در آن موقع بر من حرام بود یا خیر؟ قطعا حرام نبود. به نحو عدم نعتی است نظیر اینکه در ماه رمضان صوم فردا و آخر ماه الان بر من واجب است چرا که همه فقهاء گفته اند واجب است به خاطر این آیه شریفه: «فمن شهد منکم الشهر» نگفته «فمن شهد منکم الیوم». در ما نحن فیه این عصیر عنبی یک ساعت قبل بر من حرام نبود الان هم حرام نمی باشد.

این سه صیاغتی است برای اثبات برائت شرعیه به استصحاب که به هر سه تمسک کرده اند و هر سه را گفته اند.

فيه بحثان:

دو بحث در اینجاست:

البحث الأول: فی جریان هذه الاستصحابات فی حد انفسها.

بحث اول این است که آیا این سه استصحاب فی حد نفسه جاری است یا خیر؟

بعضی گفته اند هر سه جاری است و بعضی گفته اند هر سه جاری نمی باشد و بعضی تفصیلی شده اند و گفته اند بعضی جاری است و بعضی جاری نمی باشد که وارد این بحث نمی شویم و موکول می کنیم به بحث استصحاب فقط این مقدار را می گوییم که ما تفصیلی می باشیم اما در اینجا پیش فرض می گیریم که همه یا بعضی جاری است.

عمده بحث دوم است.

البحث الثانی: أ هذه الإستصحابات مثبت للبرائة الشرعیة أو لا؟ لا لأن اثبات عدم التکلیف غیر اثبات البرائة الشرعیة بل الاستصحاب حاکم علی عدم جعلها.

بحث دوم این است که آیا با این استصحابها می توانیم برائت شرعیه را اثبات کنیم یا خیر؟ جواب منفی است.

با این استصحاب ها به هیچ و جه نمی توانیم برائت شرعیه را اثبات کنیم.

دقت کنید غرض از جریان استصحاب چه می باشد؟ مثلا من نمی دانم شرب توتون حرام است یا خیر؟ برای نمونه استصحاب را به صیاغت اول جاری می کنیم. نمی دانیم شارع قبل از شریعت این حرمت را جعل کرده است یا خیر؟ نتیجه می گیریم که جعل نکرده است اگر بخواهیم نتیجه ترخیص در شرب را بگیریم این دیگر برائت شرعیه نمی باشد اینکه خودش استصحاب است و یک اصل مومن شرعی و نتیجه اش ترخیص در شرب توتون است.

بله فرضا ارکان این استصحاب تمام است و جاری می شود. و تأمین را اثبات می کند اما این اسمش دیگر برائت نمی باشد چرا که می دانید استصحاب یک اصل شرعی است در قبال برائت شرعیه که دو نقش دارد هم مومن می تواند باشد و هم منجز که در اینجا مومن است.

بله نتیجه آن با برائت شرعیه یکی است اما این دیگر برائت شرعیه نمی باشد. استصحاب می تواند نقش برائت را که نقش تأمینی است را بازی کند نه این که اثبات برائت کند.

اما اگر خود برائت را می خواهید اثبات کنید استصحاب عدم جعل حرمت، اثبات نمی کند که شارع برائت شرعیه را به عنوان اصلی مستقلی در قبال استصحاب، جعل کرده است. حتی اگر شک کنیم که شارع جعل برائت کرده است یا خیر؟ استصحاب می گوید که برائت شرعیه را جعل نکرده است چرا که برائت شرعیه هم یکی از احکام ظاهری شریعت است. شک می کنیم برائت شرعیه به عنوان یک حکم ظاهری جعل شده است یا خیر؟ استصحاب می گوید جعل نشده است.

پس بنابراین به عنوان یک حکم ظاهری و مستقل جعلش را استصحاب نفی کرده است.

بحث ما در جهت ثانیه تمام شد.

الملخص فی الجهة الثانیة: تمامیة الوجوه الثلاثة الثانی و الثالث و الرابع من الوجوه الخمسة فی اثبات البرائة الشرعیة.

جمع بندی: گفتیم در برائت شرعیه در جهاتی بحث می کنیم که جهت ثانیه در ادله برائت شرعیه بود که به پنج وجه استناد شده بود وجه اول کتاب که گفتیم که آیه ای که دلالت کند بر ثبوت برائت شرعیه نداریم وجه دوم سنت که در این سنت سه روایت را قبول کردیم حدیث «رفع» که سندا ودلالتا تمام بود. حدیث «سعه» و حدیث «حجب» که دلالتا تمام بودند اما سندا تمام نبودند لذا برائت به دو صورت اثبات شد یکی به حدیث رفع و یکی هم به استفاضه.

وجه سوم را شروع کردیم استدلال کردیم به روایاتی که دال بر برائت در شبهات موضوعیه بود و از این روایات الغاء خصوصیت کردیم به شبهات حکیمه که گفتیم به احتمال قوی این الغاء خصوصیت وجود دارد.

وجه چهارم استدلال به ارتکاز علماء قدما که از آن به ارتکاز اصحاب متاخر و بعد ارتکاز اصحاب متقدم و بعد رای امام﷣ پی بردیم.

وجه پنجم که استصحاب بود که گفتیم به استصحاب نمی توانیم به هیچ وجه برائت شرعیه را اثبات کنیم لذا از این پنج وجه سه وجه دوم و سوم و چهارم را قبول کردیم.

الجهة الثالثة: الإعتراضات العامة.[1]

حالا که ما ادله برائت شرعیه را قبول کردیم بر این ادله، اعتراضاتی شده است که این اعتراضات مربوط به جمیع ادله ای است که ما قبول کردیم. در این جهت می خواهیم متعرض این اعتراضات و جواب اینها شویم.

عمده اعتراضات دو اعتراض است که متعرض به این دو اعتراض می شویم:

الإعتراض الأول: أدلة البرائة تشمل الشبهات البدوية و الشبهات الحكمية كلها مقرونة بالعلم الإجمالی.

اعتراض اول: گفته شده است که اگر دلیل برائت شرعیه تمام شود دلیل، شبهه بدویه را می گیرد نه شبهه مقرونه به علم اجمالی را مثلا نمی دانم این اناء حرام است یا خیر اما اگر علم دارم اجمالا یکی از این دو اناء حرام است این در جای خودش گفته شده است که ادله برائت جمیع اطراف را نمی گیرد. این ادله برای اثبات برائت در شبهات حکمیه بعد از فحص بود و همه شبهات حکمیه مقرون به علم اجمالی است و شبهه بدویه نداریم نمی دانیم شرب توتون حرام است یا خیر. اما علم اجمالی داریم که در دایره شبهات حکمیه شارع حتما تکلیف دارد حال یا تکالیف تحریمی یا ایجابی. و چون در دایره شبهات حکمیه تکالیف دارد و مقرون به علم اجمالی است و ادله برائت اطراف علم اجمالی را نمی گیرد لذا ادله برائت شبهات حکمیه را نمی گیرد.

---

[1] یکشنبه ۹۷/۰۷/۰۸.

پس این همه شما زحمت کشیدید و گفتید که دلیل بر برائت داریم در شبهات حکمیه این زحمت شما به درد نمی خورد چرا که شبهات حکمیه دائما مقرون به علم اجمالی می باشند و از اطراف علم اجمالی هستند.

این یک اعتراض عامی است که بر فرض تمامیت سه دلیل اثبات برائت شرعیه، این ادله را از کار می اندازد چرا که شبهات حکمیه ما مقرون به علم اجمالی است و شبهات بدوية نمی باشد.

از این اعتراض اول جوابهایی داده شده است که به یکی اکتفا می کنیم:

الجواب من هذه الإعتراض: وجود الأمارة فی بعض أطرافها موجب لإنحلاله فتجری فی الطرف الآخر.

جواب اینکه آنکه برائت در آن جاری نمی شود نسبت به جمیع اطراف است اما اگر علم اجمالی داشته باشیم که برائت در بعضی از اطراف به ایّ جهة جاری نشود اصل مومن در بقیه اطراف جاری می شود این را اصطلاحا می گویند انحلالِ حکمیِ علمِ اجمالی. پس این علم اجمالی ما در اطراف شبهات حکمیه حکما منحل است چرا که این در جای خودش می آید دلیل برائت، شبهه ای را که در اطراف آن اماره بر تکلیف است را شامل نمی شود مثلا نمی دانم که این اناء نجس است یا خیر اما بینه دارم بر نجاست لذا در اینجا دیگر برائت جاری نمی شود. برائت در شبهاتی که بینه یا اماره بر تکلیف است، جاری نمی شود این مسلم است و در جای خودش می آید. در ما نحن فیه ما در شبهات حکمیه درست است که علم اجمالی داریم اما در پاره ای اماره بر تکلیف داریم مثلا اماره داریم بر حرمت شرب عصیر عنبی، اماره داریم بر وجوب نماز ظهر یا اماره داریم بر وجوب جواب سلام. در آن اطراف از شبهات حکمیه که ما اماره داریم، برائت جاری نمی شود لذا در بقیه اطراف که اماره نداریم برائت جاری می شود یک مثال برای تقریب به ذهن از شبهات موضوعیه می زنیم مثلا دو اناء داریم که مشکوک النجاسة است و در یک اناء استصحاب نجاست داریم که برائت در آنجا جاری نمی

شود در اناء دیگر برائت جاری می شود. خوب ما بسیاری از شبهات[1]را داریم که در مورد آن اماره بر تکلیف است که برائت جاری نمی شود اما در بعضی مواردی که ما اماره نداریم برائت جاری می شود چرا که علم اجمالی حکما منحل می شود بحث ما هم در شبهات حکمیه ای است که اماره ای بر تکلیف نداریم مثلا اماره ای بر حرمت شرب توتون نداریم لذا برائت را جاری می کنیم.

پس اعتراض اول، وجود علم اجمالی در شبهات حکمیه بود که در جواب آن می گوییم این علم اجمالی حکما منحل است.

ان قلت: وجود العلم الإجمالی علی التکلیف فی دایرة الشبهات من دون أمارة.

در دایره کوچکتر شبهات حکمیه یعنی دایره شبهاتی که اماره بر تکلیف در مورد آنها نداریم هم ما باز علم اجمالی داریم که در مورد بعضی از آنها تکلیفی در کار است.

قلت: لیس لنا هذا العلم الإجمالی و الموجود عندنا إحتمال التکلیف.

ما چنین علمی نداریم و فقط احتمال وجود تکلیف می دهیم.

الاعتراض الثانی و هو العمدة: إسقاط حجیة الأدلة بأدلة الإحتیاط فی موارد الشبهة.

اعتراض دوم که عمده ترین اعتراض است این است که گفته شده است این ادله برائت تمام است اما در مقابل ادله احتیاط داریم که وقتی تعارض بیاندازیم بین این دو دسته روایات یا روایات احتیاط وارد است یا متکافی است اگر وارد باشد ادله برائت می رود دنبال کارش و اگر متکافی باشد هر دو تساقط می کنند بعد نوبت می رسد به برائت عقلیه.

[1] در مقابل «شبهه»، «معلوم» است که شبهه ای در آن نمی باشد، شبهه یعنی غیر معلوم لذا شامل مواردی هم می شود که اماره بر تکلیف اقامه شده است این هم شبهه است چون اماره تکلیف را که معلوم نمی کند اماره از مظنونات است.

توضیح الإشکال:

موضوع روایات برائت شرعیه، «عدم البیان» است. خوب یا مراد از «عدم البیان»، «عدم البیان بر تکلیف» است یا «مطلق عدم البیان» اعم از عدم البیان بر تکلیف و عدم البیان بر وظیفه ظاهریه.

اگر موضوعش عدم البیان بر تکلیف باشد موضوع ادله احتیاط هم عدم البیان بر تکلیف است یعنی در اینجا موضوع هر دو ادله یکی است. لذا ما دو دسته روایات داریم که یکی می گوید که اگر بیانی بر تکلیف نبود تو ترخیص داری و دسته ای دیگر می گوید که اگر بیانی بر تکلیف نبود تو ترخیص نداری و باید احتیاط کنی در این صورت این دو دسته متکافی می شوند و هر دو ساقط می شوند و ادله برائت از کار می افتد.

اما اگر موضوع ادله برائت شرعیه مطلق عدم البیان باشد اعم از عدم بیان بر تکلیف و عدم بیان بر وظیفه ظاهریه در این صورت روایات احتیاط وارد بر روایات برائت می شود چرا که ادله احتیاط بیان وظیفه ظاهریه می کند یعنی می گوید در موارد عدم البیان وظیفه تو وجوب احتیاط است. وارد می شود بر روایات برائت چرا که موضوعش را که عدم البیان است را از بین می برد.

پس در تعارض بین روایات برائت و روایات احتیاط یا روایات احتیاط مسقط حجیت ادله برائت می باشند یا وارد بر روایات برائت می باشند.

این عمده اشکالی است که شده است.

جواب الإعتراض: بعد الفحص عن روایات الإحتیاط تفصیلا یتضح لک عدم التعارض فنبحث منها تفصیلا:

ما ها از کسانی هستیم که قائلیم چنین تعارضی نمی باشد یعنی بین روایات احتیاط و روایات برائت تعارضی نمی باشد برای اینکه ببینیم این تعارض است یا خیر باید روایات احتیاط را بررسی کنیم و شروع می کنیم در بررسی روایات. این روایات احتیاط روایات عدیده ای است تا جائیکه بعضی از علماء ادعای تواتر کرده اند اما طائفه طائفه

بوده و روایات هر طائفه بیانشان با هم مشترک است که از هر طائفه یکی را به عنوان مثال ذکر کرده و آن را بررسی کرده که وضعیت دیگر روایات مشترک هم مشخص می شود پس از هر مشترکی یکی را ذکر می کنیم:

الرواية الأولى رواية حمزة بن الطيار: تدل على الإحتياط قبل الرجوع الى الإمام عليه السلام و أدلتها تدل على الترخيص بعد الرجوع اليهم عليهم السلام فلا تعارض.

روایت اول روایت حمزة بن طیار است که خودش توثیقش ثابت نمی باشد اما کاری به سند نداریم چرا که یا به این مضمون روایت مستند داریم یا اینکه مجموعشان به استفاضه می رسد:

۳۳۴۶۶- ۳-[1] وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ أَنَّهُ عَرَضَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع بَعْضَ خُطَبِ أَبِيهِ- حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَوْضِعاً مِنْهَا قَالَ لَهُ كُفَّ وَ اسْكُتْ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّهُ لَا يَسَعُكُمْ فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ إِلَّا الْكَفُّ عَنْهُ وَ التَّثَبُّتُ وَ الرَّدُّ إِلَى أَئِمَّةِ الْهُدَى- حَتَّى يَحْمِلُوكُمْ فِيهِ عَلَى الْقَصْدِ وَ يَجْلُوَ عَنْكُمْ فِيهِ الْعَمَى وَ يُعَرِّفُوكُمْ فِيهِ الْحَقَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ[2].

وَ رَوَاهُ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ مِثْلَهُ إِلَى قَوْلِهِ عَلَى الْقَصْدِ[3].[4]

این روایت می گوید که هر جا به مسئله ای رسیدید که حکم آن را نمی دانستید وظیفه شما تثبت و احتیاط است و بعد رجوع کنید به ائمه عليهم السلام آنها که راه را به شما نشان دادند بعد عمل کنید.

یعنی امام عليه السلام می فرمایند که هر گاه به شبهات حکمیه رسیدی احتیاط کنی.

[1] (۲)ـ الكافي ۱ ـ ۵۰ ـ ۱۰.

[2] (۳)ـ النحل ۱۶ ـ ۴۳، و الأنبياء ۲۱ ـ ۷.

[3] (۴)ـ المحاسن ـ ۲۱۶ ـ ۱۰۶.

[4] وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۵۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

این روایت مضمونش با روایات برائت تعارض ندارد. دقت کنید ما دائما در برخورد با شبهه دو مسئله داریم:

مسئله اول: حکم واقعی شیء را نمی دانیم مثلا نمی دانیم آیا شرب توتون حرام است یا خیر؟ باید چه کنیم؟ روایات احتیاط می گوید به ائمه‌علیهم‌السلام رجوع کنیم. به ائمه‌علیهم‌السلام رجوع کردیم، به کتاب و سنت مراجعه کردیم اما اماره ای که تکلیفی را برای ما مشخص کند، پیدا نکردیم. خوب این مسئله اول که سوال کردم حکمش چه می باشد و رجوع کردم و دلیلی پیدا نکردم.

مسئله دوم: این است که وظیفه من در اینجا که تکلیف را برای من کتاب و سنت مشخص نکردند چیست؟ الان که حکم واقعی را پیدا نکردم باید چه کنم؟ روایات احتیاط می گوید باید به ائمه‌علیهم‌السلام رجوع کنید چون احکام و شبهه حکمیه دو شق دارد: شبهه حکمیه واقعیه و شبهه حکمیه ظاهریه. رجوع می کنیم به ائمه‌علیهم‌السلام می بینیم که برائت را برای ما جعل کرده است. تثبت و احتیاط در روایت قبل از رجوع به ائمه‌علیهم‌السلام است لذا جمع عرفی بین این روایت و روایات برائت این است که این روایت احتیاط برای قبل از فحص و قبل از رجوع به ائمه‌علیهم‌السلام است و روایات برائت برای بعد از رجوع به ائمه‌علیهم‌السلام و بعد از فحص است. نظیر اینکه من به اعلم رجوع می کنم و اعلم می گوید که از مفضول تقلید کن. این تقلید از مفضول دیگر تنافی با تقلید از اعلم ندارد.

پس این روایت و نظائر آن از روایات احتیاط تعارضی با روایات برائت ندارد.

[1]الرواية الثانية رواية أَبِي سَعِيدٍ الزُّهْرِيِّ:

۳۳۴۶۵- ۲-[2] وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ وَ تَرْكُكَ حَدِيثاً لَمْ تُرْوَهُ خَيْرٌ مِنْ رِوَايَتِكَ حَدِيثاً لَمْ تُحْصِهِ.[3]

مراد از وقوف، احتیاط و مراد از شبهه یعنی شک در حلال و حرام. امام﷣ می فرمایند احتیاط بهتر است از اینکه دچار هلاکت بشود یعنی اگر فی علم الله شرب توتون حرام باشد حرمت آن بر تو منجز می باشد و مستحق عقوبت است و الا اگر منجز نباشد هلاکت دیگر معنا ندارد در حالیکه اگر برائت بود تکلیف منجز نبوده در نتیجه دیگر هلاکتی در کار نمی بود.

از این روایت می توان فهمید که در بعد از فحص در شبهات حکمیه باید احتیاط و توقف کرد.

مناقشة المرحوم الصدر: المراد من الشبهة هی الضلالة فی الإعتقادیات لا الشک و الترديد فی حكمه الشرعية.

مرحوم صدر گفته اند این روایت اصلا دال بر احتیاط نمی باشد ایشان گفته اند در اینجا خلطی شده است بین معنای لغوی و معنای اصطلاحی فقهاء و اصولیین. شبهه دو معنا دارد معنای لغوی و معنای اصطلاح اصولی و فقهاء. در معنای اصطلاحی یعنی شک و تردید است اما در معنای لغوی شبهه یعنی مشابهت یعنی جایی که ضلالت و گمراهی است اما شبیه به حق است لذا اسمش شبهه شده است. خوب در روایت امام﷣ می فرمایند عند گمراهی که حق را نمی دانی باید توقف کنی این شبهه به معنای ضلالت و گمراهی نه اینکه نمی دانیم شرب توتون حرام است یا حلال. انحراف و ضلالت در اعتقادات است نه در احکام؛ صرف فهم اشتباه احکام الهی که ضلالت و گمراهی نیست

[1] دوشنبه ۰۹/۰۷/۹۷.

[2] (۶)ـ الكافي ۱ـ ۵۰ـ ۹.

[3] وسائل الشیعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۵۴، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

و الا لازم می آید که تمام فقهاء ضال و گمراه باشند چرا که خیلی از خود فقهاء علم دارند که بعضی از فتاوایشان خلاف واقع است. شبهه در جایی است که اشتباه حق به باطل شود و این ضلالت و گمراهی است. مشخص است که در اموری که موجب ضلالت و گمراهی است که مربوط به عقائد انسانی می شود، باید توقف کنیم نه در احکام. خوب فرضا شیئی حرام است فی علم الله و فقیه اشتباها بگوید این حلال است این فقیه می شود گمراه و ضال؟!!

لذا این شبهه ربطی به حلال و حرام ندارد.

پس شبهه یعنی ضلالت و گمراهی و انحرافی که شبیه حق است.

ایشان گفته اند که اگر شما تتبع کنید در روایات، شبهه در روایات به این معنا است.[1]

رد المناقشة: المراد من الشبهة فیها، هو الشک و التردید بشهادة التتبع فی معناها العرفیة و بقرینة ذیل الروایة.

با فرمایش ایشان نمی توان موافقت کرد البته اول یک اصلاحی کنیم که ایشان باید می گفتند خلط شده است بین معنای عرفی با معنای اصطلاحی نه معنای لغوی با آن چرا که معنای عرفی به معنای ضلالت و گمراهی باشد و دائما در فرهنگهای لغت معانی مستعمله که معنای عرفی باشد را ذکر کرده اند.

با قطع نظر از این که امروزه تتبع خیلی راحت است و راحت می توان شبهه را تتبع کرد و بعد از تتبع می توان فهمید که شبهه گاهی اوقات به معنای ضلالت و گمراهی آمده است اما اکثرا به معنای شک و شبهه است، از این که بگذریم این روایت خودش یک مثال و تطبیق دارد که روشن می کند که در این روایت قطعا شبهه به معنای شک و تردید است. امام فرموده اند: « وَ تَرْكُكَ حَدِيثاً لَمْ تُرْوَهُ خَيْرٌ مِنْ رِوَايَتِكَ حَدِيثاً لَمْ تُحْصِهِ » این یکی از مثالهای شبهه است ترک نقل حدیثی که به صورت روایت به تو نرسیده است و

[1] بحوث ج ۵ ص ۹۱.

فقط به گوش تو رسیده است ...[1] این عبارت را که امامؑ فرمودند مراد ضلالت و گمراهی نمی باشد بلکه شک و تردید است یعنی شک داری که از امامؑ است لذا اگر شبهه هم به معنای عرفی ضلالت و گمراهی باشد در اینجا به این قرینه مراد شک و تردید است.

گفته نشود که خود حدیث می تواند حدیث اعتقادی هم باشد لذا نقل آن می شود ضلالت و گمراهی. جواب اینکه نقل حدیث اعتقادی ضلالت و گمراهی نمی باشد بلکه خود اعتقاد به مسئله ضلالت و گمراهی است.

لذا شبهه به معنای شک و تحیر است نه ضلالت و گمراهی.

در اینجا صحبت افتاء نمی باشد بلکه صحبت عمل است که گفته شود که افتاء به غیر علم می شود بدعت و گمراهی.

مناقشتنا: أن «الوقوف» فی الروایة بقرینة مقابلته ب«الإقتحام» لیس بمعنی الإحتیاط بل معناه الإقدام من دون فحص و تأمل.

اما این روایت بر احتیاط دلالت نمی کند. چرا؟ چرا که وقوف به معنای احتیاط نمی باشد بلکه به معنای فحص است به قرینه مقابله با اقتحام که مراد از اقتحام اقدام به عمل بدون تدبر و فحص و تأمل می باشد این معنای اقتحام است[2]. در مقابل اقتحام وقوف است که ظهور در این دارد که این دو در مقابل هم می باشند که معنای این توقف به این قرینه یعنی اقدام بعد از تدبر و تأمل، خوب معلوم است بحث ما در جایی است که فحص کرده است و به اماره نرسیده است و در قبل از فحص همه احتیاطی هستند

---

[1] دقت کنید روایاتی که در نزد فقهاء است روایت است نه نقل چرا که روایات را از کتاب وسائلی نقل می کنند که استنادش به صاحبش به تواتر ثابت است و صاحب وسائلؒ هم از کلینیؒ نقل می کند که صاحب وسائلؒ به کلینیؒ هم سند معتبر دارد و کلینیؒ هم به امامؑ سند معتبر دارد. لذا نقل فقهاء مصداق ذیل حدیث که امامؑ فرموده اند ترکک حدیثا لم ترو ... نمی باشد.

[2] اقْتَحَمَ ـ اقْتِحَاماً [قحم]: این واژه مطاوع (أَقْحَمَ) است،ـ الأمرَ: خود را با سختی در آن امر انداخت،ـ المَنْزِلَ: خانه را ویران کرد،ـ فلاناً: فلانی را ناچیز و خوار شمرد؛ «اقْتَحَمَتْهُ عَيني»: به او اعتنا نکردم.

أَقْحَمَ ـ إقْحَاماً [قحم] هُ في الأمر: بدون مطالعه وی را در آن کار دخالت داد،ـ فَرَسَهُ النهرَ: اسب خود را به عنف داخل رودخانه کرد،ـ الكلمَةَ: کلمه را میان دو کلمه‌ای بهم پیوسته مانند مضاف و مضاف الیه در آورد مانند: «قَطَعَ اللّهُ يَدَ و رِجْلَ مَن قَالها» که در اینجا کلمه‌ی (رِجْل) میان (يَد) و (مَن) آمده است.

ما هم احتیاطی می باشیم اما بحث ما بعد از فحص و تأمل و تتبع است که اماره ای پیدا نکردیم و به برائت رجوع کردیم این دیگر اقتحام نمی باشد.

وقتی این را اینطور معنا کردیم نتیجه اش می شود ارشاد به رویه عقلائیه که در مواجهه با شبهات بدون تأمل اقدام نمی کنند.

پس مراد این است که بدون تتبع و تأمل وارد نشوید بلکه رجوع به کتاب و سنت کنید و اگر درکتاب و سنت حکم واقعی را نیافتید دوباره رجوع کنید به کتاب و سنت در پیدا کردن حکم کسی که بعد از رجوع به کتاب و سنت حکم واقعی را پیدا نکرده است. ما در هر دو مرحله به کتاب و سنت مراجعه می کنیم و عمل ما در هر دو مرحله با تأمل و تتبع و فحص است.

پس بنابراین وقوف در ما نحن فیه به معنای احتیاط تنها نمی باشد بلکه آن را به معنای فحص و بحث گرفتیم به قرینه اقتحام اگر چه بدون قرینه اقتحام به معنای احتیاط است.

یعنی این وقوف به معنای اعم از احتیاط و اقدام با تأمل است.[1]

الرواية الثالثة المعروفة بمقبولة عمر بن الحنظلة.

روایت سوم: مقبوله عمر بن حنظله این روایت را مقبوله می گوییم چون به این اسم معروف شده است نه اینکه در نظر ما هم مقبوله است در نظر ما سند ندارد و معتبر نمی باشد کما اینکه مرحوم خوئی هم به این تعبیر آورده است اما این روایت را قبول نکرده اند:

---

[1] اشکال نشود که شما آمدید به قرینه اقتحام در معنای وقوف تصرف کرده اید خوب امر را بالعکس کنید و بگویید به قرینه وقوف مراد از اقتحام عدم احتیاط است. جواب این استکه اولا معنای اقتحام روشن است و متعلق آن هم مشخص است یعنی کسانی که با زبان عربی آشنا بوده اند من جمله مرحوم صدر اینطور معنا کرده اند یعنی اقدام بدون تأمل و فحص و معنای شیئی که مشخص نیست را با چیزی که مراد از آن مشخص است معلوم می کنیم در اینجا وقوف یعنی توقف معنایش روشن است اما متعلق آن مشخص نمی باشد که مراد توقف از عمل است یا از اقدام لذا برای روشن شدن آن رجوع می کنیم به مقابل آن که هم متعلق آن و هم معنای آن مشخص است که اقتحام باشد که اقدام بدون تأمل است. (ب ک اص اس مد ۹۷/۰۷/۰۹ دق ۱۱).

۳۳۴۷۲- ۹-[1] وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ:

وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ (وَ إِلَى رَسُولِهِ)[2]- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ 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 الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.[3]

اگر مراد از محرماتی که در «نجا من المحرمات» آمده است، محرمات بیّن است این معنا ندارد چرا که ممکن است که از محرمات بیّن اجتناب کند و از محرمات مشتبهات اجتناب نکند یعنی اجتناب از محرمات بیّن متوقف بر اجتناب از شبهات نمی باشد لذا مراد از محرمات، محرمات در مشتبهات است که به قرینه هلک یعنی آن محرمات، منجز است که معنایش این است که در آنجا برائت ندارد.

پس دو بخش از این روایت دلالت بر احتیاط دارد یکی: « وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ» و یکی هم ذیل « فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ ».

این را دقت کنید از جوابی که در روایت قبل دادیم حکم این روایت هم روشن می شود ظاهر کلام امام‌علیه‌السلام در ذیل این است که امام‌علیه‌السلام آمده اند کلام رسول خدا‌صلی‌الله‌علیه‌وآله را در جمله ذیل خلاصه کرده اند. خوب قبلا گفته شد «وقوف» در اینجا در مقابل «اقتحام» است که مراد عدم احتیاط یا عمل و اقدام بر شبهه بدون فحص و بحث و تأمل خوب

[1] (۱)ـ الكافي ۱ ـ ۶۸ـ ۱۰، و أورد قطعة منه في الحديث ۱ من الباب ۹ من هذه الأبواب.

[2] (۲)ـ ليس في الفقيه(هامش المخطوط).

[3] وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۵۷، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

این با ادله برائت تنافی ندارد. ما هم قبل از تأمل و فحص احتیاطی هستیم اما برائت را ما بعد از فحص و تأمل جاری می دانیم در شبهات حکمیه.[1]

اشکال ما اثباتی است نه ثبوتی می گوییم که این روایت دال بر احتیاط نمی باشد نه اینکه شارع احتیاط نکرده است و الا شارع می تواند بعد از فحص هم احتیاطی شود اما این روایت دال بر احتیاط بعد از فحص نمی باشد اگر شارع احتیاطی است باید لسان دیگری غیر این داشته باشد. این روایات می گوید که شبهات بعد از فحص می شود حلال بیّن ظاهری یعنی حلال دو نوع است حلال بیّن واقعی که شارع حکم واقعی آن را بیان کرده اند و حلال بیّن ظاهری که شبهات بعد از فحص باشد.

استفاده اخلاقی از این روایت به این صورت که معنایش این است که اگر در شبهات احتیاط نکنی بعدا ملکه ای ایجاد می شود که مرتکب محرمات می شوی، خلاف ظاهر است.

مراد از هلاکت، هلاکت اخروی است نه دنیوی چرا که به تجربه دیدیم که اهل حرام و فساق و فجار خوشبخترین انسانها در دنیا می باشند.

[2]الرواية الرابعة: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج:

۳۳۴۶۴- ۱-[3] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ:

---

[1] اشکال نشود که در این صورت این روایت فقط مصداقش مال جایی می شود که خود فقهاء و اصحاب ائمه هم در آنجا برائتی نمی بودند اگر این روایت نبود. این اشکال درست نمی باشد چرا که فقهاء هم به خاطر این روایت ها قبل از فحص احتیاطی شده اند و الا اگر این روایات نبود فقهاء قبل از فحص هم برائتی بودند. مشهور فقهاء قائلند که روایات برائت اطلاق دارد و هر دو طرف را می گیرد و روایت احتیاط و امثال آن این روایات برائت را نسبت به قبل از فحص قید می زند. ما قائلیم که اصلا در قبل از فحص روایات برائت اطلاقی ندارد اما در قبل از فحص و بعد از فحص احتیاط عقلی داریم معلق بر عدم ترخیص که در بعد از فحص ترخیص داده است به روایات برائت و قبل از فحص ترخیص نداریم بلکه به روایات هلا تعلمت احتیاط شرعی را هم قبل از فحص جعل کرده است.

[2] سه شنبه ۹۷/۰۷/۱۰.

[3] (۳)ـ الكافي ۴ـ ۳۹۱ـ ۱.

سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلَيْنِ أَصَابَا صَيْداً وَ هُمَا مُحْرِمَانِ الْجَزَاءُ بَيْنَهُمَا أَوْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ؟ قَالَ لَا بَلْ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْزِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّيْدَ قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالاحْتِيَاطِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا.[1]

غایت احتیاط علم به حکم است. کدام حکم؟ حکم واقعی یا حکم ظاهری؟ معلوم است حکم واقعی چرا که در روایت صحبت از وظیفه نمی باشد.

امام﴿ع﴾ فرمود: « إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا » از قرینه « مثل هذا» فهمیده می شود که این مثال صید اصلا خصوصیتی ندارد یعنی در کل مسائلی حکم شرعی آن را نمی دانید یعنی در شبهات حکمیة باید احتیاط کنید. تا کی؟ تا زمانی که به حکم مسئله عالم شوید. تعبیر « حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا » یعنی علم نیاز است دیگر مراد حجت نمی باشد که رجوع به امارات را هم بگیرد.

این روایت به حسب ظاهر دلالتش خوب است چرا که غایتی که ذکر شده است علم به حکم است و مراد از حکم، حکم واقعی است.

این یکی از روایاتی بوده است که به آن استدلال شده است.

مناقشتان:

دو اشکال شده است:

المناقشة الأولی: امکان رجوع « مِثْلَ هَذَا » إلی « إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ » لا مثل مسئلة الصید.

اشکال اول این است که از کجا می گویید مراد از « مِثْلَ هَذَا » مثل صید است شاید برگردد به « إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ » برگردد یعنی اگر کسی از شما سوال کرد و جواب آن را بلد نبودید احتیاط کنید تا جواب آن را سوال کنید این به مسئله احتیاط در شبهات حکمیه ربطی ندارد خوب معلوم است کسی که می خواهد فتوا دهد

[1] وسائل الشیعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۵۴، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ــ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

باید به آن فتوا علم داشته باشد. نمی تواند به احتیاط فتوا دهد فتوا باید مستند به علم و حجت باشد نمی توان احوط العمل را مورد افتاء قرار دهیم این حرام است مثلا در مقدار کر اکثر مقداری که گفته اند در نظر بگیریم و فتوا دهیم؛ این افتاء حرام است. حتی نمی تواند فتوا به احتیاط دهد بله می تواند در مقام افتاء احتیاط کند یعنی فتوا ندهد الا در شبهات موضوعیه که در آن علم اجمالی است و آن هم علم اجمالی خود عامی و مقلد و مکلف که مستند او می شود احتیاط عقلی. این ربطی به مسئله ما نحن فیه ندارد.

اینکه گفته می شود که وظیفه تو جمع بین قصر و تمام است این فقط لسانش، لسان افتاء است اما در حقیقت این احتیاط در افتاء است یعنی من فقیه حکم مسئله را نمی دانم اگر می خواهی به نظر من عمل کنی باید احتیاط در مسئله کنی یا رجوع کنی به شخصی که در این مسئله فتوا دارد.

پس این « مِثْلَ هَذَا » احتمال دارد به ذیل برگردد یعنی هر زمان سوالی از تو کردند و جواب آن را بلد نبودی احتیاط کن تا سوال کنی. خوب این را هم برائتی ها قبول دارند و هم احتیاطی ها و ربطی به احتیاط در شبهات حکمیه بعد از فحص ندارد.

حتی اگر احتمال این را هم بدهیم که به ذیل برگردد روایت می شود مجمل و دیگر نمی توان به آن استناد شود. یعنی در روایت دو احتمال است: احتمال اینکه « مِثْلَ هَذَا » به مسئله صید یا به مسئله سوال برگردد.

المناقشة الثانية: فرض فی المسئلة امكان السؤال فيختص بزمان الحضور لا الغيبة.

اشکال دوم این است که فرض کنیم « مِثْلَ هَذَا » به صدر بر می گردد یعنی مراد از « إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا » مسئله صید باشد یعنی « إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ مسئلة الصيد فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالاحْتِيَاطِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا » از این که مغیی شده است به علمِ به حکم، متفاهم از این کلام این است که مختص به جایی است که علم به حکم ممکن است مثلا

در آیه شریفه آمده است: «...ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...»[1] این آیه شریفه جایی را که لیل و نهار ندارد یا چندین ماه لیل است یا چندین ماه نهار است را شامل نمی شود. حالا جایی که متمکن از علم نمی باشد مثل زمان غیبت این روایت دیگر اطلاق ندارد که زمان غیبت را هم بگیرد حتی زمان حضور اگر برای کسی هم سوال کردن ممکن نبود و دسترسی نداشته باشد آن را هم نمی گیرد.

لذا می گوییم این روایت دلالتش خوب است اما زمان حضور را می گیرد و زمان غیبت را نمی گیرد ضمن اینکه همه این روایات هم در زمان حضور گفته شده است. لذا در زمان غیبت رجوع می کنیم به اطلاق ادله برائت.

یعنی از غایت استفاده می کنیم که این روایت مربوط به زمان حضور است مراد ما این است این روایت زمان غیبت را نمی گیرد نه این که شارع نمی تواند زمان غیبت احتیاط را جعل کند چرا می تواند جعل کند اما این روایت دال بر این جعل نمی باشد.

ان قلت:

این روایت گفته است احتیاط کنید تا زمانی که دسترسی به معصوم(ع) پیدا کنید.

قلت:

امکان درک حضور امام(ع) بعد برای مکلفین نمی باشد این دیگر عرفا ممکن نیست بله به دقت عقلیه ممکن است اما در نظر عرف درک امام(ع) بعد ممکن نمی باشد.

حتی اگر احتمال دهیم مربوط به زمان حضور است روایت اجمال پیدا می کند و عصر غیبت را نمی گیرد.

تتمیم فی النکتتین:

تتمیم بحث روایات احتیاط و برائت دو نکته ذکر می شود:

---

[1] سوره مبارکه بقره آیه شریفه ۱۸۷.

النکتة الأولی: النسبة بین روایات الإحتیاط و روایات البرائة.

نکته اول این است که نسبت به بین این دو دسته از روایات چه نسبتی است؟

عند بعض علماء الأصول: العموم و الخصوص المطلق بیبانین:

جماعتی از علمای اصول سعی کرده اند که روایات برائت را اخص و روایات احتیاط را اعم کرده و روایات احتیاط را به روایات برائت تخصیص زنند یعنی نسبت بین دو را عموم و خصوص مطلق قرار دهند. برای اخصیت روایات برائت دو بیان ذکر شده است:

البیان الأول: عدم شمول روایات البرائة للشبهات المقرونة بخلاف روایات الإحتیاط.

بیان اول این است که همه قبول دارند که روایات برائت شبهه مقرون به علم اجمالی را نمی گیرد من علم اجمالی دارم که یا این إناء سمت راست حرام است یا سمت چپ حدیث برائت هیچ یک از دو اناء را نمی گیرد.

اما روایات احتیاط مسلما شبهات مقرون به علم اجمالی را می گیرد لذا روایات برائت می شود اخص.

این یک بیان برای اخصیت.

البیان الثانی: عدم شمول روایات البرائة للشبهات البدویة قبل الفحص بخلاف روایات الإحتیاط.

بیان دوم این است که گفته اند روایات برائت شبهات حکمیه قبل از فحص را نمی گیرد چرا نمی گیرد انشاء الله توضیح آن در آینده می آید که بعضی گفته اند تخصیصا و بعضی گفته اند تخصصا اما این مورد اتفاق است که روایات برائت شبهات حکمیه قبل از فحص را نمی گیرد بخلاف روایات احتیاط که قبل از فحص را هم می گیرد پس روایات احتیاط می شود اعم و برائت می شود اخص.

لذا روایات احتیاط را به برائت تخصیص می زنیم و روایات برائت می شود برای شبهات حکمیه بعد از فحص و روایات احتیاط هم مختص شبهات حکمیه قبل از فحص و مقرونه به علم اجمالی می باشد.

این را بعضی فرموده اند.

مناقشتنا: النسبة العموم من وجه لأن روایات البرائة تشمل الشبهات الموضوعیة بخلافها.

این کلام علماء را قبول نکردیم چرا که اخبار احتیاط هم از یک جهت دیگر اخص است. اخبار احتیاط شبهات موضوعیه را نمی گیرد و اخبار برائت شبهات موضوعیه را می گیرد. پس بنابراین اخبار احتیاط از جهت شبهات موضوعیه اخص است.

چرا شبهات موضوعیه را نمی گیرد؟ چرا که اولا در بعضی از این روایات اصلا شبهات حکمیه آمده است مثل مقبوله عمر بن حنظله که می گوید اذا ورد خبران المتعارضان و ثانیا آن روایات را هم که اطلاق دارد فقهاء آنجا تخصیصا شبهات موضوعیه را خارج کرده اند.

خوب بنابراین نسبت می شود عموم خصوص من وجه اخبار احتیاط شبهات موضوعیه را نمی گیرد و اخبار برائت هم شبهه مقرون به علم اجمالی و شبهات حکمیه قبل از فحص را نمی گیرد نتیجه می شود تعارض در ماده اجتماع که شبهه حکمیه بعد از فحص باشد لذا دو دسته اخبار در شبهات حکمیه بعد از فحص از کار می افتد که نوبت می رسد به اصل عقلی که مشهور برائتی می باشند و غیر مشهور احتیاطی می باشند. که ما هم احتیاطی شدیم.

لذا در ما نحن فیه اگر نسبت را عموم و خصوص من وجه گرفتیم این وجه به درد کسانی می خورد که برائت عقلیه ای هستند اما ما که احتیاطی هستیم یا به همان مناقشه روایات احتیاط رجوع می کنیم یا به نکته دوم که خواهیم گفت رجوع می کنیم.

لذا اینکه گفته شده است رابطه عموم و خصوص مطلق است درست نمی باشد.

النکتة الثانیة: الوجه الرابع فی حجیة البرائة مانع لحجیة اطلاق روایات الإحتیاط.

نکته دوم نکته مختصری است. این اخبار احتیاط علی ای تقدیر به ضرر ما نمی باشد ما وجه رابعی را ذکر کردیم از ارتکاز فقهاء به ارتکاز اصحاب و از آن به نظر امام﷤ رسیدیم و گفتیم برای ما معلوم است که برائت شرعیه وجود داشته است فرض کنید اخبار احتیاط کثیر باشد روایتی که ما علم به خلاف آن داریم دیگر حجت نمی باشد هر اماره ای که علم به خلاف پیدا کردیم آن دیگر حجت نمی باشد و لو اخبار احتیاط بگوید که بعد از فحص هم باید احتیاط کنی. دقت کنید مثلا اگر بینه بگوید که این طاهر است و علم داریم به نجاست دیگر در اینجا بینه حجت نمی باشد.

لذا با توجه به وجه پنجم روایات احتیاط مضر به ما نمی باشد.

[1] الجهة الرابعة فی تنبیهات[2] البرائة:

التنبیه الأول: فی اصالة عدم التذکیة.

ما اگر یک گوشتی داشته باشیم که مشکوک باشد نمی دانیم این گوشت حرام است یا حلال است، می توانیم برائت را جاری کنیم یا خیر؟ در ابتداء بحثِ برائت گفتیم موضوع برائت مال جایی است که ما بیانی بر تکلیف فعلی نداشته باشیم فرقی نمی کند آن بیان وجدانی باشد یا تعبدی باشد و یا تنجیزی. بیان وجدانی یعنی قطع و بیان تعبدی یعنی اماره و بیان تنجیزی یعنی استصحاب مثبت تکلیف. وقتی شما شک در تکلیف فعلی دارید وقتی می توانید برائت را جاری کنید که هیچ بیانی نداشته باشید بر تکلیف نه علم و نه اماره و نه استصحاب مثبت تکلیف. حال فرق نمی کند استصحاب موضوعی باشد مثل استصحاب بقاء خمریت یا استصحاب حکمی باشد مثل استصحاب بقاء حرمت.

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۰۷/۱۱.

[2] این «تنبیهات» اصطلاحی است در بین علماء اصول که وقتی وارد بحثی می شوند ابتداءا کبرویا بحث می کنند بعد بعضی از تطبیقات و جزئیاتش به خاطر نکات و خصوصیاتی که دارد اقتضاء می کند که جداگانه بحث کنند تحت عنوان «تنبیهات» که در هر تنبیهی یک تطبیق و جزء را توضیح می دهند. (کلام استاد مددی در درس همین روز).

در لحم این شبهه مطرح شده است که در گوشت در خیلی موارد استصحاب عدم تذکیه را داریم که می شود بیان تنجیزی بر تکلیف لذا نوبت به برائت نمی رسد. این استصحاب عدم تذکیه شسته رفته نمی باشد لذا باید بحث شود. حال بحث آن در تنبیهات کدام بحث می بایستی بیاید؟ هم می توانستند در تنبیهات برائت بیاورند و هم در تنبیهات استصحاب بیاورند که فعلا دأب بر این است که در تنبیهات برائت می آورند.

مثلا ما وقتی شک می کنیم در حلیت این گوشت که معمولا این شک هم زیاد پیش می آید این دو قسم است: تارة شک ما به نحو شبهه موضوعیه است و تارة شک ما به نحو شبهه حکمیه است. لذا ما در دو مقام بحث می کنیم: مقام اول در شبهه موضوعیه و مقام دوم در شبهه حکمیه.

المقام الاول: فی الشبهات الموضوعیه[1] و لها صور:

در جایی که در حرمت و حلیت گوشتی شک می کنیم و شک ما به نحو شبهه موضوعیه است. این صوری دارد که چهار صورت را متعرض می شویم:

الصورة الأولی: اذا کان منشأه، الشک فی کونه للحیوان المأکول اللحم أو لا.

صورت اول این است که منشأ شک ما در حرمت و حلیت این گوشت این است که نمی دانیم این گوشت، گوشت حیوان حلال گوشت است یا حیوان حرام گوشت. نمی دانیم گوشت گوسفند است که حلال باشد یا گوشت خرگوش است که حرام باشد. ضمنا این حیوان ذبح شرعی و تذکیه هم شده است. فقط نمی دانیم متعلق به گوسفند است یا خرگوش. در این صورت برائت جاری است. اصالة الحل هم جاری است فحص هم لازم نمی باشد لذا خوردنش حلال است.

[1] این صوری که گفته می شود در مورد شبهه حلیت گوشت به صورت موضوعیه است و یک مورد آن در مورد اصالة عدم تذکیه است اما این صور را گفتیم تا استقصاء کامل شود و الا فقط یک صورت آن مربط اصالة عدم التذکیه است.

اصالة الحل[1] مخصوص شبهات موضوعیه است و اصالة البرائت اعم است و هر دو در عرض هم جاری می شود.

ان قلت: ههنا مجری استصحاب بقاء الحرمة قبل التذکیه فی حال الحیاة.

اینجا استصحاب حرمت را داریم می گوییم این حیوان زمانی که زنده بود اکلش حرام بود، الان نمی دانم حلال است یا خیر؟ اگر گوسفند بوده است حلال است و اگر خرگوش بوده است حرام است. استصحاب حرمت حال زنده بودن را می کِشیم به الان و علم به تذکیه هم اثری در حلیت ندارد. به عبارت دیگر قبل از تذکیه حرام بود استصحاب حرمت می کنیم تا بعد از تذکیه.

قلت:

اولا:

ما دلیلی نداریم که خوردن حیوان در حال زنده بودن حرام است ماهی را زنده زنده بخورید مشکلی ندارد بله کبوتر را نمی توان خورد چرا که نمی توان تکه تکه کرد و خورد حتی ماهی را هم نمی توان تکه تکه کرد و خورد چرا که تذکیه اش به جان دادن بیرون آب است نه صرف گرفتن از آب و لو هنوز جان دارد؛ چرا که به محض تکه تکه کردن می شود میت بلکه مراد این است که درسته بخورد لذا نمی توان کبوتر را درسته به صورت زنده خورد اما اگر کسی توانست دلیلی بر حرمت این اکل نداریم مثلا بچه گنجشک را می تواند زنده زنده بخورد این اشکالی ندارد.

اجزائی هم که در هنگام خوردن حیوان ذبح شده حرام است معلوم نمی باشد در حال زنده بودن حرام باشد.

---

[1] این اصالة الحل مستند به روایت «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه » است و اصالة البرائة هم که دلائلش گفته شد اما هر دو اصل، اصل برائت می باشند اما به خاطر ادله این اصول است که اسمهای متفاوت گرفته است و عمده دلیل اینها است که هر دو اینجا را می گیرد.

به اکل خبائثی که در بدنش است که همراه حیوان اکل می شود، اکل خبائث صدق نمی کند.

ثانیا:

فرضا خوردن حیوان حی حرام است قوام حیوان به حیات است و علت حرمتش حی بودن آن است و بعد از مردن موضوع عوض شده است چرا که حیاة مقوم است لذا این استصحاب جاری نمی باشد چرا که وحدت موضوع و وحدت مشکوک و متیقن در اینجا محقق نمی باشد.

الصورة الثانية: إذا كان منشأ الشك وجود مانع للتذكية كالجلل.

صورت دوم این است که شک می کنیم در حلیت لحم و منشأ شک این است که آیا این حیوان لمانع قبول تذکیه می کند یا خیر. می دانید بعضی از حیوانات قبول تذکیه نمی کنند ذاتا که بعدا می آید و بعضی قبول تذکیه نمی کنند لمانع مثل گوسفند جلال که لجلله قبول تذکیه نمی کند و بعد از تذکیه هم خوردنش حرام است یا بچه گوسفندی که ارتضاع کرده است از خنزیر این هم قبول تذکیه نمی کند.

می دانیم این گوشت، گوشت گوسفند است و می دانیم تذکیه هم شده است و احتمال می دهیم این گوسفند جلال بوده است که اکلش حرام باشد. اینجا استصحاب عدم جلل به نحو عدم نعتی جاری می شود. نمی دانیم قبل از ذبح جلال شده است یا خیر؟ استصحاب می گوید جلال نشد چرا که از شکم مادرش که جلال به دنیا نیامد قطعا زمانی جلال نبود می گوییم الان هم جلال نمی باشد. نمی دانیم از خنزیر شیر خورد یا خیر استصحاب می گوید شیر نخورد.

خوب از ضم وجدان که تذکیه و مأکول اللحم بودن آن باشد به عدم جلل یا عدم ارتضاع از خنزیر که تعبدی است نتیجه می گیریم حلیت أکل این گوشت را.

الصورة الثالثة: منشأ الشک فی قبول التذکیة ذاتا کالشک فی کونه کلبا.

صورت سوم این است که منشأ شک در حلیت این است که این حیوان ذاتا تذکیه را قبول می کرد یا خیر؟ این گوشت گوشت گوسفند است که ذاتا قبول تذکیه می کند یا گوشت کلب است که قبول تذکیه نمی کند؟ در تاریکی حیوانی را سر بریدیم که نمی دانیم کلب بوده است یا گوسفند. ذبح شرعی را انجام دادیم اما کلب قبول تذکیه نمی کند. تذکیه و عدم تذکیه کلب اثری ندارد و حرام است و نجس.

این صورت سوم مبتنی بر سه مبناء در سه مسئله است که این مسائل و مبانی در آنها را که مهم هم است توضیح می دهیم:

المسئلة الأولی: فی الحیوانات التی تقبل التذکیة.

آیا هر حیوانی قبول تذکیه می کند الا ما خرج بالدلیل یا حیوانات خاصی مثل گوسفند و شتر فقط قبول تذکیه می کنند؟

بعضی مثل مرحوم میرزای نائینی می گویند ما دلیلی داریم که هر حیوانی قبول تذکیه می کند الا کلب و خنزیر که ذاتا و جلال و مرتضع از کلب و خنزیر که لمانع قبول تذکیه نمی کنند.

دلیل، روایت علی بن یقطین است:

۵۳۶۵- ۱-[1] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ لِبَاسِ الْفِرَاءِ وَ السَّمُّورِ وَ الْفَنَكِ وَ الثَّعَالِبِ وَ جَمِيعِ الْجُلُودِ قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ.[2]

---

[1] (۶)ـ التهذیب ۲ ـ ۲۱۱ ـ ۸۲۶، و الاستبصار ۱ ـ ۳۸۵ ـ ۱۵۶۰.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج‌۴ ؛ ص۳۵۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

حیوانی که تذکیه را قبول می کند اگر مأکول اللحم باشد لحمش حلال می شود و طاهر و اگر غیر مأکول اللحم باشد بدنش و لحمش طاهر می شود و اثر سومی هم که دارد البته مورد اختلاف است جواز لبس در صلاة است.

ما در اینجا تابع مرحوم میرزای نائینی شدیم.

این یک مسئله.

المسئلة الثانیة: فی جریان الإستصحاب فی الأعدام الأزلی.

مسئله دوم این است که آیا استصحاب در اعدام ازلی جاری می شود یا خیر؟ استصحاب در اعدام ازلی مراد این است که قضیه متیقنه ما سالبه است اما سالبه به انتفاء موضوع است و قضیه مشکوکه ما هم سالبه است اما سالبه به انتفاء محمول. آیا شارع از قضیه سالبه به انتفاء موضوع تعبد کرده است به سالبه به انتفاء محمول یعنی آیا شارع همان حکم در موضوع قضیه سالبه به انتفاء موضوع را به موضوع قضیه مشکوکه که سالبه به انتفاء محمول است می دهد؟

آنهایی که قائل شده اند که در اعدام ازلی استصحاب جاری می شود اینها بعضی تفصیل داده اند که اگر عنوان ذاتی[۱] است استصحاب جاری نمی شود اما اگر عنوان عرضی باشد جاری می شود مثلا ما نمی دانیم زید عالم است یا خیر، اینها می گویند استصحاب عدم ازلی جاری است به این صورت که می گوییم زمانی که نبود عالم نبود الان هم عالم نمی باشد اما بعضی از عناوین عناوین ذاتی است مثل کلبیت اینها می گویند نمی توان گفت که آن زمانی که نبود کلب نبود الان هم کلب نمی باشد خیر این جاری نمی باشد این حیوان زمانی هم که نبود کلب بود. این مبنای مرحوم آغا ضیاء و مرحوم حکیم است. ما می توانیم به زید اشاره کنیم و بگوییم که زمانی که نبود عالم نبود اما نمی توانیم اشاره کنیم و بگوییم آن زمانی که نبود انسان یا جوهر نبود.

---

[۱] یعنی نسبتش با موضوع، جنس یا فصل یا نوع باشد.

پس استصحاب عدم ازلی را بعضی جاری می دانند و بعضی جاری نمی دانند و بعضی هم تفصیلی شده اند.

در این مسئله دوم ما گفتیم استصحاب عدم ازلی جاری نمی شود اما اگر قائل به جریان شویم می گوییم فرقی بین عنوان ذاتی و عرضی نمی باشد. یعنی قائلین به استصحاب عدم ازلی نباید فرق بین عناوین ذاتی و عرضی بگذارند.

المسئلة الثالثة: فی أن التذکیة امر مرکب أم بسیط؟

مسئله سوم، مسئله تذکیه است که این تذکیه امر بسیطی است یا مرکب؟

سه مبناء داریم:

مبناء اول: مجموعه ای است مرکب از بریدن سر و گذاشتن به سوی قبله و مسلمان بودن ذابح و قابلیت تذکیه و گفتن بسم الله... مثل وضوء و صلاة عنوانی هستند مرکب از اجزاء و شرائط.

مبناء دوم: امر و عنوان بسیطی است نه امری مرکب منتها قائلین به بساطت تذکیه دو دسته شده اند:

الطائفة الأولی: بعضی گفته اند مسبب از ذبح شرعی است. این بریدن به شیوه شرعی و با شرائط آن باعث تذکیه می شود یعنی این اجزاء و شرائط سبب می شوند برای امر بسیطی به نام تذکیه چطور طهارت مسبب از وضوء و غسل است عند بعض تذکیه هم اینطور است.

الطائفة الثانیة: بعضی گفته اند این مرکب نمی باشد بسیط است که شارع این را عنوان برای عمل مرکبی قرار داده است کما اینکه طهارت عمل بسیطی است که اسم برای غسل و وضوء است آنها دیگر اجزاء نمی باشد یعنی از این مجموعه یک اسم بسیط منتزع می شود به عنوان تذکیه.

ما ها در این مسئله از دسته سومی هستیم گفتیم امر بسیطی است که عنوان شده است برای امر مرکب یعنی منتزع از این مجموعه است.

مسئله ای که نمی دانیم که این که ذبح شده است این گوشت گوسفند است یا کلب مبتنی بر این مبانی در این مسائل می باشد.

[1]حال با توجه به مبانی می خواهیم این سوال را جواب دهیم آیا این گوشت حلال است یا خیر؟

بنابراین که هر حیوانی قبول تذکیه می کند و استصحاب در اعدام ازلی جاری می شود و استصحاب در اعدام ازلی در عناوین ذاتیه هم جاری است، این گوشت حلال است.

خوب در اینجا اصل منقح موضوعی جاری می شود می گوید آن زمانی که نبود کلب هم نبود الان هم نیست.

آن دلیلی که می گوید هر گوشتی یقبل التذکیه الا الکلب. هر گوشتی شامل این گوشت مشکوک هم می شود و آنچه لازم می باشد این است که عنوان کلب صدق نکند اما لازم نمی باشد که عنوان غنم صدق کند چرا که همینکه اثبات کنیم که گوشت کلب نمی باشد خود به خود داخل می شود در شمول عنوان هر گوشتی که تذکیه قبول می کند. می گوییم این گوشتِ کلب نمی باشد به این صورت که از ادله استفاده کردیم که «کل لحم یقبل التذکیه الا الکلب» و استصحاب عدم ازلی می گوید کلب نمی باشد.

به این استصحاب عدم ازلی می گویند اصل منقح موضوعی.

اما اگر یکی از آن مبانی را قبول نکردیم اگر مبنای اول را قبول نکردیم یعنی گفتیم که هر حیوانی قبول تذکیه نمی کند بلکه حیوانات خاصی قبول تذکیه می کنند از استصحاب عدم کلبیت اثبات تذکیه نمی شود بلکه برای حکم به حلیت باید اثبات شود که این گوشت مشتبه، گوشت غنم یا همان حیوانهای خاص می باشد که قبول تذکیه می کنند بلکه استصحاب می گوید غنم و آن حیوان خاص نمی باشد.

---

[1] شنبه ۹۷/۰۷/۱۴.

اگر استصحاب عدم ازلی را قبول نکردیم یا استصحاب را در ذاتیات قبول نکردیم دستمان از استصحاب کوتاه می شود باید برویم سراغ اصل عملی. خوب در اینجا اگر گفتیم تذکیه امر بسیطی می باشد استصحاب می گوید این امر بسیط محقق نشد نتیجه می شود حرمت اکل اگر گفتیم تذکیه امر مرکبی است که یکی از شرائط تذکیه قابلیة الحیوان للتذکیه است نمی دانیم این حیوان که در تاریکی کشتیم قابلیت داشت یا خیر؟ استصحاب نداریم چرا که عدم ازلی است لذا برائت می گوید: «کل شيء لک حلال» در این گوشت شک داریم که حلال است یا حرام لذا برائت حکم می کند به حلیت این گوشت مشکوک.

در اینجا اگر گفتیم این استصحاب عدم ازلی جاری نمی شود در ما نحن فیه دوباره نوبت می رسد به برائت.

الصورة الرابعة: إن کان منشأ الشک فی الحلیة، الشک فی تذکیته.

مسئله چهارم این است که نمی دانیم که این حیوان ذبح شد یا خیر خودش مرده است یا کشته شد به غیر تذکیه؟ یا اینکه می دانیم ذبح شده است اما نمی دانیم شرائط ذبح رعایت شد که تذکیه محقق شود یا خیر؟

اینجا استصحاب عدم تذکیه را داریم چرا که اگر امر بسیطی باشد استصحاب می گوید که حاصل نشد و اگر امر مرکب باشد نمی دانیم آن شرط یا جزء ایجاد شد یا خیر، استصحاب می گوید محقق نشد.

بنابراین اگر شک کنیم در تحقق تذکیه و عدم آن حال یا به خاطر اصل ذبح یا به خاطر عدم رعایت شرائطِ ذبحِ موجبِ تذکیه، استصحاب می گوید تذکیه نشد فقط در

صورت بساطة تذکیه استصحاب عدم تذکیه را داریم و اگر مرکب بود استصحاب عدم تحقق شرط و اجزاء[1] را داریم.[2]

هذا تمام الکلام فی المقام الأول.

المقام الثانی: فی الشبهات الحکمیة و لها صور:

اگر شک کردیم این لحم حرام است یا حلال به نحو شبهه حکمی سه صورت دارد:

الصورة الأولی: منشأ الشک فی الحلیة، الشک فی أن صاحب هذا اللحم المذکی، محلل الأکل فی الشریعة أو لا؟

صورت اول این است که این حیوان تذکیه شده است اما نمی دانیم محلل الاکل است یا محرم الاکل است. مثلا می دانیم این گوشت، گوشت خرگوش است و قبول

---

[1] اشکال نشود در مقام بعدی مثل همین شک پیش می آید اما شما برائت را جاری می کنید چرا که در اینجا شرطیت آن امر محرز است و شک به نحو موضوعی است بخلاف شبهه حکمیه که در آنجا در اصل شرطیت شک داریم.

[2] دقت کنید یک گوشت میته داریم و یک گوشت غیر مذکی داریم در مصداق بین این دو مفهوم در خارج رابطه تساوی است هر میته ای غیر مذکی است و بالعکس اما به لحاظ مفهومی با هم تباین دارند میته مفهوم وجودی است که زهاق روح بدون تذکیه است و عدم تذکیه مفهوم عدمی است.

اگر شک کردیم مذکی است یا خیر؟ استصحاب می گوید غیر مذکی است و اگر شک در میته بودن بکنیم استصحاب نمی گوید میته می باشد بلکه می گوید میته نمی باشد.

خوب ما سه حکم داریم: یکی حرمت اکل و یکی نجاست و یکی بطلان نماز. در حرمت اکل موضوع اش غیر مذکی است یعنی خورد گوشت غیر مذکی حرام است نه خوردن میته خوردن میته هم حرام است اما به خاطر نجاست نه به خاطر میته بودن. موضوع نجاست میته است نه غیر مذکی. در بطلان و صحت نماز موضوع میته و غیر میته است یعنی خواندن نماز در لباس میته باطل است نه لباس غیر مذکی. لذا نمی دانیم این گوشت مذکی است یا غیر مذکی استصحاب می گوید مذکی نیست لذا خوردنش حرام است. بله نمی دانیم میته است یا خیر که هم نماز در آن صحیح باشد و هم نجس نباشد استصحاب می گوید میته نمی باشد لذا هم نماز در آن مشکلی ندارد و هم طاهر است اگر با دست خیس به آن دست بزنید دست شما نجس نمی شود.

لذا تفصیل است بین حرمت و حلیت اکل که موضوعش تذکیه و عدم آن است و بین طهارت و نجاست و جواز و عدم جواز لبس که موضوع آن میته است.

لذا همه چرمهایی که از خارج می آید که شک در طهارت و نجاست و میته بودن و عدم میته بودن آن داریم، همه طاهر است و در نماز هم می تواند همراه داشته باشد. تحقق شک به این است که احتمال می دهیم که ذابح آن مسلمان بوده است یا این کفار پوست را از کشور مسلمان آورده اند و بعد تبدیل به کیف و کفش و ... کرده اند. اینکه مرحوم خوئی گفته اند در نماز اشکال دارد ایشان قائلند که موضوع جواز و عدم جواز لبس در نماز و حرمت و حلیت اکل تذکیه و عدم تذکیه است. بخلاف ما که در صحت و بطلان نماز موضوع را میته می دانیم نه تذکیه.(اس مد در همین جلسه).

تذکیه می کند و تذکیه هم شده است اما نمی دانیم خرگوش حرام گوشت است یا حلال گوشت است؟ در اینجا استصحاب عدم تذکیه نداریم چرا که می دانیم تذکیه شده است در اینجا مجرای برائت است مثل شرب توتون که نمی دانیم حرام است یا حلال برائت جاری می کنیم. اینجا هم همینطور هر حیوانی که شک کنیم که حرام است یا حلال حکم به حلیت می شود مثل خیلی از حیواناتی که در عصر شارع نبوده است مثل کانگورو یا پنگوئن که بعضی فتوا به حلیت داده اند اما فتوا به خلاف را سراغ ندارم.

شبهه ای که قبلا گفتیم در اینجا هم می آید و آن جریان استصحاب حرمت حال حیاة است که جوابش گفته شد.

الصورة الثانية: إذا كان منشأ الشك في قبول التذكية.

صورت دوم این است که نمی دانیم این حیوان قبول تذکیه می کند یا خیر مثلا حیوانی از شاة و کلب یا خنزیر متولد شده است که لا یصدق علیه احد الاسمین نه کلب صدق می کند و نه شاة. خوب شک کردیم که گوشت این حیوان حلال است یا خیر و منشأ این شک این است که نمی دانیم آیا این حیوان قبول تذکیه می کند یا خیر؟

تارة بر می گردیم به مبنای قبلی که کل حیوان یقبل التذکیه الا الکلب و الخنزیر وجدانا می دانیم که کلب صدق نمی کند یا خنزیر صدق نمی کند می گوییم قبول تذکیه می کند بعد از قبول تذکیه شک می کنیم حلال گوشت است یا حرام گوشت که داخل می شود در فرع اول.

احتمال این است که وقتی متکلم گفته است: «کل حیوان یقبل التذکیه» التفات اجمالی به این موارد هم داشته است.

اگر گفتیم که هر حیوانی قبول تذکیه نمی کند الا عناوین خاص مثل غنم، خوب در اینجا شک می کنیم که قبول تذکیه می کند یا خیر اگر گفتیم تذکیه عنوان بسیط است استصحاب عدم تذکیه می آید. و اگر گفتیم امر مرکبی است شک می کنیم که این حیوان

قابل تذکیه است یا خیر؟ مجرای برائت است چون استصحاب عدم القابلیة استصحاب عدم ازلی است و ما قائل به جریان آن نمی باشیم.

الصورة الثالثة: إذا کان منشأ الشک، الشک فی إعتبار امر فی التذکیة.

صورت سوم به این صورت است که شک کردیم در حلیت و حرمت یک لحمی به خاطر شک در اعتبار یک امری در تذکیه مثلا آلت ذبح باید حدید باشد یا خیر؟ بعضی گفته اند باید حدید باشد لذا اگر با شیشه یا استیل سر حیوان را بریدند این حیوان مذکی نمی باشد بعضی گفته اند باید با فلز باشد لازم نمی باشد حدید باشد اما با غیر فلز جایز نمی باشد اگر با شیشه بریدند تذکیه نمی شود.

خوب در مثال حدید مسئله را بحث کنیم بعضی گفته اند باید آلت آهنی باشد و با استیل سر بریدند. ما شک کردیم در اعتبار آهنی بودن آلت. احتمال می دهیم یک از شرائط تذکیه آهنی بودن آن آلت ذبح است یا قائل می شویم تذکیه امر بسیطی است استصحاب عدم تذکیه را می کنیم[1] یکبار می گوییم تذکیه امر مرکبی است از مجموعه این امور که یکی از آنها، حدید بودن آن آلت است خوب «حدید» آمده در روایت اجمال دارد لذا شک می کنیم که این آهنی بودن شرط است یا خیر؟ خوب در اینجا برائت را جاری می کنیم. ما از کسانی هستیم که در تذکیه بریدن اوداج اربعه شرط است با هر چی که باشد و لو فلز نباشد.

ان قلت: لم لا نتمسک بإطلاق الآیة فی عدم إعتباره.

چرا ما به اطلاق ادله رجوع نمی کنیم نمی گوییم که در آیه شریفه آمده است: « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ... »[2] و نمی گوییم فرق نمی کند این تذکیه به حدید باشد یا غیر حدید.

---

[1] در شبهات حکیمه استصحاب وجودی را جاری نمی دانیم نه عدمی را.

[2] المائدة ، الجزء ۶، الصفحة: ۱۰۷، الآیة: ۳

قلت: الإطلاق فی مکان الذی یکون العنوان مأخوذا بمعناه العرفی.

اینجا جای اطلاق نمی باشد اطلاق مال جایی است که عنوان ماخوذ در خطاب یک عنوان عرفی باشد: «احل الله البیع» اگر شک کردیم که عربیت در بیع شرط است یا خیر در اینجا به اطلاق تمسک می کنیم و می گوییم شرط نمی باشد چراکه بیع در خطاب به معنای عرفی أخذ شده است اما جایی که به عنوان شرعی اخذ می شود مثل الصلاة و الصیام و التذکیه در الا ما ذکیتم اینجا دیگر جای اطلاق نمی باشد.

این بنا بر این است که این تذکیه در آیه شریفه به معنای شرعی باشد که بعضی گفته اند که در آیه شریفه هم معنای عرفی ملاک است که ذبح باشد لذا هر چیزی زائد بر معنای عرفی ذبح شک کردیم به مقتضای اطلاق معنای عرفی می گوییم شرط نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الأول.

التنبیه الثانی: فی حسن الاحتیاط.[1]

خوب این را که روایات احتیاط دلالت می کند بر وجوب احتیاط در بعضی شبهات کما اینکه علماء اخباری می گفتند این را قبول نکردیم.

خوب ما دلیلی بر وجوب احتیاط عقلا هم نداریم. سوال می شود که احتیاط کردند شرعا مستحب است یا خیر؟ مثلا نمی دانم این مایع حلال است یا حرام؟ گفتیم برائت شرعیه داریم یا گفتیم برائت عقلیه و برائت شرعیه داریم علی اختلاف المبناء لذا احتیاط واجب نمی باشد اما آیا احتیاط در اینجا عقلا حسن است یا خیر؟ آیا این احتیاط شرعا مستحب است پس سخن از حسن احتیاط است عقلا و شرعا بعد از قول به عدم وجوبه عقلا و شرعا.

---

[1] یکشنبه ۹۷/۰۷/۱۵.

اما حسنه عقلا: فهو مصداق الانقیاد الذی هو حسن عقلا بلا شک إذا نقول بحسن الإطاعة عقلا.

اما حسن الاحتیاط عقلا. دقت کنید احتیاط، انقیاد است انقیاد در مقابل مولا است همانطور که اطاعت حق تعالی عقلا حسن است به همان نکته انقیاد در مقابل مولا و حق تعالی هم حسن است اگر کسی قبول کرده باشد که اطاعت حق تعالی عقلا حسن است حتما قبول می کند انقیاد هم حسن است و از همین تنقیاد است احتیاط کردن.

و أما حسنه شرعا أی استحبابه: حسن شرعا لدلالة أخبار الإحتیاط علیه بعد عدم دلالتها علی الوجوب.

و اما نسبت به استحباب احتیاط یا همان حسن شرعی احتیاط: فقهائی که قائل به عدم دلالت روایات احتیاط بر وجوب احتیاط شده اند حال یا فی نفسه دلالت ندارد یا بعد از تعارض با روایات برائت اما لا اشکال در مطلوبیت و رجحان و محبوبیت عند الشارع، شکی در مطلوبیت آن در نزد شارع نمی باشد لذا اخبار احتیاط دال بر استحباب احتیاط می باشد.

ههنا نکتتان:

دو نکته را باید توجه داشت:

النکتة الأولی: فی عدم التشریع و تحقق الإحتیاط فی العبادات، یکفی اتیانها برجاء المطلوبیة.

نکته اول این است که شبهه ای است در عبادات و آن اینکه در عبادات احتیاط ممکن نمی باشد چرا که یا آن عبادت را که احتیاطا اتیان می کند یا به قصد تقرب می آورد یا بدون قصد تقرب اگر به قصد تقرب آوردید می شود تشریع و اگر بدون قصد تقرب آوردید دیگر عمل مقرب نمی باشد چون مقربیت عمل دائر مدار قصد قربت است وقتی مقرب نمی باشد عبادت نمی باشد چرا که تقرب مقوم عبادیت است چرا که عبادت عملی است که تقرب ذاتا مقوم آن است.

جواب داده شده است وقتی بدون قصد تقرب اتیان می شود این دو شق است:

شق اول: به قصد امر احتمالی که از آن تعبیر می کنند به رجاء مطلوبیت نه به ما هو مطلوب بما هو لعل مطلوب آورده می شود ولو در واقع مأمور به نباشد این مقرب است پس در عبادات تقرب ممکن است امر دائر مدار تشریع محرّم و عدم مقربیت نمی باشد بلکه می توان به قصد رجاء مطلوبیت بیاورد عمل می شود مطلوب و لو در واقع امری نداشته باشد. احتمال مطلوبیت وجوبیه واستحبابیه را می دهد و انجام می دهد و مسلم است که این مبغوض نمی باشد لذا تجری هم نمی شود.

اتیان این این عمل در هر صورت مقرب است چون یا مأمور به است می شود اطاعت و اگر مأمور به هم نباشد می شود انقیاد و فرض کردیم هم انقیاد شرعا حسن است و هم اطاعت که عقلا حسن است.

النکتة الثانیة: عدم اثبات مطلوبیت الشرعی للإحتیاط علی نحو الإطلاق.

نکته دوم این است که مطلوبیت شرعی و عقلی احتیاط این مطلقا ثابت نمی باشد. مثلا در باب طهارت و نجاست اصلا احتیاط مطلوبیت ندارد. از دأب و سلوک ائمه علیهم السلام از پاره ای از روایات انسان مطمئن می شود که اصلا احتیاط مطلوبیت ندارد. یا احتیاط اگر به اندازه ای باشد که زندگی متعارف انسان مختل شود[۱] مثلا به مهمانی نرویم یا اگر رفتیم گوشت و یا مرغ نخوریم یا بعد از مهمانی تمام دست و دهان را تطهیر کنیم مطلوبیت اینها را قبول نکردیم از دأب شارع و سلوک ائمه علیهم السلام پیدا است که احتیاط نمی کردند نه تنها مطلوب نبوده است بلکه می توان گفت که مکروه هم بوده است. می توان استفاده کرد از سیره ائمه علیهم السلام و دأب شارع بعضی از احتیاطهای از این قبیل، مطلوب شارع نمی باشد.

[۱] شخصی خدمت مرحوم آقای خوئی رسیده بود و گفته بود که من اثبات می کنیم تمام اشیاء نجس است چرا که ادرار که می کنیم با هوا تماس دارد و هوا هم با تمام اشیاء تماس دارد لذا نجس است و ایشان جواب دادند که شبهه شبهه خوبی است اما اثبات نجاست نمی کند چرا که این هواء با آب اقیانوسها و دریاها که معتصم می باشند برخورد دارد لذا طاهر است.

مثلا احتیاط کند از دستفروش چیزی نخرد چون احتمال مسروقیت اموال آن بیشتر است از مسروقیت اموال مغازه و دکان.

دقت کنید احتیاط در مورد ائمه علیهم السلام معنا دارد چرا که مسلم است که در امور خودشان به علم عادی خود عمل می کردند با اینکه می توانستند اعمال علم غیب کنند اما این کار را نمی کردند.

ما هم قائلیم که اگر احتیاط متعارف باشد، حسن است.

التنبیه الثالث: التسامح فی أدلة السنن.

این تسامح در ادله سنن را در دو جا بحث می کنند یکی در خبر واحد و یکی در تنبیهات برائت. در خبر واحد بحث می کنند از این جهت که گفته شده است که در مستحبات و مکروهات خبر غیر ثقه هم حجت است. اما در تنبیهات برائت چرا بحث می شود؟ در تنبیه قبلی، مسئله احتیاط در عبادات مطرح شد به مناسبت احتیاط در عبادات متعرض روایات «من بلغ» شدند و به مناسبت روایات «من بلغ» متعرض تسامح در ادله سنن شدند و در ذیل تنبیه بالا آوردند و از آنجائیکه این بحث مبسوط شد به عنوان یک تنبیه مستقل آورده اند.

مفاد این قاعده این استکه گفته شده است در باب تکالیف، وجوب و حرمت باید خبر دال بر تکلیف خبر ثقه و عادل باشد اما در باب سنن مکروهات و مستحباب فقیه می تواند افتاء کند به استحباب یا مکروه و لو روایت دال بر استحباب و کراهت، ضعیف است اشکالی ندارد فقیه می تواند در افتاء خود به آن استناد کند.

معروف شده است که جماعتی از فقهای ما این قاعده را پذیرفتند لذا در کتب فقهی این همه مستحباب و مکروهات نقل کرده اند و جل ادله این روایات اخبار ضعاف بوده است لذا بعضی از فقهاء یکجا تعلیقه زده اند اینها متوقف بر قاعده تسامح در ادله سنن است لذا این اعمال را به قصد رجاء انجام دهد نه به قصد استحباب لذا تا آخر دیگر تعلیقه نمی زدند.

این مفاد قاعده تسامح در ادله سنن. ریشه این قاعده کجاست؟ ما روایات عدیده ای داریم که در بین اینها روایات معتبر داریم ضمن این که عدد این ها فوق استفاضه است که مضمون روایت است که اگر ثوابی بر عملی وارد شد و شخص برای درک آن ثواب آن عمل را انجام داد خداوند عالم آن ثواب را به او می دهد و لو خبر از پیامبر اکرمﷺ و ائمهعلیهم‌السلام نرسیده باشد مثلا در روایت داریم فلان عمل ثواب هزار حج یا عمره مقبوله را دارد. اسم این روایات شده است اخبار «من بلغ» اگر کسی برای حصول به آن ثواب این عمل را انجام دهد خداوند عالم تمام ثواب ذکر شده در روایت را به او خواهد داد ولو اینکه این روایت از نبی اکرمﷺ و معصومعلیه‌السلام صادر نشده نباشد. این روایات را می گویند اخبار من بلغ، مرحوم صاحب وسائل در جلد اول در مقدمه عبادات بابی دارد در آن باب این روایات را جمع کرده است یک روایت را به عنوان نمونه می خوانیم که روایت اول باشد.

[1] ۱۸ـ بَابُ اسْتِحْبَابِ الْإِتْيَانِ بِكُلِّ عَمَلٍ مَشْرُوعٍ رُوِيَ لَهُ ثَوَابٌ عَنْهُمْ ع

۱۸۲ – ۱–[2] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ بَابَوَيْهِ 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)[3] فَعَمِلَهُ كَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِكَ (وَ إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ)[4].[5]

«وَ إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ» یعنی در واقع کاذب باشد.

---

[1] (۳)ـ الباب ۱۸ فيه ۹ أحاديث.

[2] (۴)ـ ثواب الأعمال ـ ۱۶۰ ـ ۱.

[3] (۵)ـ في المصدر ـ خير.

[4] (۶)ـ و في نسخة ـ و ان لم يكن على ما بلغه، منه قده.

[5] وسائل الشيعة ؛ ج‌۱ ؛ ص۸۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

در این باب مرحوم صاحب وسائل روایات من بلغ را تجمیع کرده است.

بحث ما در این است که ببینیم این قاعده تسامح درست است؟ فقیه می تواند مستندا به روایات ضعیفی که در باب مستحباب و مرکوهات آمده افتاء به استحباب کند یا نمی تواند چنین فتوایی را بدهد بلکه باید روایت معتبری باشد تا فتوا دهد؟

در جهاتی بحث می کنیم:

الجهة الأولی: فی فقه هذه الأخبار و محتویاتها.

یک از این روایات را خواندیم بقیه هم به همین مضمون است.

الإحتمالات فی المراد من الروایات:

مجموع احتمالات در مورد مضمون این روایت چهار احتمال است:

الإحتمال الأول: الإرشاد بحکم العقل بحسن الإنقیاد الذی من مصادیقه الإحتیاط.

احتمال اول این است که مفاد این اخبار ارشاد به حکم عقل باشد عقل می گوید انقیاد حسن است اگر کسی به خبر و حدیثی که احتمال صدقش را بدهد عمل کند این می شود انقیاد و انقیاد عقلا حسن است. لذا مفاد این اخبار صرفا ارشاد است به حکم عقل به حسن انقیاد و این روایت هم به آن ارشاد می کند.

الإحتمال الثانی: استحباب العمل بالعنوان الثانوی.

احتمال دوم این است که مفاد این اخبار استحباب عمل است نه به عنوان اولی بلکه به عنوان ثانوی مثلا در خبر آمده است که اگر کسی در روز پنجشنبه روزه بگیرد فلان ثواب را دارد روزه روز پنجشنبه خصوصیتی ندارد پس به عنوان اولی که روز روز پنجشنبه است ثوابی ندارد یعنی بما هو صوم الخمیس است ثواب ندارد بلکه بما هو عمل بلغ له الثواب مستحب است.

الإحتمال الثالث: جعل الحجیة للخبر غیر الثقه فی السنن و هذا مفاد القاعدة.

احتمال سوم این استکه مفاد اخبار من بلغ جعل حجیت باشد برای خبر غیر ثقه یا غیر عادل در سنن. از این روایات استفاده می کنیم خبر غیر ثقه در سنن حجت است این همان معنایی است که اگر ثابت شود قاعده تسامح تمام می شود.

الإحتمال الرابع: الخبر و الوعدة بالثواب فی القیامة للعمل بهذه الروایات.

احتمال چهارم این است که اصلا این روایت جمله خبری است نه یک جمله انشائی صرفا یک وعده است که اگر خبری بر ثوابی آمده باشد و بنده آن را انجام داد وعده می دهیم در روز قیامت این ثواب را به او می دهم.

استحباب ثابت نمی شود نه به عنوان اولی و نه به عنوان ثانوی.

و ما چون خارجا علم داریم خداوند عالَم خلف وعده نمی کند یقین داریم که این ثواب می رسد مگر اینکه در روز قیامت ثابت شود که رأسا این روایات «من بلغ» دروغ بوده است یا مراد از آنها، وعده نبوده است.

این چهار احتمال بدوی در این اخبار.

نقد الإحتمالات:[1]

وارد شویم در بررسی این احتمالات:

الإحتمال الأول: لا یحکم العقل بحسن اعطاء الثواب الوارد فی الروایة إن لم یحکم بقبحه فی بعض الموارد.

اما احتمال اول که گفته شده است که مراد از روایات، ارشاد به حکم عقل به حسن الانقیاد می باشد. پس خود خطاب مولوی نمی باشد بلکه ارشادی است به ما یحکمه العقل بحسن الإنقیاد. این احتمال اول خلاف ظاهر است آنکه عقلا حسن است عبارت است از انقیاد است و اعطاء ثواب به شخص منقاد است اما آن ثواب توهمی که احیانا خلاف واقع و خطاء است همان ثواب را بدهند این که دیگر عقلا حسن نمی باشد در

[1] دوشنبه ۹۷/۰۷/۱۶.

حالی که روایت می گوید همان ثواب توهمی در روایت آمده را می دهد. این کی عقلا حسن است ؟! آنچه در نزد عقل حسن است انقیاد است و این که شارع به شخص ثواب دهد اما به همان مقدار گفته شده ثواب دهد این را عقل حکم نمی کند بلکه در بعضی موارد دادن همان ثواب در روایت عقلا اگر قبیح نباشد حسن نیست مثلا یکی رفته است حج یک ثواب حج به او می دهد و کسی یک زیارت خوانده است ثواب چند حج داشته باشد حتی اگر تفضلا هم باشد این تفضل همیشه حسن نمی باشد مثلا شخصی تفضلا به شاگرد تنبلش بیشتر احترام کند مثلا معلمی به همه شاگردان نمره ای را که مستحق می باشند، می دهد اما به یک نفر پنج نمره اضافه می دهد، خوب این کار تفضلی عقلا حسن است؟!! اینکار را اگر نگوییم عقلا قبیح است حسن نمی باشد. خوب در اینجا معلوم نشد که معصوم‌ علیه السلام فرموده است اما به خاطر همان زیارت ثواب هزار حج را می برد اما شخصی که حج رفته است ثواب یک حج را می برد این امر حسن عقلی ندارد چرا که عقل نکته ای برای این تفضل و فرق بین دو عمل را نمی بیند که یکی مستحق این چنین ثوابی باشد.

انقیاد متناسب با خودش باید ثواب داشته باشد کلا تفاضل در اجر و ثواب اگر نگوییم عقلا قبیح است حسن نمی باشد مثلا کسی صدقه دهد ثواب هزار حج را ببرد در حالی که یک درهم صدقه بیشتر هم نداده است بخلاف کسی که حج رفته است اما صدقه نداده است. تفضل بدون جهت این دیگر حسن عقلی آن مشخص نمی باشد.

عقل می گوید که انقیاد باید ثواب متناسب با خودش را داشته باشد مثلا عمل سبکی انجام داده است بیش از کسی که رفته است جهاد و جان و مال خودش را از دست داده است ثواب ببرد این را عقل حکم نمی کند.

گفته نشود که ما داریم: « قَوْلُهُ ص أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَزُهَا».[1] لذا به موجب این روایت شخصی که جهاد رفته است ثوابش بیش از کسی است که یک درهم صدقه داده است

---

[1] بحار الأنوار (ط – بیروت) ؛ ج۶۷ ؛ ص۲۳۷، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط – بیروت) – بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

این کلام گفته نشود چرا که این روایت در مورد یک عمل واحد است که یکی از آنها در شرائط سختی انجام می شود و دیگری در شرائط راحتتری نسبت به دیگری. لذا شامل ما نحن فیه نمی شود.

الإحتمال الثانی:

احتمال دوم این بود که گفته شد که مفاد روایات «من بلغ» این است که عمل مورد روایت به عنوان ثانوی مستحب است یعنی به عنوان « عمل الذی بلغ علیه شیء من الثواب».

می دانید در شریعت بعضی از افعال داریم که به عنوان اولی حکم دارد مثل «حرمت شرب الخمر» و افعالی داریم که به عنوان ثانوی حکم دارند مثل «الغصب حرام» که شرب الخمر عنوان اولی است و الغصب عنوان ثانوی است. لازم نمی باشد که آن عنوان ذا حکم حتما عنوان اولی باشد خیر می تواند عنوان ثانوی باشد. شارع در اخبار من بلغ فرموده است العمل الذی بلغ علیه شیء من الثواب فهو مامور به. این هم احتمال دومی است که گفته شده است. گویا مرحوم آخوند متمایل به این احتمال بوده است.

خوب اولا این احتمال را تأییدش کنیم و بعد وارد نقدش شویم.

تأیید البیان:

چطور استحباب از این روایت فهمیده می شود؟ در روایت داریم که در صورت انجام فلان عملی که بلغ علیه الثواب، خداوند به آن ثواب می دهد. خوب خداوند بر عمل بی خودی که ثواب نمی دهد بلکه باید امری و طلبی باشد که انسان آن عمل را به وجه قربی انجام دهد تا ثواب گیرش بیاید. پس بنابراین ثواب لازمه امر است در واقع ما از این لازم به ملزوم می رسیم که ملزوم، وجود امر و طلب می باشد. ثواب و جزاء بی خودی و گزاف نمی باشد در طول یک امر و طلب است. این تایید بر این است که این روایت دلالت دارد که هر عملی که بلغ شیء علیه الثواب بما هو بلغ علیه الثواب

مطلوب مولا است و امر و طلب دارد لذا می گوییم العمل بما هو بلغ شیء من الثواب اتیان آن مستحب است.

اشکال بر این بیان:

اولا:

ملازمه ای بین ثواب و اطاعت و امتثال نمی باشد یک مورد از جاهایی که ثواب می دهند در اطاعت است یکی هم در انقیاد است خوب اگر کسی به خاطر اخبار من بلغ این عمل را انجام داد این می شود انقیاد شاید این ثواب به خاطر انقیاد است نه اطاعت.

ثانیا:

اشکال دوم این است که اگر حتی قبول کنیم که ثواب متناسب با امر و دعوت دارد این در جایی است که این ثواب به عنوان استحقاق باشد مثلا گفته باشد: «من صلی فله کذا» و لو این استحقاق در طول وعده الهی است. «من صام فله کذا» این ظهور دارد که صوم مطلوب است. «من زکی له کذا» یا «من صلی فله کذا» لسان اینها لسان استحقاقی است نه اینجا که لسانش، لسان وعد و تفضل است می گوید که کسی که این را انجام دهد خداوند فلان ثواب را به او می دهد وقتی لسانش لسان وعد و تفضل شد بالملازمه دال بر مطلوبیت نمی باشد. کسی که فلان عمل را انجام دهد فلان ثواب را دارد و لو پیامبرﷺ نگفته باشد این کجا لسانش لسان استحقاق است؟!!

در روایت داریم که اگر فلان زیارت را بکند فلان ثواب را می دهد می خواهیم ببینیم که بما هو زیارت که مستحب[1] نمی باشد، به ما هو بلغ علیه شیء من الثواب مستحب است یا خیر؟ در اینجا «ان لم یقله» این ظهورش در تفضل است.

---

[1] مستحب امر و طلب نیاز دارد.

دقت کنید ما اصل ثواب را منکر نمی باشیم بحث ما در این است که آیا به عنوان ثانوی مستحب است یا خیر؟ نه اینکه به عنوان ثانوی ثواب دارد یا خیر می تواند ثواب داشته باشد اما مستحب نباشد. که در جواب می گوییم خیر مستحب نمی باشد.

الإحتمال الثالث: لیس ملازمة بین اعطاء الثواب و الحجیة مضافا علی أن لا معنی للحجیة فی السنن.

احتمال سوم این بود که قائل می گفت استفاده می کنیم حجیت خبر غیر ثقه یعنی از اخبار من بلغ به دست می آید که در باب سنن، خبر غیر ثقه هم حجت است چطور در باب تکالیف خبر ثقه حجت است و خبر غیر ثقه حجت نمی باشد، در باب سنن خبر غیر ثقه حجت است.

این احتمال احتمال بعیدی است چرا که:

اولا چه ملازمه ای است بین اعطاء ثواب و حجیت؟!! این روایت می گوید ثواب داده می شود کجا از آن فهمیده می شود که حجت است؟!! حجیت یعنی منجز و معذر می تواند حجت نباشد در عین حال ثواب هم داشته باشد. روایت می گوید ثواب می دهد نه اینکه این روایت حجت هم باشد.

ثانیا: ما ها از کسانی هستیم که می گوییم خبر مطلقا در باب مستحباب حجت نمی باشد چرا که حجت یعنی منجز و معذر وقتی روایت می گوید فلان عمل مستحب است این معنا دارد که حجت باشد؟!! در فعل مکروه و عمل به مستحب که استحقاق عقاب نمی باشد پس بنابراین روایت بیاید بگوید که مستحب نمی باشد معذر نمی باشد فلان عمل مکروه نمی باشد معذر نمی باشد، این معنا ندارد.

خوب پس اگر خبر ثقه آمد و گفت فلان عمل مستحب است این اثرش چه می باشد؟ این موجب جواز اسناد می شود و جلوی تشریع محرم را می گیرد.

و یکی هم اثرش در مقام اخبار است اگر خبر ثقه ای گفت زیارت مستحب است می توانیم بگوییم و خبر دهیم زیارت مستحب است اما اگر خبر ثقه ای نداشتیم و گفتیم

زیارت مستحب است این قول بلا علم است و حرام و لو در واقع زیارت مستحب باشد. پس اثر خبر ثقه یکی جواز اسناد و یکی جواز اخبار است و این جواز اسناد و جواز اخبار مربوط به مستحب نمی باشد مربوط به تکلیف است چرا که تشریع و قول بلا علم حرام است لذا در اینجا هم حجیت خبر ثقه در مستحبات و سنن نشد بلکه در تکالیف شد که باعث تعذیر شد در محرمات که تشریع و اخبار بلا علم باشد.

اخبار من بلغ اگر بخواهد خبر غیر ثقه را در مستحبات حجت کند معنایش این است که در مقام اسناد و اخبار جواز اسناد و اخبار را برای ما درست می کند. یعنی اگر خبر ضعیف و غیر ثقه ای آمد و گفت زیارت مستحب است می توانیم زیارت کنیم به قصد ورودش در شریعت و می توانیم بگوییم فلان زیارت در شریعت مستحب است. نه اینکه در نفس عمل خبر غیر ثقه حجت است. خوب خبر من بلغ چه ربطی به جواز اسناد و اخبار دارد اصلا لسان اینها چنین لسانی نمی باشد و اصلا از مضمون آنها چنین چیزی استفاده نمی شو فقط لسانش این است که اگر در روایتی ثوابی بر عملی رسید و شما به رجاء آن ثواب آن عمل را انجام دادید خداوند آن ثواب را به شما می دهد.

الإحتمال الرابع: هو المتعین فی المقام و هو صرف الوعده و التفضل إن قال به الشارع.

احتمال چهارم این است که گفته شود اخبار من بلغ صرف یک وعده الهی است اگر کسی «بلغه شیء من الثواب و عَمِلَ لاجل الثواب» خداوند در قیامت به او این ثواب را می دهد.

نگویید که از آنجا که خداوند به وعده های خود عمل می کند و خلف وعده نمی کند و در روایت فرموده است در قیامت ثواب هزار حج را می دهد یقین داریم این ثواب را به ما می دهد و اگر نداد فردای قیامت احتجاج می کنیم که خودت گفتی که می دهی پس چرا ندادی؟ خیر این بیان درست نمی باشد چرا که این بنا بر این است که این روایت از معصوم﵇ رسیده باشد و مراد از این روایت هم همین باشد که ما فهمیدیم بله خداوند به وعده خود عمل می کند اما به شرط این که این وعده را داده باشد که مشروط به این است که از معصوم﵇ صادر شده باشد و مراد هم همین باشد که ما فهمیدیم. لذا

مفاد این روایت صرف یک وعده است به ثواب مشروط به این که از معصوم علیه السلام رسیده باشد و مراد هم این باشد.

پس ما بر قاعده «التسامح فی ادلة السنن» دلیلی نداریم لذا اگر خبری بر استحباب یا کراهت عملی رسید اگر آن خبر، خبر ثقه بود هم می توانیم اسناد دهیم و هم می توانیم إخبار دهیم اما اگر خبر غیر ثقه بود نه می توان اسناد داد چرا که تشریع است و حرام و نه می توانیم اخبار دهیم چرا که قول بلا علم است.

الجهة الثانیة: الأخبار الدالة علی الحکم التکلیفی.

ما اگر یک روایت ضعیفی داشته باشیم که مدلول آن یک حکم تکلیفی باشد مثلا خبر ضعیی بگوید فلان عمل واجب یا حرام یا مندوب یا مکروه است، آیا اخبار من بلغ این خبر ضعیف را شامل می شود؟ یعنی چه شامل می شود؟ یعنی اگر ما این عمل را به رجاء مطلوبیت انجام دادیم یا به رجاء مبغوضیت ترکش کردیم آیا از اخبار من بلغ استفاده می شود در روز قیامت خداوند به خاطر این فعل یا ترک ثواب خواهد داد؟ بعضی از علمای ما گفته اند خیر چرا که این اخبار در باب ثواب وارد شده است که این عمل فلان ثواب را دارد و خداوند آن ثواب را به او می دهد اما مضمون این روایت این است که این عمل واجب است و ثوابی در کار نمی باشد لذا اگر به رجاء مطلوبیت و یا مبغوضیت انجام دهیم یا ترک کنیم از اخبار من بلغ استفاده نمی شود که خدا در روز قیامت به خاطر فعل یا ترک عمل به من ثواب می دهد.

ما ها گفتیم اخبار من بلغ این روایات ضعیف در واجبات و محرمات و مستحباب و مکروهات را می گیرد. خوب دقت کنید برای روشن شدن مثال می زنیم. فرض کنید روایتی بیاید که بیانش این است که می گوید زیارت ثواب دارد اما مقدار ثواب را نگفته است و خبر هم ضعیف است اخبار من بلغ این را می گیرد؟ بله می گیرد. درست است که اخبار من بلغ مضمونش این است که خداوند فلان مقدار ثواب را می دهد اما عرف این «مقدار» آمده در روایت را الغاء می کند بلکه روایت من بلغ می گوید که اگر کسی به او ثوابی برسد خداوند به او ثواب می دهد حال اگر ثواب مقدارش آمده است همان

مقدار را می دهد و اگر مقدار نیامده باشد اصل ثواب را می دهد. مدلول التزامی خبری که می گوید این عمل واجب است چیست؟ یعنی اگر به نحو قربی انجام دهد ثواب می برد یا اگر خبری می گوید این عمل مکروه است مدلول التزامی آن این است که اگر کسی به قصد قربی ترک کرد این ثواب دارد.

در اخبار من بلغ فرق نمی کند آن ثوابی که به ما می رسد مدلول مطابقی روایت باشد یا مدلول التزامی. پس اخبار من بلغ این اخبار ضعاف را شامل می شود به لحاظ مدلول التزامی.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

[1] الجهة الثالثة: فی الخبر المعلوم کذبه.

آیا اخبار من بلغ خبر معلوم الکذب را شامل می شود یا خیر؟ معلوم الکذب دو قسم است: تارة کذبش معلوم است وجدانا و تارة معلوم است تعبدا شخصی خبری ساخته است و گفته است که این عمل فلان مقدار ثواب دارد و شما هم می دانی این خبر کاذب است و این خبر از معصوم‌علیه‌السلام صادر نشده است، آیا اخبار من بلغ این خبر را می گیرد یا خیر؟ یا فرض کنید علم تعبدی است که این خبر کاذب است خبر آمده است این عمل فلان مقدار ثواب دارد اما روایت معتبر داریم که این عمل در شریعت مکروه یا حرام است اما آن خبر ضعیف می گوید این عمل این مقدار از ثواب را دارد آیا اخبار من بلغ خبر معلوم الکذب وجدانی و تعبدی را می گیرد یا خیر؟ در جواب این سوال گفتیم که اخبار من بلغ هیچ یک از این دو خبر را نمی گیرد نه خبر معلوم الکذب وجدانی و نه خبر معلوم الکذب تعبدی.

خبر معلوم الکذب وجدانی را نمی گیرد چرا؟ گفتیم عنوان بلغه به این خبر صدق نمی کند بلغه جایی است که احتمال صدق را بدهیم در جایی که احتمال صدق را نمی دهیم صادق نمی باشد بلغنی مثل اینکه شخصی علم دارد که زید فاسق است و بعد به

[1] سه شنبه ۹۷/۰۷/۱۷.

ما بگوید که به من رسیده است زید عادل است!!! اما جایی که علم به کذب داریم دیگر بلوغ صدق نمی کند. بلغ یعنی بلغ من المعصوم‌﴿ع﴾ چرا که ذیل روایت دارد که «و ان لم یقله رسول الله﴿ص﴾» که ایشان از باب مثال است یعنی و ان لم یقله المعصوم‌﴿ع﴾. مثلا کسی از زید می گوید که عادل است و می دانی که زید فاسق است صدق می کند که بلغنی عدالته؟!! وقتی علم وجدانی بر کذب باشد صدق نمی کند که بلغنی من المعصوم‌﴿ع﴾.

و اما نسبت به جایی که علم تعبدی داریم بر کذب خبر. خبر ضعیف می گوید این عمل فلان مقدار ثواب دارد روایت و اماره معتبر داریم بر این که این عمل حرام است یا این عمل مکروه است آیا اینجا اخبار من بلغ این را می گیرد؟ این جا گفتیم باز اخبار من بلغ این مورد را نمی گیرد دقت کنید در اخبار من بلغ این عنوان در آن آمده است که کسی این عمل را انجام می دهد برای وصول به آن ثواب. حال یا کلمه «التماس» آمده است یا کلمه عمل با فاء تفریع آمده است بلغه شیء من الثواب فعمل لأجل الثواب یعنی متفرع بر بلوغ و ثواب عمل کرده است یعنی عمل کرده است لأجل آن ثواب. عملی که روایت بر حرمت و کراهت آن داریم آیا قصد قربت و قصد وصول به آن ثواب برای آن متمشی می شود؟ خصوصا جایی که خبر معتبر بر حرمت آن عمل داریم. شاید متمشی نشود و اگر فرضا متمشی هم شود قطعا لسان اخبار من بلغ از این روایات منصرف است چرا که لسان روایات من بلغ لسان ترغیب به انقیاد و خضوع و خشوع است نه ترغیب به تمرد و تجری چرا که روایت معتبر داریم بر حرمت یا کراهت عمل. لذا روایت من بلغ اخبار معلوم الکذب و اخباری که روایت معتبر بر خلافش داریم را نمی گیرد.

اگر کسی بگوید در معلوم الکذب وجدانی بلوغ صدق می کند اشکال دوم که بر معلوم الکذب تعبدی وارد شد بر آن وارد می شود.

الجهة الرابعة: فی جواز الافتاء.

اگر خبر ضعیفی آمده است که فلان عمل مستحب است آیا فقیه می تواند بر اساس این خبر ضعیف فتوا دهد این عمل مستحب است؟ بله اگر خبر ثقه آمده بود بر استحباب

این عمل، معلوم بود که فقیه می توانست افتاء کند به استحباب اما در خبر ضعیف می تواند مستندا به اخبار «من بلغ» فتوا بدهد به استحباب این عمل؟

بنا بر احتمال اول و چهارم معلوم است که نمی تواند فتوا دهد که احتمال اول ارشاد بود و احتمال چهارم وعده بود و صحبتی از استحباب نبود بنا بر احتمال سوم هم معلوم است که می تواند فتوا دهد چرا که احتمال سوم می گفت در باب سنن، خبر غیر ثقه حجت است.

این ها جای بحث ندارد تمام کلام در احتمال دوم است.

خبر ضعیف گفته است این عمل مستحب است خبر من بلغ می گوید به ما هو بلغه شیء من الثواب مستحب است آیا فقیه می تواند به استناد به اخبار من بلغ فتوا به استحباب دهد؟ جماعتی از علمای ما گفته اند نمی تواند افتاء کند. چرا؟ دقت کنید مثلا خبر ضعیف آمده است غسل نوروز مستحب است این غسل نوروز نسبت به فقیه «العمل البالغ علیه الثواب » و مستحب است اما نسبت به عامی خبر غیر بالغ می باشد لذا مستحب نمی باشد. پس غسل روز نوروز فقط بر فقیه مستحب است چرا؟ چرا که غسل نوروز نسبت به عامی العمل البالغ علیه الثواب نمی باشد لذا نمی تواند فتوا دهد اما خودش عید نوروز غسل انجام می دهد به نیت استحباب.

بعضی گفته اند می تواند فتوا دهد. به چه صورت؟ فقیه می نویسد غسل عید نوروز مستحب است. به چه مجوزی این استحباب را می نویسد؟ چطور این فتوا را می دهد؟ به نفس این فتوا عامی می شود «من بلغه شیء من الثواب علی غسل نوروز» در زمان صدور فتوا و به نفس این فتوا عامی می شود من بلغه شیء من الثواب و تا شد من بلغه این عمل برای عامی هم مستحب می شود. آنِ استحباب و آنِ بلوغ یکی است آنِ دیدن فتوا می شود آنِ بلوغ و آنِ بلوغ می شود آنِ استحباب اما به اختلاف رتبه که این اختلاف رتبه مشکلی ندارد. لذا إفتاء اشکالی ندارد و می نویسد غسل عید نوروز مستحب است. تا عامی این فتوا را نخوانده است که برای او مستحب نمی باشد و بعد از خواندن فتوا

و اطلاع یافتن از این فتوا می شود من بلغه شیء من الثواب که یک جزء موضوعیت استحباب محقق می شود.

این از جاهایی است که فتوا موضوع ساز است. خود فتوا موضوع خود را درست می کند اگر فتوا نمی داد واقعا مستحب نبود چون من بلغه شیء در مورد عامی صدق نمی کرد.

حتی می گوییم که اگر فقیهی روایتی ندید اما فتوای فقیه دیگری را شنید که برای عملی فتوا به استحباب داده است می تواند افتاء به استحباب کند و به نفس این افتاء عامی هم می شود مصداق من بلغه شیء من الثواب. حتی اگر بداند که این فتوایی که فقیه داده است روایت ندارد اما در عین حال نمی داند که این کذب است یا خیر احتمال صدقش را می دهد چرا که احتمال می دهد این شخص از خود امام گرفته است باز می تواند افتاء کند.

دقت کنید اینها گفته اند أخبار من بلغ فتوای فقیه را نمی گیرد چرا که بلوغ منصرف است به بلوغ حسی لذا فقط بلوغ روایت را می گیرد نه فتوای فقیه را، اما ما گفتیم اطلاق دارد و شامل بلوغ حدسی هم می شود.[1]

لذا کسی که قول دوم را قبول کرد می تواند بر مستحب بودن آن عملی که خبر ضعیف بر استحبابش است افتاء کند به مفاد اخبار من بلغ و نمی تواند تعلیقه بزند که این ها مستحب است بنا بر قبول قاعده التسامح فی ادلة السنن.

لذا اگر فقیهی احتمال دوم را پذیرفت طبق هر اخبار ضعیفی می تواند فتوا دهد به استحباب و کراهت کما اینکه کسی که قول سوم را قبول کرد هم می تواند فتوا به استحباب و کراهت دهد.

اما طبق نظر ما و مختار ما که احتمال چهارمی شدیم اصلا دلیل حجیت خبر ثقه این اخبار من بلغ را نمی گیرد چرا که اصلا این اخبار من بلغ متضمن تکلیف نمی باشند

---

[1] این دو پاراگراف را استاد بعد از کلاس همان روز فرمودند.

کما اینکه بنا بر احتمال اول هم که ارشاد به حکم عقل هستند دلیل حجیت خبر ثقه این را نمی گیرد.

نتیجه تنبیه سوم این است که قاعده تسامح در ادله سنن و حجیت خبر غیر ثقه در سنن را قبول نکردیم.

التنبیه الرابع: البرائة و انحاء الشبهة.

خوب برائت مال جایی است که ما شک در تکلیف و حکم شرعی داریم و به مناسبت وارد می شویم در تمام انحاء شبهه ای که گفته شده است در کدام یک از آنها برائت شرعیه جاری می شود و در کدام برائت شرعی جاری نمی شود. یکجا این انحاء شبهه بیان می شود که ما که برائت شرعیه شدیم و بعضی که برائت شرعیه و عقلیه شده اند کجاها برائت شرعیه و عقلیه را جاری می دانند و کجاها جاری نمی دانند.

[1]ما ها برائت شرعیه را قبول کردیم و برائت عقلیه را منکر شدیم گفتیم در شبهات برائت شرعیه جاری می شود در بحث امروز می خواهیم ببینیم که در شبهاتی که برای مکلف پیش می آید به لحاظ حکم شرعی کجا برائت دارد و کجا برائت جاری نمی باشد؟

احکام شرعی را تقسیم کرده اند به احکام وضعیه مثل طهارت و نجاست و ملکیت و زوجیه و .. و احکام تکلیفیه که همان احکام خمسه معروفه است.

مشکوک ما تارة حکم وضعی است و تارة حکم تکلیفی است. تارة شک می کنیم در حکم وضعی مثل طهارت و نجاست و ملکیت. این احکام وضعی به ما هو احکام وضعی برائت ندارد چرا که برائت تأمین است و احکام وضعی در آنها عقابی نمی باشد که تأمینی باشد بله گاها شک در حکم وضعی منشأ می شود برای شک در حکم تکلیفی به لحاظ آن حکم تکلیفی برائت داریم مثلا شک می کنیم که این شیء نجس است یا

[1] چهارشنبه ۹۷/۰۷/۱۸.

خیر لذا شک می کنیم در حرمت شرب که در این حرمت شرب ما برائت داریم. لذا احکام وضعی را کنار می گذاریم و می رویم سراغ احکام تکلیفی.

شک در سه حکم تکلیفی برائت ندارد اگر در استحباب یا کراهت یا اباحه عملی شک کردیم که این عمل مکروه است یا مباح است اینها برائت ندارد چرا که گفتیم برائت تعذیر و تأمین است و در این سه تا حکم احتمال عقوبت نمی باشد که تأمین و تعذیر معنا داشته باشد پس انحصارا برائت مال جایی است که ما تکلیف داشته باشیم که وجوب باشد و حرمت. اگر شک در این دو داشتیم اینجا جای برائت است. لذا وقتی گفتیم تکلیف یعنی وجوب و حرمت.

تکالیف دو دسته هستند تکالیف کلی و تکالیف جزئی. تکالیف کلی آن تکالیفی است که موضوع آن المکلف است مثل حرمت شرب الخمر علی المکلف یا وجوب الحج علی المکلف در مقابل تکلیف جزئی است که دائما موضوع آن شخص مکلف است مثل حرمت شرب هذا علی زید یا وجوب الحج علی زید. پس جایی که در تکالیف کلی شک کنیم مثلا شک کنیم آیا در شریعت اسلام شرب توتون حرام است یا خیر، یا غسل جمعه در شریعت اسلام واجب است یا خیر، آیا برائت داریم؟ در احکام کلیه من برائت ندارم چرا که برائت معذِّر است و تکالیف کلیه نه تنجُّز و نه تعذُّر را قبول نمی کنند و تعذر و تنجز مال تکلیف جزئی است لذا تکلیف کلی موضوع برائت نمی باشد.

اما تکلیف جزئی یا مجعول تارة مربوط به شخص شاک است مثلا شک می کنم حجة الاسلام بر من واجب است یا خیر؟ و گاهی شک می کنم آیا حجة الاسلام بر زید واجب است یا خیر؟ اگر شک من نسبت به شخص دیگر باشد آیا بر زید فلان عمل واجب است یاخیر، یا آیا بر زید فلان علم حرام است یا خیر، در اینجا هم برائتی نداریم چرا که این اصل مومن است نسبت به شخص شاک خوب اگر زید حرام مرتکب شود من عقوبت می شوم؟!! خیر اگر واجب را ترک کند من عقاب می شوم؟!! خیر. پس مورد برائت در شک شخص شاک نسبت به تکلیف فعلی نسبت به خودش است. غسل امروز بر من واجب است یا خیر؟ شرب این خمر بر من حرام است یا خیر؟ دائما در

مواردی که برائت را جاری می کنیم شخص شاک باید شک داشته باشد در یک تکلیف فعلی نسبت به خودش چرا که این تکلیف فعلی من است که برای من منجَّز است یا معذَّر و تکلیف فعلی دیگری معنا ندارد نسبت به من معذر یا منجز باشد.

ان قلت: القول بعدم تنجز التكاليف الكية موجب لزوال حجية الروايات الواردة فی مورد التكليف.

اگر کسی بگوید تکالیف کلی تنجز و تعذر بر نمی دارد حجیت این روایات از بین می رود چرا که در روایت تکلیف کلی آمده است مثلا در روایت آمده است: «شرب الخمر حرام علی المکلف» یا در آیه آمده است: « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً »[1] اما هیچ آیه و روایتی نسبت به تکلیف من و زید نیامده است اینکه علماء می گویند این روایت و این ظهور حجت است یعنی اینها معذر و منجز است. پس این یعنی چه؟

قلت: أن الآيات و الروايات حجة بمدلولها الإلتزامية.

مثلا آیه شریفه می گوید: « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً »[2] این آیه دو مدلول دارد: یک مدلول مطابقی که کلی است و حجت نمی باشد اما نسبت به مدلول التزامی آن که «وجوب الحج علی زید» باشد حجت است روایتی که می گوید: «شرب الخمر حرام علی المکلف» این به مدلول مطابقی حجت نمی باشد اما به مدلول التزامی که می گوید: «شرب الخمر حرام علی زید» حجت می باشد.

پس دائما موضوع جریان برائت شک در تکلیف فعلی خودش است[3] لذا برائت به عدد مکلفین و شکوک منحل می شود هر شکی یک برائت دارد وقتی ما سیگار می کشیم

[1] آل‌عمران ، الجزء ۴، الصفحة: ۶۲، الآية: ۹۷

[2] آل‌عمران ، الجزء ۴، الصفحة: ۶۲، الآية: ۹۷

[3] اصول عملیه برای هر دو است هم عامی و هم مجتهد اما تعیین اصل عامی به ید مجتهد است زید کسی است که شک دارد در حرمت سیگار کشیدن بر خودش. زید می گوید که مثلا می خواهم سیگار بکشم مجتهد می داند که دلیلی بر حرمت نمی باشد ادله برائت

به عدد هر پکی یک برائت داریم اگر بیست پک می زنیم بیست برائت داریم. چرا که در هر پک شک می کنیم که حرام است یا حلال است. بر فرض این که اگر حرام باشد بیست حرام انجام داده ایم و اگر عالِم به آن حرمت باشیم بیست معصیت کرده ایم.

پس همشه مورد برائت مال جایی است که شک داریم در یک تکلیف فعلی در مورد خودمان. در اینجا اگر شارع ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی داده باشد این ترخیص اسمش برائت است. حال که معلوم شد مورد برائت کجاست می خواهیم انحاء شبهه را در نظر بگیریم:

این را دقت کنید وقتی که شک می کنیم در تکلیف انحائی دارد که ببینیم که برائت در کجا جاری می شود و در کجا جاری نمی شود. مشهور انحاء شبهه را به سه قسم تقسیم کرده اند:

شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه و شبهه مفهومیه و وقتی می گویند شبهه یا حکمیه است یا موضوعیه شبهه مفهومیه را تحت شبهه حکمیه برده اند. یعنی هر مکلفی که شک می کند در تکلیف فعلی خودش حتما شبهه او یا حکمیه است یا موضوعیه است یا مفهومیه.

پس می توان گفت شبهه دائما یا حکمیه است یا موضوعیه اما چون به لحاظ جریان و عدم جریان بین مفهومیه و حکمیه فرق است سه قسم کردیم و انحاء حکمیه را از هم جدا کردیم . پس شک مکلف در تکلیف فعلی خود از این سه شبهه خارج نمی باشد این کلام مشهور.

یک قسم چهارم را هم ماها اضافه کردیم که گفتیم که از هیچ یک از این سه قسم نمی باشد که اسمش را شبهه معنایه گذاشته ایم که در ذیل شبهه مفهومیه می گوییم و قسم چهارمی را برای آن باز نکردیم.

رفع ما لا یعلمون زید عامی را می گیرد لذا مجتهد می گوید بله می توانی سیگار بکشی پس عامی هم برائت دارد اما تطبیق برائت و این اصل مومن را مجتهد برای او انجام می دهد.(اس مد ک اص)

به همین ترتیب وارد در شبهات می شویم:

الشبهة الحكمية:

شبهه حکمیه: ابتداءا تعریف شبهه حکمیه که برای این شبهه دو تعریف گفته اند:

التعريف الأول للشبهة الحكمية: التى كان الشك فى المجعول فيها ناشئا من الشك فى التكليف الكلى.

شک در تکلیف فعلی ناشی شده است از شک در تکلیف کلی نمی دانم شرب این مایع حرام است یا خیر. که ناشی شده است از شک در حرمت شرب نبیذ

التعريف الثانى لها: الشبهة التى كان منشأها فقدان الدليل عدما و وجودا.

یا در تعریف بگویید که شبهه حکمیه شبهه ای است که ما نسبت به تکلیف فعلی وجودا و عدما اماره ای بر حرمت این نبیذ یا عدم حرمت این نبیذ در دست نمی باشد و لو به دلالت التزامیه اماره ای نمی باشد.

هرجا منشأ شک من فقدان دلیل باشد این می شود شبهه حکمیه.

تعارض و اجمال می شود فقدان دلیل در حالیکه تعریف اول متعارضین و مجمل را شامل نمی شود.

مثل اینکه من نمی دانم غسل امروز جمعه بر من واجب است یا خیر؟ نمی دانم امروز که روز جمعه است، نماز جمعه بر من واجب است یا خیر؟ نمی دانم نماز ظهر در امروز جمعه بر من واجب است یا خیر؟ نمی دانم شرب توتون بر من حرام است خیر؟ در شبهه حکمیه می توانیم به برائت تمسک کنیم. برائت در شبهات حکمیه قبل از فحص جاری نمی باشد من نمی دانم غسل جمعه بر من واجب است یا خیر؟ اگر فقیه باشیم فحص من رجوع به ادله است و اگر عامی باشد فحص من به فحص از مرجع تقلید است خوب چرا برائت ندارم در آینده بحث آن می آید در بحث شرائط جریان اصول.

اما اگر فحص کردم و دلیلی نیافتیم در این صورت است که می توانم برائت داشته باشم. خوب آیا در تمام شبهات حکمیه بعد از فحص برائت داریم یا در بعضی؟ دقت کنید شبهات حکمیه بعد از فحص چهار قسم است:

القسم الأول فيها الشبهة البدوية غير المقرون بالعلم الإجمالی: البرائة تجری فيها.

قسم اول از شبهات حکمیه، شبهات بدویه ای می باشد که در مقابلش شبهه مقرون به علم اجمالی است. شبهه اگر مقرون به علم اجمالی نباشد می شود شبهه بدوی. در شبهات بدویه اینجا مجرای برائت ست مثلا نمی دانم که شرب این توتون بر من حرام است یا خیر؟ نمی دانم غسل جمعه بر من واجب است یا خیر؟ این موضع اختلاف معروف بین اصولیین و اخباریین است که اخباری ها در شبهات تحریمیه می گویند برائت جاری نمی باشد و مجرای احتیاط است.

القسم الثانی، الشبهه المقرونة به الذی يكون اطراف العلم الإجمالی استقلاليا: لا تجری إلا اذا إنحل العلم الإجمالی.

قسم دوم از شبهات حکمیه، شبهه حکمیه مقرونه به علم اجمالی است. نمی دانم نماز جمعه بر من واجب است یا خیر؟ اما علم اجمالی دارم که یا نماز ظهر بر من واجب است یا نماز جمعه؟ من می توانم برائت را در وجوب نماز جمعه جاری کنم؟ خیر الا در یک صورت و آن در جایی که علم اجمالی حکما منحل شود. پس در اطراف علم اجمالی در شبهات مقرون به علم اجمالی برائت جاری نمی باشد مگر علم اجمالی حکما منحل شود و آن جایی است که در یک طرف علم اجمالی منجز داشته باشیم مثلا در شبهات موضوعیه توضیح دهیم شبهه حکمیه هم روشن خواهد شد. من نمی دانم این اناء شربش حرام است یا خیر اما علم اجمالی دارم که یا این اناء یمین شربش حرام است

یا آن اناء یسار اما نسبت به اناء یمین استصحاب نجاست دارم[۱] لذا این جا علم اجمالی حکما منحل می شود و می توانم اناء یسار را شرب کنم و برائت جاری است.

این هم قسم دوم.

القسم الثالث، الشبهه المقرونة به الذی یکون اطراف العلم الإجمالی ارتباطیا: تجری من الأکثر.

قسم سوم از موارد شبهه حکمیه: عین مورد دوم است و شبهه من مقرون به علم اجمالی است اما طرفین علم اجمالی من اقل و اکثر ارتباطی است مثلا من نمی دانم نماز با سوره بر من واجب است یا خیر؟ احتمل می دهم نماز با سوره بر من واجب نباشد. منتها یک علم اجمالی داریم یا بر من نماز با سوره واجب است یا نماز لا به شرط از سوره واجب است. این را اجمالا علم دارم.

خوب نماز لا بشرط را اصطلاحا اقل می گویند و نماز با سوره را اکثر می گویند در اینجا شبهه مقرون به علم اجمالی است اما طرفین علم اجمالی اقل و اکثر است که برائت نسبت به اکثر جاری می شود و نسبت به اقل جاری نمی شود.

القسم الرابع، الشبهة التی یکون الأمر فیها یدور بین المحذورین: تجری فی الطرفین.

قسم چهارم: در دوران امر بین محذورین است من شک در وجوب عملی دارم و این شک من مقرون به علم اجمالی است که طرفین محذورین است من علم اجمالی دارم که این عمل یا بر من حرام است یا بر من واجب است شک در وجوب وحرمت داریم اما این شک من در وجوب و حرمت مقرون به علم اجمالی است که می دانم این فعل بر واجب است یا حرام. در مثل این مثال برائت شرعیه در هر دو جاری می شود احتمال می دهم واجب باشد یا خیر؟ برائت از وجوب جاری می شود و احتمال می دهم

[۱] اگر گفتیم انحلال حقیقی است می شود قسم اول مثل مرحوم صدر اما اگر گفتیم انحلال حکمی است کما اینکه مختار ماست می شود قسم سوم که در واقع استثنائی از قسم دوم است که آنجا هم علم اجمالی بود.

حرام باشد؟ که در اینجا برائت از حرمت را جاری می کنم شارع در اینجا به من دو برائت داده است برائت از حرمت و برائت از وجوب.

استدلال جریان و عدم جریان برائت در این اقسام در جای خودش بحث می شود.

[۱]هذا تمام الکلام فی الشبهة الحکمیة.

[۲]الشبهة المفهومیة: إذا کان منشأ الشک فی المجعول، إجمال العنوان المأخوذ فی متعلق أو موضوع التکلیف.

در شبهه مفهومیه ما شک داریم در تکلیف فعلی که این شک ما در تکلیف فعلی به جهت این است که یک عنوانی در متعلق تکلیف یا در موضوع تکلیف اخذ شده است که مجمل است لذا آن اجمال در عنوان منشأ شک ما در تکلیف فعلی شده است که مثالهای آن را خواهیم گفت.

قبل از ورود به اقسام توضیحی بدهیم:

أقسام الإجمال:

اجمال خطاب بر دو قسم است: اجمالی که بر می گردد به مرتبه حکم و تکلیف و اجمالی که به مرتبه حکم و تکلیف بر نمی گردد بلکه به مرتبه موضوع بر می گردد.

تارة یرجع إجمال الخطاب الی ناحیة الحکم و التکلیف: هذا خارج عن المحل و متعلق بالشبهات الحکمیة.

اگر اجمال خطاب به مرتبه حکم و تکلیف بر گردد مثلا مولا بگوید: «لا تبع ما لا تملک» نهی از معامله اجمال دارد نمی دانیم ظهور دارد در حرمت یا ظهور دارد در ارشاد. نمی دانیم آیا وقتی نهیی به یک عنوان معاملی تعلق می گیرد ظهور در حرمت دارد یا ندارد. این قسم از شبهه را شبهه حکمیه می گویند که قسیم شبهه مفهومیه و

---

[۱] در واقع ما دو اصل بیشتر نداریم اصالة البرائة و اصالة الاحتیاط و اصالة التخییر برگشتش به اصالة البرائة است.

[۲] شنبه ۹۷/۰۷/۲۱.

موضوعیه است. لذا اگر اجمال خطاب مربوط به تکلیف بود داخل در شبهات حکمیه است نه شبهات مفهومیه.

و تارة یرجع إجمال الخطاب الی إجمال موضوع أو متعلق التکلیف: هذا محل الکلام.

اما یکبار اجمال در خطاب مربوط به اجمال عنوان موضوع یا عنوان متعلق تکلیف است. یا موضوع تکلیف است که اجمال دارد مثل اینکه مولا فرموده است: «اکرم العالم» «عالم» موضوع تکلیف است که در این مثال مجمل است نمی دانیم به ذو فن عالم اطلاق می شود یا خیر؟ پس شبهه مفهومیه در جایی نمی باشد که مطلقا در خطاب اجمال باشد بلکه باید اجمال در متعلق تکلیف یا در موضوع تکلیف باشد مثلا در آیه شریفه آمده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿۱۸۳﴾[1]

صیام در آیه شریفه، متعلق تکلیف است در صیام بحث شده است که معنای عرفی صیام امساک از طعام و شراب است یا امساک از طعام و شراب و مباشرت است این اجمال در متعلق است و اجمال در موضوع هم مثال «اکرم العالم» بود که زده شد.

پس مراد از شبهات مفهومیه شبهه ای است که اجمال در خطاب مربوط به اجمال در متعلق یا موضوع تکلیف است.[2]

پس بنابراین مراد از شبهه مفهومیه چیست؟ شبهه ای که شک ما در تکلیف فعلی بر می گردد به اجمال در متعلق التکلیف یا موضوع تکلیف.

---

[1] البقرة ، الجزء ۲، الصفحة: ۲۸، الآية: ۱۸۳

[2] متعلق فعل اختیاری است که تکلیف به آن تعلق گرفته است و موضوع متعلق المتعلق است یعنی متعلق وجوب و حرمت که فعل اختیاری است خودش گاهی متعلقی دارد که به این متعلق المتعلق موضوع می گویند که خود این دو قسم است: یا فرض الوجود شده است یا فرق نمی کند که فرض الوجود شده باشد یا نشده باشد در اینجا دومی مراد است البته موضوع رایج در کلام اصولیین متعلق المتعلقی است که فرض الوجود شده است. مثلا در صل مع الوضوء که صلاة متعلق التکلیف است و وضوء متعلق المتعلق است که موضوع است مکلف و متسطیع می شود متعلق المتعلق که موضوع باشد.

این شبهه مفهومیه را می خواهیم بیشتر توضیح دهیم چون بعدا نیاز می باشد:

لفظ اگر برای معنایی وضع شده است اگر در ابتداء و اصل وضع شود بر معنایی فرق نمی کند این وضع به وضع تعیینی یا تعینی باشد، اصطلاحا به آن می گویند معنای لغوی. اگر معنای لفظ معنایی است که عرف آن محاوره عند الاطلاق و استماع به ذهنش خطور می کند به آن معنای عرفی می گویند.

نسبت بین معنای لغوی و معنای عرفی عموم و خصوص من وجه است گاهی اوقات معنایی که ذکر می کنیم معنای لغوی است و گاهی اوقات معنای ذکر شده معنای عرفی است و معنای لغوی نمی باشد و گاهی اوقات معنای ذکر شده هم معنای لغوی است و هم معنای عرفی. لذا نسبت عموم من وجه است ضابطه در بین علماء این است که هر کلامی که متکلم می گوید الفاظ آن کلام را حمل کنیم بر معنای عرفی سواء آن معنی عرفی معنای لغوی باشد یا خیر.

ضابطه در فهم یک کلام، معانی عرفی آن الفاظ است یعنی آن معنایی که عرف ـ همه عرف یا غالب عرف ـ عند الاطلاق به ذهنش می رسد این را معنای عرفی می گویند.

موارد شبهه مفهومیه جایی است که می دانیم لفظ معنای عرفی دارد اما ما شک داریم که معنای عرفی الف است یا ب ما می دانیم لفظ صیام و عالم معنای عرفی دارد اما نمی دانیم معنای عرفی عالم شخص عالم نظری است یا اعم از عالم نظری و ذو فن است مثل بافنده و نجار و بناء؟ خوب پس در شبهه مفهومیه همیشه اینطور است که برای لفظ معنای عرفی در نظر گرفته شده است سواء کان آن معنای عرفی معنای لغوی باشد یا خیر بعد ما نمی دانیم این معنای عرفی حدود و صغورش چیست؟ لفظ معنای عرفی[1] دارد اما برای من نامتعین است.

---

[1] طرقی ذکر کرده اند برای پی بردن به معانی حقیقی عرفی الفاظ ولی الان حالت شک را در نظر می گیریم فرضا آن طرق را پیموده است و به معنای عرفی دست پیدا نکرده است.

خوب پس ما برای هر لفظی معنای عرفی آن لفظ را در نظر می گیریم کدام عرف؟ عرف متکلم. اگر متکلم از فقهاء است معنای عرفی عند الفقهاء اگر از حکماء است در مسئله حکمی دارد سخن می گوید معنای عرفی عند اهل حکمت را در نظر می گیریم، اگر متکلم اهل منطق است، معنای عرفی مناطقه را در نظر می گیریم. پس شبهه مفهومیه یعنی لفظ معنای عرفی دارد اما آن معنای عرفی برای من مبهم است.

این شبهه را شبهه مفهومیه گویند چرا که ما یفهمه العرف عند الاطلاق و الإستعمال برای من نا معلوم است.

این شبهه مفهومیه بر دو قسم است:

القسم الأول للشبهة المفهومية، إذا كان التكليف فيها انحلاليا: البرائة تجرى.

تارة آن تکلیف در شبهه مفهومیه انحلالی است یعنی تکلیف شمولی و اسغراقی است و تارة انحلالی نمی باشد به نحو بدلی است .

قسم اول مثل اینکه مولا در خطاب عنوانی بکار برده است که اجمال دارد. مولا گفته است: «اکرم العالم» من نمی دانم که عند العرف«عالم» فقط بر عالم نظری اطلاق می شود یا بر ذو فن هم در معنای عرفی اطلاق می شود ذو فن کسی است که علم نظری ندارد فقط فنی بلد است چون کسی که عالم نظری به علم نجاری باشد نجار نمی گویند مثلا می داند که برای ساختن کمد باید اره کنند یا چه کاری کنند اما اگر چوب را به دست او بدهی نمی تواند برش بدهد و وسیله ای بسازد. خوب فرض کردیم این وجوب اکرام انحلالی است لذا به عدد افرادِ عالِم، وجوب اکرام داریم حالا شک می کنیم در وجوب اکرام زید چرا؟ چرا که زید علم نظری بلد نمی باشد اما نقاش و نجار خیلی خوبی است . خوب شک می کنیم در وجوب اکرام زید شک ما ناشی می شود از مفهوم عالم که آیا مفهوم عالم وسیع است که ذو فن را هم بگیرد یا مفهوم عالم ضیق است که ذو فن را نگیرد لا محاله شک ما در معنای عرفی باعث شک در تکلیف می شود که آیا اکرام زید بر من واجب است یا خیر؟ در اینصورت مجرای برائت است اینجا برائت

جاری می شود چرا که شک دارم در تعلق تکلیف بر اکرام جناب زید که رفع ما لایعلمون می گوید که برائت داریم. این در قسم اول که حکم انحلالی است.

القسم الثانی للشبهة المفهومیة، إذا کان التکلیف فیها بدلیا و هی علی ثلاثة اقسام:

اما در قسم دوم که حکم انحلالی نمی باشد یعنی به عدد افراد تکلیف نداریم مثلا مولا گفته است: «اکرم عالما» موضوع وجوب اکرام «عالما است» ما به عدد افراد عالم، وجوب اکرام داریم؟ خیر. در خارج یک عالم باشد یک وجوب اکرام داریم صد عالم باشد یک وجوب اکرام داریم هزار عالم باشد یک وجوب اکرام و یک تکلیف بیشتر نداریم.

خوب در اینجا انحلالی نمی باشد «عالما» مردد بین خصوص عالم نظری است یا اعم از عالم نظری و ذو فن خوب ما در اینجا شک کردیم. حالا که در اینجا شک کردیم در اینجا آیا مجرای برائت است یا اشتغال؟ در مواردی که تکلیف و حکم انحلالی نمی باشد سه نحو است:

النحو الأول: لهذا العنوان فرد واحد و هو الفرد المشکوک و هذا أیضا مجری البرائة.

نحو اول: برای آن موضوع فقط یک فرد می باشد و آن یک فرد هم مشکوک است مثلا گفته است: «اکرم عالما» و در خارج هم یک عالم داریم که نجار است یعنی از افراد مشکوکه است که عالم نظری نمی باشد. در این «اکرم عالما» یک بحثی است که در جای خودش مطرح شده است که موضوع وجوب اکرام چیست؟ یا کیست؟ مثلا زید عالم نظری است، عمرو عالم نظری است بکر عالم نظری است. این سه اکرامشان واجب است؟ انظاری در مسئله مطرح است که در جای خودش گفته شده است. ما ها فرد مرددی می باشیم زید فرد معین است عمرو فرد معین است و بکر هم فرد معین است و گفتیم فرد معین واجب الاکرام نمی باشد هیچ یک از اینها واجب الاکرام نمی

باشند بلکه فرد مرددِ از عالِم واجب الاکرام است[۱]. که فرد مردد امری است موهوم عقلا اما عرفا فردی است واقعی.

فرد مردد کی در عالم عین واقعیت پیدا می کند؟ که فرد معینی در عالم عین محقق باشد در اینجا شک می کنیم وجوب اکرام این زید بر من فعلی است یا خیر؟ چرا که شک می کنیم فرد مردد در خارج محقق شده است یا خیر اگر عالما شامل ذو فن شود فرد مردد در خارج محقق شده است و وجوب اکرام بر من فعلی است و الا خیر. لذا شک می کنم که آیا در اینجا وجوب اکرام فعلی است یا خیر؟ اینجا هم مجرای برائت است برائت را جاری می کنم لازم نمی باشد که ذو فن را اکرامش کنم.

النحو الثانی: إذا کان لهذا العنوان فردا متیقنا فی الخارج و هذا أیضا مجری البرائة من وجوب امتثال فرد المتیقن.

نحو دوم: دقت کنید که این نحو، مهمترین این نحوها است. این عنوان، فرد متیقن در خارج دارد فرد مشکوک هم دارد گفته است: «اکرم عالما» در خارج هم افراد عالم نظری است و هم افراد ذو فن. در این صورت من شک ندارم که وجوب اکرام یک عالم بر من فعلی است ؟ چرا؟ همانطور که گفتیم در عام بدلی فرد مردد است که موضوع تکلیف است نه فرد معین. خوب فرد مردد کی در عالم عین واقعیت پیدا می کند؟ که فرد معینی در عالم عین محقق باشد که فرضا در ما نحن فیه فرد معین در خارج است چرا که زید و بکر و عمروِ عالم نظری داریم.

الان بر من واجب است اکرام یک فرد مردد از افراد عالم اما زید و عمرو و بکر واجب الاکرام نمی باشند پس من علم دارم به وجوب اکرام چون فرضا در خارج افراد عالم نظری است زید و بکر و عمرو است که همه عالم نظری می باشند اما عالِم ذو الفن هم در خارج است قطعا بر من اکرام یک فرد مردد از عالم واجب است سوال این است که در مقام امتثال می توانم به جای یک عالم نظری یک فرد ذو فن را امتثال کنم؟ خالد که ذو فن است را می توانم اکرام کنم؟ در اینجا احتیاط باید بکنیم یا مجرای برائت

---

[۱] در تخییر هم فرد مرددی می باشیم اما این از افراد تخییر نمی باشد

است؟ احتیاط یعنی اکرام یک عالم نظری و برائت یعنی در مقام امتثال بروم سراغ یک عالم ذو فن. اینجا مجرای اشتغال است یا برائت؟

جماعتی گفته اند که شک در امتثال است و مجرای اشتغال است؟ به این بیان که من وقتی که خالد را اکرام می کنم آیا علم به امتثال «اکرم عالما» پیدا می کنم؟ خیر احتمال امتثال می دهم مقتضای قاعده اشتغال احتیاط است باید فردی را اکرام کنم که علم حاصل شود که «اکرم عالما» را امتثال کرده ام.

ما ها برائتی شدیم و گفتیم می تواند خالد را اکرام کند و لو قطع به امتثال حاصل نشود اشکالی ندارد. چرا؟ زیرا که گفتیم که شک در امتثال اگر ناشی از تکلیف نباشد مجرای اشتغال است اما اگر ناشی شود از شک در تکلیف مجرای برائت است در اینجا شک ما ناشی از شک در تکلیف است نمی دانم تکلیف تعلق گرفته است به «اکرام عالم» که عالم عنوان موسعی است یا به عالم که عنوان مضیقی است و مراد از آن خصوص عالم نظری است؟ نمی دانم تکلیف به عنوان مضیق تعلق گرفته است یا به عنوان موسع تعلق گرفته است؟ این می شود شک در موسع و مضیق. اینجا مجرای برائت از مضیق است چرا که در تعلق تکلیف به مضیق تکلیف زائد است همیشه و برائت آن را نفی می کند. شک در تکلیف زائد و اکثر مجرای برائت است لذا در مقام امتثال می توانم خالد را اکرام کنم چرا که منشأ شک ما در امتثال شک در تکلیف است.

ان قلت:

گفته نشود که در مورد اول هم باید فرد مشکوک را اکرام کنی چرا که این برائت از مضیق را جاری می کنید و مراد می شود موسع و فرد مشکوک هم از افراد موسع است لذا باید آن را اکرام کرد.

قلت:

این اشکال وارد نمی باشد چرا که در نحو اول تحقق فرد مردد معین مشکوک است که ببینیم که فرد مردد محقق شده است یا خیر چرا که از اول همان فرد مشکوک محقق

شده است لذا شک در تکلیف فعلی داریم اما در نحو دوم قطعا فرد مردد فعلی شده است چرا که از آنجائیکه فرد عالم نظری را در خارج داریم در خارج فرد معین متیقن حاصل شده است. لذا در نحو اول شک در تکلیف فعلی دارم اما به خلاف نحو دوم که قطع به تکلیف فعلی داریم.

[1]به عبارت دیگر در قسم اول گفتیم که ما علم به تکلیف فعلی نداریم دقت کنید در تکالیف فعلی دائما موضوع یا فرد معین است یا فرد مردد است کلی هیچگاه موضوع واقع نمی شود در باب تکالیف غیر انحلالی مثل اینکه مولا می گوید: «اکرم عالما» بر من واجب است اکرام عالم به صورت فرد مردد. کی «اکرم عالما» بر من وجوبش فعلی می شود؟ زمانی که فرد مرددِ عالِم، در خارج محقق شود که تحقق فرد مردد به تحقق فرد معین است اگر فرد معین در خارج محقق نشود فرد مردد هم محقق نمی شود. پس در «اکرم عالما» وجوب اکرام عالم بر من زمانی واجب می شود که فرد مردد در خارج به تحقق یک فرد معین، محقق شود. گفتیم عنوان «عالِم» مجمل است نمی دانیم اعم از عالم نظری و ذو فن است یا خصوص عالم نظری است در قسم اول برای عالم نظری فرد نداریم اما برای ذو فن فرد داریم که فرضا زیدِ نقاش است خوب در قسم اول می دانم فرد مردد موجود است یا خیر؟ خیر چرا که نمی دانم که معنای عرفی عالم خصوص عالم نظری می باشد یا اعم از عالم نظری و ذو فن لذا شک در تکلیف فعلی را دارم علم به تحقق فرد مردد که نداریم چرا که مراد از عالم مشخص نبود لذا برائت را جاری می کنم.

اما در قسم دوم هم فرد عالم نظری و هم فرد عالم ذو فن وجود دارد پس قطعا فرد معینِ عالم به تحقق فرد متیقن از عالم، تحقق دارد لذا فرد مردد قطعا محقق است در ما نحن فیه علم اجمالی داریم که یا بر من واجب است اکرام فرد عالم نظری یا فرد اعم که عالم نظری و ذو فن باشد. این علم اجمالی را ما داریم می دانید در اطراف علم اجمالی برائت جاری نمی شود الا در اقل و اکثر ارتباطی کلا در اطراف علم اجمالی

---

[1] یکشنبه ۹۷/۰۷/۲۲.

برائت جاری نمی شود مواردی استثناء شده است که یکی اقل و اکثر ارتباطی است می دانم وجوب به نماز تعلق گرفته است نمی دانم متعلق وجوب نماز ده جزئی است یا نماز نه جزئی؟ مشهور گفت اند برائت از اکثر جاری می شود در مثال نماز برائت را جاری می کنم از نماز ده جزئی. چرا؟ چرا که در جای خودش گفته شده است که برائت از نماز نه جزئی جاری نمی شد لذا برائت بدون معارض در نماز ده جزئی جاری می شود. در ما نحن فیه یا وجوب تعلق گرفته است به خصوص عالم نظری یا اعم از عالم نظری و ذو فن. کدام اقل است؟ عالم اعم از نظری و فنی و اکثر عالم خصوص نظری است. در اقل فی نفسه برائت جاری نمی شود لذا در اکثر دون معارض برائت جاری می شود. پس من نسبت به فرد مردد عالم نظری احتمال تکلیف را می دهم اما برائت را جاری می کنم نسبت به فرد مردد عالم اعم هم احتمال تکلیف را می دهم اما برائت نداریم وقتی دست من از برائت کوتاه شد می روم سراغ احتیاط عقلی حالا که می رویم سراغ احتیاط عقلی إمّا و إمّا است یا برائت عقلیه را قائل نمی باشیم یا برائت عقلیه را قائلیم اما در اطراف علم اجمالی برائت عقلیه، جاری نمی شود پس بنابراین دست ما از برائت عقلیه و شرعیه کوتاه است نوبت می رسد به اصل طولی عقلی که احتیاط است.

پس فرق بین قسم اول و دوم این است که در قسم اول نمی دانم فرد مردد محقق شده است یا خیر، به خلاف صورت دوم که می دانم فرد مردد محقق شده است چرا که فرد متیقن در خارج می باشد.

اینها که گفته شد تا آنجا که من اطلاع دارم بین متأخرین اختلافی نمی باشد و مورد توافق است.

النحو الثالث، إذا كان الإجمال فی الموضوع أو المتعلق بنحو التباين: هنا مجرى الإحتياط لا البرائة.

قسم سوم این است که موضوع یا متعلق مجمل است اما به نحو تباین نه به نحو اقل و اکثری مولا گفته است: «اکرم زیدا» من نمی دانم معنای عرفی زید، زید بن عمرو است یا زید بن بکر یا مولا گفته است: «اکرم زیدا» می دانم زید دو فرد دارد: زید بن

عمرو و زید بن بکر نمی دانم مولا کدام را اراده کرده است. این دو مثال هر دو داخل در بحث ما است. در مثال اول زید به لحاظ لغوی مشترک است هم وضع شده است برای ابن عمرو و هم وضع شده است برای ابن بکر اما به لحاظ عرفی برای من مجمل است زید دو معنای لغوی دارد اما به لحاظ عرفی یک از این دو است که معنای عرفی است و من نمی دانم اما مثال دوم معنای عرفی هم دو تاست و من نمی دانم مولا کدام را اراده کرده است.

خوب در این صورت من الان می توانم برائت را جاری کنم نسبت به اکرام زید بن عمرو چرا که نمی دانم زید بن عمرو واجب الاکرام است؟ نمی دانم زید بن بکر واجب الاکرام است یا خیر، می توانم برائت را جاری کنم از وجوب اکرام زید بن بکر؟ آیا نسبت به اکرام زید بن عمرو و زید بن بکر می توانم برائت را جاری کنم؟ اینجا دیگر برائت جاری نمی باشد اطراف علم اجمالی است شبهه مقرونه است و در شبهه مقرونه دیگر برائت جاری نمی باشد و باید احتیاط کنم و هر دوی ابن عمرو و ابن بکر را اکرام کنم. این شبهه مفهومیه است.

دقت شود این بحثی که گفتیم که اگر مولا گفت: «اکرم زیدا» و بر من مردد شد بین ابن عمرو و ابن بکر بحث به این مقدار تمام نمی شود و دنباله مفصلی دارد که در تنبیهات علم اجمالی می آید لذا تکمیل و تتمیم آن را موکول می کنیم به بحث علم اجمالی.

هذا تمام الکلام فی الشبهه مفهومیه.

الشبهة الموضوعية: إذا كان منشأ الشك فی التكليف الفعلی اشتباه الخارج و يبحث فيها فی ثلاثة موارد:

شبهه موضوعیه: به شبهه ای می گویند که منشأ شک من در تکلیف فعلی امر خارجی است نمی دانم این مایع شربش حرام است یا خیر؟ به خاطر امر خارجی که نمی دانم با نجس ملاقات کرد یا خیر لذا شک در حرمت فعلی داریم. اذان صبح شده است

و نمی دانم نماز صبح بر من واجب است یا خیر؟ چرا که نمی دانم بعد از اذان صبح نماز خواندم یا خیر؟ زوال شد و نمی دانم نماز ظهر بر من واجب است یا خیر؟ چرا که نمی دانم اذان ظهر شد یا خیر؟ نمی دانم اکل این مایع بر من حرام است یا خیر چرا که نمی دانم غروب شد یا خیر.

در شبهات موضوعیه در سه مورد بحث می کنیم:

المورد الأول: الشبهة فی عدم جریانها فیها لأن البیان للتکلیف موجود و بیان الموضوع لیس من وظائف المولی.

مورد اول این است که اگر ما قائل به برائت عقلیه شدیم کما علیه المشهور آیا در شبهات موضوعیه ما برائت عقلیه داریم یا خیر؟ مثلا انائی داریم که حرمت شرب آن مشکوک است چرا که شک در نجاست آن داریم. آیا مشهور می توانند به برائت عقلیه تمسک کنند؟ برائت عقلیه عبارت بود از قاعده قبح عقاب بلابیان. آیا می توانم بگویم من بیانی ندارم و عقاب بلا بیان قطعا قبیح است لذا قطعا اگر شرب کنم و در واقع حرام باشد، عقوبت نمی شوم. خوب این بحث طبق مختار ما اصلا مطرح نمی شود چرا که برائت عقلیه را قبول نکردیم اما طبق نظر مشهور که برائت عقلیه را قبول کرده اند آیا اینجا مجرای برائت عقلیه می باشد یا خیر؟

شبهه ای مطرح شده است که شبهه موضوعیه برائت عقلیه ندارد چرا که موضوع برائت عقلیه قبح عقاب بلا بیان بود. بیان بر چی؟ بیان بر تکلیف. خوب در ما نحن فیه تکلیف برای ما مشکوک نمی باشد موضوع برای ما مشکوک است نمی دانیم این مایع طاهر است یا خیر اما اینکه شرب نجس حرام است شکی نداریم و شارع هم بیان بر آن داشته است. موضوع برای ما مشکوک است گفته شده است که بیان نسبت به موضوع از وظائف شارع نمی باشد آنیکه وظیفه شارع است بیان بر تکلیف است نه بیان بر موضوع لذا اگر از مولا سوال کنیم این مایع نجس است یا خیر؟ مولا می تواند بگوید نمی دانم برو به وظیفه ات عمل کن اما اگر از مولا سوال کردیم که این حکمش چه می باشد مولا باید بگوید نمی تواند بگوید که نمی دانم اگر بگوید می توانی سریع برائت

جاری کنی و انجام ندهی. لذا بیان موضوعات به عهده مولا نمی باشد لذا قبح عقاب بلا بیان در اینجا نمی آید.

مناقشة: أن المراد من البیان، البیان علی التکلیف الفعلی المفقود هنا و الموجود البیان علی التکلیف الکلی فتجری.

این شبهه درست نمی باشد این قاعده قبح عقاب بلا بیان بد معنا شده است مراد از بیان، بیان بر تکلیف جزئی و فعلی است نه بیان بر تکلیف کلی. موضوع برائت عقلیه، قبح عقاب بلا بیان بر تکلیف فعلی است، درست است که بیان بر تکلیف فعلی وظیفه شارع نمی باشد، خوب نباشد قاعده می گوید که اگر کسی را بر مخالفت با تکلیف فعلیی عقوبت کردند که این تکلیف فعلی، بیان نداشت این عقوبت قبیح است در صورت تشکیک در موضوع من بیانی – اعم از قطع و قطعی ـ بر تکلیف فعلی ندارم لذا موضوع برائت عقلیه محقق شد و برائت عقلیه جاری می شود.[1]

لذا برائت عقلیه در شبهات موضوعیه جاری می شود کما اینکه در شبهات حکمیه هم جاری است.

المورد الثانی: جریانها مشروط بعدم اقتران الشبهه بالعلم الاجمالی و فقدان استصحاب مثبت التکلیف.

مورد دوم این است که ما وقتی می خواهیم رجوع کنیم به برائت شرعیه در موارد شک در تکلیف فعلی دو شرط را لازم داریم:

یکی آنکه آن مشکوک و مشتبه از افراد علم اجمالی در شبهات محصوره نباید باشد لذا اگر نمی دانم شرب این مایع حرام است اما علم اجمالی دارم که یا این مایع شربش

[1] دقت کنید ادراک عقل در برائت عقلیه یکی است و فرقی بین شبهات حکمیه و موضوعیه نمی گذارد هر چه در شبهات حکمیه گفتید اینجا هم می آید و در شبهات حکیمه بحث می کنند که این برائت عقلیه مال بعد از فحص است یا قبل از فحص که اختلاف است بین علماء. هر چه را در آنجا گفتید در شبهات موضوعیه هم می آید اینجا محل بحث آن نمی باشد الان یکی را فرض می کنیم حال خواستیم اطلاقی شویم یا خواستیم یک طرف را بگوییم فرض کنیم که برائت عقلیه در شبهات موضوعیة بعد از فحص جاری است باید ببینیم که این بلا بیان بیان بر چی مراد است؟ اگر گفتیم مراد از بیان بیان بر تکلیف کلی است که اینجا بیان است اما اگر گفتیم بیان بر تکلیف فعلی است اینجا بیان بر حرمت فعلی و تکلیف فعلی ندرایم نه قطع دارم و نه قطعی لذا موضوع جریان برائت عقلیه تمام است پس جاری می شود.

حرام است یا شرب اناء یسار. در اینجا دیگر شبهه مقرونه است و برائت شرعیه نداریم. لذا در فقط در شبهات بدویه من برائت دارم.

شرط دوم این است که اصل شرعی منجز نداشته باشم که استصحاب مثبت تکلیف است من کی می توانم برائت را در این مایع جاری کنم؟ در جایی که استصحاب بر تکلیف نباشد مثل اینکه این مایع سابقا نجس بوده است و استصحاب بقاء نجاست را دارم که مانع از جریان برائت شرعیه است چرا با وجود اصحاب مثبت تکلیف نوبت به برائت نمی رسد بیانش بعدا خواهد آمد.

المورد الثالث: فی جریان البرائة فی الموارد الشک فی البقاء و عدمه و دلیله.

مورد سوم این است که گاهی اوقات من شک در بقاء تکلیف می کنم نه شک در وجود تکلیف وجود تکلیف محرز است اما نمی دانم آن تکلیف حادث و موجود باقی است یا زائل شده است؟ مثلا یک ساعت از اول وقت گذشته است وقتی اذان ظهر را گفتند وجوب نماز ظهر بر من فعلی بود بعد از گذشت یک ساعت احتمال می دهم نماز ظهر را خوانده ام و شک می کنم در بقاء آن تکلیف اگر خواندم باقی نمی باشد و اگر نخواندم باقی است. یا نماز می خوانم بعد از نماز شک می کنم وضوء داشته ام یا نه؟ اگر داشتم تکلیف زائل شده است و اگر وضوء نداشتم تکلیف باقی است. در مثال اول استصحاب بقاء تکلیف را داریم و در مثال دوم قاعده فراغ را دارم که می زند سر استصحاب و مانع جریان استصحاب می شود. چرا که می گوید که قبل از نماز وضوء نداشتی الان هم بگو نداری. قاعده فراغ نسبت به این نماز داریم یعنی ادله قاعده فراغ مخصص ادله استصحاب است. انما الکلام و تمام الکلام این است که در مثال اول و دوم ادله برائت شرعیه آنجا می آید و لکن در مثال اول استصحاب تو سر برائت می زند و در مثال دوم برائت و قاعده فراغ چون با هم موافق هستند در عرض هم جاری می شوند چرا قاعده فراغ می گوید که نماز تو صحیح است و برائت می گوید تو تکلیف به نماز نداری. یا اینکه نه ادله برائت در مورد اول و دوم نمی آید لذا دیگر نوبت نمی رسد که در مورد دوم با قاعده فراغ در عرض هم جاری شوند یا در مورد اول محکوم

استصحاب شود؟ آیا ادله برائت اینجا را می گیرد یا خیر؟ مشهور علمای ما می گویند ادله برائت این را نمی گیرد ما هم می گوییم دلیل برائت اینجا نمی آید. سوال این است که دلیل برائت مثل حدیث رفع ما لا یعلمون چرا اینجا را نمی گیرد؟ چرا که در مورد شک در بقاء تکلیف قاعده ای است که اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد این قاعده ای مرکوز در اذهان است چه این قاعده، قاعده عقلی باشد چه قاعده عقلائی باشد و چه بگوییم هم امر مرکوز عقلائی است و هم امر مرکوز عقلی، این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق در دلیل برائت می شود. لذا در مواردی که شک در بقاء داریم و حدوث تکلیف محرز است دلیل برائت در آنجاها اطلاقی ندارد لذا در مثال اول برائت را نداریم نه این که برائت را به خاطر محکوم بودن برای دلیل استصحاب نداریم خیر اصلا اطلاقی ندارد که شک در بقاء را بگیرد. و در مورد و مثال دوم هم فقط دلیل فراغ می آید و برائت دیگر در اینجا شامل نمی شود چون باز شک در بقاء تکلیف است لذا در عرض قاعده فراغ جاری نمی شود.

هذا تمام الکلام فی الشبهة الموضوعیة.

تکمیل:[1]

در این بحث تکمیلی قسم چهارمی از شبهه را مطرح کردیم و به لحاظ جریان و عدم جریان برائت بحث می کنیم. اسم این شبهه را گذاشتیم «شبهه معنائیه» که با شبهه مفهومیه فرق می کند در شبهه معنائیه کلمه معنایی دارد و لکن این معنا حدود و صغورش در عالم واقع مشخص نمی باشد در شبهه مفهومیه حدود و صغور در واقع مشخص بود و من نمی دانستم اما ما شبهاتی داریم که به آن شبهه معنایی می گوییم که حدود و صغور معنا فی الواقع نا معین است این را در ضمن توضیحی که در مورد معنا می دهیم توضیح می دهیم.

[1] دوشنبه ۹۷/۰۷/۲۳.

دقت شود کلمه «معنا» وقتی اطلاق می شود گاهی اوقات اراده می شود «موضوع له» وقتی که موضوع له اراده می شود به این معنا، هم اسماء دارای معنا می باشند و هم افعال و هم حروف؛ چون اسم موضوع له دارد فعل موضوع له دارد و حرف موضوع له دارد. اما گاهی اوقات «معنی» گفته می شود و اراده می شود «مسمی» نه موضوع له مسمی اخص از موضوع له است فقط به موضوع له اسماء مسمی گفته می شود دیگر به موضوع له فعل و حرف مسمی گفته نمی شود. این شبهه معنایه را که قائل شدیم در «معنا»ی به معنای «موضوع له» است یعنی اعم از معانی اسماء که موضوع له افعال و حروف را هم شامل می شود اما آنچه رایج و زیاد است در مسمیات و معانی اسمی می باشد که حدود و صغور معنا در اکثر اسماء نامعین است که این نامعین بودن معنا را توضیح می دهیم. لذا مراد از معنا موضوع له است اما آنکه در عالم واقع نوعا و اکثرا حدود و صغورش نا معین است در مورد موضوع له اسماء است که مسمی گفته می شود.

این را دقت کنید که می رویم سراغ معنا چون مثالش بیشتر در مسمی است در مسماها دقت می کنیم.

معنایی که گفته می شود اگر مراد مسمی باشد این را دو به قسم تقسیم کرده اند معنای عام و معنای خاص. هر اسمی که عَلَم باشد معنایش خاص است هر اسمی که عَلَم نباشد معنایش می شود عام. معنای زید خاص است معنای عمرو خاص است اما معنای انسان رجل، ماء، جبل و امثال ذلک عام است. ابتداءا در معنای خاص ابهام معنایی را توضیح دهیم و بعد در معانی عام.

«مناء» اسم مکانی است نزدیک به مکه. یا «عرفات» یا «مشعر» فرق نمی کند. «مناء» اسم مکانی است علم است معنایش خاص است خوب دقت کنید در این مناء یک نقاطی است که ما مطمئن می باشیم که داخل در مناء می باشد و نقاطی هست که مطمئنیم که خارج از مناء است مثل مکانی که الآن در آن مشغول مباحثه هستیم این خارج از مناء است قطعا اما در اطراف مناء نقاط زیادی است که نمی دانیم داخل در

مناء است یا خارج از مناء. خداوند عالم هم نمی داند[1] چرا که زمانی که نام گذاری کردند خطی نکشیدند که بگویند داخل خط مناء و خارج آن غیر مناء است خیر اینطور نبوده است عرف هم نمی داند که خارج از مناء است یا داخل مناء است لذا در این مثال به نقاطی برخورد می کنیم که از عرف هم بپرسیم عرف هم نمی گوید که منا است یا خیر. این شبهه مفهومیه نمی باشد که واقعش مشخص باشد و عرف بداند و من ندانم خیر عرف هم نمی داند یعنی از اول هم به همین ابهام نامگذاری شده است. اکثر اسماء اینطور است.

مثال دیگر: «قم» را در نظر بگیرید. قم دو معنا دارد یکی اسم شهر است و علم است و یکی اسم مکانی است که این شهر در آن مکان واقع شده است آیا این مکان دارای خط معینی است که بتوان گفت خارج این خط غیر قم و داخل خط، قم است؟!! اگر گفتیم «قم» مجموعه ای از ساختمانها است آیا مشخص است که این ساختمانها جزء قم است و اینها نمی باشد؟!! قطعا برخورد می کنیم به ابنیه ای که نمی دانیم جزء قم است یا خیر. در اکثر اسماء اماکن مثل صفا و مروه و مسجد الحرام اینطور می باشند که معنای آنها فی علم الله هم ابهام دارد. قطعا در اطراف مسجد الحرام نقاطی است که هیچ کس نمی داند که جزء مسجد الحرام است یا خیر. این در معانی خاصه اینطور است که ما دائما به نقاط و مکانی برخورد می کنیم که نمی دانیم که جزء آن معنا است یا خیر. خداوند عالم هم نمی داند. لذا این مطلب در اسماء خاص کثیر ما می آید.

دقت کنید اما در جایی که معنا عام باشد مثل رجل و انسان و ماء و جبل و ... دقت شود اینجا دیگر صحبت از معنا نمی باشد صحبت از افراد است ما یک افرادی داریم که قطعا فرد می باشند مثل زید و بکر و افرادی داریم که قطعا افراد انسان نمی باشند مثل قورباغه و اسب و ... و نوشابه و چای افراد ماء نمی باشد اما به افراد کثیری برخورد

---

[1] این بنا بر این است که ما خداوند را واضع الفاظ ندانیم اما اگر بدانیم دیگر این تعبیر درست نمی باشد و لکن باز شبهه معنائیه مصداق دارد چرا که دائما شبهه معنائیه را به لحاظ عرف می سنجیم همینکه در نزد عرف هم معین نباشد باز شبهه معنائیه است خواه در نزد خداوند مشخص باشد یا خیر چرا که معنای نزد خداوند عالم را نمی دانیم.(ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۷/۲۳)

می کنیم که عرف نه می گوید فرد است و نه می گوید فرد نمی باشد خداوند هم نمی داند. مثلا نطفه در بدن انسان فرد انسان نمی باشد اما یک زمانی هم که جنین در رحم است، در ماه نهم و هشتم یکی از افراد انسان است اما در این اثناء زمانی است که عرف نه می گوید فرد انسان است و نه می گوید فرد انسان نمی باشد. بله فلاسفه می گویند در یک آن روح و نفس تعلق می گیرد و لحظه تعلق روح تحقق انسان است خوب این به لحاظ علمی ثابت نمی باشد. ما یک حاشیه ای داریم که حاشیه ی خودش هم نامعین است که نمی توانیم خطی بکشیم که بگوییم که نقطه شروعِ فرد نا معین است. «میان سال»، «جوان»، «طفل»،«کودک» اینها هم از معانی مبهم می باشند. «جوان» مگر خط مشخصی دارد؟!! معنای «بیع» هم اینطور است مثلا برای مثال اگر من عبایم را با کتاب شما معاوضه کردم اختلاف است که این بیع است یا خیر. تقریبا همه معانی حاشیه مبهم دارند. در مورد «آب» علماء گفته اند اگر زیاد شکر یا نمک یا خاک بریزید دیگر ماء نمی باشد آیا مقدار معینی دارد که اگر به این مقدار یک صدم بیشتر نمک اضافه شود آب نباشد؟!! تقریبا اکثر معانی چه معانی خاص و چه معانی عام دارای این حاشیه مبهم می باشند. در مورد مقدار «کر» هم اینطور است که اگر به فقیهی بگویید که اقل کر را در اینجا بریزید که اگر یک سر سوزن از آن کم شد دیگر کر نباشد. فقیه هم نمی تواند این کار را بکند.

لذا ما با یک مشکله حاشیه ابهامی معانی سرو کار داریم اسم این ابهام را شبهه معنائیة گذاشتیم جایی که عرف نفیا و اثباتا نتواند حکم کند.

اگر بپرسید این مایع آب است؟ می گوید: نه می گویم آب است و نه می گویم آب نمی باشد.

این شبهات معنایی را که روشن کردیم حالا در اینجا ابتداءا وارد این بحث می شویم که اگر در این معانی عام یا خاص مولا امر کرد: «اکرم العالم» عالم حاشیه ابهام دارد اگر کسی شش مسئله را بلد باشد عالم نمی باشد اما حدش را هم نمی توانیم مشخص کنیم که مثلا اگر تعداد معلوماتش فلان مقدار باشد، عالم است و از آن کمتر

باشد، دیگر عالم نمی باشد لذا این هم حاشیه مبهم دارد افرادی است که نه آنقدر معلومات او زیاد است که به او عالم بگویند و نه آنقدر کم است که عرف بگوید عالم نیست. اگر مولا گفت: «اکرم العالم» آیا این حاشیه هم واجب الاکرام است؟ آیا باید این حاشیه را هم اکرام کنم؟ گفتیم ظهور هر عنوانی در آن افراد معلوم است[1] وقتی می گوید: «اکرم العالم» فرض کردیم که حاشیه دارد افراد خارجی را نمی گیرد چون فردش نمی باشد افراد در حاشیه را نمی گیرد نه به خاطر اینکه فرد نمی باشد چرا که اگر فرد نباشد که دیگر مبهم نمی باشد بلکه به خاطر این که داخل در اطلاق نمی باشد یعنی ظهوری ندارد که شامل آن شود. احتمال دارد فی علم الله افراد درحاشیه هم واجب الاکرام باشد لذا شک می کنیم و برائت را جاری می کنیم.

پس ما سه فرد داریم: فرد خارج و فرد داخل و فرد در حاشیه. عنوان عالم فرد خارج را نمی گیرد اما فرد در حاشیه را نه می توانیم بگوییم می گیرد و نه می توانیم بگوییم نمی گیرد. اما ظهورش در افراد داخل است از افراد حاشیه منصرف است اگر احتمال وجوب اکرام دادیم رجوع می کنیم به اصل عملی.

اما اگر گفت: «اکرم عالما» اگر تمام افراد موجود در خارج افراد حاشیه ای بودند اینجا هم برائت را جاری می کنیم اما اگر در خارج هم فرد داخل و هم فرد حاشیه ای باشد دیگر در اینجا نمی توانیم اکتفا کنم به اکرام حاشیه ای چرا که عنوان عالم ظهور در این فرد ندارد لذا در مقام امتثال نمی توانم به این اکتفا کنم این یکی از فوارق بین شبهه معنائیه و مفهومیه است.

اگر مولا گفت: «کتب علیکم الصیام» و بعد فرمود که صیام از شیخ برداشته شده است و زید شخصی است که در حاشیه مبهم است در اینجا اطلاق کلمه شیخ در دلیل

---

[1] ما مبنائی داریم که ما غیر از مفهوم چیزی داریم به نام محکی و ما قائلیم که دائما با لفظ اشاره می کنیم به افراد متیقن یعنی لفظ دائما اشاره دارد به افراد متیقن یعنی محکی الفاظ دائما افراد متیقن است. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۷/۲۳).

مخصص شامل افراد داخل می شود و افراد حاشیه را شامل نمی شود لذا این زید باید روزه بگیرد. لذا به حسب موارد فرق می کند.[۱]

یک مسئله ای که خیلی مهم است این است که اگر شک کردیم که شبهه ما معنائیه است یا مفهومیه است مثلا من نمی توانم بگویم زید عالم است یا عالم نمی باشد اما نمی دانم عرف هم مثل من است یا خیر، اگر مثل من است شبهه معنائیه است و اگر مثل من نباشد، شبهه مفهومیه می شود. مثلا از من سوال می کنند که نقاش عالم است یا خیر؟ من نمی دانم از آن طرف هم نمی دانم که عرف هم مثل من نمی داند یا خیر می داند؟ در اینجا باید برویم سراغ قسمی که بین شبهه مفهومیه و معنائیه در حکم فرق بود چون در مورد اول و دوم فرقی بین این دو شبهه نبود چرا که در هر دو برائت داشتیم لذا باید برویم سراغ مورد سوم که مولا گفته است: «اکرم عالما» و در خارج هر دو فرد داخل و حاشیه ای وجود دارد و من نمی دانم که زید عالم است یا خیر اگر عرف هم نداند می شود شبهه معنائیه که در مقام امتثال نمی توانم به این فرد اکتفا کنم اما اگر عرف بداند شبهه مفهومیه می شود در مقام امتثال به فرد مشکوک می توانیم اکتفا کنیم.

خوب در اینجا که نمی دانم شبهه معنائیه است یا مفهومیه است می توانم اکتفا کنم یا خیر؟ می توانم اکتفا کنم چرا که علم داریم که تکلیفی به من تعلق گرفته است که مرددم به عالم مضیق تعلق گرفته است یا به عالم موسع؟ لذا برائت از اکثر را جاری می کنم. ظاهرا اصلی عقلائیی نداریم که در این موارد بنا را بر یک طرف بگذارد.

باز در مقام امتثال می توانم به فرد مردد کفایت کنم. این به لحاظ نظری بود. اما ما قائلیم اکثر موارد شبهه مفهومیه، شبهات معنائیه است.

در «منا» شک می کنم که این داخل است یا خیر اگر شبهه مفهومیه باشد می توانم در آن نقطه ذبح کنم و اگر شبهه معنائیه باشد نمی توانم ذبح کند ما قائلیم که اکثر شبهات، شبهه معنائیه است. سابقا می گفتیم که می تواند ذبح کنند بعدا دیدیم که انسان

---

[۱] این مثال و پارگراف در بعد از کلاس گفته شد.

باتأمل می تواند به این اطمینان برسد که شبهه معنائیه است لذا نمی تواند ذبح کند الا در مواردی که بدانیم که شبهه مفهومیه است یا ندانیم از کدام موارد است.

هذا تمام الکلام فی الشبهة المعنائیة.

[1]التنبیه الخامس: جریان البرائة فی التکالیف غیر الإلزامیة.

این آخرین تنبیه در مبحث برائت می باشد.

صحبت ما در جریان برائت در تکالیف غیر الزامیه است. اگر شک کردیم در یک تکلیف غیر الزامی مثل کراهت و استحباب، شک کردیم فلان عمل مستحب است یا خیر؟ فلان عمل در شریعت مکروه است یا خیر؟ آیا اصل برائت جاری می شود یا خیر؟

البرائة العقلیة: لم تجر لعدم توفر موضوعها و هو العقاب.

عنایت بفرمایید نسبت به برائت عقلیه واضح است که جاری نمی شود، چرا؟ چرا که برائت عقلیه قبح عقاب بلا بیان است معلوم است که نسبت به مستحبات و مکروهات عقابی نمی باشد اگر عالما و عامدا مستحب را ترک کرد و یا مکروه را انجام داد استحقاق عقوبت ندارد و قطعا عقابی در کار نمی باشد.

اما البرائة الشرعیة:

آیا در موارد شک در استحباب و کراهت برائت شرعیه جاری است؟ بعضی از بزرگان تفصیل داده اند. بعضی به مرحوم خوئی در دوره های سابق ایشان نسبت داده اند که ایشان قائل به برائت شرعیه در این امور شده اند. گاها در استحباب یا کراهت یک عمل شک می کنیم که مثلا غسل نوروز مستحب است یا خیر؟ یا فلان عمل مکروه است یا خیر؟ در این موارد ما برائت شرعیه نداریم. چرا؟ چرا که در آنجا سخن از عقوبت نمی باشد اما اگر بدانیم عملی مستحب است اما نمی دانیم فلان شیء در این عمل جزء است یا خیر؟ فلان شیء در این عمل شرط است یا خیر؟ مثلا شک کردیم که

---

[1] سه شنبه ۹۷/۰۷/۲۴.

در نماز مستحبی سوره جزء است یا خیر؟ استقبال شرط است یا خیر؟ ایشان می گوید برائت از جزئیت سوره و شرطیت استقبال را جاری می کنیم لذا در مقام امتثال می توانیم نماز بدون سوره و بدون استقبال بخوانیم به قصد امتثال. چرا این برائت جاری است؟ چرا که در این صورت این برائت برای عبد اثر دارد چرا که وقتی نماز بدون سوره و بدون استقبال خواندیم به قصد استقبال عمل ما دیگر تشریع محرم نمی باشد چون برائت داریم. آیا سوره جزء است یا نه؟ برائت از جزئیت را جاری می کنم. آیا استقبال شرط است؟ برائت از شرطیت را جاری می کن. تشریع حرام است من در اینجا مستند دارم سند من در این عمل عبارت است از برائت.

مناقشة:

این بیان معلوم است که تمام نمی باشد:

- نسبت به اصل استحباب و کراهت برائت جاری نمی باشد چرا که همیشه گفتیم حقیقت برائت شرعیه ترخیص در مخالفت با تکلیف احتمالی است من وقتی احتمال استحباب یا کراهت می دهم، این احتمال استحباب و کراهت که احتمال تکلیف نمی باشد لذا برائت شرعیه جاری نمی شود.
- اما نسبت به اجزاء و شرائط تمام نمی باشد چرا که وقتی برائت از جزئیت و شرطیت جاری کردم می خواهم چه کنم؟ اگر قصدم این است که استحباب اقل را ثابت کنم برائت از اکثر استحباب اقل را ثابت نمی کند و اگر بخواهم حرمت تشریع را بردارم یعنی این نماز را بی سوره بخوانم به قصد امتثال این هم نمی شود چرا که باز این هم تشریع است هر جا عملی را بیاورم به قصد امر و امر برای من محرز نباشد نه به علم وجدانی و نه به علم تعبدی این عمل تشریع است تشریع یعنی عملی را به شارع نسبت دهیم که نه علم به ا ستحباب و نه علمی به استحباب داشته باشیم.

بله اگر شک کردیم که فعلی تشریع می باشد یا خیر اینجا برائت از حرمت را داریم اما این ربطی به بحث ما ندارد. و در اینجا نسبت به احراز امر نه علم وجدانی دارم و نه

علم تعبدی نه علم و نه علمی نسبت به عدم جزئیت سوره ندارم لذا عمل من تشریع است.

لذا در موارد شک در استحباب و کراهت، نه در اصل کراهت و استحباب و نه نسبت به جزئیت و شرطیت امری در عمل مستحب یا مکروه، برائت نداریم لذا باید به قصد رجاء انجام دهیم غسل عید نوروز و نماز در حال حرکت را باید به قصد رجاء انجام دهیم برائت اینها را اثبات نمی کند الا به اصل مثبت. ما در غیر از وجوب و تحریم حتی احکام وضعی هم اصلا اصل مومن و برائتی نداریم. مثلا شک می کنیم که فلان حیوانی که نسلش منقرض شده است طاهر بوده است یا نجس؟ اصل مومن و قاعده طهارت نداریم چرا که اصول مومنه مال جایی است که احتمال تکلیف فعلی را بدهم اگر احتمال دادم آنجا من اصول مومنه را دارم حال یا قاعده طهارت باشد یا برائت باشد یا فراغ و تجاوز باشد را دارم و الا خیر. لذا اگر احتمال دهیم که در نماز مستحبی استقبال شرط باشد اصلی نداریم.

فرض ما این است که در اینجا اطلاق مقامی نداریم مثلا سوره و استقبال روایات آن متعارض است نمی دانیم سوره در نمازهای مستحبی جزء است یا خیر؟ نمی دانیم استقبال در نماز مستحبی شرط است یا خیر؟ خوب وجوب سوره و استقبال در نماز مستحبی برای ما ثابت نمی شود لذا سوره و استقبال واجب نمی باشد خوب می خواهیم امتثال کنیم می دانیم سوره و استقبال در نماز مخل نمی باشد یعنی احتمال جزئیت یا شرطیت عدم آن را نمی دهیم خوب در مقام امتثال یا نماز با سوره و استقبال می خوانیم چون می دانیم مصداق مأمور به است چرا که نهایتا نسبت به سوره و استقبال لا بشرط است نه به شرط لا خوب یا با سوره و استقبال می خوانیم و قصد امتثال می کنیم یا نماز بدون سوره و استقبال یا بدون یکی از اینها به قصد رجاء می خوانیم. هر دو کار را می توانیم بکنیم.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الرابع.

جمع بندی:

برائت بر دو قسم شد برائت عقلیه و شرعیه.

ما ها از کسانی هستیم که برائت عقلیه را منکر شدیم و گفتیم چیزی به نام برائت عقلیه نداریم و عقل در موارد احتمال تکلیف از باب وجوب دفع ضرر محتمل می گوید احتیاط کن اما شارع مقدس ترخیص را جعل کرده است و اذن داده است گفته است که در موارد شبهات حکمیه بعد از فحص که شک در تکلیف فعلی داری لازم نمی باشد احتیاط کنید شما در مخالفت آن تکلیف فعلی احتمالی مرخص هستید. اما حدود و صغور این برائت کجاست بعد از فصح؟ قبل از فحص؟ و شرائط جریانش چه می باشد؟ دأب علماء این است که در آخر اصول خاتمه به عنوان شرائط جریان اصول می آورند که در آنجا شرائط جریان را می گویند.

درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرام بیگی

اصالة التخییر:

ابتداءا ببینیم این اصل مال کجاست؟

مورد اجرائها: علم الإجمالی بوجود التکلیف مع العجز علی الموافقة القطعیة.

مال جایی است که علم اجمالی به تکلیف الزامی داریم اما موافقت قطعیه آن تکلیف ممکن نمی باشد. چرا؟ چون ما علم اجمالی داریم به یکی از دو تکلیف الزامی که من قدرت بر امتثال هر دو تکلیف الزامی را ندارم حالا آن تکلیف الزامی دو تکلیف وجوبی باشد یا دو تکلیف تحریمی باشد یا یکی تحریمی و یکی وجوبی باشد. بله در السنه معروف شده است اصالة التخییر مال جایی است که من علم اجمالی دارم به وجوب شیئ و حرمت همان شیء این مثالی است که می زنند اما دقیق نمی باشد.

دقیقش این است که من علم اجمالی دارم به یک تکلیف الزامی که موافقت قطعیه در آن ممکن نمی باشد. (موافقت یعنی اتیان به مأمور به قطعیه یعنی قطع برای من حاصل شود که با آن تکلیف موافقت کرده ام موافقت احتمالیه یعنی اتیان به مأمور به اما بعد از اتیان علم به موافقت نیاید و مخالفت احتمالیه و قطعیه در مقابل این دو است).

پس مورد اصالة التخییر مال جایی است که من علم اجمالی دارم به یک تکلیف و من قدرت بر موافقت دارم اما قدرت بر موافقت قطعیه ندارم.

موارد موضوعها:

این اصالة التخییر که جامعش این است که من علم اجمالی بر وجود تکلیف دارم و قدرت بر موافقت قطعیه هم ندارم، سه مورد دارد:

المورد الأول لموضوعها:

مورد اول جایی است که قدرت بر موافقت و مخالفت قطعیه نداریم مثل اینکه می دانم این عمل یا بر من واجب است یا حرام است موافقت قعطیه ندارم کما اینکه مخالفت قطعیه را هم نمی توانم تحصیل کنم چرا که یا انجام می دهم یا انجام نمی دهم.

المورد الثانی لموضوعها:

مورد دوم جایی است که موافقت قطعیه ممکن نمی باشد اما مخالفت قطعیه امکان دارد مثلا می دانم عند الزوال یا کون فی المسجد بر من واجب است یا کون فی المدرسه بر من واجب است اینجا موافقت قطعیه ممکن نمی باشد چرا که یک شخص و اجسام در یک آن نمی توانند در دو جا باشند اما مخالفت قطعیه ممکن است به این صورت که در خانه باشم.

المورد الثالث لموضوعها:

مورد سوم این است که موافقت قطعیه ممکن نمی باشد اما من دو مخالفت را می توانم انجام دهم یکی مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالاجمال و یکی مخالفت قطعیه مقرون به موافقت قطعیه. مثل اینکه من می دانم که روز پنجشنبه و روز جمعه سفر یا ترک سفر بر من واجب است من دو قسم خورده ام یکی نسبت به روز پنجشنبه و یکی نسبت به روز جمعه در روز پنجشنبه قسم خورده بودم که یا سفر بروم یا ترک سفر کنم همین قسم را در روز جمعه هم خورده ام. اما می دانم این قسم ها مشابه بوده است یعنی اگر قسم بر ترک سفر بوده است در هر دو روز بوده ست و اگر بر سفر بوده است در هر دو روز بوده است در اینجا موافقت قطعیه ممکن نمی باشد چون نمی دانم که قسم خوردم بر سفر یا ترک سفر در هر دو روز اما مخالفت احتمالیه امکان دارد به این صورت که یا هر دو روز سفر بروم یا هر دو روز ترک سفر کنم فرضا فی الواقع سفر واجب بوده است و من در هر دو روز ترک سفر کنم. این مخالفت احتمالیه اما من یک کار دیگر هم می توانم بکنم روز جمعه به سفر روم و پنجشنبه ترک سفر کنم اگر قسم

بر سفر بوده است پنجشنبه مخالفت کرده ام و اگر قسم بر ترک سفر بوده است در روزجمعه مخالفت کرده ام قطعا کما اینکه در یکی از این دو روز موافقت کرده ام قطعا. پس در یکی از دو روز قطعا مخالفت کرده ام و در یکی از این دو روز قطعا موافقت کرده ام و این مخالفت و موافقت قطعیه مقارن هم می باشند یعنی مخالقت قطعیه محقق نمی شود الا اینکه در طرف دیگر موافقت قطعیه محقق شود و بالعکس.

در این مورد موافقت قطعیه دو تکلیف ممکن نمی باشد بلکه مخالفت قعطیه با یکی و موافقت قطعیه با یکی کرده ایم.

مجموعه بحث ما در اصالة التخییر یا دوران امر بین محذورین در این سه مورد می باشد. در این سه مورد مورد مشترک این است موافقت قطعیه ممکن نمی باشد. لذا در سه مقام بحث می کنیم:

المقام الاول: فی المورد الذی لا یمکن الموافقة و المخالفة القطعیة یقع البحث فی خمس مسائل:

مقام اول جایی استکه نه مخالفت و نه موافقت قطعیه ممکن نمی باشد مثلا علم داریم که سفر در روز جمعه بر من یا واجب است یا حرام است مثل اینکه سفر در روز جمعه بر من ضرری است و حرام یا بر سفر رفتن در روز جمعه قسم خورده ام.

مثالهای دیگری هم می توان زد.

موافقت و مخالفت قطعیه ممکن نمی باشد چرا که به هر یک از وجوب یا حرمت علم تفصیلی ندارم. خوب معلوم است موافقت و مخالفت قطعیه ممکن نمی باشد یا سفر می روم یا ترک سفر می کنم هر کدام را کنم و لو مخالفت باشد قطع پیدا نمی کنم و همچنین در مورد موافقت.

در پنج مسئله باید بحث کنیم:

المسئلة الأولى: فی فعلیة هذا التکلیف علی المکلف.

مسئله اول این است که اصلا چنین تکلیفی بر شخص فعلی است یا خیر؟ نگویید که معلوم است که تکلیف فعلی است چون علم اجمالی به تکلیف داریم و علم، سبب فعلیت است خیر این کلام درست نمی باشد چرا که علم به سبب دارد نه علم به وجوب و حرمت این از باب ضیق تعبیر است که می گوییم علم به تکلیف دارد بلکه علم به سبب دارد که علم دارد که قسم خورده است که در روز جمعه یا ترک سفر کند یا سفر کند. یا بر او فعل سفر یا ترک سفر واجب است یا بگوییم در روز جمعه یا سفر واجب است یا حرام.

یا قسم تعلق گرفته است به فعل سفر یا به ترک. مسئله اولی این استکه آیا فعل سفر یا ترک سفر فعلی است یا خیر؟

قیل لا یکون فعلیا للغو.

بعضی گفته اند که تکلیف فعلی نمی باشد چرا که جعل تکلیف برای این شخص لغو است لذا اطلاق وجوب عمل به حلف شامل این شخص نمی شود.

لذا این لغویت باعث می شود که تکلیف به مرحله فعلیت نرسد لذا هر کاری کرد مقابلش بر او واجب نمی باشد اگر سفر رود ترک سفر بر او واجب نمی باشد و اگر ترک سفر کند سفر برای او واجب فعلی نمی باشد مثل غافل و ناسی که تکلیف نسبت به او فعلی نمی باشد علی المبنی المشهور.

مناقشة:

گفتیم تکلیف نسبت به این شخص فعلی است یا وجوب الترک یا وجوب السفر فعلی است ما در غافل و ناسی گفتیم تکلیف منجز نمی باشد اما فعلی است چرا که اقتضاء صیاغت قانونی و مولویت این است که تکلیف را اعم جعل کند و ثانیا نسبت به اینجا لغو نمی باشد چرا که می تواند به این ترک یا فعل تقرب پیدا کند. قصد تقرب کند و سفر می رود به قصد رجاء لعل سفر برای او واجب باشد و ثواب گیرش می آید و اگر

واجبی نباشد ثواب گیرش نمی آید. یا ترک سفر کند به قصد رجاء این که ترک سفر واجب باشد که اگر وجوب باشد این سفر یا ترک سفر او یا امتثال است یا انقیاد است که ثواب گیرش می آید به خلاف اینکه واجب نباشد.

این احتمال می دهد که سفری که می رود یا ترک سفر مأمور به باشد لذا اگر مأمور به بوده است ثواب اطاعت را می دهند و اگر مأمور به نبوده است ثواب انقیاد را به او می دهند.

[1] المسئلة الثانية: فی منجزية العلم الإجمالی فی المقام.

آیا در این موارد این علم اجمالی منجز است یا خیر؟

مقدمة فی نکتتین:

دقت شود مقدمه ای را عرض کنیم که اگر به این مقدمه توجه کنیم جواب مسئله روشن می شود:

النکتة الأولی: العلم الأجمالی منجز التکليف عند القائلين بالبرائة العقلية و الإحتمال مضافا عليه عند منکريها.

کسانی که قائل به برائت عقلیه شده اند اینها قائلند علم اجمالی مانند علم تفصیلی منجز است من علم دارم احد الانائین نجس است و فرضا فی علم الله اناء یمین نجس است. حرمت شرب این ماء نجس در اناء یمین فعلی است و به برکت علم اجمالی منجز است اما منکرین برائت عقلیه چه می گویند؟ اینها قائلند که آن تکلیف فعلی به دو منجز منجز است من علم اجمالی دارم احد الانائین نجس است و فی علم الله اناء یمین نجس حرمت شرب اناء یمین به دو منجِز، منجَّز است: یکی علم اجمالی و دیگری هم احتمال تکلیف. من که علم اجمالی دارم که احد الانائین نجس است دو احتمال تفصیلی هم در

[1] شنبه ۹۷/۰۷/۲۸.

نجاست اناء یمین و نجاست اناء یسار دارم. الان حرمت شرب اناء یمین بر من منجز است به دو منجِز که یکی علم اجمالی و یکی هم احتمال تکلیف فعلی.

پس قائلین به برائت عقلیه می گویند یک منجز داریم که علم اجمالی باشد و منکرین می گویند که دو منجز داریم یکی علم اجمالی و دیگری احتمال تفصیلی بر نجاست اناء یمین. اینجا دو احتمال تفصیلی و یک علم اجمالی است این سه امر قابل انکار نمی باشد که در اینجا است که دو تای آنها منجز است علم اجمالی و احتمال تفصیلی به نجاست اناء یمین.

ما ها قائلیم در علم اجمالی متعلق آن فرد معین است لذا متعلق احتمال و علم اجمالی و تفصیلی یکی است.

این یک نکته.

النکتة الثانیة: أن العلم الإجمالی و الإحتمال منجِّز مطلقا حتی عند المخالفة الإحتمالیة.

نکته دوم این است که وقتی می گوییم که علم و احتمال منجِّز است معنای منجزیت چیست؟ یعنی استحقاق عقوبت در مخالفت یک تکلیف فعلی. تکلیف فعلی را دو گونه می توانید مخالفت کنید یکی مخالفت قطعی و تفصیلی و یکی مخالفت احتمالی. همیشه مخالفت دو قسم است در واقع مخالفت سه قسم است اما دو قسم آن محل بحث ماست که این سه قسم عبارت است از مخالفت احتمالی و مخالفت قطعی و مخالفت غیر احتمالی[1] که مورد بحث قسم سوم نمی باشد.

تنجز تکلیف یعنی چه؟ یعنی در مخالفت آن استحقاق عقوبت است خوب وقتی تکلیف، معلوم اجمالی و محتمل شد شما دو جور می توانید مخالفت کنید یکی مخالفت قطعیه و یکی مخالفت احتمالیه وقتی علم و احتمال منجِّز است یعنی اگر با تکلیف فعلی به مخالفت قطعیه مخالفت کردی استحقاق عقوبت است و اگر مخالفت کردی

[1] که مخالفت ناسی و غافل مراد می باشد که مخالفت است اما در عین حال احتمال تکلیف نمی دهند.

به مخالفت احتمالیه اینجا هم اسحقاق عقوبت است و بعد در بحث علم اجمالی می آید که بعضی در حد مخالفت قطعیه فقط منجز می دانند.

پس در بحث علم اجمالی در موارد دوران امر بین محذورین علم و احتمال منجز است مطلقا یعنی چه در مقام مخالفت قطعی و چه در مقام مخالفت احتمالی منجز می باشند و در هر دو اسحقاق عقوبت است.

ذی المقدمة: أن العلم و الإحتمال لا یکون منجزا للعجز عن عدم اختیار المخالفة.

خوب در ما نحن فیه علم اجمالی داریم که در روز جمعه یا سفر یا ترک سفر واجب است یا به عبارت دیگر علم اجمالی داریم که در روز جمعه یا سفر بر من واجب است یا حرام. چون من قسم خورده بودم یادم نمی باشد که قسم خوردم بر سفر یا ترک سفر.

خوب دقت کنید می خواهیم ببینیم آیا در این مثال علم اجمالی و آن احتمال تفصیلی منجِّز آن تکلیف فعلی است یا خیر؟ اگر بخواهند منجِّز باشند باید در آن دو مخالفت، آن تکلیف را منجَّز کنند یعنی اسحقاق عقوبت در هر دو مخالفت باشد بر مخالفت احتمالیه و قطعیه.

خوب مخالفت قطعیه که ممکن نمی باشد و محال است. چون من اجمالا علم دارم که در روز جمعه یا سفر بر من واجب است یا ترک السفر مخالفت قطعیه عقلا ممکن نمی باشد.

می رویم سراغ مخالفت احتمالیه اگر گفتیم در این مورد علم اجمالی منجِّز است یعنی در مخالفت احتمالی استحقاق عقوبت است. اگر قرار باشد احتمال تفصیلی و علم اجمالی منجز باشد فرض کنید تکلیف فی علم الله تعلق گرفته است به سفر که اگر سفر رفتید مخالفت احتمالیه صورت گرفته است و شما مستحق عقوبت هستید به علم اجمالی و احتمال تفصیلی.

آیا مخالفت احتمالیه به اختیار شماست؟ خیر، شما نمی توانید موافقت و مخالفت احتمالیه را اختیار کنید فقط از باب اتفاق است که فعل شما یا مصداق مخالفت است یا موافقت. اگر انسان را عقوبت کنند بر امری که از اختیار او خارج است این عقلا قبیح است پس بنابراین در دوران امر بین محذورین فعلیت تکلیف را قبول کردیم اما منجزیت احتمال و علم اجمالی را قبول نکردیم. به خلاف غیر محذورین که هم علم اجمالی و هم احتمال تفصیلی منجز می باشد. دقت کنید موافقت و مخالفت احتمالی ارادی است و قدرت بر مخالفت و موافقت دارد لذا تکلیف فعلی است اما اختیاری نمی باشد لذا نمی تواند موافقت یا مخالفت احتمالیه را قصد کند وقتی قصدی و اختیاری نباشد عقوبت بر یک امر اتفاقی خارج از قصد و اختیار، عقلا قبیح است. مثل اینکه به کسی بگویید این تاس را پرتاب کن اگر عدد سه آمد تو را عقوبت می کنم عدد سه به اراده او آمد چون او تاس را انداخت اما نمی تواند نیامدن یا آمدن عدد سه را قصد و اختیار کند.

این مسئله دوم. پس در مسئله دوم که دوران امر بین محذورین بود که مخالفت و موافقت قطعیه ممکن نمی باشد علم اجمالی و احتمال تفصیلی منجز نمی باشد فقط تکلیف در حد فعلیت است.

المسئلة الثالثة: فی أصالة التخيير يحكم العقل بقبح العقوبة للعجز عن الإختيار لا لعدم البيان.

در این مسئله می خواهیم ببینیم که اگر رجوع کنیم به عقل، حکم عقل چه می باشد؟ نسبت به این مکلف عقل چه حکم می کند؟ مکلفی که قدرت مخالفت و موافقت قعطیه بر تکلیف فعلی ندارد عقل چه می گوید؟ خوب ما در اینجا دو احتمال است یکی اینکه موافقت احتمالیه حاصل شود و یکی هم اینکه مخالفت احتمالی حاصل شود یعنی آن تکلیف فعلی یا مخالفت احتمالیه می شود و یا موافقت احتمالیه.

در موافقت احتمالی که صحبتی از عقوبت نمی باشد انما الکلام در مخالفت احتمالیه است که عقل در اینجا چه می گوید؟ عقل می گوید عقوبت عبد بر مخالفت

احتمالی قبیح است. عقل چرا می گوید قبیح است؟ می گوید چون عاجز است بر اختیار موافقت احتمالیه یا عاجز است از اختیار ترک مخالفت احتمالیه. فرق نمی کند که این مخالفت احتمالیه در سفر یا در ترک سفر باشد. از موافقت احتمالیه عاجز نمی باشد از اختیار موافقت احتمالیه عاجز است از مخالفت احتمالیه عاجز نمی باشد بلکه از اختیار ترک مخالفت احتمالیه عاجز است چرا که نمی داند کدام طرف موافقت است و کدام طرف مخالفت.

وقتی می گوییم اصالة التخییر اصلی است عقلی مراد این است این اصل عقلی بر اساس عجز از اختیار است نه بر اساس عدم البیان. در اصالة الاحتیاط عقلی آن اصلی است عقلی بر اساس بیان و برائت عقلیه اصلی است عقلی بر اساس عدم البیان و اصالة التخییر بنا براین که اصلی است مستقل اصلی است عقلی بر اساس عجز از اختیار موافقت احتمالیه یا ترک مخالفت احتمالیه. موافقت و مخالفت احتمالیه کاملا اتفاقی است لذا در نظر عقل عقوبت او بر مخالفت احتمالیه چه بر فعل باشد چه بر ترک باشد قبیح است.

پس اصالة التخییر اصلی است عقلی و مستقل بر اساس عجز از اختیار لذا عقوبت این شخص بر ترک یا فعل قبیح است عقلا.

المسئلة الرابعة: فی جریان البرائة العقلیة فی المقام.

مسئله چهارم این است که آیا در مقام برائت عقلیه جاری است یا خیر؟ خوب یک مقدمه ای را بگوییم.

مقدمة فی أمرین:

در این مقدمه دو امر توضیح داده شود:

الأمر الأول: موضوع البرائة العقلية عدم البيان و هو القطع و القطعی.

امر اول: برائت عقلیه قبح عقاب بلا بیان می باشد هر کجا من نسبت به تکلیف فعلی بیان نداشته باشم این برائت جاری می شود یعنی برائت عقلیه بر اساس عجز نمی باشد بلکه بر اساس عدم البیان بر تکلیف فعلی می باشد. این اساس برائت عقلیه است در نزد کسی که قائل به آن باشد. خوب حال که برائت عقلیه بر اساس عدم البیان است، عدم البیان یعنی چه؟ یعنی قطع یا قطعی به تکلیف فعلی. یعنی من باید به تکلیف فعلی قاطع یا ذو حجت قطعی نباشم تا برائت عقلیه من را بگیرد.

الأمر الثانی: أن البرائة العقلية تجری فی التكليف الفعلی المحتمل لا الأطراف بخلاف البرائة الشرعية علی تقدير جريانهما تجری فی كل من الأطراف.

امر دوم این است که وقتی من علم اجمالی دارم که احد الانائین نجس است جایی که احتیاط ممکن است ما برائت عقلیه داریم یا خیر؟ که انشاء الله در آینده بحثش می آید که آیا در موارد علم اجمالی برائت عقلیه و شرعیه جاری است یا خیر. اگر سخن گفتیم در آنجا از برائت عقلیه و قائل شدیم که برائت عقلیه است دقت کنید ما در آنجا دیگر دو برائت عقلیه از هر دو اناء نداریم یک برائت عقلیه داریم نسبت به تکلیف فعلی معلوم بالاجمالی و محتمل تفصیلی دیگر نمی توانیم بگوییم اناء یسار یا یمین برائت عقلیه دارد این غلط است. در اینجا یک تکلیف فعلی است که برائت عقلیه از آن تکلیفی فعلی داریم بخلاف برائت شرعیه که در آنجا صحبت از دو برائت است که آیا اناء یمین برائت شرعیه دارد یا خیر؟ آیا اناء یسار برائت شرعیه دارد یا خیر؟ پس در برائت عقلیه یک برائت عقلیه داریم از تکلیف فعلی معلوم بالاجمالی و المحتمل تفصیلی بخلاف برائت شرعیه که برائت شرعیه در مورد هر یک از دو اناء بحث می شود.

اما ذی المقدمة: هل تجری البرائة العقلیة ههنا؟

علم اجمالی داریم که یا سفر یا ترک سفر بر من واجب است پس من علم اجمالی دارم به یک تکلیف و وجوب فعلی که یا سفر است یا ترک سفر. صحبت در این است که آیا بر آن تکلیف فعلی معلوم بالاجمال بر این وجوب فعلی معلوم بالاجمال و محتمل تفصیلی آیا بر این وجوب فعلی که فرضا سفر باشد مکلف برائت عقلیه دارد یا خیر؟ آیا من برائت عقلیه دارم یا خیر؟ دقت کنید این غیر از مسئله سابق است مسئله سابق بر اساس عجز بود این مسئله بر اساس عدم البیان است می خواهیم ببینیم در اینجا برائت عقلیه که موضوعش عدم البیان است جاری است یا خیر؟

قیل بعدمها لوجهین:

گفته شده است که ما نسبت به این وجوب فعلی برائت عقلیه نداریم. به دو وجه:

الوجه الأول: أن العلم الأجمالی بیان للتکلیف.

وجه اول: ما نسبت به تکلیف فعلی بیان داریم علم اجمالی بیان است به جهت اینکه در جای خودش گفته شده است که قطع بیان است من دون فرق بین تفصیلی و اجمالی.

من نسبت به وجوب سفر قطع اجمالی دارم و قطع اجمالی بیان است.

ان قلت:

احتمال هم در نظر شما اینجا بیان است.

قلت:

ما احتمال را منجز می دانیم اما بیان نمی دانیم اشتباه نشود فرق است بین بیان و منجز ما می گوییم احتمال مانند علم اجمالی منجز است نه اینکه بیان است ما بیان را همان معنای اصطلاحی می دانیم چون قاعده قبح عقاب بلا بیان را منکریم در موارد

احتمال، عقاب بلا بیان است نه عقاب بلا منجز. لذا در نظر ما هم اگر بیانی باشد علم اجمالی است نه احتمال و علم اجمالی.

الوجه الثانی: جریان البرائة العقلیة موجب للتوارد العلتین التامتین علی المعلول الواحد.

گفته اند ما برائت عقلیه بر تکلیف فعلی نداریم چرا که این تکلیف فعلی در رتبه سابق یک معذر دارد که عجز باشد عجز از اختیار موافقت و مخالفت احتمالیه. در رتبه لاحق المعذر لا یعذر ثانیا و المنجز لا ینجز ثانیا. در رتبه بعد دیگر نمی تواند عدم البیان معذر باشد چرا که لازم می آید توارد العلتین تامتین بر معلول واحد. چرا؟ چرا که عجز عقلا معذر است و عدم البیان عقلا معذر است اگر در رتبه سابق امری معذَّر شد لاحقا دیگر قبول معذِّر نمی کند اگر معذِّر را قبول کند لازم می آید المعذَّر یعذَّر ثانیا و لازم می آید توارد علتین تامتین بر معلوم واحد که در این تناقض است. در المعذر یعذر ثانیا تناقض است.

در تحصیل حاصل تناقض ست لذا نتیجه گرفته اند که ما نمی توانیم برائت عقلیه را نسبت به تکلیف احتمالی فی البین جاری کنیم دیگر برائت عقلیه جاری نمی شود.

این دو بیان برای عدم جریان برائت عقلیه.

هر دو وجه نادرست است و برائت عقلیه در ما نحن فیه در مورد تکلیف فعلی جاری می شود.

مناقشة فی الوجه الأول[1]: أن العلم البیان العلم الذی معه إمکان اختیار الموافقة او ترک المخالفة و لیس هذا العلم هکذا.

وجه اول تمام نمی باشد این وجه این بود که علم اجمالی بیان است نسبت به تکلیف فعلی چرا که من اجمالا علم دارم که یا سفر در روز جمعه بر من واجب است یا ترک سفر واجب است. دقت کنید وقتی که می گوییم علم، بیان است مراد علمی است

---

[1] یکشنبه ۹۷/۰۷/۲۹.

که اثر داشته باشد این علم اجمالی اثری بر آن مترتب نمی باشد نه می تواند موجب موافقت قطعیه شود و نه می تواند موجب اختیار موافقت احتمالیه شود. نه موافقت قطعیه ممکن است و نه اختیار موافقت احتمالیه ممکن می باشد. چرا که موافقت احتمالیه و مخالفت احتمالیه اتفاقی است. خوب علمی که بلا اثر است چطور می تواند بیان باشد؟!! لذا علمی که نه موافقت قطعیه و نه اختیار موافقت احتمالیه را به دنبال ندارد این مثل لا علم است در نزد عقل. من علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی دارم اما این علمی است بی اثر.

گفته نشود که اثرش همین ممانعت از جریان برائت عقلیه است چرا که می گوییم که آنچه در نظر عقل حجت و بیان است مطلق علم نمی باشد همانطور که شما فکر می کردید بلکه علمی است که موثر باشد. لذا ممانعت از جریان برای علمی است که اثر داشته باشد.

درست است که این علم است اما این علمی است بی اثر لذا در نظر عقل این علم بی اثر نسبت به تکلیف فعلی نمی تواند بیان باشد.[1]

المناقشة فی الوجه الثانی: أن المحذور فی بقاء العلتین التامتین علی تامیتها و أما مع کونها جزء العلة لا محذور فی البین.

اما وجه دوم تمام نمی باشد چرا که اینکه «توارد علتین تامتین بر معلول واحد محال است» یا اینکه «المعذر لا یعذر ثانیا» این را قبلا بارها توضیح دادیم که توارد علتین تامتین بر معلول واحد ممکن است اما آنچه که محال است و قائلین به استحاله آن را می گویند این است که بعد الورود علتین تامتین باز علت تامه باشند بله درست است نمی

---

[1] به عبارت دیگر علم از آن حیث بیان بود که موضوع برائت عقلیه را که جهل بود بر می داشت یعنی شما جهل به تکلیف که داشته باشید برائت عقلیه است اما علم که آمد و آن جهل برداشته شد دیگر موضوعی برای برائت عقلیه باقی نمی ماند. خوب در موقع جهل نمی دانی تکلیف چیست که با آن موافقت کنی و ترک مخالفت کنی خوب وقتی علم می آید و شما می توانی موافقت بکنی و در عین حال مخالفت کنی عقل برای شما معذری در این مخالفت نمی بیند لذا حکم می کند به عدم قبح عقوبت اما در اینجا این علم با جهل فرقی ندارد یعنی همانطور که در جهل امکان اختیار موافقت احتمالی و اختیار ترک مخالفت احتمالیه را نداشتی در اینجا هم با وجود این علم باز این طور است پس علمی که قبح عقوبت را بر می داشت در اینجا حاصل نشده است لذا عقل باز حکم می کند به قبح عقوبت در اینجا. (فقیر)

شود یک معلول دو علت تامه داشته باشد چون درش تناقض است اگر علت تامه دارد یعنی وجود علت دیگر موثر نمی باشد وقتی دو علت است یعنی جزء العلة است دو علتین تامتین بر معلول واحد می توانند وارد شوند اما بعد از ورود علت تامه نمی باشند جزء العلة باشند مثل جایی که دو تیر که هر کدام برای کشتن حیوان کافی بود همزمان به مغز حیوان شلیک شوند در اینجا توارد علتین تامتین بر معلول واحد است اما علیت آنها به نحو جزء العلة است در واقع موت حیوان مستند به مجموع این دو اصابت است پس چرا می گوییم علت تامه؟ یعنی اینکه اگر یکی از اینها نبود دیگری برای کشتن کافی بود و علت تامه بود.

خوب همین را در رتبه سابق هم گفتیم فرض کنید بر یک گاری یک نیرویی وارد شد و گاری را به حرکت در آورد این نیرو علت محدثه و مبقیه است اگر در ادامه یک نیروی دیگر وارد شد این حرکت حدوثا معلول یک علت است اما بقاءا از آن حدوث علت تامه دومی معلول دو علت است که هر یک از دو علت به نحو جزء العلة علت در حرکت می باشند.

لذا در منجز و معذر این را گفتیم که اگر ثقه ای آمد و گفت که این آب نجس است الان حرمت شرب این اناء منجز شد به خبر زید اگر بعد عمرو هم آمد و گفت که این مایع نجس است الان حرمت شرب این اناء بقاءا منجَّز است به دو منجِّز یک منجِّز خبر ثقه ای است که زید است و دیگر خبر ثقه ای است که عمرو است در واقع من دو منجِّز دارم وقتی دو منجز دارم چون تنجیز به منزله علیت تامه است هر کدام می شود جزء العلة نه این که این علت تامه است در تنجیز و دیگری هم علت تامه باشد در تنجیز اما دیگر علة ناقصه نمی شوند. فرق است بین جزء العلة و علیت ناقصه هر علت ناقصه ای جزء العله می باشد اما هر جزء العلتی علت ناقصه نمی باشد.

بنابراین وقتی دو علت تامه وارد شد بر معلول واحد هر یک از دو علت می شود جزء العلة اما منافاتی ندارد که علیتشان تامه باشد اما در ظرف فعلیت این علیت چون مقارن شده است با فعلیت علیت یک علت تامه دیگر می شود جزء العلة.

پس جریان برائت عقلیه محذوری ندارد پس ما نحن فیه عقوبت بر مخالفت احتمالی تکلیف فعلی این عقوبت می شود عقوبت بلا بیان که فرض کردیم که عقوبت بلا بیان عقلا قبیح است.

تنجیز و تعذیر امری تشکیکی نمی باشد اینطور نمی باشد که منجزیت آن اشد است اگر در نظر عرف هم این تشکیک باشد این تشکیک عرفی است یعنی عرف دچار توهمی می شود اما عقلا اینطور نمی باشد.

لذا در اینجا عقوبت قبیح است به دو مقبح یکی عجز و یکی عدم البیان. لذا در ما نحن فیه هم اصالة التخییر را داریم که ملاکش عجز بود و هم برائت عقلیه را داریم که ملاکش عدم البیان می باشد.

المسئلة الخامسة: فی جریان البرائة الشرعیة فی الطرفین.

آیا برائت شرعیه در طرفین جاری است یا خیر؟ یعنی می توانم در مورد وجوب سفر برائت شرعیه جاری کنم؟ من می توانم نسبت به وجوب ترک سفر یا حرمت سفر برائت شرعیه را جاری کنم یا نمی توانم؟ به عبارت اخری دلیل برائت شرعیه که موضوعش را گفتیم احتمال تکلیف فعلی است، آیا اطلاقی دارد که در ما نحن فیه هر دو را شامل شود من احتمال وجوب ترک سفر یا حرمت سفر و وجوب سفر را می دهم موضوع برائت شرعیه جهل به تکلیف فعلی و احتمال تکلیف فعلی است. آیا حدیث رفع نسبت به احتمال وجوب سفر شامل من می شود یا خیر؟ آیا حدیث رفع به لحاظ احتمال وجوب ترک سفر یا حرمت سفر شامل من می شود؟ آیا دلیل برائت شرعیه به من ترخیص در سفر می دهد؟ آیا حدیث رفع اطلاقی دارد که طرفین را بگیرد؟

مختارنا: جریان البرائة الشرعية فی الطرفین لعدم المحذورین فی المقام.

ما گفتیم که ادله برائت شرعیه هر دو طرف را می گیرد «رفع ما لا یعلمون» در احتمال وجوب سفر، به من ترخیص در ترک سفر می دهد. حدیث رفع در صورت احتمال وجوب ترک سفر یا حرمت سفر به من ترخیص در سفر می دهد.

ما قائلیم برائت شرعیه در طرفین و در تکلیفین محتملین جاری است. چرا؟ کسانی که قائل به عدم جریان برائت و اصل مومن در طرفین علم اجمالی هستند اینها دو گروه می باشند گروهی می گوید که ترخیص در طرفین علم اجمالی محذور ثبوتی دارد که مشهور باشند و بعضی مثل مرحوم صدر گفته اند ترخیص در اطراف علم اجمالی، محذور اثباتی دارد.

محذور ثبوتی ها چه می گویند؟ مشهور گفته اند که ترخیص در طرفین علم اجمالی، ترخیص در مخالفت قطعیه است. مخالفت قطعیه عقلا قبیح است و ترخیص در مخالفت قطعیه ترخیص در قبیح است و ترخیص در قبیح هم، عقلا قبیح است و صدور قبیح هم از شارع عقلا محال است. پس شارع مقدس حتما در طرفین ترخیص ندارد چرا که به این قرینه عقلی حدیث رفع را تقیید می زنند.

کسانی که به محذور اثباتی قائل شده اند گفته اند که در ترخیص در طرفین علم اجمالی هیچ محذوری نمی باشد با اینکه ترخیص در مخالفت قطعیه است اما ترخیص در مخالفت قطعیه قبیح نمی باشد اما در اطلاق دلیل مومن عرف چون یک ذهن ساده و بسیطی دارد این ترخیص در طرفین را با حفظِ تکلیفِ در بین، متناقض و منافی می بیند عرف به ذهن بسیطش متوجه نمی شود که ترخیص در مخالفت قطعیه با حفظ تکلیف منافی نمی باشد و بر اساس این تنافی، اطلاقی برای دلیل برائت نمی بیند و ما هم در استظهارات باید ذهن عرفی را در نظر بگیریم نه ذهن دقی را.

ما ها هم محذور اثباتی هستیم گفتیم که اگر شارع در طرفین ترخیص دهد محذوری ندارد می تواند تکلیف فی البین را حفظ کند و در عین حال ترخیص در طرفین هم بدهد اما عرف بین حفظ تکلیف و ترخیص تنافی می بیند با این تنافی اطلاقی در دلیل برائت و اصل مومن نمی بیند و ما ها، دائما ظهورات و دلالت عرفی را قبول داریم لذا ما هم می گوییم که اطلاقی ندارد. لذا کل شیء نظیف یا کل شیء فیه حلال و حرام و رفع مالا یعلمون اطلاقی ندارد که طرفین را بگیرد.

أما عدم المحذور الثبوتی: لأن المحذور، الترخیص فی المخالفة القطعیة التی تستحیل فی المقام.

در ما نحن فیه هیچ یک از دو محذور نمی باشد. نه محذور ثبوتی است و نه محذور اثباتی است.

من علم اجمالی دارم که یا ترک سفر یا سفر در روز جمعه بر من واجب است در اینجا محذور ثبوتی نمی باشد چرا که اگر شارع در طرفین ترخیص دهد آیا ترخیص در مخالفت قطعیه به من داده است؟!! خیر چون اصلا مخالفت قطعیه در اینجا ممکن نمی باشد و ترخیص شارع منجر به مخالفت قطعیه نمی شود چرا که من قدرت بر مخالفت قطعیه ندارم و مخالفت قطعیه محال است. وقتی ترخیص در مخالفت قطعیه نشد عقلا هیچ محذور ثبوتیی ندارد.

أما المحذور الإثباتی: لأنه تنافی العرفیة بین الترخیص فی المخالفة القطعیة و حفظ التکلیف و هی مستحیلة فی المقام فلا تنافی عند العرف.

اما محذور اثباتی ندارد گفتیم حفظ تکلیف فعلی با ترخیص در طرفین در نظر عرف تنافی دارد اما در اینجا منافاتی نیست به جهت اینکه اینجا مخالفت قطعیه که ممکن نمی باشد که ترخیص در آن با حفظ تکلیف تنافی داشته باشد. اختیار موافقت احتمالیه هم ممکن نمی باشد یا مخالفت احتمالیه یا موافقت احتمالیه به طور اتفاقی در خارج صورت می گیرد بدون اختیار من. پس هیچ تنافیی ندارد. آنچه که در عالم واقعا

واقع می شود یا موافقت احتمالیه یا مخالفت احتمالیه است اتفاقا و یکی از این دو قطعا صورت می گیرد.

ان قلت: أن لابدية ارتكارب المخالفة أو الموافقة الإحتمالية موجب للغوية الترخيص.

ترخیص در طرفین لغو است چرا که یا مخالفت یا موافقت احتمالیه حتما واقع می شود و هر دو اتفاقی است و به اختیار شما نمی باشد لذا این ترخیص می شود لغو و بر اساس لغویت ما ترخیص در طرفین نداریم.

قلت: أن اللغو جعل الترخيص لخصوص المقام أما بنحو التعميم فلا لغوية.

اگر ترخیص شارع فقط در خصوص این مورد باشد لغو است و اما اگر ترخیص شارع به طور کلی باشد که یکی از آنها این مورد است، این مقتضای صناعت و مقتضای تعمیم در احکام شریعت است و این تعمیمات هم، مقتضای حکمت است این تعمیم باعث می شود که اوامر و نواهی و تکالیف الهی اوقع فی نفس باشد نسبت به جائیکه از اول عام نباشد. لذا این ترخیص شامل همه شبهات بدویه می باشد من جمله این. لذا می گوییم خطاب «ما لا یعلمون»، «الناس فی سعه ما لم یعلموا» و «ما حجب الله علمه عن العباد» شامل این موارد هم می شود. پس در ما نحن فیه ما برائت شرعیه داریم.

بر می گردیم به اول مطلب علم اجمالی داریم که در روز جمعه یا سفر بر من واجب است یا ترک سفر بر من در روز جمعه واجب است. مراد همین جمعه معین است. اگر من یکی از دو کار سفر یا ترک سفر را انجام دهم و اتفاقا مخالفت تکلیف فعلی شد احتمالا عقوبت من بر مخالفت احتمالی قبیح است عذر و تأمین من چه می باشد؟ من سه تأمین دارم دو تأمین عقلی و یک تأمین شرعی:

تأمین اول که عقلی است، قبح عقوبت من که مخالفت کردم به مخالفت احتمالیة از باب اصالة التخییر است چرا که من عاجز بودم از موافقت قطعیه و اختیار موافقت

احتمالیه و ترک مخالفت احتمالیه لذا عقل می گوید عقوبت عاجز از اختیار موافقت احتمالیه قبیح است. پس عذر من در اینجا عجز است این تأمین اول عقلی.

تأمین دوم عقلی این است که من نسبت به این تکلیفی که مخالفت احتمالیه کردم بیان نداشتم اگر مولا من را بر مخالفت احتمالی عقوبت کند عقوبتش بلا بیان است و عقل می گوید عقوبت بلا بیان هم قبیح است.

این مورد دوم است و ربطی به عجز ندارد. در اینجا مومن من عدم البیان است.

تأمین سوم شرعی هم این است که من مخالفت احتمالی کردم با تکلیف فعلی آیا نسبت به این موردِ به خصوص،مولا ترخیص در مخالفت داده است؟ بله دلیل برائت این راگرفت شارع نسبت به این مورد که مخالفت فعلی کردم ـ فرضا سفر رفتم و سفر کردن بر من حرام بود فی علم الله ـ شارع در مورد این مخالفت احتمالیه ترخیص دارد و عقل می‌گوید که ایها العبد عقوبت مولا بر تکلیفی که خود شارع ترخیص در مخالفت آن داده است، قبیح است.

پس اگر مولا بر مخالفت تکلیف فعلیه احتمالیه بخواهد عقوبت کند قبیح است به سه قبح. از سه ناحیه فعل او قبیح است یکی از ناحیه قبح عقوبت عاجز و دیگر اینکه عقوبت بلا بیان است و یکی دیگر این که این عقوبت بر مخالفت احتمالیه با تکلیفی است که شارع خودش ترخیص در مخالفت داده است.

پس اصالة التخییر در این مقام اول در واقع برگشتش به سه اصل است: یکی اصالة التخییر به ملاک عجز و یکی هم برائت عقلیه به ملاک عدم البیان و یکی هم برائت شرعیه به ملاک ترخیص در مخالفت. پس این مقام اول عقوبت مولا بر مخالفت احتمالی قبیح است از سه ناحیه هم عجز و هم عدم البیان و هم ترخیص در مخالفت. لذا اگر کسی اصالة التخییر را نفی کند باز اثری ندارد برائت عقلیه و شرعیه را دارد.

هذا تمام الکلام فی المقام الأول.

المقام الثانی: فی المورد الذی یمکن المخالفة القطعیة و إن لم یمکن الموافقة القطعیة.[1]

مقام ثانی در جایی است که موافقت قطعیه ممکن نمی باشد اما مخالفت قطعیه ممکن است مثل اینکه من اجمالاً علم دارم که یا بر من واجب است الوقوف عند الزوال فی المسجد یا واجب است الوقوف عند الزوال فی المدرسه. در ما نحن فیه در این مثال موافقت قطعیه محال است چون نمی شود که حین الزوال در دو مکان باشم اما مخالفت قطعیه ممکن است می تواند حین الزوال نه در مسجد و نه در مدرسه باشد مثلا در بیت باشد در این صورت برای من قطع حاصل می شود که آن تکلیف معلوم بالاجمال را مخالفت کرده ام هر کدام از وقوف فی المسجد یا فی المدرسه که بوده است. این مقامی است که می خواهیم بحث کنیم که اگر این شخص مخالفت کرد استحقاق عقوبت دارد یا خیر؟

جریان الترخیص بالنسبة الی المخالفة الإحتمالیة: المکلف مرخص فیها باصالة التخییر و البرائة العقلیة دون الشرعیة.

خوب ما دو مخالفت داریم: مخالفت احتمالیه مثلا در مدرسه باشد و فی علم الله وظیفه و تکلیف فی المسجد بودن است و مخالفت قطعیه هم این است که در بیت باشد.

اما عقوبت نسبت به مخالفت احتمالیه قبیح است چرا که اگر از منظر عجز نگاه کنیم هم بر موافقت قطعیه عاجز بود و هم بر اختیار ترک مخالفت احتمالیه و اختیار موافقت احتمالیه، عاجز است لذا عقوبت او بر مخالفت احتمالیه مع العجز قبیح است.

و اگر از منظر برائت عقلیه نگاه کنیم باز در اینجا هم ایشان برائت عقلیه داشته است چرا که نسبت به وجوب وقوف فی المسجد بیانی نداشته است چرا که یک علم

---

[1] دوشنبه ۹۷/۰۷/۳۰.

اجمالی داشته است که این علم اجمالی نمی تواند بیان باشد چون این علم اجمالی نه موجب موافقت قطعیه است و نه مستلزم اختیار موافقت احتمالیه یا اختیار ترک مخالفت احتمالیه است پس از حیث برائت عقلیه هم عقوبت این شخص قبیح است.

اما اگر از منظر برائت شرعیه بخواهیم نگاه کنیم دیگر این شخص برائت شرعیه ندارد چرا که از آنجائیکه مخالفت قطعیه در اینجا ممکن است ترخیص در طرفین این علم اجمالی یا مستلزم محذور اثباتی که ترخیص در مخالفت قطعیه باشد، است و یا مستلزم محذور اثباتی است که عبارت باشد از عدم استظهار اطلاق از ادله برائت شرعیه توسط عرف بخاطر تنافیی که در ترخیص در مخالفت قطعیه و حفظ تکلیف فی البین می بیند.

پس اگر چنین شخصی مخالفت احتمالیه کرد استحقاق عقوبت ندارد یکی به ملاک قبح عقاب عاجز و یکی به ملاک قبح عقاب بلا بیان.

جریان الترخیص بالنسبة الى المخالفة القطعیة: لا یجری لعدم کونه عاجزا علیها و لکون العلم الإجمالی بیانا لها و لوجود المحذورین.

اما اگر مخالفت قطعیه کرد آیا مستحق عقوبت است یا خیر؟ بله مستحق عقوبت است چرا که اصالة التخییر ندارد زیرا از ترک مخالفت قطعیه عاجز نبوده است لذا عقوبت او بر امری نمی باشد که عاجز است اما برائت عقلیه هم ندارد چرا که علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه بیان است و اما نسبت به برائت شرعیه گفتیم در طرفین برائت شرعیه ندارد چرا که یا محذور ثبوتی دارد یا محذور اثباتی دارد.

پس بنابراین بر مخالفت احتمالی لا یستحق العقوبت اما بر مخالفت قطعیه یستحق العقوبة.

هذا تمام الکلام فی المقام الثانی.

المقام الثالث: فی المورد الذی لا یمکن المخالفة القطعیة فضلا علی الموافقة هکذا الا المقرون بالموافقة القطعیة.

مقام سوم این بود که موافقت احتمالی ممکن نمی باشد اما مخالفت احتمالی ممکن است و نیز مخالفت قطعیه مقارن با موافقت قطعیه هم ممکن است مثلا می داند که یا سفر در روز پنجشنبه و جمعه واجب است یا سفر در این دو روز حرام است. می داند در روز پنجشنبه یا سفر واجب است یا حرام است و در روز جمعه هم اینطور است می داند دو تکلیف است اما نمی داند این تکلیف چه می باشد اما هر چه که باشد تکلیف در هر دو روز یکی است اگر سفر در روز پنجشنبه حرام است در جمعه هم سفر حرام است و اگر سفر در پنجشنبه واجب است در جمعه هم سفر واجب است. اینجا موافقت قطعیه با هر دو تکلیف را نمی تواند بکند چون محذورین است و یکی را بالاخره انجام می دهد و یکی را هم ترک می کند قطعا اما می تواند در این دو روز به سفر برود یا ترک سفر کند که در صورت سفر یا ترک سفر در هر دو روز هم احتمال موافقت و هم احتمال مخالفت را در هر دو روز می دهد. فی علم الله یا موافقت احتمالی در هر دو روز صورت گرفته است یا فی علم الله مخالفت احتمالیه در هر دو روز صورت گرفته است اما اگر در یک روز به سفر رفت و در یک روز ترک سفر کرد در این صورت علم پیدا می کند یکی از این دو تکلیف را قطعا مخالفت کرده و یکی را قطعا موافقت کرده است اگر پنجشنبه سفر رفت و جمعه ترک سفر کرد اگر وظیفه سفر بوده است در جمعه مخالفت کرده است قطعا و در روز پنجشنبه قطعا موافقت کرده است و اگر وظیفه ترک سفر بوده است در جمعه موافقت کرده است قطعا و در روز پنجشنبه قطعا مخالفت کرده است.

سوال ما این است که عقلا وظیفه این آقا چیست؟ باید برود سراغ موافقت و مخالفت احتمالیه یا مخالفت قطعیه مقارن با موافقت قطعیه؟ در هر دو روز یک کار را

انجام دهد که علم به مخالفت قطعیه حاصل نشود یا خیر در یک روز به سفر برود و در روز دیگر ترک سفر کند چرا که در این صورت یقینا یک امتثال یقینی داری.

اما اگر هر دور روز ترک سفر کردی یا سفر رفتیم امتثال یقینی نداری اگر موافقتی هم صورت گرفته باشد فقط موافقت احتمالیه است. یا عقل می گوید که برو سراغ مخالفت و موافقت احتمالی چرا که درست است که در آن فرض موافقت و امتثال یقینی کردی اما این موافقت قطعیه تو خسران عظیمی در آن است و آن اینکه مخالفت قطعیه هم کردی که خسران زیادی در آن است. عقل به کدام حکم می کند؟ در این تخییر عقل چه می گوید؟ مخالفت احتمالی و موافقت احتمالیه را انجام بده که دور باشی از مخالفت قطعیه یا برو سراغ موافقت و امتثال یقینی؟

بعضی گفته اند برو سراغ موافقت و مخالفت احتمالی و بعضی گفته اند سراغ موافقت قطعی مقارن با مخالفت قعطی برو بعضی گفته اند که عقل می گوید مخیری هر کدام را خواستی عقل بین این دو رحجانی نمی ببیند.

کسانی که جانب احتمال را مقدم کرده اند استدلالی کرده اند و کسانی که سراغ موافقت قطعیه رفته اند استدلالی دارند و کسانی هم که تخییری شده اند گفته اند عقل ما رجحانی را برای یک طرف نمی بیند.

می دانید استدلالی در کار نمی باشد نهایتا همه اینها در حد منبهات است ما هستیم و عقل که آیا ترجیح را در یک طرف می بیند یا عقل ترجیحی نمی بیند؟ ما ها از کسانی هستیم که گفتیم که ترجیحی در یک طرف نمی بیند عقل ما حکم به تخییر می کند بین ترجیح موافقت و مخالفت احتمالیه یا موافقت قطعیه مقارن با مخالفت قطعیه. ما ترجیحی را وجدان نکردیم و ادله ای که گفته اند، تمام نمی باشد عمده وجدان ما می باشد ما ترجیحی برای یک طرف نسبت به طرف دیگر وجدان نکردیم لذا می گوییم مخیر است بین الامرین بین المخالفة و الموافقه الإحتمالیة و بین موافقت قطعیه مقارن با مخالفت قطعیه. می تواند هر دو روز برود سفر یا هر دو روز ترک سفر کند یا یک

روز ترک سفر کند و یک روز به سفر برود و در اینجا هم مخیر است که این سفر را در روز اول قرار دهد و در روز دوم ترک سفر کند یا بالعکس انجام دهد.

درست است که این معنایش جایز دانستن مخالفت قطعیه است اما در عین حال وجدان عقل ما این است که این مزیت را دارد که موافقت قطعیه هم است بخلاف شق دیگر که درست است مخالفت قطعیه ای در کار نمی باشد اما موافقت قطعیه ای هم در کار نمی باشد.

نکته دفع ضرر اهم از جلب منفعت است نه کبرویا قبول کردیم و نه صغرویا چرا که گفتیم صغرویا فعل حرام و ترک واجب هر او از مصادیق مفسده می باشند و کبرویا هم قبول نکردیم.

لذا عقل می گوید هر کاری که می خواهی انجام بدهی، انجام بده ما عقلا مخیر بین این دو می باشیم.

هذا تمام الکلام فی المقام الثالث.

تنبیه:

ما در دوران بین محذورین اصالة التخییری شدیم چه در مقام اول چه در مقام دوم و چه در مقام سوم. اما باید دقت شود این در فرضی است که یکی از اطراف محتملا یا احتمالا اقوای نباشد. مثلا اگر من احتمال دادم حفظ نفس زید بر من واجب است یا حفظ نفس عمرو اما اگر حفظ نفس زید واجب باشد، امام معصوم است و لو احتمالها یکی است مثلا احتمال دادیم زید یا عدو الامام است یا خود امام است اگر امام باشد قتلش حرام و اگر عدو الامام باشد حفظ جانش حرام است و قتلش واجب است معلوم است که در اینجا محتمل اگر امام باشد مهمتر است از عدو الامام در اینجا محتمل در یک طرف قوی تر است.

اما در یکجا احتمالها متفاوت است و احتمال یک طرف اقوای است احتمال وجوب سفر هفتاد درصد و احتمال حرمت سفر سی درصد است اگر احتمال یا محتمل در یکی از دو طرف اقوای شد باید اخذ به اقوی احتمالا یا محتملا کنیم اگر اخذ به اقوی کردیم و اتفاقا عمل من مخالفت بود معلوم است که عقوبت من قبیح است عقلا. چون من اخذ به اقوی کردم و اتفاقا مخالفت شد اما اگر اخذ به اضعف کردم و اتفاقا مخالفت شد من عقلا مستحق عقوبت می باشم و من مقصر حساب می شوم کوتاهی کردم می توانستم به اقوی اخذ کنم و نکردم. ما ها قائل شدیم بر اساس جمیع مبانی باید اخذ به اقوی کرد اما در مبنای ما که احتمال را منجز می دانیم این روشن تر می باشد. لذا باید به اقوی اخذ کند. وقتی اضعف مقایسه به اقوی می شود در اضعف عدم البیان صدق می کند. البته فرض این است که این احتمال به حد اطمینان نرسد.

اما اگر یک طرف اقوی احتمالا و یک طرف اقوی محتملا بود باز اینجا باید عقل ما بسنجد چون درجه محتمل خیلی مهم است و گاهی اوقات امر بسیار خطیری است و گاهی اوقات درجه احتمال خیلی اقوی است اگر مردد شدیم اخذ به کدام کنیم در اینجا هر کاری انجام دهیم معذوریم یعنی نفهمیدیم که باید به محتمل اخذ کنیم یا به احتمال در اینجا معذوریم.

فرض کنید علم اجمالی دارم که یا انقاذ زید بر من واجب است انقاذ عمرو و احتمال وجوب انقاذ زید شصد درصد است و احتمال وجوب انقاذ عمرو چهل درصد است گفتیم بیان یک امر عقلی است نه اینکه لسان دلیلی باشد خوب اینجا انقاذ چهل درصدی مستلزم ترک و مخالفت وجوب شصت درصدی است. یا چهل درصد احتمال می دهم نماز ظهر واجب می باشد و شصت درصد احتمال می دهدم نماز جمعه واجب باشد من نمی دانم اگر در ما نحن فیه نماز شصت درصدی را ترک کردم و اتفاقا مخالفت کردم عقل می گوید که در اینجا معذور نیستی مرجح داشتی چون احتمال اصابه در نماز شصت درصدی بیشتر بود و بیست درصد با هم اختلاف داشتند. لذا اگر یکی اقوی محتملا یا احتمالا بود باید اخذ کنیم به اقوی و اگر یکی اقوی محتملا و یکی

اقوی احتمالا بود باید سنجیده شود نمی شود که یک قاعده کلی گفت مثلا اقوی احتمالا مقدم می شود یا بالعکس خیر به لحاظ مثال و مورد متفاوت است. گفته نشود من باز نسبت به اختیار موافقت احتمالیه عاجزم درست است که نسبت به موافقت قطعیه و اختیار موافقت احتمالیه و اختیار ترک مخالفت احتمالیه عاجزم اما نسبت به اختیار اقوی احتمالا و محتملا عاجز نمی باشم. لذا در نظر عقل و لو اینکه در اختیار موافقت احتمالیه عاجز است اما از آنجا که در اخذ به اقوی اختیار دارد و اخذ نکرد این را کوتاهی می بیند در نتیجه عقاب را قبیح نمی داند.

نمی گوییم که احتمال نسبت به چهل شصت درصد منجز است خیر احتمال منجز نمی باشد اما از آنجائیکه من قدرت بر اختیار اقوی را دارم و این کار را نمی کنم و اتفاقا هم مخالفت می کنم عقل در مخالفت احتمالیه من را مقصر می داند. معنای مقصر بودن این است که این وظیفه عقلیه اش اخذ به اقوی است تکلیف منجز است در حد مخالفت قطعیه منجز است و منجز شما علم اجمالی است مخالفت قطعیه نمی تواند بکند اما در مخالفت احتمالیه معذور است اما مخالفت احتمالیه یکبار به اخذ به اضعف است در اینجا عقل او را معذور نمی بیند و مقصر می داند اما یکبار به اخذ به اقوی است در اینجا عقل او را معذور می بیند.

اما برائت شرعیه در ما نحن فیه استظهار عرفی است که در این موارد نسبت به اضعف اطلاق برای ادله برائت شرعیه می داند بخلاف مورد اقوی.

[1] در مقام سوم که دو تکلیف داشتیم یک تکلیف در روز جمعه و یک تکلیف در روز پنجشنبه که نمی دانستیم به سفر تعلق گرفته است یا به ترک سفر اما این دو تکلیف مشابه هم هستند در ما نحن فیه نه قدرت بر موافقت قعطیه هر دو تکلیف را داریم و نه قدرت بر اختیار موافقت احتمالیه و اختیار ترک مخالفت احتمالیه هر دو تکلیف وقتی

---

[1] سه شنبه ۹۷/۰۸/۰۱.

عاجز بودم لذا نسبت به موافقت قطعیه ی دو تکلیف و موافقت احتمالیه هر دو تکلیف، من مکلف نمی باشم و معذور هستم. لذا از این حیث من اصالة التخییر را دارم.

اما نسبت به جریان برائت عقلیه نسبت به این دو تکلیف: خوب در مقام موافقت قطعیه هر دو تکلیف بیانی ندارم چرا که علم اجمالی اثری ندارد در مورد اختیار موافقت احتمالیه و اختیار ترک مخالفت احتمالیه هر دو تکلیف هم بیانی ندارم لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان در هر دو تکلیف هم جاری است.

اما در مورد برائت شرعیه هم محذور ثبوتی را دارد که ترخیص در مخالفت قطعیه باشد و هم محذور اثباتی را یعنی ترخیص در مخالفت قطعیه و لو مقارن با موافقت قطعیه است[1]، با حفظ تکلیف فی البین عند العرف تنافی دارد لذا اطلاقی در ادله برائت شرعیه در این مورد نمی بیند لذا برائت شرعیه جاری نمی باشد.

فقط بعد از اینکه من به موافقت قطعیه عقلا مکلف نمی باشم و به اختیار موافقت احتمالیه هم عقلا موظف نمی باشم عقلا من دو راه دارم یا اینکه مخالفت احتمالیه را در هر دو مورد اختیار کنم یا اینکه یک موافقت قطعیه همراه با مخالفت قطعیه در دیگری را اختیار کنیم اینجا است که گفتیم عقل ما می بیند که برای هر دو مورد ترجیحی نسبت به دیگری نمی باشد. یعنی نمی بیند که قبح مواقفت احتمالیه در هر دو بیشتر است از قبح مخالفت قطعیه همراه با موافقت قطعیه و بالعکس قبح مخالفت قطعیه مقارن با موافقت قطعیه را بیش از قبح موافقت احتمالیه در هر دو تکلیف نمی بیند لذا ما می توانیم با هر دو تکلیف موافقت و مخالفت احتمالیه کنیم یا اینکه مخالفت قطعیه با یکی و موافقت قطعیه با دیگری کنیم.

---

[1] البته بعد از کلاس با استاد در این مورد بحث شد که چون در اینجا مخالفت قطعیه مقارن با موافقت قطعیه می باشد شاید عرف با نظر به این موافقت قطعیه مبرر و جوازی برای این ترخیص ببیند لذا تنافی عند العرف منتفی شود که استاد تأملی کرده فرمودند که بیان بعید و دور از ذهنی نمی باشد اما باز مثل اینکه عرف جانب مخالفت قطعیه را بر موافقت قطعیه ترجیح می دهد لذا باز اطلاق گیری نمی کند. اما در عین حال این کلام کلام دور از آبادیی نمی باشد.

در اینجا سه کار می تواند اتفاق بیفتند موافقت احتمالیه با هر دو تکلیف یا مخالفت احتمالیه با هر دو تکلیف یا مخالفت قطعیه با یک تکلیف و موافقت قطعیه با تکلیف دیگری. در موافقت احتمالیه که عبد مورد سوال قرار نمی گیرد و اگر مخالفت احتمالیه شود یا خیر موافقت قطعیه یک تکلیف و مخالفت قطعیه با یک تکلیف دیگر کردیم معلوم نمی باشد که قبح این سومی از دومی بیشتر باشد و بالعکس لذا عقل ما را مخیر قرار می دهد. لذا بر اختیار یکی عقوبت نمی شویم و زمانی مورد سوال و عقوبت واقع می شویم که یکی از این دو مورد اخیر قبحی اشد داشته باشد. که در نظر عقل گفتیم اینطور نمی باشد که عقل قبح دو مخالفت احتمالیه را از یک مخالفت قطعیه مقارن با موافقت قطعیه بیشتر ببیند.

لذا نتیجتا ما اصالة التخییر را به عنوان یک اصل عقلی به ملاک عجز پذیرفتیم و اصالة البرائة العقلية را در سه مقام به ملاک عدم البیان پذیرفتیم و اصالة البرائة الشرعیه را در یک مقام از سه مقام قبول کردیم.

هذا تمام الکلام فی اصالة التخییر.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرام بیگی

أصالة الإحتياط.

ابتداءا و تمهیدا بحث کنیم از مجرای اصالة الاحتیاط.

فی مجریها: الشک فی متعلق التکلیف مع إمکان الإحتیاط.

ما وقتی شکی داریم که مربوط می شود به تکلیف فعلی هر شکی که مرتبط به تکلیف فعلی شود از سه صورت خارج نمی باشد: یا شک در وجود تکلیف فعلی است یا وجود تکلیف محرز است شک در متعلق تکلیف است که اصطلاحا به متعلق تکلیف، «مکلف به» می گویند یا تکلیف و مکلف به معلوم است شک در امتثال تکلیف است. هر شکی که مرتبط به تکلیف فعلی باشد از این سه حالت خارج نمی باشد.

در شک در وجود تکلیف اصل، یا استصحاب است یا برائت علی سبیل منع الخلو.

برائت اصل اولی بود که خواندیم و استصحاب را انشاء الله خواهیم خواند.

اما شک در متعلق تکلیف یا مجرای اصالة التخییر است یا احتیاط. چرا که تکلیف معلوم است نمی دانم به هذا تعلق گرفته است یا به ذاک اگر احتیاط ممکن باشد مجرای اصالة الاحتیاط است و اگر احتیاط ممکن نباشد مجرای اصالة التخییر است.

شک در امتثال در اصول بحث نمی شود چرا که موارد شک در امتثال دائما در شبهه موضوعیه است و در اصول بحث از شبهات حکمیه می شود و از اصول جاری در شبهات موضوعیه بحث نمی شود.

پس مجرای اصالة الاحتیاط «شک در مکلف به» است البته در جایی که احتیاط ممکن است تکلیف محرز است اما متعلق این تکلیف مردد بین طرفین یا اطراف است می دانم یک وجوبی عند الزوال در روز جمعه دارم نمی دانم به نماز جمعه تعلق گرفته

است یا به نماز ظهر یا مثلا می دانم یکی از این دو اناء شربش حرام است نمی دانم تعلق گرفته است به شرب این اناء یا به شرب اناء دیگر. این مجرای اصالة الاحتیاط است.

پس در اصالة الاحتیاط تکلیف معلوم است اما متعلق تکلیف مردد و نامعلوم یا به تعبیر دیگر مجرای اصالة الاحتیاط مربوط به علم اجمالی است.

الموردان اللذان يقع بحث الإحتياط فيهما:

اصالة الاحتیاط را در دو مورد بحث کرده اند: یکی در موارد دوران امر بین متباینین مثلا نمی دانم عند الزوال روز جمعه، نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر و یکی هم در مورد اقل و اکثر مثلا می دانم که نمازی بر من واجب است اما نمی دانم آن نمازی که بر من واجب است نماز به شرط سوره است یا نماز لا بشرط از سوره است پس ما اصالة الاحتیاط را در دو مورد بحث می کنیم یکی دوران امر بین متباینین و یکی دوران بین اقل و اکثر.

المورد الأول: فی دوران الأمر بین المتباینین.

معیار متابینین این است که احتیاط ممکن نمی باشد الا به ترک یا فعل جمیع اطراف. اگر بخواهیم احتیاط کنیم هر دو طرف را باید اتیان کنیم یا باید از هر دو طرف اجتناب کنیم اگر معلوم بالاجمال ما وجوب باشد مثلا می دانم نمازی که بر من واجب است یا نماز جمعه است یا نماز ظهر است اگر بخواهم احتیاط کنم باید طرفین را اتیان کنم یک نماز ظهر و یک نماز جمعه اتیان کنم می دانم یا شرب این اناء بر من حرام است یا شرب این اناء باید در مقام احتیاط از هر دو طرف اجتناب کنم. پس معیار تباین این است که اگر مکلف بخواهد احتیاط کند باید تمام اطراف را در وجوب اتیان کند یا اجتناب کند از جمیع اطراف در حرام.

اما در اقل و اکثر احتیاط به فعل اکثر است.

در این مورد دوران امر بین متباینین در سه مقام بحث می کنیم:

مقام اول: در تعیین منجِّز در تکلیف معلوم بالاجمال است. سوال این است که اگر ما یک تکلیف فعلی داشته باشیم که معلوم بالاجمال باشد، منجِّز چیست؟

مقام دوم: فی منجزیت العلم الاجمالی است: اگر قبول کردیم که علم اجمالی منجز است چه مقدار منجز است؟

مقام سوم: منجزیت علم اجمالی تنجیزی و علی است یا تعلیقی و اقتضائی؟

المقام الأول: فی تعیین المنجِّز فی التکلیف المعلوم بالإجمال.

دقت کنید این معلوم باجمال را در مثالی پیاده کنیم و بعد ببینیم منجِّز چه چیزی است. همین مثال ظهر و جمعه را بزنیم: امروز که روز جمعه است و اذان گفته شده است علم دارم که الان بر من وجوب یک نمازی فعلی است که این وجوب یا تعلق گرفته است به نماز ظهر یا تعلق گرفته است به نماز جمعه یا به عبارت دیگر یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه فرض کنید فی علم الله وجوب تعلق گرفته است به نماز ظهر یعنی واجب فعلی بر من، نماز ظهر است نماز ظهر امروز بر من فعلی است خوب این وجوب برای من مقطوع است چون من قطع داشتم به وجوب احدهما اصطلاحا می گویند وجوب نماز ظهر معلوم بالاجمال است یعنی مقطوع بالاجمال است هیچ شکی نمی باشد این وجوب منجَّز است یعنی اگر نماز را نخوانم روز قیامت مستحق عقوبت می باشم. اگر بخواهیم مثال دیگر بزنیم می گوییم: دو اناء داریم اناء یمین و اناء یسار یقین داریم آب یکی از این دو نجس است پس قطع داریم به حرمت شرب احد الانائین یا شرب اناء یمین بر من حرام است یا شرب اناء یسار فرض کنید فی علم الله اناء یمین نجس است پس فی علم الله شرب اناء یمین بر من حرام است حرمت شرب اناء یمین بر من فعلی است چرا که فعلیت تکلیف دائر مدار فعلیت موضوع آن است و این حرمت فعلیه منجز هم است یعنی در مخالفت آن استحقاق عقوبت است اصطلاحا می گویند حرمت شرب اناء یمین معلوم بالاجمال است و ضمنا این حرمت برای من معلوم و مقطوع است به علم و قطع اجمالی. اما نسبت به شرب اناء یسار اصلا حرمت فعلی ندارم فضلا از حرمت منجز.

پس حرمت شرب اناء یمین حرمتی است فعلی و منجز یعنی بعد از شرب به خاطر معصیت مستحق عقوبت است این مطالب در نزد قریب به اتفاق علماء اختلافی نمی باشد.

الأقوال فی المسئلة:

انما الکلام در این است که تنجز این تکلیف معلوم بالاجمال از کجا آمده است؟ فعلیت آن از ناحیه تحقق موضوع آمد اما تنجز آن از کجا آمد؟ راجع به منجِّزِ این تکلیفِ فعلی، سه قول است:

القول الأول و هو قول المشهور: أن المنجز هو العلم الإجمالی.

قول اول: قول مشهور بین علمای ما است که اینها گفته اند که آن علم و قطع اجمالی باعث شد حرمت شرب اناء یمین منجَّز شود پس حرمت شرب اناء یمین تنجز یافت به علم اجمالی. این تکلیف یک منجِّز بیشتر ندارد و آن علم اجمالی است علم اجمالی حرمت فعلیه را به تنجز انداخت. دلیل ما بر منجّزیت علم اجمالی چیست؟ دلیل وجدان است به این معنا که اگر خداوند عالم به خاطر شرب اناء یمین این شخص را عقوبت کرد عقل می گوید این عقوبت قبیح نمی باشد از این عدم قبح عقلی تعبیر می کنیم به تنجز.

اینها قائلند که لا فرق بین العلم الاجمالی و التفصیلی همانطور که حرمت شرب اناء یمین به علم تفصیلی منجَّز می شود الان هم که علم اجمالی به حرمت شرب اناء یمین پیدا کردیم این علم اجمالی حرمت شرب اناء یمین را بر شما منجز کرد هیچ فرقی نیست بین علم اجمالی و تفصیلی این خصوصیت تنجز، متعلق به علم است و ربطی به تفصیل و اجمال ندارد. تنها فرق این است که در علم اجمالی معلوم را نمی توانید تشخیص دهید چرا که علم اجمالی دارید به حرمت شرب احد الانائین از شما بپرسند که نجس کدام یک از این دو اناء است؟ می گویید نمی دانم. اما در علم تفصیلی که علم دارید به حرمت شرب این اناء می گویید این اناء یمین است که نجس است.

القول الثانی، قول المرحوم الخوئی فی بعض کلماته: أن المنجِّز قاعدة عقلیة وجوب دفع الضرر المحتمل.

قول دوم در مسئله قول مرحوم آقای خوئی در بعضی از کلماتشان می باشد[1]: مرحوم آقای خوئی هر دو قول را گفته اند. هم قول مشهور را گفته اند که الان گفتیم و هم قول دیگری را که در بعضی از کلمات ایشان پیدا می شود البته نمی توان به ایشان نسبت داد ممکن است که مطلبی است که سر درس به ذهن ایشان رسیده است و آن را بیان کرده اند.

ایشان گفته اند تنجز تکلیف معلوم بالاجمال از ناحیه علم اجمالی نمی باشد از ناحیه تعارض و تساقط اصول مومنه در اطراف علم اجمالی است. من علم اجمالی دارم یا شرب اناء یمین حرام است یا شرب اناء یسار این علم اجمالی مانع می شود از شمول دلیل برائت نسبت به این دو طرف وقتی دلیل برائت شامل این دو طرف نشد اصل جاری در اناء یمین با اصل جاری در اناء یسار تعارض می کند[2] وقتی تعارض کرد من می خواهم شرب اناء یمین کنم آیا مومنی دارم؟ عقل می گوید که مومنی نداری باید احتیاط کنی اناء یسار را که می خواهی شرب کنی عقل می گوید که مومن نداری لذا احتیاط کن. وقتی مومن نداشتی احتمال عقوبت است از باب وجوب دفع ضرر محتمل. در اینجا در واقع تعارض و تساقط ادله مومنه در اطراف و آن قاعده عقلی یعنی احتیاط عقلی منجز است.

این فرمایش مرحوم خوئی. پس منشأ تنجز تکلیف معلوم بالاجمال علم اجمالی نمی باشد بلکه تعارض و تساقط ادله اصول مومنه در اطراف علم اجمالی است.

---

[1] مصباح ج ۲ ص ۳۴۴ و بحوث مرحوم صدر ج ۵ ص ۲۰۰. عنایت کنید یکی از کتابهایی که کلمات مرحوم خوئی را دقیق بیان کرده است کتاب بحوث مرحوم صدر است حتی از تقریرات خود مرحوم آقای خوئی شسته رفته تر و دقیقتر است. چون هم شاگرد ایشان بوده است و هم با مبانی و کلمات ایشان آشنا بوده است هم تقریرات خودشان است و هم تقریرات درس مرحوم خوئی است چرا که کلمات مرحوم خوئی را زیاد نقل کرده است.

[2] معنای تعارض و تساقط یعنی ادله شامل نمی شود نه اینکه شامل شده و کشتی گرفتند و ساقط شدند.

این فرمایش را به این مقدار نمی توان قبول کرد این فرمایش نا تمام است ایشان برائت عقلیه را که منکر نمی باشد سوال می کنیم در مورد این تکلیف بیان داریم؟ اگر بگوید بیان داریم بیان می شود علم اجمالی و علم اجمالی می شود منجز. اگر بگوید که علم اجمالی بیان نمی باشد بنابراین برائت عقلیه را جاری می کنیم و دیگر نوبت به احتیاط عقلی نمی رسد. پس آقای خوئی که برائت عقلیه را قبول دارد وقتی علم اجمالی فقط موجب تعارض ادله است یعنی بیان نمی باشد لذا برائت عقلیه را باید جاری کنند. برائت عقلیه قبح عقاب بلا بیان است.

پس این فرمایش مرحوم خوئی با مبنای ایشان که قبح عقاب بلا بیان باشد نمی سازد. خوب در تکلیف معلوم بالاجمال بنا بر منجز ندانستن علم اجمالی، برائت عقلیه جاری می شود لذا نوبت به احتیاط عقلی نمی رسد.

پس در ما نحن فیه با مختار ایشان که قائل به قبح عقاب بلا بیان است جور در نمی آید لذا این قول را کنار می گذاریم. به احتمال بسیار قوی این نظر ایشان نمی باشد و نظر ایشان، نظر مشهور است اما ممکن است در سر کلاس به ذهن ایشان چیزی رسیده است و گفته اند.

[۱] ما این قول را حساب نمی کنیم چرا که در جاهای دیگر ایشان مشهوری شده اند.

تعارض هم به خاطر ترخیص در مخالفت قطعیه است.

القول الثالث، قول المرحوم الصدر و مختارنا أن المنجِّز إثنان: العلم الإجمالی و الإحتمال التفصیلی.

قول سوم مختار مرحوم صدر است که ما هم تبعیت کردیم این مباحث علم اجمالی بر خلاف ظاهرش فوق العاده پیچیده و لغزنده است به این معنی که امکان دارد در دو مطلب پشت سر هم دو مطلبی بگویید که با هم تعارض و تناقض داشته باشد تا آنجائیکه موجب مشکل شدن و صعوبت مسئله نشود سعی می کنیم توضیح دهیم.

---

[۱] چهارشنبه ۹۷/۰۸/۰۲.

قول سوم قائل است که تکلیف فعلی منجَّز است به دو منجِّز: یکی علم اجمالی و دیگری احتمال. دقت کنید در مثال پیاده کنیم: من علم اجمالی دارم که احد الانائین نجس است.[۱] فی علم الله یکی از این دو اناء نجس و یکی از این دو اناء طاهر است یک فرض این است که هر دو فی علم الله نجس باشد، این حکمش چیست؟ این را بعدا متعرض می شویم اما در اینجا فرض این است که یکی از این دو اناء نجس است و یکی طاهر است. خوب می رویم سراغ نجاست واقعی که برای من معلوم بالتفصیل نمی باشد فقط می دانم یکی از این دو اناء نجس است وقتی می روم سراغ نجاست واقعیه که این نجاست واقعیه چه در اناء یمین باشد چه در اناء یسار، معلوم من می باشد. به کدام علم؟ علم به نجاست احدهما که اصطلاحا علم اجمالی است نجاست آن اناء برای من مجهول نمی باشد معلوم است اما نه به علم تفصیلی بلکه به علم اجمالی هر علم اجمالی به عدد اطراف، احتمال تفصیلی دارد وقتی شما علم دارید به نجاست احدهما دو احتمال تفصیلی دارید احتمال تفصیلی به نجاست اناء یمین و احتمال تفصیلی به نجاست اناء یسار و اگر علم اجمالی به نجاست یکی از صد تا دارید شما صد احتمال تفصیلی دارید شما دائما به عدد اطراف علم اجمالی، احتمال تفصیلی دارید. دقت بشود کسانی که قول به قبح عقاب بلا بیان را منکر شده اند قائلند که لا فرق بین القطع و الاحتمال همانطور که اگر قطع به تکلیفی فعلی تعلق گرفت، تکلیف منجَّز می شود احتمال هم اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد تکلیف فعلی منجز می شود.

خوب علم اجمالی دارم به حرمت هذا الإناء یا ذلک الاناء و فی علم الله احد الانائین شربش حرام است و یکی شربش حلال است چون طاهر است چون بتوانیم درست تطبیق کنیم فرض می کنیم فی علم الله اناء یمین نجس است. وقتی من علم دارم

---

[۱] این علم اجمالی به نجاست موجب تنجز نمی باشد بلکه از باب راحتی این را مثال می زنیم بلکه از این علم اجمالی به نجاست، علم اجمالی دومی متولد می شود که علم اجمالی به حرمت است، این علم اجمالی به حرمت است که منجِّز است نه علم به نجاست این را قبلا گفتیم اگر می گوییم امری منجِّز است معنایش این است که اگر به تکلیف فعلی تعلق گرفت آن احتمال یا آن علم منجز است. آن معلوم یصیر منجزا اگر به تکلیف فعلی تعلق بگیرد وقتی من علم به نجاست دارم نجاست که تکلیف نمی باشد در واقع از علم به نجاست علم به حرمت متولد می شود این علم به حرمت است که منجز است منتها برای این که این تعبیر به نجاست راحت است علماء از تعبیر راحتتر استفاده کرده اند تا اینکه بگویند علم داریم به حرمت شرب احدهما خوب این جمله طولانی است نسبت به علم به نجاست احدهما.

به حرمت احد الانائین و فرض کردیم در واقع اناء یمین نجس است و اناء یسار طاهر است اول می رویم سراغ حرمت اناء یمین. این حرمت فعلی است؟ آیا شرب اناء یمین الان بر من حرمت فعلیه دارد یا خیر؟ خوب دقت کنید کل می گویند حرمت شرب اناء یمین بر من فعلی است چرا فعلی است؟ مشهور می گویند شرط فعلیت تکلیف چهارتاست: بلوغ، عقل، قدرت، التفات و احتمال.

خوب این مایع طرف یمین که در واقع نجس است تکلیف نسبت به آن فعلی است چرا که شما بالغ و عاقل و ملتفت و قادر هستید لذا حرمت می شود فعلی پس نفس احتمال حرمت یمین، تکلیف را برای شما فعلی کرد. ماها گفتیم همینکه طرف بالغ و عاقل و قادر باشد تکلیف فعلی می شود چه ملتفت باشد یا خیر. پس این حرمت فعلی است چرا که من شخصی هستم بالغ و عاقل و قادر. اما می رویم سراغ مرحله بعد از فعلیت که تنجز است که مشهور می گویند این حرمت فعلیه این اناء یمین معلوم به علم اجمالی است شما علم داشتید که شرب احدهما حرام است همان قطع شما به نحو اجمال[1] تعلق گرفته است به شرب اناء یمین. شرب اناء یمین بیان دارد و عقوبت بر مخالفت آن می شود غیر قبیح و علم اجمالی شما می شود بیان. تا اینجا با مشهور اختلافی نداریم.

ما می گوییم در کنار این قطع اجمالی، دو احتمال تفصیلی داریم احتمال می دهم حرمت شرب یمین را و احتمال می دهم حرمت شرب یسار را. حال که من دو احتمال دارم. اول برویم سراغ احتمال دوم که احتمال حرمت یسار باشد که این منجز است یا خیر؟ خیر منجز نمی باشد. چرا؟ چرا که معنای منجز این است که اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد منجز است خوب در اناء یسار من حرمت فعلیی نداریم فرض کردیم فی علم الله این اناء طاهر است لذا این احتمال تفصیلی منجز نمی باشد. اما احتمال اول که احتمال حرمت در اناء یمین می باشد فرض این است که این اناء حرمتش فعلی است لذا این احتمال حرمت می شود منجز. خوب دقت کنید در یک مرتبه دو منجز بر یک

---

[1] این تعلق به نحو اجمال یعنی چه؟ بعدا خواهد آمد انشاء الله.

تکلیف فعلی وارد شده است یعنی در یک لحظه و یک آن. یکی قطع اجمالی به حرمت فعلی و یک احتمال تفصیلی به حرمت فعلی شرب اناء یمین تعلق گرفت.

خوب در اینجا این تکلیف می شود منجز. منجَّز یعنی چه؟ یعنی در مخالفت آن استحقاق عقوبت است. چه باعث شد تکلیف فعلی منجَّز شود؟ قطع و احتمال. یعنی هم قطع موجب تنجز است و هم احتمال. اگر قطع من زایل شود احتمال که باقی می ماند این احتمال منجز می شود اگر علم اجمالی از بین رفت این احتمال باز حرمت شرب اناء یمین را منجز می کند بنابراین اگر قطع من از بین رود باز احتمال تفصیلی منجز است.

این مبنای ماست که در یک آن دو منجز به یک تکلیف فعلی تعلق می گیرد و آن تکلیف فعلی به دو منجِّزِ یصیر منجَّزا.

این اختیار در مباحث آینده اثر خودش را دارد چندین جا از این دو قول و فوارق بین این دو قول که مهم است، استفاده و صحبت می کنیم. الان نمی توان توضیح داد که ممکن است گیج کننده شود.

این دو قول در مسئله است که ما تابع قول دوم می باشیم. چرا تابع قول دوم شدیم؟ دلیلش در برائت عقلیه گفته شد ما انکار کردیم قبح عقاب بلابیان را ما تابع کسانی هستیم که قائلند اگر ما احتمال تکلیف را بدهیم و لکن مولا نسبت به من معذری نداشته باشد و جعل معذر نکرده باشد عقل می گوید که عقوبت بر مخالفت این تکلیف احتمالی، قبیح نمی باشد مویدش هم این است که عقلاء در تمام شبهات حکمیه و موضوعیه احتیاطی شده اند و اصل برائت عقلائیه را گفتیم[۱]، نداریم و این موید این

[۱] بله ممکن است که در نزد عقلاء در جایی که احتمال یا محتمل خیلی ضعیف باشد به خاطر نکته ای بگوییم برائت جاری می کنند و گفتیم بعید نمی باشد در این موارد احتیاط موجب اختلال نظام شود.

بله در مواردی که احتمال تکلیف بدهد اما علم به عدم اماره دارد یعنی علم دارد که از مبلغ ابلاغ نشده است اما احتمال می دهد که شارع به او گفته است و او فراموش کرده است ابلاغ کند، اینجا هم برائت عقلائیه است. بله بعید نمی باشد که این فقط در جایی باشد که احتمال و محتمل ضعیف باشد نه اینکه احتمال و محتمل قوی باشد. در برائت شرعیه ما علم به عدم اماره نداریم بلکه می دانیم اماره ای نمی باشد اما احتمال می دهم که مبلغ گفته است اما به من نرسیده است یا رسیده است ولی من آن را فهم نکرده ام.

است که ما در عقل هم برائت عقلیه نداریم. نه برائت عقلیه داریم و نه برائت عقلائیه تنها برائتی که داریم برائت شرعیه است یعنی شارع مقدس در مواردی از شبهات، برائت و ترخیص در مخالفت داده است و عمده بحث اصولی عبارت است از شبهات حکمیه بعد از فحص.

این قول سوم که مختار ماست. پس در منجز دو قول شد که یک قول به منجزیت علم اجمالی فقط که قول مشهور است و یکی قول به منجزیت علم اجمالی و احتمال تفصیلیی که به تکلیف فعلی تعلق گرفته است که این قول مرحوم صدر و مختار ما می باشد.

[1]المقام الثانی: فی مقدار منجزیة العلم الإجمالی:

می خواهیم ببینیم این منجزیت علم اجمالی به چه مقدار و در چه دایره ای است؟ دقت کنید ما دو منجزی بودیم و در این مقام به منجزیت احتمال تفصیلی کاری نداریم و فقط بحث در مقدار منجزیت علم اجمالی است.

مقدمة: فی أنحاء المخالفة مع التکلیف.

قبل از ورود به بحث ابتداء مقدمه ای را ذکر کنیم: وقتی تکلیفی برای ما معلوم می شود به علم تفصیلی یا اجمالی ما با آن تکلیف معلوم می توانیم دو نحوه مخالفت کنیم مخالفت قطعیه و مخالفت احتمالیه. ابتداءا در علم تفصیلی مثال بزنیم و تطبیقش کنیم: الان ظهر شد و می دانم نماز ظهر بر من واجب است علم تفصیلی به وجوب صلاة ظهر بر خود دارم. من می توانم این وجوب نماز ظهر را دو جور مخالفت کنم: مخالفت تفصیلی و قطعی به این صورت که نماز ظهر را نمی خوانم که در این صورت قطع دارم که با تکلیف فعلی مخالفت کرده ام. دقت کنید این قید قطعیه و احتمالیه را که برای مخالفت ذکر می کنیم قید مخالفت نمی باشد بلکه از مقارنات مخالفت است چرا که مخالفت دو نحوه نمی باشد تارة مخالفت که می کنم این مخالفت برای من قطعی است

[1] شنبه ۹۷/۰۸/۱۹.

مثل اینکه در هنگام زوال ظهر، نماز نمی خوانم در اینجا من با تکلیف فعلی مخالفت کرده ام و این مخالفت برای من قطعی است. گاهی اوقات مخالفت احتمالیه می کنم زوال شد و نماز ظهر بر من واجب است و آبی مشکوک الطهارة و النجاسة دارم که فی الواقع نجس است. نماز با این آب باطل است چرا که وضوء من باطل بود پس مخالفت کرده ام با تکلیف به نماز ظهر اما این مخاالفت من احتمالیه است چرا که من علم به مخالفت ندارم احتمال مخالفت را می دهم پس مخالفت بر دو قسم نمی باشد بلکه یک قسم است اما مخالفت تارة مقارن با علم به مخالفت است و تارة مقارن به احتمال مخالفت است. پس تکلیف معلوم بالتفصیل را تارة به مخالفت احتمالیه مخالفت می کنم و تارة به مخالفت قطعیه.

تکلیف معلوم بالاجمال هم اینطور است من علم اجمالی دارم که یا نماز ظهر بر من واجب است یا نماز جمعه تکلیف فی الواقع را دو جور می توانم مخالفت کنم: مخالفت قطعیه به این صورت که هر دو نماز را نخوانم که در این صورت مخالفت تکلیف فعلی کرده ام و علم تفصیلی دارم که مخالفت کرده ام اما یکبار مخالفت من مخالفت احتمالیه است یک نماز می خوانم و یک نماز را ترک می کنم و فی علم الله آنیکه واجب بوده است آن بوده است که ترک کرده ام و آن که اتیان کرده ام واجب نبوده است در این صورت با تکلیف فعلی مخالفت کرده ام؟ بله. اما قطع به مخالفت دارم؟ خیر، احتمال مخالفت دارم این مخالفت احتمالیه است پس هر تکلیف معلوم به علم تفصیلی یا اجمالی دو مخالفت قطعی و تفصیلی یا مخالفت احتمالی دارد.

این که روشن شد دقت کنید تکلیف منجَّز چه تکلیفی است؟ تکلیفی که در مخالفت آن استحقاق عقوبت است. این مقدمه.

ذی المقدمة:

علم اجمالی منجِّز است، منجز تکلیف معلوم بالاجمال. این تکلیف معلوم بالإجمال دو نحوه مخالفت دارد مخالفت قعطیه و مخالفت احتمالیة. سوال این است که آیا ما که بر مخالفت تکلیف مستحق عقوبت هستیم در هر دو مخالفت قطعی و

احتمالی استحقاق است یا در یک مخالفت؟ اگر در هر دو صورت مستحق باشم یعنی مطلقا منجز است که علماء قدیم در تعبیر از منجزیت علم اجمالی به هر دو نحو مخالفت می گفتند موافقت قطعیه واجب است. اما اگر فقط در حد مخالفت قطعیه منجز باشد، اما در صورت مخالفت احتمالیه دیگر منجز نباشد، می شود منجزیت غیر مطلق که قدما از این نحوه تنجز، تعبیر می کرده اند به عدم وجوب موافقت قطعیه.

پس علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه منجز است اما در مرحله مخالفت احتمالیه منجز است یا خیر؟ آیا تکلیف فعلی معلوم بالاجمال در حد مخالفت احتمالیه[1] منجز است یا خیر؟ تمام بحث در این است که آیا منجزیت علم اجمالی به حد مخالفت احتمالیه می رسد بعد از اینکه گفتیم که در حد مخالفت قطعیه منجز است.

مرحوم آقای صدر فرموده است که این مسئله دایره و مقدار منجزیت علم اجمالی بر می گردد به نظریه علماء ما در حقیقت علم اجمالی، بر می گردد به این که علماء در حقیقت علم اجمالی چه گفته اند؟ در فهم و تفسیر ما در حقیقت علم اجمالی است که معلوم می شود که بگوییم که علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه منجِّز است یا خیر؟ ایشان فرموده است که مقدار منجزیت علم اجمالی ارتباط مستقیم دارد با حقیقت علم اجمالی. چرا که دائما منجزیت علم به اندازه معلوم و متعلق آن می باشد. این مطلب را قبول داریم.

المبانی فی حقیقة متعلق العلم الإجمالی:

دقت کنید در حقیقت علم اجمالی سه مبنا داریم که در بحث قطع گفتیم و این بار هم اجمالا توضیح می دهیم:

[1] دقت کنید مخالفت احتمالیه با احتمال المخالفة فرق دارد چرا که احتمال المخالفة با موافقت و مخالفت جمع می شود اما مخالفت احتمالیه مخالفت است و موافقت نمی باشد اما آن مخالفت برای ما محتمل است نه محتوم و قطعی.

المبنی الأوّل: مبنی المشهور و هو أن متعلقه الجامع فیکون منجزیته فی المخالفة القطعیة فقط.

مبنای اول که مشهور و رایج بین علماء مرحوم آقای صدر و اصفهانی و مرحوم میرزا و مرحوم آقای خوئی به آن قائلند این است که ایشان گفته اند که علم اجمالی به جامع تعلق گرفته است. بخلاف علم تفصیلی که به فرد معین تعلق گرفته است. اینها گفته اند یکبار علم تفصیلی دارید که هذا الاناء نجس است معلوم بالتفصیلی نجاست این اناء است اما در علم اجمالی معلوم جامع است. شما علم اجمالی دارید به نجاست احد الانائین فرض کنید فی علم الله اناء یمین نجس است. خوب در اینجا علم اجمالی دارید به نجاست احد الانائین و فی علم الله نجاست اناء یمین ثابت است شما به نجاست اناء یمین علم دارید؟ خیر. از شما سوال کنند اناء یمین نجس است یا خیر؟ می گویید نمی دانم. پس به نجاست اناء یمین علم ندارید. به چه چیز علم دارید؟ نجاست احد الانائین که دو فرد دارد اناء یمین و اناء یسار پس جامع برای شما معلوم است و آن که در واقع نجس است فرد معین است که برای شما نجاستش معلوم نمی باشد. شما علم ندارید به اناء یمین که فی علم الله نجس است، علم شما به نجاست احدهما است خوب علم منجز تکلیف است به مقدار تعلق علم حال من به چه عالمم؟ به جامع. پس جامع را باید امتثال کنم. امتثال جامع به چه چیز است؟ یکی از انائین را باید ترک کنم اگر شرب یکی را ترک کردم به مقدار علم عمل کرده ام؟ بله من که علم نداشتم به نجاست اناء یمین بلکه من علم داشته ام به نجاست احدهما و احدهما را ترک کرده ام و تکلیف معلوم بالاجمال را امتثال کردم. لذا اگر در شرب احدهما تکلیف فعلی را ارتکاب کردم یعنی اناء یمین را شرب کردم و اناء یسار را ترک کردم خوب احدهما را ترک کردم علم اجمالی هم بیش از مقدار علم منجز نمی باشد هر علمی به مقدار علم، منجز است من علم به نجاست یمین نداشتم بلکه علم به نجاست احدهما داشتم که احدهما را ترک کردم لذا دیگر مستحق عقوبت نمی باشم من با علمم مخالفت نکرده ام بلکه با تکلیف مخالفت کرده ام اما تکلیفی که بر من معلوم نبود. این اشکالی ندارد و تکلیف را منجز نمی کند لذا مستحق عقوبت نمی باشم چرا که با علم و منجز خودم

مخالفت نکرده ام. کما اینکه اگر تکلیف به وجوب تعلق گرفته بود متعلق علم، احدهما بود که با اتیان یکی از آنها به معلوم خود عمل کرده ام. لذا در حد مخالفت قطعیه فقط منجز است.[1]

پس بنابراین مرحوم آقای صدر قائلند که طبق این مبناء در مخالفت احتمالیه استحقاق عقوبت نمی باشد. کاری به سایر منجزات نداریم بلکه فقط نسبت به علم اجمالی بحث می کنیم بله آقای صدر نسبت به احتمال تفصیلی قائلند که حرمت شرب اناء یمین منجز است اما الان بحث فقط در منجزیت علم اجمالی است نه احتمال تفصیلی.

خوب در اینجا من به علم خود عمل کردم و مخالفت آن را نکردم لذا مستحق عقاب نمی باشم پس علم اجمالی فقط در مرحله مخالفت قطعیه منجز است نه مخالفت احتمالیه.

این مبنای اول که نتیجه آن منجزیت علم اجمالی فقط در دایره مخالفت قطعیه است.

المبنی الثانی و هو مبنی المرحوم الآخوند و هو الفرد المردد فیکون العلم الإجمالی منجز فی مقام المخالفة القطعیة فقط.

مبنای دوم از مرحوم آخوند خراسانی است. ایشان قائلند که در موارد علم تفصیلی متعلق علم فرد معین است و در موارد علم اجمالی متعلق نه فرد معین است و نه جامع بلکه متعلق علم، فرد مردد است.

دقت کنید فرق است بین فرد مردد و جامع و فردد معین و فرد مردد. این را توضیح دهیم.

ابتداءا فرق بین جامع و فرد مردد:

[1] جامع مخالفت احتمالیه ندارد یا موافقت قطعیه دارد یا مخالفت قطعیه.

جامع جمیع افراد را شامل می شود مثلا اگر مولا بگوید: «اکرم العالم»، عالم جامع بین زید و عمرو و بکر و خالد است یعنی بر همه افراد تطبیق می شود. پس «اکرم العالم» زید و عمرو و بکر و خالد را شامل می شود اما فرد مردد همه افراد ر ا شامل نمی شود اما بر هر کدام از افراد قابل تطبیق می شود «اکرم عالما» نمی گوید که اکرم زیدا و اکرم عمروا و اکرم بکرا و اکرم خالدا ـ بخلاف اکرم العالم ـ بلکه می گوید یکیِ لا معین را اکرام کن. که این «اکرم عالما» قابل انطباق است بر زید و عمرو و بکر و خالد چرا که همه اینها از افراد عالم می باشند. پس در «اکرم العالم» موضوع وجوب اکرام، عالم است و در «اکرم عالما» موضوع و جوب اکرام، فرد مردد است لذا در جامع تکلیف انحلالی است بخلاف فرد مردد در جامع به عدد افراد ما وجوب اکرام و تکلیف فعلی داریم بخلاف فرد مردد که انحلالی نمی باشد بله قابل انطباق بر جمیع است اما نه اینکه منطبق بالفعل باشد. لذا در «اکرم العالم» می گوییم موضوع جامع است اما در «اکرم عالما» می گوییم موضوع فرد مردد است.

فرق بین فرد معین و فرد مردد:

اما در فرد معین نه تنها تطبیق بالفعل بر کثیرین را ندارد، قابل انطباق بر کثیرین هم نمی باشد بخلاف فرد مردد.

مرحوم آخوند قائلند که متعلق علم اجمالی فرد مردد است نه جامع و نه فرد معین وقتی من علم اجمالی دارم بر نجاست احدهما، این «احدهما» جامع نمی باشد چرا که اگر جامع باشد باید بر هر دو منطبق باشد در حالیکه بر هر دو منطبق نمی باشد چرا که یکی نجس است بلکه قابلیت انطباق دارد که این خصوصیت فرد مردد است. این «احدهما» شامل هر دو نمی باشد اما قابلیت انطباق بر اناء یمین و یسار را دارد خوب در فرد مردد از متعلق وجوب کافی است احدهما و یکی را اتیان کنم و در متعلق حرمت، کافی است که از احدهما لا علی التعیین اجتناب کنیم مثلا از اناء یسار اجتناب کردم اما اناء یمین را شرب کردم در ما نحن فیه به آن علم عمل کرده ام؟ بله. چرا که علم داریم به نجاست احدهما لا علی التعیین وقتی علم داریم به نجاست احدهما لا علی التعیین،

این احدهما لا علی التعیین را انطباق دادم به اناء یسار اما اناء یمین را شرب کردم خوب من با علم و تکلیف معلوم مخالفت نکردم چرا که معلوم فرد مردد است و من فرد مردد را منطبق بر اناء یسار کردم لذا تکلیف بر من منجز نمی باشد و مخالفت احتمالیه کردم لذا علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه باز منجز نمی باشد و در این مرحله باز من مستحق عقوبت نمی باشم چرا که مخالفت با علم و منجِّز خود نکردم.

[1] المبنی الثالث مبنی الآغا ضیاء العراقی و هو أن متعلقه الفرد المعین فیکون تنجزه کتنجز العلم التفصیلی أی التنجز حتی فی المخالفة الإحتمالیة.

نظر سوم، نظر مرحوم آغا ضیاء است که ایشان قائلند که علم اجمالی تعلق می گیرد به فرد معین نه به جامع و نه به فرد مردد اما این فرد معین، عندنا نامعلوم است. من علم اجمالی دارم به نجاست احد الإنائین. فرضا اناء یمین نجس است خوب در واقع من علمم به نجاست اناء یمین تعلق گرفته است یعنی نجاست اناء یمین معلوم بالإجمال من است اما خودم نمی دانم نجاست اناء یمین معلوم من است یعنی نجاست اناء یمین برای من معلوم بالاجمال است اما من نمی دانم این متعلق علم اجمالی، اناء یمین است مثلا از من کسی می پرسد این عباء مال چه کسی است؟ اشاره می کنم به رجلی از دور و می گویم مال ذلک الرجل است. آن شخص نمی داند که این شخصی که از دور می آید، زید است و این سائل مردد است بین این که آن رجل زید است یا عمرو و فی علم الله آن رجل زید است آن مخاطب و سائل می داند که این عباء متعلق به آن رجل مشخص است که فی الواقع زید است و غیر او نمی باشد ولی در عین حال خود سائل نمی داند که آن رجل زید است. پس به معنای دقیق کلمه می داند که عباء متعلق به زید است اما خودش نمی داند که می داند متعلق به زید است. زید بودن آن را نمی داند اما در واقع آن شخص معین است. این فرد معین و مشخص است اما نمی داند که این معین و مشخص زید است.

---

[1] یکشنبه ۹۷/۰۸/۲۰.

پس مرحوم آغا ضیاء می فرمودند در علم به نجاست احد الانائین من علم دارم به نجاست اناء یمین که فرضا فی الواقع آن نجس است اما خود من هم نمی دانم که این نجاست اناء یمین است که معلوم من است برای من معلوم بالاجمال است. این رجل نه تنها منطبق بر متعدد نمی باشد حتی قابلیت تطبیق هم ندارد در اینجا هم معلوم ما اینطور است که منطبق بالفعل نمی باشد و قابلیت تطبیق هم ندارد یعنی در نظر ایشان متعلق علم اجمالی ما معین فی الواقع و غیر معین عندنا می باشد.

لذا مرحوم آغا ضیاء می فرمایند متعلق علم اجمالی فرد معین است لذا تکلیف منجز می شود به تمام مراحل هم در مرحله مخالفت قطعیه و هم در مرحله مخالفت احتمالیه لذا اگر با تکلیف معلوم بالإجمال مخالفت قطعی کردم مستحق عقوبت هستم و اگر مخالفت احتمالی کردم باز مستحق عقوبت می باشم چرا که فرض کردیم که فرد برای من معلوم است. لذا در ما نحن فیه علم اجمالی منجز است به تنجز مطلق یعنی این تکلیف معلوم بالإجمال برای من منجز است چه به مخالفت قطعی و چه به مخالفت احتمالی.

یعنی در نظر مرحوم آغا ضیاء علم تفصیلی و علم اجمالی از حیث متعلق و در نتیجه تنجز فرقی با هم ندارند.

مختارنا: تابع للمرحوم الآغا ضیاء مع اختلاف ما.

ماها مختار مان مختار مرحوم آغا ضیاء است با تفاوتی که با ایشان داریم که این تفاوت در جایی مشخص می شود که این سه نظریه را نقد کنیم. که متعلق علم اجمالی چه می باشد که در آنجا متعلق علم اجمالی و تفاوت ما با آغا ضیاء مشخص می شود.

قبل از نقد مقدمه را ذکر کنیم:

مقدمة فی اقسام المعلوم: المعلوم بالذات و بالعرض.

در هر علمی ما یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض. در قطع یک مقطوع بالذات و یک مقطوع بالعرض داریم معلوم که می گوییم جامع بین قطع و اطمینان است. در ظن و شک و وهم هم همینطور است یک متعلق بالذات و یک متعلق بالعرض داریم.

مثلا من علم دارم به عدالت زید یا بگویید قطع دارم به عدالت زید در اینجا یک معلوم بالذات داریم ویک معلوم بالعرض. معلوم بالذات در نزد مشهور عبارت است از مفهوم عدالت زید وقتی من عالم و قاطعم به عدالت زید مقطوع بالذات که در افق نفس من است عبارت است از مفهوم عدالت زید. این مفهوم عدالت زید است که متعلق علم و قطع من می باشد.

می رویم سراغ معلوم بالعرض: وقتی من علم و قطع دارم به عدالت زید معلوم بالعرض عبارت است از مصداق عدالت زید. عدالت زید می شود مقطوع و معلوم بالعرض منتها این مصداق، تارة مصداق حقیقی و تارة مصداق وهمی است اگر زید فی علم الله عادل باشد معلوم بالعرض مصداق حقیقی عدالت است یعنی عدالت زید که در خارج موجود است اما اگر فی علم الله زید فاسق باشد معلوم بالعرض ما مصداق وهمی عدالت است یعنی عدالت زیدی که موجود است در عالم وهم.

پس در هر معلوم و مقطوعی یک مقطوع بالذات و یک معلوم و مقطوع بالعرض داریم که در نظر مشهور معلوم بالذات، مفهوم است و معلوم و مقطوع بالعرض، مصداق است به عبارت دیگر معلوم بالعرض، مصداق معلوم بالذات که یک مفهوم است، می باشد حال فرق نمی کند که مصداق حقیقی باشد یا مصداق وهمی.

این معلوم بالذات و معلوم بالعرض. ما چون اختلافی با مشهور داریم لذا باید به این اختلاف اشاره کنم که در ادامه با توجه با نظر خودمان جلو رویم. ما قائلیم معلوم بالذات مفهوم عدالت زید در مثال «زید عادل» نمی باشد بلکه معلوم بالذات ما عنوان عدالت است فرق بین عنوان و مفهوم خیلی مهم نمی باشد اما چون ممکن است خیلی

طول بکشد وارد آن نمی شویم. اما نسبت به معلوم بالعرض که مصداق است، اختلاف نداریم. اما فرق بین عنوان و مفهوم اینجا متعرض نمی شویم.

پس بنابراین معلوم بالذات عبارت است از عنوان عدالت در مثال علم به عدالت زید.

در ما نحن فیه:

من علم دارم به نجاست احد الانائین که تعبیر می کنیم به نجاست احدهما کلامی که در اینجا است که متعلق علم اجمالی جامع است یا فرد مردد است یا فرد معین است مربوط به نجاست نمی باشد بلکه در واقع مربوط به متعلق المتعلق است که احدهما است چون علم اجمالی دارم به نجاست احدهما یا حرمت شرب احدهما اگر بخواهیم تعبیر را از تسامح در بیاوریم و دقیق بیان کنیم. تمام کلام در احدهما است که در مثال علم به حرمت شرب احدهما، متعلق المتعلق است چون متعلق علم حرمت است و متعلق حرمت شرب است و متعلق شرب احدهما می باشد و تمام نزاع در احدهما است اینکه گفته می شود متعلق العلم با یک تسامح است که در مثال تسامحی علم به نجاست احدهما می باشد.

اگر علم اجمالی داریم به نجاست احدهما علم اجمالی به چه تعلق گرفته است؟

متعلق العلم الإجمالی من حیث المعلوم بالعرض: یکون غالبا الفرد المعین المجهول عندنا.[1]

اینجا سوال می کنیم مراد ایشان از متعلق علم اجمالی معلوم بالذات است یا معلوم بالعرض؟ البته مراد اینها با توجه به فرمایشاتشان مشخص است مثلا جامعی نظر به

[1] دقت کنید اینکه گفته می شود که معلوم بالعرض علم اجمالی فرد معین فی الواقع و مجهول عندنا می باشد این در علم تفصیلی هم در یکجا اتفاق می افتد و آن جائی است که معلوم بالذات من عنوانی جزئی باشد و مشار الیه من هم مصداق این جزئی باشد اما در عین حال تردید در وجه آن تکلیفی است که من علم به آن دارم مثلا علم دارم به حرمت شرب این اناء اما نمی دانم که این حرمت شرب از باب حرمت نجس است یا از باب شرب خمر چرا که نمی دانم مایع داخل آن خمر است یا نجس مرحوم آغا ضیاء در معلوم بالاجمال نظر به این قسم از علم داشتند که ما قائلیم در واقع این علم تفصیلی است نه علم اجمالی؛ اما در علم اجمالی اولا عنوان که معلوم بالذات من است دائما عنوانی است کلی بخلاف علم تفصیلی که دائما عنوانی است جزئی و ضمن اینکه معلوم بالعرض شما دائما دو یا چند طرف می باشند

معلوم بالذات داشتند و فرد مردد و معینی ها نظر به معلوم بالعرض داشتند[1] اما هر دو شق را در نظر می گیریم پس یا معلوم و متعلق ما، معلوم بالذات است یا معلوم بالعرض است.

اگر معلوم بالعرض مراد باشد در مثال فرضی ما نجاست اناء یمین است چون این اناء فرضا فی علم الله نجس بود در ما نحن فیه معلوم بالعرض، نجاست اناء یمین است این نجاست اناء یمین جامع است یا فرد مردد یا فرد معین؟ معلوم است که فرد معین است.

احدهما عنوان مشیر است به نجس واقعی.

پس در معلوم بالعرض کارش راحت است. مشکله در معلوم بالذات است در نظر به معلوم بالعرض مشخص می شود که متعلق فرد معین است. مصداق و معلوم بالعرض، معین نا معلوم است. یعنی محکی و مشار الیه احدهما می شود معلوم و مقطوع بالعرض ما که در اینجا، معین نا معلوم است.

که تردید و جهل در تعین یکی از افراد است نه اینکه وجه آنها مشخص نباشد مانند علم تفصیلی که تردید در اطراف نمی باشد چرا که یک طرف بیشتر نداری یا جمیع اطراف است یا یک طرف یعنی یا علم داری به تکلیفی که به همه تعلق گرفته است یا تکلیفی که به یکی تعلق گرفته است و دائما تردید شما در متعلق این تکلیف است که مثلا متعلق حرمت شرب خمر است یا نجس؟

نکته ای که اینجا قابل ذکر است این است که ما یک علمی داریم که نه اصطلاحا علم تفصیلی است و نه علم اجمالی و قسم سومی از علم است آن اینکه من علم اجمالی دارم به تکلیف در یکی از اطراف و احتمال تکلیف در دیگر اطراف را می دهم که این خودش دو صورت است: یکبار من دیدم قطره خونی داخل یک اناء افتاد اما نمی دانم آن قطره ای که من دیدم افتاد داخل اناء یمین افتاد یا داخل اناء یسار یا نمی دانم آن انائی که قطره خون دیدم در آن افتاد اناء یمین بود یا اناء یسار؟ خوب در اینجا احتمال نجاست اناء دیگر را می دهم اما این از موارد علم اجمالی است چرا که با عنوان احدهما که متعلق علم اجمالی است اشاره دارم به انائی که دیدم قطره خون در آن افتاد اما یکبار من علم اجمالی پیدا کردم به نجاست احد الإنائین اما بدون اینکه قطره خونی دیده باشم که داخل اینها افتاده است مثل اینکه شخص ثقه ای به من گفت که این دو اناء یقینا معا طاهر نمی باشند و از کلام ایشان برای من علم حاصل شد که این یکی از اینها قطعا نجس است و احتمال نجاست اناء دیگر را در اینجا می دهم در اینجا با علم اجمالی یا اشاره می کنم به فرد معین اگر در واقع یکی نجس باشد و یا اشاره می کنم به فرد مردد اگر هر دو نجس باشد و خودم هم نمی دانم که به چه چیزی اشاره می کنم به فرد معین یا فرد مردد؟ این از قبیل هیچ یک از دو علم نمی باشد. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۰۳).

[1] البته ممکن است که اینها اصلا متلفت به این تفکیک نبوده اند و خودشان هم بالتفصیل نمی دانسته اند که ناظر به معلوم بالذات می باشند یا معلوم بالعرض اما ما با توجه به کلمات ایشان می گوییم که ناظر به کدام بوده اند یعنی ما با توجه به بیانات آنها ارتکاز خوانی می کنیم یعنی از آنجا که در خارج ما جامع نداریم لذا می گوییم جامعی ها نظر به معلوم بالذات داشته اند و از آنجائیکه فرد معین و فرد مردد در خارج است می گوییم غیر جامعی ها نظر به معلوم بالعرض داشته اند. (ت ب ک طه ۹۷/۰۸/۲۱).

پس در ناحیه معلوم بالعرض متعلق ما فرد معین است نه جامع است و نه فرد مردد است. تنها معلوم بالعرض ما فرد معین است کدام؟ همانکه مصداق و محکی مفهوم نجاست احدهما است.

متعلق العلم الإجمالی من حيث المعلوم بالذات على خمسة صور:

مرحوم میرزا نظر داشته است به معلوم بالذات و مرحوم آخوند و آغا ضیاء نظر به آن نداشته اند.

اما معلوم بالذات ما کدام است؟ جامع یا فرد مردد یا فرد معین؟ این را خوب دقت کنید که جای دقت است. اگر عنوانی را در کلام و خطابی بکار ببریم یا این عنوان متعلق علم باشد دائما این عنوان، به امری اشاره دارد. این عنوان مشیر ـ که در ما نحن فیه نجاست احدهما است ـ از پنج قسم و صورت خارج نمی باشد: این پنج قسم را باید دقت کنیم و باید ببینیم این عنوان مشیر ما از کدام یک از اقسام است.

[1]**الصورة الأولى: يكون العنوان كليّا و مشيرا الى جميع المصاديق.**

صورت اول این است که آن عنوان کلی است و اشاره دارد به تمام افراد و مصادیق آن عنوان مثل: «اکرم العالم»، «عالم» یک عنوان کلی است نه جزئی و اشاره دارد به تمام مصادیق و افراد عالم.

این صورت اول.

الصورة الثانية: يكون العنوان كليا و مشيرا الى فرد مردد.

صورت دوم این است که عنوان کلی باشد و اشاره داشته باشد به فرد مردد مثل «اکرم عالما» عنوان «عالما» یک عنوان کلی است و مشیر است به یک فرد نه تمام افراد و آن یک فرد هم فرد مردد است نه فرد معین.

الصورة الثالثة: يكون العنوان كليا و مشيرا الى فرد معين.

[1] دوشنبه ۹۷/۰۸/۲۱.

صورت سوم این است که آن عنوان کلی است و اشاره دارد به فرد معین نه فرد مردد مثل: «رأیت عالما» که «عالما» عنوانی است کلی و اشاره به فرد معین دارد که آن شخصی است که این شخص رویت کرده است که فرضا فی الواقع زید است. یعنی این شخص زید را دیده است و گفته است: «رأیت عالما».

الصورة الرابعة: یکون العنوان جزئیا و مشیرا الی فرد معین.

صورت چهارم این است که عنوان جزئی است و مشیر است به فرد معین عندنا است مثل: «اکرم هذا الرجل» که عنوان «هذا الرجل» عنوانی است جزئی و اشاره دارد به زید که فردی است معین می کند.

الصورة الخامسة: یکون العنوان جزئیا و مشیرا الی فرد مردد.

صورت پنجم این است آن عنوان جزئی است و اشاره دارد به یک فرد معین نا معلوم عندنا معین فی الواقع و مجهول عندنا. مثل اینکه اشاره کند به کسی و بگوید: «اکرم ذلک الرجل» و من چون آن شخص دور است نمی دانم این رجل زید است یا عمرو. عنوان مشیر «ذلک الرجل» است، ذلک الرجل عنوانی است جزئی. این عنوان، جزئی است اما اشاره به فرد معینی دارد که در آنجا نشسته است و می بینم اما مجهول عندنا است چرا که دور است و من نمی دانم کیست.

این پنج قسم رایج است.[1]

المعلوم بالذات عند المرحوم الآخوند: من القسم الثانی و هذا غلط لأن المشار الیه لیس مرددا بل یکون معینا.

در نظر مرحوم آخوند متعلق علم اجمالی از قبیل قسم دوم است یعنی «احدهما» از قبیل قسم دوم است عنوانی کلی که اشاره دارد به فرد مردد مثالش «اکرم عالما» بوده است که از قبیل قسم دوم است.

---

[1] این پنج قسمی که ذکر شد، اقسامی هستند که عنوان دائما مشیر به مصداق است حال یا جمیع مصادیق یا بعض مصادیق معین یا مردد اما غیر رایجها متعلق به جایی است که عنوان اشاره به مصداق نداشته باشد.(اس مد ک)

این نظر واضح است که درست نمی باشد به جهت اینکه در مثال علم اجمالی، «احدهما» اشاره به فرد معین است نه فرد مردد وقتی من علم دارم به نجاست احد الانائئن اشاره دارم به فرد معین اما معین مجهول.

بله موارد بسیار نادری اتفاق می افتد که مشار الیه و متعلق علم اجمالی فرد مردد است که اشاره خواهیم کرد.

المعلوم بالذات عند المشهور: من القسم الثالث و هو المختار عندنا حدیثا.

اما متعلق در نظر مشهور از قبیل قسم سوم است که عنوانی است کلی و عام که اشاره دارد به فرد معین مجهول. این در نظر مشهور.

المعلوم بالذات عند المرحوم الآغا ضیاء: من القسم الخامس و هو المختار عندنا سابقا.

اما متعلق علم اجمالی در نظر مرحوم آغا ضیاء از قبیل قسم پنجم است که عنوانی است جزئی که اشاره دارد به فرد معین مجهول از قبیل «اکرم ذاک الرجل».

پس نظر آغا ضیاء با مشهور در مشار الیه و معلوم بالعرض یکی است یعنی اشاره است به فرد معین مجهول انما الکلام و الاختلاف در عنوان مشیر است مشهور می گفت: «احدهما» عنوان ماست که از قبیل «عالما» در «رأیت عالما» است ولی مرحوم آغا ضیاء می گفت: که احدهما از قبیل «ذاک الرجل» در «اکرم ذاک الرجل» است عنوان جزئی است آغا ضیاء تصریح نکرده است اما از کلمات ایشان مشخص است که نظر دارد به یک عنوان جزئی.

مثال پنجم و سوم نقطه مشترک آنها این است که محکی در هر دو معین مجهول است.

اختلافشان در معلوم بالذات و عنوان «احدهما» است که آیا احدهما از قبیل «عالما» در «رأیت عالما» است یا از قبیل «ذاک الرجل» در «أکرم ذاک الرجل» است. در واقع نزاع در معلوم بالذات است نه در معلوم بالعرض نزاع در عنوان مشیر است نه در مشار الیه.

مشار الیه در نزد هر دو فرد معین مجهول است. مشهور می گویند «احدهما» وزانش، وزان «عالما» در «رأیت عالما» است اما آغا ضیاء می گوید وزانش وزان، «ذاک الرجل» در «اکرم ذاک الرجل» می باشد. یعنی مرحوم آغا ضیاء مجهولیت معلوم بالعرض را سرایت دادند به معلوم بالذات و آن را مجمل و جزئی کردند تا حدی که اینهم جزئی شد از قبیل رایت عالما نمی باشد که اشاره به زید دارد که معین است و معلوم بلکه از قبیل «ذاک الرجل» در «اکرم ذاک الرجل» می باشد.

این را دقت کنید پس در اینجا اولین مسئله ای که مطرح می شود وقتی من علم دارم به نجاست احدهما این احدهما از قبیل رایت عالما می باشد یا از قبیل ذاک الرجل است؟

دقت کنید ما قبلا تابع مرحوم آغا ضیاء بودیم یعنی می گفتیم عنوان «احدهما» از قبیل «ذاک الرجل» در «اکرم ذاک الرجل» است یعنی عنوانی است جزئی نه از قبیل «عالما» در «رأیت عالما» اما بعدا دیدیم که انصافش این است که «احدهما» عنوانی است کلی از قبیل «عالما» در «رایت عالما» است اما این احدهما که عنوانی است کلی، عنوانی است مشیر به فرد معین مجهول لذا از این نظر تابع مشهور شدیم یعنی گفتیم معلوم بالذات، یک عنوان کلی است. تا این مقدار از مرحوم آغا ضیاء فاصله گرفتیم. این تفاوت کلام ما با آغا ضیاء شد.

این وجدان ما است که مفهوم احدهما کلی است اما قبلا در جمله به «احدهما» نگاه می کردیم فکر می کردیم مفهومش جزئی است اما بعد دیدیم عنوانی است کلی از قبیل «ذاک الرجل» نمی باشد مفهوم «ذاک الرجل» لازم نمی باشد در کلام بیاید وقتی همینطوری هم نگاهش می کنی عنوانی است جزئی. لذا گفتیم متعلق علم اجمالی از قسم سوم است مفهومی است کلی مشیر به فرد معین.

تا اینجا از مرحوم آغا ضیاء فاصله گرفتیم و معلوم بالذات را کلی گرفتیم. اما در نتیجه تابع مرحوم آغا ضیاء شدیم و آن بحث در این بود که آیا معیار در تنجیز و تنجز، عنوان مشیر است یا مشار الیه؟ به عبارت دیگر وقتی می گوییم علم بیان است، بیان

است به حد مشیر یا بیان است به حد مشار الیه؟ بیانیت علم در حد مشار الیه است یا در حد مشیر باقی می ماند؟ به وجدان گفتیم بیانیت و تنجیز و تنجز آن مربوط به مشار الیه است نه مربوط به مشیر، مشیر صرف یک اشاره است لذا وقتی می گوید علم داریم به نجاست احدهما، «احدهما» عنوانی است کلی اما شاره دارد به فرد جزئی و معین که اناء یمین باشد لذا موجب تنجز حرمت اناء یمین می شود در حد مشار الیه که یک فرد معین است نه در حد مشیر که یک عنوان کلی است که احدهما باشد.

دقت کنید این برهانی نمی باشد و فقط در ناحیه وجدان است که این تنجز و تنجیز و بیانیت عند العقل معیارش عنوان مشیر است یا مشار الیه است؟ بیانیت را عقل نسبت به مشار الیه می سنجد یا نسبت به مشیر؟ وجدان ما این است که عقل نسبت به مشار الیه بیانیت و تنجیز و تنجز را می سنجد فرض کردیم که مشیر عنوان کلی است اما مشار الیه جزئی است که حرمت اناء یمین باشد لذا قائلیم که حرمت می شود منجز در حد حرمت اناء یمین نه در حد عنوان مشیر که حرمت احدهما است بلکه در حد مشار الیه که یک امر جزئی معین باشد. لذا دقت کنید نزاع قوم بر نمی گردد به متعلق علم چرا که متعلق علم درست است که اثر دارد که عنوان کلی است یا جزئی؟ که آغا ضیاء عنوان جزئی گرفته است و مشهور عنوان کلی گرفته اند اما مهمترین بخش نزاع این است که تنجیز و تنجز و بیانیت با توجه به عنوان مشیر در نظر گرفته می شود یا با توجه به مشار الیه؟ بنابراین و لو متعلق علم اجمالی را تبعا للمشهور عنوان کلی گرفتیم اما معلوم بالعرض و مشار الیه فرد معین است لذا معتقدیم حرمت فرد معین می شود بر من منجز مخالفت با فرد معین مخالفت با تکلیفی است که قام علیه البیان که بیان علم اجمالی است علم اجمالی در ناحیه متعلق بالذات کلی بود اما در حد متعلق بالعرض و مشار الیه فردی جزئی بود این حرف ما است برهانی هم نداریم و باید از وجدان کمک بگیریم که آیا عقل در تنجیز و تنجز به مشیر نگاه می کند یا به مشار الیه. عنوان بیان است منتها بیان بر مشار الیه است یعنی در واقع ما دو امر داریم یک کلی و یک جزئی که کلی مشیر ماست و جزئی مشار الیه است. تصدیق و علم به کلی تعلق گرفته است چرا که مشار

الیه، معلوم بالعرض است و متعلق علم نمی باشد اما این کلی که متعلق علم اجمالی ما است، اشاره به چه دارد؟ به مشار الیه در نظر عقل کلی بیان است بر مشیر یا مشار الیه؟ یعنی عقل این را بیان می بیند فقط و فقط در حد مشیر یا بیان می بیند در حد مشار الیه؟

لذا نتیجه این است که علم اجمالی منجز است حتی در حد مخالفت احتمالیه و عقوبت بر مخالفت احتمالیه[1] می شود عقوبت مع البیان. بیانش کدام است؟علم. متعلق علم کدام است؟ آن عنوان کلی. مشار الیه عنوان کلی کدام است؟ فرد معین.

این تمام کلام ماست که سعی کردم توضیح دهم و تمامش بر می گردد به یک امر وجدانی لذا برهانی نمی باشد و آن اینکه این علم بیانیتش در حد عنوان مشیر باقی می ماند یا عقلا این بیان است نسبت به مشار الیه به عبارت دیگر برای تشخیص حسن و قبح عقوبت در مقام بیان، حتما باید این علم بیان بر متعلق باشد چرا که متعلق ماست و علم در حد معلوم بالذات خودش منجز است یا این علم نسبت به بیان بر مشار الیه هم کافی است یعنی تکلیف نسبت به مشار الیه هم می شود ذو بیان؟

پس دقت کنید تمام نزاع به این امر وجدانی بر می گردد که این علم اجمالی ما بیان است فقط و فقط نسبت به مشیر؟ یا خیر نسبت به مشار الیه هم بیان است؟ [2]

آن بیانی که داریم این خطاب است که گفته است: «اجتنب عن النجس» بعد من علم دارم به نجاست احدهما که این «احدهما» عنوان کلی است که مشیر است به انائی که دیدم قطره خونی در آن افتاد یعنی من با چشم خود دیدم که قطره خونی داخل اناء

---

[1] مخالفت احتمالیه یعنی اینکه یکی را فقط شرب می کنی و اتفاقا آن هم اناء یمین است که فرضا فی الواقع حرام است در این صورت در اینجا هم عقاب می شود عقاب با بیان اما اگر اناء یسار را شرب کرد اینجا مخالفتی نمی باشد نه مخالفت احتمالیه و نه مخالفت قطعیه بلکه تجری است و از باب تجری مستحق عقوبت است.

[2] ما می خواهیم ببینیم که رابطه بین علم و تکلیف فعلی چه می باشد؟ رابطه تعلقی نمی باشد و رابطه اشاره است می خواهیم ببینیم که این رابطه اشاره ای برای تنجز این تکلیف فعلی کفایت می کنند یا خیر؟ می گوییم کفایت می کند فرق نمی کند که این مشیر شما عنوان کلی باشد یا جزئی نا معلوم مثل ذاک الرجل باشد یا مفهوم جزئی معلوم باشد که زید باشد. همه اشاره ها برای تنجز این تکلیف فعلی نا معلوم کفایت می کند. مشهور گفته اند که اگر مفهوم جزئی باشد کفایت می کند البته خود مشهور التفات به این نداشتند که این مفهوم جزئی هم خودش معلوم و نا معلوم است.

افتاد اما الان نمی دانم آن انائی که دیدم قطره خون در آن افتاد اناء یسار بود یا اناء یمین؟ پس با احدهما اشاره به اناء یمین می کنیم اما حالا سوال این است که حرمت شرب اناء یمین که فعلی است و ربطی به علم ندارد و تابع فعلیت موضوع است آیا این حرمتش هم منجز است یعنی حرمت هذا الاناء منجز است یا حرمت احدهما منجز است؟ اگر حرمت هذا منجز باشد باید هر دو را ترک کنم یعنی علم اجمالی در حد مخالفت احتمالیه هم منجز است و بیانیتش در حد مشار الیه هم است لذا موافقت قطعیه واجب است و اگر گفتیم که حرمت احدهما منجز است لذا علم اجمالی منجز و بیان است فقط و فقط در حد مشیر بنابراین ترک احدهما کفایت می کند. به عبارت دیگر اگر گفتیم علم اجمالی بیان است نسبت به مشار الیه یعنی همینکه علم اجمالی داشته باشیم که احد الانائین حرام است این کفایت می کند برای اجتناب از هر دو و نیاز به منجز دیگری نداریم اما اگر گفتیم که در حد مشیر تنجز باقی می ماند در اینجا دیگر اجتناب از یکی کفایت می کند و نیاز نمی باشد از هر دو اجتناب کند برای اجتناب از هر دو نیاز به منجز دیگری داریم که این را ثابت کند.

دقت کنید ما که می گوییم علم تعلق گرفته است به نجاست احدهما که عنوانی است کلی نمی گوییم که در واقع حرمت احدهما را داریم خیر، در عالم واقع ما حرمت فعلی احدهما را نداریم بلکه حرمت اناء یمین را داریم سوال این است که علم به حرمت احدهما، کدام را منجز می کند؟ حرمت احدهما را یا حرمت اناء یمین را؟ که ما قائل به دومی هستیم که نتیجه تنجز علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه است.

به عبارت دیگر مشهور دیده اند که معلوم بالذات ما عنوان کلی احدهما است لذا قائل به منجزیت در حد همین جامع و عنوان کلی شده اند که تنجز در ناحیه مخالفت قطعیه باشد فقط اما ما وقتی رجوع کردیم به وجدان خودمان و دیدیم که در صورتی که یکی از این دو اناء را هم مرتکب شود، عقل می گوید عقوبت این شخص قبیح نمی باشد گفتیم که علم اجمالی بیان است در حد مشار الیه.[1]

---

[1] این کلام در این پارگراف را استاد در بعد از کلاس فرمودند.

[1] درست است که ما علم اجمالی داریم به وجوب یا حرمت احدهما اما این احدهما عنوان مشیر به یک فرد معین است چون مشار الیه آن فرد معین است این علم اجمالی بیان است نسبت به آن فرد معین بله مثل «اکرم احدهما» نمی باشد که عنوان مشیر است به فرد مردد وقتی علم داریم به حرمت احدهما در واقع آنیکه بر من منجز می شود حرمت احدهما نمی باشد چون مشار الیه آن فرد مردد نمی باشد بلکه آنچه بر من منجز می شود حرمت هذا است لذا من باید حرمت هذا را مخالفت نکنم چه به مخالفت احتمالیه و چه به مخالفت قطعیه.

آنها که قائلند که موافقت قطعیه واجب است یکبار از علم اجمالی استفاده کرده اند و یکبار از غیر علم استفاده کرده اند مثل مدرسه مرحوم میرزا و مرحوم آقای صدر در حکم به وجوب موافقت قطعیه از غیر علم استفاده کرده اند اما کسانی که از غیر علم استفاده نکرده اند و قائل شده اند به وجوب موافقت قطعیه و گفته اند این مقتضای منجزیت علم اجمالی است اینها گفته اند که علم اجمالی بیان است بر حرمت هذا نه حرمت احدهما و علم اجمالی بیان است بر وجوب هذا نه وجوب احدهما. در نظر مرحوم صدر غیر علم عبارت است از احتمال و در نظر مدرسه میرزا غیر علم، عبارت است از تعارض اصول مومنه در طرفین. کسی که قائل به وجوب موافقت قطعیه شده است مثل مرحوم اصفهانی و مرحوم آغا ضیاء و گفته است که این موافقت قطعیه مقتضای علم اجمالی است دقت کنید که همه گفته اند به وجوب موافقت قطعیه اما باید دید که از علم استفاده کرده اند یا از ضمیمه استفاده کرده اند اگر از علم استفاده کرده اند اینها گفته اند که علم اجمالی منجز است در حد موافقت قطعیه. که ماها قائل به وجوب موافقت قطعیه به علم شده ایم.

هذا تمام الکلام فی مقام الثانی.

---

[1] سه شنبه ۹۷/۰۸/۲۲.

المقام الثالث: فی أن منجزیة العلم الإجمالی تنجیزیّة أو تعلیقیّة؟

کسی اختلاف نکرده است ظاهرا در منجزیت علم اجمالی یعنی در بین علماء کسی را نمی شناسیم که قائل به منجزیت علم اجمالی نباشد بعضی هم که گفته اند که قائل به منجزیت نمی باشیم وقتی انسان کلام ایشان را ملاحظه می کند می فهمد که اینها اشتباه می کنند که فکر می کنند قائل به عدم منجزیت علم اجمالی هستند بلکه اینها هم قائل به منجزیت بودند اما به نحو تعلیقی.

خوب حال که این علم اجمالی منجز است و حال که منجزیت علم اجمالی مورد اتفاق کل است این منجزیت به نحو تنجیزیی است یا تعلیقی؟ به عبارت دیگر منجزیت علم اجمالی علّی است یا اقتضائی؟ به عبارت سوم شارع مقدس نسبت به مخالفت با تکلیف معلوم بالاجمالی می تواند ترخیص دهد یا خیر؟

این سه امر را که گفتیم در واقع بر گشتش به یک امر است.

الأقوال فی المسئلة:

اقوال در مسئله سه قول است که قبل از ورود یک مقدمه ای بگوییم که مربوط به منجزیت علم تفصیلی است.

مقدمة فی کیفیة منجزیة العلم التفصیلی.

وقتی من علم تفصیلی به تکلیف فعلی دارم علم به حرمت یا وجوب هذا دارم این قطع منجِّز است خوب این منجزیت علم یا قطع تفصیلی تنجیزی است یا تعلیقی؟ علّی است یا اقتضائی؟ شارع می تواند ترخیص بدهد در مخالفت تکلیف معلوم و مقطوع[1] یا نمی تواند ترخیص دهد؟

---

[1] یک تکلیف مقطوع و یک قطع به تکلیف داریم. تکلیف مقطوع جایی است که تکلیف فعلی داریم و این تکلیف فعلی متعلق قطع است این «تکلیف مقطوع» است اصطلاحا اما وقتی می گوییم قطع به تکلیف این دو صورت و دو مورد دارد یکی جائی که هم قطع است و هم تکلیف یعنی قطع مصیب است که در اینجا تکلیف مقطوع هم داریم اما فرض دیگر جایی است که قطع به تکلیف است اما تکلیفی در کار نمی باشد لذا وقتی می گوییم قطع به تکلیف دو فرض دارد فرضی که تکلیف است و قطع است یعنی قطع مصیب است و یکی اینکه قطع است و تکلیف نمی باشد یعنی قطع خاطیء و غیر مصیب.

گفتیم هر جایی که قطع تفصیلی به تکلیف داشته باشیم آن قطع منجز است سوال این است که منجزیت قطع به تکلیف، تنجیزی است یا تعلیقی؟ در این مسئله سه قول است:

قول المشهور: أن منجزیته تنجیزی و علّی مطلقا و ترخیص الشارع محال ذاتا.

قول مشهور بین علماء این است که در موارد قطع به تکلیف مولا نمی تواند ترخیص در مخالفت با قطع به تکلیف دهد. پس هر جا قطع به تکلیف باشد محال است که مولا ترخیص دهد در مخالفت با این قطع یعنی محال است که شارع ترخیص دهد در مخالفت با قطع به تکلیف که وجوهی برای این استحاله گفته شده است. لذا منجزیت قطع تفصیلی تنجیزی و علّی است. این نظریه مشهور است.

نقد المشهور: أن التنجیزیة و العلیة فی المخالفة القطعیة و أما الإحتمالیة قالوا بصحت الصلاة المقامة بالماء المشکوک لترخیص الشارع بقاعده الطهارة.

یک نقدی را بر نظریه مشهور داشتیم که نمی دانم در مسئله قطع متعرض شدیم یا خیر اما الان می گوییم.

آن اشکال و نقد این است که خوب دقت کنید ما با تکلیف مقطوع به دو نحو می توانیم مخالفت کنیم یکی مخالفت قطعیه و یکی مخالفت احتمالیه. الان زوال شده است و قطع دارم به وجوب صلاة ظهر من اگر بخواهم با این وجوب مخالفت کنم دو راه دارم: یکی اینکه اصلا نماز ظهر نخوانم اگر نخواندم مخالفت قطعیه کردم یکی اینکه نماز ظهر را بخوانم اما با آب مشکوکی وضوء بگیرم که نمی دانم طاهر است یا نجس و فرضا فی علم الله نجس باشد اگر با این آب مشکوک وضوء گرفتم من با تکلیف مقطوع مخالفت کردم واقعا و نماز نخواندم اما مخالفت من احتمالیه است.

پس من با تکلیف معلوم بالتفصیل دو جور می توانم مخالفت کنم مخالفت قطعیه و مخالفت احتمالیه خوب من در مورد آب قاعده طهارت را داشتم که یک ترخیص شرعی است پس اینکه مشهور گفته اند که علم تفصیلی منجز است به تنجیز علّی باید تفصیل می دادند بین مخالفت قطعیه و مخالفت احتمالیه و باید می گفتند در مخالفت

قطعیه منجزیت آن تنجیزی و علی است اما در مخالفت احتمالیه منجزیت علم، تعلیقی و اقتضائی است.

در اینجا من بر مخالفت احتمالیه چوب نمی خورم چرا که خود شارع با قاعده طهارت به من ترخیص در این مخالفت احتمالیه داده است.

یا مثال دیگر شک کردم که نماز ظهر خواندم یا خیر ثقه ای به من گفت که نماز ظهر را خواندم و در واقع نخواندم در اینجا هم مخالفت احتمالیه کرده اما چوب نمی خورم چرا که شارع با جعل حجیت بر خبر ثقه به من ترخیص در مخالفت احتمالیه داده است.

لذا مشهور هم باید در قطع تفصیلی در ترخیص در مخالفت تفصیلی شوند بین مخالفت قطعیه و مخالفت احتمالیه که در اولی تنجیزی و علی و در دومی تعلیقی و اقتضائی شوند.[1]

پس مشهور طبق مبنای خودشان باید تفصیل دهند.

این قول اول که قول مشهور است.

القول الثانی، قول المرحوم الصدر: أن منجزیته تعلیقیة لا استحالة ذاتیة فیه و لکن الاستحالة استحالة الوقوعی.

قول دوم در منجزیت علم تفصیلی مسلک مرحوم آقای صدر است ایشان قائلند که منجزیت علم و قطع تفصیلی، تعلیقی است و ترخیص مولا نسبت به مخالفت استحاله ذاتی ندارد همانطور که مشهور می گفتند اما ایشان قائلند که استحاله وقوعی پیدا کرده است و مستلزم لغویت می باشد یعنی شارع قادر به ایصال این ترخیص به مکلف نمی باشد وقتی من قطع به وجوب یا حرمت هذا دارم شارع می تواند ترخیص

[1] این یا نقد است از باب اینکه التفات به این مطلب نداشتند یا نقض است بنا بر این که دلیلی که در استحاله هم گفته اند در اینجا هم می آید بنابر اینکه در اینجا توجیهی ذکر نکنند چرا که نمی شود که علماء توجیهی ذکر نکنند علماء آنقدر فکر می کنند تا توجیهی ذکر کنند نقل شده است از مرحوم صدر که در یک مسئله من هفت بار بر مرحوم آقای خوئی نقض کردم و همه را مرحوم خوئی جواب داد تا اینکه ظاهرا خسته شدند لذا ممکن است توجیهی ذکر کنند اما در عین حال در اینجا خودشان قبول دارند که ترخیص شارع وارد شده است.

در مخالفت دهد اما این ترخیص به مخالفت قطع را، به خاطر خصوصیتی که در قطع است مولا نمی تواند این ترخیص را به مکلف ا یصال کند مثل تکلیف نسبت به غافل است که علماء می گفتند که ایصال تکلیف به غافل لغو است.

ایشان می گویند که این ترخیص قابل ایصال به قاطع نمی باشد لذا ترخیص نمی دهد چرا که نمی تواند ایصالش کند و این ترخیص می شود لغو. ایشان می گویند که ثبوتا و ذاتا استحاله ای ندارد بلکه اثباتا و قوعا محال است. مرحوم صدر ثبوتا تعلیقی و اثباتا تنجیزی شدند.

این اشکالی که بر مشهور کردیم بر مرحوم صدر هم از حیث استحاله وقوعی وارد می شود.

القول الثالث: مختارنا أن منجزيته تعليقية و إقتضائية و لا استحالة فی الترخيص لا ذاتا و لا وقوعا.

قول سوم، مختار ماست گفتیم منجزیت علم تفصیلی مطلقا تعلیقی است یعنی شارع می تواند ترخیص دهد هم در مخالفت قطعیه و هم در مخالفت احتمالیه و این ترخیص نه استحاله ذاتی دارد و نه استحاله وقوعی یعنی قابل ایصال به مکلف قاطع هم است. شارع می تواند به قاطع ترخیص خودش را برساند پس بنابراین منجزیت علم تفصیلی تعلیقی و اقتضائی است و ترخیص در مخالفت چه قطعی و چه احتمالی نه استحاله ذاتی دارد و نه استحاله وقوعی.

پس در ما نحن فیه ماها منجزیت علم تفصیلی را تعلیقی می دانیم چرا که قائلیم ترخیص در مخالفت قطعیه و احتمالیه ممکن است.

لذا این بحث که منجزیت علم اجمالی تعلیقی است یا تنجیزی در نظر ما جای بحث ندارد چرا که ما در علم تفصیلی تعلیقی شدیم در منجزیت علم اجمالی هم دیگر روشن است که تعلیقی هستیم و معنا ندارد که تنجیزی شویم. لذا در مخالفت احتمالیه و قطعیه در علم اجمالی بر تکلیف می تواند شارع ترخیص دهد.

لذا ابحاث آینده بنا بر قول مشهور و مرحوم صدر می باشد و یا با تسلم تنجیزی بودن منجزیت علم تفصیلی جلو می رویم.

حال آیا منجزیت علم اجمالی تنجیزی است یا تعلیقی؟ علّی است یا اقتضائی؟ آیا شارع می تواند ترخیص در مخالفت دهد یا خیر؟ اگر می تواند ترخیص دهد مطلقا می تواند ترخیص دهد یا در مخالفت احتمالیه می تواند ترخیص دهد و در مخالفت قطعیه نمی تواند ترخیص در مخالفت دهد؟

[1] بنا بر آن دو مبنا، اقوال در مسئله سه تا است:

القول الأول، قول المرحوم الصدر: أن منجزيته تعليقية و الترخيص قابل للإيصال.

قول اول قول مرحوم صدر است. ایشان گفته اند ما که قائلیم، منجزیت علم تفصیلی تعلیقی است در علم اجمالی هم تعلیقی می شویم با این تفاوت که در علم تفصیلی جعل ترخیص اثباتا ممکن نبود چرا که قابل ایصال نبود اما در علم اجمالی ترخیص ثبوتا و اثباتا ممکن است و ایصال ترخیص به مکلف قاطع به قطع علم اجمالی ممکن می باشد یعنی ایشان قائل است که شارع می تواند ترخیص در مخالفت قطعیه یعنی ترخیص در جمیع اطراف یا ترخیص در مخالفت احتمالیه در یک طرف معین یا یک طرف لا معین دهد چرا که ترخیص ثبوتا ممکن است فقط در علم تفصیلی قابل ایصال نبود اما در اینجا چون اجمال است این اجمال باعث می شود که این ایصال ممکن شود.

بعد در اصول بحث می شود که این ایصال واقع شده است یا خیر.

[1] چهارشنبه ۹۷/۰۸/۲۳.

مناقشة: أن العلم بمنجزية التکليف فی «احدهما» تفصيلی و الترخيص فيه لا يصل اليه.

این فرمایش مرحوم صدر با توجه به منای ایشان در علم تفصیلی درست نمی باشد. یعنی با حفظ مبنای ایشان در علم تفصیلی تمام نمی باشد چرا که دقت کنید که من که علم اجمالی دارم به حرمت احدهما، حرمت هذا است که معلوم بالاجمال است اما حرمت احدهما معلوم بالتفصیل است یا در وجوب هم اینطور است و فرض ایشان این است که در موارد علم تفصیلی مولا قدرت ندارد که ترخیص دهد در اینجا هم نمی تواند به قاطع به حرمت احدهما بگوید اجتناب از احدهما لازم نمی باشد یعنی هر دو را می توانی انجام دهی در قاطع به وجوب احدهما بگویید که می توانی هر دو را ترک کنی.

کلا علم اجمالی در فرد معین است اما در جامع علم بالتفصیل است حرمت احدهما و وجوب احدهما معلوم بالتفصیل من است اما حرمت یا وجوب هذا، معلوم بالاجمال است لذا شارع می تواند ترخیص در شرب هذا یا ارتکاب یا ترک احدهما بدهد یعنی ترخیص در مخالفت احتمالیه می تواند بدهد اما نمی تواند بگوید که ترخیص داری در اتیان کلاهما یا ترک کلاهما. اگر در علم تفصیلی کسی قائل شد که ترخیص قابل ایصال نمی باشد در علم اجمالی هم نسبت به جامع یعنی مخالفت قطعیه باز ترخیص قابل ایصال نمی باشد بله نسبت به مخالفت احتمالیه ترخیص قابل ایصال می باشد. کلا در هر قاطع بالتفصیلی ترخیص را شارع نمی تواند ابلاغ کند. شارع می گوید شرب خمر بر همه حرام است اما تو مرخصی در شرب این خمر. مرحوم صدر می فرمایند که وقتی شارع بخواهد در قطع تفصیلی ترخیص دهد اینطور می شود که قاطع از شارع سوال می کند که این خمر بر من حرام است شارع می گوید بله و بعد می گوید که می توانم شرب کنم شارع می گوید بله عبد چون بین حرمت و ترخیص در شرب نمی تواند جمع بکند احتمال می دهد که شارع حالش بد است یا شوخی می کند و

مشکلی در اینجا می باشد ـ صحبت در اینجا است که ترخیص شارع آن قطع او را از بین نمی برد ـ لذا خودش را مخاطب این خطاب نمی بیند.

که برای ترخیص در مخالفت احتمالیه مثال هم داریم مثال رایج آن این است که من علم اجمالی دارم به نجاست احد الانائین که یک طرف استصحاب نجاست داریم و یک طرف استصحاب طهارت داریم که در اینجا شارع در یک طرف ترخیص داده اند.

این قول اول که قول مرحوم صدر بود که این فرمایش ایشان و مبنای ایشان را قبول نکردیم.

القول الثانی، قول المرحوم الآغا ضیاء: أن منجزیته کالعلم التفصیلی فتکون تنجیزیة ایضا.

اما قول دوم قول مرحوم آغا ضیاء عراقی است. ایشان فرمودند منجزیت علم تفصیلی تنجیزی است اولا و علم اجمالی تعلق به واقع می گیرد نه به جامع ثانیا در نتیجه منجزیت علم اجمالی نسبت به آن فرد هم تنجیزی است. پس ایشان دو مبنا دارد یکی اینکه علم تفصیلی منجزیت آن تنجیزی است و دیگری اینکه علم اجمالی تعلق به واقع و فرد می گیرد نه جامع لذا منجزیت علم اجمالی مثل منجزیت علم تفصیلی تنجیزی است یعنی شارع نه ترخیص در مخالفت احتمالیه و نه ترخیص در مخالفت قطعیه نمی دهد چرا که فرق بین علم اجمالی و تفصیل فرقش در خصوصیت متعلق است و این خصوصیت متعلق در تنجیز و تنجّز تاثیری ندارد تارة شما علم دارید به حرمت شرب اناء ابیض یکدفعه شما علم اجمالی دارید به حرمت شرب احدهما گفتیم متعلق این علم شما در واقع همان اناء ابیض است یعنی در واقع شما علم دارید به حرمت شرب اناء ابیض منتها نمی دانید آن انائی که برای شما معلوم الحرمة است رنگش ابیض است یا اسود در علم تفصیلی مشخصه و رنگ اناء را می دانید. وقتی علم تفصیلی دارید به حرمت شرب اناء ابیض اگر به شما بگویند آن انائی که بر شما حرام است و علم دارید کدام است؟ اشاره حسی می کنید به اناء ابیض اما وقتی علم دارید به حرمت شرب احدهما و فرضا اناء ابیض حرام است اگر از شما بپرسند کدام اناء است که حرام

است می گویید نمی دانیم آیا به نظر شما این خصوصیات در تنجز تاثیر دارد؟ خیر در هر دو علم دارید به حرمت شرب اناء ابیض فقط در یکی ابیضیت مشخص است و در یکی این ابیضیت برای شما مشخص نمی باشد پس در نظر ایشان منجزیت علم اجمالی علّی و تنجیزی است.

دقت کنید مرحوم آغا ضیاء اگر در یک طرف اصل مومن داشته باشد و یک طرف اصل منجز داشته باشد، اصل مومن را جاری می کند فرقش در کجا ظاهر می شود؟ در جایی که در یک طرف اصل مومن باشد و در یک طرف مومن و منجز نباشد مرحوم آغا ضیاء می فرمایند این اصل مومن را جاری نمی باشد اما در جایی که یک طرف مومن و یک طرف اصل منجز باشد اصل مومن به بیانی را جاری می کند که این بیان معروف شده است به اصل بدلیت که بیان آن بعدا می آید. پس ثمره تفاوت بین کلام مرحوم آغا ضیاء و مشهور این است که در جایی که یک طرف اصل مومن باشد و در طرف دیگر اصل مومن و منجز نباشد این مومن جاری نمی شود خلافا للمشهور.

مناقشة: أن مناقشتنا مبنائی لا البنائی و هذه أن منجزية العلم التفصيلی تعليقية و اقتضائية لا التنجيزية العلية.

این نظریه آغا ضیاء را بناءا قبول کردیم أما اشکال ما مبنائی است و آن اینکه منجزیت علم تفصیلی تعلیقی است بر خلاف ایشان که تنجیزی می دانند. یعنی در بحث علم تفصیلی قول ایشان را قبول نکردیم.

اشکال ما بر مرحوم صدر هم مبنائی بود و آن اینکه ما ترخیص را در علم تفصیلی قابل ایصال می دانستیم و بنائی هم اشکال داشتیم و آن اینکه گفتیم که در حد جامع علم ما، علم تفصیلی است.

القول الثالث، قول المشهور: أن منجزيته فی المخالفة القطعية تنجيزية و فی الاحتمالية تعليقية.

قول سوم در مسئله قول مشهور است. قول مشهور تفصیلی است گفته اند منجزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه تنجیزی است و نسبت به مخالفت احتمالیه

تعلیقی است یعنی شارع و مولا می تواند در مخالفت احتمالیه ترخیص دهد اما در مخالفت قطعیه نمی تواند ترخیص دهد من علم اجمالی دارم به حرمت احدهما مولا می تواند ترخیص دهد در شرب هذا یا شرب ذاک یا شرب احدهما اما نمی تواند در شرب هر دو ترخیص دهد این ترخیص در مخالفت قطعیه است نسبت به مخالفت قطعیه منجزیت علم اجمالی، تنجیزی است نسبت به مخالفت احتمالیه تعلیقی است.

مناقشة مبنائیة: أن منجزیة العلم التفصیلی، تعلیقیة و أن العلم الإجمالی تعلق بالفرد لا الجامع.

این فرمایش مشهور است که به آن تصریح کرده اند. این فرمایش مشهور فرمایشی است که مبتنی بر دو مبناء است که اگر دو مبناء درست باشد ما بناءا این کلام ایشان را قبول می کنیم اول اینکه منجزیت علم تفصیلی، تنجیزی است و دوم اینکه علم اجمالی تعلق گرفته است به جامع نه واقع و فرد در این صورت فرمایش ایشان درست است نسبت به مخالفت قعطیه نمی تواند ترخیص دهد چرا که ترخیص در مخالفت قطعیه، ترخیص در جامع است که در آن علم تفصیلی داریم. اما در ترخیص در مخالفت احدهما ترخیص در مخالفت امر معلوم نمی باشد چرا که معلوم ما جامع است به عبارت دیگر اصلا کلام مشهور تفصیل در مسئله نمی باشد به مقدار علم نمی تواند ترخیص دهد که علم به جامع تعلق گرفته ست مولا نمی تواند ترخیص دهد و در غیر جامع می تواند ترخیص دهد چرا که اصلا علم و درنتیجه منجز ندارم.

پس در واقع نظریه مشهور اولا با مبنای خودشان سازگار است و ثانیا تفصیل نمی باشد[1] به مقداری که علم داریم ترخیص ممکن نمی باشد به مقداری که ترخیص ممکن است علم نداریم چرا که در نظر آنها علم ما به جامع تعلق گرفته است و به فرد و واقع

[1] دقت کنید اینکه گفته شد که در اصل تفصیل نمی باشد این درست است اما به این معنا نمی باشد که این یک قول در مسئله نمی باشد خیر این یک قول در مسئله است یعنی یک قول، قول مرحوم صدر بود که در هر دو مخالفت ایشان تعلیقی شده اند و یک قول هم قول مرحوم آغا ضیاء بود که در هر دو مخالفت تنجیزی و علی شده اند و یک قول هم قول مشهور است که در مخالفت قطعیه تنجیزی شده اند و در مخالفت احتمالیه اصلا علم اجمالی را منجز نمی دانند.

هم سرایت نکرد است. که ترخیص در جامع همان ترخیص در مخالفت قطعیه است که نمی تواند ترخیص دهد در احدهما می تواند ترخیص دهد چرا که متعلق علم نمی باشد.

لذا در کلام اینها بنائا اشکالی نمی باشد و مبنائی دو اشکال داریم یکی اینکه منجزیت علم تفصیلی تعلیقی است و ثانیا علم بیان به مشیر نمی باشد و علم بیان بر متعلق نمی باشد بیان بر مشار الیه است. لذا این دو مبناء را از مشهور قبول نکردیم و اشکال ما بر مشهور منبائی است نتیجه این که قول مرحوم صدر را مبناءا و بناءا قبول نکردیم و دو قول دیگر را بناءا قبول کردیم و مبناءا قبول نکردیم.

یعنی در اصل مشهور مسامحتا گفتند که مولا ترخیص در مخالفت احتمالیه می تواند بدهد چرا که اصلا علم اجمالی در نظر اینها در مخالفت احتمالیه اصلا منجز و بیان نمی باشد تعبیر تسامحی است مجبوریم از این تعابیر استفاده کردیم. یعنی در اصل نسبت به مخالفت احتمالیه منجز نداریم نه اینکه منجز داریم اما منجزیت آن تعلیقی است اگر بخواهیم دقیق صحبت کنیم نسبت به مخالفت احتمالیه اصلا علم اجمالی منجز نمی باشد فقط نسبت به مخالفت قطعیه علم اجمالی منجز تکلیف فی الواقع است.

دقت کنید گفته نشود که حال که در مخالفت احتمالیه علم اجمالی منجز نمی باشد دیگر ترخیص معنا ندارد چرا که ترخیص منافاتی ندارد با اینکه ما منجزی نداشته باشیم مثلا در شبهات بدویه ما ترخیص در مخالفت داریم با اینکه در نظر مشهور نسبت به شبهات بدویه ما منجزی نداریم مثلا نمی دانم این مایع نجس است یا طاهر. مشهور گفته اند که در مخالفت تکلیف احتمالی شارع به من ترخیص داده است با اینکه اگر ترخیص هم نمی داد اصلا این حرمت منجز نبود اما ترخیص داده است. اما این حرمت اصلا منجز ندارد. ما ها می گوییم این حرمت منجز دارد که احتمال باشد اما این احتمال منجز است و ترخیص شارع معلق علیه است به برکت این ترخیص شارع این احتمال از منجزیت می افتد.

هذا تمام الکلام فی هذه المقامات الثلاثة.

ینبغی التعرّض إلی أمور:

قبل از ورود به تنبیهات در اینجا متعرض اموری می شویم:

این امور قبل از تنبیهات می باشد چرا که بحث در اینها کبروی است نه صغروی.

الأمر الأول: البرائة العقلیة و العلم الإجمالی.[1]

ما از کسانی بودیم که برائت عقلیه را انکار کردیم حالا اگر قائل به برائت عقلیه شدیم آیا نسبت به تکلیف معلوم بالإجمال ما برائت عقلیه داریم یا خیر؟ آیا این معلوم بالإجمال مجری و مصب برائت عقلیه است یا خیر؟ به عبارت دیگر اگر ما را بر مخالفت قطعیه با تکلیف معلوم بالإجمالی عقوبت کنند آیا این عقوبت، عقوبت مع البیان است یا بلا بیان؟ اگر ما را بر مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالإجمال عقوبت کنند آیا این عقوبت، عقوبت بلا بیان است یا عقوبت مع البیان؟

اقوال در مسئله سه قول است که قبل از ورود به اقوال باید مقدمه ای را ذکر کنیم:

مقدمة: فی معنی البرائة العقلیة.

برائت عقلیه را یکبار دیگر معنا کنیم. برائت عقلیه گفتیم همان قاعده قبح عقاب بلا بیان است. این قبح عقاب بلا بیان مخفف و کوتاه شده عبارت طولانی تر است و آن عبارت است از: «العقاب علی مخالفة التکلیف الذی لم یقم علیه بیان قبیح عقلا». اصل این عبارت این بوده است که مخفف شده آن «قبح العقاب بلا بیان» گشته است.

بیان چیست؟ دو امر بیشتر نمی باشد: قطع و قطعی. قطع یعنی اعتقاد جزمی قطعی عبارت است از امری که ما قطع داریم به اعتبار حجیت و منجزیت آن امر عند المولا که در اصطلاح به آن امر اماره منجزه یا اصل منجز می گویند. لذا بیان عبارت است از قطع و قطعی که هر دو تعریف شد. پس با توجه به تعریف بیان تفصیل قاعده قبح عقاب بلا بیان اینطور می شود: اگر مولا تکلیف فعلی داشته باشد اولا و ما قاطع به آن تکلیف

---

[1] شنبه ۹۷/۰۸/۲۶.

نباشیم ثانیا و اصل یا اماره منجزه هم نسبت به آن تکلیف نداشته باشیم ثالثا اگر بر مخالفت این تکلیف عقاب شویم این عقوبت عقلا قبیح است رابعا.

این مفاد قاعده برائت عقلیه و قاعده قبح عقاب بلا بیان است. چون در هر دو تا چه قطعش چه قطعی به قطع نیاز داشتیم بعضی بیان را گفته اند قطع اعم از اینکه قطع تعلق بگیرد به خود تکلیف فعلی یا قطع تعلق بگیرد به اعتبار حجیت امری که آن امر تعلق گرفته است به تکلیف فعلی. این می شود برائت عقلیه یا به تعبیر دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان.

مشهور علماء این قاعده را پذیرفتند.

بعضی مثل مرحوم صدر که ما هم تابع ایشان هستیم این قاعده را نپذیرفتند و ما هم منکر این قاعده عقلی شده ایم.

در اینجا و این امر با پیش فرض قبول و وجود قاعده قبح عقاب بلا بیان جلو می رویم.

در موارد علم اجمالی به وجوب یا حرمت تکلیف واضح است که من قطع به تکلیف فعلی ندارم و قطعی هم نسبت به تکلیف ندارم بلکه فقط یک علم اجمالی دارم تمام بحث در اینجا این است که این علم اجمالی مانند قطع تفصیلی بیان است که عقاب بر مخالفت تکلیف معلوم بالإجمال، عقوبت با بیان باشد یا بیان نمی باشد که عقوبت بر مخالفت تکلیف معلوم بالإجمال، عقوبت بلا بیان شود؟

الأقوال فی المسئلة ثلاثة:

سوال این است که در موارد علم اجمالی که یک تکلیف معلوم بالاجمال داریم آیا نسبت به مخالفت این تکلیف معلوم بالإجمال قاعده قبح عقاب بلا بیان را داریم یا خیر؟ برائت عقلیه را داریم یا نداریم؟ در جواب از این سوال سه جواب داده شده است لذا در مسئله سه قول داریم:

القول الأول قول مدرسة المرحوم المیرزا: عدم جریانها فی المخالفة القطعیة فقط مطلقا.

قول اول قول مدرسه میرزا است: این ها تفصیل داده اند بین مخالفت قطعیه و مخالفت احتمالیه گفته اند که اگر شخص مکلف با آن تکلیف معلوم بالاجمال مخالفت قطعیه کرد، عقوبت او عقوبت مع البیان است و اگر مخالفت احتمالیه کرد عقوبت آن عقوبت بلا بیان است. پس این ها برائت عقلیه را نسبت به مخالفت قطعیه جاری نمی دانند اما نسبت به مخالفت احتمالیه جاری می دانند یعنی به عبارت دیگر علم اجمالی به حد ذاته مقتضی ترک مخالفت قطعیه است اما مقتضی ترک مخالفت احتمالیه نمی باشد به عبارت دیگر علم اجمالی مقتضی موافقت قطعیه نمی باشد فقط مقتضی ترک مخالفت قطعیه است یعنی ما باشیم و علم اجمالی و برائت عقلیه را در نظر بگیریم علم اجمالی این مقدار اقتضاء دارد که مخالفت قطعیه نکنید اما لازم نمی باشد که موافقت قطعیه کنید.

پس در مدرسه میرزا تفصیل است بین مخالفت قطعیه و احتمالیه که در اولی گفته اند برائت عقلیه نداریم و در دومی قائل به برائت عقلیه شده اند یعنی اگر عقوبت شوم بر مخالفت احتمالیه تکلیف این عقوبت عقوبتی است بلا بیان.

القول الثانی: قول المرحوم الآغا ضیاء و الإصفهانی: عدم جریانها فی المخالفتین مطلقا.

قول دوم قول مرحوم آغا ضیاء و مرحوم اصفهانی می باشد. ایشان گفته اند که برائت عقلیه نسبت به تکلیف معلوم بالإجمال مطلقا جاری نمی باشد نه نسبت به مخالفت قطعیه و نه نسبت به مخالفت احتمالیه یعنی اگر من با تکلیف معلوم بالإجمال خودم مخالفت احتمالیه کنم در اینجا قاعده قبح عقاب بلا بیان را ندارم و عقوبت من بر مخالفت احتمالیه بر تکلیف عقوبتی است مع البیان. پس این دو بزرگوار در مخالفت قطعیه با مدرسه میرزا موافق می باشند اما در مخالفت احتمالیه با اینها فرق دارند که مدرسه میرزا می فرمایند که برائت عقلیه داریم اما اینها می گویند که نداریم.

القول الثالث: قول المرحوم الصدر: تبع المرحوم المیرزا فی الشبهات الحکمیة و المرحوم الآغا ضیاء فی الشبهات الموضوعیة.

قول سوم مختار مرحوم صدر است. دقت کنید این بحث را هم مرحوم صدر تسلمی بحث کرده اند چرا که ایشان هم برائت عقلیه را قبول ندارند.

ایشان تفصیل داده اند بین شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه. در شبهات حکمیه نظرشان با مدرسه میرزا یکی است گفته اند در شبهات حکمیه بر مخالفت قطعیه ما برائت عقلیه نداریم اما بر مخالفت احتمالیه برائت عقلیه داریم و عقوبت بر مخالفت، عقوبت بلا بیان است مثل اینکه علم اجمالی دارم که یا نماز ظهر بر من واجب است یا نماز جمعه و مقضای علم اجمالی ترک مخالفت قطعیه است نه وجوب موافقت قطعیه لذا می توانم یکی را بخوانم و یکی را ترک کنم و اگر اتفاقا مخالفت احتمالیه صورت گرفت یعنی همان نمازی را ترک کردم که در واقع واجب بود. لذا عقوبت من بر این مخالفت عقوبتی است بلا بیان.

اما نسبت به شبهه موضوعیه با مرحوم آغا ضیاء و مرحوم اصفهانی موافقت کرده اند گفته اند که در شبهات موضوعیه باید موافقت قطعیه کند. مثلا می دانم یا اکرام زید بر من واجب است یا اکرام عمرو چرا که اکرام عالم بر من واجب است اما علم اجمالی دارم که یا زید عالم است یا عمرو در اینجا نباید حتی مخالفت احتمالیه کنم اگر یکی را اکرام نکردم در اینجا مستحق عقوبت می باشم و برائت عقلیه ندارم یعنی عقوبت من بر مخالفت احتمالیه، عقوبتی است مع البیان. پس در شبهات موضوعیه باید احتیاط کنم و حتی مخالفت احتمالیه هم انجام ندهم.

دقت کنید این سه قول یک نقطه اشتراک داشتند که مخالفت قطعیه بود که در اینجا هر سه گفتند برائت عقلیه نداریم پس در مخالفت قطعیه اینها قول مشترک دارند که عدم جریان برائت عقلیه در اینجا باشد. اما نسبت به مخالفت احتمالیه اختلاف دارند که مدرسه میرزا گفته اند مطلقا برائت جاری است اما مرحوم آغا ضیاء و مرحوم

اصفهانی گفتند مطلقا برائت جاری نمی باشد و مرحوم صدر گفتند در شبهات حکیمه برائت جاری است و در شبهات موضوعیه برائت عقلیه جاری نمی باشد.

پس اختلاف این سه قول فقط در مخالفت احتمالیه است در مخالفت قطعیه اختلافی ندارند.

دقت کنید ما ها مختارمان مختار مرحوم آغا ضیاء و مرحوم اصفهانی است یعنی قائل به عدم جریان برائت عقلیه می باشیم مطلقا به عبارت دیگر مقتضای علم اجمالی بنا بر نظر ما موافقت قطعیه است. بنا بر نظر مدرسه میرزا ترک مخالفت قطعیه است و در نظر مرحوم صدر در شبهات موضوعیه وجوب موافقت قطعیه و در شبهات حکمیه ترک مخالفت قطعیه است.

اما بررسی اقوال و نقد آنها:

نقد القول الأول قول مدرسة المرحوم المیرزا: أن العلم أولا تعلق بالفرد المعین لا المردد و أن البرائة الشرعیة تساقط و أما العقلیة تجری بلا محذور.

قول اول متعلق به مدرسه میرزا بود. مرحوم میرزا می فرمودند که ما نسبت به مخالفت قطعیه برائت عقلیه نداریم و عقوبت بر مخالفت قطعیه عقوبت مع البیان است اما در مخالفت احتمالیه بیان نداریم و عقوبت بر مخالفت عقوبتی است بلا بیان.

این فرمایش ایشان ربط دارد به مبنای ایشان در علم اجمالی که در یک مثال پیاده می کنیم. مثلا علم اجمالی داریم به حرمت احد الانائین فرض کنید هذا فی علم الله حرام است پس یک حرمت هذا و یک حرمت احدهما داریم. خوب آیا نسبت به حرمت هذا قطع و علم دارم؟ خیر. قطعی و اماره یا اصل منجز داریم؟ خیر. اما نسبت به حرمت احدهما قطع دارم؟ بله. پس نسبت به حرمت هذا نه قطع دارم و نه قطعی. اما نسبت به حرمت احدهما قطع دارم. خوب اگر من فقط هذا را شرب نکردم بلکه هر دو را شرب کردم من با حرمت معلومه که حرمت احدهما بود، مخالفت کردم؟ بله مخالفت کردم چرا که حرمت احدهما حرمت معلومه بود که مخالفت کردم. اما در شرب هذا، با مخالفت احدهما مخالفت کردم؟ خیر چرا که کافی است که یکی را شرب نکنم تا با

حرمت احدهما موافقت کنم اما با شرب هذا مخالفت کردم اما بیانی نداشتم عقوبت بر این مخالفت عقوبت بلا بیان است که فرض کردیم که قبیح است. پس روشن شد که اگر هر دو شرب کنم با حرمت احدهما که معلوم و مقطوع بود، مخالفت کردم اما اگر هذا را شرب کنم و ذاک را ترک کنم با حرمت هذا مخالفت کردم اما با حرمت احدهما مخالفت نکردم، با آن تکلیف که معلوم بود، مخالفت نکردم اما با تکلیف مجهول مخالفت کردم که عقوبت بر آن، عقوبت بلا بیان است.

حال سوال می کنیم از مرحوم میرزا که چرا شما قائلید که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط کنیم و از هر دو طرف اجتناب کنیم؟ ایشان جواب می دهند که اگر ما باشیم و علم اجمالی، این علم اجمالی فقط می گوید که مخالفت قطعیه را ترک کن اما نمی گوید که مخالفت احتمالیه را ترک کن. اما این علم اجمالی ضمیمه ای دارد که این ضمیمه می گوید که باید مخالفت احتمالیه هم ترک شود. می رویم سراغ ضمیمه، این ضمیمه چیست؟ می رویم سراغ اصل مومن شرعی. وقتی دو اناء داریم ترخیص در این اناء با ترخیص در اناء دیگر با هم تعارض و تساقط می کنند چون اگر اصول مومنه در هر دو طرف جاری شود می شود ترخیص در مخالفت قطعیه که این قبیح است و ترخیص در یک طرف هم معارضه می کند با ترخیص در طرف دیگر و در نهایت بعد از تعارض داخلی تساقط می کنند.[1] بعد از تساقط من در دو طرف مومن شرعی ندارم نه

---

[1] مشهور هم که به ضمیمه قائل به وجوب موافقت قطعیه با علم اجمالی هستند این به خاطر این است که اینها می گویند اصول مومنه در جمیع اطراف جاری نمی شود چرا که ترخیص در جمیع اطراف ثبوتا مشکل بود و ترخیص در معصیت بود لذا خود این قرینه عقلیه مانع انعقاد اطلاق برای اصول مومنه در شمولشان نسبت به جمیع اطراف می شود اما یک طرف لا علی التعیین را نمی گیرد به خاطر این است که اگر هر کدام را فی نفسه بگیرد به خاطر همان قرینه ی عقلی که ترخیص در معصیت باشد، جریان هر اصل در یک طرف با جریان اصل در طرف دیگر معارضه کرده و تساقط می کند.(ت ق و ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۱۲) لذا اگر اصول مومن در یک طرف یا به خاطر وجود اصل منجز یا به هر دلیل دیگر جاری نشود مشهور اصل مومن را در طرف دیگر جاری می دانند پس دلیل عدم جریان اصول مومنه در طرفین، تعارض ادله است فقط نه ترجیح بلا مرجح.(ت ق ک فقه اس مد ۹۷/۰۹/۰۷) الا اینکه بخواهیم ببنیم که آیا این اصول مومنه یکی از اطراف را می گیرد فی نفسه بدون اینکه طرف دیگر را فی نفسه بگیرد مثلا قاعده طهارت اناء یمین را فقط بگیرد بدون اینکه اناء یسار را بگیرد با اینکه فرقی بین اناء یمین و یسار نمی باشد و فرض این است که در طرف یسار ما اصل منجز هم نداریم، این هم از ادله استظهار نمی شود چرا که چنین شمولی به خاطر قبح ترجیح بلا مرجح از ادله استظهار نمی شود. بله در اینجا عدم شمول به خاطر ترجیح بلا مرجح است اما در فرض قبلی که علت عدم شمول تعارض و تساقط اصول مومنه بود آنجائی بود که گفتیم اصول مومنه هر یک از اطراف به فی

نسبت به اناء یمین و نه نسبت به اناء یسار و احتمال می دهم که آن محرم شرعی که احدهما باشد در هر یک از دو طرف باشد. بنابراین باید احتیاط کنم و از هر دو طرف اجتناب کنم. پس مخالفت قطعیه را باید به برکت علم اجمالی ترک کنیم و مخالفت احتمالیه هم باید ترک کنیم به برکت تعارض و تساقط اصول مومنه.

این ما حصل فرمایش مدرسه میرزا.

بر این فرمایش دو اشکال است:

اشکال مربوط به علم و اشکال مربوط به تعارض و تساقط اصول.

أما الإشکال الوارد علی ما یقوله فی العلم:

اما برویم سراغ علم اینکه حرمت یا وجوب احدهما برای من معلوم است این احدهما قطعا مشیر به فردی است مشیر به فرد معین است یا فرد مردد؟ وقتی مولا می گوید: «اکرم احد الرجلین» این احد الرجلین عنوان مشیربه فرد مردد است یا معین؟ فرد مردد. نه به زید اشاره دارد و نه به عمرو اما وقتی متکلم می گوید: «احدهما زید» احدهما در اصطلاح عنوان مشیر است به فرد معیّن نه فرد مردّد مثلا یکی اسمش زید است و یکی اسمش عمرو است. احدهما اشاره به فردی است که اسمش زید است و به فردی که اسمش عمرو است اصلا اشاره ندارد. وقتی می گوییم علم به حرمت یا وجوب احدهما داریم این احدهما مسلما مشیر به فرد معین است. تمام سوال این است که این علم نسبت به آن فرد معین که مشار الیه است بیان است یا خیر؟ این یک امر وجدانی است و مدلل نمی باشد کأن در ذهن اینها این بوده است که وقتی که علم داریم به وجوب احدهما، احدهما عنوان مشیر است به فرد مردد[1] در حالیکه عنوان مشیر است به فرد

نفسه می گیرد نه فقط یک یا چند طرف را بگیرد دون طرف دیگر، در آنجا بحث تعارض و تساقط بود نه ترجیح بلا مرجح.(ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۱۴).

[1] دقت کنید که اشکال نکنید که در کلام شما تهافت است چرا که در چند خط بالاتر فرمودید که اینها متعلق علم اجمالی را جامع می دانسته اند و در اینجا می فرمایید که کأن ایشان نظر به فرد مردد داشته اند بین این دو کلام تهافت است چرا که در آنجائیکه گفتیم می گویند جامع متعلق علم اجمالی است در بحث تنجز علم اجمالی بوده است و در آنجائیکه گفتیم نظر به فرد مردد داشته اند بحث امتثال

معین. لذا منجز بر من حرمت یا وجوب هذا است. حرمت هذا و وجوب هذا دو مخالفت قطعیه و احتمالی دارد در هر کدام از دو مخالفت عقوبت، عقوبت مع البیان است تمام حرف ما این است که معیار بیانیت عنوان مشیر نمی باشد اصلا عنوان تنجز نمی پذیرد بلکه دائما مشار الیه است که تنجز می پذیرد که در اینجا این مشار الیه، فرد معین است پس علم اجمالی بیان است بر فرد معین. عقوبت بر مخالفت با فرد معین چه بالتفصیل چه بالاحتمال عقوبتی است مع البیان.

و أما الإشكال الوارد على ما يقوله فى تعارض الأصول المومنه و تساقطها.

و اما نسبت به اینکه مخالفت احتمالیه را تساقط و تعارض اصول دفع می کند خوب برائت شرعیه نداریم اما برائت عقلیه که داریم که این قاعده می گوید که اگر مخالفت احتمالیه کردی عقوبت بر این تکلیف، عقوبت بر تکلیف احتمالی است که عقوبتی است بلا بیان. خوب شارع تأمین نداده است اما برائت عقلیه و تأمین عقلی که داریم. لذا مبنای مدرسه میرزا به خصوص در قسمت دوم را نمی توان به هیچ وجه قبول کرد. لذا در علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه یکی را اتیان کند کافی است و در علم اجمالی بر حرمت هذا او ذاک می توانی یک را ترک کنی و یکی را شرب کنی و عقوبت تو بر مخالفت احتمالیه عقوبتی است بلا بیان بنا بر برائت عقلیه. من نسبت به وجوب هر دو یا حرمت هر دو که علم نداریم بلکه نسبت به وجوب یا حرمت احدهما است که من علم دارم.

لذا این نظریه را به هیچ وجه نمی توان قبول کرد لذا باید رفت سراغ دو نظریه دیگر.

[1] نقد القول الثانى، قول المرحوم الآغا ضياء و الإصفهانى:

قول دوم که قول مرحوم آغا ضیاء و مرحوم اصفهانی است. اینها قائلند که اصلا برائت عقلیه در تکلیف معلوم بالاجمال نداریم حتی در مخالفت احتمالیه اگر شخص

بوده است که امتثال این احدهما که متعلق علم اجمالی است به چیست؟ گفتیم اگر اشاره به فرد مردد داشته باشد به اتیان یا ترک احدهما است و اگر اشاره به فرد معین داشته باشد امتثال به اتیان یا ترک جمیع می باشد. (ت ب ک فق اس مد ۹۷/۰۸/۲۷).

[1] یکشنبه ۹۷/۰۸/۲۷.

را بر مخالفت احتمالیه عقوبت کنند، این عقوبت، عقوبت مع البیان است نه عقوبت بلا بیان این مختار مرحوم آغا ضیاء مرحوم اصفهانی است اما به دو تقریب مختلف:

التقریب الأول لهذا القول من المرحوم الآغا ضیاء:

تقریب اول از مرحوم آغا ضیاء است کلام ایشان مبتنی است بر برداشت ایشان از حقیقت علم اجمالی ایشان قائلند که علم اجمالی به واقع و فرد تعلق می گیرد اگر من علم به وجوب احدهما دارم در واقع علم دارم به وجوب هذا و در حرمت هم هکذا اما نمی دانم که این هذا اناء یمین است یا اناء یسار. وقتی هذا بر من معلوم شد وقتی من مخالفت احتمالی کردم من با وجوب هذا مخالفت کردم که برای من معلوم بود با حرمت هذا مخالفت کردم که این حرمتش برای معلوم بود لذا بیان تمام است لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان بر من تمام نمی باشد. ایشان قائلند که واقع بر من معلوم است و مخالفت با آن مخالفت با بیان و علم است و من بیان داشته ام لذا قبح عقاب بلا بیان نمی آید. این خلاصه فرمایش مرحوم آغا ضیاء.

أورد علیه المرحوم الصدر: أن التنجّز بمقدار وضوح العلم و هو وجوب أو حرمة أحدهما.

مرحوم صدر بر ایشان اشکال کرده است: ایشان گفته اند حتی روی مبنای شما هم باید قائل شوید به جریان برائت در مورد مخالفت احتمالیه. اگر شخص مخالفت احتمالی کرد باز هم بر مبنای شما باید قائل به برائت عقلیه شوید. چرا؟ آغا ضیاء در توضیح مبنای خودشان از کلامی استفاده کرده است که مرحوم صدر آن را مورد اشکال قرار داده است مرحوم آغا ضیاء وقتی می خواسته است که فرق علم اجمالی را با علم تفصیلی بگوید گفته است که علم تفصیلی به وزان آینه شفاف است و علم اجمالی به منزله آینه کدر است در آینه شفاف وقتی تصویر زید می افتد، به محض اینکه به آینه نگاه کنید تصویر زید را می بینید اما در آینه کدر اگر به تصویر نگاه کنید چون آینه مکدر است شک می کنید تصویر، تصویر زید است یا عمرو اما در آینه تصویر زید است یعنی به تصویر زید نگاه می کنید اما خودتان هم نمی دانید که به تصویر زید نگاه می کنید.

مرحوم آغا ضیاء گفته است که علم تفصیلی به وزان آینه شفاف و علم اجمالی به وزان آینه کدر است اما در هر دو تصویر یک نفر افتاده است که تصویر زید است اما در آینه شفاف متوجه می شوید تصویر مال زید است اما در آینه مکدر تصویر زید را می بینید اما نمی دانید تصویر زید است یا عمرو. این مثال را مرحوم آغا ضیاء استفاده کرده بوده است. مرحوم صدر از همین مثال ایشان استفاده می کند می گوید در آینه مکدر یک تصویری می بینید که این تصویر یک جهت وضوح و یک جهت اندماج دارد. جهت وضوحش این استکه این تصویر بکر و خالد نمی باشد اما اینکه این تصویر مال زید است این دیگر وضوح ندارد نمی دانید مال زید است یا عمرو. اگر مولا گفته باشد: «اکرم احدهما» اگر خالد یا بکر را اکرام کنید و اکرام عمرو و زید را ترک کنید، معلوم است که امتثال نکردید اما اگر یکی از این دو را اکرام کنیم به مقدار تصویر منعکسه در آینه که یمکن که تصویر زید باشد یا تصویر عمرو باشد اکرام کردی و کافی است و در وجوب اکرام احدهما کفایت می کند. پس اشکال ایشان این است که گفته اند این علم اجمالی یک حیثیت وضوحی دارد و آن اینکه این تصویر در آینه کدر، تصویر خالد نمی باشد و تصویر بکر نمی باشد و یک حیثیت ابهامی دارد که مردد بین تصویر زید و عمرو است که به این مقدار که مبهم است دیگر بر شما منجز نمی باشد.

لذا گفته است که حتی طبق مبنای شما ـ که درست نمی باشدـ ما در مخالفت احتمالیه، برائت عقلیه داریم چون علم اجمالی شما خلیطی از وضوح و ابهام است در حد وضوح منجز می کند نه در حد ابهام یعنی ایشان می گویند که درست است که معین فی الواقع است اما تنجز به اندازه معین فی الذهن است خوب شما خودتان هم قائلید که در ذهن واضح نمی باشد.[1]

أن هذا النزاع يرجع إلى مقدار منجزية العلم هل يكون بمقدار العنوان المشير فقط أو يتجاوز منه إلى المشار إليه؟ و وجداننا يحكم بمنجزيته للمشار إليه.

[1] کتاب دروس ج ۲ ص ۳۵۷.

این نزاع بین این دو بر می گردد به آن امری که قبلا اشاره کردم که آیا منجزیت علم در حد معلوم باالذات که عنوان مشیر ماست باقی می ماند یا در حد مشار الیه است؟ من وقتی علم دارم به حرمت احدهما که این احدهما اشاره است به یک فرد معین فی الخارج و الواقع و غیر معین عندی، آیا منجزیت این علم در حد فرد معین است یعنی حرمت هذا بر من منجّز می شود یا منجز در حد عنوان مشیر است که حرمت احدهما باشد؟ به عبارت دیگر وقتی من علم دارم به حرمت احدهما که اشاره دارد به فرد معین در خارج اگر من این فرد معین فی الخارج را مخالفت کردم آیا در نظر عقل عقوبت من بر مخالفت قبیح می باشد؟ اگر گفتیم قبیح نمی باشد یعنی تنجز به مقدار مشارالیه است و اگر گفتیم قبیح است یعنی تنجز آن به مقدار عنوان مشیر است. این وجدانی است و مدلل نمی باشد ما می گوییم وجدان ما می گوید که در حد مشار الیه منجَّز است چرا که عقل می گوید که در مخالفت احتمالیه با تکلیف هم عقوبت قبیح نمی باشد وقتی گفتیم قبیح نمی باشد یعنی عقوبت من بلا بیان نمی باشد. این یک امر وجدانی است جای استدلال نمی باشد لذا کسی می تواند در مقابل ما قرار بگیرد و ادعای خلاف کند و ما هم کاری نمی توانیم بکنیم و کلام ایشان را ابطال کنیم.

ما تقریب مرحوم آغا ضیاء را مبنائا و بنائا قبول کردیم. و اشکال مرحوم صدر را قبول نکردیم چرا که اشکال ایشان را وجدان نکردیم.

التقریب الثانی للمرحوم الإصفهانی:

اما تقریب دوم که از مرحوم اصفهانی است. ایشان از کسانی هستند که قائلند که متعلق علم اجمالی جامع است بر خلاف مرحوم آغا ضیاء که متعلق علم اجمالی را واقع می دانسته اند. آنچه که از کلام ایشان استفاده می شود این است که ایشان برای اثبات این قول، دو مقدمه ذکر کرده اند:

مقدمه اول:

وقتی من علم به وجوب یا حرمت احدهما دارم معلوم عندی چیست؟ وجوب و حرمت احدهما است نه وجوب و حرمت هذا. ایشان می فرمایند که اگر احد حرام را مرتکب شدم یا احد واجب را ترک کردم، آیا در این صورت این مخالفت با حرمت احدهما است یا خیر؟ آیا من با جامع مخالفت کردم یا خیر؟ ایشان می گویند این مخالفت احتمالیه جامع است پس اگر من یک طرف را فقط مرتکب شوم و اتفاقا همان تکلیف فی الواقع باشد من مخالفت احتمالی با جامع کردم. این مقدمه اول.

مقدمه دوم:

ایشان می فرمایند که حرمت یا وجوب احدهما بر من منجز شد به علم اجمالی ایشان می فرمایند که مخالفت با تکلیف منجز چه این مخالفت قطعی باشد چه این مخالفت، احتمالی باشد این درش استحقاق عقوبت است. چرا؟ چون که فرض کردیم که منجّز است.

پس در مقدمه اول فرمودند در ترک یا اتیان احدهما، مخالفت احتمالیه جامع شده است و در مقدمه دوم اشاره کردند که مخالفت احتمالی با تکلیف منجز استحقاق عقوبت دارد. خوب نتیجه این می شود در مخالفت احتمالی تکلیف معلوم بالاجمال استحقاق عقوبت است و معنای این عدم جریان برائت عقلیه در مخالفت احتمالیه در تکلیف معلوم بالاجمال و وجوب موافقت قطعیه در تکلیف معلوم بالاجمالی است.

مناقشة فی المقدمة الأولی:أن ترک أو اتیان احدهما لیس مخالفة للجامع.

اشکال این تقریب ایشان، در بیان و مقدمه اول ایشان است و آن اینکه اگر من یک طرف را مرتکب شدم که در واقع تکلیف بود، با کدام مخالفت کردم حرمت هذا یا حرمت أحدهما؟ با حرمت هذا مخالفت شده است اما مخالفت با حرمت أحدهما زمانی است که هر دو را مرتکب شوم اما اگر یکی را فقط مرتکب شدم این دیگر مخالفت جامع نمی باشد بلکه مخالفت هذا است. اگر مولا گفت: «یحرم علیک احدهما» چه

زمانی با این کلام مولا مخالفت کرده ام؟ وقتی هر دو را اتیان کنم اگر مولا گفت: «یجب علیک احدهما» کی با این کلام مولا مخالفت کرده ام؟ وقتی هر دو را ترک کنم.

خوب پس این مخالفت حرمت هذا است، حرمت هذا که برای من معلوم نبود یعنی مخالفت شده است با حرمتی که بر من معلوم نبود آنچه که بر من معلوم بود احدهما بودکه با آن مخالفت نکرده ام.

اما مقدمه دوم مرحوم اصفهانی درست است که هر مخالفتی با تکلیف منجز، عقوبت دارد.

این بیان مرحوم آقای اصفهانی را قبول نکردیم این قول دوم و دو تقریبی که برای آن گفته شده است. تقریب اول را قبول کردیم و تقریب دوم را قبول نکردیم.[1]

نقد القول الثالث لهذه المسئلة و هو تفصیل المرحوم الصدر:

اما قول سوم که قول مرحوم صدر است. ایشان گفته اند اگر شبهه حکمیه باشد نسبت به مخالفت احتمالیه ما برائت عقلیه داریم علم اجمالی داریم که یا ظهر واجب است یا نماز جمعه یا قصر وظیفه من است یا تمام، مقتضای علم اجمالی این است که باید یکی را اتیان کنم اما در شبهات موضوعیه مقتضای علم اجمالی موافقت قطعیه است و باید احتیاط کنم می دانم اکرام عالم بر من واجب است نمی دانم زید عالم است یا عمر در این جا برائت عقلیه نداریم باید هر دو را اکرام کنم اگر یکی را ترک کردم و تکلیف را مخالفت کردم در اینجا برائت ندارم و مستحق عقوبت می باشم. در شبهه موضوعیه عقل ما می گوید که چون علم اجمالی در حد مخالفت احتمالیه هم منجز است و من مستحق عقوبت می باشم لذا به خاطر دفع ضرر محتمل باید احتیاط کنی.

---

[1] اینکه همه علماء آمده اند و در نتیجه در مخالفت احتمالیه با معلوم بالاجمال هم قائل به احتیاط شده اند نشان دهنده این استکه در ارتکاز اینها منجزیت علم اجمالی در حد مخالفت احتمالیه هم بوده است اما چرا در عین حال مقتضای علم اجمالی را احتیاط و وجوب موافقت قطعیه نمی دانسته اند و با ضمیمه این احتیاط را درست کرده اند این به خاطر این بوده است که متعلق علم اجمالی را جامع گرفته بودند و دیده بودند که به اتیان یا ترک یک طرف مخالفت جامع نمی شود و اصلا جامع مخالفت احتمالیه ندارد چرا که نظر به معلوم بالعرض نداشتند لذا مجبور به این توجیه شده اند و ضمیمه شده اند.

پس چرا مرحوم صدر در شبهات حکیمه در علم اجمالی قائل به احتیاط می باشند؟ این وجوب احتیاط تام و موافقت قطعیه را از علم اجمالی به دست نیاورده است از ضمیمه به دست آورده است که آن ضمیمه احتمال تفصیلی است در مثال قصر و تمام من دو احتمال تفصیلی به وجوب هر یک دارم و یک علم اجمالی به وجوب احدهما. برای اینکه مثال ما روشن باشد فرضا فی علم الله تمام واجب است مقتضای علم اجمالی ترک مخالفت قطعیه است لذا هر دو نماز را نمی توانم ترک کنم اگر ترک کنم با وجوب، مخالفت قطعیه کردم و بر این مخالفت بیان داشته ام لذا مستحق عقوبت می باشم اما اگر یک را ترک کردم من احتمال می دادم وجوب تمام را و احتمال می دادم وجوب قصر را و حسب الفرض یکی به واقع اصابت کرد که فرضا تمام باشد. اگر دو نماز را ترک کردم با دو منجز مخالفت کردم یکی علم به وجوب احدهما و یکی احتمال وجوب تمام اما اگر یک نماز را ترک کردم قصر را خواندم و تمام را ترک کردم با منجز علم اجمالیم مخالفت نکردم اما با احتمال تفصیلی که منجز دیگری است مخالفت کرده ام و مستحق عقوبت هستم از باب مخالفت با احتمال تفصیلی اینکه می گوییم احتمال منجز است این بنا بر انکار برائت عقلیه است که ایشان قائلند اما اگر قائل به برائت عقلیه شوند می گویند که اینجا یک نماز بخواند کفایت می کند اما چون ایشان منکر برائت عقلیه شده اند می شوند دو منجزی یکی علم اجمالی به وجوب احدهما است که لازمه آن ترک مخالفت قطعیه است و یکی هم احتمال تفصیلی به وجوب تمام که لازمه آن وجوب موافقت قطعیه است. لذا ایشان قائل به وجوب موافقت قطعیه شده اند با انکار برائت عقلیه و منجزیت احتمال تفصیلی اما بنا بر قول به برائت عقلیه، ایشان هم قائل به کفایت موافقت احتمالیه می شوند.

خوب وجه تفصیل ایشان بین شبهه حکمیه و تفصیلیه چه می باشد که در شبهه حکیمه قائل به جواز مخالفت احتمالیه شده اند اما در شبهه موضوعیه قائل به وجوب موافقت قطعیه شده اند؟

[1] وجه التفصیل:

در شبهه حکمیه: ایشان می فرمایند در شبهه حکمیه معلوم من وجوب احدی الصلاتین می باشد فرض کنید من نماز جمعه را خواندم و فی علم الله نماز ظهر واجب بود من با وجوب احدی الصلاتین مخالفت کردم؟ خیر با وجوب ظهر مخالفت کردم که معلوم نبود آنکه بر عهده من آمده بود وجوب احدی الصلاتین بود که من به خواندن نماز جمعه آن را اتیان کردم وجوب نماز ظهر را مخالفت کردم که علم نداشتم لذا عقوبت من بر مخالفت احتمالیه عقابی است بلا بیان و قبیح.

اما در شبهه موضوعیه: بر من چه واجب است؟ «اکرام العالم» یا زید عالم است یا عمرو عالم است . معلوم من «وجوب اکرام العالم» است من می دانم اکرام العالم بر من واجب است خوب یکی را اکرام کردم و یکی را ترک کردم فرض کنید زید را اکرام کردم و اکرام عمرو را ترک کردم و فرضا فی علم الله عمرو عالم بود این وجوب اکرام عالم به عهده من آمد و من با آن مخالفت کرده ام.

پس فرق بین شبهه حکمیه و موضوعیه این شد که در شبهه حکمیه من علم دارم به وجوب احد الصلاتین که به امتثال یک مورد با آن موافقت کردم اما در شبهه موضوعیه علم داریم به وجوب اکرام العالم که فرضا با اکرام یکی فقط، وجوب اکرام العالم را مخالفت کرده ام چرا که فرضا عمرو عالم بود و من زید را اکرام کردم که عالم نبود.

وجوب اکرام عالم بر من معلوم است و من با تکلیف معلوم مخالفت کردم اما به نحو مخالفت احتمالیه. در شبهه موضوعیه علم نداشتم به وجوب اکرام بلکه به وجوب اکرام عالم من علم دارم.

لذا در شبهات موضوعیه باید احتیاط کنم و مخالفت احتمالیه را ترک کنم اما در شبهه حکمیه نیاز به ترک مخالفت احتمالیه نمی باشد چرا که در شبهه حکمیه عقاب بر

[1] دوشنبه ۹۷/۰۸/۲۸.

مخالفت عقاب بلا بیان است و قبیح اما در شبهه موضوعیه عقاب بر مخالفت احتمالیه عقابی است مع البیان و غیر قبیح.

مناقشتنا: أن المنجز، التکلیف الجزئی المجعول و المرحوم نظر الی الجعل.

در فرمایش ایشان مغالطه ای است. دقت کنید آنچه را ایشان در شبهه حکمیه گفته اند طبق مبنای خودشان درست است و در آن مناقشه ای نمی باشد مناقشه در مطلبی است که ایشان در شبهه موضوعیه فرمودند. ایشان فرمودند که من علم دارم به وجوب اکرام العالم این وجوب اکرام عالم دو فرض دارد: یکبار وجوبش انحلالی است و در یکجا غیر انحلالی است. در جایی که بگوید: «اکرم العالم» اینجا وجوب انحلالی است و به عدد افراد عالم من وجوب اکرام دارم. فرض دوم این است که وجوب اکرام انحلالی نمی باشد و فقط یک وجوب دارم مولا گفته است: «اکرم عالما» من به عدد افراد عالم وجوب اکرام ندارم هذا العالم و ذاک العالم اکرامش واجب نمی باشد بلکه یک فرد مردد از عالم اکرامش واجب است.

پس وجوب اکرام عالم دو فرض دارد یک فرض که وجوبش انحلالی است و یک فرض هم که وجوب آن انحلالی نمی باشد.

می رویم سراغ وجوب انحلالی یعنی مولا گفته است: «اکرم العالم» و من اجمالا علم دارم یا زید عالم است یا عمرو. در اینجا من علم دارم به «وجوب اکرام العالم» وجوب اکرام عالم جعل است نه مجعول[1]. قبلا گفتیم علم به جعل منجز نمی باشد تنها منجز ما علم به مجعول و تکلیف جزئی است پس من به «وجوب اکرام عالم» علم داریم اما این جعل می باشد که اثری ندارد اما آنکه اثر دارد وجوب اکرام هذا و وجوب اکرام ذاک است من به وجوب اکرام زید و عمرو که علم ندارم بلکه علم دارم به «وجوب اکرام احدهما» که احدهما را هم اکرام کردم. رفتم و زید را اکرام کردم اما عمرو را اکرام نکردم

---

[1] اگر مولا گفت: «اکرم عالما» با اینکه جعل در هر دو «اکرم عالما» می باشد، فرق بین جعل و مجعول چیست؟ فرق بین جعل و مجعول در اینجا نسبت به موضوع اینها است در جعل موضوعش مکلف است و در مجعول موضوع آن شخص است. جعل این طور است «وجوب اکرام عالم علی المکلف» و مجعول عبارت است از: «وجوب اکرام عالم علی زید» مثلا.

به وجوب اکرام عمرو که علم نداشتم من سه چیز داشتم: «وجوب اکرام عالم» و «وجوب اکرام احدهما» و «وجوب اکرام عمرو». علم به «وجوب اکرام العالم» که اثری ندارد و علم به «وجوب اکرام احدهما» را هم که امتثال کردم و به «وجوب اکرام عمرو» هم که علم نداشتم و ترک کردم لذا عقوبت بر ترک وجوب اکرام عمرو می شود عقوبت بلا بیان و قبیح. لذا مخالفت با تکلیفی که قام علیه البیان نشد.

اما فرض دوم که تکلیف انحلالی نبود مولا فرموده است: «اکرم عالما» و من می دانم که یا زید عالم است یا عمرو عالم است. من به چه علم دارم؟ من علم دارم به وجوب اکرام عالمٍ چون به جهت اینکه فردی از عالم در خارج محقق شد هر وقت فرد معین در خارج محقق شود فرد مردد هم محقق می شود می رویم سراغ وجوب احدهما من علم ندارم چرا که انحلالی نمی باشد. و عمرو هم عالم است و وجوب اکرام عمرو هم نداریم فقط به یک امر علم دارم که وجوب اکرام عالم می باشد وقتی علم دارم به وجوب اکرام عالم این علم اجمالی نمی باشد علم تفصیلی است چرا که متعلق وجوب فرد مردد است نه فرد معین که علم اجمالی شود. در علم تفصیلی در مرحله امتثال باید یقین به فراغ پیدا کنم باید کسی را اکرام کنم که یقین به امتثال تکلیف پیدا کنم وقتی یکی را اکرام کردم نمی دانم با اکرام زید آن وجوب را امتثال کردم یا خیر. در شبهات موضوعیه در موارد شک در امتثال باید احتیاط کنیم. چرا که در در جای خودش گفته شده است که مجرای قاعده اشتغال است.

لذا اگر مراد مرحوم صدر، مورد دوم باشد دیگر از بحث علم اجمالی خارج است در بحث علم اجمالی دائما باید تکلیف معلوم بالاجمال من باشد در حالیکه در مورد غیر انحلالی، وجوب اکرام عالم معلوم بالتفصیل من است نه معلوم بالاجمال من. من حتی اگر بدانم که زید عالم است و عالم هم منحصر در زید باشد، در موارد غیر انحلالی زید واجب الاکرام نمی باشد بلکه فرد مردد است که واجب الاکرام می باشد.

و اگر مراد ایشان مورد انحلالی است دیگر علم در حد مخالفت احتمالیه منجز نمی باشد.

پس کلام ایشان در هر دو جا درست نمی باشد.[1]

پس نتیجه بحث این شد که اگر ما قائل به برائت عقلیه می شدیم می گفتیم مقتضای علم اجمالی ترک مخالفت احتمالیه است اگر علم به جامع تعلق گیرد اما ما قائلیم که علم به فرد و واقع تعلق گرفته است چرا که قائلیم که علم اجمالی بیان بر مشار الیه است لذا متقضای علم اجمالی وجوب موافقت قطعیه است چرا که علم اجمالی بیان بر تکلیف است در حد مخالفت احتمالیه.

هذا تمام الکلام فی الأمر الأول.

الأمر الثانی: فی جریان الأصول المنجزة فی جمیع أطراف العلم الإجمالی.

بحث در این است که آیا اصول منجزه در جمیع اطراف علم اجمالی جاری می شود یا خیر؟ آیا استصحاب مثبت و منجز تکلیف در اطراف علم اجمالی جاری می شود یا خیر؟ من دو اناء دارم که علم اجمالی دارم که یکی از اینها نجس است، حالت سابقه هر دو نجاست بوده است یعنی یقین دارم که هر دو در سابق نجس بوده اند ولی الان شک در نجاست آنها دارم، آیا استصحاب نجاست در هر دو معا جاری می شود؟ مشهور گفته اند که هر دو جاری می شود چون مستلزم مخالفت عملی نمی باشد چرا که دلیل استصحاب می گوید از این اناء اجتناب کن و دلیل استصحاب می گوید که از آن اناء هم اجتناب کن. هیچ مخالفت عملیه ای هم صورت نمی گیرد و علم هم دارم به نجاست احد الإنائین. در ما نحن فیه در جریان اصل منجز اشکالی شده است و باید این شبهه حل شود و شبهه این است که من که علم نجاست احدهما دارم این دو فرض دارد: فرض اول این است که احتمال نجاست اناء دوم را هم می دهم یعنی علم دارم یکی نجس است اما احتمال نجاست دیگر هم می دهم استحصاب نجاست در اناء اول و دوم جاری می شود و انما الکلام و تمام الکلام در جائی است که دو علم دارم: یک علم

---

[1] ظهور اکرام العالم در بیان مرحوم صدر در انحلالی است اما این هم خیلی بعید است که دقت نکرده باشد که این علم، علم به جعل است که اثر ندارد.

به طهارت یکی و یک علم به نجاست دیگری. این فرضی است از علم اجمالیِ به نجاست، که مقارن شده است به علم اجمالی به طهارت آیا می توانم استصحاب نجاست را در هر دو جاری کنم که حالت سابقه هر دو نجاست است؟ مشهور قائل به جریان استصحاب نجاست در هر دو می باشند.

باید ببینیم اشکالی که معروف است و در این مورد کرده اند و جوابها چه می باشد و نقدی که بر اشکال و جواب وارد است، چه می باشد؟

[1]اشکال الوارد علی جریانه فی جمیع اطرافه: تناقض الصدر و الذیل لروایة و دلیل الاستصحاب.

اشکال در جریان استصحاب در جمیع اطراف این است که در صدر صحیحه زراره[2]دارد: «لا تنقض الیقین بالشک» و در ذیل دارد که: «انما تنقضه بیقین آخر». مقتضای صدر این است که بناء را در هر دو بر نجاست بگذاریم و استصحاب ها را جاری کنیم اما متقضای ذیل «انما تنقضه بیقین آخر» این است که امامعليه‌السلام می فرمایند یقین را به یقین نقض کن من سه یقین دارم یک یقین به نجاست این اناء یعنی یقین دارم به اینکه این اناء سابقا نجس بود و یک یقین دیگر به اینکه آن اناء هم سابقا نجس بود اما یک یقین دیگری هم دارم و آن اینکه یکی از این یقین ها قطعا نقض شد چرا که یقین دارم به طهارت فعلی یکی از اینها به مقتضای ذیل باید از یکی از آن یقینهای سابق رفع ید کنیم از کدام یقینهای به نجاست؟ از یقین به نجاست آن انائی که الان طاهر است باید رفع ید کنم از آن طرف صدر می گوید «لا تنقض الیقین بالشک» از یقین به نجاستِ سابقِ آن انائی که الان طاهر است رفع ید نکن پس الان از بین این دو لیوان من

[1] سه شنبه ۹۷/۰۸/۲۹.

[2] ۶۳۱ـ ۱ـ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَ هُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَةُ وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ. (وسائل الشيعة ؛ ج‏۱ ؛ ص۲۴۵ ،شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.)

لیوانی دارم که الان طاهر است که صدر روایت می گوید یقین سابق را به شک فعلی نقض نکن و ذیل می گوید این یقین سابق را به یقین به طهارت نقض کن و روی هر کدام از این اطراف دست بگذاریم شبهه موضوعیه صدر است و ذیل چه اناء یمین چه اناء یسار هم شبهه موضوعیه صدر است و هم شبهه موضوعیه ذیل.

پس بنابراین صدر و ذیل به تعارض می انجامد مقتضای صدر در یکی عدم نقض است و مقتضای ذیل نسبت به همان مورد نقض است این مورد می شود نسبت به صدر و ذیل شبهه موضوعیه و وقتی شبهه موضوعیه شد نمی توانم به دلیل، در این مورد تمسک کنم.

در کجا می توانیم به استصحاب نجاست در هر دو اناء اخذ کنیم؟ جایی که احتمال نجاست را در هر دو اناء بدهم و علم به طهارت یکی نداشته باشم در این صورت در هر دو اناء استصحاب نجاست را جاری می کنیم اما اگر علم به طهارت و ترخیص در یکی داشتیم دیگر استصحاب در طرفین جاری نمی شود.

از این شبهه مرحوم صدر دو جواب داده اند:

الجواب الأوّل للإشكال: لم نأخذ بهذه الرواية للتعارض فنأخذ بالرواية التى لها مضمون الصدر فقط.

جواب اول مرحوم صدر این است که به این روایت به خاطر تعارض صدر و ذیل نمی توانیم اخذ کنیم اخذ می کنیم به دلیل دیگر استصحاب که این ذیل را ندارد و اشکال ندارد که یک دلیل شامل موردی شود و دلیل دیگر شامل همان مورد نشود. پس به دلیلی اخذ می کنیم که عبارت «انما تنقضه بیقین آخر» را نداشته باشد و فقط عبارت «لا تنقض الیقین بالشک» را داشته باشد. خوب این روایت دیگر می گوید: «لا تنقض الیقین بالشک» خوب در هر دو اناء ما یقین به نجاست سابق داشتیم و الان هم به این روایت که شامل هر دو می شود، تعبد می کنیم به نجاست الان آنها.

مناقشة فی الجواب الأول: أن هذه الروایات تدل علی التعبدین فی الشریعة و المورد محل التعبدین فلا دلالة لها فیه.

ما با این جواب موافق نمی باشیم. دقت کنید خطابات رسیده از جانب ائمه علیهم السلام و روایات ایشان خطابات تبلیغ می باشند و ارشاد به تشریع هستند فرض کردیم که یک روایت نسبت به قسمتی از تشریع ساکت است اما روایت دیگر که ساکت نمی باشد یک روایت می گوید: «لا تنقض الیقین بالشک» و نسبت به قسمتی از تشریع ساکت است اما روایت دیگری را داریم که می گوید: «انما تنقضه بیقین آخر» فرض کردیم که در شریعت دو تعبد به نقض و عدم نقض داریم و یک روایت نسبت به یک تعبد که نقض باشد ساکت است اما روایت دیگر که ساکت نمی باشد پس فرض کردیم در شریعت دو تعبد داریم یکی تعبد به نقض یقین به یقین و یک تعبد به عدم نقض یقین سابق به شک لاحق. یک روایت یک بخش از تشریع را بیان کرد و روایت دیگر بخش دیگر از تشریع را بیان کرد اینها که با هم منافات ندارد یعنی یکی تعبد دیگری را نفی نمی کند لذا باید به هر دو اخذ کرد.

گفته نشود که این تناقض درونی در یک روایت باعث می شود که آن روایت، دیگر حجت نباشد چرا که اولا تناقض درونی باعث از حجیت افتادن و تساقط نمی شود بلکه باعث اجمال می شود و ضمن اینکه نهایتا نسبت به این مورد مجمل است اما نسبت به اینکه در اصل تشریع دو تعبد داریم که مجمل نمی باشد.

ضمن اینکه این دو روایت از قبیل مطلق و مقید هم نمی باشند بلکه در تقیید، باید مطلق و مقید تنافی داشته باشد و جایی که تنافی نباشد مطلق و مقید نمی آید و در اینجا تنافیی نمی باشد.

خوب وقتی نسبت به اصل تشریع این روایت مجمل نشد و فهمیدیم که در تشریع این دو تعبد است دلیل استصحاب اینجا را نمی گیرد چه روایتی که هم صدر را دارد و هم ذیل و چه روایتی که فقط صدر را دارد چرا که نمی توان در این مورد هر دو تعبد را جاری کرد چرا که این دو تعبد با هم قابل جمع نمی باشند.

الجواب الثانی للمرحوم الصدر:

جواب دوم مرحوم صدر: ایشان در جواب دوم فرمودند امام(ع) می فرمایند: «انما تنقضه بیقین آخر» یقینت را به یقین نقض کن مراد کدام یقین است؟ یقینی که به همان متعلق یقین اول تعلق گیرد نه اینکه هر یقینی یقین سابق را نفی کند. ایشان می فرمایند متعلق یقینها دو تاست من در یقین اولی، یقین داشتم به «نجاست سابقه هذا» و در یقین دوم یقین پیدا کردم به «طهارت احدهما». هذا همانی است که بعدا طاهر شده است که به طهارت هذا یقین نداریم فقط به نجاست هذا یقین داریم اما به طهارت هذا یقین ندارم به طهارت احدهما یقین دارم نه به طهارت هذا پس هذا قطعا نجس بود و در واقع طاهر است اما یقین به طهارت هذا ندارم یقین دارم به طهارت احدهما که یکی از احدهما این اناء است و یکی هم آن اناء است.

پس در نقض یقین سابق به یقین لاحق باید متعلق هر دو یقین یکی باشد که در اینجا یکی نمی باشد.

مناقشة فی هذا الجواب الثانی له(ره): أن المراد من المتیقن فی الاستصحاب، المتیقن بالعرض و هذا واحد فی الیقینین.

در مقام نقد باید این فرمایش ایشان را باز کنیم. ما در هر علم و تصدیقی یک متعلقی داریم یعنی تصدیق بدون متعلق نمی شود منتها مشهور اصولیین می گفتند متعلق تصدیق، مفهوم است و منطقی ها می گفتند نسبت بین موضوع و محمول در قضیه معقوله است ما می گویم متعلق تصدیق، عنوان است. خوب به هر سه مبنا ما در هر تصدیق یک مفهومی یا نسبتی یا عنوانی داریم که متعلق تصدیق است. ما در ازاء هر معلوم بالذات یک معلوم بالعرض هم داریم اعم از اینکه آن معلوم بالعرض وجود حقیقی یا وهمی یا اعتباری و یا واقعی داشته باشد. ما در ازاء آن معلوم بالذات یک معلوم بالعرضی هم داریم این را دقت کنید ما وقتی معلوم بالذات را نسبت به علم می سنجیم آن علم نسبت به معلوم بالذات علم تفصیلی است و وقتی معلوم بالعرض را نسبت به علم می سنجیم آن علم نسبت به معلوم بالعرض یا علم تفصیلی است یا علم اجمالی.

پس در هر علم و تصدیق اجمالی که یک معلوم بالذات و یک معلوم بالعرض داریم این علم به نسبت به متعلق و معلوم بالذات می شود علم تفصیلی و این متعلق نسبت به علم می شود معلوم تفصیلی و آن معلوم بالعرض نسبت به این علم می شود معلوم بالاجمال و این علم نسبت به آن معلوم بالعرض می شود علم اجمالی پس در هر علم اجمالی سه چیز داریم: علم و معلوم بالذات و معلوم بالعرض در یقین سه چیز داریم: یقین، متیقن بالذات و متیقن بالعرض این علم نسبت به متعلق و معلوم بالذات علم تفصیلی است و نسبت به معلوم بالعرض علم اجمالی است بالعکس معلوم بالذات نسبت به علم معلوم بالتفصیلی است و آن معلوم بالعرض نسبت به آن علم، معلوم بالاجمال است.

خوب حال بر گردیم به روایت امام علیه السلام فرمودند: «و انما تنقضه بیقین آخر» مراد از این «یقین آخر» که در ذیل روایت است یقین تفصیلی است یا یقین اجمالی را هم می گیرد؟ هر دو یقین را می گیرد؟ اگر تأمل کنید می بینید هر دو را می گیرد و شاهدی هم دارد شاهد بر این مطلب بحثی است که در تنبیهات علم اجمالی می آید که رکن استصحاب یقین به حدوث و شک در بقاء است که می آید که این یقین به حدوث یقین تفصیلی است یا اعم است؟ در تنبیهات می آید که ظاهرا نزاعی نمی باشد که این یقین اعم است. پس هم یقین منقوض و هم یقین ناقض اعم می باشند فرقی نمی کند که تفصیلی باشند یا اجمالی.

پس این یقین اعم است.

در ما نحن فیه من یقین دارم به «نجاست هذا» که یقین تفصیلی است در اینجا معلوم بالتفصیل با معلوم بالاجمال یکی است. دقت کنید من یقین دارم به «نجاست هذا» و یقین دارم به «طهارت احدهما» در این دو یقین ما سه چیز داریم: یکی یقین و یکی متعلق و یکی معلوم بالعرض. در یقین به «نجاست هذا» متعلق من عنوان نجاست هذا و معلوم بالعرض من «نجاست واقعیه هذا» می باشد. و در یقین اجمالی به «طهارت احدهما» متعلق یقین عنوان «احدهما» می باشد و معلوم بالعرض من هم «طهارت واقعیه هذا» می باشد. از آقای صدر می پرسیم که اینکه شما می گویید متعلق یقین باید

در هر دو یکی باشد تا نقض یقین سابق به یقین لاحق شود، مراد شما از متعلق، معلوم بالذات است یا معلوم بالعرض؟ معلوم بالذاتها باید یکی باشند یا معلوم بالعرضها؟ در ما نحن فیه که دو یقین دارم معلوم بالذاتها دو تا می باشد احدهما معلوم بالذات علم اجمالی است و نجاست هذا معلوم بالذات علم تفصیلی است اما معلوم بالعرض ها یکی است دقت کنید در استصحابها، یقین و علم به نحو طریقی اخذ شده است و تمام نکته در معلوم بالعرض و خارج است در ناقض و منقوض لازم نمی باشد معلوم بالذات یکی باشد و مهم این است که معلوم بالعرض ها یکی باشد و در ما نحن فیه معلوم بالعرض یکی است معلوم بالعرض در علم اجمالی طهارت هذا است و معلوم بالعرض علم تفصیلی ما نجاست هذا است. لذا می گوییم متعلق یقین تفصیلی و یقین اجمالی یکی است و شاهد بر این مطلب هم این است که معلوم بالاجمال در علم اجمالی هیچ زمانی معلوم بالذات نمی باشد بلکه معلوم بالعرض است هیچگاه معلوم بالذات در علم اجمالی، معلوم بالاجمال نمی باشد بلکه معلوم بالتفصیل است آنکه معلوم بالاجمال است دائما، معلوم بالعرض است نه معلوم بالذات هر علم اجمالی به لحاظ متعلق خود علم تفصیلی است و معلوم بالذات آن معلوم تفصیلی است و معلوم بالاجمال آن معلوم بالعرض است. مراد از «یقین آخر»، یقین اجمالی است و یقین اجمالی دائما متعلق بالاجمالش متعلق بالعرض است چون اصلا علم اجمالی هیچ وقت معلوم بالذات آن معلوم بالاجمال نمی باشد معلوم بالذات معلوم بالتفصیل است و معلوم بالعرض است که دو قسم داریم معلوم بالعرض اجمالی و معلوم بالعرض تفصیلی. در علم اجمالی، معلوم اجمالی دائما معلوم بالعرض است.[1]

---

[1] پس در خود علم بین علم تفصیلی و اجمالی تفاوتی نمی باشد اشکال مرحوم آغا ضیاء این بوده است که ابهام را در علم برده است در حالیکه در علم تفصیلی و علم اجمالی فرق در علم نمی باشد بلکه در معلوم بالعرض است اگر مثال آینه هم زده ست اشتباه بوده است بلکه می بایست مثال را روی تصویر بزند نه آینه آینه در هر دو فرق نمی کند و مثال علم تفصیلی این است که شخصی با ظاهری مشخص در مقابل آینه می ایستد و مثال علم اجمالی این است که شخصی در مقابل آینه صاف ایستاده است اما به هر علتی این تصویر شفاف و واضح نمی باشد مثلا طرف فاصله اش از آینه بسیار زیاد است که معلوم نمی شود کیست.

اشکال نکنید که معلوم بالعرض وعاء آن خارج است و تردید امری است ذهنی نه خارجی چطور این امر خارجی مجمل و مردد می شود؟ این اشکال وارد نمی باشد، چرا؟ چراکه شما وقتی علم دارید به نجاست احد الانائین و فرضا فی علم الله اناء یمین نجس است نجاست اناء یمین ربطی به علم و جهل من ندارد یک امر واقعی است می خواهم ببینیم این علم من به نجاست احدهما چطور نجاست هذا را نشان می دهد؟ نجاست هذا را برای من مشخص می کند یا فی الجمله برای من مشخص می کند؟ وقتی من علم دارم به نجاست هذا علم من چگونه نجاست هذا را حکایت می کند؟ خصوصیت آن این است که معلوم بالذات اشاره می کند به آن فرد معین و مشخص که من می دانم آن مشار الیه از این دو طرف خارج نمی باشد. خود مشار الیه وجود واقعی دارد و دوئیت بر نمی دارد سوال این است که در علم اجمالی به نجاست احدهما این احدهما اشاره دارد به این نجاست واقعی عند الله اما شما می توانید مشار الیه را مشخص کنید؟ در ذهن شما مجمل است می گویید این مشار الیه یا این اناء است یا آن اناء. مردد است در ذهن من بین این اناء و آن اناء تردید یعنی عدم العلم که فقط در ذهن ماست و هیچ تردیدی در عالم واقع و خارج نمی باشد. لذا ما تردید را به بیرون نبردیم.[1]

لذا این جواب را هم قبول نکردیم. با این دو فرمایش مرحوم صدر موافق نمی باشیم.

مختارنا: أن هاتان العبارتان تشیران الی تعبد واحد و هو عدم النقض الیقین السابق بالشک اللاحق مطلقا.

جواب خودمان این است که ما اصلا در باب استصحاب دو تعبد نداریم یک تعبد به عدم نقض و یک تعبد به نقض. این «انما تنقضه بیقین آخر» همان تعبد و تاکید اولی است امام علیه‌السلام می فرمایند که اگر امری باشد که حدوثش یقینی باشد و شک در بقاء کنیم

---

[1] دقت کنید اشکال ما به مرحوم صدر این است که شما نظر به معلوم بالعرض نداشتید در حالیکه باید نظر به معلوم بالعرض داشته باشید یعنی کلا جامعی ها و فردی ها اینها نظر به علم داشتند نه معلوم بالعرض و بالذات و التفات به اینها نداشتند اما در مقام بیان جامعی ها به معلوم الذات نظر داشته و آن را می دیدند و بیان می کردند و فردی ها به فرد و معلوم بالعرض نگاه می کردند و بیان می کردند. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۸/۳۰).

شارع تعبد کرده است به بقاء حالت سابقه. ارکان استصحاب دو چیز است: یکی یقین به حدوث در سابق و دیگری شک لاحق. من یقین دارم به نجاست این اناء در سابق و شک دارم در بقاء آن امر حادث شده. دقت کنید شک حالت روانی من است هر جا ما یقین داشتیم به وجودی و شک داشتیم در بقاء آن امر موجود شده، شارع در آنجا استصحاب برای ما جعل کرده است.

در ما نحن فیه یقین دارم به نجاست این دو اناء سابقا و شک دارم در بقاء نجاست حادث شده در سابق در این دو اناء. شک حالت روانی من است و با یقین به طهارت فعلی احدهما جمع می شود برهان و دلیلی هم نمی خواهد وجدان شما هم این را می گوید. در عین اینکه یقین داریم به طهارت یکی از اینها این یقینی نمی باشد که با شک در نجاست جمع نشود در عین حالی که یقین داریم به طهارت یکی، شک داریم در بقاء این نجاست متیقن و یقین به طهارت این اناء هم داریم که هذا باشد. خوب روایت هم گفته است که اگر یقین سابق داشته باشی و شک لاحق استصحاب را جاری کن حال فرق نمی کند که یقین دیگری هم داشته باشی یا خیر چرا که فرض کردیم یک تعبد ست و بیان در ذیل بیانی است از لازمه بیان در صدر روایت یعنی با شک نقض نکن که لازمه قول اول این است که با یقین نقض کن که در ذیل به لازمه تصریح شده است نه اینکه صدر تعبد به این باشد که اگر شک و یقین داشتیم تعبد کن به یقین سابق و ذیل این باشد که اگر شک بود و یقین لاحقی هم بود، باید یقین سابق را به یقین لاحق نقض کنی خیر ذیل می گوید که فقط در صورتی می توانی یقین سابق را نقض کنی که شکی نباشد و یقین باشد. خوب در اینجا شما یک یقین سابق دارید و یک شک لاحق و موضوع استصحاب تمام است در دو طرف و استصحاب جاری است بله یک یقین لاحق هم داری اما این یقین لاحق یقین لاحقی نمی باشد که شک شما را زایل کند و بین این دو یقین لاحق و شک لاحق قابل جمع است و این به خاطر خصوصیتی است که در ذهن ماست و بین شک و یقین در صورتی که یکی اجمالی و یکی تفصیلی باشد، جمع می تواند بکند لذا تعبد استصحابیه در اینجا می آید و همین یک تعبد است در

شریعت که اگر یک یقین سابق و شک لاحق داشتی یقین را تا اینجا بکش و حال فرق نمی کند که یقین دیگری هم داشته باشی یا خیر مهم این استکه شک باشد و تنها زمانی می توانی دست از این یقین سابق برداری که شک در بقاء نباشد و فقط یقین لاحق باشد.

دقت کنید این یکی از خصوصیات ذهن ماست که ذهن ما بین یقین اجمالی و شک تفصیلی جمع می کند این را قبلا گفتیم اگر ما یقین پیدا کنیم به عدالت زید و شک کنیم در عدالت زید هیچ محذور عقلی هیچ تناقض و تضادی در کار نمی باشد ما یقین به عدالت زید داشته باشیم و در آن واحد شک در عدالت زید داشته باشیم این محذوری ندارد چرا که دو امر است یکی نمی باشد[1] اما خداوند ذهن ما را طوری آفریده است که این قدرت را نداشته باشد که بین شک و یقین در آن واحد با هم جمع کنیم. این ضعف قوه ذهن ماست نه اینکه محذور عقلیی در کار باشد. اما در عین حال در یقین اجمالی و شک تفصیلی یا بالعکس ذهن ما این قدرت جمع را دارد. من یقین داریم به نجاست سابق این اناء و شک دارم در بقاء نجاست هذا و در عین حال یقین دارم به طهارت احدهما که مشار الیه این احدهما همین هذا است. این خصوصیت به خاطر اجمال است به خاطر اجمال یکی ذهن ما این قدرت را دارد که بین شک در امری و یقین به ضد یا نقیضش جمع کند به شرط اینکه یکی تفصیلی و یکی اجمالی باشد. این وجدان ماست که من الان این یقین و شک را دارم و موضوع استصحاب دو چیز است یقین به وجود

[1] چرا که هر دو امر وجودی می باشند و تناقض نمی باشد اجتماع ضدین هم نمی باشد به اصطلاح فلسفی و ضمن اینکه تضادی محال است به اجتماع نقیضین بر گردد و اجتماع نقیضین جایی استکه وجود عدم باشد یعنی هم اعتقاد به عدالت باشد و هم چنین اعتقادی به عدالت نباشد. حال که در جایی که دو اعتقاد متنافی باشد محذوری پیش نمی آید در بین یک شک و اعتقاد که به طریق اولی تناقضی نمی باشد. نگویید که شک، عدم العلم است و شما فرض کردید که عدم العلم و علم با هم جمع می شود این تعبیر درست نمی باشد چرا که اولا این دو امر ذهنی است مثل دو اعتقاد است نه یک اعتقاد که در آن واحد هم وجود باشد و هم عدم و ضمن اینکه شک عدم العلم نمی باشد بلکه علم نیست عدم العلم یعنی امر عدمی در حالیکه شک امر وجودی است فرس انسان نمی باشد نه اینکه عدم الانسان است به عبارت دیگر شک و علم و ظن و ... اینها همه ضد هستند و امری هستند وجودی خوب مشخص است هر ضدی ضد دیگر نمی باشد اما اینطور نمی باشد که یکی عدم دیگری باشد.

لذا با توجه به اینکه دو اعتقاد انسان داشته باشد یکی به وجود خدا و یکی هم به عدم خدا این محذوری ندارد و تنها محذورش روانی است بحث شده است که این اعتقاد به استحاله نقیضین این اعتقاد به استحاله منشأ روانی دارد یا منشأ واقعی دارد.

و شک در بقاء. پس ارکان استصحاب در آن تمام است. و جاری می شود لذا استصحاب در طرفین محذوری ندارد و لو مقارن باشد با یقین به طهارت. پس استصحاب منجز در دو طرف تناقضی ندارد و لو مقارن شود با علم اجمالی به طهارت.

هذا تمام الکلام فی الأمر الثانی.

الأمر الثالث[1] فی جریان الاصول المومنة فی جمیع أطراف العلم الإجمالی.

آیا اصول مومنه می تواند در تمام اطراف علم اجمالی به تکلیف جاری شود؟ به عبارت دیگر آیا دلیل اصول مومنه اطلاقش همه اطراف علم اجمالی را می گیرد؟ مثلا دلیل «رفع ما لا یعلمون» که مراد از «ما لا یعلمون» تکلیف فعلی است جمیع اطراف علم اجمالی را شامل می شود؟ در ما نحن فیه که من علم اجمالی دارم به وجوب نماز جمعه یا وجوب نماز ظهر وجوب هر کدام را در نظر بگیرید مالا یعلمون است نه وجوب ظهر را می دانم و نه وجوب نماز جمعه را. می خواهیم ببینیم آیا ادله اصول مومنه اطلاقی دارد که شامل طرفین شود یا خیر؟ دو تقریب کردیم چون هم بحث ثبوتی داریم و هم بحث اثباتی اما بحث ثبوتیی که جدای از بحث اثباتی باشد، نداریم فقط بحث ثبوتیی را می خواهیم که در بحث اثبات استفاده کنیم و الا بحث ثبوتی قبلا بحثش گذشته است و الان هم اگر صحبت از بحث ثبوتی می کنیم به خاطر استفاده در بحث اثبات است. آیا ادله اصول مومنه اطلاقی دارد و شامل طرفین معا می شود یا خیر؟ تقریبا عند الکل همه قائلند در ادله اصول مومنه چنین اطلاقی وجود ندارد و طرفین را معا نمی گیرد تقریبا می توان گفت عند الکل این طور است مثل اصل برائت و اصل استصحاب مثل اصل تجاوز و طهارت و فراغ و سایر اصولی که حتی بعضی در شبهات موضوعیه جاری می شود دلیل اینها اطلاقی ندارد که جمیع اطراف معا شامل شود اما دو بیان ذکر شده است برای عدم اطلاق و شمول:

[1] چهارشنبه ۹۷/۰۸/۳۰.

البیان الأول لعدم جریانها فی جمیع اطرافه: ترخیص فی جمیع الأطراف ترخیص فی المعصیة و هو قبیح و لا یصدر من الحکیم.

بیان اول که ناظر به یک محذور ثبوتی است و بیان دوم ناظر به یک محذور اثباتی است.

بیانی اول بیانی است از مشهور: اینها می گویند وقتی در ادله اصول مومنه داریم: «کل شیء طاهر» یا «کل شیء حلال» یا «رفع ما لا یعلمون» کلام اطلاق دارد و موضوعش هم تمام است اما به یک قرینه عقلیه این اطلاق را قید می زنیم و از اطلاق رفع ید می کنیم آن قرینه عقلیه این است که ترخیص در جمیع اطراف نا ممکن است یعنی برای شارع هم ممکن نمی باشد که ترخیص در جمیع اطراف دهد، چرا؟ ارتکاب جمیع اطراف در شبهه تحریمیه و ترک جمیع اطراف در شبهه وجوبیه، معصیت است و معصیت قبیح است ترخیص در جمیع اطراف، ترخیص در معصیت است و ترخیص در معصیت، ترخیص در قبیح است و ترخیص در قبیح هم قبیح است و صدور قبیح از حق تعالی قبیح است لذا ترخیص در فعل و ترک عقلا ممکن نمی باشد این قرینه عقلیه ما است که به این قرینه عقلیه از اطلاق «ما» در «ما لا یعلمون» و عموم «شیء» در «کل شیء طاهر» یا «کل شیء حلال» رفع ید می کنیم پس «رفع ما لایعلمون» نسبت به نماز ظهر و جمعه نداریم. این ترخیص ظاهری است و با حفظ تکلیف فعلی است و ترخیص با حفظ تکلیف فعلی می شود ترخیص در معصیت و این صدورش از حق تعالی محال است.

این بیان اول.

مناقشة: أن الترخیص فی جمیع الأطراف رافع للتنجز الذی هو مقوم للمعصیة فی المخالفة.

اشکال این بیان چیست؟ یک مغالطه کوچکی در اینجا صورت گرفته است و آن اینکه معصیت معلوم است که قبیح است و ترخیص در معصیت هم معلوم است که قبیح است اما بحث این است که از کجا می گویید ترخیص در جمیع اطراف ترخیص

در معصیت است؟!! ترخیص در جمیع اطراف، ترخیص در معصیت نمی باشد بلکه ترخیص در مخالفت است یعنی شارع به من ترخیص داده است به مخالفت با تکلیف فعلی به جمیع اطراف ما یک مخالفت داریم به این صورت که اگر تکلیف وجوب است مخالفت آن به این است که آن تکلیف را ترک کنیم و اگر تکلیف حرمت است مخالفتش به این است که آن را اتیان کنیم اما معصیت اخص از مخالفت است هر مخالفتی را معصیت نمی گویند بلکه معصیت عبارت است از مخالفت با تکلیف فعلی منجز. پس هر ترک واجبی مخالفت است اما معصیت نمی باشد هر اتیان حرامی مخالفت است اما معصیت نمی باشد وقتی خود مولا ترخیص در مخالفت جمیع اطراف داده است به نفس این ترخیص این تکلیف می شود غیر منجز مخالفت که قبیح نمی باشد بلکه مخالفت با تکلیف منجز قبیح است نمی دانید که این ماء طاهر است یا خیر و در واقع نجس است اما استصحاب می گوید طاهر است و شما نماز می خوانی و شما با وجوب نماز مخالفت کردی آیا این مخالفت قبیح است؟!![1] خیر خود مولا گفت که می توانی با این آب نماز بخوانی. پس بنابراین مخالفت قبیح نیست ترخیص در مخالفت هم قبیح نمی باشد آن که قبیح است معصیت الهی قبیح است اگر خود شارع اذن داد به ترک در جمیع اطراف بعد از اذن او دیگر مخالفت با این تکلیف فعلی ترخیص و اذن در معصیت نمی باشد. پس بنابراین در ما نحن فیه اذن در جمیع اطراف اذن در معصیت نمی باشد بلکه اذن در مخالفت می باشد اینها تفکیک نکرده بودند بین اذن در مخالفت و اذن در معصیت مخالفت در صورتی معصیت است که خودش مأذون در مخالفت نباشد.

پس اذن در مخالفت جمیع محذوری در آن نمی باشد ترخیص تنجز را بر می دارد اما تکلیف را بر نمی دارد.

پس عنایت کنید وجه اول تمام نمی باشد.

---

[1] یعنی از عدم قبح عقوبت خواستیم استفاده کنیم برای عدم تنجز و وقتی تنجز از بین رفت دیگر ترخیص، ترخیص در معصیت نمی باشد. و دراصل این اشکال ما اشکال ما به منبای آنها در تنجیزیت قطع و علم است که اینها به همین بیان اثبات کرده اند منجزیت علّی قطع که ما می گوییم در آنجا هم باید شما به همین نکته قائل به تعلیقی بودن تنجز می شدید.

البیان الثانی لعدم جریانها فی جمیع اطرافه: المناقضة العرفیة بین حفظ التکلیف الفعلی و الترخیص فی جمیع الأطراف مانعة من الإطلاق فیها.

وجه دومی که ذکر شده است از مرحوم صدر است که ایشان در ترخیص فی جمیع اطراف قائل به محذور اثباتی شده اند نه محذور ثبوتی: ایشان گفته اند ثبوتا محذوری نمی باشد اثباتا محذور است. ایشان گفته اند که شارع می توانند در جمیع اطراف ترخیص بدهد اما یک محذور اثباتی اینجا وجود دارد که باعث عدم اطلاق برای اصول مومنه نسبت به جمیع اطراف علم اجمالی می شود بله شارع می توانست بگوید «اذا علمت بحرمة احد الامرین لا بأس بإرتکابهما» یعنی به جای ظهور از نص استفاده می کرد اما ما چنین دلیلی نداریم. شارع گفته است: «کل شیء طاهر»، «کل شیء حلال» یا «رفع ما لایعلمون» محذور ثبوتیی وجود ندارد که این ترخیصها شامل جمیع اطراف علم اجمالی شود بلکه محذور، یک محذور اثباتی است که برای این خطابها اطلاقی باقی نمی گذارد و آن محذور و اشکال اثباتی[1] این است که عرف به آن ذهن ساده و بسیط خودش مناقضه می بیند بین حفظ تکلیف با ترخیص در جمیع اطراف و این ارتکاز مناقضه به حدی قوی است که بعد از توضیح آن، باز حتی علماء و طلاب اشکال می کنند. عرف به ذهن عرفی و بسیط خودش مناقضه می بینید که چطور می شود مولا در یکی از طرفین یا هر دو طرف یک تکلیف فعلی داشته باشد و در عین حال ترخیص دهد در جیمع اطراف. این ارتکاز مناقضه بین تکلیف فعلی در یک طرف و ترخیص در جمیع اطراف یا باعث عدم ظهور در اطلاق در ادله اصول مومنه می شود یعنی خطاب نسبت به این اطراف می شود مجمل یا ظهوری برای آن ها شکل می دهد که منصرف

---

[1] دقت کنید در ترخیص در مخالفت سه محذور گفته شده است یکی محذور ثبوتی که ترخیص در معصیت باشد و دو محذور اثباتی را هم گفته اند یکی بحث عدم امکان ایصال بوده است که مرحوم صدر گفته بودند که این محذور اثباتی و ثبوتی را قبول نکردیم اما یک محذور اثباتی هم بود که ارتکاز مناقضه باشد که این ارتکاز مناقضه را ترخیص در علم تفصیلی به مخالفت قطعیه را گفتیم و قبول کردیم در مورد وسواسی گفتیم که شارع می تواند دو جور ترخیص دهد یکبار بگوید که شرب کن در اینجا چون وسواسی خود را وسواسی نمی داند لذا اینجا ارتکاز مناقضه می بیند اما یکبار در مورد او می گوید که می توانی با تکلیف من مخالفت کنی در اینجا این ارتکاز مناقضه نمی باشد در مورد دیگران و غیر وسواسی که گفتیم ارتکاز مناقضه است به این خاطر است لسان ادله مرخصه ترخیص در فعل است اما در حقیقت ترخیص در مخالفت است و ضمن اینکه ترخیص در مخالفت هم خودش خیلی قابل تفکیک از ترخیص در شرب نزد عرف نمی باشد.(ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۲۶).

شوند به غیر این مورد یعنی به شبهات بدویه یا شبهات مقرونه در شبهه غیر محصوره. ما سه شبهه داریم: شبهه بدویه و شبهه مقرونه به علم اجمالی که خودش محصوره و غیر محصوره است این مرکوزیت مناقضه در ذهن عرف منشأ می شود برای انصراف دلیل اصل مومن به غیر از این مورد یعنی به دو قسم دیگرِ شبهه که شبهه بدویه یا شبهات مقرونه در شبهه محصوره باشد. یا موجب انصراف می شود یا لا اقل موجب اجمال می شود و ظهوری پیدا نمی کند که به نظر می رسد باعث انصراف نشود و موجب اجمال شود. وقتی کلام مجمل شد می رویم سراغ قدر متیقن که قدر متیقن در سه شبهه آن دو شبهه است شبهات بدویه و شبهات مقرونه در شبهه غیر محصوره . بله ترخیص در یک طرف از شبهات مقرونه محصوره را هم می گیرد اما بحث ما در ترخیص در جمیع اطراف است. پس این ارتکاز قوی عرفی بر مناقضه بین حفظ تکلیف در یک طرف و ترخیص در جمیع اطراف یا موجب انصراف می شود یعنی به آن ظهور می دهد یا موجب اجمال می شود یعنی ظهور در جمیع اطراف را از دست می دهد که باید به قدر متیقن آن اخذ کرد که شبهات بدویه یا شبهات غیر محصوره است. دقت کنید این ارتکاز آنچنان قوی است که اگر شارع به ترخیص در جمیع اطراف تصریح هم کند باز عرف ترخیص را نمی فهمد بلکه به خاطر این ارتکاز قوی، عرف فکر می کند که معنایش این است که شارع از آن تکلیف رفع ید کرده است.[1]

---

[1] ممکن است که در این موارد که عرف این را می فهمد، فقیه چه فتوا می دهد؟ فهم عرفی را ملاک قرار می دهد یا خیر فهم خود را؟ اگر ما علم داشتیم که لا فرق بین العالم و الجاهل فی التکالیف، و قائل باشیم که مجرد احتمال کفایت می کند یا مثل ما بگوید که برای فعلیت تکلیف اصلا احتمال هم نیاز نمی باشد، دقت کنید این را ما در بحث ظهور گفتیم عرف استظهاراتی دارد که این استظهارات عرف دیگر حجت نمی باشد فقط در یک حد استظهارات عرف حجت است عرف از این خطاب می فهمد که شارع از تکلیف واقعی رفع ید کرده است اما فقیه این ترخیص را ظاهری می داند فقیه دیگر به این استظهار عرفی عمل نمی کند. این را در بحث ظهورات گفتیم در استظهارات عرف محدودیتی است مراد ما از حجیت استظهارات عرفی این نمی باشد که این کتاب کفایه را می گذاریم جلوی بقال کوچه و بگوییم ببین چه می فهمی و فهم او را ملاک در فهم از دلیل و روایت قرار دهیم. یا وقتی می خواهیم استصحاب را بفهمیم حدیث لا تنقض را جلوی میرزا جعفر می گذاریم و می گوییم ببین چه می فهمی و آن فهم را ملاک خود قرار دهیم بلکه گفتیم هر جا که سر و کار با مفاهیم الفاظ یا مفاهمی کلم نه مراد جدی در حد مفهومی که داریم فقط مفاهیم عرفی ملاک است اما از مفاهیم عرفی که رد شتیدیم دیگر فهم عرفی ملاک نمی با شد اطلاق هم مفهوم عرفی است و عرف این اطلاق را نمی فهمد این به خاطر یک ارتکازی است که اطلاق نمی بیند. اشکال نشود که چرا در استصحاب عدم ازلی فهم عرفی متنبه را قبول نکردید یعنی در آنجا اگر عرف را تنبیه دهیم قائل به جریان می شود در عین حال آن را قبول نکردید؟ می گوییم در آنجا اینطور نمی باشد به عبارت روشن تر ما یک مصداق عرفی داریم و یک مفهوم عرفی اما اینها آنچنان به هم پیچیده است که بعضی اوقات ما شک می کنیم که این برگشتش به مفهوم عرفی است یا مصداق عرفی. در استصحاب

این بیان را ما قبول کردیم لذا در ادله اصالة الصحه و تجاوز و برائت و طهارت و ... ما قائلیم که اطلاقی ندارد. لذا در ما نحن فیه ادله اصول مرخصه اطلاقی ندارد اگر منصرف نباشد. ما این وجه را قبول کردیم یعنی ما اطلاقی برای دلیل اصل مومن قائل نمی باشیم. این در امارات هم به عینه می آید اما چرا در امارات نگفتیم؟ چرا که پاره ای از امارات مدلول التزامی آنها حجت است و به تعارض می خورد یعنی اماره مرخصه، ترخیص در جانب دیگر را دفع می کند اما اگر بخواهیم مثالی بزنیم برای اماره ای که به تعارض نانجامد باید این مثال را بزنیم: مثلا دو کتاب است یکی تحت استیلاء زید و یکی تحت استیلاء عمرو است ید اماره ملکیت است و هر دو اذن در تصرف می دهند اما می دانم یکی از اینها مالک کتاب نمی باشند در اینجا دیگر ید اماریت ندارد و اطلاقی ندارد که این دو را بگیرد.

پس نتیجه این شد که در هر کجا دو اماره یا اصل مرخصه داشته باشیم دلیل آن اماره و آن اصل اطلاقی ندارد که جمیع اطراف علم اجمالی را شامل شود.

هذا تمام الكلام فی الأمر الثالث.

الأمر الرابع فی جریان الأصول المرخصة فی بعض الأطراف.

آیا ترخیص در بعض اطراف ممکن است یا خیر؟

فی جریانها ثبوتا:

خوب معلوم است یک بحث ثبوتی است که بحث از امکان است که آیا مولا می تواند در احد الاطراف ترخیص دهد یا خیر؟ اگر در بحث ثبوتی گفتیم ممکن است بعد وارد می شویم در بحث اثباتی آیا از ادله اصول مومنه ترخیص در بعض اطراف را می توانیم بفهمیم یا خیر؟

عدم ازلی مشهور گفته اند که لا تنقض الیقین بالشک را عرف قبول نمی کند اما مشهور گفته اند این بر می گردد به فهم مصداقی عرف لذا حجت نمی باشد و ما گفتیم این بر می گردد به فهم مفهومی عرفی که حجت است.(در بین درس گفته شد)

المحل الذی یمکن البحث منه: عند من یقول بإقتضاء منجزیة العلم الإجمالی علی حد وجوب الموافقة القطعیة.

این بحث ثبوتی که بحث امکان است، بنا بر دو مسلکی که سابقا گذشت نمی آید مسلک کسی که قائل است که ترخیص در جمیع اطراف ممکن است این بحث دیگر نمی آید چرا که در جمیع اطراف که امکان داشته باشد به طریق اولی در یک طرف معین یا یک طرف نا معین جایز است.

لذا روی مسلک ما نمی آید. دوم روی مسلک کسانی که می گفتند ترخیص در جمیع اطراف ممکن نمی باشد اما مقتضای علم اجمالی فقط یک چیز است و آن ترک مخالفت قطعیه نه وجوب موافقت قطعیه مثل مدرسه میرزا. و مثل مرحوم صدر در شبهات حکمیه که می گفتند که علم اجمالی فقط می گفت مخالفت قطعیه جایز نمی باشد روی این مسلک هم جای بحث نمی باشد. چرا؟ چرا که اگر مولا در یک طرف ترخیص داد منافات با علم اجمالی ندارد چون حداکثر مقتضای علم اجمالی این است که مخالفت قطعیه ترک شود اما مخالفت احتمالیه را نمی گوید باید ترک شود خوب مولا در یک طرف ترخیص دهد مخالفت قطعیه را ترخیص نداده است.

پس این مسئله در نظر کسانی می آید که می گویند که مقتضای علم اجمالی وجوب موافقت قطعیه است که طبق این مسلک باید بحث شود که شارع می تواند در بعض الاطراف ترخیص دهد یا خیر؟

پس در مسلک اول که قائل بود که ترخیص در جمیع اطراف ممکن است و در مسلک دوم که قائل بود مقتضای علم اجمالی، ترک مخالفت قطعیه است این بحث نمی آید.

فقط در مسلک سوم که قائل است اقتضای علم اجمالی وجوب موافقت قطعیه است این بحث می آید مثل مرحوم آخوند و مرحوم آغا ضیاء و مرحوم اصفهانی و مرحوم میرزا در یکی از تقریراتشان و مرحوم صدر در شبهات موضوعیه، طبق مسلک

اینها است که این بحث می آید که آیا شارع می تواند در بعض الاطراف علم اجمالی ترخیص دهد یا خیر؟

[۱]منشأ هذا النزاع الثبوتی: أن إقتضاء منجزیتة وجوب الموافقة القطعیة، تنجیزیة أو تعلیقیة؟ علّیة أو إقتضائیة؟

بعضی از بزرگان مثل مرحوم صدر فرمودند که این نزاع ریشه در این دارد که علم اجمالی که مستدعی وجوب موافقت قطعیه است، این استدعای علم اجمالی بر موافقت قطعیه، این به نحو علّیت است یا به نحو اقتضاء، به نحو تنجیز است یا به نحو تعلیق؟ اگر گفتیم به نحو علّیت است خوب عند وجود العلة، وجود معلول لازم است اگر علم اجمالی باشد، وجوب موافقت قطعیه لازم است اگر گفتیم به نحو اقتضاء است نه به نحو علّیت خوب معلوم است به وجود مقتضٍی، وجود متقضَی لازم نمی آید الا اینکه مانع مفقود باشد خوب در اینجا مانع ترخیص مولا در مخالفت بعض الاطراف است. لذا آنهائی که قائلند علم اجمالی متقضی وجوب موافقت قطعیه است دو دسته شده اند بعضی گفته اند این اقتضاء به نحو علّیت است یعنی مولا نمی تواند ترخیص در بعض الاطراف دهد و بعضی گفته اند این استدعای منجزیت علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه به نحو اقتضاء است یعنی کی وجوب موافقت قطعیه لازم است؟ وقتی که خود مولا اذن در مخالفت فی بعض لااطراف ندهد. پس این نزاع به این بر می گردد که آیا استدعای علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه استدعای علّی است و تنجیزی یا استدعای اقتضائی و تعلیقی است؟

مرحوم آغا ضیاء قائلند که این استدعا به نحو علّی است یعنی علم اجمالی مستلزم وجوب موافقت قطعیه است هر کجا که علم اجمالی باشد، موافقت قطعیه واجب است مولا هم نمی تواند اذن دهد در مخالفت بعض الاطراف. مرحوم میرزا نائینی در کتاب فوائد قائلند که این استدعا به نحو اقتضاء است یعنی علم اجمالی متقضی وجوب

---

[۱] شنبه ۹۷/۰۹/۰۳.

موافقت قطعیه است اما به یک شرط و آن هم عدم ترخیص مولا فی بعض الاطراف است.

ان قلت: ایشان که اصلا وجوب موافقت قطعیه را قائل نبودند و می گفتند اقتضای علم اجمالی ترک مخالفت قطعیه است نه وجوب موافقت قطعیه؟ دقت کنید میرزا به وجوب موافقت قطعیه قائل نمی باشد می گوید که علی تقدیر استدعای علم اجمالی بر وجوب موافقت قطعیه، استدعایش اقتضائی است و الا خود ایشان قائلند که استدعای علم اجمالی وجوب ترک مخالفت قطعیه است.

خوب پس تمام نزاع در جواز ترخیص مولا در بعض الاطراف، به این بر می گردد که آیا کسانی که قائلند استدعای منجزیت علم اجمالی بر وجوب موافقت قطعیه، این استدعا را علّی می دانند که در این صورت مولا هم نمی تواند ترخیص در بعضی الاطراف دهد یا این استدعاء منجزیت را اقتضائی می دانند که در این صورت مولا می تواند ترخیص دهد؟

ببنیم بیان مرحوم آغا ضیاء و اشکال مرحوم میرزا بر ایشان چه بوده است؟

قول المرحوم الآغا ضیاء: أن إقتضاء منجزیته وجوبها علّیة و تنجیزیّة لأن ترخیص المولی، ترخیص فی مخالفة حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل القبیح.

مرحوم آغا ضیاء می فرمایند هر علمی منجزیت آن نسبت به معلومش علّی است نمی شود که علم به تکلیفی تعلق گیرد و منجز نشود. خوب در علم اجمالی، معلوم بالاجمال ما جامع است یا فرد است و واقع؟ فرد است و واقع. من وقتی علم دارم به وجوب احد الصلاتین وقتی که در واقع صلاة ظهر واجب باشد من علم دارم به وجوب هذا الصلاة که فرضا در واقع نماز ظهر است نه وجوب احدی الصلاتین لذا وجوب هذا بر من منجز است اگر مولا در یک طرف به من ترخیص دهد احتمال می دهم تکلیف منجز در آنجا باشد ترخیص در مخالفت احتمالیه تکلیف منجز عقلا قبیح است. چرا؟

چون دفع ضرر محتمل[1] عقلا واجب است یعنی مولا اذن می دهد در عدم دفع ضرر محتمل و این عقلا قبیح است خود اذن در کار قبیح، قبیح است مثلا پدر گفته است می توانی بروی دزدی اما نگفته است که برو دزدی و لکن در اینجا خود اذن هم قبیح است. خوب در اینجا واقع که وجوب هذا باشد، بر من معلوم است وقتی وجوب هذا بر من معلوم بود اگر مولا در یک طرف به من ترخیص دهد احتمال است که آن طرف همان طرفی باشد در آن تکلیف منجز است این اذن مولا قبیح است. چرا؟ چون عقل می گوید دفع ضرر محتمل واجب است و مولا می گوید مخالفت این حکم عقلی کن لذا مولا در بعض الاطراف یا یک طرف نمی تواند ترخیص دهد. یعنی ایشان چون قائلند که معلوم ما فرد و واقع است استدعای منجزیت آن علّی است. اما اگر ایشان جامع بودند دیگر ترخیص در یک طرف ترخیص در مخالفت حکم عقل به دفع ضرر محتمل نبود.

پس هر علمی نسبت به معلوم خودش منجز است و منجزیت علم به معلوم منجزیت تنجیزی است و علّی و معلوم در علم اجمالی فرد است و واقع: وجوب هذا و حرمت هذا. مولا در هر طرف که به من ترخیص دهد احتمال می دهم تکلیف منجز در همان طرف باشد. دفع ضرر محتمل عقلا واجب است و در هر طرف ضرر محتمل است لذا عقلا بر من واجب است احتیاط کنم اگر مولا اذن در مخالفت دهد، این اذن، اذن در ترک وجوب عقلی است[2] و این قبیح است.[3]

---

[1] دقت کنید وجوب اطاعت علم هم از باب دفع ضرر محتمل است اگر من با علم خودم مخالفت کردم باز احتمال عقوبت را می دهم علم به عقوبت که نداریم ممکن است که شفاعت شامل حال من شود یا توبه کنم. گفته شده است که حتی اگر معصیت کنیم استحقاق عقوبت داریم علم به عقوبت نداریم ممکن است شفاعت ما را بکنند یا توبه کنیم. دقت کنید استحقاق عقوبت احتمال عقوبت را می آورد نه علم به عقوبت را و این دفع ضرر محتمل است که عقلا واجب است نه دفع استحقاق.(اس مد در همین جلسه).

[2] وقتی عقلا چیزی واجب شد ترک آن حرام می شود عقلا و بالعکس.

[3] نهایة الافکار ج ۳ ص ۳۰۷.

نقض المرحوم المیرزا: رخص المولی فی المخالفة الإحتمالیة مع القطع التفصیلی بقاعدة الفراغ و التجاوز مثلا و هذه اهون منه.

مرحوم میرزا اشکال نقضی کرده اند: میرزا فرموده اند که علم اجمالی که اهم از علم تفصیلی نمی باشد شارع در علم تفصیلی اذن در مخالفت احتمالیه داده است. ایشان مثال قاعده فراغ و تجاوز را زده است اگر شخصی که علم به تکلیف دارد بعد از نماز شک می کند که وضوء داشته است یا خیر شارع به قاعده فراغ گفته است که لازم نمی باشد که اعاده کنیم خوب اگر در واقع آب نجس بوده است خوب مخالفت کرده است اما در عین حال شارع ترخیص داده است.

اگر بعد از نماز شک کردید که رکوع کردید یا خیر؟ اینجا هم مجرای قاعده تجاوز و فراغ است اگر در اینجا در نماز رکوع را بجا نیاورده بود با وجوب نماز ظهر که برای او تفصیلی بوده است مخالفت کرده است اما در عین حال شارع ترخیص داده است.

اگر بخواهید مثال دقیقتری بزنید[1] مثال را ببرید جایی که علم به وجوب نماز ظهر دارم و آب مشکوک الطهارة و النجاستی دارم و هنوز نماز نخوانده ام در اینجا شارع قاعده طهارت را دارد و اگر در واقع این مایع نجس باشد ترخیص داده است در مخالفت با تکلیف منجز به علم تفصیلی.

خوب با این بیان شما علم اجمالی را بالاتر از علم تفصیلی برده اید. خوب در اینجا همه قائل به عدم لزوم اعاده شده اند کما اینکه خود شما هم قبول دارید چطور در علم اجمالی می گویید که ترخیص در بعض الاطراف جاری نمی باشد؟!![2]

---

[1] در مثال اولی ممکن است که کسی به این شکل مناقشه کند که بعد از اتیان به نماز با آب مشکوک شک در تکلیف دارد نه علم تفصیلی لذا مثال در عوض کردیم و مثال دیگری زدیم.

[2] فوائد ج ۴ ص ۳۴.

جواب المرحوم الآغا ضیاء: أن التعبیر ب «بلی و قد رکعت» دال علی أن هذا موافقة قطعیة تعبدیة.

مرحوم آغا ضیاء به این اشکال در پاورقی تعلیقه زده است که اینجا هم موافقت قطعیه کرده است. ایشان گفته اند که ما دو موافقة قطعیه داریم: موافقت قطعیه وجدانیه و موافقت قطعیه تعبدیه و اینجا که شارع گفته است نیاز به اعاده نمی باشد این موافقت قطعیه تعبدی است یعنی شارع گفته است که این عملی که انجام داده ای برای من موافقت قعطیه است در روایت است: «بلی قد رکعت»[1] یعنی تو رکوع کرده ای. ایشان می گویند که آنچه دلیل داریم این است که علم اجمالی متقضای وجوب موافقت قطعیه است اما اعم از موافقت قطعیه وجدانیه و تعبدیه است.

إشکال المتأخرین: أن «بلی قد رکعت» تلون تعبیر عن الترخیص و الا الموافقة القطعیة امر عقلی و لیس هذا من مصادیقها.

متأخرین اشکال کرده اند که این الا و قد رکعت این صرف یک تعبیر است و شارع به این بیان به من ترخیص داد است چرا که این وجوب موافقة قطعیه حکم عقل است و شارع نمی تواند در حکم عقلی دخل و تصرف کند خوب معلوم است که من موافقت قطعیه نکرده ام این صرف تعابیر است مهم است که شارع با این لسان تعبیری اذن داده است در ترک مخالفت احتمالیه ی تکلیف معلوم بالتفصیل.

لذا با فرمایش مرحوم میرزا متأخرین موافقت کرده اند و گفته اند که اگر مقتضای منجزیت علم اجمالی، وجوب موافقت قطعیه باشد این استدعا، اقتضائی است تعلیقی نه علّی لذا شارع می تواند در بعض الاطراف ترخیص دهد لذا فقط مرحوم آغا ضیاء منفرد شده اند که این استدعا را علّی می دانسته اند به خلاف متأخرین هیچ کسی این را قبول نکرده است.

---

[1] ۸۰۷۰ـ ۳ـ وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَسْتَتِمُّ قَائِماً فَلَا أَدْرِي رَكَعْتُ أَمْ لَا قَالَ بَلَى قَدْ رَكَعْتَ فَامْضِ فِي صَلَاتِكَ فَإِنَّمَا ذَلِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ. (وسائل الشیعة ؛ ج‌۶ ؛ ص۳۱۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ــ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.)

دقت کنید این دلیل نقضی توسعه در اشکال نمی باشد چرا که این دلیل نقضی اگر قابل جواب نباشد ادعای کسی که این دلیل، دلیل نقضی او می شود، باطل است. خود آغا ضیاء به قاعده فراغ و تجاوز قائلند. بله آغا ضیاء اگر بگویند که قاعده فراغ و تجاوز نداریم این بیان مرحوم میرزا دیگر دلیل نقضی بر ایشان نمی باشد در این صورت باید برویم سراغ جواب حلی.

إشکالنا الحلّی علی بیان المرحوم الآغا ضیاء: أن الوجدان یحکم بعدم قبح الإذن بالمخالفة الإحتمالیة مع التکلیف المعلوم بالإجمال.

دقت کنید جواب حلی این اشکال را قبلا دادیم که این امر یک امر وجدانی است که آیا منجزیت علّی است یا تعلیقی؟ که اگر وجدان کردیم که تعلیقی است دیگر اشکال مرحوم آغا ضیاء وارد نمی باشد چرا که بعد از اذن احتمال ضرر می شود صفر لذا آن حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل در اینجا نمی آید.

دقت کنید که اینکه گفتیم این اشکال وجدانی است بیانش به این صورت است که اگر اینها اشکال لغویت در فعیت تکلیف را کنار گذاشتند أولا و گفتند اذن در مخالفت قطعیه معصیت نمی باشد ثانیا اما در عین حال گفتند که این اذن در مخالفت قبیح است اینجا دیگر امر می شود وجدانی که ما می گوییم اذن در معصیت قبیح است نه اذن در مخالفت قطعیه ایشان می گویند هم اذن در معصیت و هم اذن در مخالفت قطعیه بالوجدان قبیح است.

محصل بحث این که ما وضعیتمان مشخص است که می گوییم اذن در مخالفت قعطیه با تکلیف معلوم بالتفصیل و اذن در مخالفت قطعیه با تکلیف معلوم بالاجمال قبیح نمی باشد و دیگران هم می گویند که اگر علم اجمالی مقتضی وجوب موافقت قطعیه است این به نحو تعلیقی است.

نتیجه ثبوتی این شد که ترخیص در احد اطراف علم اجمالی محذور ثبوتی ندارد.

فی جریانها اثباتا:

بعد از این می خواهیم وارد بحث اثباتی شویم و آن اینکه آیا ادله اصول مومنه مثل «رفع ما لایعلمون» مثل «کل شیء لک حلال» یا «لا تنقض الليقين بالشک» و ... آیا این ادله اصول مومنه بعض اطراف علم اجمالی را می گیرد یا خیر؟

مقدمة فی انحاء ترخيص الشارع فی بعض أطراف العلم الإجمالی:

[1] قبل از اینکه ببینیم شامل می شود یا خیر مقدمه ای را ذکر کنیم و آن اینکه اگر مولا بخواهد ترخیص دهد این ترخیص، انحائی دارد که در این انحاء سه نحو عرفی تر است که این سه نحو را مقدمتا می گوییم و بعد ببینیم از این ادله مرخصه یکی یا بعضی از این انحاء استفاده می شود یا خیر؟

النحو الأول: الترخيص فی بعض المعين.

نحو اول این استکه مولی ترخیص دهد در احد معین. من دو اناء دارم و علم دارم به نجاست احدهما و مولا ترخیص دهد در اناء یمین مثلا.

النحو الثانی: الترخيص فی بعض المردد.

نحو دوم این است که ترخیص دهد در احد لا معین و مردد فی الواقع مثلا بگوید: «لا بأس بالمخالفة فی احدهما» اشاره به فرد معینی ندارد و در یکی از این دو مجاز به مخالفت می باشی.

النحو الثالث: الترخيص فی کلا الطرفين مشروطا بعدم المخالفة بالآخر.

نحو سوم: مولا دو ترخیص دهد در هر دو طرف ترخیص دهد اما ترخیصها را مشروط کند شرط ترک مخالفت در طرف دیگر است بگوید: «لا بأس بالمخالفة فی هذا الاناء ان ترکت الآخر» و در اناء دیگر هم این ترخیص را دهد دو ترخیص در مخالفت دارد اما مشروط به ترک دیگری.

---

[1] دوشنبه ۹۷/۰۹/۰۵.

فرق این قسم با قسم قبلی که ترخیص در لا علی التعیین است این است که در نحو قبلی یک ترخیص در فرد مردد به صورت مطلق است نه مشروط اما در اینجا دو ترخیص به صورت مشروط است. نتیجه این دو ترخیص هم متفاوت است اگر در دومی هر دو را شرب کرد و فی الواقع هر دو نجس بود یک عقوبت دارد و اگر در سومی هر دو را شرب کند و فی الواقع هر دو نجس بود دو عقوبت دارد.

پس مولا سه نحو ترخیص می تواند بدهد: ترخیص در معین ، ترخیص در فرد مردد، و یک نحو هم دو ترخیص به نحو مشروط باشد.

دقت کنید این سه نحو ترخیص معقول و عرفی تر است. انحاء دیگر معقول هم است اما خیلی غیر عرفی است.

تطبیق ادلة الأصول المؤمنة فی أنحاء الترخیص:

این بحث ثبوتی بود و بعد وارد بحث اثباتی می شویم که آیا این سه نحو را می توان از ادله استفاده کرد یا خیر؟ حالا ما هستیم و دلیل اصل مومن ببینیم از ادله اصول مومنه، یکی از این انحاء را می توان استفاده کرد یا خیر؟

دلیل «رفع ما لایعلمون» است، «کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر» است ، «کل شیء طاهر» و ... آیا از این ادله سه نحو ترخیص بالا استظهار می شود یا خیر؟

هل تدل الأدلة علی الترخیص فی الأحد المعین الذی هو علی فرضین:

اما نحو اول یعنی ترخیص در احد معین: در اینجا فقط یک ترخیص است آن هم در احد معین. این ترخیص در احد معین دو فرض دارد تارة آن احد معین معلوم است عندی و تارة آن احد معین نا معلوم است عندی.

پس اگر دلیل اصل مومن بخواهد در احد معین جاری شود این دو فرض را دارد:

- ***الفرض الأول أن الأحد المعین فی الواقع المرخص فیه ، معلوم عندنا أیضا:***

مثال فرض اول که فرد معین معلوم عندناست: من دو اناء دارم که می دانم یکی از این دو اناء یقینا نجس است و اناء یسار استصحاب نجاست را دارد چرا که سابقا نجس بود.

خوب دقت کنید ما در موردی که استصحاب نجاست داریم دلیل برائت و طهارت آن را نمی گیرد. هر کجا استصحاب منجز داشته باشیم دلیل طهارت و برائت آن را نمی گیرد که در جای خودش گفته شده است که دلیل این دو اصل محکوم دلیل استصحاب منجز می باشد.

پس اناء یمین را نمی دانم که طاهر است یا خیر و حالت سابقه آن نجاست نمی باشد لذا دلیل طهارت و برائت آن را می گیرد محذوری ندارد. دقت کنید در تعلق ترخیص به اطراف علم اجمالی، یک محذور ثبوتی بود و یکی محذور اثباتی بود که ثبوتی ترخیص در معصیت بود و محذور اثباتی ارتکاز بر مناقضه بود که وقتی دلیل اصل مؤمن بخواهد یکی طرف را بگیرد که اینجا اناء یمین باشد، هیچ یک از محذورین پیش نمی آید لذا دلیل برائت و طهارت در اناء یمین بلا محذورین جاری می شود. اینجا اصطلاحا انحلال حکمی علم اجمالی است.

این بیان بر طبق مسلک مشهور و ما می آید و طبق مسلک مرحوم آغا ضیاء بیان دیگری خواهد آمد.

- ***الفرض الثانی أن الأحد المعین الذی رخص شارع فیه، غیر معلوم عندنا:***

فرض دوم که ترخیص در فرد معینی است که نا معلوم عندنا است. من دو اناء دارم که یقین دارم یکی از این دو اناء نجس است و با این احدهما اشاره ذهنی دارم به فرد معینی که نجس است فی الواقع اما فرد دوم که به آن هم اشاره ذهنی می کنیم نمی دانم طاهر است یا نجس، احتمال می دهم نجس باشد و احتمال می دهم طاهر باشد چرا که یک اناء را دیدم خون افتاد اما اناء دوم را ندیدم خون افتاد احتمال می دهم که دومی هم خون داخل آن افتاد و نجس باشد لذا اناء دوم هم برای ما مشکوک است نمی دانم طاهر است یا نجس آیا می توانم قاعده طهارت و برائت را در مورد آن جاری کنم؟ به عبارت

دیگر آیا اطلاق دلیل برائت این اناء دوم را هم که معین فی الواقع و نا معلوم عندی است را شامل می شود یا خیر؟ بله، این اطلاق دلیل این را می گیرد. آن اناء دوم فی الواقع معین است اما عندی نا معلوم است. فی الواقع معلوم است اما نمی دانم اناء یمین است یا اناء یسار. اثرش این است که اگر من هر دو را شرب کنم و فی علم الله هر دو نجس بود، فقط یک عقوبت می شوم فرض کنید فی علم الله هر دو نجس بود اگر هر دو را شرب کنم یک عقوبت می شوم آن که علم به نجاست داشتم در مورد آن اصل مومن نداشتم اما در مورد دیگر اصل مومن داشتم و در شرب او معذور بودم. لذا یک عقاب می شوم.

اگر قاعده طهارت در آن جاری شود اگر هر دو اناء را شرب کنم یک چوب می خورم به خاطر آن انائی که دیدم خون در آن افتاد اما در دیگری اصل معذر داشتم در انائی که ندیدم خون افتاد اما اگر اصل مومن جاری نشود من هر دو را شرب کنم دو چوب می خورم.[1]

پس دلیل اصل مومن، فرد معین را می گیرد به هر دو فرض. و در نحو اول از ترخیص، اطلاق اصول مؤمنه مشکلی ندارد.[2]

---

[1] دقت کنید این بحث ما در نظر کسانی می آید که احتمال را منجز می دانند اما در نظر کسانی که احتمال را منجز نمی دانند و بعد هم مقتضای علم اجمالی را ترک مخالفت احتمالیه می دانند این بحث نمی آید چرا که آنها برائت عقلیه را دارند لذا اگر هم بحث می کنیم مراد این است که اگر نیاز به اصل مومن شد آیا اصل مومن در بعض الاطراف جاری می شود یا خیر. ضمن اینکه ممکن است بعضی ها بگویند که در موارد علم اجمالی بعد از فحص دیگر ما برائت عقلیه نداریم لذا دوباره این بحث می آید.

مشهور می گویند که برائت عقلیه داریم نگویید که آنها که احتمال را منجز نمی دانند نیاز به معذر و برائت عقلیه ندارند می گوییم که اینکه مشهور احتمال را منجز نمی دانند به خاطر همین برائت عقلیه است یعنی برائت عقلیه یعنی انکار منجزیت احتمال. نمی شود که کسی احتمال را منجز نداند در عین حال برائت عقلیه هم نداشته باشد.

شما اگر قائل به عدم استحقاق عقوبت شوید یا از راه معذر شرعی این را باید بگویید یا از راه معذر عقلی. حتی اگر برائت عقلیه هم قائل باشیم جای بحث دارد که اصل مومن اطلاقی دارد یا خیر؟ چرا که برائت شرعیه با برائت عقلیه منافاتی ندارد.(اس مد در همین جلسه)

[2] دقت کنید مشهور در شبهات محصوره قائل به وجوب موافقت قطعیه شدند اما نه به مقتضای علم اجمالی بلکه بالضمیمه و ضمیمه اینها هم این بود که گفته بودند ترخیص در جمیع اطراف علم اجمالی مشکل ثبوتی دارد چرا که ترخیص در معصیت است لذا این نکته عقلی باعث می شود که اطلاقی برای ادله اصول مومنه نسبت به شمولشان به جمیع اطراف معا نباشد. اما نسبت به هر کدام فی نفسه

هل تدل الأدلة علی الترخيص فی الأحد المردد:

اصول مومنه شامل می شد اما چون این قرینه بود که در دو طرف معا جاری نمی شود اصل هر طرف معارضه پیدا می کرد با اصل در طرف دیگر و به تساقط کشیده می شد. لذا قائل شدند که دلیل اصل مومن نه نسبت به جمیع اطراف اطلاقی دارد و نه نسبت به بعض الاطراف.

اما در انحاء ترخیص عرفی در یک طرف از اطراف علم اجمالی گفتیم که ترخیص در یک طرف چه به صورت معین معلوم که در صورتی باشد که در یک طرف اصل منجز داشته باشید چه به فرض ترخیص در معین نا معلوم مشکلی ندارد و از ادله هم استظهار می شود.

خوب این بیان ما ظاهرا با بیان مشهور تعارض دارد چرا که مشهور می گفتند که اطلاقی اصول مومنه ندارند که شامل جمیع یا بعض الاطراف شوند و اینجا می گوییم نسبت به بعض الاطراف اطلاق اینها مشکلی ندارد. لذا بدوا ممکن است کسی بگوید که این انحاء ترخیص در نظر غیر مشهور که قائل به تعلق علم اجمالی به فرد معین می باشند می اید نه در نظر مشهور که متعلق علم اجمالی را جامع می دانند.

این درست نمی باشد این انحاء ترخیص در جمیع مبانی درست می باشد حتی مبنای مشهور.

اولا مشهور نگفته اند که علم اجمالی به فرد معین تعلق نگرفته است بلکه گفته اند که ما هم اینجا هم مثل دیگر علوم ما یک معلوم بالذات و یک معلوم بالعرض داریم اما منجزیت علم اجمالی در حد معلوم بالذات است که جامع باشد نه معلوم بالعرض که فرد معین نا معلوم باشد.

ثانیا اینکه مشهور گفته اند ترخیص در یک طرف معین هم به تعارض و تساقط کشانده می شود از باب این است که موضوع ادله مومنه شک بدوی است و در علم اجمالی اگر خاطرتان باشد گفتیم جمع می شود بین شک تفصیلی و علم اجمالی. خوب من در اینجا اشاره به هر یک از انائها و اطراف علم اجمالی کنم همه آنها مشکوک بالتفصیل من هستند و لو بعضی معلوم بالاجمال من هم می باشند اما من اشاره به معلوم فی الواقع نمی کنم اشاره به هر یک از اطراف یک به یک می کنم که همه آنها مشکوک تفصیلی هستند. خوب لذا ادله مرخصه شامل همه آنها می شود اما فی نفسه و بعد تعارض و تساقط پیش می آید.

اما در آنجاکه بحث انحاء ترخیص را می کنیم خوب در نحو اول که ترخیص در فرد معین معلوم بود که اصلا محل کلام مشهور نمی باشد چرا که مشهور جایی را بحث می کنند که در یک طرف اصل منجز نداشته باشی و فرض اول در نحو اول جایی بود که در یکی اصل منجز داشتی.

اما در فرض دوم که در یکی اصل منجز تکلیف نداشتیم و هر دو علی سواء بودند در آنجا ما گفتیم که اشاره می کنیم که به آن فرد معلوم بالاجمال من در واقع و می گوییم که اصل مومن ندارد چرا؟ به خاطر اینکه موضوع اصول مومنه مشکوک است و آن معلوم بالاجمال من که به آن اشاره ذهنی می کنم نه اشاره حسی دیگر مشکوک نمی باشد فرض این است که معلوم است لذا اصل مومن در مورد آن جاری نمی شود اما در طرف دیگر که به آن هم اشاره ذهنی دارم، دیگر معلوم بالاجمال من در حکم و تکلیف نمی باشد مشکوک است و موضوع اصول مومنه.

خوب پس در تعارض ادله اشاره حسی می کنم به تک تک انائها که معین می باشند و می گویم که اصول به تعارض کشیده می شود اما در نحو اول از ترخیص نظر به واقع می کنیم و اشاره ای ذهنی داریم به معلوم بالاجمال اصلا اشاره و نظر حسی به اطراف ندارم خوب اثر این دو نحو نگاه یکی تعارض است و عدم اطلاق و یکی هم اطلاق نسبت به یک طرف است.

دقت کنید اشکال نفرمایید که این یعنی اینکه من مختارم هر طور که می خواهم نگاه کنم لذا در یک صورت اصل مومنه را جاری می کنم و در جای دیگر اصل مومن را جاری نمی کنم به عبارت اخری نگویید که پس شارع اختیار جریان اصل را به دست من داده است که هر طور خواستم نگاه کنم در یک فرض اصل جاری است و در یک فرض دیگر اصل جاری نمی باشد خیر این اشکال وارد نمی باشد چراکه ما هم در انحاء ترخیص در نحو اول که بحث می کردیم گفتیم که چون در نهایت نمی داند که فرد مشکوکی شارع در مورد آن ترخیص داده است کدام است در آنجا هم اصل مومن جاری نمی باشد و فرقی بین این دو بیان دیگر نمی باشد. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۱۲)

اما نحوه دوم از ترخیص این است که ما از دلیل، ترخیص در احد مردد را استفاده کنیم من علم اجمالی دارم که احدهما نجس است که این احدهما اشاره دارد به احد معین ولی ثبوتا اشکالی و محذوری ندارد که مولی ترخیص دهد در فرد مردد بگوید: «لا بأس بالمخالفة فی أحدهما» این هیچ محذوری ثبوتا در آن نمی باشد. آیا از دلیل اصل مومن، چنین ترخیصی در فرد مردد را می توان استفاده کرد؟ از «رفع مالا یعلمون»، از «کل شیء نظیف» می توانیم ترخیص در فرد مردد را استفاده کنیم؟

خوب دقت کنید گفته شده است نمی شود. چرا که نسبت به فرد مردد احتمال تکلیف نمی دهم آنکه بر من حرام است فرد معین است آنکه دیدم که خون در آن افتاد فرد معین است، قطعا فرد مردد نجس نمی باشد احتمال نجاست و حرمتش نمی باشد لذا نسبت به فرد مردد دلیل اصل مومن اطلاقی ندارد. پس ما چنین ترخیصی را از دلیل نمی توانیم استفاده کنیم.[1]

دو بیان است برای اینکه بتوانیم از دلیل اصل مومن استفاده کنیم ترخیص در فرد مردد را:

- ***البیان الأول فی استفادة الترخیص منها فیه: شمولها للأحد المعین غیر المعلوم یلازم شمولها له عرفا.***

بیان اولی که برای استفاده ترخیص از ادله اصول مومنه در فرد مردد گفته اند این است که گفته شده است دلیل اصل به اطلاقه فرد معین نا معلوم عندنا را گرفت که در فرض دوم از نحو اول انحاء ترخیص به آن اشاره شد. گفته شود که بالملازمه عرفیه فرد مردد فی الواقع را هم می گیرد یعنی ملازمه عرفیه است بین شمولش نسبت به فرد معین

[1] اگر ما گفتیم که اصول مومنه فرد مردد را به اطلاقه نمی گیرد نه به خاطر این است که فردد مردد حرام یا واجب نمی باشد بلکه به خاطر این که ما می دانیم که فرد مردد در آن تکلیف فعلی ندارد خوب دلیل برائت می گوید که رفع ما لا یعلمون و فرد مردد یعلمون است نه ما لایعلمون لذا نگرفت اما ثبوتا مشکلی ندارد که به صورت فرد مردد ترخیص دهد درست است که می دانیم فرد مردد تکلیف نمی باشد و ترخیص ترخیص در مخالفت با تکلیف فعلی است اما از آنجاکه این ترخیص در فرد مردد منتهی می شود در ترخیص در فرد معین معلوم یا غیر معلومی که در ان تکلیف است ثبوتا مشکلی ندارد خوب اثباتا به اطلاق نتوانستیم اثبات کنیم رفتیم سراغ الغاء خصوصیت و ملازمه عرفیه. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۰۷)

مردد عندنا با فرد مردد فی الواقع. گفتیم ملازمه عرفیه مدلول التزامی است که ملازمه عقلی نمی باشد بلکه عرفی است پس اگر اطلاق دلیل فرد معین نا معلوم عندنا را می گیرد می گوییم نحو دوم را هم که ترخیص در فرد مردد فی الواقع است، بالملازمه عرفیه را می گیرد.

البیان الثانی فی استفادة الترخیص منها فیه: شمولها للأحد المردد بإلغاء الخصوصیة العرفیة إذا تشمل الفرد المعین غیر المعلوم.

در بیان دوم از الغاء خصوصیت استفاده شده است دلیل فرد معین مردد عندنا را می گیرد از این الغاء خصوصیت شود به فرد مردد فی الواقع.

در بیان دوم مدلول التزامی نمی باشد الغاء خصوصیت عرفیه است. یعنی عرف خصوصیت تعین را الغاء می کند.

مناقشة: کلاهما لیسا بثابتین.

این دو بیان فنی است اما هر دو ممنوع است و ثابت نمی باشد نه ملازمه عرفیه ثابت است و نه الغاء خصوصیت خیلی فرق است بین فرد معین و فرد مردد در نحو اول فرد معین بود و تردید در ذهن بود اما فرد مردد فی الواقع مردد است لذا این ملازمه و الغاء خصوصیت ظاهرا عرفا ثابت نمی باشد. لذا اطلاق دلیل اصل مومن نسبت به فرد مردد را نمی توان استفاده کنیم.

بالاتر از این قبلا گفتیم یک ارتکاز مناقضه است بین تکلیف در یک طرف و ترخیص در دو طرف در اینجا هم بعید نمی باشد شبیه چنین مناقضه ای در میان باشد اگر چه به آن وضوح در ترخیص در طرفین نمی باشد اما بعید نمی باشد که عرفیا مناقضه بیند که مولا در یک فرد معین تکلیف داشته باشد و ترخیص در یک فرد مردد دهد.

این شبهه مناقضه در اینجا هم است.

لذا از دلیل اصل مومن نمی توان استفاده کرد ترخیص در فرد مردد را.

هل تدل الأدلة علی الترخیص فی الأطراف مشروطا:

اما نحو سوم ترخیص یعنی دلیل هر دو طرف را می گیرد از شمول نسبت به هر دو طرف لازم می آید محذور ثبوتی و اثباتی. این محذور از ناحیه شمول آمد یا از ناحیه اطلاق؟ از ناحیه اطلاق. وقتی مشروط کنیم این محذور از بین می رود.

مناقشة: أن الترخیص بهذه الکیفیة غیر عرفیة فلا یستظهر من الادلة.

ما همیشه به مقدار محذور باید رفع ید کنیم لذا از اطلاق آن رفع ید می کنیم. اما این مقدار تقیید غیر عرفی است و عرف این دو ترخیص به نحو مشروط را از دلیل نمی فهمد لذا دلیل طرفین را بگیرد مشروطا این غیر عرفی است لذا از دلیل فقط نحو اول را با دو فرض قبول کردیم.

هذا تمام الکلام فی الأمر الرابع.

[1]بحث کبروی ما تمام شد ما از کسانی هستیم که علم اجمالی را منجز می دانیم و گفتیم این علم اجمالی منجزیت آن مستدعی وجوب موافقت قطعیه است و این استدعا به نحو اقتضاء است نه به نحو علیت.

التنبیهات:

مرحوم آخوند چهار تنبیه را متعرض شده است و مرحوم صدر بیش از چهار امر را در تنبیهات بیان فرمودند که این امور، مسائل خوبی است لذا ما هم تنبیهات مرحوم آخوند و هم معظم تنبیهات مرحوم صدر را متعرض می شویم:

التنبیه الاول فی الثمرة بین مسلک العلّیة و الإقتضاء:

گفتیم در مقدار منجزیت علم اجمالی علماء دو گروه شدند: مشهور گفتند مستدعی حرمت مخالفت قطعیه است نه حرمت مخالفت احتمالیه به عبارت دیگر گفته اند که علم اجمالی مستدعی وجوب موافقت احتمالیه نیست و بعضی دیگر گفته اند علم

[1] سه شنبه ۹۷/۰۹/۰۶.

اجمالی مستدعی وجوب موافقت قطعیه است دسته اول مثل مدرسه میرزا و مرحوم صدر و دسته دوم مثل مرحوم آخوند و مرحوم آغا ضیاء. ما هم تابع این نظر دوم شدیم.

بعد کسانی که گفته بودند استدعای موافقت قطعیه می باشد این ها دو دسته شده بودند یک دسته گفته بودند این استدعا به نحو علّی است یعنی علّت است برای وجوب موافقت قطعیه و بعضی گفته بودند این استدعا تعلیقی و اقتضائی است. مرحوم آغا ضیاء علّی بودند و مرحوم میرزا تعلیقی و اقتضائی بودند. ما ها تابع دسته دوم شدیم و گفتیم استدعایش اقتضائی است نه علّی.

حالا سوالی که مطرح شده است این است که ما چه قائل به علّیت شویم و چه قائل به اقتضاء شویم ثمره بین این دو مسلک در کجا ظاهر می شود؟

گفته شده است ثمره بین این دو مسلک در جایی ظاهر می شود که ما در یک طرفِ علم اجمالی نه اصل منجِّز داشته باشیم و نه اصل مومِّن هیچ اصلی نه تأمینا و نه تنجیزا نداشته باشیم اما در یک طرف دیگر اصل مومن داشته باشیم بنا بر مسلک علّیت آن اصل مومن جاری نمی شود و بنا بر مسلک اقتضاء اصل مومن جاری می شود. اما اگر ما یک طرف اصل منجز داشته باشیم و یک طرف اصل مومن داشته باشیم بین این دو مسلک فرقی نمی باشد چوت عند الجمیع اصل مومن در آن طرف جاری می شود.

مثالش مثل این که من علم اجمالی دارم که یا اناء یمین نجس است و یا اناء یسار نجس است اناء یسار استصحاب نجاست دارد اناء یمین استصحاب طهارت دارد در اینجا عند المسلکین استصحاب طهارت در اناء یمین جاری می شود. هم طبق مسلک اغا ضیاء که علّی است و هم نسبت به مسلک دیگر که اقتضائی می باشند انما الکلام در جایی است که در یک طرف علم اجمالی نه اصل مومن داریم و نه اصل منجز و در یک طرف فقط اصل مومن داریم که بنا بر مسلک علّیت اصل مومن جاری نمی شود و بنا بر مسلک دیگر اصل مومن جاری می شود.

منتها این ثمره با مشکلی برخورد کرده است که اصلا در فقه ما مثالی داریم یا خیر؟ مرحوم میرزا قائل بودند که ما چنین مثالی در فقه نداریم که یک طرف نه اصل مومن داشته باشیم و نه اصل منجز و طرف دیگر اصل مومن باشد لا محال ثمره می شود لا ثمره چون ثمره در همین یکجا بود که ایشان قائل شدند مثالی نداریم.

مرحوم صدر می گویند فقط یک مورد در فقه مثال دارد و آن مورد در جایی است که در دو طرف ما یک اصل مومن مسانخ داشته باشیم و در یک طرف اصل مومن غیر مسانخ داشته باشیم این مثال می شود برای اثر تفاوت بین این دو قول. اگر در دو طرف اصل مومن مسانخ داشته باشیم. اصل مؤمن مسانخ یعنی هم سنخ یعنی در هر دو طرف یک دلیل است یک اصل است هر دو استصحاب طهارت است یا هر دو مثلا قاعده طهارت است و در یک طرف اصل غیر مسانخ داشته باشیم. یعنی اصلی داریم که در طرف دیگر جاری نمی شود.

مثال آن:

من علم اجمالی دارم که یا این لباس نجس است یا این آب نجس است. خوب می دانید نجاست و طهارت در لباس اثرش چیست؟ فقط در نماز است و الا پوشیدن لباس نجس از محرمات نمی باشد فقط اگر کسی با لباس نجس نماز بخواند نماز او باطل است حتی فعل حرامی هم انجام نداده است و فقط نماز او با لباس نجس باطل است اما اثر نجاست آب اثرش این است که وضوء و غسل و ... با این آب باطل است همچنین خوردن آب نجس تکلیفا حرام است. من علم اجمالی دارم که یا این لباس نجس است یا این آب نجس است. لباس قاعده طهارت دارد «کل شیء نظیف» چون می دانید که اگر قاعده طهارت در لباس جاری شود من با آن لباس می توانم نماز بخوانم می رویم سراغ آب که قاعده طهارت دارد که اگر قاعده طهارت در آب جاری شود می توانم آن را شرب کنم و با آن وضوء بگیرم قاعده طهارت اصل مومن است که اصل مسانخ است چرا که در هر دو طرف می آید.

در اینجا گفتیم که قاعده طهارت در طرفین جاری نمی شود، عند الکل جاری نمی شود چرا که یا محذور ثبوتی دارد یا محذور اثباتی. محذور ثبوتی ترخیص در مخالفت قطعیه است و اثباتی ارتکاز مناقضه می باشد. این را اصطلاحا می گویند تعارض داخلی. در تعارض داخلی دلیل می شود مجمل لذا می گوییم دلیل «کل شیء نظیف» این طرفین را شامل نمی شود تعارض داخلی یعنی یک دلیل به لحاظ به دو مصداق تعارض پیدا کند. در تعارض خارجی دو دلیل است. در تعارض داخل دلیل نسبت به مورد تعارض می شود مجمل تعارض داخلی باعث اجمال و عدم شمول دلیل نسبت به مصداقین می شود لذا دست ما از قاعده طهارت جدا شد. یک اصل مومن هم داریم به نام اصالة الحل که دلیلش «کل شیء حلال» است این اصل در ثوب جاری نمی شود چرا که پوشیدن لباس که حرام نمی باشد چرا که اصالة الحل می گوید استعمال ماء در وضوء حلال است اما تأثیری در صحت و بطلان وضوء ندارد اما در ماء جاری می شود چرا که در اثر جریان آن می توانم شربش کنم بله نمی توانم با جریان این اصل با ماء وضوء بگیرم اما این ماء را می توانم شرب کنم پس ما دو اصل مومن داشتیم که یک اصل مسانخ بود که قاعده طهارت بود که این اصل به خاطر تعارض و اجمال ما نحن فیه را نمی گیرد لذا لباس اصل مومنی ندارد و فقط ماء اصالة الحل دارد و مرحوم صدر می فرمایند که مثال فقهی آن همین است که یک اصل مسانخ در طرفین به خاطر تعارض داخلی و اجمال از دلالت ساقط شود و یک طرف اصل مومن غیر مسانخ داشته باشد بنا بر مسلک آغا ضیاء این اصالة الحل در ماء جاری نمی شود چرا که ایشان قائل بود که منجزیت علم اجمالی بر موافقت قطعیه علّی است و لذا اصالة الحل را نمی توانم در ماء جاری کنم و لو ما اصل مومن دیگر تعارض ندارد اما در مسلک اقتضاء این اصالة الحل در ماء می آید و شرب آن دیگر معصیت نمی باشد. این تنها موردی است که مرحوم صدر پیدا کردند برای جریان اصل در یک طرف و طرف دیگر فاقد اصل باشد نه اصل مومن و نه اصل منجز.

این مثال مرحوم صدر درست است. مورد دیگری را هم قبلا پیدا کرده بودم اما این مثال را فراموش کردم و نمی دانم جایی نوشتم یا خیر اگر یادم آمد استدراکش هم می کنم اما مرحوم صدر می فرمایند تنها مثال آن این مورد است.

این تمام الکلام در امر اول و ما فرمایش مرحوم صدر را در این مثال قبول کردیم و ما از اقتضائیها هستیم لذا قائل به جریان اصالة الحل می باشیم.

التنبیه الثانی: الشبهة غیر المحصورة.

تنبیه دوم در شبهات غیر محصوره است خوب عند الکل علم اجمالی منجز می باشد مگر اینکه آن علم اجمالی در شبهه غیر محصوره باشد. شبهه غیر محصوره اجمالا تعریفش این است که اطراف بسیار زیادی دارد ضابطه ی اینکه چه شبهه ای محصوره است یا غیر محصوره است بعض بیانات اصحاب را که مطرح کردیم معلوم می شود که علی المبانی ضابطه مختلف است.

پس اجمالا شبهه غیر محصوره شبهه ای است که اطراف آن غیر محصور است و زیاد مثلا می دانم یکی از گوشتهای یکی از قصابیهای قم غصبی است فرض کردیم در شهر قم یک صد قصابی است. می دانیم یکی از صد قصابی دائما گوشتش غصبی است معروف و مشهور بین علمای ما این است که این علم اجمالی منجز نمی باشد از منجزیت ساقط است یعنی می توانید از قصابی محلتان گوشت بخرید و لو احتمال می دهید که گوشت این قصابی است که غصبی است چرا که این علم اجمالی منجز نمی باشد.

بعضی از علماء و لعل مشهور و اکثر این ها گفته اند نه تنها در حد مخالفت احتمالیه منجز نمی باشد بلکه در حد مخالفت قطعیه هم منجز نمی باشد یعنی نه تنها از قصابی محلتان بلکه از همه قصابی ها می توانید گوشت بخرید. یعنی در صد روز از صد قصابی گوشت بخری یعنی در هر یک روز از یک قصابی گوشت بخری. گفته اند این اشکالی ندارد.

خوب دقت کنید این علم اجمالی چه مشکلی دارد که منجز نمی باشد؟ چون تنجیز یک بحث عقلی است چرا مشهور قائل شدند به عدم منجزیت؟ نادر هستند کسانی که قائل به منجزیت علم اجمالی در این شبهات هم شده اند. مشکل در کجاست که قائل به عدم منجزیت شده اند؟

وجوه عدیده ای ذکر کرده اند یعنی ارتکاز عدم منجزیت در اذهان همه بوده است لذا خود را به آب و آتش زده اند که این عدم منجزیت را اثبات کنند چون فرقی نمی باشد بین این علم و آن علم دیگر که منجز است.

اهم الوجوه المذکورة فی سبب عدم منجزیة العلم الإجمالی فیها:

اهم وجوه را ذکر می کنم:

الوجه الاول ما ذکره السید الصدر[1]: الإطمینان بعدم التکلیف فی الأطراف معذِّرنا.

ایشان گفته اند وقتی که اطراف علم اجمالی کثیر می شود در هر طرف که نگاه کنید اطمینان دارید به عدم تطبیق مثلا در همین مثال قصاب. این قصاب محله را احتمال می دهید که گوشت او غصبی باشد و احتمال می دهید همان گوشت غصبی معلوم، این گوشت باشد و احتمال هم می دهید این گوشت نباشد. احتمال اینکه آن معلوم بالاجمال در این قصابی باشد، چقدر است؟ احتمالش یک درصد است چون صد قصابی فرضا بود. احتمال این که آن حرام معلوم بالاجمال در این قصابی نباشد چند است؟ ۹۹ درصد. لذاشما ۹۹ درصد احتمال می دهید که این گوشت در این قصابی نباشد یعنی شما اطمینان[2] دارید به حلیت این گوشت. اطمینان یکی از حجج است یا خیر؟ حجت است به سیره عقلاء. در سیره عقلاء بلا اشکال اطمینان حجت است که

---

[1] دروس ج ۲ ص ۵۳۳، بحوث ج ۵ ص ۲۳۰. زمانی که از دروس آدرس می دهم اگر تصریح نکنم از چاپ جدید به صیاغت جدیدة.

[2] این اطمینان از شبهات معنائیه است اما آنچه که معروف است این است که احتمال ۹۹ درصد را اطمینان می گویند.

اینجا حجتِ مومن و معذر شما است و شارع مقدس هم از این حجیت، ردع نکرده است لذا از عدم ردع شارع، حجیت این اطمینان را کشف می کنیم لذا وقتی وارد این مغازه می شوید ۹۹ درصد احتمال می دهید که غصبی نباشد و یک درصد احتمال غصبیت می دهید و وقتی اطمینان دارید به عدم غصبیت، این اطمینان حجت است. وقتی اطمینان حجت است شما معذر دارید و بر اساس این اطمینان معذر به عدم مغصوبیت این گوشت در مغازه است که در ما نحن فیه می گوییم این علم اجمالی منجز نمی باشد.

خوب در نظر ایشان که منجزیت علم اقتضائی بود وقتی اقتضائی است می گوید این اطمینان قائم شده است که این گوشت غصبی در اینجا نمی باشد.

بعد خود ایشان اشکالی را مطرح کرده است و جواب داده است.

[1] اشکاله علی مختاره: أن هذه الإطمئنانات معارض مع العلم الإجمالی بأن احدها کاذب قطعا.

اشکالی که ایشان مطرح کرده است این است که من علم اجمالی دومی دارم و آن اینکه یکی از این اطمینانها قطعا کاذب است: خوب چند قصابی بود؟ صد قصابی. چند اطمینان داشتیم؟ صد اطمینان بود، اطمینان به اینکه این گوشت غصبی در این قصابی و آن قصابی و ... تا صد قصابی نیست. علم اجمالی داریم که یکی از این اطمینان ها کاذب است در اینجا به تعارض برخورد می کنیم یا همه اطمینانها حجت است که معقول نمی باشد چرا که یکی قطعا کاذب است یا بعضی حجت است که این ترجیح بلا مرجح است که نتیجه می شود احتمال سومی که عدم حجیت همه این اطمینانها می باشد.

پس ما در ما نحن فیه این تعارض را داریم. مثلا صد نفر ثقه به من خبر می دهند می دانم یکی کاذب است هیچ کدام حجت نمی باشد در ما نحن فیه می دانم یکی از این صد اطمینان قطعا کاذب است.

[1] چهارشنبه ۹۷/۰۹/۰۷.

جوابه بهذا الإشكال بتعبيرين:

به این اشکال جواب دادند، اما به دو تعبیر:

التعبير الأول: أن قولنا بحجيته، حجية تخييرية لا تعيينية كما يجرى هذا فى السيرة.

در یکجا فرمودند ما گه گفتیم که صد اطمینان داریم و حجت است این حجیت تخییری است ما یکی از صدها را می گوییم حجت است و آن هم تخییری است به هر یک از این صد اطمینان می توانی عمل کنی این حجیت تخییری به سیره ثابت است در سیره به یکی از این اطمینانها می توانی عمل کنیم اما تطبیق آن به ید شماست.

التعبير الثانى: أن الإرتكاب يجوز فيما لم ينعدم الإطمئنان المعلق عليه الإحتمال المنجِّز.

در تعبیر دوم گفته اند که وقتی می گوییم اطمینان حجت است معنایش این است که احتمال مقابل اطمینان حجت نمی باشد من یک درصد احتمال می دهم که گوشت آن غصبی است و ۹۹ درصد احتمال می دهم غصبی نباشد حجیت اطمینان یعنی احتمال مقابل منجز نمی باشد چون هر احتمالی منجز است به منجزیت تعلیقی یعنی معلق بر عدم وجود معذر شرعی در مقابل است ما یک احتمال یک درصد می دهیم این مغازه گوشتش غصبی باشد اما در مقابل یک معذر شرعی داریم و آن اطمینان به عدم غصبیت است. اگر قرار شد از دو قصاب گوشت بخرید احتمال اینکه گوشت یکی از این دو قصاب غصبی باشد احتمالش ۲ درصد است احتمال اینکه گوشت هیچ یک غصبی نباشد چقدر است ۹۸ درصد است و فرضا ۹۸ درصد ظن است نه اطمینان دیگر شما نمی توانید از این دو قصاب گوشت بخرید چرا که در اینجا این احتمال منجز است و تنجزیت آن فعلی می شود چرا که معذر و معلق علیه شما اطمینان بود که در اینجا زائل شد، چرا که شما فقط در خرید گوشت از یک قصابی اطمینان داری اما در بیش از یکی شما اطمینان نداری. یعنی احتمال غصبیت یکی از این دو مغازه دو درصد است دو درصدی که در مقابل آن اطمینانی در کار نمی باشد. مثلا شما ده اناء داری که علم

اجمالی به نجاست یکی از این ده تا داری احتمال نجاست هر یک ده درصد است اما اگر به سه اناء اشاره کنی احتمال نجاست یکی از این سه اناء می شود سی درصد. پس بنابراین ایشان گفته است ضابطه این است که در اطراف شبهه غیر محصوره به مقداری می توانی مرتکب شوی که اطمینان شما زائل نشود.

ایشان گفته اند که در شبهه غیر محصوره به مقداری می توانی اقتحام کنی که اطمینان شما زائل نشود لذا در مثال قصابی ما که صد قصابی است فقط از یک قصابی می تواند خرید کند. از اول تا آخر عمرش باید از همان قصابیی بخرد که اول خریده است. چرا که اگر بخواهد به اطمینان عمل کند دیگر اطمینانی در کار نمی باشد زمانی که از چند قصابی بخواهد خرید کند چرا که احتمال عدم غصبیت گوشت در این مثلا سه قصابی به حد اطمینان نمی رسد. ایشان می گوید که در سیره عقلاء در جایی که ما علم اجمالی به کذب یکی از این اطمینانها داریم حجیت اطمینان به نحو تعیینی نمی باشد بلکه تخییری است.

دقت کنید هر دو جواب درست است و فقط به دو اعتبار جواب داده است یکبار رفته است دنبال حجیت تخییریه و یکبار هم رفته اند سراغ اینکه در حجیت این اطمینانها نباید این اطمینان زائل شود. لذا این طور نمی باشد که این جوابها مناقض باشد. فرض این است که احتمال در هر یک از صد اناء یکی است.

أن فی کلامه إشکالان:

گفتیم این وجه تمام نمی باشد. دو اشکال وارد است:

الإشکال الأول النقضی: هذا الکلام یجری فیما إذا کان الأطراف مجتمع فی مکان واحد الذی یوجد الإطمئنان و لا یوجد القول بعدم وجوبه.

اشکال اول که یک اشکال نقضی است: شما فرض کنید اطراف غیر محصوره، مجتمع در یک جا است مثلا در روی این میز صد اناء است قطره ای دم افتاد در یکی از این انائها که در هر اناء احتمال اصابه دم یک درصد است لذا می توانم به فرمایش

ایشان یکی از انائها را شرب کنم چرا که احتمال نجاست یک درصد است و احتمال طهارت ۹۹ درصد است این را مشهور شبهه محصوره می دانند و غیر محصوره نمی دانند بله ممکن است که ایشان در اینجا هم قائل شوند اما این خیلی دور از ذهن است لذا این اشکال نقضی اگر وارد باشد مشخص می شود ملاک اطمینان نمی باشد.

مراد اینها از اطمینان، اطمینانی است که از حساب احتمالات حاصل می شود و لو ممکن است موجب سکون نفس نشود لذا اشکال نشود که این اطمینان نمی باشد چرا که سکون نفس نمی آورد.

حتی مشهور گفته اند اگر روی میز ده هزار لیوان هم باشد باز شبهه محصوره حساب می کنند یا مثلا قصابی ها همه در یک پاساژ باشد باز شبهه محصوره است در نزد مشهور.[1]

لذا اگر ملاک اطمینان باشد باید در اینجا قائل به جواز ارتکارب یکی شوند در حالی که بعید است و خلاف ارتکاز ما هم می باشد.

[1] ان قلت: مرحوم صدر در شبهات غیر محصوره قائل به این می باشند که از حساب احتمالات برای شخص اطمینان حاصل می شود اما در شبهات محصوره ممکن است که ایشان قائل به عدم حصول اطمینان شوند لذا اشکال شما نقضی نمی شود.

قلت: اگر به همین مقدار بخواهید که اشکال ما را از نقضیت بیاندازید کفایت نمی کند چرا که می گوییم که بر فرض محال اگر برای شما اطمینان حاصل شد، شما قائل به عدم وجوب موافقت قطعیه می شوید؟ اگر بگویند خیر این جواب ما نقضی می شود و اگر بگویند بله این درست است که این جواب ما دیگر نقضی نمی باشد اما خیلی بعید و دور از ذهن است که ایشان قائل به این مطلب شوند.

گفته نشود که اگر مرحوم صدر ادعا کنند که در اینجا برای من اطمنیان نمی آید این باز مشکلی را حل نمی کند چرا که ممکن است که اطمینان نفسی نیاید اما اطمینان عقلی که است یعنی ۹۹ درصد احتمال بر أساس حساب احتمالات در اینجا است این درست نمی باشد چرا که دقت کنید اطمینان مانند یقین است چطور در یقین منطقی یقین نفسی هم است یعنی یقین نفسی اعم است از اینکه یقین منطقی باشد یا خیر. اطمینان هم مانند یقین است نمی شود که شخصی اطمینان نفسی نداشته باشد و اطمینان عقلی باشد خیر اطمینان ــ به تعبیر تسامحی ــ منطقی حتما با اطمینان نفسی همراه است. گفته نشود که خیر جدا هستند مثل اینکه کسی برهانی بیاورد که مقدمات و صورت آن برهان تمام باشد و در عین حال مفید یقین نشود در اینجا این برهان یقینی است اما در عین حال برای ما یقین حاصل نشد این فرض هم درست نمی باشد چرا که نمی شود که مقدمات برهان یقینی باشد صورت هم یقینی باشد و برای شخص یقین نیاید (ت ب ک اص اس مد۲ ۹۷/۰۹/۱۲)

الإشکال الثانی الحلّی: أن نفسه؛ اشار فی مکان آخر إلی عدم حجیته إذا کان حاصل من عامل کمی فقط.

اشکال دوم در ج ۴ در بحث خبر متواتر در ص ۳۳۶ به مناسبت بحث اطمینان را کرده است که اگر این اطمینان از عامل کمی ناشی شود بدون این که عامل کیفی اثر داشته باشد آن حجت نمی باشد یعنی گفته است اگر عند العقلاء اطمینانی حاصل شود از عامل کمی، حجت نمی باشد و ما هم قائل به عدم حجت می باشیم. در آنجا ایشان گفته است: «و اثباتها علی عهدة قائلها» این کلام ایشان نشان دهنده این است که عدم حجیت آن واضح است. لذا اینجا چون منشأ اطمینان، عامل کمی است لذا حجت نمی باشد گویا اینجا ایشان غفلتی کرده است که اطمینان ناشی از عامل کمی حجت نمی باشد.[1]

اگر عامل کیفی باعث اطمینان شود این دیگر از شبهه غیر محصوره خارج می شود چرا که در شبهه غیر محصوره بحثی است به مناسبتِ کثرة افراد که احتمال تکلیف در هر طرف را ضعیف می کند. مثلا مخبری است ثقه و فقیه و مومن و عامل و عادل... این عامل کیفی است و این خصوصیات که زیاد می شود احتمال کذب آن کم می شود.

البته ایشان اشاره نکرده اند که علت عدم حجیت چه می باشد توضیحش مختصرا این است که ما اطمینان را حجت نمی دانیم بلکه سبب آن را حجت می دانیم خوب سبب کمی را عقلاء سبب حساب نمی کنند. خبر مستفیض مفید اطمینان نمی باشد در نظر مشهور خبری که مفید اطمینان باشد را حجت می دانند ما حجت نمی دانیم که اینجا عامل، عامل کیفی است.

[1] ما به همان دلیلی که اطمینان را حجت نمی دانیم که اختلال نظام اجتماعی باشد به همان دلیل اطمینان حاصل است از عامل کمی را هم حجت نمی دانیم یعنی چون اطمینان امری است که لا یعلم الا هو لذا اگر بخواهد حجت باشد اختلال نظام حاصل می شود لذا ما سبب این اطمینان را حجت می دانیم و سبب هم باید مثل خود اطمینان امر ذهنی نباشد خوب عامل کمی یک عامل ذهنی است لذا این سبب هم حجت نمی باشد. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۰۷ احتمالا)

الوجه الثانی: عدم وجود المحذور فی الترخیص فی جمیع الأطراف إذا لم یکن المخالفة القطعیة ممکنة.

وجه دوم وجهی است که بعضی ها گفته اند. گفته اند که در آنجا مخالفت قطعیه ممکن نمی باشد یعنی مخالفت قطعیه عملا ممکن نمی باشد چون مخالفت قطعیه ممکن نمی باشد لذا ترخیص در جمیع اطراف محذوری ندارد اگر یادتان باشد قبلا گفتیم ترخیص در بعض الاطراف محذوری ندارد بلکه ترخیص در جمیع اطراف محذور دارد اگر فرض کردیم که مخالفت قطعیه ممکن نمی باشد ترخیص در تمام اطراف هم دیگر محذوری ندارد یعنی ترخیص در تمام اطراف می شود به وزان ترخیص در بعض الاطراف چرا که ما نمی توانیم کاری کنیم که تمام الاطراف را مرتکب شویم یعنی این ترخیص، ترخیص در جمیع اطراف است اما ترخیصی که منتهی به مخالفت قطعیه نمی شود.

مناقشة: فلابد لکم أن تقولوا بعدم قبح الترخیص فی المحصورة التی لم یکن بعض الأطراف مقدورا و لیس کذلک.

این مناقشه را مرحوم خوئی فرمودند که یک جواب نقضی است.

مرحوم خوئی جواب نقضی دادند به این وجه: در اشکال به این وجه اکتفا می کنیم به همین نقض مرحوم خوئی بعد در وجه سوم اشکالی را مطرح می کنیم که هم بر این وجه و هم بر وجه سوم وارد است:

مرحوم خوئی نقض وارد کرده اند که اگر علم اجمالی دو طرف داشته باشد و مخالفت قطعیه ممکن نباشد در نظر شما ترخیص در تمام اطراف جایز است مثلا علم اجمالی داریم که عند الزوال یا وقوف در مکان «الف» بر من حرام است یا وقوف در مکان «ب» بر من حرام است من می توانم مخالفت قطعیه کنم؟ خیر معلوم است که عند الزوال نمی توانم در یک مکان باشم پس به مقتضای کلام شما در اینجا شارع می تواند در هر دو مکان ترخیص دهد نتیجه این می شود که من می توانم در یکی از این دو مکان

باشم با اینکه علماء این را از موارد علم اجمالی می دانند که گفته اند نمی توانی عند الزوال در یکی از این مکانها باشی. باید هر دو وقوف را ترک کنم.[1]

این جواب نقضی ایشان خوب است.

[2]الوجه الثالث: أن المخالفة القطعية هنا غیر مقدور فالترخیص فیها لیس بقبیح و یحیی الإطلاق.

وجه سومی که گفته شده است از مرحوم میرزای نائینی است. ایشان فرموده بودند که در موارد شبهه غیر محصوره مخالفت قطعیة نا ممکن و غیر مقدور است وقتی ناممکن وغیر مقدور شد ترخیص در مخالفت قطعیه قبیح نمی باشد لذا ادله اصول مومنه اطلاقش ترخیص در جمیع اطراف را می گیرد. پس ما حصل بیان ایشان این است که مخالفت قطعیه نامقدور است و ترخیص در مخالفت قطعیه ی غیر ممکنه، قبیح نمی باشد وقتی ترخیص قبیح نمی باشد ادله اصول مومنه جمیع اطراف را می گیرد. این وجهی است برای اطلاق در ادله اصول مومنه.

لکلامه احتمالان و فی کلیهما مناقشة:

در اشکال بر ایشان گفته اند در کلام ایشان دو احتمال است:

الإحتمال الأول: إن کان مراده أن غیر المقدور لایتصف بالحسن و القبح فهذا مردود بحکم الوجدان.

احتمال اول در کلام ایشان این است که گفته شود مخالفت قطعیه غیر مقدور است و غیر مقدور متصف به حسن و قبح نمی شود و فعل مقدرو است که یا حسن است و یا قبیح اما فعل غیر مقدور نه حسن است و نه قبیح لذا در ما نحن فیه چون مخالفت قعطیه ناممکن است دیگر متصف به حسن و قبح نمی شود چرا که شرط اتصاف به

---

[1] مصباح ج ۲ ص ۳۷۴.

[2] شنبه ۹۷/۰۹/۱۰.

حسن و قبح مقدوریت است. وقتی مخالفت قطعیه مقدور نبود قبیح نمی باشد لذا ترخیص در آن قبیح نمی باشد.

دقت کنید مراد از قدرتی که در اینجا گفته می شود، قدرت عقلی است.

مناقشه این کلام این است که اگر این مراد باشد که گفته شد باید گفت که در اتصاف فعل به حسن و قبح قدرت شرط نمی باشد وجدانا فعل قبیح است چه مقدور باشد چه مقدور نباشد اگر ردّ امانت حسن است چه مقدور باشد و چه مقدور نباشد حسن است. اگر خیانت در امانت قبیح باشد چه مقدور باشد، چه مقدور نباشد قبیح است وجدانا. وجدان ما می گوید که در اتصاف به حسن و قبح، قدرت معتبر نمی باشد مثلا من قدرت بر سرقت اموال زید را ندارم سرقت من از زید قبیح است و لو این سرقت بر من غیر مقدور است قتل زید بر من غیر مقدور است اما باز قبیح است اما قبیحی که من قدرت بر فعل آن را ندارم. ما نوعا بر بسیاری از افعال قبیح قدرت نداریم اما اینطور نمی باشد که بر من قبیح نباشد. مراد از غیر مقدور، غیر اختیاری نمی باشد در اینجا همه غیر مقدورها اختیاری می باشند و فرق است بین غیر مقدور و غیر اختیاری اگر فعل غیر اختیاری باشد آن فعل به حسن و قبح متصف نمی شود اما در اینجا مراد از غیر مقدور، غیر اختیاری نمی باشد غیر اختیاری یعنی ملجأ و مجبور اگر من بر خیانت مجبور باشم این دیگر قبیح نمی باشد مثلا کسی کاری کند که من به دون اختیار دروغ بگویم یا سرقت کنم این سرقت و دروغ قبیح است اما در اینجا سرقت غیر مقدور است یعنی اگر صادر بشود اختیاری است اما ممکن نمی باشد که صادر شود.

نگویید که در موارد غیر مقدور انسان دیگر قصد ارتکاب آن را نمی کند لذا متصف به حسن و قبح نمی شود چرا که در فعل قبیح لازم نمی باشد که قصد داشته باشیم دروغ گفتن قبیح است چه قصد دروغ گفتن داشته باشم یا نداشته باشم سرقت اموال زید قبیح است چه قصد سرقت داشته باشم یا خیر. پس عدم قصد، مانع اتصاف فعل به حسن و قبح نمی شود.

لذا اگر گفتیم که ارتکاب مخالفت قطعیه در شبهات غیر محصوره غیر مقدور است این باعث عدم اتصاف به حسن و قبح نمی شود.

الإحتمال الثانی: و إن كان مراده أنها و إن كانت قبيحة و لكن قبحها لغير مقدوريتها ليس مانعا من الإطلاق فالجواب ما كان مضى فی الوجه الثانی.

احتمال دوم در مراد میرزا این است که مخالفت قطعیه نا مقدور است و لو قبیح هم باشد ولی ترخیص مالا در کار قبیح غیر مقدور، قبیح نمی باشد مثلا عبدی از مولا سوال می کند در مورد قتل عمرو و از او اجازه می گیرد و مولا چون می داند که قدرت بر قتل عمرو ندارد، لذا به زید ترخیص می دهد، این ترخیص مولا دیگر قبیح نمی باشد چرا که این فعل غیر مقدور است و لو قبیح هم باشد. پس مراد میرزا این است که مخالفت قطعیه قبیح غیر مقدور است لذا اذن در مخالفت در قبیح نا مقدور چون منتهی به فعل قبیح نمی شود قبیح نمی باشد. پس مراد میرزا این نمی باشد که چون غیر مقدور است پس قبیح نمی باشد خیر می گوید قبیح است اما چون منتهی به فعل نمی شود ترخیص در آن قبیح نمی باشد. مثلا پسری از پدرش اجازه پرواز می گیرد تا داخل خانه دیگری را نگاه کند و پدر می داند که نگاه کردن به خانه مردم قبیح است اما چون می داند که پسر چنین قدرتی ندارد ترخیص می دهد لذا ترخیص، قبیح نمی باشد. اگر این مراد سید باشد برگشت کلام میرزا به وجه دوم است که وجه دوم این بود که مخالفت قعطعیه نا مقدور است و ترخیص در فعل نا مقدور قبیح نمی باشد. که همان جواب نقضی متقدم بر ایشان هم وارد است.

المناقشة الثالثة الواردة على الوجه الثانی أيضا أنها مقدورة عقلا و إن لم يكن مقدورا عادتا.

اشکالی که بر این وجه و وجه قبلی مشترک الورود است و وعده آن را قبلا داده بودیم این است که در ما نحن فیه مخالفت قطعیه مقدور است عقلا و لا عادتا مقدور نمی باشد اما با زحمت تدریجا مقدور است مثلا در طول چندین سال مخالفت قطعیه حاصل می شود مثلا در طول چندین سال از همه قصابها گوشت را می خرد.

الوجه الرابع: أن الإجتناب عن جميع الأطراف فيها موجب للعسر و الحرج المنفی فی الشريعة.

وجه چهارمی که ذکر شده است استدلال به قاعده نفی عسر و حرج است که انشاء الله بحث از این قاعده در مباحث بعدی می آید که هر کجا احتیاط در اطراف علم اجمالی مستلزم عسر و حرج باشد این احتیاط لازم نمی باشد در ما نحن فیه هم اگر بخواهیم احتیاط کنیم یعنی از همه قصابها گوشت نخریم، عسر و حرج پیش می آید عسر و حرج این وجوب احتیاط و وجوب موافقت قطعیه را از من بر می دارد اما به چه بیان بر می دارد این بیانش در آینده خواهد آمد که در آنجا هم اشاره می کنیم که بیانش بیان روشنی نمی باشد. پس وجوب این احتیاط به متقضی قاعده عسر و حرج برداشته شده و تکلیف معلوم بالإجمال در شبهه غیر محصوره در حد وجوب موافقت قطعیه منجز نمی باشد.

من اگر می دانم یکی از نانواهای قم آردش غصبی است احتیاط در جمیع یعنی از هیچ یک از نانواهای قم من نان نخرم، این موجوب عسر و حرج می شود لذا این قاعده عسر و حرج، این وجوب احتیاط و موافقت قطعیه از من بر می دارد لذا می توانم ترک موافقت قطعیه کنم و فقط باید مخالفت قطعیه نکنم. اما اینکه از یک نانوایی یا چند نانوایی می توانم بخرم اینها انشاء در آینده نزدیک بحثش می آید. دقت کنید عسر و حرج یک امر شخصی است.

مناقشة: أن هذا الدليل لا يعم موارد العلم الإجمالی كله.

اشکال وجه چهارم این است که این دلیلی که گفتند تعمیمی ندارد در مثال نان و گوشت می آید اما در غیر امثال این موارد این اجتناب از جمیع اطراف در موارد علم اجمالی، موجب عسر و حرج نمی شود مثلا شما علم اجمالی دارید که یکی از رستورانهای قم گوشت آن غصبی است خوب اگر به رستوران نروید به عسر و حرج می افتید؟!! به کله پزی نروید، به ساندویجی نروید، دچار عسر و حرج می شوید؟!! مثلا

می داند یکی از نانواییهای کاشان غصبی است اگر انسان به کاشان نرود دچار عسر و حرج می شود؟!! نه. اگر به کاشان می رود در آن مسافرت نان با خود ببرد.[۱]

لذا این تعمیمی ندارد و همه شبهات علم اجمالی غیر محصوره را نمی گیرد.

الوجه الخامس مختارنا: أن محصورية و عدم محصورية الشبهة منوط بوجود ارتکاز المناقضه العرفية فی الترخيص و عدمها و مع عدمه فأدلة الترخيصية تشملها.

وجه پنجم و مختار ما: گفتیم در ترخیص در جمیع اطراف محذور ثبوتی وجود ندارد و محذور اثباتی بود که دلیلی نداریم که شارع در شرب هر دو اذن داده باشد یا شرب احدهما دلیلی نداریم فقط محذور ما اثباتی بود. محذور اثباتی این بود که وقتی علم داریم به وجود تکلیف فعلی، عرف بین حفظ فعلیت تکلیف از یک طرف و ترخیص شارع در جمیع اطراف از طرفی دیگر مناقضه می بیند لذا اطلاقی برای ادله اصول مومنه نمی بیند. این مناقضه ی ارتکازی منشأ می شود برای عدم انعقاد اطلاق و اجمال ادله اصول مومنه یا اینکه اینها را منصرف می کند به شبهات غیر محصوره یا بدویه. خوب در جایی که عادتا ارتکاب جمیع اطراف و مخالفت قطعیه عادتا ممکن نمی باشد آیا ارتکاز مناقضه در ذهن عرف می باشد یا خیر؟ می گوییم خیر ارتکاز در مناقضه نمی باشد جایی که به صورت عادی مخالفت قطعیه نا مقدور است. چون اثباتا ارتکاز نمی باشد می رویم سراغ دلیل اصل مومن نمی دانم این قصاب همان قصابی است که گوشت آن غصبی است یا خیر؟ «کل شیء طاهر»می گوید بخور و حلال است. نمی دانم این قصاب این گوشتش نجس است یا طاهر؟ می گوید بخور کل شیء طاهر.

---

[۱] گفته نشود که این اشکال اگر تمام شود یعنی عدم خرید از ساندویچی ها و رستورانها و ... موجب عسر و حرج نمی شود، این عدم خرید خودش مستلزم اختلال نظام می شود همه این ساندویچی ها وکله پزی ها و ... باید جمع کنند. این اشکال وارد نمی باشد چرا که اولا این در صورتی است که همه این علم اجمالی را داشته باشند و ثانیا همه هم به تکلیف شرعی خودشان عمل کنند که عملا چنین چیزی نمی باشد.

در شبهه محصوره می گوییم دلیل اصل اطلاق ندارد به خاطر ارتکاز مناقضه و درشبهه غیر محصوره چون ارتکاز مناقضه نمی باشد اطلاق دارد. البته در آینده ملاک محصوره و غیر محصوره را می گوییم.

ما بر کلام خودمان موید هم داریم. موید ما عبارت است از روایت ابی الجارود است:

۳۱۳۸۰- ۵-[1] وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْجُبُنِ فَقُلْتُ لَهُ أَخْبَرَنِي مَنْ رَأَى أَنَّهُ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ فَقَالَ أَ مِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ حُرِّمَ فِي جَمِيعِ الْأَرَضِينَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَيْتَةٌ فَلَا تَأْكُلْهُ[2] وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ فَاشْتَرِ وَ بِعْ وَ كُلْ وَ اللَّهِ إِنِّي لَأَعْتَرِضُ السُّوقَ فَأَشْتَرِي بِهَا اللَّحْمَ وَ السَّمْنَ وَ الْجُبُنَّ وَ اللَّهِ مَا أَظُنُّ كُلَّهُمْ يُسَمُّونَ هَذِهِ الْبَرْبَرُ وَ هَذِهِ السُّودَانُ.[3]

مشخص است که مراد امام﵇ از ارضین جمیع زمین نبوده است بلکه مراد تمام مکانهایی استکه مورد ابتلاء من است.

ظاهر تعبیر به «لا اظن» یعنی احتمالش را نمی دهم.

لسان تعبیری امام﵇ به گونه ای است که یعنی محذور و مناقضه ای نمی باشد و منافی با ارتکاز عرف نمی باشد. یعنی بیانی آورده اند که نشان دهنده این است که نظر امام﵇ این است که اثبات کنند عدم مناقضه عرفی را. نگویید سوال سائل نشان دهنده عدم ارتکازاست خیراینطور نمی باشد بلکه سوال شخص از شبهات بدویه است و در شبهه بدویه که روشن است که در ترخیص، مناقضه ای نمی باشد.

---

[1] (۲)ـ المحاسن ۴۹۵ـ ۵۹۷.

[2] (۳)ـ في المصدر تاكل.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج‌۲۵ ؛ ص۱۱۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

دقت کنید نگویید که شاید حکم امام‌علیه‌السلام به جواز، به خاطر عسر و حرج می باشد اینطور نمی باشد چرا که تعبیر عسر و حرج نیامده است و عسر و حرج هم به مقدار اینکه عسر و حرج رفع شود جواز می آورد.

این موید ما است در اینکه مناقضه نمی باشد نه اینکه از این روایات می توان استفاده کرد که تمام اطراف را می توان مرتکب شد این مقدار را روایت نمی گوید لذا موید ما در این جهت نمی شود. بلکه لسان امام لسان عدم مناقضه است. چرا که ما قائلیم همه اطراف را می توانی مرتکب شوی البته در یک روز و یک دفعه نمی تواند همه را در یک غذا بریزد چرا که این مخالفت با علم تفصیلی است اما اگر در دو دفعه و چند دفعه این کار را انجام دهد یعنی دو غذا استفاده کند این مقدار اشکال ندارد. البته در یک دفعه دو غذا را شرب نکند.

این روایت سند ندارد و موید است لذا به عنوان یکی از وجوه به این روایت استناد نشده است.

ما ها قائلیم ادله اصول مومنه در شبهات محصوره که عادتا مخالف ممکن نمی باشد اطلاق دارد. [1]

---

[1] دقت شود مرحوم آقای صدر در بحث ترخیص در مخالفت قطعیه قائل به محذور اثباتی شده اند لذا ایشان هم اگر این ارتکاز مناقضه را قبول نکنند در اینجا این وجه، وجه ایشان هم می شود کما اینکه قائل به عدم ارتکاز مناقضه می باشند. ایشان در کتاب «بحوث» اینطور فرمودند:

«...و ان كان المأخذ المنهج الأول الّذي ذهبنا إليه من عدم ارتكاز المناقضة بين المعلوم الإجمالي و الترخيص في الأطراف جازت المخالفة القطعية لعدم المحذور في ذلك، و ان كان المدرك المنهج الثاني و هو الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم الإجمالي في كل طرف لو لوحظ وحده فهذا انما يجوز الارتكاب بمقدار يطمئن معه بعدم المخالفة لا أكثر [1]. (بحوث في علم الأصول ؛ ج‌5 ؛ ص۲۳۵، صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول ـ قم، چاپ: سوم، ۱۴۱۷ ق.)»

خوب با توجه به کلام ایشان مشخص است که این مطلبی که فرمودند به یکی از منهجهای ایشان می باشد نه اینکه ایشان قائلند که در شبهات غیر محصوره مخالفت قطعیه حرام است بلکه قائل به جواز مخالفت قطعیه می باشد چراکه ایشان ثبوتا ترخیص در جمیع اطراف علم اجمالی را مشکل نمی دانستند و تنها محذور ایشان اثباتی از ناحیه ارتکاز بر مناقضه بود که اینجا قائل به این محذور اثباتی شده اند.

اشکال نشود این بیان ایشان در اینجا با بیان ایشان در وجه اول تنافی دارد خیر اینطور نمی باشد چرا که ما در مقام بیان علت عدم منجزیت تکلیف معلوم بالاجمال در حد وجوب موافقت قطعیه در شبهات غیر محصوره بودیم — و لو ایشان این بیان را در بحث جواز مخالفت قعطیه گفته اند ـ که هر دو بیان ایشان این امر را اثبات می کند بله از حیث جواز مخالفت قطعیه این تفاوت را دارند که در این

هذا تمام الکلام فی التنبیه الثانی.

الان وارد می شویم در ذیل تنبیه دوم.

[۱] أمور فی ذیل هذا التنبیه:

در ذیل، اموری را ذکر می کنیم که ربطی به این تنبیه دارد:

الأمر الأول: هل یجوز المخالفة القطعیة أیضا؟

امر اول این است که ما گفتیم در حد موافقت قطعیه تکلیف منجز نمی باشد اما آیا مخالفت قطعیه جایز است یا خیر؟ من علم دارم که گوشت یکی از این قصابی های بلد غصبی است آیا می توانم تدریجا از همه این قصابیها گوشت بخرم و أکل کنم؟

جواب این سوال بر می گردد به آن وجه و مبنائی که در عدم منجزیت اختیار کردیم بنا بر مسلک مرحوم صدر که از اطمینان به عدم تطبیق پیش آمده بودند موافقت قطعیه که جایز نمی باشد هیچ، مخالفت ظنیه و مخالفت احتمالیه ای که در مقابل آن اطمینان به عدم تطبیق نمی باشد، جایز نمی باشد پس در نظر مرحوم صدر نه مخالفت قطعیه و نه مخالفت ظنیه و نه مخالفت احتمالیه که در مقابل آن اطمینان بر عدم تطبیق نباشد، جایز نمی باشد اما بنا بر وجه دوم و سوم که عدم مقدوریت بود، دیگر مخالفت قطعیه، موضوع ندارد در وجه دوم و سوم شبهه غیر محصوره را در جایی مطرح کرده اند که مخالفت قعطیه ناممکن است. دیگر مخالفت قطعیه ای نمی باشد که ببینیم که آیا ممکن است یا خیر.

بنا بر وجه بعدی که از باب عسر و حرج بود، گفتند جایز نمی باشد چرا که خواهیم گفت این قاعده به مقداری احتیاط را بر می دارد که عسر و حرج برداشته شود اگر با

صورت ایشان می توانند این طولیت را قائل شوند که اگر کسی وجه عدم ارتکاز مناقضه ما را قبول نکرد می تواند از وجه اطمینان ما برای اثبات عدم وجوب موافقت قطعیه استفاده کند. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۱۱)

[۱] یکشنبه ۹۷/۰۹/۱۱.

خرید از دو قصاب برطرف می شود از سومی نمی توانیم خرید کنیم. انشاء الله در مباحث آینده می آید که احتیاط تام را به مقدار برداشته شدن عسر و حرج بر می دارد.

اما بنا بر مختار خودمان که عدم ارتکاز مناقضه است ترک مخالفت قطعیه هم لازم نمی باشد چرا که این عدم ارتکاز مناقضه، موجب می شود دلیل اصل مومنه تمام اطراف علم اجمالی را بگیرد لذا محذوری ندارد البته شرطش این استکه قبل از مخالفت قطعیه شبهه غیر محصوره، محصوره نشود یا این مخالفت با علم اجمالی، به مخالفت با علم تفصیلی مبدل نشود مثلا تمام گوشتهای قصابی را خریدیم و به خانه آوردیم می دانم یکی از این گوشتهای منزل حرام است لذا می شود شبهه محصوره چون وقتی مجتمع شود می شود محصوره در صد گوشتی که در یخچال است در نظر بگیرید می بینید در نظر عرف مناقضه است لذا می شود محصوره. ملاک در محصوره و غیر محصوره وجود و عدم ارتکاز مناقضه است.

یا تبدیل به علم تفصیلی نشود مثلا همه گوشتها را علم اجمالی داشتم که گوشت یکی از این قصابی های بلد دائما گوشت میته است و نجس خوب حالا از تمام قصابی های بلد گوشت بخریم و داخل ظرفی بریزیم و آبگوشت بپزیم خوب برای من علم تفصیلی به نجاست این آبگوشت حاصل می شود. لذا یک لقمه هم نمی توانم بخورم.[۱]

یعنی حکم این نحوه ارتکاب جمیع در شبهات غیر محصوره که منجر به تبدیل شدن به شبهه محصوره یا مخالفت با علم تفصیلی نمی شود حکم ارتکاب شبهات بدویه است چطور آنجا عرف در ترخیص مناقضه ای نمی بیند در اینجا هم مناقضه ای نمی بیند.

در این شبهات شارع مقدس تکالیف برای زید به خصوص جعل ندارد بلکه برای همه جعل کرده است حال اگر یک انسان غیر طبیعی هر روز برود و یک قصابی بخرد که روزهای قبل نخریده است و در نهایت از همه بخرد، ترخیص مولا شامل این شخص

---

[۱] ما برای مخالفت با علم تفصیلی مثال به علم اجمالی به نجاست زدیم مثال به غصبیت نزدیم چرا که در آنجا مخالفت با علم تفصیلی نمی باشد بلکه شبهه محصوره می شود.

هم می شود و عرف مناقضه ای نمی بیند و این نحوه ترخیص به نحو عموم اشکالی در آن نمی باشد و لو یک آدم متعارفی پیدا شود و همه اطراف را مرتکب شود. این خیلی مهم است که ترخیص مولا هیچ زمان ترخیص شخصی نمی باشد بلکه ترخیص عمومی است اصلا جعل مولا دائما به نحو عموم است.

بله درست است که نکته اینکه عرف در اینجا مناقضه نمی بیند این است که کسی مرتکب این عمل نمی شود این مناقضه را نمی بیند و در اینجا هم می بیند عادتا اتفاق نمی افتد و اگر احیانا کسی هم این کار را کرد دیگر این ترخیص مولا را به نکته عمومیت در جعل را قبیح نمی بیند یعنی وقتی عرف به نکته عمومیت جعل و ترخیص نگاه کند و ببیند که عادتا هم اتفاق نمی افتد که کسی همه اطراف را مرتکب شود، مناقضه ای در ترخیص در جمیع اطراف نمی بیند. چرا که ترخیص شارع انحلالی می شود نسبت به خصوص این شخص غیر متعارف نمی باشد که عرف مناقضه ببیند.

پس روی مختار ما اگر کسی مخالفت قطعیه بخواهد بکند به شرط اینکه شبهه غیر محصوره به محصوره تبدیل نشود و مخالفت با علم تفصیلی پیش نیاید، مخالفت قطعیه ی او مشکلی ندارد.

این امر اول.

الأمر الثانی: الحکم کما مضی إن کان المعلوم کثیرا کأطراف العلم؟

امر دوم این است که اگر معلوم بالاجمال ما خودش هم علاوه بر اطراف علم اجمالی، کثیر شد یعنی اطراف علم اجمالی ما کثیر است اما معلوم ما هم کثیر است مثلا اطراف علم ما صد تاست و معلوم بالاجمال ما بیست تا می باشد علم داریم که بیست عدد از این صد قصابی گوشتشان میته یا غصبی است. آیا در اینجا احکام شبهه غیر محصوره بار می شود یا احکام شبهه محصوره؟ آیا در این جا تکلیف معلوم بالاجمال منجز است یا خیر؟

نسبت به مبنای مرحوم صدر مشخص است که احتمال غصبیت این قصاب بیست درصد است یک پنجم و احتمال عدم غصبیت و معلوم بالاجمال هشتاد درصد است و این هشتاد درصد اطمینان نمی باشد لذا نمی تواند اکل کند.

پس روی مختار ایشان در اینجا نمی توانیم در یک طرف اقدام کنیم.[1]

اما در مبنای ما هم چون عرف مناقضه می بیند بین اینکه شارع و مولا بیست تکلیف دارد و بخواهد در اینجا در جمیع اطراف ترخیص هم دهد در اینجا عرف مناقضه می بینید بین ترخیص در تمام اطراف با وجود تکلیف در بیست مورد لذا باید احتیاط کنیم لذا تکلیف معلوم بالاجمال ما منجز می باشد.

این هم امر دوم.

الامر الثالث: فی الشک بأن هذا الشبهة محصورة أو غیر محصورة و هو علی قسمین:

این مهمترین امری است که در ذیل بیان می شود. بحث این است که اگر شک کردیم شبهه ما محصوره است یا غیر محصوره، آیا تکلیف معلوم بالاجمال ما منجز است یا خیر؟

دقت کنید این شک ما تارة به نحو شبهه موضوعیه است و تارة به نحو شبهه حکمیه است.

القسم الأول إن کان بنحو الشبهة الموضوعیة: مجری الإحتیاط لسرایة اجمال الدلیل البی و هو ارتکاز المناقضة الی الخطاب المؤمِّن.

نحوه اول که به صورت شبهه موضوعیه است مثلا می دانم که یکی از این قصابها الان گوشتش غصبی است اما نمی دانم که تعداد قصابهای این بلد چه مقدار است یعنی عدد اطراف را نمی دانم چقدر است؟ می دانم اگر بیست تا باشد شبهه محصوره است

---

[1] البته قبلا در پاروقی اشاره کردیم که این بنا بر مبنای اطمینان ایشان است اما ایشان وجه پنجم که عدم ارتکاز مناقضه باشد را پذیرفتند که اگر از آن راه بخواهیم برویم حکمش قریبا می آید.

و اگر صد تا باشد شبهه غیر محصوره است حال آیا تکلیف معلوم بالاجمال برای ما منجز است یا خیر؟ می توانم از قصاب محل گوشت بخرم یا خیر باید احتیاط کنم؟ باید در اینجا احتیاط کنیم. چرا؟ دلیل اصل مومن ما چه بود؟ «کل شیء لک حلال» مثلا. خوب دقت کنید قرینه اش ارتکاز مناقضه بود. ارتکاز مناقضه چیست؟ ارتکاز مناقضه دلیل لبی متصل است. وقتی دلیل لبی متصل شد دلیل لبی متصل، اجمال و عدم اجمالش به خطاب سرایت می کند نمی دانم در اینجا ارتکاز مناقضه است یا خیر. کی ارتکاز مناقضه است؟ زمانی که عدد قصابی بیست تا باشد. کی آن ارتکاز مناقضه نمی باشد؟ زمانی که عدد قصابی ها صد تا می شود لذا نمی دانم دلیل «کل شیء حلال» شامل گوشت این قصابی می شود یا خیر؟ لذا نمی توانم به این کلام استناد کنم. خطاب می شود مجمل وقتی اجمال پیداکرد به اصل بعدی رجوع می کنیم اگر دستمان از برائت شرعیه کوتاه شد اصل بعدی احتیاط عقلی است وجوب احتیاط از باب دفع ضرر محتمل. احتمال ضرر می دهی اذن در مخالفت هم ثابت نشد لذا عقل می گوید باید احتیاط کنی.

نگویید اگر دست ما از برائت شرعیه کوتاه شد به سراغ برائت عقلیه می رویم شما قبول ندارید ما که برائت عقلیه را قبول داریم؟ حتی طبق مبنای مشهور باز به برائت عقلیه نمی توانیم اخذ کنیم چرا که مشهور قائلند که برائت عقلیه در تکلیف معلوم بالاجمال در شبهه محصوره جاری نمی شود. من نمی دانم این شبهه من در حرمت به نحو شبهه محصوره است یا غیر محصوره باز موضوع برائت عقلیه روشن نمی باشد بله اگر شبهه غیر محصوره باشد این برائت عقلیه جاری است. من الان نمی دانم این تکلیف معلوم بالاجمال آیا به نحو شبهه محصوره است یا به نحو شبهه غیر محصوره. پس چه به مبنای ما که منکر برائت عقلیه می باشیم و چه به مبنای مشهور که برائتی می باشند برائت عقلیه هم نداریم.

بله اگر اشکال ما بر مشهور پذیرفته شود که اینها می توانند در شبهات محصوره به برائت عقلیه متمسک شوند در اینجا برائت عقلیه می آید. بله بعضی از قائلین به برائت

عقلیه در شبهات غیر محصوره هم قائل به عدم جریان برائت عقلیه می باشند فقط در جریان برائت شرعیه تفصیلی شدند. مرحوم خوئی از این گروه می باشند طبق نظر اینها اصلا راهی برای جریان برائت عقلیه هم نمی باشد حتی با قبول اشکال ما.

نگویید که وقتی برائت شرعیه جاری نشد، برائت عقلیه هم جاری نمی شود خیر اینطور نمی باشد چرا که برائت عقلیه ناظر به تکلیف است و برائت شرعیه ناظر به خطاب می باشد ربطی به هم ندارند.

پس اگر این شک و شبهه ما به نحو شبهه موضوعیه باشد، نوبت به احتیاط می رسد این در شبهه موضوعیه.

القسم الثانی إن کان بنحو الشبهة الحکمیة و هو علی فرضین:

اما در شبهه حکمیه: شبهه حکمیه این است که عدد به مقداری است که ما شک می کنیم این شبهه محصوره است یا غیر محصوره. مثلا تعداد قصابین اگر بیست تا بود محصوره است و اگر صد تا بود غیر محصوره است اما در این بلد تعداد قصابی ها پنجاه تا است خوب شک می کنم این مورد از شبهات محصوره است یا غیر محصوره. این شک در محصوره یا غیر محصوره بودن به نحو شبهه حکمیه است. دقت کنید در اینجا تعداد قصابی ها را می دانم مثل فرض سابق نمی باشد اما نمی دانم در این دایره تکلیف معلوم بالإجمال منجَّز است مثل جایی که بیست تا قصابی دارد یا تکلیف معلوم بالإجمال منجَّز نمی باشد مثل جایی که صدتا قصابی است؟

این دو فرض دارد در مبنای ما:

الفرض الأول إذا کانت الشبهة فی وجود الإرتکاز مع العلم بأن العرف عالم بوجوده أو عدمه: ههنا مجری الإحتیاط العقلی أیضا.

فرض اول این است که ارتکاز مناقضه را من نمی دانم ولی می دانم که عرف خبر دارد از ارتکاز یا عدم ارتکاز مناقضه یعنی اگر از عرف سوال کنم به من می گوید که ارتکاز مناقضه است یا نیست. در اینجا هم باید احتیاط کنم چون ارتکاز بر مناقضه به

منزله قرینه متصله است و چون الان ارتکاز و عدم ارتکاز بر من غیر معلوم است، خطاب مومن نسبت به من می شود مجمل و دست من از اطلاق «کل شیء حلال» شد کوتاه، رجوع به اصل عقلی می کنیم که احتیاط عقلی است از باب وجوب دفع ضرر محتمل.

بله در نظر مشهورِ ملتفت و پذیرنده اشکال ما، برائت عقلیه می آید.

نگویید در اینجا خود علم اجمالی منجز است چراکه منجزیت علم اجمالی تعلیقی است معلق بر عدم ترخیص بر مخالفت از سمت شارع و در اینجا نمی دانم شارع ترخیص داده است یا خیر لذا علم اجمالی منجز نمی باشد. شاید در نظر عرف ارتکاز مناقضه نباشد لذا علم اجمالی منجز نمی باشد. پس در ما نحن فیه احتیاط باید بکنیم.

الفرض الثانی إذا کانت الشبهة فی وجود الإرتکاز عند العرف أی أن العرف أیضا جاهل بهذا فمعنا عدم وجود الإرتکاز فیکون مجری دلیل اصل المؤمن.

فرض دوم این است که خود عرف هم مناقضه را نمی داند از عرف سوال می کنیم به نظر شما چنین ترخیصی مناقضه دارد یا خیر؟ می گوید نمی دانم. در اینجا اطلاق دلیل محکَّم است چرا که در صورت عدم علمِ عرف به ارتکاز و عدم آن، معنایش این است که ارتکاز مناقضه نمی باشد لذا ارتکاز مناقضه که نبود اطلاق حفظ می شود چون ارتکاز مناقضه مانع اطلاق بود وقتی عرف می گوید نمی دانم یعنی در ذهن عرف ارتکاز مناقضه نمی باشد لذا مانع اطلاق نمی باشد. یعنی ابهام در مناقضه است اما ارتکاز مناقضه نمی باشد.

پس اگر عرف گفت من نمی دانم مناقضه است یا خیر؟ یعنی ارتکاز مناقضه در ذهن عرف نمی باشد لذا ارتکاز که رفت اطلاق باقی می ماند. این روی مبنای ما بود.

روی مبنای مرحوم صدر در همه این اقسام چه در شبهه موضوعیه و چه در شبهه حکمیه باید احتیاط کند چراکه دیگر اطمینان بر او حاصل نمی شود، چراکه فرض کردیم تعداد را می دانیم و صدتا نمی باشد لذا احتمال هیچ زمان به ۹۹ درصد نمی رسد.

در مبنای عسر و حرج هم تابع عسر و حرج است.

هذا تمام الکلام فی الامر الثالث

و هذا تمام الکلام فی التنبیه الثانی

التنبیه الثالث: فی انحلال العلم الإجمالی.[1]

بحث در انحلال علم اجمالی است که بحث بسیار مهم و دقیقی است.

اگر ما یک علم اجمالی داشته باشیم و بعد از آن نسبت به بعض اطراف، برای ما علم تفصیلی پیدا شود آیا این علم اجمالی منحل می شود یا خیر؟

اگر علم اجمالی داریم که یکی از این سه اناء نجس است و بعد علم تفصیلی حاصل شد که اناء اول نجس است، آیا این علم اجمالی بعد از علم تفصیلی منحل می شود یا خیر؟ اگر خیر آیا حکما منحل می شود یا خیر؟

تارة بعد از علم اجمالی برای من علم تفصیلی حاصل می شود و تارة بعد از علم اجمالی اول، یک علم اجمالی دومی حاصل می شود که دایره آن کوچکتر از علم اجمالی اول است. مثلا من علم اجمالی داشتم یکی از سه اناء نجس است بعد برای من علم اجمالی دومی پیدا می شود که یکی از این دو اناء اول یا دوم نجس است علم تفصیلی حاصل نمی شود بلکه علم دوم من هم یک علم اجمالی است اما اطراف علم اجمالی دوم، بعض الاطراف علم اجمالی اول است علم اجمالی اول سه طرف داشت و علم اجمالی دوم دو طرف دارد که آن دو طرف هم بعض الاطراف علم اجمالی اول است. آیا در این صورت که علم اجمالی برای من درست شد علم اجمالی اول منحل می شود یا خیر؟ اگر خیر. آیا حکما منحل می شود یا خیر؟ پس بحث در این است که اگر بعد از علم اجمالی یک علم تفصیلی پیدا شد در بعض الاطراف یا یک علم اجمالی دومی حاصل شد نسبت به بعض الاطرافِ علم اجمالی اول، آیا علم اجمالی اول منحل می شود یا خیر؟ اگر منحل نمی شود حکما منحل می شود یاخیر؟

---

[1] دوشنبه ۹۷/۰۹/۱۲.

پس در دو مقام بحث می کنیم:

المقام الاول فی الانحلال الحقیقی.

المقام الثانی فی الانحلال الحکمی.

مقدمة فی أمور:

قبل از ورود به این دو مقام مقدمه باید انحلال حقیقی و حکمی را توضیح دهیم که معنای آنها دقیقا چه می باشد؟

در توضیح این دو انحلال اول علم اجمالی را توضیح دهم که بعد معنای انحلال مشخص شود.

الأمر الأول فی معنی العلم و أرکانه:

علم سه معنا در نزد ما طلبه ها دارد: معنای اصولی، معنای منطقی و معنای عرفی. چون ما در علم اصول هستیم و دائما کلمه «علم» را به معنای اصولی به کار می بریم لذا آن معنا را مد نظر می گیریم.

علم در اصول به معنای قطع است قطع یعنی تصدیق جزمی. علم اجمالی یعنی قطع اجمالی و علم تفصیلی یعنی قطع تفصیلی در علم اصول علم یعنی قطع. پس علم به معنای قطع است.

هر علمی سه رکن دارد، ما در قطع سه رکن داریم:

- رکن اول خود علم است که عبارت از قطع بود و قطع یعنی تصدیق جزمی و صد در صدی.
- رکن دوم، معلوم بالذات است. پس در هر علمی یک علم و یک معلوم بالذات داریم که مراد از معلوم بالذات یعنی متعلق القطع. در نزد علمای اصول معلوم بالذات یا متعلق العلم و القطع، دائما یک مفهوم است مثلا شما علم دارید به عدالت زید علم در افق نفس و ذهن شما است لذا متعلق

هم در افق ذهن است و متعلق آن که در افق ذهن است مفهوم «عدالت زید» است. شما علم دارید به «حرمت هذا» متعلق علم شما «مفهوم حرمت هذا» است. علم دارید به «حرمت احدهما» معلوم بالذت و متعلق علم شما چیست؟ «مفهوم حرمت احدهما». در بین عالمان اصولیِ ما، متعلق علم دائما یک مفهوم است که آن مفهوم هم در ذهن ماست که آن مفهوم همان معلوم بالذات است.

- رکن سوم معلوم بالعرض است که مصداق این معلوم بالذات است یعنی معلوم بالذات که یک مفهوم است مصداقش می شود معلوم بالعرض مثلا شما علم دارید به عدالت زید، مصداقِ مفهومِ عدالت زید می شود معلوم بالعرض حال این مصداق تارة امر حقیقی است اگر در واقع زید عادل باشد و اگر در واقع زید فاسق باشد آن عدالتِ موهومِ زید می شود معلوم بالعرض و مصداق معلوم بالذات شما.[1]

این مطالب دقت شود چرا که در تمام مباحث آینده می خواهیم از اینها استفاده کنیم پس علم یعنی قطع و در هر قطعی سه رکن است قطع و مقطوع بالذات و مقطوع بالعرض که مقطوع بالعرض تارة امر واقعی است و تارة امری است وهمی.

---

[1] سخن ما از قطع است نه مفهوم و قطع دائما متعلقی می خواهد در نظر اصولی دائما متعلق قطع، یک مفهوم است وقتی که من مفهوم متعلق را در ذهن می آورم نگاه عالم به مفهوم نگاه مرآتی است. ما نگاه به نظر مشهور داریم و در مقابل این نظر مشهور دو نظر دیگر است که ما هم تابع یکی از آن دو نظر می باشیم اما چون در نظر مشهور انحلال جواب می دهد، نظر به قول مشهور کردیم.

ما گفتیم متعلق و معلوم الذات، دائما عنوان است که اعم از مفهوم است چرا که بعضی اوقات رابطه بین متعلق و معلوم بالعرض رابطه مفهوم و مصداق نمی باشد مثل علم ما به کلیت انسان متعلق ما مفهوم کلیت انسان است اما معلوم بالعرض ما کلیت مفهوم الانسان است نه کلیت مصداق الانسان. و گفتیم مراد از عنوان لفظ بما هو من المعنی یا بما هو من المفهوم است بما له من المعنی مثل می گوییم الانسان نوع این انسان بما له من المعنی نوع است اما الانسان کلی انسان بما له من المفهوم کلی است. که به هر دو انسانهای در قضیه عنوان می گوییم و در اینجا هم اختلاف در علم تفصیلی و اجمالی در معنون می باشد.

لذا اینکه ما گفتیم دائما معلوم بالعرض دائما مصداق معلوم بالذات است این بنا بر نظر مشهور است که متعلق را دائما مفهوم می دانند. اما در نظر ما که متعلق را عنوان می دانیم در جایی که این معلوم بالعرض مصداق است که عنوان لفظ بما له من المفهوم باشد اما اگر به له من المعنی باشد دیگر معلوم بالعرض مصداق نمی باشد چرا که اصلا مفهومی در کار نمی باشد که معلوم بالعرض مصداق آن باشد. (ت ب ک اص اس مد۹۷/۰۹/۱۲)

شما قطع دارید به استحاله تناقض که «قطع» شما رکن اول و «مفهوم استحاله تناقض» معلوم بالذات و متعلق قطع شما است و «مصداق» این مفهوم که امر واقعی است می شود معلوم بالعرض شما.[1]

این مطالب خیلی مهم است چون در خیلی از مباحث به درد ما می خورد و ما فقط مقداری را مطرح می کنیم که مفید در علم اجمالی است و الا معلوم بالعرض و بالذات خیلی جای بحث دارد. اما این مقدار در اینجا کار ما را راه می اندازد.

دقت کنید این که می گویند علم طریق به واقع است مراد اینها از واقع معلوم بالعرض است یعنی وقتی شما قطع دارید به عدالت زید قطع شما تعلق گرفته است به مفهوم عدالت زید و این قطع طریقی است به معلوم بالعرض که خود عدالت زید است. بله در صورتی که این قطع به واقع اصابت نکند و مصیب نباشد این قطع دیگر طریق نمی باشد لذا آمده اند طریقیت را معنا کرده اند به ارائه و نشانه یعنی قطع واقع را ارائه می دهد و نشانه واقع است به من واقعا عدالت را نشان می دهد اما تارة آن عدالت واقعی است و تارة امر موهوم است به عبارت دیگر همیشه طریق است به عدالت اما آن عدالت تارة واقعی است و تارة موهوم است.

پس علم عبارت شد از قطع. قطع هم متعلق دارد و در اصطلاح اصولی علم، قطع مصیب نمی باشد بلکه مطلق قطع است چه معلوم بالعرض آن واقعی باشد چه وهمی باشد.[2]

تا اینجا با علم آشنا شدیم برویم سراغ علم اجمالی.

---

[1] مولا می گوید که اکرم احدهما و من علم پیدا می کنم به وجوب اکرام احدهما که در اینجا متعلق علم ما مفهوم وجوب احدهما است و متعلق بالعرض ما مصداق احدهما است که فرد مرددی باشد که وجودی وهمی دارد. که در نظر عرف واقعیتی برای آن قائل می باشند. (ت ب ک اص اس مد۱۲/۰۹/۹۷)

[2] علم من اگر بدون واسطه به معلوم بالعرض برسد و در رسیدن به معلوم بالعرض اگر واسطه نخورد این می شود علم حضوری و اگر واسطه بخورد می شود علم حصولی مراد از علم در اصول، علم حصولی است.

الأمر الثانی: فی أقسام العلم و اختلافها.

علم را تقسیم کرده اند به علم تفصیلی و علم اجمالی. دقت کنید هر علمی متقوم به سه رکن است وقتی می گویی علم یا تفصیلی است یا اجمالی به لحاظ کدام از سه رکن است که این تقسیم بندی را انجام می دهیم و این قید را می زنیم؟ به لحاظ سه رکن؟ یا دو رکن؟ یا یک رکن فقط این قید را اضافه کردیم؟ اگر به لحاظ یک رکن است، آن رکن کدام است؟ این تقسیم علم به اجمالی و تفصیلی فقط به لحاظ رکن سوم است یعنی ما به لحاظ علم و قطع دو نحو علم نداریم. ما به لحاظ معلوم بالذات و متعلق، دو معلوم تفصیلی و اجمالی نداریم بلکه به لحاظ معلوم بالعرض علم را به علم تفصیلی و اجمالی تقسیم کرده اند.[۱] در علم تفصیلی معلوم بالعرض در واقع و برای من معلوم است و می توانم اشاره حسی کنم اما در علم اجمالی معلوم بالعرض در واقع معین است اما در پیش منِ عالم، نا معلوم است. من یکبار به عدالت زید علم دارم این علم تفصیلی به عدالت زید است چرا علم تفصیلی است؟ چرا که معلوم بالعرض برای من مشخص است و اشاره می کنم به عدالت زید و می گویم برای من این مشخص است. اما در علم اجمالی معلوم بالعرض برای من معلوم نمی باشد مثلا علم دارم به عدالت احدهما می دانم عدالتی در خارج است اما نمی دانم آن عدالت فی الخارج، عارض بر نفس زید است یا عمرو.[۲]

---

[۱] مرحوم آخوند می گفتند اختلاف علم تفصیلی و اجمالی در علم است و مرحوم اصفهانی گفته اند که اختلاف در معلوم بالذات است. (ت ب ک اص اس مد۹۷/۰۹/۱۲)

[۲] با این بیان که گفتیم ملاک علم تفصیلی و اجمالی معلوم بالعرض است مشخص می شود که تعبیر ما به این که علم ما به معلوم بالذات تفصیلی است این دیگر درست نمی باشد چرا که این قید تفصیل و اجمال فقط نسبت به معلوم بالعرض می آید. (ت ب ک اص اس مد۹۷/۰۹/۱۲)

دقت کنید دائما در هر علم اجمالی ما یک علم تفصیلی هم داریم و دقت کنید اصلا علم به معلوم بالذات اضافه نمی شود و دائما به معلوم بالعرض، اضافه می شود لذا در علم اجمالی به عدالت زید در اینجا ما یک «تصدیق» داریم یک «مفهوم عدالت احدهما» و یکی هم «عدالت احدهما» و یکی هم «عدالت زید» است تصدیق علم است و مفهوم عدالت احدهما می شود عنوان مشیر و عدالت احدهما معلوم بالعرض تفصیلی من است و عدالت زید معلوم بالعرض اجمالی من است یعنی عدالت عرضی است که دو اضافه دارد یکی اضافه به معروض خود که زید باشد و یکی هم اضافه به احدهما این یک عدالت است که دو اضافه دارد نسبت به اضافه به احدهما که مصداقش زید است معلوم تفصیلی است و علم تفصیلی است و نسبت به ا ضافه به زید معلوم بالاجمال است و علم اجمالی است اما در عین حال تعدد اضافه باعث تعدد معلوم بالعرض می شود و الا عدالت در احدهما با عدالت زید یکی است اما به دو اضافه. و دائما در علم اجمالی آن

پس علم تفصیلی علمی است که معلوم بالعرض عند العالم معلوم است اما علم اجمالی علمی است که معلوم بالعرض نزد عالم مجهول است، ولی در واقع معین است مثلا من علم دارم به وجوب ظهر می گویم علم تفصیلی دارم به وجوب ظهر اگر بگویند که معلوم بالعرض شما چیست؟ اشاره می کنم و می گویم وجوب ظهر اما در علم اجمالی معلوم بالعرض عند العالم، نا معلوم است علم دارم به وجوب احدهما اشاره می کنم به یکی از ظهر و جمعه و می گویم علم دارم احدهما واجب است و فرضا فی علم الله ظهر واجب است و می گویم نماز ظهر معلوم عندی بالاجمال یا من علم اجمالی دارم به وجوب صلاة ظهر. وجوب نماز ظهر معلوم بالعرض است. وقتی من علم دارم به «وجوب احدهما» که اشاره به ظهر است علم من همان علم است و معلوم بالذات آن می شود «مفهوم وجوب احدهما» و معلوم بالعرض هم «مصداق وجوب احدهما» می شود که فرض کردیم وجوب صلاة ظهر است که می شود معلوم بالعرض من. پس وقتی می گویم من علم اجمالی دارم معلوم اجمالی من وجوب نماز ظهر است و وقتی می گویم علم تفصیلی دارم به وجوب نماز ظهر معلوم بالتفصیل من چیست؟ وجوب صلاة ظهر. پس وجوب ظهر تارة برای من عالم، معلوم است من علم تفصیلی دارم به وجوب ظهر و تارة برای من نا معلوم و نامعین است من علم اجمالی دارم به وجوب نماز ظهر.

لذا همیشه که قید تفصیلی و اجمالی می آید و علم به این دو قید می خورد نظر به معلوم بالعرض است. وقتی گفتیم علم و قید تفصیل و اجمال را نیاوردیم فقط نظر به خود علم داریم نه نظر به معلوم بالذت کردیم و نه نظر به معلوم بالعرض.

الأمر الثالث: المراد من الإنحلال الحقیقی و الحکمی و عدمه.

وقتی می گوییم علم تفصیلی و اجمالی این علم تفصیلی و اجمالی دائما به لحاظ معلوم بالعرض است. شما در هر علم اجمالی یک معلوم بالعرض دارید مثلا علم دارید به «عدالت احدهما»، معلوم بالعرض عدالت خارجی است که مثلا فی علم الله عدالت

متعلق علم و مفهوم مشیر به معلوم بالاجمال است یعنی مشیر به عدالت زید می باشد نه مشیر به عدالت احدهما. (ظاهرا ت ق ک فق اس مد ۹۷/۰۹/۱۹)

زید است. شما علم دارید به «وجوب احدهما» معلوم بالعرض چیست؟ فی علم الله مثلا وجوب ظهر است خوب دقت کنید پس در هر علم اجمالی یک معلوم بالعرض دارید مراد از انحلال حقیقی چیست؟ یعنی معلوم بالاجمال شما معلوم بالتفصیل شود. اگر معلوم بالاجمال شما شود معلوم بالتفصیل این انحلال حقیقی است مثلا علم دارید به «عدالت احدهما» و بعد بفهمید که آن فرد عادل، زید است عدالت زید قبلا معلوم بالاجمال شما بود و الان معلوم بالتفصیل شما شد. علم دارید به «وجوب احدهما» حال اگر بفهمید که نماز ظهر بر شما واجب بوده است این وجوب نماز ظهر که معلوم بالاجمال شما بود به معلوم بالتفصیل تبدیل شد این می شود انحلال حقیقی.

پس دائما معلوم بالإجمال معلوم بالعرض است و دائما معلوم بالتفصیل معلوم بالعرض است که اگر این معلوم بالعرض شما که معلوم بالإجمال بود به معلوم بالعرض دیگر که معلوم بالتفصیل باشد تبدیل شد این می شود انحلال حقیقی.

اما اگر معلوم بالاجمال معلوم بالتفصیل نشد، دو فرض دارد: یک فرض این است که در آن طرف غیر معلوم بالتفصیل اصل مومن جاری می شود و فرض دیگر این است که در طرف غیر معلوم بالتفصیل اصل مومن جاری نمی شود اگر معلوم بالإجمال شما معلوم بالتفصیل نشد اما اصل مومن در یک طرف جاری شد، این می شود انحلال حکمی و اگر در یک طرف اصل مومن جاری نشد این می شود عدم انحلال.

به معلوم بالذات نه معلوم بالتفصیل گفته می شود و نه معلوم بالاجمال این معلوم بالعرض است که تارة اسم آن معلوم بالتفصیل است و تارة اسم آن معلوم بالإجمال است در هر علمی یک معلوم بالعرض داریم و آن معلوم بالعرض دائما یا اسمش معلوم بالاجمال است یا معلوم بالتفصیل است نمی شود معلوم بالعرض داشته باشیم و یکی از این دو اسم را نداشته باشد در هر علم اجمالی اسم معلوم بالعرض شما است که معلوم بالإجمال است که اگر به معلوم بالتفصیل تبدیل شد این می شود انحلال حقیقی اگر معلوم بالعرض شما که معلوم بالاجمال بود به معلوم بالتفصیل تبدیل نشد اما در یک

طرف اصل مومن بود این می شود انحلال حکمی و اگر اصل مومن در یکی از اطراف نیامد این می شود عدم الانحلال.

پس انحلال حقیقی یعنی معلوم بالاجمال بشود معلوم بالتفصیل و انحلال حکمی یعنی جریان اصل مومن در یک طرف علم اجمالی.

چرا به این انحلال، انحلال حکمی گفته اند؟ چرا که در حکم مثل انحلال حقیقی است چون در انحلال حقیقی، علم اجمالی شما تبدیل می شود به یک شک بدوی و علم تفصیلی پس شما یک علم تفصیلی دارید و یک شک بدوی و در طرفی که شک بدوی دارید، شما اصل مومن دارید و در طرف دیگر اصلی ندارید در اینجا هم مثل انحلال حقیقی در یک طرف اصل مومن جاری می شود و در طرف دیگر اصل مومن جاری نمی شود.

المقام الأول فی الإنحلال الحقیقی:[1]

دقت بشود قبل از اینکه وارد انحلال حقیقی شویم باید توجه داشته باشید که این انحلال حقیقی دو مورد دارد به عبارت دیگر ما دو قسم از علم اجمالی داریم از هر کدام از این دو قسم جداگانه باید بحث کنیم:

أقسام العلم الإجمالی:

القسم الأول: العلم الذی یکون المعلوم بالإجمال فرد معین مجهول.

قسم اول از علم اجمالی که اکثر افراد علم اجمالی از این قسم می باشند این است که این معلوم بالاجمال معین فی الواقع است و لو در نزد ما نا معلوم است مثالش مثل این مثال من دیدم که قطره ای از خون داخل یک اناء افتاد به چشم خودم دیدم قطره ای در یک اناء افتاد اما نمی دانم انائی که قطره در آن افتاد و من دیدم، اناء یمین بود یا اناء یسار. در اینجا من علم دارم به نجاست احد الانائین. این احد الانائین اشاره به اناء معین

[1] سه شنبه ۹۷/۰۹/۱۳.

دارد به کدام اناء؟ به آن انائی که دیدم خون داخل آن افتاد حتی اگر خون در اناء دیگر هم افتاده باشد باز این احد الانائین اشاره دارد به آن انائی که خودم دیدم خون در داخل آن افتاد. اینجا می گوییم معلوم بالاجمال فرد معین است اما نمی دانم فرد معین اناء یمین است یا اناء یسار. این در قسم اول که اکثر افراد علم اجمالی از این قسم می باشند که معلوم بالاجمال فرد معینی است که برای من نامعلوم است.

القسم الثانی: العلم الذی یکون المعلوم بالإجمال مردد عند العالم بین معین مجهول أو فرد مردد.

قسم دوم از اقسام علم اجمالی، قسم نادری است آن قدر نادر است که حتی فقهاء وقتی خواستند برای آن مثال پیدا کنند از مثالهای غیر فقهی استفاده کرده اند. دقت کنید در این قسم از علم اجمالی، من نمی دانم معلوم بالاجمال فرد مردد است یا فرد معین خوب عنایت کنید خود معلوم بالاجمال اما فرد مردد است و اما فرد معین است اما در قسم اول معلوم بالاجمال من می دانم فرد معین است اما نمی دانم آن فرد معین کدام است؟ اما در قسم دوم اصلا خود من هم نمی دانم که آن معلوم بالاجمال فرد معین است یا فرد مردد. مثال: من می دانم دو قطره دم بر زمین افتد اما خودم ندیدم علم دارم که دو قطره دم بر روی زمین افتاد مثلا شخصی به من خبر داد معصومی به من خبر داد و من از خبر او به علم رسیدم وقتی به زمین نگاه می کنم در روی زمین خونی نمی باشد لذا یقین پیدا می کنم قطره داخل انائهای روی زمین افتاده است. خوب احتمالات چندتا می باشد؟ سه تا. احتمال اول این است که هر دو قطره در اناء یمین افتاده است احتمال دوم این است که هر دو قطره در اناء یسار افتاده است احتمال سوم این است که یک قطره در اناء یمین و یک قطره در اناء یسار افتاده است. من علم به نجاست هر دو دارم؟ خیر. شاید احتمال اول یا دوم باشد بله اگر احتمال سوم محقق شده باشد هر دو اناء نجس است ولی من نمی دانم. پس علم به نجاست هر دو اناء نداریم بلکه علم به نجاست احد الانائین دارم چرا که در هر سه احتمال حداقل احد الانائین نجس است. من علم اجمالی دارم به نجاست احد الانائین آیا احد الانائین که من علم دارم به نجاست آن، این

احد الانائین احد معین است یا احد مردد؟ نمی دانم اگر احتمال اول باشد احد معین است که اناء یمین است و اگر احتمال دوم باشد احد معین است که اناء یسار باشد و اگر احتمال سوم باشد این احد الانائین که نجاست آن برای من مشخص است می شود فرد مردد. به عبارت دیگر معلوم بالعرض فرد مردد است اگر احتمال اول یا احتمال دوم باشد معلوم بالعرض ما در اولی نجاست اناء یمین و در دومی نجاست اناء یسار است اما در احتمال سوم معلوم بالعرض ما فرد مردد است نه اناء یمین است و نه اناء یسار بلکه احد لا علی التعیین است.

پس ما در ما نحن فیه من علم داریم که احد الانائین یقینا نجس است این احد الانائینی که یقینا نجس است احد معین است یا احد مردد؟ نمی دانم بنا بر احتمال دوم و اول فرد معین است و بنا بر احتمال سوم فرد مردد است.

وقتی مولا می گوید: «اکرم احدهما» شما هر یک را می توانید اکرام کنید اما چه کسی واجب الاکرام است؟ زید؟ عمرو؟ هر دو؟ هیچ کدام؟ هیچ کدام. احد لا علی التعیین واجب الاکرام است در ما نحن فیه وقتی من علم دارم به نجاست احدهما و یک قطره در اناء یمین و یک قطره در اناء یسار افتاده است معلوم بالعرض و بالاجمال ما فرد مردد است.

پس در قسم اول از علم اجمالی علی جمیع تقادیر معلوم بالاجمال من فرد معین است یعنی حتی اگر در واقع هر دو هم نجس باشند باز با احدهما اشاره می کنیم به فرد معینی که دیدم قطره در آن افتاد به آن می گویند در اصطلاح معلوم بالاجمال علامت دار اما در قسم دوم نمی دانیم معلوم بالاجمال فرد مردد است یا فرد معین.

این را دقت کنید پس علم اجمالی از این دو قسم خارج نمی باشد.

اما وارد در قسم اول شویم:

الإنحلال الحقیقی فی القسم الأول من العلم الإجمالی و له ستة فروض:

قسم اول این بود که معلوم بالاجمال فرد معین است من دیدم که قطره ی دمی داخل یک اناء افتاد اما نمی دانم آن انائی که دیدم قطره خونی داخل آن افتاد اناء یمین است یا اناء یسار پس یقین پیدا می کنم به نجاست احدهما، احدهما مشیر است به فرد معین فی الواقع که من دیدم خون در آن افتاد که نمی دانم کدام اناء بود که اگر در هر دو اناء هم افتاده باشد باز اشاره من به انائی است که دیدم خون افتاد و بعد علم تفصیلی حاصل شد اناء یمین نجس است آیا در اینجا علم اجمالی من منحل می شود یا خیر؟ در ما نحن فیه شش فرض داریم که این فروض را به ترتیب بیان می کنیم:

الفرض الأول: اذا صار نفس المعلوم بالإجمالی، المعلوم بالتفصیل و هذا اوضح فروض الإنحلال الحقیقی.

فرض اول این است که اصلا خود معلوم بالاجمال، معلوم بالتفصیل شود یعنی علم تفصیلی پیدا کنم که آن انائی که قطره خون در آن افتاد اناء یمین بود مثلا بعد از مقداری فکر کردن فهمیدیم که آن انائی که خون در آن افتاد انائی بود که دسته داشت و فقط اناء یمین است که الان دسته دارد یا اینکه این دو اناء را با آزمایشات دقیق بررسی کردیم و دیدیم خون مستهلک در اناء یمین است. در این صورت علم پیدا می کنم آن معلوم بالاجمال این طرف بود یعنی اناء یمین بود. در این فرض خوب واضح است علم اجمالی منحل می شود فرض کنید این قطره خون را که دیدم داخل اناء افتاده بود عند الزوال رویت کردم. یقین کردم آن قطره خون عند الزوال داخل اناء یمین افتاد اگر احتمال بدهم قطره خونی داخل اناء یسار افتاده است و من ندیدم قاعده طهارت را در آن جاری می کنم و در آن دیگر بحث نمی باشد.

این مورد محل بحث نمی باشد و انحلال علم اجمالی واضح است.

الفرض الثانی: فرض عدم الإنطباق قطعا و أسبقية المعلوم بالتفصيل و ههنا أيضا ينحلّ حقيقتا.

جایی است که معلوم بالتفصیل قطعا بر معلوم بالاجمال منطبق نمی باشد اما معلوم بالتفصیل سابق بر معلوم بالاجمال است دقت کنید من عند الزوال دیدم قطره ای دم در یک انائی از این دو اناء افتاد این را خودم دیدم اما نمی دانم انائی که قطره در آن افتاد اناء یمین بود یا اناء یسار بعد از این که این علم برای من حاصل شد یک علم تفصیلی برای من پیدا شد که اناء یمین از صبح نجس بود یعنی در صبح اناء یمین نجس شده بود پس معلوم بالتفصیل بر معلوم بالاجمال منطبق نمی باشد چون آن قطره ی دمی که دیدم در اناء افتاد عند الزوال دیدم اما می دانم که در اناء یمین صبح قطره دم افتاده است پس معلوم بالتفصیل ربطی به معلوم بالاجمال ندارد اما سابق بر معلوم بالاجمال است قطره ای دم در صبح داخل اناء یمین افتاده است و قطره ای عند الزوال داخل یکی از این دو اناء افتاد که نمی دانم آن انائی که دیدم قطره خون در آن افتاد اناء یمین بود یا اناء یسار. در فرض دوم علم اجمالی منحل می شود چرا که درست که من علم دارم که در زوال قطره خون در یکی از این دو اناء افتاد ولی افتادن قطره که موضوع اثر نمی باشد آنکه موضوع اثر است تنجس و نجاست است می دانم عند الزوال اناء یمین نجس بود اگر قطره دم داخل آن افتاده است این اثری ندارد اگر در اناء یسار افتاده است نجس شده است پس می دانم عند الزوال اناء یمین نجس بود و شک دارم در نجاست اناء یسار خود افتادن قطره دم موضوع اثر نمی باشد نه تکلیف است و نه موضوع تکلیف.

نگویید اینجا انحلال حقیقی روی نداد انحلال حقیقی به لحاظ افتادن قطره دم روی نداد اما به لحاظ تنجس و عدم تنجس که موضوع تکلیف است روی داد.

پس می دانم عند الزوال اناء یمین نجس بود چه خون بیفتد یا نیفتد اگر بیفتد اثر ندارد فقط شک دارم آیا عند الزوال اناء یسار نجس شد یا نشد اینجا علم اجمالی به تکلیف یا موضوع تکلیف منحل است بله علم اجمالی به وقوع قطره در اناء یمین یا یسار است اما موضوع اثر نمی باشد پس علم اجمالی نداریم که عند الزوال یا اناء یمین

نجس شد یا اناء یسار قطعا اناء یمین تنجس پیدا نکرد چون متنجس بود و فقط شک دارم در نجاست اناء یسار. این فرض دوم هم باز علم اجمالی منحل است.

علم اجمالی به این که یا هر دو نجس است یا یکی این اثری ندارد چرا که اناء یمین قطعا نجس است و اناء یسار هم شک داریم که نجس است یا خیر؟

من در اینجا نسبت به زوال علم اجمالی به تکلیف ندارم یک علم تفصیلی به تکلیف و یک شک بدوی در تکلیف دارم علم تفصیلی به نجاست اناء یمین و یک شک بدوی در مورد اناء یسار که نمی دانم عند الزوال اناء یسار نجس شد یا خیر؟

ما در اینجا فقط به سبب علم به تکلیف، علم اجمالی دارم که افتادن قطره خون در یکی از دو اناء بود که این علم اجمالی چون به تکلیف یا موضوع تکلیف نبود اثر ندارد اما نسبت به تکلیف عند الزوال علم اجمالی نداریم علم تفصیلی داریم که اناء یمین نجس بود و شک دارم اناء یسار نجس شد یا خیر؟

این علم اجمالی واقعا منحل شد من عند الزوال علم اجمالی داشتم به نجاست احد الانائین نه وهم به نجاست احدهما چرا که درست است که معلوم بالتفصیل من زمانش سابق بود اما زمان علم تفصیلی من لاحق بر علم اجمالی من بود بعد از آمدن علم تفصیلی آن علم اجمالی من منحل می شود یعنی بعد از آمدن علم اجمالی که نگاه می کنم می بینم که اناء یمین نجس است حقیقتا و اناء یسار مشکوک است حقیقتا. پس واقعا علم اجمالی من منحل شد نه حکما.

دقت کنید به لحاظ افتادن قطره و عدم افتادن قطره من هنوز علم اجمالی دارم اما این وقوع قطره موضوع اثر نمی باشد یعنی تکلیف و موضوع تکلیف نمی باشد یعنی حتی اگر در اناء یمین افتاده باشد اثری ندارد چرا که نجس بود اما نسبت به تکلیف که حرمت شرب و موضوع تکلیف که نجاست باشد، من دیگر علم اجمالی ندارم من الان که نگاه می کنم علم اجمالی ندارم به نجاست اناء یمین یا اناء یسار عند الزوال. علم اجمالی ندارم به حرمت شرب اناء یمین یا اناء یسار عند الزوال. خیر علم تفصیلی دارم

به نجاست اناء یمین و شک بدوی دارم در نجاست اناء یسار عند الزوال. علم تفصیلی دارم به حرمت شرب اناء یمین و شک بدوی دارم به حرمت شرب اناء یسار.

پس فرض دوم این بود که معلوم بالتفصیل بر معلوم بالاجمال قطعا منطبق نشد[1] اما در عین حال علم اجمالی منحل می شود. فقط علم اجمالی به سبب باقی می ماند که اثر ندارد. پس یا قطره افتاده است در اناء یمین که اثر ندارد و یا عند الزوال قطره در اناء یسار افتاده است که اناء یسار نجس است. لذا علم تفصیلی به نجاست یمین دارم و شک بدوی در نجاست اناء یسار.

پس در فرض اول و فرض دوم انحلال حقیقی صورت می گیرد.

[2]الفرض الثالث: إذا احتملنا التطبیق و فی فرض عدمه یکون المعلوم بالتفصیل اسبقا فههنا ینحلّ أیضا.

فرض سوم این است که در عصر علم پیدا کردیم قطره ای دم در اناء یمین افتاده است اما این قطره دم که داخل اناء یمین افتاده است محتمل الانطباق بر معلوم بالاجمال است احتمال می دهم آن قطره ای که علم پیدا کردم در اناء افتاده است همان قطره ای بوده است که در زوال دیدم در اناء افتاد و احتمال دارد که قطره ای دیگر بوده است اما اگر قطره دیگری بوده است قطعا صبح افتاده است پس معلوم بالتفصیل محتمل الانطباق بر معلوم بالاجمال است و علی تقدیر عدم الانطباق، سابق بر معلوم بالاجمال است پس عصر عالم شده ام که قطره ای دم در اناء یمین افتاده است که این اناء مردد است بین آن قطره ای که عند الزوال افتاده است و بین قطره ای که صبح آن روز در اناء یمین افتاده است. این هم فرض سوم پس معلوم بالتفصیل محتمل الانطباق بر معلوم بالاجمال است و بر فرض عدم انطباق، سابق بر معلوم بالاجمال است.

---

[1] چرا که بعد از اینکه در عصر فهمیدیم که اناء یمین از صبح نجس بوده است آیا علم تفصیلی دارم که آنکه معلوم النجاسة بوده است برای من عند الزوال به علم اجمالی، همان اناء یمین بوده است؟ یا به عبارت دیگر علم تفصیلی من تعلق گرفته است به همان معلوم بالاجمال من؟ خیر چون حتی اگر قطره دم در داخل اناء یمین هم افتاده باشد باز موجب نجاست نشده است لذا نجاست اناء یمین هیچ زمانی معلوم بالاجمال من نبوده است که حال که علم تفصیلی پیدا کردم به نجاست اناء یمین منطبق بر همان معلوم بالاجمال من شده باشد.

[2] چهارشنبه ۹۷/۰۹/۱۴.

پس علم تفصیلی پیدا کردم که در اناء یمین یک قطره دمی افتاده است یا صباحا یا زوالا اگر عند الزوال باشد همان قطره ای بوده است که دیدم در اناء یمین افتاد.

در اینجا هم علم اجمالی منحل می شود. چرا؟ تا برای من علم تفصیلی پیدا شد علم تفصیلی حاصل می شود که عند الزوال اناء یمین بعد از سقوط قطره نجس بوده است یقینا پس الان من یقین دارم که این اناء یمین قطعا عند الزوال بعد از وقوع قطره نجس بوده است حال یا به نجاستی از صبح یا به نجاستی از زوال. پس الان که عصر است قطع تفصیلی دارم به نجاست اناء یمین عند الزوال و احتمال نجاست اناء یسار را می دهم شاید آن قطره در صبح در اناء یمین افتاده است و قطره ای که عند الزوال دیدم، در اناء یسار افتاده است. در هر حال این را می دانم که اناء یمین انائی است که قطره ای دم در آن یقینا افتاده است.

اینجا هم علم اجمالی منحل می شود. این هم فرض سوم.

ما تا اینجا با سه فرض آشنا شدیم که در این سه فرض علم اجمالی منحل می شد.

الفرض الرابع: فرض عدم الإنطباق قطعا و یکون المعلوم بالتفصیل متأخرا فلا ینحل العلم الإجمالی.

فرض چهارم جایی است که معلوم بالتفصیل قطعا بر معلوم بالاجمال منطبق نمی باشد و متأخر از معلوم بالاجمال است. باز عند الزوال دیدم قطره ای دم در احد الانائین افتاد عصر برای من علم تفصیلی حاصل شد که در بعد از ظهر قطره ای دم در اناء یمین افتاده است. پس الان به نجاست اناء یمین قطع دارم چرا که قطره ای دم در بعد از ظهر در اناء یمین افتاده است و احتمال انطباق نمی باشد چرا که این قطره دم در بعد از ظهر افتاده است.

در این فرض معلوم است که علم اجمالی منحل نمی شود باز علم اجمالی دارم که عند الزوال یا اناء یمین نجس بوده است یا اناء یسار علم تفصیلی به نجاست اناء یمین عند الزوال ندارم چرا که قطع پیدا کردم که عصر در اناء یمین قطره دم افتاده است پس

الان علم تفصیلی دارم که اناء یمین نجس است اما در عین حال علم اجمالی من منحل نشد چرا که باز علم اجمالی دارم که در عند الزوال یا اناء یمین نجس بوده است یا اناء یسار. این علم اجمالی است تا زمانی که قطره ی دم در بعد از ظهر در اناء یمین افتاد بعد از این مقطع یعنی بعد از حصول علم تفصیلی به افتادن قطره ای دم در بعد از ظهر در اناء یمین، باید بحث شود از انحلال حکمی.

الان بحث در انحلال حقیقی است لذا این علم اجمالی باقی است و منحل نشده است.

بله در اینجا به نجاست اناء یمین قطع تفصیلی دارم و در نجاست اناء یسار شک دارم اما علم اجمالی من بر نجاست احد الانائین عند الزوال کما کان باقی است. پس انحلال حقیقی حاصل نشده است و اگر هم انحلالی باشد، انحلال حکمی است.

الفرض الخامس: إذا احتملنا التطبیق و لکن فی صورة عدم الإنطباق نعلم بتأخره عنه فهھنا لا ینحل أیضا.

فرض پنجم این است که معلوم بالتفصیل، محتمل الانطباق است بر معلوم بالاجمال و بر فرض عدم انطباق متأخر از معلوم بالاجمال است. مثل اینکه عصر فهمیدم قطره ی دمی در اناء یمین افتاده است. می دانم این قطره یا همان قطره ای است که عند الزوال دیدم داخل یکی از انائین افتاد اما اگر آن قطره ای نباشد که دیدم عند الزوال افتاد قطعا قطره ای است که در بعد از ظهر داخل اناء یمین افتاده است. پس الان در عصر می دانم اناء یمین قطعا نجس است چرا که می دانم قطره ای در آن افتاد اما نمی دانم آن قطره، همان قطره عند الزوال بود یا قطره ی دیگری که در بعد از ظهر افتاد که اگر قطره بعد از ظهر باشد آن قطره عند الزوال یا در اناء یسار افتاده است یا در اناء یمین لذا علم اجمالی من منحل نمی شود چرا که باز علم اجمالی دارم به نجاست احد الانائین عند الزوال.

الفرض السادس: إذا كان محتمل الإنطباق و لا نعلم سبقه و لحوقه فی صورة عدم الإنطباق فههنا أیضا لا ینحلّ.

فرض ششم این است که معلوم بالتفصیل، محتمل الانطباق بر معلوم بالاجمال است اما علی تقدیر عدم انطباق نمی دانم سابق بوده است یا لاحق مثلا من در عصر علم تفصیلی پیدا کردم به اینکه قطره ی دمی در اناء یمین افتاده است نمی دانم صبح افتاد یا عند الزوال افتاد یا عصر اگر عند الزوال افتاده باشد حتما همان قطره ای بوده است که دیدم در اناء یمین افتاد اما اگر عند الزوال نباشد یا صبح افتاده است یا عصر یعنی الان قطع تفصیلی دارم به نجاست اناء یمین و شک دارم در نجاست اناء یسار اما علم اجمالی من منحل نمی شود چرا که من الان علم ندارم به نجاست اناء یمین عند الزوال چرا که شاید قطره عند الزوال در اناء یسار افتاده است و قطره دم در اناء یمین بعد از ظهر افتاده باشد.

لذا باز علم اجمالی دارم که احد الانائین عند الزوال نجس بوده است.

این هم فرض ششم که علم اجمالی منحل نمی شود.

پس دیدیم که در سه فرض اول علم اجمالی منحل می شود و در سه فرض اخیر علم اجمالی منحل نمی شود.

حال آیا نسبت به آن طرف، اصل مومن جاری می شود یا خیر، انشاء الله در مقام دوم متعرض می شویم.

الإنحلال الحقیقی فی القسم الثانی من العلم الإجمالی و له فرض واحد:

قسم دوم این بود که من علم دارم که دو قطره دم افتاده است اما من ندیدم و بعد فهمیدم این دو قطره در روی زمین نیفتاده است قطعا داخل إناء افتاده است. دو اناء داریم می دانیم دو قطره دم قطعا داخل این دو اناء افتاده است. حال سه احتمال است:

احتمال اول اینکه هر دو قطره در اناء یمین باشد.

احتمال دوم اینکه هر دو قطره در اناء یسار افتاده باشد.

احتمال سوم اینکه یک قطره دم در اناء یمین و یک قطره دم در اناء یسار افتاده باشد با توجه به این احتمالات یک علم اجمالی برای من متولد می شود که قطع دارم یقینا یکی از این دو اناء نجس است با این سه احتمال ممکن نمی باشد که هر دو اناء طاهر باشد خوب این «احد الانائین» اشاره به کدام اناء دارد؟ به اناء یمین؟ اناء یسار؟ یا فرد مردد؟ اگر دو قطره در اناء یمین افتاده باشد اشاره به اناء یمین دارد و اگر دو قطره در اناء یسار افتاده باشد، اشاره دارد به اناء یسار که در این دو فرض اشاره، اشاره به فرد معین است و اگر قطره دم در هر دو اناء افتاده باشد، «احد الإنائین» اشاره دارد به احد لا علی التعیین که فرد مردد به آن می گویند پس من علم اجمالی دارم به نجاست احدهما این احدهما فرد معین است یا فرد مردد؟ نمی دانم اما در عالم واقع از این دو حال خارج نمی باشد، معلوم بالاجمال یا فرد مردد است یا فرد معین اما من نمی دانم. این غیر قسم اول است که معلوم بالاجمال فرد معین بود که عبارت بود از همان قطره ای که دیدم داخل احد الإنائین افتاد. دقت کنید در اینجا نمی دانم که قطره ها همزمان افتاده اند یا غیر همزمان.

خوب حالا این قسم دوم محل بحث است که یک فرض بیشتر ندارد[1]. بعد از زوال علم تفصیلی برای من حاصل شد که قطره ای دم در اناء یمین افتاده است خوب احتمالات سه تا بود وقتی فهمیدم قطره ای دم در اناء یمین افتاده است یکی از احتمالات باطل شد. کدام احتمال؟ احتمال دوم باطل شد احتمال اینکه هر دو قطره در اناء یسار افتاده باشد. خوب چند احتمال باقی ماند؟ دو احتمال باقی ماند. کدام دو احتمال؟ یکی اینکه هر دو قطره در اناء یمین افتاده باشد و احتمال دیگر اینکه یک قطره در اناء یمین

---

[1] اینکه گفته شد که یک فرض بیشتر ندارد مراد این استکه تنها یک فرض است که یک فرقی با فروض شش گانه سابقه دارد یعنی شش فرض سابق در اینجا هم می آید و حکم آنها هم در انحلال و عدم انحلال یکی است فقط این فرض که در واقع همان فرض اول است که معلوم بالاجمال به معلوم بالتفصیل تبدیل می شود یک فرقی با فرض اول قسم اول علم اجمالی دارد در اینجا و لو می دانم که در اناء یمین قطره دم افتاده است باز معلوم بالاجمال برای من معلوم بالتفصیل نمی شود چرا که احتمال اول است که فرد معین باشد و هم احتمال سوم است که فرد مردد باشد که اگر احتمال سوم باشد معلوم بالتفصیل من فرد معین است و معلوم بالجمال من فرد مردد است یعنی در اینجا علم اجمالی منحل می شود ما مشخص نمی شود که معلوم بالتفصیل من منطبق بر معلوم بالاجمال من شد یا خیر. (ت ق ک فق و ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۱۷).

و یک قطره هم در اناء یسار افتاده باشد. تمام بحث در این است که این علم اجمالی من به نجاست احد الانائین عند الزوال، زائل می شود یا باقی است؟ مدرسه میرزا و مرحوم صدر قائل به انحلال علم اجمالی هستند و مرحوم آغا ضیاء می گویند که منحل نشده است.

مرحوم صدر در کتاب «بحوث ج ۵ ص ۲۴۰» هم ادله طرفین را مفصلا متعرض شده اند و هم مختار خودشان را توضیح داده اند.

ما ها قائل به انحلال می باشیم.

اگر مختار خودمان را توضیح بدهیم مشخص می شود که وجوه گفته شده ناتمام است.

من بعد از اینکه علم پیدا کردم به وقوع قطره ای دم در اناء یمین الان علم تفصیلی دارم که قطعا اناء یمین بعد از سقوط دم نجس است و احتمال می دهم تنجس و عدم تنجس اناء یسار را. در هر صورت فرق نمی کند که همزمان هر دو قطره افتاده باشند یا غیر همزمان.

احتمال دارد دو قطره افتاده است یا یک قطره افتاده است و احتمال می دهم که یک قطره افتاده است و یک قطره هم در اناء یسار افتاده است. بعد از سقوط دو قطره ما یقین داریم که اناء یمین نجس است فرض کنید ساعت ۱۲ دو قطره افتاده است یا یکی در یازده افتاده است و یکی در دوازده افتاده است که یکی در اناء یمین افتاد قطعا یعنی من قطع دارم که ساعت دوازده اناء یمین نجس بود. پس ساعت ۱۲ اناء یمین قطعا نجس بوده است.

پس علم تفصیلی به نجاست اناء یمین داریم و شک در نجاست اناء یسار داریم. می دانم بعد از سقوط یقینا اناء یمین نجس بوده است اما اناء یسار شک دارم شاید نجس شده است شاید نجس نشده است لذا گفتیم در این فرض علم اجمالی منحل می شود.

بعد از علم تفصیلی به سقوط قطره ای از آن دو قطره دم در اناء یمین، این علم اجمالی من منحل می شود. چون یقین دارم که اناء یمین بعد از سقوط نجس شد و در اناء یسار شک دارم پس در ما نحن فیه علم اجمالی منحل می شود.[1]

تا اینجا ما دو قسم داشتیم که مجموعا هفت فرض شد در سه فرض اول و فرض هفتم انحلالی شدیم و در سه فرض وسط غیر انحلالی شدیم تا اینجای بحث در مورد انحلال حقیقی بحث کردیم. حالا انشاء الله وارد مقام دوم می شویم که در آن سه فرض عدم انحلال، آیا انحلال حکمی صورت می گیرد و اصل مومن در طرف دیگر جاری می شود یا خیر؟

[2]المقام الثانی فی الإنحلال الحکمی.

در موارد انحلال حقیقی که چهار مورد بود، که حقیقتا علم اجمالیی بقائا در کار نبود، اشکالی نمی باشد که در طرف مشکوک — اگر طرف مشکوکی باشدـ اصل مومن جاری می شود چرا که علم اجمالیی در کار نمی باشد مثلا من علم اجمالی داشتم که احد الانائین عند الزوال نجس بود و بعد فهمیدم که عند الزوال اناء یمین نجس بود نسبت به اناء یسار اگر احتمال دهیم که قطره دم در آن افتاده است اصل طهارت جاری است پس در موارد انحلال حقیقی جای هیچ شک و شبهه ای نمی باشد که در طرف مشکوک، اصل مومن جاری است.

انما الکلام در مواردی است که علم اجمالی حقیقتا منحل نشده است آیا می توانیم در طرف مشکوک اصل مومن را جاری کنیم؟ مثلا من دیدم عند الزوال قطره ای دم در احد الانائین افتاد و در عصر فهمیدم که در بعد از ظهر اناء یمین متنجس شده است.

[1] اشتباه میرزا این بوده است که فکر کردند در اقل و اکثر استقلالی علم اجمالی منعقد می شود در حالیکه این طور نمی باشد فقط این شکلش و لسانش علم اجمالی می باشد دقت کنید وقتی من علم اجمالی دارم به اینکه به زید یا دو درهم بدهکارم یا یک درهم این علم اجمالی نمی باشد بلکه علم تفصیلی دارم که یک درهم بدهکارم قطعا اما در بدهکاری نسبت به یک درهم دیگر، مشکوکم. لذا شکلش مثل شکل علم اجمالی است من علم اجمالی دارم که یک درهم بدهکارم یا دو درهم بدهکارم. این لسان لسان علم اجمالی است اما علم اجمالی نمی باشد حقیقتا.

[2] شنبه ۹۷/۰۹/۱۷.

الان یقینی است که اناء یمین نجس است چرا که یک ساعت قبل قطره ای دم در آن افتاد اما آیا در اناء یسار می توانیم اصل مومن جاری کنیم؟ بعضی گفته اند بله چرا که عدم جریان به خاطر تعارض بود و در اینجا تعارضی نمی باشد در اناء یمین علم تفصیلی به نجاست دارم لذا اصل مومن جاری نمی شود و در اناء یسار شک در نجاست دارم لذا اصل مومن جاری می شود.

این را مشهور قبول نکردند. چرا؟ چون درست است که الان در اناء یمین اصل ندارم اما در مقام قبل از این علم تفصیلی، اناء یمین اصل داشت شمول اصل مومن نسبت به اناء یمین قبل از علم و شمول اصل مومن نسبت به اناء یسار در قبل و بعد از علم با هم تعارض می کنند لذا اگر مشکل عدم جریان اصول مومنه در اطراف علم اجمالی، ارتکاز مناقضه بود در قبل از حصول این علم، این ارتکاز مناقضه وجود دارد لذا دیگر اصل مومن جاری نمی شود یعنی اگر گفتیم که دلیل اصل مومن نسبت به اناء یمین قبل از علم اطلاق دارد و دلیل اصل مومن نسبت به اناء یسار قبل و بعد از علم هم اطلاق دارد آیا این ترخیص، ترخیص در مخالفت قطعیه است نمی باشد؟ بله ترخیص در مخالفت قطعیه است.

گفته نشود که الان به خدمت مولا می رویم و می پرسیم که آیا به من در این مورد ترخیص داده ای یا نه؟ این در واقع جعلی نمی باشد که الان پیش مولا رویم این یک اطلاق است. همین الان شمولش نسبت به اناء یمین قبل از علم و شمولش نسبت به اناء یسار در قبل و بعد از علم، این ارتکاز مناقضه یا ترخیص در مخالفت قطعیه را دارد یا خیر؟ دارد یعنی با توجه به شمولش نسبت به اناء یسار در الان، آیا ارتکاز مناقضه ای نمی باشد در شمولش نسبت به اناء یمین قبل از علم و شمولش نسبت به اناء یسار قبل و بعد از علم؟ چرا این ارتکاز مناقضه یا ترخیص در مخالفت قطعیه وجود دارد.

شاهد بر این مطلب این است که اگر شما قبول کردید که اصل مومن اطراف را نمی گیرد حال اگر یک طرف را عمدا بریزید و یا یک طرف را نجس کنید آیا این ادله

اصول مومنه طرف دیگر را می گیرد؟!! آیا شما به ارتکازتان اطلاق را قبول می کنید؟!! خیر.

لذا در ما نحن فیه انحلال حکمی نمی باشد پس اگر ما علم اجمالی داشته باشیم و بعد برای ما علم تفصیلی حاصل شود در این هفت فرض چهار فرض انحلال حقیقی است و در مشکوک اصل مومن جاری می شود و در سه فرضی که علم اجمالی حقیقتا منحل نمی شد، اصل مومن در طرف مشکوک جاری نمی شود یعنی کما اینکه انحلال حقیقی صورت نمی پذیرد، انحلال حکمی هم محقق نمی گردد. این جمع بندی بحث.

ما در این صحبتها دائما از علم اجمالی و علم تفصیلی سخن گفتیم شما می توانید به جای علم تفصیلی، علم اجمالی اصغر را قرار دهید مثل این که عند الزوال علم داشت که قطره ای دم در یکی از سه اناء افتاد بعد علم پیدا کرد که عند الصباح قطره ای دم در اناء اول یا دوم افتاده بود چطور اگر علم تفصیلی پیدا می شد قطره ای دم در اناء اول افتاده است می گفتیم علم اجمالی منحل می شود اینجا هم با علم اجمالی اصغرِ دوم، علم اجمالی کبیرِ اول، منحل می شود پس دید عند الزوال یک قطره ای دم در یکی از سه اناء افتاد و عصر عالم شد که قطره ای دم در صبح، در یکی از اناء اول یا دوم افتاده است آن علم اجمالی در ظهر در اینجا هم منحل می شود یعنی علم اجمالی سه طرفه به علم اجمالی دو طرفه تبدیل می شود لذا می تواند اصل مومن و مرخص را در اناء سوم جاری کند.

این مطالبی که در علم تفصیلی گفتیم در علم اجمالی صغیر هم می آید وقتی به علم اجمالی می گویند صغیر که اطراف آن بعض الاطراف یک علم اجمالی دیگر باشد که در این صورت به علم اجمالی اولی می گویند علم اجمالی کبیر.

که در مباحث آینده این علم اجمالی صغیر و کبیر بیشتر می آید.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الثالث.

التنبیه الرابع: الإنحلال الحکمی بالمنجِّز.

ما یک علم اجمالی داریم که نسبت به بعض الاطراف آن اماره یا اصل منجز داریم آیا این علم اجمالی، حکما منحل می شود؟ این مفروق عنه است که علم اجمالی حقیقتا منحل نمی شود مثل اینکه ثقه ای آمد گفت این اناء یمین نجس است اما برای من علم به نجاست اناء یمین حاصل نشد و بعد دیدم یک قطره ای دم در احد الانائین افتاد یا اناء یمین که ثقه خبر به نجاست آن داد یا اناء یسار که در مورد آن ثقه چیزی نگفته بود، علم اجمالی حاصل می شود که یا اناء یمین نجس است یا اناء یسار. اینجا خبر ثقه قبل از این علم گفته بود که اناء یمین نجس است معلوم است که آن خبر ثقه مانع انعقاد و حدوث علم اجمالی نمی شود اینطور نمی باشد که یک علم تفصیلی به نجاست اناء یمین و یک شک بدوی در نجاست اناء یسار برای من حاصل شود حتی احتمال می دهم که اناء یسار به آن قطره دم نجس شده باشد شاید ثقه اشتباه گفته باشد و اناء یمین طاهر بوده است و الان که قطره افتاده است در اناء یسار افتاده است و اناء یسار نجس شده است.

سوال این است که آیا این علم اجمالی منحل است یا خیر؟ یعنی آیا اصل مومن در اناء یسار جاری می شود یا خیر؟ اگر گفتیم قاعده طهارت در اناء یسار جاری است یعنی علم اجمالی حکما منحل می باشد و اگر گفتیم در اناء یسار اصل مومن جاری نمی شود یعنی علم اجمالی حکما منحل نمی شود.

در ما نحن فیه آیا اماره و اصل منجز علم اجمالی را حکما منحل می کند یا خیر؟ مثال خبر ثقه مثال اماره منجزه بود اما مثال اصل منجز: دو اناء داریم: یکی اناء یسار و یکی اناء یمین اناء یمین مشکوک النجاسة است اما این اناء یمین استصحاب نجاست را دارد استصحاب نجاست اصطلاحا اصل منجز است بعد عند الزوال دیدم قطره ای دم در احد الانائین افتاد یا در اناء یمین یا در اناء یسار. استصحاب که مانع انعقاد علم اجمالی نمی شود چرا که در اناء یمین که علم تفصیلی به نجاست نداشتم احتمال نجاست را می دادم. خوب آیا اصل مومن یعنی قاعده طهارت در اناء یسار جاری می

شود یا خیر؟ در ما نحن فیه اگر جاری شود یعنی علم اجمالی حکما منحل است و اگر جاری نشود یعنی حکما منحل نمی باشد. بحث ما این است که آیا اماره یا اصل منجِّز در یک طرف علم اجمالی، علم اجمالی را حکما منحل می کند یا خیر؟ به این معنی که اصل مومن در یک طرف دیگر که اماره و یا اصل منجز ندارد جاری می شود یا خیر؟

محل البحث: إذا لم يقم الأمارة أو الأصل المنجز للمعلوم بالإجمال بل للتكليف او موضوعه.

این را دقت کنید یک دفعه اماره منجزه معلوم بالاجمال را برای من تعیین می کند مثل اینکه من دیدم قطره ای دم در احد الانائین افتاد. ثقه ای می گوید که آن قطره در اناء یمین افتاد یعنی اماره اقامه می شود بر معلوم بالاجمال اینجا لا کلام در انحلال حکمی علم اجمالی چون مدلول التزامی این خبر وقتی می گوید آن قطره در اناء یمین افتاد این است که در اناء یسار قطره ای از دم نیفتاد یعنی شما بر نجاست اناء یمین اماره منجزه و بر طهارت اناء یسار اماره مومنه دارید لذا علم اجمالی حکما منحل است بدون اینکه اصلی مومن در طرف دیگر جاری شود چون اصل در جایی می آید که شما اماره نداشته باشید. در این کلامی نمی باشد. این صورت از محل بحث خارج می باشد.

بله شاید شما بگویید که احتمال نجاست اناء یسار را به نجاستی غیر از آن قطره دم عند الزوال، می دهیم بله نسبت به نجاست حاصله از آن قطره دیگر، قاعده طهارت داریم.

اما یک بار اماره بر معلوم بالاجمال قائم نمی شود ثقه می گوید که اناء یمین نجس است ـ نمی گوید که قطره در اناء یمین افتاد — و بعد برای من علم اجمالی حاصل می شود که عند الزوال قطره ای دم در یکی از این دو اناء افتاد، یا اینکه در اناء یمین اصلا اماره نداریم بلکه استصحاب می گوید که نجس است که استصحاب ناظر به معلوم بالاجمال نمی باشد. این محل کلام است که آیا علم اجمالی، به اصل یا اماره منجزه در یک طرف که آن اماره بر معلوم بالاجمال اقامه نشده است حکما منحل است یا خیر؟

شروط الإنحلال الحکمی بالمنجِّز:

مشهور قائل به انحلال هستند[1] اما دو شرط برای انحلال گفته اند:

الشرط الأول: وحدة مودی الإمارة أو الأصل مع مودی العلم الإجمالی.

شرط اول اینکه باید مودّای معلوم بالاجمال با مودّای اماره یکی باشد. مثلا ثقه گفته است که اناء یمین غصبی است و بعد علم اجمالی پیدا کردم که در احد الانائین قطره ای دم افتاد و نجس شد یا در اناء یمین که ثقه گفت غصبی است یا در اناء یسار که خبر ثقه بر غصبیت آن اقامه نشد اینجا علم اجمالی منحل نمی شود چرا که مودای علم اجمالی ما و مودای اماره دو تاست مودای علم اجمالی نجاست و مودای اماره غصبیت است لذا علم اجمالی در اینجا حکما منحل نمی شود بنابراین قاعده طهارت در اناء یسار جاری نمی شود.

خوب دقت کنید شاید این شبهه در ذهن بیاید که در این علم اجمالی من می دانم که اناء یمین علی ای تقدیر چه در صورت نجاست و چه در صورت غصبی بودن، شربش حرام است پس اصل مومن در اناء یمین جاری نمی شود و در اناء یسار جاری می شود. این درست نمی باشد. چرا؟ چون قاعده طهارت نسب به حرمت حاصل از ناحیه نجاست، در اناء یمین هم جاری می شود چرا که اثر دارد و باعث تخفیف در عقوبت می شود و عذاب زائد را بر می دارد حتی در علم تفصیلی هم این قاعده طهارت

---

[1] مرحوم شیخ انصاری قائل به عدم انحلال حکمی می باشند و قائلند که در طرف دیگر که در مثال ما اناء یسار بود اصل مومن جاری نمی شود چرا که اناء یسار می شود شبهه مصداقیه دلیل ما به این صورت که در دلیل مومن آمده است «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه» خوب در اینجا امکان دارد که معلوم بالاجمال من در واقع نجس بوده است و معلوم بحرمة من باشد یعنی داخل در غایت باشد خوب وقتی نمی دانم که اناء یسار معلوم من است یا خیر نمی توانم به این روایت نسبت به صدر اخذ کنم. این اشکال مرحوم شیخ انصاری.

ما این اشکال را قبول نداریم و گفتیم که علم زمانی به شیئی اضافه می شود که آن شیء و معلوم بالعرض، معلوم بالتفصیل من باشد وقتی من علم اجمالی داریم به عدالت احدهما و در واقع زید باشد که عادل است عرفا من عالم به عدالت زید نمی باشم بلکه جاهل به این عدالت می باشم زمانی به من می گویند: «عالم به عدالت زید» که عدالت زید معلوم بالتفصیل من باشد نه معلوم بالاجمال من لذا در این مورد که من احتمال می دهم که اناء یسار آن انائی بوده است که در واقع قطره دم در آن افتاده است باز من عالم به حرمت نمی باشم بلکه جاهل به حرمت می باشم چرا که حرمت اناء یسار معلوم بالتفصیل من نمی باشد بلکه معلوم بالاجمال من است. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۱۷).

جاری می شود من علم تفصیلی به غصبیت آب این اناء یمین دارم و شک در نجاست آن دارم شارع می گوید در نجاست و طهارت به تو اذن شرب می دهم لذ اگر این آب را شرب کنم و فی علم الله نجس باشد فقط استحقاق یک عقوبت را دارم که عقوبت شرب مال غصبی است اما عقوبت شرب نجس را ندارم اما اگر می دانستم نجس است و غصبی است و شرب می کردم مستحق دو عقوبت بودم عقوبت شرب نجس و عقوبت شرب ماء غصبی.

نگویید که اصل برائت نسبت به شرب را در اناء یسار داریم چرا که این اصل برائت به لحاظ طهارت و نجاست در اناء یمین هم جاری شده و با اصل برائت به این لحاظ در اناء یمین معارضه می کند.

الشرط الثانی: عدم تأخر الأمارة أو الأصل المنجز للعلم الإجمالی.

شرط دوم این است که اماره نباید متأخر از علم اجمالی باشد یا باید مقارن با علم اجمالی باشد یا مقدم بر علم اجمالی مثل اینکه اماره قائم شده است که اناء یمین نجس است و بعد علم اجمالی حاصل شود که یا اناء یمین نجس است یا اناء یسار اما اگر اول علم حاصل شد و بعد اماره آمد که اناء یمین نجس است چه صبح نجس شده است چه از زوال نجس است چه بعد از ظهر نجس شده است، باز فایده ای ندارد و علم اجمالی حکما منحل نمی شود حتما باید اماره متأخر نباشد یا باید مقارن باشد یا متقدم. چرا؟ چون که اگر علم اجمالی متقدم و اماره متأخر باشد اماره از زمان حدوثش جلوی جریان اصل را می گیرد در حالیکه بحث ما انحلال حکمی علم اجمالی از آنِ اول حدوث آن می باشد خوب عنایت کنید من عند زوال دیدم قطره ای دم افتاد در احد الانائین لذا علم اجمالی پیدا کردم به نجاست احد الانائین و بعد از دو ساعت ثقه گفت که اناء یمین از صبح نجس است بعد از قیام این منجز، من الان اصل مومن ندارم اما قبل از قیام منجِّز، من اصل مومن را داشتم و همان اصل مومن قبل از قیام اماره معارضه می کند با اصل مومن در طرف دیگر که بعد از قیام اماره است. پس اگر دو ساعت از زوال گذشت و اماره گفت صبح نجس شد و می دانم تا الان تطهیر نشده است آن علم اجمالی در آن

دو ساعت قبل از اماره اثر خود را دارد و باعث می شود که اصل مومن در اناء یمین هم جاری شود و معارضه کند با اصل مومن جاری در اناء یسار لذا تعارض می کنند و هر دو ساقط می شوند لذا نمی توانم اناء یسار را شرب کنم.

پس دقت کنید اماره از زمان حدوث به بعد از جریان اصل مومن در طرفی که بر آن اقامه شده است، جلوگیری می کند اما در آن دو ساعت بین حصول علم اجمالی و قیام اماره یا اصل منجزه، نمی تواند مانع جریان شود یعنی مانع جریان اصل مومن در اناء یمین در قبل از حدوث این اماره یا اصل منجز، لذا اصل مومن در اناء یسار جاری نمی شود.

پس شرط دوم در انحلال حکمی علم اجمالیی که اماره یا اصل منجزه اقامه شده است بر بعضی از اطراف آن این است که نباید آن اصل و یا اماره منجزه، متاخر از علم اجمالی باشد.

نگویید که در جایی که اماره بعد بیاید اگر علم تفصیلی به جای اماره بیاید این علم اجمالی در سه فرض منحل می شود خوب گفته شده است که اماره جانشین قطع طریقی است در اینجا هم باید بگویید که در صورت تأخر اماره هم، علم اجمالی منحل می شود. این اشکال درست نمی باشد چرا که درست است که اماره جانشین قطع طریقی می شود اما نمی تواند محلل علم اجمالی شود یعنی بالوجدان می بینید که علم اجمالی شما بعد از آمدن اماره کما کان باقی است.

لذا این دو شرط برای انحلال حکمی علم اجمالی، لازم است یکی اینکه مودای هر دو از یک سنخ باشد و دیگر این که اماره یا اصل منجز نباید متأخر از علم اجمالی باشد یا مقارن باشد یا مقدم باشد معیار خود اماره است نه مودای آن.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الرابع.

[1]نکتتان فی ذیل هذا التنبیه:

باید به دو نکته در ذیل تنبیه چهارم اشاره کنیم:

النکتة الأولی: شبهة و جوابها.

نکته اول شبهه ای است که مطرح می کنم و جواب می دهم.

اصل الشبهة: أن المعلوم بالإجمال الذی لا أمارة و لا اصل منجِّز له، شبهة موضوعیة دلیل الأصل المؤمن فلا یجری الإصل المؤمن فیه.

شبهه ای در ما نحن فیه مطرح شده است که در ضمن مثال توضیح می دهیم. شبهه این است که وقتی اماره قائم می شود بر نجاست اناء یمین بعد برای شما علم اجمالی حاصل می شود بر نجاست احدهما شما می خواهید در اناء یسار اصالة الحل یا اصالة الطهارة را جاری کنید و حال اینکه آن اناء یسار شبهه موضوعیه دلیل اصالة الطهارة است شبهه موضوعیه دلیل اصالة الحل است و این جاری نمی شود چرا که یک قاعده کلی است که یک دلیل در افرادی که شبهه موضوعیه آن دلیل هستند حجت نمی باشد مثلا داریم «اکرم العالم» و نمی دانم زید عالم است یا خیر. می گوییم که خطاب «اکرم العالم» نسبت به وجوب اکرام زید حجت نمی باشد و لو فی الواقع زید عالم باشد دیگر این خطاب حجت و منجِّز نیست.

ما نحن فیه از این قبیل است من نمی دانم اناء یسار نجس است یا طاهر نمی دانم شربش حرام است یا حلال دلیل گفته است: «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام»، دلیل اصل طهارت چه گفته است؟ گفته است: «کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر» در ما نحن فیه من نمی دانم اناء یسار طاهر است یا نجس، حلال است یا حرام، از آن طرف علم اجمالی داریم احدهما قطعا نجس است، علم اجمالی داریم شرب احدهما قطعا حرام است چون علم اجمالی داریم به نجاست احدهما و حرمت شرب احدهما می رویم سراغ اناء یسار خوب من نمی دانم: «کل شیء لک حلال» آیا این مورد را می گیرد

---

[1] یکشنبه ۹۷/۰۹/۱۸.

یا خیر؟ چون غایتی دارد این دلیل و آن غایت این است: «حتی تعلم انه حرام» شاید فی علم الله این حرام باشد چون من علم دارم به حرمت احدهما وقتی به حرمت احدهما علم دارم اگر در واقع این نجس باشد حرمتش در واقع برای من معلوم است و قتی حرمت آن بر من معلوم است «کل شیء لک حلال» این را نمی گیرد چرا که حلیتش غایت دارد و شرط و غایتش عدم علم است در حالی که من علم دارم به حرمت احدهما و احتمال می دهم آن معلوم الحرمة و النجاسة اناء یسار باشد می شود شبهه موضوعیه دلیل و در شبهات موضوعیه ی دلیل، دلیل دیگر حجت نمی باشد. دلیل گفته است: «کل شیء نظیف حتی تعلم » من علم دارم که احدهما نجس است پس یکی از این دو معلوم النجاسة است اما کدام یکی؟ نمی دانم احتمال می دهم آن معلوم النجاسة هم این اناء یسار باشد وقتی که احتمال دارد معلوم النجاسة اناء یسار باشد می شود شبهه موضوعیه دلیل و دلیل دیگر حجت نمی باشد شاید آن معلوم النجاسة همین اناء یسار باشد. این اصل شبهه.

جواب الشبهة: أن المعلوم بالإجمال لیس علما فی الاصطلاح و مفهومه مباین لمفهوم العلم.

جواب این شبهه چیست؟ دقت کنید اگر یادتان باشد در بحث علم اجمالی گفتیم اجمال دائما در معلوم بالعرض است و آن معلوم بالعرض واقعا برای من معلوم نمی باشد نه اینکه ظاهرا معلوم نمی باشد. همیشه معلوم بالعرض مشکوک تفصیلی ماست وقتی علم دارم به نجاست احد الانائین و فرضا فی علم الله اناء یمین نجس است در صورت علم به نجاست احد الانائین، ذهن من با احد الانائین به نجاست واقعی اشاره می کند و فی علم الله نجاست اناء یمین است الان نجاست اناء یمین برای من معلوم

نمی باشد[۱]، مشکوک است این اصطلاحی است که به او می گویند معلوم بالاجمال[۲] و الا در حقیقت علمی نمی باشد من که به نجاست اناء یمین علم اجمالی دارم در واقع علم ندارم لذا ما قائلیم نسبت بین مفهوم علم اجمالی و مفهوم علم تباین است اما نسبت بین مفهوم علم و مفهوم علم تفصیلی عموم و خصوص مطلق است یعنی علم اعم مطلق و علم تفصیلی اخص مطلق است اما دو مفهوم و عنوان علم اجمالی و علم متباین هستند اصلا معلوم بالاجمال، معلوم نمی باشد و علم اجمالی، علم نمی باشد یک اصطلاحی است که در علم اصول درست شده است[۳] چرا که در علم به عدالت احدهما که فرضا در واقع زید عالم است عدالت زید برای من معلوم نمی باشد و من علم به عدالت زید ندارم من عالم به عدالت زید نمی باشم. لذا اگر در این این مثال نمی دانم اناء یمین نجس است یا اناء یسار «کل شیء لک حلال» و «کل شیء نظیف» این اناء یمین را می گیرد. اگر فی علم الله اناء یمین نجس باشد من علم به نجاست اناء یمین ندارم نجاست اناء یمین برای من معلوم نمی باشد این یک اصطلاحی است که به علم اجمالی، علم گفته اند. معلوم بالاجمال را اصولیین درست کرده اند و الا اصلا از فراد علم نمی باشد. وقتی علم اجمالی داریم نسبت به معلوم بالجمال شما جاهل می باشید.[۴]

---

[۱] مشهور فکر می کردند که علم اجمالی علم است یعنی فکر می کردند که اگر علم به حرمت احدهما داشته باشیم و در واقع اناء یمین حرام باشد در واقع من علم دارم به حرمت اناء یمین. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۱۸)

[۲] دقت کنید در اصول علم یعنی قطع و قطع و علم اجمالی مفهومش با مفهوم علم و قطع اصولی مباین است. نه اینکه به اصطلاح اصولی علم دو قسم دارد: علم اجمالی و تفصیلی. اما عرفا به علم اجمالی علم نمی گویند خیر در اصول هم به قطع اجمالی، علم نمی گویند. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۱۸)

[۳] دقت کنید ما نمی گوییم که در اینجا قطع نمی باشد قطع است قطع به حرمت احدهما اما این قطع به حرمت احدهما نسبت به حرمت اناء یمین قطع نمی باشد و باعث نمی شود که من نسبت به حرمت اناء یمین، عالم شوم. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۱۸)

[۴] نگویید که این علم از مفاهیم مشکک منطقی است لذا اینطور نمی باشد که علم اجمالی، علم نباشد و شک باشد خیر علم است اما بهره علم اجمالی از علم کمتر است چرا که در تشکیک منطقی باید عرفا مفهوم بر آن صدق کند در اینجا اصلا مفهوم علم صدق نمی کند لذا از مفاهیم مشکک منطقی نمی باشد. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۱۸) ضمن اینکه چطور می گویید طرفین علم اجمالی شک نمی باشد در حالیکه در طرفین علم اجمالی اگر حداقل دو طرف داشته باشند احتمال تکلیف در هر یک ۵۰ در صد است ــ اگر اطراف بیشتر باشد که این احتمال کمتر می شود ــ در حالیکه در شک بدوی که شما همه قبول کردید که از مصادیق شک است و اصل مومن هم در آن جاری می کنید یعنی آن را مشکوک که موضوع اصول است، می دانید گاها احتمال تکلیف تا حد قبل از اطمینان هم می رود در عین حال شما اصول مومنه را جاری کرده و آن را موضوع آن اصول که شک باشد می دانید. (بر گرفته از کلام استاد در همین جلسه).

ان قلت: قلتم ببیانیة العلم الإجمالی بالنسبة الی المعلوم بالإجمال فکیف تقولون بأنه لیس علما.

گفتیم علم اجمالی نسبت به معلوم بالاجمال بیان است لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی آید چرا الان می گویید علم نمی باشد.

قلت: لا ملازمة بین البیانیة و کونه علما.

دقت کنید علم اجمالی نسبت به معلوم بالاجمال بیان است اما علم نمی باشد بیان یعنی منجِّز. دقت کنید فرض کنید دو اناء دارید و فرض کنید اناء یمین نجس است وقتی که علم تفصیلی به نجاست اناء یمین حاصل می شود این علم تفصیلی واقعا علم است و این علم نسبت به حرمت اناء یمین منجِّز است یعنی حرمت فعلی در اناء یمین را بر شما منجَّز می کند اما فرض کنیم اناء یمین نجس باشد و علم تفصیلی به نجاست اناء یمین نداشته باشید فقط علم داشته باشید به نجاست احدهما، دقت کنید علم به نجاست احدهما، علم به نجاست اناء یمین نمی باشد شما نسبت به نجاست اناء یمین جاهل و شاک هستید شما عالم به نجاست اناء یمین نمی باشید اما در عین حال علم به نجاست احد الانائین، حرمت اناء یمین را منجَّز می کند[1]. این علم اجمالی به حرمت احدهما، منجِّز حرمت اناء یمین است.[2] خوب دقت کنید حرمت اناء یمین دو مخالفت دارد یکی مخالفت قطعی و یکی مخالفت احتمالی مرحوم صدر چه می گوید؟ مدرسه میرزا چه می گویند؟ مدرسه مرحوم میرزا و مرحوم صدر می گویند این علم اجمالی، منجِّز آن حرمت است در حد مخالفت قطعیه اما اگر مخالفت احتمالی کردید آن علم اجمالی به

---

[1] در جواب این اشکال که علم اجمالی در حالیکه علم نمی باشد چطور منجز است اشکال نقضی هم می توانیم بکنیم که ما که احتمال یک درصد را هم منجز می دانیم علم اجمالی که بالاتر از احتمال است لذا مشکلی ندارد که علم اجمالی علم نباشد در عین حال منجز باشد. یعنی در نظر عقل اگر در علم اجمالی شما با عنوانی اشاره کنید به آن تکلیفی که برای شما مجهول است، این عقوبت بر مخالفت با این تکلیفی که ذهن شما اشاره داشته است قبیح نمی باشد. در تنجز اشاره کفایت می کند و این را هم وجدان ما می گوید. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۱۸)

[2] به عبارت دیگر در نظر ما سه چیز منجز است علم تفصیلی و احتمال و اشاره در علم اجمالی یعنی ما بالوجدان درک می کنیم عدم قبح عقوبت مخالفت با معلوم بالاجمال چه به مخالفت احتمالیه و چه به مخالفت قطعیه و تنها کاری که در علم اجمالی است اشاره است یعنی عقل علم اجمالی را در حد متعلق و مشیر منجز نمی داند بلکه در حد مشار الیه هم منجز می داند. و این وجدان ماست دست من یا کس دیگری نمی باشد. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۱۸)

احدهما، منجّزِ حرمت اناء یمین نمی باشد. ما قائلیم آن علم منجّزِ حرمت فعلی است در هر دو مخالفت اگر مخالفت قطعی کردید این علم منجز شماست و اگر مخالفت احتمالی کردید منجّزِ این حرمت فعلی اناء یمین علم به حرمت احدهما می باشد. مرحوم صدر می فرمایند اگر مخالفت احتمالی کردید این حرمت فعلی اناء یمین منجَّز است اما به احتمال تفصیلی به حرمت اناء یمین اما علم به نجاست احدهما دیگر منجّزِ نمی باشد ما می گوییم دو منجّزِ داریم: علم به حرمت احدهما و یکی احتمال تفصیلی به حرمت اناء یمین. پس علم اجمالی علم به معلوم بالاجمال نمی باشد، معلوم بالاجمال برای او مجهول است اما این علم بیان نسبت به حرمت فعلی اناء یمین می باشد. احتمال حرمت اناء یمین را می دهید و این احتمال به حرمت فعلی هم تعلق گرفته است لذا این احتمال می شود منجّزِ و احتمال حرمت اناء یسار هم می دهید اما چون به صورت کاملا اتفاقی به حرمت فعلی برخورد نکرده است این احتمال حرمت اناء یسار، منجّزِ نمی باشد چون حرمتی نمی باشد که این احتمال منجّزِ آن باشد.

این نکته ای مهم است و در خیلی از جاها به درد می خورد. پس وقتی من علم دارم به حرمت احد الانائین و فی علم الله اناء یمین نجس و حرام است من علم به حرمت ندارم و حرمت و نجاست اناء یمین قطعا معلوم نمی باشد. چرا که مفهوم علم اجمالی با مفهوم علم متباین می باشند اما در عین حال این علم اجمالی منجز حرمت فعلیه اناء یمین می باشد. شاهد ما بر اینکه این علم اجمالی علم نمی باشد این است که مشهور در عین حال که علم اجمالی را علم هم می دانستند اما در عین حال همه اصل مومن را در جانبی که اماره قائم نشده است جاری دانسته اند و شبهه شبهه موضوعیه بودن آن طرف نسبت به دلیل اصل مومن را مطرح نکردند و این اشاره به ارتکاز آنها دارد که این علم اجمالی را علم نمی دانستند.

یعنی مراد از بیان، منجّزِ است که مشهور فقط قطع و قطعی را بیان می دانسته اند. اگر برائتی شدیم بیان منحصر در علم می شود و اینها در ذهنشان علم اجمالی علم بوده است اما غافل بوده اند که علم نمی باشد گفتیم بعضی مفاهیم وقتی که قید پیدا می کند

معنایش مباین می شود علم اجمالی درست است که در تعبیر به آن علم آوردیم اما از مصادیق علم نمی باشد. و مفهوما مباین می باشند. لذا شما وقتی علم دارید به حرمت احدهما درست است که نسبت به هر کدام بگویید که حرمت آن برای من مشکوک است هم در اناء یمین می گویید که حرمت آن برای من مجهول است و هم نسبت به اناء یسار می گویید که حرمت اناء یسار برای من مشکوک و مجهول است این نشان می دهد که علم اجمالی با جهل جمع می شود در هر دو اناء می گویید که نجاست و حرمت آن برای من معلوم نمی باشد.

معلوم بالاجمال یعنی حرمت اناء یمین تکلیف ربطی به علم و جهل من ندارد معلوم بالاجمال یعنی حرمت فعلی که حرمت اناء یمین است. در عین حال شما شاک هستید به این حرمت. پس علم اجمالی علم نمی باشد در عین حال به آن علم می گویند.

دقت کنید در عین حالی که علم اجمالی را قائل هستیم که علم نمی باشد می گوییم در تنجز تأثیر علم تفصیلی به نجاست و حرمت اناء یمین با تأثیر علم اجمالی به حرمت اناء یمین یکی است اما از لحاظ معرفتی اصلا ربطی به هم ندارند و یکی علم است و دیگری علم نمی باشد بلکه جهل است و شک.

در اینجا نسبت به حرمت و نجاست اناء یمین ما شاک می باشیم و لو فی الواقع علم اجمالی هم داریم به حرمت احدهما اما در عین حال شما را از شاک بودن نسبت به نجاست اناء یمین خارج نمی کند.[1]

دقت کنید با این حرمت احدهما تارة به اناء مشخصی اشاره می کنم در اینجا معلوم بالعرض می شود همان انائی که به آن اشاره می کنم اما یکبار با احدهما اشاره به فرد مشخصی نمی کنم مثل اینکه مولا می گوید: «اکرم احدهما» که علم پیدا می کنم به

---

[1] برای اینکه روایت «کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» و «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر» شامل معلوم بالاجمال شود، لازم نمی باشد که علم اجمالی مصداق جهل باشد بلکه همینکه مصداق علم نباشد کفایت می کند لذا اگر اثبات هم نکردیم که جهل است باز همین که اثبات کردیم که علم نمی باشد روایت شامل شده و ذیل آن که غایت باشد شامل معلوم بالاجمال نمی شود. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۱۸)

وجوب اکرام احدهما در اینجا اشاره می کنم به فرد مردد. علم اجمالی در اکثر قریب به اتفاق موارد از قسم اول است. معلوم بالعرضِ من، حرمت الاناء الیمین است این معلوم بالعرض من است این معلوم بالاجمال من است اما در عین حال خودش معلوم نمی باشد یعنی مصداق مجهول هم است خصوصیت معلوم بالاجمال این است که در عینی که معلوم بالاجمال است مصداق مشکوک و مجهول است.

لذا این شبهه درست نمی باشد و من نسبت به معلوم بالاجمال در حقیقت علم ندارم در نتیجه دلیل: «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه[1]» و «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر» شامل طرفی که اماره یا اصل منجِّز نسبت به آن نداریم، می شود.

[2]النكتة الثانية: دليل المرحوم الآغا ضياء فى جريان الأصل المؤمن مع أنه يقول بمنجزية العلم الإجمالى تنجيزا عليّا فى المخالفة الإحتمالية.

نکته دوم این است که مرحوم آغا ضیاء ایشان هم قائل به انحلال حکمی شده اند. ایشان فرموده اند اصل مومن در اناء یسار جاری می شود اشکالی که مطرح است این است که ایشان منجزیت علم اجمالی را نسبت به تکلیف معلوم بالاجمال تنجیزی می دانست نه تعلیقی می گفت مولا نمی تواند نسبت به مخالفت آن تکلیف معلوم بالاجمال به من ترخیص دهد خوب من احتمال می دهم اناء یسار نجس باشد چطور اصل مومن را جاری می کنم؟ اگر آن طرف نجس باشد اصل مومن، اذن در مخالفت تکلیفی است که منجز می باشد. ایشان منجزیت علم اجمالی را علّی و تنجیزی می دانند و می گویند مولا هم نمی تواند ترخیص دهد و ما احتمال می دهیم آن معلوم بالاجمال در اناء یسار باشد لذا ترخیص در ارتکاب آن ترخیص در مخالفت با تکلیف معلوم بالاجمالی است که ایشان قائلند شارع هم نمی تواند در مخالفت آن ترخیص دهد.

---

[1] البته بعضی با این قید «بعینه» جواب داده اند و گفته اند که این قید نشان دهنده این است که شما همین که علم تفصیلی نداشته باشید مجرای طهارت و حلیت است و لو علم اجمالی داشته باشید اما این استدلال درست نمی باشد چرا که قید «بعینه» قید تأکیدی است.

[2] دوشنبه ۹۷/۰۹/۱۹.

دلیله: أن اطلاق دلیل الأمارة أو الأصلین یشیر إلی أن الشارع جعل ترک أو إتیان طرف واحد بدل إمتثال التکلیف المعلوم بالإجمال.

مرحوم آغا ضیاء خودش متوجه این شکال بوده است لذا برای رفع این شبهه و اشکال توضیحی داده است. ایشان فرموده است مولا همانطورکه در مقام تشریع دستش باز است و می تواند تشریع کند یا تشریع نکند و دایره تشریع به دست مولا است، دایره امتثال هم به دست مولا است و می تواند امری را به عنوان امتثال بپذیرد. خوب علم اجمالی به نجاست احد الانائین دارم و امتثال این تکلیف معلوم بالاجمال در نظر ایشان به ترک شرب آن است چه در اناء یسار باشد چه در اناء یمین. شارع در مقام امتثال می تواند بگوید که در مقام امتثال آن حرام، اگر این اناء یمین را ترک کنی کفایت می کند یا در مقام امتثال واجب معلوم بالاجمال، نماز ظهر را بخوانی قبول دارم. این را اصطلاحا جعل بدل می گویند. مولا می گوید در مقام امتثال کافی است که یک طرف را در واجب، اتیان و در حرام، ترک کنی. اگر این کار را کنی و تکلیف در این طرف نبوده است، این واجب و حرام در واقع امتثال شده است و اگر تکلیف در آن طرف بوده است این بدل از امتثال است. پس بنابراین شارع می تواند بگوید که تو که وظیفه ات عقلا ترک حرام است اگر اناء یمین را ترک کنی برای من کفایت می کند و این امتثال من است.

بعد از آغا ضیاء سوال می کنیم اینکه شارع این طرف را بدل از امتثال قرار داده است این را از کجا به دست آورده ایم؟ از آنجا که شارع مقدس نمی تواند ترخیص دهد در مخالفت تکلیف معلوم بالاجمال، از اطلاق دلیل منجز در مورد اناء یمین و اطلاق دلیل مومن[1] در مورد اناء یسار بالملازمه فهمیدیم که شارع ترک طرفی را که اصل یا اماره منجزه در مورد آن است در حرام و اتیان طرفی را که در مورد آن اصل یا اماره منجزه است در واجب بدل از امتثال حرام فعلی منجز قرار داده است. پس اگر در مقام امتثال اناء یمین را ترک کنی قبول است پس ایشان این شمول اصل مومن را به عنوان

[1] اگر اماره منجزه بر یک طرف داشته باشیم دلیل منجز ما، دلیل حجیت خبر واحد است و اگر اصل منجزه در همان طرف داشته باشیم دلیل ما که اطلاق دارد می شود دلیل استصحاب و دلیل اصل مومنه هم یا دلیل اصل حلیت یا اصل طهارت یا برائت می باشد مثل حدیث رفع و یا «کل شیء حلال حتی تعلم انه قذر» و امثال ذلک.(ت ب ک اص اس مد ۱۹/۰۹/۹۷)

جعل البدل درست کرده است. پس شارع نمی تواند ترخیص دهد در مورد آن تکلیف معلوم بالاجمال اما می تواند درمقام امتثال تصرف کند و می گوید در مقام امتثال اگر اناء یمین را ترک کنی کفایت می کند چه آن اناء یمین حرام باشد یا اناء یسار. شارع مقدس نمی تواند ترخیص دهد از اطلاق دلیل منجز و اطلاق دلیل مومن فهمیدیم که جعل بدل کرده است اطلاق دلیل منجز در مورد اناء یمین و اطلاق دلیل مومن در مورد اناء یسار چرا که آنچه ثبوتا مشکل دارد جعل ترخیص در مخالفت تکلیف معلوم بالاجمال است اما جعل بدل ثبوتا مشکلی ندارد لذا باید ببینیم این کار را کرده است یا خیر لذا دنبال اطلاق هستیم که ادله اصول منجزه و مومنه این اطلاق را دارد. به عبارت دیگر شارع که می تواند این جعل بدل را به صراحت انجام دهد و بحثی هم در این نمی باشد که اگر این کار را بکند محذوری ندارد و مشکلی در آن نمی باشد خوب در اینجا به جای تصریح این بدل را به اطلاق جعل کرده است.

تصرف شارع در مرحله امتثال است نه جعل و رفع ید از حکم واقعی نمی کند اگر رفع ید از حکم واقعی کند این حکم واقعی است و دیگر ظاهری نمی شود.

این فرمایش مرحوم آغا ضیاء.

مناقشة: أن المخالفة و الموافقة و الإمتثال أمور واقعی و لیس بید الشارع و ما بید الشارع لیس الاّ الطلب و الترخیص فی مخالفته.

اشکال این فرمایش این است که امتثال و موافقت و مخالفت این ها امور واقعی هستند مولا نمی تواند و قدرت ندارد در امور واقعی تصرف کند مولا نمی تواند غیر امتثال را امشتال و ا متثال را غیر امتثال کند قدرت شارع در عالم تشریع است دیگر این حق را ندارد و اصلا نمی تواند که در عالم واقع تصرف کند در مخالفت و موافقت تصرف کند موافقت یعنی موافقت با طلب، مخالفت یعنی مخالفت با طلب، معصیت یعنی مخالفت با تکلیف منجز اینها امور واقعی می باشند مولا مستقیما نمی تواند در اینها دخالت کند بله اگر مولا از تشریعش رفع ید کرد دیگر موضوع معصیت برداشته می شود اگر مولا از تشریعش رفع ید کرد دیگر موضوع امتثال برداشته می شود. مولا

نمی تواند در عالم تشریع تصرف نکند و بعد در عالم امتثال دخل و تصرف کند اصلا در قدرت مولا نمی باشد لذا گفتیم در هر مولا و عبدی به حسب استقراء فقط رابطه عقلی بین مولا و عبد در دو امر خلاصه می شود و به حسب ظاهر سومی هم ندارد:

امر اول طلب مولا است.

اگر مولا طلبی مولوی داشته باشد عقل می گوید اطاعت و اجابت این طلب مولوی مولا واجب است عقلا واگر طلب به فعل تعلق گرفت در اصطلاح علماء آن طلب را اسمش را گذاشته اند ایجاب و اگر به ترک طلب مولوی مولا تعلق گیرد به ترک، اسم آن طلب را گذاشته اند تحریم پس اگر طلب مولا به فعل یا ترک تعلق گرفت عقل می گوید اجابت آن طلب مولا واجب است عقلا.

امر دوم عبارت است از ترخیص مولا.

و مراد از ترخیص، ترخیص در فعل نمی باشد چرا؟ چون ترخیص یا عدم ترخیص مولا در فعل اثری برای آن بار نمی شود مولا بگوید ا ذن می دهم در شرب ماء این ترخیص مولا اثری ندارد چرا؟ چه اذن دهد چه اذن ندهد شرب ماء بر عبد عقلا جایز است. عدم اذن مراد من است نه منع یعنی مولا در فعل اذن ندهد ـ نه اینکه منع کند — این عدم اذن مولا و اذن او در فعل اثری ندارد. بله بعضی از علماء قدیم ما اصالة الحذری بودند معتقد بودند در هر فعلی عبد انجام دهد ممنوع و حرام است عقلا مگر اینکه مولا به او اذن دهد اذن دهد در شرب ماء و نشستن وایستادن حتی اگر بخواهد ساکن باشد اگر مولا اذن به سکون ندهد این را هم گفته بودند حرام است هر کاری کنید می گفتند عقلا حرام است مگر این که حق تعالی اذن دهد. آنها می گفتند انسان به سرار وجوده مملوک و مخلوق حق تعالی است و هر کاری کنید تصرف در ملک غیر است و هر تصرفی در ملک غیر حرام است مگر اینکه ماذون باشی ایستادن هم تصرف در ملک غیر است، دست را بالا و پایین می بری تصرف در ملک غیر است و عقل می گوید تصرف در ملک غیر بدون اذن ممنوع است. منتها در نظر امروز مولا چه اذن در فعل دهد یا ندهد اثری بر آن بار نمی باشد چه اذن در شرب ماء بدهد چه اذن ندهد شرب ماء توسط

عبد عقلا منعی و محذوری ندارد. چرا که اگر مولا اذن نداد و منع هم نکرد و تو شرب ماء کردی عقاب تو عقلا قبیح است. پس مراد از ترخیص، اذن در فعل نمی باشد بلکه مراد، ترخیص در مخالفت طلب مولوی است. اگر مولا طلب مولوی داشت و ترخیص در مخالفت این طلب مولوی هم داده بود عقل می گوید که اجابت و اطاعت این طلب مولوی مولا، واجب نمی باشد فقط حسن است. تمام رابطه بین مولا و عبد از ابتداء تا انتها در این دو کلمه است اگر مولا طلب کرد عقل می گوید اجابت این طلب مولوی مولا، واجب است و اگر مولا اذن در مخالفت این طلب مولوی داد، عقل می گوید اجابت این طلب مولوی مولا واجب نمی باشد. پس تمام رابطه مولا و عبد این دو است و شارع فقط می تواند در این دو تصرف کند یعنی طلب کند یا طلب نکند و ترخیص در مخالفت طلب مولوی خود دهد یا ندهد اما غیر این دو در دایره تصرفات شارع نمی باشد اینکه جعل بدل در امتثال کند و امثال ذلک شوخی با الفاظ است مولا یک تکلیف دارد و آن حرمت شرب ماء نجس است و فرض کردیم احد الإنائین نجس است. مولا نسبت به ترک شربش طلب دارد حال یا نسبت به این طلب ترک شرب اذن در مخالفت می دهد یا خیر اگر اذن نداد عقل می گوید باید اطاعت کنی و اگر اذن داد عقل می گوید اطاعت واجب نمی باشد. در غیر این دو مورد دیگر مولا و عبد رابطه ای ندارند.[۱]

[۱] اینکه علماء در بعضی از موارد که دیده اند که غرض مولا و طلب نفسانی او به شیئی تعلق گرفته است و لکن قدرت بر طلب و انشاء ندارد گفتند در اینجا اجابت غرض مولا به عهده مکلف می آید، این را ما قبول نکردیم ما گفتیم آنچه که بر عهده عبد می آید نیست الا طلب و غیر طلب هیچ چیز بر عهده عبد نمی آید اما گفتیم که طلب بر دو قسم است: طلب فعلی و طلب تقدیری. در نظر عقل طلب تقدیری هم اطاعتش لازم است یعنی مولا به خاطر عدم قدرت طلب نمی کند اما اگر قدرت داشت طلب می کرد. مثل اینکه مولا دهانش بسته است و قدرت بر طلب باز کردن دهانش ندارد چون دهانش بسته است اما ما می دانیم که اگر می توانست طلب کند، امر به باز کردن دهان خودش می کرد در اینجا گفتیم عقل می گوید که باز کردن دهان مولا واجب است. یعنی عقلا بر ما واجب است که طلب تقدیری مولا را اجابت کنیم. ما آن را برگرداندیم به طلب تقدیری گفتیم اولا امر به حصه ممکن است یعنی قصد امتثال در متعلق طلب اخذش ممکن است اما اگر گفتیم که ممکن نمی باشد و محال است گفتیم این طلب تقدیری مولا و اجابت طلب تقدیری مولا واجب است اما آنها اصلا توجه به طلب تقدیری نداشتند.

اینکه آنها گفته اند دایره بین عبد و مولا غرض است و ما می گوییم طلب است همه اینها وجدانی است. اگر دقت کنید وجدان شما هم کلام ما را قبول می کند به نظر من یک امر واضحی است کجا غرض مولا به عهده عبد است؟!! فقط طلب مولا است که به عهده عبد می آید.(در بعد همین پارگرافی که این حاشیه زده شده است این مطالب را در جواب سوال یکی از رفقا فرمودند)

لذا گفتیم این فرمایشات آغا ضیاء حل مشکل نمی کند ایشان فقط باید جواب دهد که آن طلبی فعلی را که مولا دارد — و همه هم قبول دارند که در موارد علم اجمالی به تکلیف مولا تکلیف فعلی دارد ـ آیا به من عبد اذن در مخالفت آن طلب فعلی داده است یا خیر؟ جعل بدل امتثال و امثال اینها شوخی است. اگر اذن و ترخیص در مخالفت داده است حرف ما می شود و منجزیت علم اجمالی تعلیقی می شود. و اگر اذن نداده است عقلا اطاعت او واجب است و جعل امتثال و ... اینها مشکلی را حل نمی کند.

التنبیه الخامس: اشتراک علمین إجمالیین فی الطرفین.

اگر ما دو علم اجمالی داریم که هر دو طرف مشترک و هر کدام طرف مختص دارند.

مثلا علم اجمالی داریم که یا اناء ابیض نجس است یا اناء اسود و علم اجمالی دومی هم داریم که یا اناء اسود نجس است یا اناء ازرق در اینجا دو علم داریم هر علمی دو طرف دارد و هر کدام یک طرف مشترک و یک طرف مختص دارند. علم اجمالی اول من طرف مختص آن اناء ابیض است و طرف مشترک اناء اسود است و علم اجمالی دوم من طرف مختصش اناء ازرق است و طرف مشترکش اناء اسود. سوال این است که آیا هر دو علم منجز می باشند یا یکی از این دو منجز می باشد؟

صور اجتماع هذین العلمین الإجمالیین:

دقت کنید این اجتماع دو علم اجمالی دو صورت دارد: یک صورتش محل اتفاق است و یک صورتش محل اختلاف است.

الصورة الأولی صورة تقارنهما: لا کلام فی منجزیة العلمین و وجوب الإحتیاط فی جمیع اطرافهما.

یک صورت آن این است که هر دو علم در یک زمان در افق نفس عالِم بالاجمال پیدا شود این صورت محل اتفاق است که هر دو علم منجز است لذا باید از هر سه طرف اجتناب کنیم هم اناء ابیض و هم اناء اسود و هم اناء ازرق.

الصورة الثانیة فی حصولهما متعاقبا: هل یکون العلم الثانی فی الطرف المختص منجِّزا؟

انما الکلام و تمام الکلام در صورت دوم است و آن صورت این است که در دو زمان این دو علم اجمالی حاصل شود برای من ابتداءا ـ مثلا دیروز یا امروز — این علم حاصل شد که یا اناء ابیض نجس است یا اناء اسود بعدش علم دومی در امروز یا فردا حاصل شد که یا اناء اسود نجس است یا اناء ازرق که علم دوم با علم اول یک طرف مشترک دارند که اناء اسود باشد و یک طرف مختص دارند که در اولی اناء ابیض است و در دومی اناء ازرق است. هر دو علم سر جای خودشان محفوظ می باشند. در اینجا در منجزیت علم اول کلامی نمی باشد علم اول منجز است. علم داشتم یا اناء اسود نجس است یا اناء ابیض کلام در علم دوم است اگر گفتیم منجز نمی باشد یعنی می توانیم اناء ازرق را شرب کنیم و اگر گفتیم منجز است باید از اناء ازرق هم اجتناب کنیم. خوب آیا علم إجمالی دوم منجز است یا خیر؟ پس کلام در منجزیت علم دوم است و علم اول منجزیت آن مفروق عنه است کلامی نمی باشد که از اناء ابیض و اسود باید اجتناب کنم بحث در مورد علم دوم نسبت به طرف مختص که اناء ازرق باشد، است.

قول المشهور و دلیلهم: عدم منجزیته و فی الدلیل فرقتان:

مشهور گفته اند که علم دوم منجز نمی باشد خلافا للمرحوم صدر که قائل به منجزیت علم دوم مثل علم اول شده اند و گفته اند عقلا باید از اناء ازرق اجتناب کنم همانطور که از اناء اسود و ابیض باید اجتناب کنم.

استدلال مشهور چیست؟

مشهور در منجزیت علم اجمالی دو نظر داشته اند عده ای مثل مرحوم آغا ضیاء علی بوده اند می گفتند که علم مستقیما تکلیف معلوم بالاجمال را منجز می کند و غیر علی ها می گفتند علم اصول مومنه را به تعارض و تساقط می اندازد و در اثر این تعارضو تساقط معلوم بالجمال منجحز می شود.

دلیل المرحوم الآغا ضیاء من المشهور: شرط منجزیة العلم قابلیته فی تنجز التکلیف فی أی طرف کان و لا قابلیة له فی هذا التکلیف اذا کان فی الطرف المشترک.

مرحوم آغا ضیاء می گویند علم دوم منجز نمی باشد چرا که شرط منجزیت آن این است که تکلیف در هر طرف که باشد باید قابلیت تنجز به این علم را داشته باشد مثلا وقتی من علم دارم که یا اناء یمین نجس است یا اناء یسار اگر اناء یمین نجس باشد، قابل تنجز است اگر اناء یسار نجس باشد، قابل تنجز است اما اگر علمی داشته باشیم که در یک تقدیر تنجز را قبول نکند دیگر تکلیف معلوم بالاجمال منجز نمی باشد اگر اناء ازرق نجس باشد یعنی اگر تکلیف معلوم بالاجمال من در اناء یسار باشد این تکلیف قابلیت تنجز به علم اجمالی دوم را دارد اما اگر اناء اسود نجس باشد دیگر قابلیت تنجز ندارد چرا که اگر تکلیف یکبار منجز شد برای بار دوم دیگر نمی تواند منجز شود اگر تکلیف در اناء اسود باشد به علم اول منجز شد و دیگر قابلیت تنجز دیگر را به علم اجمالی دوم ندارد به خاطر استحاله تحصیل حاصل است القائم لا یقوم کسی که وصف قیام را دارد محال است که دوباره وصف قیام را پیدا کند. شیئی که وصف تنجز را دارد محال است که وصف تنجز را پیدا کند.[1] اگر تکلیف در اناء اسود باشد یکبار منجز شده

---

[1] ما که گفتیم که گاها یک تکلیف دو منجز دارد این در جایی است که دو منجز همزمان باشند کما اینکه این را دیگران هم قبول کردند و صورت اول از تقارن علم اجمالی که همزمان بودند همه قبول کردند که منجز اناء اسود هر دو علم اجمالی می باشند.

نگویید در منجزیت این علم اجمالی دوم اثر است چرا که اگر علم اجمالی اول منحل شود این علم اجمالی دوم باقی است اولا این در جایی است که در مقام قبل از انحلال این علم اجمالی اول منجز باشد و ثانیا اگر فرض انحلال کردید خروج از مسئله است چرا که فرض مسئله این است که ما دو علم داریم. (بعد از همین پاراگراف استاد در جواب یکی از رفقا فرمودند).

است و المنجز لا ینجز کلا اگر شیئی وصفی را داشته باشد محال است که یکبار دیگر همان وصف را قبول کند به خاطر استحاله تحصیل حاصل.

دلیل مسلک الإقتضاء من المشهور: عدم تعارض الأصل المؤمن الجاری فی الطرف المختص العلم الثانی.

اما دلیل مسلک اقتضاء: مسلک اقتضاء می گفت که تنجز تکلیف در معلوم بالإجمالی در حد مخالفت احتمالیه به خاطر تعارض اصول مومنه در اطراف علم اجمالی است خوب اصل مومن در اناء اسود به علم اجمالی اول تساقط کرد لذا اصل مومن در طرف ازرق بلا معارض جاری می شود.

پس بنا بر مسلک علیت، منجزیت علم اجمالی تابع این است که علم اجمالی در دو طرف قابلیت تنجز را داشته باشد خوب در ما نحن فیه در اناء اسود قابلیت تنجز را ندارد لذا منجز نمی باشد و در مسلک اقتضاء هم منجزیت تکلیف فعلی در حد مخالفت احتمالیه موقوف بر تعارض اصول مومنه در اطراف است خوب در اینجا اصل مومن در اناء اسود جاری نمی شود لذا در اناء ازرق بلا معارض جاری می شود پس تکلیف معلوم بالاجمال در حد مخالفت احتمالیه منجز نمی باشد و می توانی آن را اگر در اناء ازرق باشد مخالفت کنی.[1]

نقد المرحوم الصدر:[2]

مرحوم صدر بر این دو مبنا اشکال کرده است و گفته اند که علم اجمالی دوم منجز است.[3]

---

[1] در تقارن دو علم اجمالی در صورت اول نه مشکل قابلیت تنجز پیش می آید چرا که هر دو علم منجِّز تکلیف در اناء اسود می باشند و تحصیل حاصل پیش نمی آید و ضمن اینکه اصل مومن در طرف اناء ازرق به معارضه ساقط می شود چرا که اصل جریان اصل مومن در اناء اسود معارضه می کند با جریان این اصل مومن در دو طرف دیگر در دو علم اجمالی. (بعد از همین پاراگراف استاد در جواب سوال این مطلب را فرمودند).

[2] سه شنبه ۹۷/۰۹/۲۰.

[3] دروس ج ۲ ص ۵۲۹.

اشکاله علی مسلک العلّیة: تنجز التکلیف امر مستمرّ و آن حدوث العلم الثانی آن تنجز العلمین معا.

اشکال مرحوم صدر بر مسلک علیت: اما بر مسلک علیت جواب داده اند و گفته اند: «این که المنجز لا یتنجز ثانیا» درست نمی باشد. ما وقتی می گوییم تکلیف به علم اجمالی منجز می شود مراد این نمی باشد که تکلیف به حدوث علم اجمالی منجز می شود بلکه تکلیف به وجود علم اجمالی منجز می شود فرق است بین حدوث علم اجمالی و وجود علم اجمالی. پس در هر آنی که تکلیف در طرف مشترک منجز می شود، منجز می شود به بقاء علم اجمالی اول یا بگویید به وجود علم اجمالی اول الان رسیدیم به زمان حدوث علم اجمالی ثانی چه ترجیح دارد که می گویید وجود علم اجمالی اول منجِّز است اما وجود علم اجمالی دوم منجِّز آن تکلیف نمی باشد؟!! پس تنجز در هر آن، مستند است به وجود آن علم در همان آن، نه وجود آن علم در سابق می رسیم به آنِ حدوثِ علمِ ثانی وقتی رسیدیم به آنِ حدوثِ علمِ ثانی، خوب منجز تکلیف در طرف مشترک چه می باشد؟ چرا می گویید منجزش وجود علم اجمالی اول است نه وجود علم اجمالی دوم این ترجیح بلا مرجح است بگویید به وجود بقائیِ در همان آنِ علم اجمالی اول و وجود حدوثی علم اجمالی دوم. پس تکلیف منجز است در هر آن، به وجود علم و منجِّز در همان آن و در آنِ حدوث علم ثانی ما دو علم داریم یکی وجود علم اول و یکی وجود علم دوم خوب چرا می گویید وجود علم اول منجِّز است اما وجودِ علم دوم منجِّز نمی باشد ؟!!! وجود هر دو علم منجز است. یعنی ایشان می گویند که تنجیز آناً بعد آنٍ و مستمرا است لذا تنجز تکلیف در طرف مشترک بوسیله علم اجمالی دوم دیگر تحصیل حاصل نمی باشد.

اشکاله رحمه الله علی مسلک الإقتضاء: شمول دلیل المؤمن للأطراف مستمرا و آنا فآنا فآن حدوث العلم الثانی یتعارض ما فی المشترک مع ما فی المختصّین.

اما مسلک دوم که مسلک اقتضاء بود و از تعارض و تساقط قائل به منجزیت تکلیف معلوم بالاجمال شده اند.

ایشان می فرمایند اطلاق دلیل شمولش نسبت به طرفین آنا فآنا است یعنی این اطلاق علی الاتصال است اینطور نمی باشد یک لحظه اطلاق داشته باشد و بعد قطع شود اما شمولش در ظرف و طرف مشترک معارض است با شمولش به لحاظ طرف مختص به علم اجمالی اول که در مثال ما، اناء ابیض بود. پس در آن اول تا آن دهم تعارض این تعارض را دارد رسیدیم به آنِ حدوث علم دوم در این آن، دلیل مومن هم شامل اناء ابیض می شود که طرف مختص علم اول است و هم شامل اناء ازرق می شود که طرف مختص علم اجمالی دوم است خوب از اینجا طرف تعارضش دو شمول است. تا آنِ حدوث علم شمولش نسبت به اناء اسود معارض بود با شمولش نسبت به اناء ابیض و بعد از حدوث علم ثانی شمولش نسبت به اناء اسود معارض است با دو شمول یکی شمولش نسبت به اناء ابیض و یکی هم شمولش نسبت به اناء ازرق.

لذا علم اجمالی دوم هم منجز است نتیجه منجزیت هر دو علم، وجوب اجتناب از سه طرف است بر خلاف عدم منجزیت علم اجمالی دوم که مقتضای آن وجوب اجتناب از طرف اول و دوم بود و اجتناب از اناء ازرق نیاز نمی باشد.

این هم فرمایش مرحوم صدر. اگر دقت کنید این بیان اشکال همان بیان اشکال قبلی است اما در دو مبناء منطبق شده است.

مناقشة ببیان المختار: للمسئلة فروض:

ما با فرمایش ایشان موافق نمی باشیم و به فرمایش مشهور هم قائل نمی باشیم مختار ما تفصیل است که با روشن شدن مختار ما وجه هر سه بیان مشخص می شود.

در لحظه ای که علم اجمالی دوم حاصل می شود از سه فرض خارج نمی باشد:

یا می دانیم این تکلیف دوم همان تکلیف اول است یا می دانیم تکلیف دوم که معلوم بالاجمال است مغایر با تکلیف اول است. فرض سوم این است که نمی دانیم این تکلیف معلوم بالاجمال همان تکلیف اول است یا تکلیفی است مغایر با تکلیف اول.

تکلیف اول یعنی تکلیف در علم اجمالی اول است و تکلیف دوم یعنی تکلیف در علم اجمالی دوم.

مسئله از این سه فرض خارج نمی باشد.

الفرض الأول إذا علمنا بوحدة التکلیف فی العلمین: هذا محال بشهادة تعدد العلمین فی الأطراف المنافی للعلم بوحدة التکلیف.

فرض اول: محال است چرا؟ چون به جهت اینکه در علم اجمالی اول می دانم تکلیف یا در اناء ابیض است یا در اناء اسود و لا غیر اما در علم اجمالی دوم، طرف سوم هم است احتمال می دهم که تکلیفی برای من معلوم شده است که یا در اناء اسود است یا در اناء ازرق و لا غیر. چرا که در علم اجمالی اول آن تکلیف معلوم بالاجمال منحصرا در یکی از دو اناء اسود و ابیض است به خلاف علم اجمالی دوم که طرفش طرف سومی است می دانم آن تکلیف یا در اناء اسود است یا در اناء ازرق لذا معنا ندارد که من هم علم دارم دو علم اجمالی است و در عین حال علم هم دارم که تکلیف در هر دو یکی است چرا علم بوحدة التکلیف یعنی العلم بعدم العلمین.

الفرض الثانی إذا علمنا بتعدد التکلیف فی العلمین: فیکون التکلیفین منجَّزین بالعلمین أو التساقطین.

فرض دوم که فرض ممکنی است این است که علم دارم به مغایرت تکلیفین فی العلمین می دانم نجاست معلوم بالاجمال در علم دوم، غیر نجاست معلوم بالاجمال در علم اول است در علم اجمالی دوم می دانم یا نجاست در اناء ازرق است که در این صورت نجاست در علم اجمالی اول یا در اناء اسود است یا اناء ابیض و یا اینکه آن نجاستِ در علم اجمالی دوم در اناء اسود طاهر است که اگر در این اسود باشد، غیر از نجاستی است که در علم اجمالی اول است که در این صورت تکلیف و نجاستِ در علم اجمالی اول، در اناء ابیض است.

پس می دانم که تکلیف در علم اجمالی دوم غیر از تکلیف در علم اجمالی اول است چه در اناء مشترک باشد یا در طرف مختص.

اما نسبت به منجّزیت علم اجمالی دوم:

در این صورت علم اجمالی دوم حتما منجز است چرا که علم داریم به تکلیف دومی در اناء اسود یا در اناء ازرق این تکلیف دوم را علم اجمالی اول منجز آن نمی باشد چون می دانم تکلیفی است غیر تکلیف اول معنا ندارد که علم اجمالی اول منجز این تکلیف در علم اجمالی دوم باشد چون اصلا به این تکلیف تعلق نگرفته است و نسبت به علم اول اصلا معلوم بالاجمال نمی باشد. پس من علم اجمالی دارم به تکلیف دوم یا در اناء اسود یا در اناء ازرق، معنا ندارد که علم اجمالی اول منجِّزِ آن باشد لذا در این صورت بیان قائلین معنا ندارد بیان قائل اول، «المنجَّز لا یتنجز ثانیا» بود خوب علم اول منجِّزِ آن نبود چون اصلا به این تکلیف تعلق نگرفته بود و نسبت به علم اول اصلا معلوم بالاجمال نبود لذا تنجز این تکلیف دوم توسط علم اجمالی دوم، تنجز یک تکلیف منجَّز سابق نمی باشد لذا تحصیل حاصل و محذوری پیش نمی آید و نقد مرحوم صدر که گفته بودند، هر دو علم منجز می باشند این هم نا تمام است کی علم اجمالی اول منجز تکلیف در معلوم بالاجمال در علم اجمالی دوم است؟!! اصلا ربطی بین علم اجمالی اول و تکلیف ثانی نمی باشد این تکلیف در ثانی اصلا معلوم بالاجمال علم اول نبود است. بنابراین اگر این فرض دوم را در نظر بگیرید در این فرض علم اجمالی اول منجز تکلیف در علم اجمالی اول است و علم اجمالی دوم منجز تکلیف در علم اجمالی دوم می باشد و هیچ یک ربطی به دیگری ندارند.

خوب این دو فرمایش نا تمام است.

اما نسبت به تعارض اصول:

من می خواهم اصل مومن را نسبت به تکلیف دوم جاری کنم. خوب اصل جاری به لحاظ تکلیف دوم کی طرف معارضه بود که بعد بخواهد به علم اول ساقط شود و دیگر طرف معارضه با اصل جاری در اناء ازرق نشود؟!! اصلا طرف معارضه نبود. این تکلیف دوم معلوم بالاجمال که احتمالش را می دهم در اناء اسود یا ازرق باشد اصلا طرف معارضه نبود هیچ وقت. علم دارم به تکلیف دومی یا در اناء اسود یا در اناء ازرق

خوب اصل در دو طرف با هم معارضه می کند اصلا اصل در جانب ابیض نسبت به این تکلیف دوم در اناء اسود، طرف معارضه نمی باشد لذا نظر قائل به این بیان و نقد مرحوم صدر درست نمی باشد.

الفرض الثالث: الترديد بين التعدد أو وحدة التكليف فيهما.

اما فرض سوم که احتمال قوی این است که قائلین وقتی نزاع داشتند نظر به این داشته اند.

علم اجمالی دوم که شکل می گیرد نمی دانم تکلیف در علم اجمالی دوم همان تکلیفی است که در علم اجمالی اول است یا غیر تکلیف در علم اجمالی اول.

علم اجمالی دارم که قطره ای در اناء ابیض یا اسود افتاده است و علم اجمالی دوم دارم که یا قطره ای در اناء اسود یا اناء ازرق افتاده است. احتمالات چهارتاست:

قطره ای در اناء ابیض افتاد و قطره ی دم دومی هم در اناء ازرق افتاد یا قطره دم اول در اناء اسود افتاده است و قطره دم دومی هم در اناء ازرق افتاده است و یا قطره دم در علم اول در اناء ابیض و قطره دوم در علم دوم در اناء اسود افتاده است که در این سه فرض، دو تکلیف است. احتمال دیگر هم این است که قطره دم در علم اول در اناء اسود و قطره دومی هم که در علم اجمالی دوم دیدم در همان اناء اسود افتاده باشد که در اینجا تکلیف دومی در کار نمی باشد و فقط همان تکلیف و نجاست اول است.

لذا چون این احتمالات را می دهم نمی دانم که تکلیف در هر دو یکی است یا دو تاست؟

دقت کنید در فرض اول که گفتیم محال است با احتمال چهارم فرق می کند در فرض اول تعبیر به علم به تکلیف واحد آوردم علم به تکلیف واحد محال است اما در اینجا تعبیر به وحدت تکلیف آوردیم نه علم به وحدت تکلیف خوب آنچه محال است و در فرض اول گفتیم علم به وحدت تکلیف است اما خود وحدت تکلیف که استحاله ای ندارد چرا که در اینجا در عین حالی که تعدد قطره است وحدت تکلیف هم است.

لذا بین این کلام ما در اینجا در احتمال چهارم با کلاممان در فرض اول تهافتی در کار نمی باشد. بله اگر می گفتیم که احتمال می دهم اصلا یک قطره بیشتر در کار نبوده است، این تهافت بود با تعدد علمین.

لذا تکلیف در علم اجمالی دوم محتمل است که همان تکلیف اول است یا تکلیف دیگری است. ظاهرا قائلین و مرحوم صدر ناظر به این فرض بودند اگر این طور باشد این علم دوم منجز نمی باشد اما نه به بیان قائلین.

چرا علم دوم منجز نمی باشد؟

چرا که وقتی شما نمی دانید این تکلیف همان تکلیف است یا تکلیف دومی است معنایش این است که به وجود تکلیف دوم علم ندارید فقط یک علم دارید به وجود تکلیف فعلی که همان معلوم بالاجمال اول است اما به تکلیف زائد علم ندارید. آنیکه علم دارید وجود یک تکلیف فعلی است که یا در اناء ابیض است یا در اناء اسود اما علم به تکلیف زائد ندارید احتمال تکلیف زائد را می دهید احتمال می دهید تکلیف دومی غیر از تکلیف اول باشد که یا در اناء اسود است یا در اناء ازرق وقتی که احتمال دادید، احتمال که منجز نمی باشد چرا که یا اینها منجزیت احتمال را قبول ندارند یا اگر منجِّز می دانند بحث ما در مورد منجِّزیت علم است وقتی نسبت به تکلیف زائد علم نداریم احتمال تکلیف زائد در اناء اسود و اناء ازرق را می دهم برائت جاری می شود نگویید که برائت جاری نمی شود چرا که برائت به لحاظ تکلیف معلوم جاری نمی شود اما به لحاظ تکلیف محتمل که جاری می شود مثلا من علم به غصبیت این ماء دارم اما شک در طهارت دارم یعنی علم ندارم به طهارت اما احتمال آن را می دهم، قاعده طهارت جاری می شود و اثر هم دارد موجب تخفیف در عذاب و عقوبت می شود باعث می شود که اگر آن را معصیتا شرب کردم، به خاطر شرب نجس چوب نخورم و فقط به خاطر شرب ماء غصبی چوب بخورم.

پس از میان سه فرض، دو فرض ممکن بود، فرض دوم و سوم. در فرض دوم هم تعارض است و هم علم دوم منجِّز است لذا هر دو بیان تمام است.

در فرض سوم هم علمی به تکلیف زائد نمی باشد که بخواهد منجز باشد فقط یک احتمال به تکلیف زائد دارم که احتمال می دهم در اناء اسود یا اناء ازرق باشد در هر دو برائت را جاری می کنم و این تکلیف محتمل در هر دو طرف که معلوم بالاجمال من نمی باشد لذا جریان اصل مومن در هر دو طرف نسبت به تکلیف زائد، معارض با جریان اصل در طرف دیگر نمی باشد.

لذا در هر دو فرض بیان قائل و نقد مرحوم صدر ناتمام است.

در فرضی که منجزی شدیم بیان قائلین تمام نمی باشد و نقد مرحوم صدر هم تمام نمی باشد و در وجهی که غیر منجزی شدیم بیان و نظر قائل و نقد مرحوم صدر تمام نمی باشد.

التنبیه السادس: الأثر الزائد فی أحد الطرفین.[1]

اگر ما یک علم اجمالی داریم که یکی از دو طرف از این علم اجمالی ما یک اثر دارد و طرف دوم دارای دو اثر است. آیا آن علم اجمالی علاوه بر اثر مشترک، اثر زائد و اثر دوم را منجز می کند یا خیر؟ ابتداء مثالش را ذکر کنیم: مثلا دو اناء داریم در یکی ماء مطلق و در یکی ماء مضاف است علم اجمالی برای من حاصل شد که احدهما نجس است. ماء مضاف اثر نجاستش چیست؟ فقط یک اثر دارد و آن اینکه شرب آن حرام است اما ماء مطلق نجاستش چند اثر دارد؟ دو اثر دارد یکی حرمت شرب که با اثر ماء مضاف مشترک است و یکی بطلان وضوء که اثر زائد و مختص به این اناء است پس اگر مضاف نجس باشد، شربش بر من حرام است اما در بطلان وضوء اثر ندارد چون وضوء با ماء مضاف مطلقا باطل است چه طاهر باشد چه نجس باشد اما اگر ماء مطلق نجس باشد دو اثر دارد یکی حرمت شرب و یکی بطلان وضوء. پس ماء مطلقِ نجس، هم شربش حرام و هم وضوء با آن باطل است پس دارای دو اثر است. وقتی علم اجمالی دارم به نجاست احد الانائین، این علم، حرمت شرب این دو اناء را که اثر مشترک

[1] چهارشنبه ۹۷/۰۹/۲۱.

است بر من منجز می کند. آیا بطلان وضوء را هم بر من منجز می کند؟ یا من نسبت به بطلان وضوء قاعده طهارت را جاری می کنم و با آن وضوء می گیرم اگر چه نمی توانم شربش کنم به خاطر اینکه قاعده طهارت به لحاظ حرمت شربش معارض با قاعده طهارت در ماء مضاف است؟

قول البعض: عدم منجزیته فی الأثر الزائد لعدم جریان الأصل فی الطرف الآخر من ناحیة هذا الأثر فلا تعارض فالتساقط.

به بعضی نسبت داده شده است که فقط اثر مشترک منجز می شود و اما اثر زائد دیگر منجز نمی شود لذا گفته اند در ماء مطلق نمی توانیم شرب کنیم اما می توانیم وضوء بگیریم به جهت این که قاعده طهارت نسبت به حرمت شرب در انائین تعارض و تساقط می کند اما نسبت به بطلان وضوء ما علم اجمالی نداریم که باعث تعارض و اصول در طرفین شود در واقع شک بدوی دارم نمی دانم وضوء با ماء مطلق صحیح است یا باطل؟ بخلاف ماء مضاف که می دانم وضوء با آن باطل است. لذا شک بدوی دارم که اگر وضوء بگیرم صحیح است یا باطل؟ قاعده طهارت را جاری می کنیم برای تصحیح وضوء.

مناقشتنا: هذا العلم نظیر علم الإجمالی ذو ثلاثة اطراف.

واضح است که این نظر درست نمی باشد چرا که در واقع علم اجمالی من این است که یا شرب ماء مضاف حرام است یا شرب ماء مطلق و وضوء با آن حرام و باطل است یعنی در واقع این علم اجمالی سه طرف دارد. قاعده طهارت در ماء مضاف با قاعده طهارت در ماء مطلق تعارض و تساقط می کند نه مومنی نسبت به شرب مطلق و مضاف و نه مومنی نسبت به وضوء با ماء مطلق نداریم لذا مشهور متأخرین فرقی نگذاشته اند که اثرها یکی باشد یا در یک طرف اثر زائد باشد. ظاهرا جای اشکال نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی التنبیه السادس.

التنبیه السابع: العلم الاجمالی بالحکم الإلزامی الظاهری.

تا اینجا که بحث کردیم ما علم داشتیم به تکلیف فعلی در یکی از اطراف. تکلیف فعلی وجوب و حرمت است. مثلا علم داشتم به نجاست هذا الاناء و یا ذاک الاناء هر کدام نجس باشد حرمت شرب داشته است پس علم داشتیم به حرمت شرب احدهما. یعنی علم داشتم به یک تکلیف فعلی اما نمی دانستم در کدام طرف است. اما گاهی اوقات علم اجمالی به تکلیف فعلی نداریم بلکه علم اجمالی داریم به الزام ظاهری نه الزام واقعی آیا این علم اجمالی به الزام ظاهری این هم منجز است یا خیر؟ علم به تکلیف نداریم بلکه علم داریم به الزام ظاهری در بعض الاطراف.

وجود تکلیف فعلی برای من معلوم نمی باشد بلکه الزام ظاهری معلوم بالاجمال من است، آیا این علم من منجز است یا خیر؟ وقتی معلوم بالاجمال من تکلیف نمی باشد بلکه یک الزام ظاهری است، این شقوقی و اقسامی دارد. قبل از ورود به اقسام و شقوق، مقدمتا الزام ظاهری را متعرض می شویم.

مقدمة: فی معنی الإلزام الظاهری و هو وجوب الإحتیاط.

می دانید که در علم اصول حجت یعنی منجز و معذر. حجت تقسیم می شود به حجت ذاتی یا جعلی و شرعی یعنی حجیت آن در طول جعل است. حجت ذاتی در نظر آقایان قطع است و حجت شرعی تقسیم می شود به اماره و اصل. اماره مثل خبر ثقه و بینه و اصل مثل استصحاب و برائت هر کدام از این اماره و اصل تقسیم می شود به معذر و منجز. اگر بینه قائم شود بر نجاست این اناء این حرمت شرب نجس، به اماره منجز است و این اماره، اماره منجزه است. اگر بینه قائم شود بر عدم نجاست این اناء، این بینه می شود اماره مومنه نسبت به حرمت شرب فعلی در اناء که احتمال آن را می دهم. اولی اماره منجز و دومی اماره مومن است. اگر استصحاب قائم شود بر نجاست اناء، این استصحاب اصل منجز است نسبت به حرمت شرب که من احتمال آن را می دهم. اگر استصحاب اقامه شود بر طهارت این اصل، اصل مومن است.

الزام ظاهری مال جایی است که یا اماره منجز یا اصل منجز دارم. اماره منجز مثل چی؟ مثل اینکه بینه می گوید این اناء نجس است و من اینجا الزام ظاهری دارم اصل منجز مثل اینکه این استصحاب می گوید این اناء نجس است. الزام ظاهری یعنی وجوب احتیاط وقتی که بینه گفت این اناء نجس است بر من احتیاط واجب است یعنی نباید این اناء را شرب کنم وقتی استصحاب گفت این اناء نجس است بر من احتیاط لازم است. چه استصحاب چه بینه بگوید این اناء نجس است، احتیاط لازم است این وجوب احتیاط، الزام ظاهری است این وجوب احتیاط و الزام ظاهریه عقلی است یا شرعی؟ سه احتمال است:

احتمال اول این است که این وجوب احتیاط یا این الزام در ما نحن فیه عقلی باشد یعنی عقل می گوید بر تو واجب است که احتیاط کنی از باب وجوب دفع ضرر محتمل این یک احتمال که این الزام ظاهری یک وجوب احتیاط عقلی است.

احتمال دوم این است که این وجوب احتیاط، شرعی است شارع در موارد قیام اصل منجز یا اماره منجز، احتیاط را واجب کرده است این وجوب یک وجوب طریقی است نه وجوب نفسی مثل وجوب نماز و روزه. پس احتمال دوم این است که این وجوب احتیاط وجوب شرعی است.

احتمال سوم این است که این وجوب احتیاط، هم عقلی و هم شرعی باشد یعنی در واقع دو وجوب احتیاط داریم. هم عقل می گوید احتیاط واجب است و هم شرع می گوید احتیاط بر تو واجب است گاهی اوقات احکام عقلی و شرعی مشابه هستند مثل سرقت که هم عقل و هم شرع می گوید حرام است، ردّ امانت را هم عقل و هم شرع می گوید واجب است. پس این وجوب احتیاط که از آن تعبیر به الزام ظاهری می شود می تواند عقلی یا شرعی باشد اما اگر وجوبش شرعی باشد، این وجوب شرعی وجوبی است طریقی.[1]

[1] دقت کنید که احتیاط که در اینجا واجب است از باب وجوب اتیان طرفین نمی باشد اصلا مثال ما یک طرف بیشتر ندارد. بینه می گوید این اناء نجس است احتیاط بر من واجب است یا عقلا یا شرعا یا بنا بر هر دو.(هم جلس)

مشهور دو وجوبی هستند هم از باب شرع و هم از باب وجوب دفع ضرر محتمل[1] یعنی مشهور قائلند که شرعا و عقلا احتیاط واجب است.

ما ها از کسانی هستیم که قائلیم وجوب عقلی دارد اما اینکه شارع در اینجا احتیاط را واجب کرده است یا خیر ما گفتیم دلیلی بر این وجوب شرعی، نداریم شاید شارع به همین وجوب عقلی کفایت کرده است، دلیل نداریم که بگوییم شارع در این چنین مواردی احتیاط را برای ما واجب کرده است.[2]

---

[1] تجری جایی است که ما علم به وجوب واقعی داریم خوب وجوب عقلی و وجوب طریقی، تجری ندارد. بله اگر کسی با بینه ای مخالفت کند که مصیب به واقع نبوده است گفته اند که اگر عقوبت شود از باب تجری است اما نه از باب مخالفت وجوب احتیاط است. کسانی که قائلند که تجری عقوبت ندارد در اینجا هم می گویند عقوبت نمی باشد. چراکه همیشه عقوبت بر دو چیز است: معصیت و تجری تجری که گفتند عقوبت ندارد و فرضا معصیت هم نکرده است لذا عقوبت نمی شود. معصیت مورد اتفاق است که عقوبت دارد و تجری مورد اختلاف است که آیا مستحق عقوبت می باشد یا خیر.(هم جلس)

[2] ما چون احتیاط عقلی شدیم لذا نیاز به جعل وجوب احتیاط شرعی نداریم لذا دلیلی هم نداریم و مواردی هم دلائلی بر وجوب احتیاط داریم چون احتمال ارشادیت را دادیم وجوب احتیاط شرعی اثبات نمی شود اما مشهور که قائل به برائت عقلیه شده اند در این موارد نیاز به جعل احتیاط شرعی دارند که وارد بر حکم عقل باشد و گفته اند که ادله حجیت اماره و اصل منجز، دلیل ما بر ایجاب احتیاط شرعی است یعنی شارع گفته است که در موارد قیام اماره و اصل منجز، احتیاط واجب است. لذا عدم شرعیت وجوب احتیاط بر مبنای ما و شرعیت آن در نظر مشهور کاملا روشن و واضح است اما جای سوال این است که مشهور چرا قائل به وجوب احتیاط عقلی هم شده اند؟ چرا که اینها در مواردی که شارع جعل وجوب احتیاط کرده است، گفته اند دیگر عقل حکم به برائت نمی کند و حکم می کند به وجوب احتیاط. یعنی مشهور می گویند که عقل دو حکم دارد یکجا حکم می کند به وجوب احتیاط عقلی و یکجا حکم می کند به عدم وجوب احتیاط که معنای آن برائت عقلیه است اما در آنجائیکه شارع احتیاط را واجب کرده است، گفته اند ادله وجوب احتیاط شرعی وارد است بر حکم عقل بر برائت و بعد از ورود، عقل حکم می کند به وجوب احتیاط عقلی در موارد ورود.

اما این حکم به احتیاط عقلی یا شرعی با احتیاط شرعی و عقلی در شبهات حکمیه قبل از فحص چه فرقی دارد؟ دقت کنید در برائت عقلیه دو نظر است بعضی گفته اند در چهار شبهه موضوعیه و حکمیه قبل و بعد از فحص این برائت عقلیه می آید مثل مرحوم آقای خوئی و بعضی گفته اند که در شبهات حکمیه قبل از فحص این برائت نمی آید و قصور دارد یعنی عقل ما در این موارد اصلا قبح عقاب بلا بیان را ندارد. نوبت می رسد به وجوب احتیاط عقلی عقل ساکت نمی باشد و حکم دارد. فرق در نظر اینها در این وجوب احتیاط عقلی در اینجا با وجوب احتیاط عقلی در موارد علم اجمالی مورد اصل و اماره، این استکه این احتیاط عقلی در شبهات حکمیه قبل از فحص در طول احتیاط شرعی نمی باشد اما احتیاط عقلی در موارد علم اجمالی به اماره و اصل در طول احتیاط شرعی شارع است.

بعضی که گفته اند که برائت عقلیه در شبهات حکمیه قبل از فحص هم است، گفته اند اما روایات هلا تعلمت وارد بر این برائت عقلیه می شود یعنی شارع ممانعت کرده است با این حکم عقل و جلوی آن را گرفته است و اینها گفته اند فرق این احتیاط شرعی در اینجا با احتیاط شرعی در موارد اقامه اماره و اصل منجز در این است که در شبهات حکمیه قبل از فحص خبر ثقه می گوید احتیاط واجب است که همان روایات هلا تعلمت باشد و در اینجا خبر ثقه می گوید نماز جمعه واجب است. در هر دو این جاها این وجوب احتیاط وارد است بر برائت عقلیه لذا برائت عقلیه از کار می افتد و احتیاط عقلی جای آن را می گیرد. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۹/۲۵)

پس این الزام ظاهری وجوب احتیاط است. این وجوب احتیاط یا عقلی است یا شرعی یا هر دو.کسانی که حسن و قبح عقلی را منکر هستند باید وجوب شرعی را قائل شوند ما بنا بر حسن و قبح عقلی است که ما می گوییم وجوب عقلی دارد اما وجوب شرعی داشته باشد، دلیل نداریم شاید باشد، شاید نباشد.

خوب در جایی که برای ما علم به تکلیف نمی باشد اما علم به الزام ظاهری است این الزام در مورد اماره است یا در اصل یعنی یا اماره منجزه داریم یا اصل منجز.

در دو مقام باید بحث کنیم:

المقام الأول: الإلزام الظاهری فی مورد الأمارة و هو علی قسمین:

این مقام در جایی است که الزام ظاهری در مورد اماره است یا به تعبیر آقایان این الزام ظاهری و وجوب احتیاط، مودای اماره است. اگر علم اجمالی پیدا کردیم به الزام ظاهری اما به تکلیف علم پیدا نکردیم این دو قسم است:

قسم اول این است که اجمال در ناحیه علم است نه در ناحیه اماره.

قسم دوم اجمال در ناحیه اماره است نه علم پس اجمال تارة در ناحیه علم است و تارة در ناحیه اماره است.

القسم الأول: إن كان الإجمال من ناحیة العلم لا الأمارة.

اما قسم اول که اجمال در ناحیه علم است نه اماره.

مثلا بینه اقامه شده است بر یک اناء خاص می گوید این اناء نجس است بعد آن انائی که بینه بر نجاست آن قامه شد در نزد من مشتبه شد یادم نیست که بینه به اناء یمین اشاره کرد یا به اناء یسار و گفت نجس اما این را می دانم که بینه بر اناء مشخصی اقامه شد گفته بود: «هذا الاناء نجس» بعد من یادم می رود که بینه به اناء یسار اشاره کرده بود یا به اناء یمین. اینجا اجمال در ناحیه بینه نمی باشد بلکه بینه بر اناء مشخصی اقامه شد و اجمال در ناحیه علم من است یعنی من علم اجمالی دارم بر اقامه بینه بر نجاست احد

الانائین. می دانم بینه بر نجاست یکی از انائین قائم شد اما کدام بود، نمی دانم. الان من علم اجمالی به نجاست احد الانائین ندارم احتمال می دهم هر دو طاهر باشند اما علم دارم به الزام ظاهری یعنی بر اقامه بینه بر نجاست احدهما اما بر کدام؟ نمی دانم اما حتما بر اناء یمین یا اناء یسار بینه ای بر نجاست اقامه شد.

السؤال الأول: هل یکون الأمارة حجة فی هذه الحالة؟ نعم بالسیرة العقلاء.

سوال اول این است که بینه در این حالت که نمی دانم به کدام اناء تعلق گرفته است آیا حجت است یا خیر؟ می گوییم حجت است. دلیل سیره عقلاء است در سیره فرقی نمی باشد که بینه بر من، معلوم بالتفصیل باشد یا بینه برای من، معلوم بالاجمال باشد می دانم بر احد الانائین بینه قائم شد اما نمی دانم بر کدام اناء بود در سیره عقلاء فرقی نمی باشد بین بینه ای که معلوم بالتفصیل است یا بینه ای که معلوم بالاجمال است.

السوال الثانی: هل یکون للشارع الترخیص فی بعض الأطراف أو تمامها؟ لا لأن الترخیص جمع بین التنجز و عدمه و هذا تناقض محال.

سوال دوم: آیا شارع مقدس می تواند در تمام اطراف یا بعض الاطراف به من ترخیص دهد اگر ثبوتا مشکلی نبود، می رویم سراغ عالم اثبات ببینیم که آیا به من ترخیص داده است یا خیر؟ لذا الان بحث ما ثبوتی است که آیا ترخیص شارع محال است یا خیر؟ دقت کنید در اینجا ما قائلیم که شارع مقدس نمی تواند ترخیص دهد یعنی در اینجا حال علم اجمالی به الزام ظاهری از حال علم اجمالی به تکلیف و الزام واقعی اشدّ است. چرا؟ اگر گفتیم ترخیص ممکن است معنایش جمع بین منجِّز و معذِّر است یعنی جمع بین تنجز و عدم تنجز تکلیف است و این تناقض است. یعنی تکلیف در آن اناء یمین هم منجز است و هم منجز نمی باشد. با فرض حجیت آن بینه معلوم بالاجمال با این پیش فرض، آیا شارع می تواند ترخیص دهد؟ نه نمی تواند ترخیص دهد. نگویید منجزیت بینه تعلیقی است چرا که تنجیز و تعلیق در علم است که امر تکوینی است این در جعل حجیت است این تعلیق معنا ندارد در علم که امر تکوینی تعلیق معنا دارد اما اینجا شارع خودش می خواهد جعل حجیت کند امر تکوینی نمی

باشد. نگویید که در حکم که معنا دارد به این صورت که حکم به وجوب عمل تعلیقی است این اصلا معنا ندارد اصلا ممکن نمی باشد امکان ندارد چرا که معنایش این است که حجیت ندارد اگر تعلیقی است یعنی معلق بر عدم ترخیص است و این خلف فرض ماست فرض این است که در نزد شارع این بینه حجت است با پیش فرض حجیت بینه عند المولی محال است ترخیص دهد در طرفین یا یک طرف. این از مواردی است که علم ما به الزام ظاهری اشد از علم ما به تکلیف است.

خوب در فرض حجیت این بینه به امضاء شارع، ترخیص شارع محال است وقتی که ممکن نبود دیگر نوبت به بحث اثباتی نمی رسد قطعا ادله اصول مومنه مثل دلیل برائت و قاعده طهارت به این نکته، اطلاقی ندارند. پس ثبوتا با فرض حجیت آن حجت معلوم بالاجمال، شارع مقدس نمی تواند ترخیص دهد. حتی در یک طرف نمی تواند چرا که اگر اماره بر این طرف اقامه شده باشد معنایش این است که تکلیف هم منجز است یا غیر منجز.

در مورد علم اجمالی این را نگفتیم چراکه حجیت علم ذاتی بود و جعل شارع ربطی نداشت لذا می توانست تعلیقی باشد، اما جعل حجیت معنا ندارد که تعلیقی باشد معنایش عدم جعل حجیت است.

در شبهات غیر محصوره که گاهی اوقات از باب علم اجمالی به اماره است باید اینطور حل کرد که گفته شود دلیل حجیت آن اماره سیره است و سیره در موارد شبهات غیر محصوره، بینه را حجت نمی داند آنجا قائل به عدم حجیت شدیم.

این در قسم اول که اجمال در ناحیه علم است.

القسم الثانی: إن كان الإجمال من ناحية نفس الأمارة.

اما قسم دوم که اجمال در ناحیه خود اماره است.

بینه آمد گفت که احد الانائین نجس است بینه نگفت: «هذا نجس»، بینه گفت: «احدهما نجس». علم اجمالی در کار نمی باشد بلکه بینه گفته است که احدهما نجس

است همان دو سوال مطرح می شود سوال اول آیا این اماره حجت است یا خیر؟ جواب این است که حجت است و در سیره عقلاء فرقی بین حجت تفصیلی و اجمالی نمی باشد یعنی بینه اگر گفت: «هذا الاناء نجس» عند العقلاء و به امضاء شارع حجت است با حجیت این بینه که گفته است یکی از این دو اناء نجس است فرقی نمی کند معنایش این است که در یکی از این دو اناء، اگر تکلیف باشد به این بینه حجت است.

سوال آیا شارع می تواند در یک طرف یا تمام اطراف ترخیص دهد؟ خیر الجواب الجواب.

این دو قسم حکمش یکی است لذا دو قسم کردیم که واضح تر شود و مطلب در قسم دوم روشن تر و واضح تر است.[1]

[2]المقام الثانی: الإلزام الظاهری فی مورد الأصل.

مقام دوم، الزام ظاهری در مورد اصل است. علم داریم به یک الزام ظاهری و موردش اصل عملی است اصل عملی که رایج است عبارت است از استصحاب که دو مثال دارد:

مثال اول آنجائی است که استصحاب در یک شیئ جاری است اما اشتباه بعد حاصل می شود ما دو اناء داریم اناء یمین و اناء یسار احد الانائین طاهر است و احد الانائین مشکوک است یک اناء طاهر و یک اناء مشکوک داریم اناء مشکوک حالت سابقه آن نجاست است لذا استصحاب نجاست داریم ما ملزمیم در انائی که استصحاب نجاست دارد احتیاط کنیم بعد این دو اناء با هم مشتبه می شود نمی دانم آن اناء مشکوک کدام یک از این دو اناء بود و نمی دانم اناء طاهر کدام یک از این دو اناء بود. در این

[1] چرا از اطلاق رفع ما لا یعلمون نگوییم که دلیل منجز اطلاق ندارد؟ چرا که فرض کردیم دلیل حجیت بینه، سیره است و در موارد وجود اماره منجزه دیگر عقلاء جعل معذر نمی کنند. شارع هم نمی تواند جعل معذر کند. اطلاق معذر مقدم باشد بر اطلاق منجز این نمی شود. هیچ وقت دلیل منجز اگر اماره باشد و آن طرف اگر اصل باشد به ارتکاز عقلائی اصلا دلیل اصل اطلاقی پیدا نمی کند. یعنی کلا این را در بحث تقدیم اماره بر اصل می گوییم حتی اگر متوافقین باشند اصلا دلیل اصل، اطلاقی ندارد حتی در موارد جریان متوافق حتی آنجا را نمی گیرد. لذا در این دو مثال باید به این اماره اخذ شود و در این دو جا اصلا اطلاقی نداریم.(هم جلس)

[2] شنبه ۹۷/۰۹/۲۴.

فرض علم به نجاست احد الانائین ندارم اما این علم را دارم که احد الانائین سابقا نجس بود.

مثال دوم این است که از همان اول علم اجمالی من به حالت سابقه است دو اناء داریم اما علم به نجاست یکی از این دو اناء ندارم نجاست فعلی ندارد اما علم به نجاست سابق احد الانائین دارم اما علم به نجاست فعلی هم ندارم اما احتمال می دهم آن انائی که سابقا نجس بوده است نجاستش تا الان باقی است.

پس این دو مثال یک خصوصیت مشترک دارند و آن علم اجمالی است که علم داریم که احد الانائین سابقا نجس بوده است اما در مثال اول یک خصوصیت مختصی هم دارد و آن خصوصیت مختص این است که این اناء معین سابقا نجس بود و استصحاب داشت و بعد اناء مشکوک با اناء طاهر مشتبه شد.

الحکم فی المثال الأول و هو قیام الإستصحاب فی طرف معین و الإشتباه بعده: لا یجری بالنسبة إلی الیقین التفصیلی لإنعدامه و هو رکنه.

اول در مثال اول راجع به آن خصوصیت خاصش صحبت کنیم و بعد راجع به هر دو مثال به لحاظ خصوصیت مشترک صحبت کنیم.

مثال اول که دو اناء داشتیم، یک اناء معینی استصحاب نجاست را تا یک ساعت قبل داشت و یکی هم طاهر بود اما الان مشتبه شده است که اناء مشکوک کدام بود؟ و آن اناء طاهر کدام است. آیا آن استصحابی که در یک اناء قبل از اشتباه جاری بود، آن استصحاب نجاست در آن اناء جاری است؟ آیا استصحاب نجاست را می توانم جاری کنم؟ علم دارم که استصحاب نجاست را یکی دارد اما کدام است نمی دانم. آیا این استصحاب جاری است یا خیر؟ دقت کنید این استصحاب جاری نمی باشد چرا که رکن استصحاب یقین و شک است من تا یک ساعت قبل یقین داشتم این اناء سابقا نجس بود و شک داشتم الان نجس است یا خیر. این یقین تفصیلی از بین رفت و به لحاظ یقین تفصیلی جاری نمی شود و تبدیل شد به یقین اجمالی پس استصحاب نسبت به

یقین تفصیلی جاری نمی باشد نمی توانم بگوییم که یکی از این دو اناء استصحاب نجاست دارد و من نمی دانم خیر هیچ یک استصحاب نجاست ندارند چون یقین تفصیلی از بین رفت حال آیا علم و یقین اجمالی استصحاب نجاست دارد یا خیر بحث بعدی ماست. نمی توانم بگویم یکی از این دو اناء استصحاب نجاست دارد و شارع تعبد کرده است به نجاست یکی از این دو اناء چراکه یقین تفصیلی که رکن استصحاب است از بین رفت. یک ساعت قبل یقین تفصیلی داشتم اما الان واقعا من یقین تفصیلی ندارم. فقط یقین اجمالی دارم.

وجود نجاست کلی در این مکان اثری ندارد نه نجاست دیگری را اثبات می کند و نه نجاست در این اناء را. استصحاب کلی در ضمن فرد خاص را نمی توانم جاری کنم چراکه دو فرد است.

پس نسبت به یقین تفصیلی استصحاب از بین رفت. پس به هیچ وجه به لحاظ یقین تفصیلی استصحاب ندارم.

الحكم بالنسبة الخصوصية المشتركة بين المثالين و هو العلم الإجمالى بوجود الحالة السابقة فى أحدهما:

اما به لحاظ علم اجمالی استصحاب دارم یا خیر؟ در هر دو مثال یقین اجمالی دارم به نجاست احدهما سابقا می توانم نجاست احدهما سابقا را استصحاب کنم تا زمان حاضر؟ که نتیجه اش تعبد شارع به نجاست احدهما است و دیگر نمی تواند در یک طرف یا دو طرف ترخیص دهد. پس به لحاظ یقین تفصیلی استصحاب جاری نمی باشد چون یقین تفصیلی زائل شد آیا به لحاظ یقین اجمالی می توانم استصحاب را جاری کنم؟ می گویم احدهما یقینا نجس بود و الان هم احدهما نجس است تعبدا؟ وقتی نجاست احدهما تعبدا ثابت شود عقل حکم می کند به وجوب احتیاط و وجوب احتیاط در ما نحن فیه، اجتناب از طرفین است.

الشبهة فی عدم جریانه: أن الدلیل لا یشمله لأن المتیقن لا بدّ أن یکون التکلیف الفعلی أو موضوعه و العلم بأحدهما لیس منهما.

در اینجا شبهه ای مطرح شده است که استصحاب در یقین اجمالی جاری نمی شود به عبارت دیگر روایت می گوید: «لا تنقض الیقین ابدا بالشک[1]» و مراد یقین تفصیلی است و اطلاقی نمی باشد که یقین اجمالی را هم بگیرد. مثلا شما باید یقین داشته باشید به نجاست یا حرمت هذا اما اگر یقین به نجاست یا حرمت احدهما داشتید دلیل و روایات «لا تنقض الیقین ابدا بالشک[2]» این مورد را نمی گیرد.

توضیح شبهه:

دقت کنید در حدیث «لا تنقض الیقین ابدا بالشک[3]» آن متیقن ذکر نشده است یقین به چی؟ ذکر نشده است فقط گفته اند: «لا تنقض الیقین ابدا بالشک[4]» معلوم است که تقدیری لازم است این مراد نمی باشد که تو هر وقت یقین داشتی و شک کردی شارع تعبد کرده است به بقاء آن متیقن مثلا یقین داشتیم فلانی موی سرش سیاه بود

---

[1] ۶۳۱- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَ هُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَةُ وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ. (وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة – قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.)

[2] ۶۳۱- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَ هُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَةُ وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ. (وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة – قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.)

[3] ۶۳۱- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَ هُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَةُ وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ. (وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة – قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.)

[4] ۶۳۱- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَ هُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَةُ وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ. (وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة – قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.)

الان نمی دانیم سفید شده است یا نه؟ بگوییم دلیل می گوید که شارع تعبد کرده است که موهای سرش سیاه است. کجا شارع این تعبد را کرده است؟!! لذا به مناسبت حکم و موضوع گفته اند که یقین یا تعلق باید بگیرد به تکلیف فعلی یا موضوع تکلیف فعلی اینجاست که شارع تعبد کرده است به بقاء یقین مثلا یقین داریم به حرمت هذا الان نمی دانید، حرمت باقی است یا خیر؟ شارع تعبد کرده است به بقاء حرمت. نمی دانید که این نجاست دارد یا خیر اما قبلا نجس بود می گوییم شارع تعبد کرده است به بقاء نجاست در ما نحن فیه. یقین من به نجاست احدهما یا حرمت احدهما تعلق گرفته است شک داریم آن نجاست باقی است یا نه؟ شک داریم آن حرمت باقی است یا خیر؟ نجاست احدهما که موضوع تکلیف نمی باشد آنکه موضوع تکلیف است نجاست هذا و ذاک است. حرمت احدهما که تکلیف شرعی نمی باشد. ما تکلیفی به نام حرمت احدهما در شریعت نداریم.

پس من اگر یقین داشته باشم به حرمت احدهما یا یقین داشته باشم به نجاست احدهما این حرمت، تکلیف شرعی نمی باشد این نجاست موضوع تکلیف فعلی نمی باشد پس بنابراین در علم اجمالی من وقتی یقین به نجاست احد الانائین در سابق دارم فرض کنید آن نجاست سابق نجاست اناء یمین است؟ آیا به حرمت یا نجاست اناء یمین علم دارم؟ خیر من فقط علم دارم به نجاست و حرمت احدهما سابقا. و این حرمت احدهما تکلیف فعلی نمی باشد و در شریعت نجاست احدهما هم موضوع حکم هیچ حکم تکلیفی در شریعت نیست تکلیف در شریعت حرمت هذا و موضوع تکلیف نجاست هذا است که به این علم ندارم. لذا به این شبهه گفته اند که دلیل لا تنقض الیقین بالشک، علم اجمالی را نمی گیرد و فقط و فقط موضوع استصحاب، یقین تفصیلی است.

جواب الشبهة: أن القول بأن المتيقن احدهما لخروج التعبد من اللغوية و هو حاصل بمنجزية اليقين و اليقين الإجمالی منجز.

این شبهه را قبول نکردیم و جواب دادیم ضمن اینکه حرف اینها هم کاملا درست است و ما هم قبول کردیم که نجاست احدهما موضوع تکلیف شرعی نمی باشد و حرمت احدهما هم تکلیف شرعی نمی باشد این درست است اما با این حال شبهه درست نمی باشد. چطور؟ دقت کنید در روایت متیقنی ذکر نشده است بلکه فقهاء گفته اند که متیقن یا حرمت هذا است یا نجاست هذا. چرا این را گفته اند؟ به خاطر اینکه این تعبد از لغویت خارج شود. ما نمی دانیم این شیء در سال قبل سیاه بود یا خیر؟ بگوییم که شارع تعبد کرده است که آن شیء الان هم سیاه است. این تعبد لغو است. لذا به خاطر خروج از لغویت این تعبد گفته اند که یقین باید تعلق گیرد یا به تکلیف فعلی یا به موضوع تکلیف فعلی.

دقت کنید برای این که تعبد از لغویت خارج شود این بیان اینها لازم نمی باشد فقط و فقط آنکه شرط است این است که آن یقین باید حجت باشد یعنی باید منجز یا معذر باشد تا این تعبد از لغویت خارج شود لازم نمی باشد که اصلا یقین به موضوع یا حکم تعلق بگیرد این اشتباه است که بگوییم که زمانی از لغویت خارج می شود که به تکلیف یا موضوع تکلیف فعلی تعلق گیرد. به مناسبت حکم و موضوع و خروج از لغویت فقط و فقط باید آن یقین حجت باشد یعنی منجز و معذر باشد. خوب یقینی که تعلق گرفته است به سیاه بودن شیء اصلا معنا ندارد که حجت باشد زمانی معنا دارد و لغو نمی باشد که این یقین تکلیف فعلی را برای ما منجز یا معذر کند. حالا که این روشن شد. در ما نحن فیه ما فرض کردیم این اناء یمین فی علم الله حرام است، کدام علم منجّزِ این حرمت اناء یمین است؟ یکی علم به نجاست هذا منجز حرمت هذا است. یکی علم به نجاست احدهما اگر علم به نجاست احدهما داشته باشم این علم منجز است یا خیر؟ منجز است. منجز چی ؟ منجز حرمت اناء یمین اگر اناء یمین فی علم الله نجس باشد حرمت شربش، فعلی است اما این حرمت را دو چیز می تواند منجز کند:

یکی علم تفصیلی به حرمت این اناء و یکی علم به حرمت احدهما. علم به حرمت احدهما حرمت شرب اناء یمین را منجز می کند چرا که تا اینجا ثابت کردیم علم اجمالی منجِّز است پیش فرض این است که لا فرق بین علم التفصیلی و علم الاجمالی و تکلیف منجز در هر دو یکی است اگر علم تفصیلی پیدا کردید به نجاست اناء یمین چه منجز می شود؟ حرمت شرب این اناء یمین منجز می شود و اگر علم اجمالی حاصل شد بر نجاست احدهما چه چیز منجز می شود؟ حرمت شرب اناء یمین بر من منجز می شود.[1]

لذا در موارد علم اجمالی و یقین اجمالی دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» هر دو علم و یقین را می گیرد. به عبارت ساده تر هر چه را در علم تفصیلی می گویید در علم اجمالی هم بگویید.

لذا شارع در این موارد بر من واجب کرده است احتیاط را. لذا اصول مومنه دیگر معنا ندارد در طرفین یا یک طرف جاری شود چون معنای جریان اصل مومن عدم جعل احتیاط از قبل شارع است و فرض کردیم هر جا دلیل استصحاب آنجا را گرفت دلیل برائت آنجا را نمی گیرد اینکه چرا؟ در آینده می آید انشاء الله. فرض کردیم دلیل استصحاب اینجا را گرفت لذا جای جریان برائت شرعیه نمی باشد.[2]

---

[1] نگویید که تنجز و تنجیز لازم عقلی مستصحب می باشد در حالیکه شارع تعبد کرده است به بقاء یقین برای حمل آثار شرعی این یقین و تنجیز و تنجز اثر عقلی متیقن و مستصحب است. می گوییم بله درست است که تنجز و تنجیز لازم عقلی مستصحب است منتها به مناسبت شارع که تعبد کرده است به بقاء متیقنی بقاء به هر متیقنی نمی باشد می گوید «لا تنقض الیقین بالشک» می گویید یقین باقی است و آثار شرعی را بار کن. خوب آثار شرعیی که می خواهیم بار کنیم، چه می باشد؟ آثار شرعی یقین، هیچ وقت خود یقین موضوع حکم شرعی نمی باشد به مناسبت، می گوییم آن تکلیفی است که یقین منجز آن می باشد یعنی تعبد به وجوب احتیاط نسبت به آن تکلیف. من یقین دارم به نجاست احدهما سابقا، این یقین یک اثر دارد که تنجز است و این تنجز اثر عقلی است و شارع تعبد کرده است به بقاء یقین. تعبد کرده است به بقاء یقین یعنی چه؟ یعنی بر من واجب است احتیاط را برای اینکه این وجوب آن شرعی باشد و اگر گفتیم وجوب عقلی است معنایش این است که شارع می گوید من در آنجا ترخیص ندارم. نتیجه یکی است مشهور وجوب احتیاطی شده اند گفته اند لا تنقض الیقین بالشک یعنی شارع گفته است یجب علیك الاحتیاط بقائا. احتیاط کی بقاءا واجب است؟ اینها گفته اند زمانی که به تکلیف یا موضوع تکلیف فعلی تعلق گیرد ما گفتیم خیر لازم نمی باشد که به تکلیف یا موضوع تکلیف تعلق گیرد بلکه باید آن یقین منجز یا معذر باشد. چون در استصحاب منجز هستیم یقین ما باید به منجز باشد به این معنا شارع احتیاط را بر من واجب کرده است.(هم جلس).

[2] اگر بگوییم علم اجمالی به جامع تعلق گرفته است از این دلیل استصحاب می فهمیم که شارع احتیاط را در یک طرف خواسته است اما ما چون این مبناء را قبول نکردیم، گفتیم شارع تعبد کرده است به احتیاط تام. پس علم اجمالی به الزام ظاهری نه تنها منجز است بلکه اسوء حالا است نسبت به علم اجمالی به الزام واقعی چرا که در الزام واقعی گفتیم مولا می تواند در جمیع یا بعض الاطراف ترخیص دهد اما در علم اجمالی به الزام ظاهری نمی تواند در بعض هم ترخیص دهد.(هم جلس)

التنبيه الثامن: فی منجزية العلم الإجمالی بالتدريجيات.

علم اجمالی به تکلیف فعلی تارة در دفعیات است مثل اینکه علم اجمالی دارم یا اناء یمین نجس است یا اناء یسار اما گاهی اوقات علم اجمالی در دفعیات نمی باشد بلکه در امور تدریجی است مثلا علم اجمالی دارم یا روزه امروز بر من واجب است یا روزه فردا به نحوی که اگر روزه فردا واجب باشد، وجوبش فردا فعلی است نه امروز. به عبارت دیگر واجب، واجب معلق نمی باشد بلکه وجوبش مشروط است اگر واجب معلق باشد مثل این که من علم دارم که یا حج امسال بر من واجب است یا حج سال بعد می دانید که وجوب حج نسبت به موسم واجب مشروط نمی باشد بلکه نسبت به موسم واجب معلق است یا حج امسال بر من واجب است یا حج سال آینده منتها اگر حج سال آینده بر من واجب باشد همین الان این وجوبش بر من فعلی است یعنی بر من الان واجب است که سال آینده به حج روم این را در اصطلاح می گویند واجب معلق که از بحث ما خارج است. پس مراد از تدریجی این است که واجب در ظرف خودش فعلی است الان فعلی نمی باشد بلکه در ظرف خودش آن وجوب فعلی، فعلی می شود مثل مثال روزه علم اجمالی دارم که یا روزه امروز بر من واجب است یا روزه فردا اما اگر روزه فردا بر من واجب است وجوبش مشروط به فرداست یعنی فردا که شد وجوبش فعلی است نه این که الان وجوب فردا بر من فعلی باشد اگر الان فعلی باشد، علم اجمالی در دفعیات است.

به عبارت دیگر تارة علم اجمالی به تکلیف دارم و این علم اجمالی به تکلیف به گونه ای است که تکلیف در هر طرف باشد این تکلیف نسبت به من فعلی است مثل اینکه من علم اجمالی دارم به نجاست احد الانائین که هر کدام که نجس باشد، الان من تکلیف فعلی دارم این را می گویند علم اجمالی در دفعیات اما در تدریجات علی تقدیر من تکلیف فعلی دارم و علی تقدیر تکلیف فعلی ندارم بلکه تکلیف استقبالی دارم اجمالا علم دارم به وجوب صوم امروز یا وجوب صوم فردا اگر روزه امروز بر من واجب باشد، وجوب روزه فعلی است و اگر صوم فردا بر من واجب باشد وجوب صومِ فردا استقبالی

است یعنی وجوب صوم فردا بر من امروز فعلی نمی باشد چرا که فردا شرط فعلیت تکلیف است.

سوال این است که علم اجمالی در تدریجیات مثل علم اجمالی در دفعیات منجز است یا خیر منجِّز نمی باشد؟ اگر منجز باشد یعنی باید هر دو روز را روزه بگیرم اگر گفتیم منجز نمی باشد من نسبت به وجوب امروز برائت را جاری می کنم و فردا هم که شد نسبت به وجوب روزه اش برائت را جاری می کنم. آیا این علم اجمالی منجز است یا خیر؟

مشهور علماء قائل به منجزیت شده اند اما در توضیح آن دچار مشکل شده اند. اشکالاتی است که باید این اشکالات را جواب دهند.

[1] دو اشکال مهم است که این دو اشکال را می خواهیم متعرض شویم:

الإشكال الأول فی منجزية العلم الإجمالی فيها: ليس العلم ههنا بالتكليف الفعلی إن كان التكليف فی المستقبل.

اشکال اول این است که در منجزیت علم اجمالی گفته شده است که علم باید تعلق بگیرد به تکلیف فعلی تا بحث کنیم آن علم منجز است یا خیر. به عبارت دیگر هر کسی که گفته است علم اجمالی منجز است مرادش علم اجمالی به تکلیف فعلی است و من در ما نحن فیه علم اجمالی به تکلیف فعلی ندارم چون علم من این است که یا صوم امروز واجب است یا صوم فردا آنیکه برای من معلوم بالاجمال است وجوب صوم احد الیومین است اما وجوب امروز فعلی است و وجوب صوم فردا فعلی نمی باشد پس این علم نمی تواند منجز باشد چون بحث ما در این است که اگر علم به تکلیف فعلی باشد منجز است به عبارت ثالثه کلا وقتی می گوییم علم منجز است یعنی چه؟ چه علم تفصیلی و چه علم جمالی؟ معنایش این است که اگر ـ قضیه شرطیه است ـ اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد آن تکلیف فعلی یصیر منجزا.

---

[1] یکشنبه ۹۷/۰۹/۲۵.

خوب من الان که امروز است علم به تکلیف فعلی دارم؟ نه علم تفصیلی دارم و نه علم اجمالی من کی علم دارم به تکلیف فعلی؟!! بله اگر صوم امروز واجب باشد وجوبش فعلی است اما اگر صوم فردا واجب باشد وجوبش فعلی نمی باشد لذا من علم به تکلیف فعلی ندارم.

این اشکال اول.

جواب الإشکال الأول: المراد من الفعلية، التکليف الجزئی فی مقابل الجعل لا بالفعل.

در اینجا نکته دقیقی است که خیلی مغالطه انگیز است اینکه می گوییم علم باید تعلق گیرد به تکلیف فعلی مراد از تکلیف فعلی، تکلیف بالفعل نمی باشد بلکه فعلی در مقابل تکلیف کلی و جعل است یعنی علم به تکلیف کلی و جعل منجِّز نمی باشد بلکه علم به تکلیف مجعول است که منجِّز است خواه بالفعل باشد یا خیر. من الان علم دارم به وجوب صلاة بعد از زوال این وجوب الصلاة بعد از زوال این یک وجوب فعلی است که بالفعل نشده است این علم به یک تکلیف فعلی است که بالفعل نمی باشد اما در ظرف خودش بالفعل است وجوب نماز ظهر امروز بر من که قبل از زوال هستم این وجوب یک وجوب فعلی است اما ظرف بالفعل شدن این وجوب بعد از زوال است اما علم الان است من الان یقین دارم به وجوب صلاة ظهر بعد از زوال و همین یقین من آن وجوب صلاة ظهر در ظرف خودش را منجَّز می کند که ظرف خودش بعد از زوال است.

نگویید که اگر من فراموش شد آن وجوب منجز نمی باشد در حالیکه گفتید این تکلیف به همان علم قبل از زوال منجز می شود این اشکال وارد نمی باشد چرا که علم به وجوده منجز است اگر من فراموش شد دیگر علم منتفی شد و منجِّز از بین رفت اما اگر الان من یقین دارم به وجوب صلاة ظهر و این علم من تا ظهر باقی است، این طور نمی باشد که این علم بعد از زوال شد منجز خیر همان زمان قبل از زوال منجز بود.

لذا تکلیف فعلی در مقابل جعل است نه بالفعل یعنی علم زمانی منجز است که به تکلیف فعلی و مجعول تعلق گیرد نه به جعل اگر به جعل تعلق گیرد هیچ منجزیتی ندارد و اصلا منجزیت معنا ندارد من علم دارم به وجوب حج بر مستطیع این علم هیچ اثری ندارد اما اگر علم پیدا کردم به وجوب حج بر خودم این علم منجِّز است فرق نمی کند که علم من، به وجوب حج برخودم باشد الانه یا به وجوب حج بر من بعد از استطاعة باشد که الان محقق نمی باشد و در سال آینده محقق می شود، این علم منجز است. اما منجزِ چیست؟ منجز آن تکلیف فعلی یعنی تکلیف فعلی را در ظرف تحقق موضوع خودش منجَّز می کند اینطور نمی باشد که منجزیت علم از زمان فعلیت حکم باشد از زمان سابق منجز است علم این خصوصیت را ندارد که خصوصیت منجزیت آن، از آنِ فعلیت تکلیف باشد علم هر زمان محقق شود منجز است منجز چی؟ تکلیف فعلی. فعلیت تکلیف متوقف بر فعلیت موضوع در خارج است اما منجز آن همین علم قبل از تحقق موضوع است اما الانه چون تکلیف به فعلیت نرسیده است تکلیف نداریم که علم منجز آن باشد اما به محض اینکه موضوع آن در خارج محقق شد همان علم سابق منجز آن می باشد.

لذا اگر تکلیف فعلی نشد ـ یعنی موضوع آن در خارج محقق نشد ـ معلوم می شود که من علم به تکلیف فعلی نداشتم به جهت به اینکه نماز بعد از زوال بر من واجب نبوده است چون مثلا بعد از زوال فوت شدم در اینجا علم به تکلیف فعلی نبوده است بلکه توهم وجوب بوده است چرا که شرط تکلیف حیاة است و من قبل از زوال مردم.

الان که قبل از زوال است، نماز ظهر بر من وجوبش بالفعل نمی باشد اما همین الان وجوب بعد از زوال، یک وجوب فعلی و مجعول است مثلا منطقی ها می گویند شرط صدق قضیه موجبه وجود موضوع است می گویید: «شیخ انصاری فقیه است» در صدق قضیه موجبه، وجود موضوع شرط است وقتی می گویید: «شیخ انصاری فقیه است» شیخ انصاری که الان نمی باشد مراد این است که شیخ انصاری موجود در ظرف خودش، فقیه است نه شیخ انصاری که الان نمی باشد، فقیه است. وجوب نماز ظهر بر

من فعلی یعنی بالفعل نمی باشد اما علم من به وجوب نماز ظهر امروز این متعلق علم وجوب فعلی است یا غیر فعلی؟ فعلی. پس وجوب نماز ظهر قبل از زوال، فعلی یعنی بالفعل نمی باشد اما علم من به وجوب نماز ظهر امروز متعلق علم من، تکلیف فعلی است یعنی علم من به وجوب نماز ظهر امروز. نماز ظهر یعنی چه؟ یعنی نماز بعد از زوال وجوب نماز ظهر الان فعلی نمی باشد اما علم من به آن وجوب، علم به یک وجوب فعلی و مجعول است. لذا اشکال اول وارد نمی باشد من در ما نحن فیه یعنی علم اجمالی به تدریجیات، علم دارم به یک وجوب فعلی و لو یکی از این وجوب فعلی ها علی تقدیر تحققه، الان بالفعل نمی باشد یعنی در منجزیت علم اجمالی بیش از این مقدار نمی خواهیم که علم ما به مجعول تعلق گیرد و لو بالفعل نباشد. وقتی می گوییم این علم منجز است معنایش این است که هر یک از دو وجوب باشد این علم آن وجوب را منجز می کند ولی یکی وجوب صوم امروز است وجوب صوم امروز می شود منجز که تنجز آن در زمان حاضر است و یکی وجوب صوم فردا است که می شود منجز اما در ظرف خودش که فرداست.

پس این اشکال اول وارد نمی باشد ما علم داریم به وجوب فعلی اما این وجوب فعلی زمان بالفعل شدن، یکی حال و زمان یکی آینده است اما متعلق علم وجوب فعلی و مجعول و یک تکلیف جزئی است.

الإشکال الثانی: أن منجزیة العلم أو التکلیف منوط بتعارض الأصول و الأصول ههنا لا تتعارض.

اشکال دوم این است که منجزیت علم متوقف بر تعارض اصول است خوب وقتی موقوف بر تعارض اصول شد ما نسبت به وجوب صوم فردا اصل مومن نداریم اما نسبت به صوم امروز اصل مومن داریم و بدون معارض جاری می شود.

چرا می گوییم منجزیت علم متوقف بر تعارض اصول است؟ در مدرسه میرزا وجهش این است که علم اجمالی مقتضی وجوب موافقت قطعیه نمی باشد مقتضی وجوب ترک مخالفت قطعیه است و وجوب موافقت قطعیه دائما منوط به تعارض اصول

است اما طبق مبنای ما علم اجمالی مقتضی وجوب موافقت قطعیه است مقتضی حرمت مخالفت احتمالیه است و لکن اقتضاء علم اجمالی در نظر ما تعلیقی است حتی این را در علم تفصیلی هم گفتیم من وقتی علم تفصیلی دارم به حرمت شرب این اناء این علم کی تکلیف را منجز می کند بر من؟ معلق است بر عدم ترخیص مولا در مخالفت پس ما دائما در منجزیت علم اجمالی احتیاج داریم به تعارض اصول باید اصول حتما تعارض کند و الا اگر اصل در یک طرف یا در دو طرف تعارض نکرد دیگر آن علم منجز نمی باشد خوب در ما نحن فیه اصلها تعارض نمی کنند. من الان یقین دارم به وجوب روزه فردا خوب روزه فردا که الان بالفعل نمی باشد معنا ندارد که شارع ترخیص دهد. نسبت به صوم امروز احتمال وجوبش را می دهم اما صوم فردا اگر هم فردا واجب باشد، الان بالفعل نمی باشد و الان نسبت به صوم فردا تکلیف ندارم علم من متعلق شده است به تکلیف فعلی اما معنایش این نمی باشد که تکلیف بالفعل داریم لذا برائت را در وجوب صوم امروز جاری می کنم بدون هیچگونه معارضی. فردا که می شود احتمال می دهم روزه اش واجب باشد، روزه دیروز قطعا بر من واجب نمی باشد چرا که اگر واجب بوده است دیروز به مخالفت ساقط شده است و از فعلیت افتاده است و اگر واجب هم نبوده است که هیچ، لذا اصل مومن را فردا بدون معارض در وجوب صوم روزه فردا جاری می کنم.

لذا منجزیت علم اجمالی موقوف است بر تعارض اصول در اطراف و در تدریجیات این اصول تعارض نمی کنند در هر زمان یک اصل بیشتر جاری نمی شود.

نگویید که اینطور مخالفت قطعیه لازم می آید؟ چرا که این مخالفت قطعیه وقتی لازم می آید که زمان تکلیف گذشته است و این اشکالی ندارد مثلا در موارد شبهات در طول عمرتان که اصول مومنه را جاری کردید قطع دارید که حتما در یکی از اینها تکلیف فعلی را مخالفت کرده اید اما در عین حال این مشکلی دارد؟ خیر. پس در هر کدام از امروز و فردا یک اصل بیشتر ندارم لذا تعارضی در کار نمی باشد و در نتیجه تساقطی هم وجود ندارد.

این اشکال دوم.

این دقت شود در اینجا دو تا جواب داده می شود:

الجواب الأول: لا ملازمة بین الوجوب المشروط و الترخیص المشروط.

جواب اول این است که یک اشتباهی شده است بین ترخیص و تکلیف ما می دانیم تکلیف نسبت به شرائطش به این گونه است که قبل از تحقق شرط تکلیفی فعلی نمی باشد اما معنایش این می باشد که قبل از تحقق شرط تکلیف ترخیص هم فعلی نباشد؟!! مثلا من الان شک دارم غسل روز جمعه بر من واجب است یا خیر امروز یکشنبه است من شک دارم در وجوب غسل روز جمعه ای که بعد از این روز می آید احتمال می دهم غسل روز جمعه در شریعت واجب باشد خوب وجوب غسل جمعه علی تقدیر وجوب، وجوبش بالفعل است یا خیر؟ بالفعل نمی باشد یعنی از قبیل واجب معلق نمی باشد که همین الان بر من واجب باشد در روز جمعه اگر هم غسل روز جمعه واجب باشد، وجوبش مشروط است به آمدن روز جمعه.

حالا فرض کردیم غسل جمعه علی تقدیر وجوب، وجوبش مشروط است لذا الان غسل جمعه اگر واجب باشد، وجوبش نسبت به من بالفعل نمی باشد بله در روز جمعه وجوبش بالفعل است اما الان یک وجوب فعلی نداریم الان شک داریم که آیا در روز جمعه غسل جمعه بر من واجب است یا خیر؟ از آن طرف رفع ما لایعلمون را دارم که مفاد آن ترخیص در مخالفتِ تکلیف احتمالی است سوال این است که الان مولا به من ترخیص داده است؟ یعنی نسبت به مخالفت وجوب احتمالی غسل روز جمعه که الان فعلی نمی باشد، الان به من ترخیص داده است؟ اشکال ندارد که وجوب مال بعد باشد و ترخیص الان باشد. یا خیر ترخیص شارع هم متعلق به زمان تحقق و بالفعل شدن، وجوب است؟ ظاهر روایات برائت این است که ترخیص الان فعلی است ترخیص مثل تکلیف می تواند الان فعلی باشد یا نباشد الان فعلی باشد به سان وجوب معلق و می تواند مشروط باشد به سان وجوب مشروط. از ادله اصول مرخصه چه استفاده می شود؟

ترخیصِ معلق یا ترخیص مشروط؟ ترخیص مشروط یعنی روز جمعه ترخیص فعلی پیدا می کنم و ترخیص معلق یعنی الان ترخیص دارم یعنی الان به تو اذن می دهم به مخالفت با تکلیف فعلی در زمان خودش. گفتیم که لسان اینها این است که الان ترخیص داریم یعنی مولا الان در مخالفت تکلیف در زمان خودش اذن داده است الان به مخالفت با تکلیف در روز جمعه ترخیص داده است چرا که ترخیص موضوع آن شک است[1] و الان تو شک داری لذا الان که موضوع ترخیص فعلی است، تو ترخیص داری. روز جمعه شرط مرخَّص فیه است نه شرط ترخیص.

ظاهرا در ذهن اینها این بوده است که هر جا تکلیفِ مشروط، شرطش فعلی نشده است حتما ترخیص باید مشروط باشد نه معلق نه اینطور نمی باشد ظاهر ادله اصول این استکه ترخیص الان فعلی است چرا که موضوع این اصول شک است و شک در تکلیف الان بر من فعلی است. ترخیص مثل طلب است گفتیم واجب و مستحب معلق، معقول است یعنی طلب فعلی است اما آن واجب و وجوب معلق است. تکلیف، واجب مشروط می باشد اما ملازمه نمی باشد بین واجب مشروط و ترخیص مشروط. خودِ ترخیص فعلی الان که محذوری ندارد و شک در تکلیف در روز جمعه هم الان موجود است الان مرخص در مخالفت با تکلیف فعلی در ظرف خودش هستم همین الان به من ترخیص داده است در مخالفت تکلیف احتمالی مشروط و این روز جمعه، ظرف تکلیف است نه ظرف مکلف به. لذا ملازمه ای ندارد که تکلیف که مشروط است باید ترخیص هم مشروط باشد.

[1] زمانیکه بحث از استحقاق عقوبت می کنیم موضوع، تکلیف محتمل است در جایی که صحبت از ظهور ادله مومنه می کنیم می گوییم موضوع آن احتمال التکلیف است یعنی رفع ما لا یعلمون درست است که مراد از «ما» در ما لا یعلمون، تکلیف است اما ظهورش در این است که تکلیف طریق است و موضوع احتمال است، لذا موضوع اصول مومنه احتمال التکلیف است نه تکلیف محتمل و اثرش این است که در الان که تکلیف مشروط است به فردا چون احتمال تکلیف است، الان ترخیص است و اینطور نمی باشد که اگر موضوع اصول مومنه تکلیف محتمل بود این اصول جاری نمی شود چرا که باید تکلیف محتمل را احراز می کردم خیر اینطور نمی باشد چرا که در جایی که احتمال تکلیف را می دهم باز این اصول جاری می شود چرا که می گویم اگر تکلیف باشد که ترخیص دارم و اگر تکلیف نباشد که اصلا مخالفت آن مشکلی ندارد و با این بیان اصل مرخص را جاری می کنم دقت کنید حال که موضوع اصول مومنه احتمال شد اتصاف این اصول به مومن و مرخص زمانی است که تکلیفی در بین باشد و اگر تکلیفی در بین نباشد دیگر این ها متصف به مومن و مرخص نمی شوند چرا که اصلا مخالفتی صورت نگرفت که این اذن مولا مرخص یا مومن باشد. (ت ب ک طه اس مد ۹۷/۰۹/۲۶).

وقتی این را گفتیم الان که من علم دارم یا روزه امروز بر من واجب است یا روزه فردا دو تکلیف مشکوک داریم یکی امروز و یکی فردا اگر شارع الان دو ترخیص به من دهد یکی ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی امروز و یکی ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی فردا، این دو ترخیص غیر معقول است ثبوتا و یا مناقضه دارد اثباتا لذا موجب تعارض و تساقط می شود.

ان قلت:

پذیرش ترخیص معلق منوط به پذیرش واجب معلق است.

قلت:

بله درست است اما ما ها واجب معلق را اشکال نکردیم و مشهور متأخرین هم اشکال نکرده اند.

پس دو ترخیص همین الان به من داده است یکی ترخیص در مخالفت با تکلیف احتمالی امروز و یکی ترخیص در مخالفت با تکلیف احتمالی فردا موضوع آن همین الان فعلی است که شک باشد و شارع به من ترخیص داده است این دو ترخیص ثبوتا یا اثباتا مشکل دارد.

این جواب اول.

الجواب الثانی: لیست وحدة الزمان شرطا فی التعارض کالتضاد.[1]

این جواب را دیگران گفته اند و گفته اند این جا مغالطه ای صورت گرفته است و آن اینکه فکر کرده اند تعارض مثل تضاد است یکی از شرائط تضاد وحدت در زمان است مثلا بیاض و سواد کی با هم تضاد دارند؟ زمانیکه در یک زمان بخواهند بر یک جسم عارض شوند اما اگر وحدت در زمان نباشد تضادی در کار نمی باشد می تواند یک جسمی معروض بیاض باشد و فردا همان جسم معروض سواد باشد در تضاد

[1] دوشنبه ۹۷/۰۹/۲۶.

وحدت در زمان شرط است اینها فکر کرده اند در تعارض هم وحدت در زمان شرط است یعنی دلیل یک اصل در یک زمان باید شامل طرفین شود تا تعارض حاصل شود و الا اگر دلیل اصل، امروز شامل یک طرف شد و فردا شامل طرف دیگر شد تعارض برداشته می شود با اینکه تعارض در آن وحدت زمان شرط نمی باشد معنای تعارض دو دلیل یعنی شمول دلیل نسبت به این فرد در امروز و نست به فرد دیگر در فردا این شمول، تعارض دارد شارع نمی تواند در امروز در یک طرف و فردا در یک طرف دیگر ترخیص دهد یا ثبوتا مشکل دارد یا اثباتا. لذا در تعارض مثل تضاد وحدت زمان شرط نمی باشد تعارض یعنی دلیل اصل، امروز شامل یک فرد و فردا شامل طرف دیگر شود خوب اگر محذور ثبوتی را قبول کردیم یعنی ترخیص در یکی امروز و در دیگری فردا این ترخیص در معصیت است و اگر محذور اثباتی را قبول کردیم می گوییم شمول در امروز به یک طرف و شمول فردا در طرف دیگر موجب ارتکاز مناقضه می شود تعارض یعنی شمول نسبت به هر دو طرف، این است که تعارض دارد که این تعارض موجب عدم اطلاق می شود.

شاید منشأ این مغالطه این بوده است که صاحب قوانین و امثال ایشان در تعریف تعارض دارند: «تنافی المدلولی بالتضاد أو التعاقب» و از این تضادی که در تعریف تعارض گفته اند این مغالطه شکل گرفته است.

پس معنای تعارض شمول یک دلیل شد نسبت به دو مورد که وقتی این شمول محذور ثبوتی یا اثباتی داشت معنایش این است که آن دلیل اطلاق ندارد.

پس ما حصل این شد که در علم اجمالی به تدریجیات علم اجمالی را منجز می دانیم و باید در همه اطراف احتیاط کنیم و وجه تنجز این است که گفتیم عرفا ارتکاز در مناقضه است که مولا در بعضی از اطراف امروز ترخیص دهد و در بعضی از اطراف فردا ترخیص دهد این ارتکاز مناقضه است لذا علم اجمالی چه اطرافش دفعی باشد چه تدریجی باشد، منجز است.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الثامن.

التنبيه التاسع: الإضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالى.

شاید در بحث علم اجمالی این مفیدترین تنبیه باشد چون مسائل خیلی خوبی در این جا مطرح می شود.

الإضطرار إلى بعض الأطراف معنایش این است که علم اجمالیی داریم که به ارتکاب بعض الاطراف آن مضطر می باشیم سوال این است که آیا این علم اجمالی منجز است یا خیر؟ اگر گفتیم منجز است معنایش این است که آن طرفی را که مورد اضطرار نمی باشد نمی توانیم مرتکب شویم و باید از آن اجتناب کنیم و در آن احتیاط کنیم و اگر گفتیم منجز نمی باشد معنایش این است که هر دو طرف را می توانیم مرتکب شویم اما اضطرار ما فقط به بعض الاطراف است نه به جمیع اطراف.

للإضطرار ههنا صورتان:

اضطرار در بعض اطراف دو صورت دارد:

صورت اول من مضطر شدم به یک طرف معین مثل این مثال دو اناء داریم یکی ماء است و یکی زیت است و علم اجمالی داریم احدهما نجس است اما من برای رفع عطش مضطر به شرب ماء می باشم اما نسبت به شرب زیت من مضطر نمی باشم چرا که زیت اگر عطش را زیادتر نکند رفع عطش نمی کند این را می گویند اضطرار به بعض الاطراف معین یا به یک طرف معینا. من فقط مضطر به شرب ماء هستم.

صورت دوم این است که من مضطر به شرب احدهما لا علی التعیین می باشم مضطر به شرب احدهما معینا نمی باشم مثل اینکه من دو اناء دارم و هر دو ماء است و علم داریم که احدهما قطعا نجس است اما برای رفع عطش مضطر به شرب یک از دو اناء می باشم فرقی نمی کند هر کدام را شرب کنم رافع عطش است. فرض کردیم هر دو ماء می باشند پس در صورت اول مضطر به ارتکاب احد معین و در صورت دوم مضطر به ارتکاب احد لا معین می باشم.

الصورة الأولى: الإضطرار إلى الطرف المعين:

اما صورت اول این است که من علم دارم احد الانائین نجس است و برای رفع عطش مضطر به شرب ماء هستم و اناء دیگر روغن است آیا این علم اجمالی منجز است؟ یا این علم اجمالی منجز نمی باشد؟ مرحوم آخوند از کسانی بوده است که قائل به عدم منجزیت شده اند و گفته اند این علم منجز نمی باشد و گفته اند هر دو را می توانی شرب کنی اما بعضی گفته اند در هامش از این عدم منجزیت رفع ید کرده است.

لها ثلاثة فروض:

ما در اینجا سه فرض داریم:

الفرض الأول: إذا حصل الإضطرار أولا و سبب التكليف ثانيا و العلم الإجمالی ثالثا.

فرض اول این است که آن اضطرار قبل از سبب التکلیف حادث شده است یعنی اضطرار اول حادث شده است و بعد سبب التکلیف حادث شده است و بعد علم اجمالی حادث شده است اول اضطرار حادث شده است مثل اینکه اینجا دو اناء است و هر دو طاهر است و من مضطر به شرب شدم و سبب تکلیف یعنی موضوع تکلیف بعد از اضطرار موضوع حرمت شرب که نجاست باشد حادث شد و قطره ای دم در اینجا افتاد و بعد علم اجمالی برای من پیدا شد که یکی از این دو اناء نجس است و قبل از علم هم من مضطر به شرب بودم لذا در این فرض اول اضطرار و بعد سبب التکلیف و بعد علم اجمالی است.[1]

الفرض الثانی: إذا حصل سبب التكليف أولا و العلم الإجمالی ثانيا و الإضطرار ثالثا.

فرض دوم این است که جای اضطرار و علم عوض می شود یعنی اضطرار به جای علم می نشیند به این ترتیب اول سبب التکلیف و بعد علم و بعد اضطرار حاصل می شود. قطره ای دم در یکی از این دو إناء می افتد و بعد علم پیدا می شود که یکی از این

[1] نباید «مضطر به» را مرتکب شده باشد اگر مرتکب شود دیگر علم اجمالی حاصل نمی شود.

دو اناء نجس است و بعد از علم عطشی به من دست می دهد و من مضطر به شرب ماء می شوم این هم فرض دوم.

الفرض الثانی: إذا حصل سبب التكليف أولا و الإضطرار ثانيا و العلم الإجمالی ثالثا.

فرض سوم هم این است که اضطرار در وسط است اول سبب التکلیف حاصل شد در عالم واقع قطره ای دم در احد الانائین می افتد و بعد مضطر به شرب ماء می شویم و بعد از اضطرار علم به نجاست احد ا لانائین قبل از اضطرار حادث می شود.

این سه فرض مختلف است.

مختار المشهور فی الفروض الثلاثة:

ببینیم در این سه فرض آیا علم اجمالی منجز است یا خیر؟ اگر منجز بود باید از روغن اجتناب کنم و اگر منجز نباشد اجتناب از روغن لازم نمی باشد اما نسبت به ماء بحثی نمی باش که معلوم است چه نجس یا طاهر باشد شربش حلال است چون «ما من محرم الا و قد احله الاضطرار» اگر علم تفصیلی به حرمت هم داشته باشم و مضطر شوم شربش واقعا بر من حلال است و اضطرار واقعا تکلیف را از بین می برد قاعده نفی اضطرار مثل قاعده نفی ضرر و نفی حرج، تکلیف را واقعا بر می دارند.

فی الفرض الأول: عدم منجزيته لأنها سالبة بإنتفاء الموضوع.

فرض اول چه بود؟ اول اضطرار بود و بعد سبب التکلیف بود و بعد علم اجمالی بود اول مضطر شد به شرب ماء بعد از حصول اضطرار، قطره ای دم در یکی از دو اناء افتاد و بعد علم به نجاست احد الانائین حاصل شد.

لا اشکال بین آقایان که این علم اجمالی منجز نمی باشد چرا که علم اجمالی به تکلیف برای او پیدا نمی شود چرا که یا قطره دم در ماء افتاده است که موجب حرمتش نمی شود ویا در روغن افتاده است که موجب حرمت شربش می شود لذا نسبت به ماء علم به حرمت شرب نداریم. الان فقط علم دارد به نجاست احدهما اما علم اجمالی به حرمت احدهما ندارد اصلا علم به حرمت احدهما متولد نمی شود چرا که اگر نجاست

در ماء باشد حرمت شرب ندارد اگر در روغن باشد حرمت شرب دارد اضطرار نجاست را بر نمی دارد و فقط حرمت شرب را بر می دارد.[۱] لذا گفته اند این علم اجمالی به حرمت منجز نمی باشد.[۲]

در اینجا اصلا علم اجمالی به تکلیف شکل نمی گیرد یک علم تفصیلی به حلیت ماء داریم و احتمال بدوی در حرمت روغن می دهم لذا تعبیر به عدم منجزیت علم اجمالی تسامحی است چون اصلا علم اجمالیی در کار نمی باشد.

این فرض اول.

فی الفرض الثانی: العلم بالتکلیفین القصیر و الطویل منجز لانه موجب لتعارض الأصول المؤمنه فی جانبهما.

فرض دوم این است که سبب تکلیف اول و علم ثانیا و اضطرار ثالثا پیدا می شود قطره ای دم در احد الانائین می افتد و بعد علم به نجاست احدهما پیدا می کنم و بعد از علم مضطر به شرب ماء می شوم در اینجا آقایان فرموده اند این علم منجز است سوال می شود که من نسبت به حلیت شرب ماء که تردیدی ندارم، چطور این علم منجز است؟ اینها می گویند در واقع علم دارم به دو تکلیف که یک تکلیف قصیر و یک تکلیف طویل است من علم دارم یا شرب ماء در قبل از اضطرار حرام است یا علم دارم به حرمت شرب زیت قبل و بعد از اضطرار. الان این علم را دارم یا در واقع حرام است شرب ماء در زمان قبل از اضطرار یا شرب روغن از اول تا الان حرام می باشد. علم اجمالی به دو تکلیف قصیر و طویل دارم و این علم منجز است چرا که اصل مومن در تکلیف قصیر معارض با اصل مومن جاری در تکلیف طویل است. لذا علم نسبت به حرمت شرب

---

[۱] می گویند در نجف طلبه ای را مضطر به شرب خمر کردند و بعد از شرب طلبه گفت الحمد لله که خداوند شرب خمر حلال را روزی کرده است. و این دلیل است که واقعا حلال است. (هم جلس)

[۲] فرقی بین اضطرار عقلی و عرفی نمی باشد و هر دو تکلیف واقعی را بر می دارند. در رفع مالا یعلمون هم که گفتیم مراد حلیت ظاهری است به خاطر یک قرینه خارجیه است. اصلا حلیت ظاهری معنا ندارد شما در علم تفصیلی چه می گویید اصلا حلیت ظاهری معنا دارد؟!! حلیت ظاهری به معنای اذن در مخالفت و رفع عقاب معنا دارد؟!! آقایان که گفته اند ترخیص در مخالفت قطعیه عقلا محال است لذا حلیت ظاهری معنا ندارد یقین داریم که خمر است شک در خمریت که ندارم.(هم جلس)

زیت منجز است اما نسبت به ماء منجز نمی باشد چون مضطر می باشم به شرب آن برای رفع عطش.

این هم فرض دوم.

فی الفرض الثالث: عدم منجزیته لأنه لا اثر للعلم بالتکلیف قبل از الإضطرار فتجری بلا معارض فی غیرالمضطر.

این فرض سوم این است که اول سبب التکلیف حادث شد قطره ای دم افتاد در احد الانائین، بعد اضطرار حادث شد و من به خاطر عطش مضطر به شرب ماء شدم و بعد از اضطرار، علم به نجاست احد الانائین حادث شد. اینجا بحث شده است که این فرض مثل فرض اول است که علم منجز نمی باشد، یا مثل فرض دوم است که علم اجمالی منجز است؟

مشهور فرموده اند در اینجا علم اجمالی منجز نمی باشد. چرا؟ چون درست است که من علم پیدا کردم که قبل از اضطرار یا ماء نجس بوده است یا زیت نجس بوده است اما این علم نسبت به نجاست ماء قبل از اضطرار، اثری ندارد مثل اینکه دو آب دارم که یکی ریخته می شود و بعد از ریخته شدن علم اجمالی به نجاست یکی از این دو اناء قبل از ریخته شدن پیدا می کنم، این اثری ندارد.[1]

لذا علم اجمالی نسبت به نجاست ماء قبل از اضطرار اثری ندارد و نسبت به نجاست روغن اصل طهارت داریم.

پس مشهور فقط در فرض دوم، علم اجمالی را منجز دانسته اند.

ببینیم با مشهور در این سه فرض می توان موافقت کرد یا خیر؟

---

[1] فرق این فرض با فرض اول که در آنجا گفتیم اصلا علم اجمالی در کار نمی باشد و در فرض سوم می گوییم علم اجمالی به تکلیف است این استکه در فرض اول نه قبل و نه بعد از اضطرار ما علم اجمالیی به تکلیف نداریم در اینجا بعد از اضطرار در است است که علم اجمالی به تکلیف نداریم اما علم اجمالی به تکلیف نسبت به قبل از اضطرار داریم و علتش هم این است که در فرض اول اضطرار اول بود و علم به تکلیف قبل از اضطرار معنا نداشت اما در اینجا اضطرار در وسط واقع شده است.

[1] مختارنا: منجزية العلم فيها لأن الأصول المؤمنه و إن لم تجر بالنسبة الى التكليف المضطر و لكن تجرى فيه من حيثيات أخرى.

ما نقدی داریم بر کلام مشهور ما در دو فرض اول و سوم قائل به منجزیت علم اجمالی شدیم گفتیم علم منجز است و باید از اکل روغن اجتناب کرد در فرض اول که روشن تر است تطبیق می کنیم: من مضطر شدم به شرب ماء برای رفع عطش و هر دو طاهر است بعد از اضطرار قطره ای دم در احدهما افتاد و علم برای من حاصل شد که احدهما نجس است مشهور گفته اند این علم منجز نمی باشد من می توانم روغن را اکل کنم چون اصلا من علم اجمالی به تکلیف ندارم چرا که احتمال دارد آن قطره در آب افتاده باشد که اثری ندارد چون قطره چه در آب بیفتد یا نیفتد شربش حلال است چون فرضا مضطر به شرب می باشم و احتمال می دهم آن قطره در روغن افتاده باشد، قاعده طهارت و اصالة الحل بلا معارض جاری می شود لذا می توانم آن روغن را اکل کنم. این فرض اول که خیلی واضح است

دقت کنید در اینجا که علم اجمالی به نجاست یا به وقوع قطره در احدهما داریم گفته ایم در همینجا علم اجمالی منجز است، لذا ما نمی توانیم روغن را اکل کنیم. چرا؟ من نسبت به حلیت شرب ماء شکی ندارم یا در واقع طاهر است که شربش حلال است و یا در واقع نجس است، باز شربش به خاطر اضطرار حلال است در حلیتش به لحاظ شرب تردیدی نمی باشد اما باز در این آب به اصل مومن نیاز داریم آیا وضوء به این ماء جایز است یا خیر؟ جواز در اینجا وضعی است. آیا تطهیر به این آب جایز است یا خیر؟ این هم جوازش وضعی است. آیا اشراب این ماء به دیگری جایز است یا خیر؟ این جوازش تکلیفی است. آیا صب این ماء در مسجد جایز است؟ این هم جوازش تکلیفی است. ما در همه اینها نیاز به قاعده طهارت داریم قاعده طهارت در این ماء به لحاظ وضوء و جواز تطهیر و جواز اشراب و جواز صبّ در مسجد جاری می شود و اصل مومن در این ماء از این حیثها با اصل مومن در طرف دیگر تعارض می کند و وقتی

---

[1] شنبه ۱۳۹۷/۱۰/۰۱.

تعارض کرد، تساقط می کند نوبت به اصل احتیاط عقلی می رسد لذا باید در روغن احتیاط کنیم روغن را شرب نکنیم و در ماء هم نسبت به غیر شرب احتیاط کنیم ماء را در مسجد نریزیم و به دیگری اشراب نکنیم. لازم نمی باشد که من بخواهم وضوء بگیرم یا نه حتی اگر وضوء هم نخواهم بگیرم یا به کسی نخواهم اشراب کنم نسبت به اینها اصل مومن دارم.

پس بنابراین در ما نحن فیه درست است که نسبت به تکلیف مضطر بمخالفته من اصل مومن ندارم اما من به لحاظ سایر تکالیف اصل مومن دارم و دائما این اصل معارضه می کند با اصل مومن در طرف دیگر و در تعارض، تساقط می کند لذا بنابراین در همین مثال که مشهور زده اند که مضطر به شرب ماء هستم، اصل طهارت در روغن جاری نمی شود چرا که با اصل طهارت در ماء تعارض می کند.

ان قلت: مراد المشهور المورد الذی لا تجری فیها الأصول أصلا حتی من حیثیات أخری.

شاید نظر مشهور به جایی بوده است که ما فقط فقط یک تکلیف داریم و ما هم به آن تکلیف مضطر می باشیم و تکلیف دیگر در کار نمی باشد که در نتیجه اصل مومنی در طرف مضطر الیه نمی باشد.

قلت: لم نظفر بهذا المثال.

ما فکر کردیم و مثالی برای آن پیدا نکردیم اگر هم فرضا مثالی برای آن پیدا شود مثالی در غایت ندرت است و الا در اکثر موارد ما اصل مومن از حیث دیگری را داریم حتی اگر اصل طهارت نباشد اما احتمالات دیگر است مثلا احتمال غصبیت و امثال ذلک. اگر تامل کنیم همه جا ما اصل مومن به حیث دیگری داریم وقتی در طرف اضطراری از حیث دیگر اصل مومن داشته باشم این اصل مومن با اصل مومن جاری در طرف غیر اضطراری تعارض و تساقط می کند. فعلا مثالی پیدا نکردیم که فقط و فقط اصل مومن در ناحیه تکلیف اضطراری باشد لذا بنابرین به واسطه علم اجمالی، اصول

مومنه در همه این سه فرض که فرموده اند دائما معارض است با اصل طرف غیر اضطراری اما به لحاظ دیگر.

در واقع اینها چون دیده اند نسبت به شرب، اصلی نمی باشد غفلت شده است دائما و لا اقل نیاز به اصول مومنه دیگری داریم و همین مقدار کافی برای تنجز است مثل همین جواز تطهیر که گفته شد یا نسبت به جواز وضوء یا غسل یا جواز شرب به دیگری یا نسبت به جواز صب در مسجد. دقت کنید در جریان اصول مومنه لازم نمی باشد که آن عمل را بخواهی انجام دهی مثلا شما روزه هستید و شک در نجاست و طهارت این ماء دارید و شما حاضر به شرب آن ماء هم نمی باشید حتی اگر به شما پول هم بدهند شما حاضر به شرب ماء نمی باشید شما اصل طهارت در این ماء دارید شارع نسبت به طهارتش به ما ترخیص داده است و لو ما روزه هستیم و این ماء را نمی خواهیم بخوریم و لو این آب تا شب باقی نمی ماند که در افطار بخواهم بخورم.

لذا در اینجا این اصول مومنه در طرف غیر مضطر با اصول مومنه جاری از حیث تکالیف غیر مضطر تعارض و تساقط می کند و آن تکالیف غیر مضطر در طرف مضطر می شود منجز.

بله دقت کنید که اگر در یک طرف اصل مومن حلیت باشد و در طرف دیگر اصل مومن طهارت باشد دیگر به تعارض و تساقط کشیده نمی شود اما در اینجا باز نقض بر ما وارد نمی باشد چرا که بحث ما در این است که این عدم تعارض و تساقط به خاطر اضطرار باید باشد در حالیکه در اینجا به خاطر اصل مختص است نه تعارض.

پس ما قائل شدیم که اضطرار به یک طرف معین موجب عدم تنجز علم نمی شود بله وقتی علم اجمالی منجز نشد قاعده کلی این است که اصلی در طرف مضطر الیه نمی باشد که باعث تعارض با اصل مومن در طرف غیر مضطر الیه شود و باعث تنجز تکلیف در آن شود اما ما قائلیم که دائما یا لا اقل غالبا ما اصل مومن در طرف مضطر الیه از حیث تکالیف دیگر داریم و همین تعارض اصول مومنه به لحاظ این تکالیف، باعث تساقط اصول و در نتیجه تنجز تکلیف در جانب غیر مضطر می شود.

هذا تمام الکلام فی الصورة الأولی.

الصورة الثانية: الإضطرار الی أحد لا علی التعيين.

صورت دوم که عمده ترین بحث ماست و آن اضطرار به احد لا علی التعیین است من دو اناء دارم که هر دو ماء است و علم اجمالی به نجاست احدهما دارم و برای رفع عطش مضطر به شرب احدهما می شویم اگر یکی از این دو اناء را شرب کنم عطش بر طرف می شود فرقی نمی کند کدام اناء را شرب کنم آیا علم اجمالی در این فرض منجز است یا خیر؟ خوب دقت کنید هیچ کسی قائل نشده است که در اینجا ما باید احتیاط کنیم چرا که اگر بخواهیم احتیاط کنیم لازم می آید وضع این علم اجمالی از علم تفصیلی بدتر شود چرا که در علم تفصیلی به نجاست که من مضطر می شوم لازم نمی باشد که احتیاط کنم و شرب نکنم لذا در اینجا هیچ کسی قائل به وجوب احتیاط نشده است و گفته اند می توانی از یکی اجتناب نکنی اما از اناء دومی چطور باید اجتناب کنم؟ یا خیر از هیچ کدام لازم نمی باشد اجتناب کنم و هر دو را می توانم شرب کنم؟ اگر گفتیم علم اجمالی منجز است یعنی یکی از این دو اناء باید ترک شود و اگر گفتیم منجز نمی باشد یعنی هر دو را می توانیم شرب کنیم چه دفعتا و چه تدریجا دفعتا یعنی هر دو را با هم مخلوط کرده و شرب کنیم و تدریجا به این صورت که اول یکی را شرب کنی و بعد دیگری را. پس تا آنجا که ما می دانیم کسی قائل به احتیاط در هر دو نشده است انما الکلام در جواز شرب دومی دفعتا یا تدریجا است. آیا می توانیم آن را شرب کنم؟ فرض این است که من مضطر به شرب احدهما لا علی التعیین می باشم.

مرحوم آخوند فرموده است احتیاط اصلا لازم نمی باشد شخصی که دو اناء دارد و علم دارد که احدهما نجس است و مضطر به شرب احدهما شد می تواند هر دو را شرب کند چه دفعتا و چه تدریجا. ایشان از کسانی است که فرموده اند در این صورت احتیاط لازم نمی باشد.[1]

---

[1] کفایه ص ۳۶۰ به چاپ آل البیت.

دیگران گفته اند باید نسبت به اناء دوم حتما احتیاط کنم نمی توانم دومی را شرب کنم نه دفعتا و نه تدریجا فقط یکی را می توانم شرب کنم و این که یکی را می تواند شرب کند این هم از باب تبعض در تنجز است یعنی این علم اجمالی منجز است فی الجمله که بعدا شرح خواهیم داد مثل مرحوم شیخ و آغا ضیاء که تبعض در تنجز می باشند.

بعضی ها قائلند که تبعض در فعلیت است یک اناء ر امی تواند شرب کند و یکی را نمی تواند شرب کند و این را از باب تبعض در فعلیت فرموده اند مثل مدرسه میرزا

و بعضی هم گفته اند باید احتیاط کند اما نه تبعض در فعلیت و نه تبعض در تنجز را هیچ یک را قائل نشده اند مثل مرحوم صدر.

ما هم مختاری داریم به بیان خودمان که نتیجه اش به قول در تبعض در فعلیت نزدیک است به یک تفسیر هم به همان تبعض در فعلیت بر می گردد.

ما خود مسئله را در دو مقام توضیح می دهیم و ضمن این دو مقام بیان این اقوال و آراء روشن می شود.

مقام اول این است که وقتی من مضطر شدم به شرب احدهما آیا آن حرمت فعلیه از بین می رود یا باقی می ماند؟ فرض کردیم یکی از این دو اناء نجس است و حرمت شرب نجس هم فعلی است و حالا که مضطر به شرب احدهما شدم آن حرمت از فعلیت می افتد یا خیر باز حرمت بر فعلیت باقی است؟

مقام دوم اگر گفتیم این حرمت فعلیه باقی می ماند ما وقتی که یکی را شرب کردیم نسبت به این اناء دومی آیا علم اجمالی منجز است یا خیر؟ به عبارت دیگر ما ترخیص نسبت به شرب اناء دوم داریم یا خیر؟

المقام الأول: فی بقاء التکلیف علی فعلیته.

خوب دقت کنید در مقام اول بحث می کنیم که وقتی من مضطر به شرب احدهما شدم آیا آنجا حرمت فعلی باقی می ماند یا خیر؟ دقت کنید در علم تفصیلی به نجاست

وقتی من مضطر به شرب آن اناء می شوم از آن اضطرار آن حرمت واقعیه برداشته می شود آیا در اینجا که علم اجمالی دارم به نجاست احد الانائین و من مضطر شدم به شرب احدهما برای رفع عطش آیا در اینجا هم حرمت فعلیه اناء نجس برداشته می شود یا خیر؟ اگر خیر آیا تا ابد باقی می ماند یا بعد برداشته می شود؟ اقوالی است که بعدا متعرض آن خواهیم شد.

در اینجا مرحوم آخوند کلامی دارند که کلام خوبی است. ظاهر کلام مرحوم آخوند این است که این حرمت فعلیه از بین می رود یعنی با اضطرار به شرب احدهما آن نجس مضطر الیه واقعا حرام نمی باشد. به چه بیان؟ چون ما می دانیم که در اضطرار به شرب به احدهما، قطعا در شرب احدهما مرخص می باشیم. چرا؟ چرا که در علم تفصیلی به حرمت، در جایی که من مضطر به شرب آن مایع هستم، شارع من را مرخص کرده است در حالیکه من یقین دارم این مایع نجس است و مضطر به شرب آن شدم خوب با این وجود در اینجا احتمال می دهم که در آن اناء نجسی که در احدهما است، شارع احتیاط را واجب کرده باشد؟!! خیر احتمالش صفر است. پس شارع به من ترخیص داده است. این ترخیص شارع ترخیص ظاهری است یا واقعی؟ اگر ترخیص ظاهری است ترخیص ظاهری به لحاظ علم و جهل است یعنی شارع به لحاظ علم اجمالی و نبود علم تفصیلی به من ترخیص داده است و شما باید در تمام اطراف علم اجمالی قائل به ترخیص شوید در حالی که شما در تمام اطراف علم اجمالی قائل به ترخیص نمی باشید. و ضمن اینکه این ترخیص منشأش اضطرار است و اضطرار با رفع ظاهری نمی سازد. پس این ترخیص قطعا ترخیص واقعی است. چون به خاطر اضطرار است نه علم اجمالی. ترخیص ظاهری یعنی رفع تنجز، تنجز متعلق به مرتبه وصول است یعنی چون علم به تکلیف واقعی ندارید شما مرخص می باشید و اگر این ترخیص ظاهری باشد باید در علم اجمالی بگویید شارع ترخیص داده است. نگویید که این ترخیص ظاهری است اما این ترخیص معارضه می کند چرا که تعارض به خاطر جریان اصول در احد معین است اینجا ترخیص در احد مردد است و احد مردد هیچ وقت طرف تعارض قرار نمی گیرد و این ترخیصی

که همه قبول کرده اند ترخیص در احد مردد است و همه قبول دارند. خوب وقتی ثابت شد که شارع به من ترخیص واقعی داده است، دقت کنید ترخیص واقعی در احدهما با حرمت واقعی در احد معین قابل جمع نمی باشد. پس ما شبهه ای نداریم که در اضطرار به شرب احدهما مرخص هستیم واقعا. ترخیص واقعی در احدهما با حرمت واقعی در احد معین قابل جمع نمی باشد پس معلوم می شود که وقتی من مضطر به شرب احدهما شدم حتما در آنجا حرمت از بین رفته است یعنی مایعی که نجس است شربش فی الواقع بر من حرام نمی باشد.

پس نتیجه می گیریم که حتما و حتما ترخیص در احد مردد قطعی و واقعی است نتیجه این می شود که حرمت در احد معین نا معقول است. لذا هر دو را می توانید شرب کنید چه دفعتا یا تدریجا این محصل کلام مرحوم آخوند.

[1] قبل از اینکه وارد مناقشه و نقد کلام مرحوم آخوند شویم ابتداء مختار خودمان را ذکر کنیم و بعد در ذیل که متعرض اقوال می شویم قول ایشان را هم مطرح کرده و جواب خواهیم داد.

مختارنا: یسقط التکلیف من آنِ شربه لا من آنِ الاضطرار.

مختار ما چیست؟ مختار ما این است که به مجرد اضطرار به احدهما حرمت برداشته نمی شود. چرا؟ چون به جهت این که کدام از این دو بر من شربش حرام است؟ احد معین که فی علم الله نجس است اما اضطرار من به چه تعلق گرفته است؟ به شرب نجس که تعلق نگرفته است به شرب حرام که تعلق نگرفته است به شرب احدهما تعلق گرفته است به فرد مردد تعلق گرفته است که در مدرسه مرحوم میرزا و کلام مرحوم صدر از آن تعبیر شده است به اضطرار به جامع که این تعبیر دقیق نمی باشد و درست هم نمی باشد شاید از آنجائیکه دیده اند متعلق علم جامع است فکر کرده اند اضطرار هم تعلق گرفته است به جامع خوب معلوم است که تکلیف تعلق گرفته است به فرد معین که فی

[1] یکشنبه ۹۷/۱۰/۰۲.

علم الله نجس است و اضطرار تعلق گرفته است به فرد مردد. من مضطر شدم به شرب فرد مردد یعنی به شرب احدهما لا علی التعیین هر کدام را شرب کنم رفع عطش می شود فرقی نمی کند، معین نمی باشد لذا من می توانم که آن احد را تطبیقش کنم به اناء یمین یا ناء یسار. معنا ندارد به اضطرار به فرد مردد تکلیف از احد معین برداشته شود آیا من به شرب نجس مضطر می باشم؟ خیر. آیا من به شرب حرام نجس مضطر می باشم؟ خیر. من به شرب احدهما مضطر می باشم نه به شرب حرام، پس بنابراین حرمت برداشته نمی شود نظیر این می ماند که اگر شما یک طرف را علم تفصیلی داشته باشید دو اناء دارید که اناء یمین را یقین دارید نجس است و اناء یسار را هم یقین دارید طاهر است و برای رفع عطش مضطر می شوید به شرب احدهما به خاطر اینکه هر دو رافع عطش می باشند آیا معقول است که حرمت از اناء یمین برداشته شود؟ نه حرمت از اناء یمین برداشته نشده است اما من هم رفع عطش و اضطرار کنم و هم امتثال تکلیف کنم و عقل می گوید امتثال تکلیف کن امتثال تکلیف این است که در مقام اضطرار، اناء یسار را شرب کنم که طاهر است. اما اناء یمین طرف اضطرار من نمی باشد. در اینجا هم فرد معین طرف علم اجمالی من به حرمت است کدام احد معین؟ آن که فی علم الله نجس است و احد مردد طرف اضطرار است به محض اضطرار به شرب احدهما، حرمت از طرف معین برداشته نمی شود بعد در مقام رفع اضطرار یکی را شرب می کنم و این مسلم است که در مقام رفع اضطرار احدهما را می توانم شرب کنم اما اینکه مرخص در شرب هستیم این را بعدا توضیح خواهم داد که معنایش چیست؟ این تردیدی نمی باشد که در مقام رفع اضطرار هر کدام را می توانم شرب کنم اگر اتفاقا فرد طاهر را شرب کردم لذا به فرد معین نه از اول و نه در مقام رفع اضطرار مضطر نبودم و بر حرمت خود باقی است اما اگر در مقام رفع اضطرار احدهما را تطبیق کردم بر اناء یمین من از آنِ حدوث شرب، عرفا مضطر به شرب اناء یمین و نجس می باشم و عرفا این شرب اناء نجس، شرب عن اضطرار است وقتی شرب عن اضطرار بود حرمتش برداشته می شود دقت کنید من در تطبیق احدهما که فرد مردد است بر احد معین، مضطر می باشم و تطبیق احد مردد بر حرام تطبیقی اتفاقی بود و من هیچ اختیاری نداشتم فرق است بین

اراده و اختیار که در بحث قطع فرق این دو گفته شده است. بعد از اضطرار به احدهما آیا در تطبیق احد مردد بر احد معین مضطر بودم قطعا مضطر بودم. اگر مضطر نباشم از بحث خارج می باشد. در این تطبیق آیا به اختیار من بود یا به دون اختیار؟ قطعا به دون اختیار و اتفاقی بود لذا وقتی اینطور شد شرب نجس می شود شرب اضطراری نه اختیاری شرب من نسبت به نجس اضطرای بود چرا که تطبیق اضطراری و عن غیر اختیار بود و شرب من نسبت به نجس می شود، شرب عن اضطرار و رفع ما اضطروا الیه شامل من می شود. دقت کنید تطبیق فرد مردد بر فرد معین اضطراری بود و تطبیق بر فرد نجس غیر اختیاری بود و عرفا من نسبت به فرد نجس ما اضطروا الیه می باشم قطعا در نظر عرف این فرد، فردی است اضطراری و این شرب، شربی است اضطراری و شرب اضطراری هر نجس، حلال است.

ما حصل نظر ما این است که تا مضطر شد تا قبل از شرب، حرمت واقعی برداشته نمی شود وقتی حرمت واقعی برداشته نشد اما مضطر به تطبیق فرد مردد بر فرد معین است لذا احد مردد را باید تطبیق کنم بر فردی اگر بر نجس تطبیق شد کاملا اتفاقی بود و اصلا اختیار من نقشی نداشته است بنابراین بلا اشکال شرب این اناء نجس، عرفا می شود اضطرار. اضطرار کی بر این فرد نجس حاصل شد؟ از آنِ شرب. در قبل از شرب واقعا بر من شربش حرام بود و در آن حدوث شرب، واقعا بر من شربش حلال شد.

مناقشه مرحوم خوئی بر این بیان را در بیان کلام مرحوم میرزا متعرض خواهیم شد.

دقت کنید طبق بیان ما روشن شد که اگر این دو اناء را یکی کرد یعنی یکی را در روی دیگری ریخت که علم تفصیلی پیدا می کنیم این آب نجس است و مضطر به شرب این اناء می باشد، این اضطرار را اصطلاحا می گویند اضطرار به سوء اختیار چرا که تا الان مضطر به شرب نجس نبود و مضطر به فرد مردد بود اما الان مضطر به شرب ماء نجس است غیر مرحوم آخوند[1] همه قائلند که این آب واقعا حلال است و بر شرب این

[1] یعنی مرحوم آخوند قائلند که بر سوء اختیار هم عقاب نمی شود.

اناء مواخذه نمی شود اما در روز قیامت بر ایجاد این اضطرار، مواخذه می شود که چرا خودش را به این شرب مضطر کرد. ما ها قائلیم بعد از اینکه این آب را نجس کرد یعنی هر دو را یکی کرد الان مضطر به شرب ماء نجس است اما در عین حال شرب این ماء هم حرام است چرا که گفتیم دلیل رفع الاضطرار منصرف از اضطرار بالاختیار است.

دلیل مشهور اطلاق ما اضطرو الیه است نگفته است ما اضطروا الیه اتفاقا. دلیل دو کلام است آنها می گویند اطلاق دارد و ما می گوییم منصرف است. نه ما برهانی داریم و نه آنها می توانند بر ادعای خودشان برهانی بیاورند. ما گفتیم فقره ما لا یعلمون اطلاق و عدم اطلاق آن متوقف بر ارتکاز است که همه ما لا یعلمونها را می گیرد یا بعضی را و در اضطرار به مناسبت حکم و موضوع گفتیم که اضطرار به اختیار را نمی گیرد چرا که اضطرار دست من است به خلاف عدم العلم که دست من نمی باشد. لذا در نجاست و طهارت گفتیم که اطلاق دارد اما در بعضی موارد گفتیم که اطلاق ندارد و ضمن اینکه در مورد طهارت و نجاست امام تطبیق کرده اند این قاعده را مثل روایت مسعده.

نگویید که قبح تکلیف مضطر عقلا قبیح است و کاری به دلیل ندارد چرا که ما قائلیم مضطر قادر است و عاجز اصلا تکلیف ندارد لذا دلیل ما اضطروا الیه اصلا عاجز را نمی گیرد. مضافا بر اینکه در عاجز هم این را گفتیم تکلیف از فعلیت نمی افتد اما اینجا عجز نمی باشد اما در عاجز هم این را گفتیم.

خوب حالا این شخص که به سوء اختیار، خودش را دچار اضطرار به شرب حرام کرد باید چه کند؟ باید طرف مقابلش را بسنجد مثلا اگر شرب نجس نکند دچار مشقت و حرج شدید می شود باید شرب نکند و تحمل کند اما اگر دید که اگر شرب نکند دچار مثلا موت می شود اینجا امرش دائر است به دو حرام شرب نجس یا آب نخورد که الغاء در هلاکت است اینجا باب تزاحم است و عقل می گوید اقل عقوبتا را مرتکب شو که شرب نجس و حرام باشد. خصوصا اینکه وقتی شرب نجس کند، می تواند بعدا توبه

کند اما در الغاء نفس در هلاکت دیگر فرصتی برای توبه نمی باشد و باب توبه بسته است.

پس ما حصل مقام اول این است که ما قائلیم وقتی که مضطر شد به شرب احدهما حرمت از فعلیت نمی افتد آنکه فی علم الله نجس است، حرمت فعلی را دارد اگر چه می تواند یکی را اختیار کند اگر طاهر را انتخاب کرد که نجس بر حرمت باقی می ماند و اگر اتفاقا حرام را انتخاب کرد شربش از حین شرب، می شود شرب اضطراری و حرمتش برداشته می شود و اگر هر دو را مخلوط کند علم به نجاستش می شود تفصیلی و حرمت برداشته نمی شود لذا اگر آن طرفش تکلیف اهمی نمی باشد باید آن را امتثال کند و اگر آن طرفش تکلیف اهمی می باشد، باید اقل عقوبتا را انتخاب کند.

المقام الثانی: فی جواز شرب الإناء الثانی بعد شرب احدهما أو عدمه.

حالا نسبت به فرد دوم بعد از رفع اضطرار به فرد اول، آیا باید احتیاط کنیم یا نه؟ ما اناء اول را خوردیم ماء دوم را می توانیم شرب کنیم؟ ما ها قائلیم نسبت به اناء دوم تکلیف و الزام ظاهری به احتیاط داریم به عبارت دیگر نه برائت عقلیه داریم و نه برائت شرعیه و وقتی برائتی نباشد نوبت به احتیاط عقلی می رسد.

برائت عقلیه نداریم چرا که اولا ما منکر برائت عقلیه هستیم مطلقا و ثانیا اگر برائت عقلیه را قبول کنیم در مورد تکلیف معلوم بالاجمال منکر برائت عقلیه شدیم. فرض این است که اینجا علم اجمالی به تکلیف داشتیم بله یک طرف از ابتلاء خارج شد اما علم اجمالی به تکلیف داشتیم.

اما برائت شرعیه نداریم چرا که فرض کردیم به محض اضطرار، حرمت که از بین نرفت وقتی حرمت از بین نرفت، اصل مومن در این اناء با اصل مومن در قبل از خورده شدن در طرفی که خورده شد، معارضه می کند مثل انائی که بریزیم اناء ریخته شده مثل اناء خورده شده می باشد چطور در اناء ریخته شده اصل مومن قبل از ریخته شدن با اصل مومن در جانبی که ریخته نشده معارضه می کند در اینجا هم اصل مومن در جانب

اناء خورده شده قبل از خوردن با اصل مومن در جانبی که خورده نشده معارضه می کند در ما نحن فیه فرض کردیم حرمت از آنِ اضطرار از بین نرفته ست اصل مومن در این طرف با اصل مومن در طرف دیگر قبل از خوردن معارضه می کنند لذا نسبت به طرف دیگر اصل مومن عقلی و شرعی نداریم و باید احتیاط کنیم و شرب نکنیم وجوب احتیاط عقلی است و ممکن است که شرعا حلال باشد در صورتی که نجس را شرب کرده بودم و در این صورت عقوبت می شود از باب تجری.

دقت کنید این بحث چون به لحاظ اقوال مهم است، اقوال علماء را متعرض می شویم:

[۱]اقوال معروفی که در این مسئله است چهار قول است:

القول الأول فی الصورة الثانیة من الاضطرار، قول المرحوم الآخوند: یسقط التکلیف من آن الاضطرار.

قول اول از مرحوم آخوند است. ایشان قائل شده اند که وقتی مضطر شدیم به شرب احدهما لا علی التعیین می توانیم هر دو را شرب کنیم چه دفعتا و چه تدریجا. به چه بیان؟ می گوید وقتی که ما مضطر به شرب احدهما شدیم قطعا در شرب احدهما تخییرا ما ترخیص داریم بلا اشکال مکلف ترخیص دارد در شرب احدهما. فقهیا این احتمال را نمی باشد که مرخص در شرب احدهما نباشد که در این صورت وضع این علم اجمالی از علم تفصیل بدتر می باشد. خوب حال که این ترخیص را قطعا داریم، این ترخیص از ناحیه اضطرار آمده است نه از ناحیه شک و عدم علم تفصیلی لذا ترخیص در جانب اضطرار ترخیص واقعی است و ترخیص واقعی در احد مردد با تکلیف واقعی در فرد معین نمی سازد. یا باید از ترخیص رفع ید کنیم که فقهیا احتمالش نمی باشد یا باید از حرمت فعلی رفع ید کنیم که این کار را می کنیم و متعین همین می

---

[۱] دوشنبه ۹۷/۱۰/۰۳.

باشد وقتی حرمت فعلی نداشته باشد می تواند دفعتا و تدریجا آنها را شرب کند. این فرمایش مرحوم آخوند.

مناقشة بإشکالین:

مناقشه به دو اشکال:

الإشکال الأول: یمکن الجمع بین الترخیص الواقعی و التکلیف الفعلی من الأول إلی حین الشرب و هذا التوسط فی التکلیف.

اشکال اول این است که ما می توانیم بگوییم این ترخیص واقعی است و لکن حرمت در اناء نجس را به نحو توسط در تکلیف قبول کنیم به این بیان که در آنِ شرب، حرمت از فعلیت می افتد اما قبل از آنِ اختیار، آن اناء نجس حرمت فعلیه دارد. این ترخیص واقعی در احدهما با توسط در تکلیف منافاتی ندارد الان واقعا یکی حرمت فعلی دارد اما آنِ حدوث شرب، آنِ رفع تکلیف و حرمت فعلی است.

پس در مختارما تکلیف فعلی منافاتی ندارد کما اینکه با مختار مرحوم آغا ضیاء هم قابل جمع است که بعدا توضیح خواهیم داد.

لذا روی مختار ما دفعتا و تدریجا نمی تواند شرب کند.

این اولا.

الإشکال الثانی: أن الترخیص ههنا إنتزاعی لا الواقعی.

اشکال دوم این است که اینکه گفته شده است ترخیص واقعی است و با حرمت فعلیه نمی سازد ما می گوییم اینجا ترخیص دیگری است نه ترخیص واقعی. ما یک ترخیص دیگری قائلیم که ترخیص انتزاعی می باشد. که با حرمت فعلیه سازگار است.

ما گفتیم ترخیص یا اعتباری است یا انتزاعی. ترخیص اعتباری یا واقعی یا ظاهری است مجموع ترخیص ها سه قسم است. ترخیص اعتباری که یا واقعی است و یا ظاهری، این ترخیص اعتباری اذن است. در ترخیص واقعی اذن در ترک یا فعل است ترک شرب ماء یا فعل شرب این ترخیص اعتباری، واقعی می باشد اما ترخیص ظاهری

عبارت است از اذن مولا در مخالفت یک تکلیف هر کجا که مولا اذن در مخالفت تکلیفی داد آن اذن را ترخیص ظاهری می گویند لذا فرق بین ترخیص ظاهری و واقعی دائما در متعلق است اذن در ترک یا فعل ترخیص واقعی است و اذن در مخالفتِ یک تکلیف، می شود ترخیص ظاهری. ما قائلیم در تمام موارد تأمین و برائت، مولا ترخیص در مخالفت داده است و اسم مجموع این دو ترخیص را — ترخیص در فعل و ترک و ترخیص در مخالفت با تکلیف ـ ، ترخیص اعتباری گذاشتیم. ما از کسانی هستیم که قائلیم دلیلی بر وجود ترخیص واقعی نداریم اصلا دلیلی نداریم که خداوند ترخیص واقعی داشته باشد یا طلب کرده است یا طلب نکرده است اگر طلب نکرده است ترخیص آنجا را می گوییم انتزاعی نه اینکه اذن داده باشد. در موارد حکم ظاهری ما قائلیم که مولا یا ترخیص در مخالفت داده است یا ایجاب احتیاط کرده است و گفتیم ما دلیلی نداریم که شارع ایجاب احتیاط کرده باشد و دلیل فقط بر ترخیص در مخالفت است و اگر ترخیص در مخالفت داد می شود برائت و اگر ترخیص نداد می شود وجوب احتیاط که انتزاعی است و از عدم ترخیص در مخالفت انتزاع می شود.

اما ترخیص انتزاعی: گفتیم مواردی است که الزام شرعی یا عقلی در کار نمی باشد در مواردی که الزام شرعی و عقلی نباشد گفتیم عبد مرخص است این را اصطلاحا می گوییم ترخیص انتزاعی که انتزاع می شود از موارد عدم الزام شارع و عقل. هرجا الزامی شرعی یا عقلی نباشد این ترخیص انتزاعی است یعنی ترخیص انتزاع می شود از عدم الزام.

بعد از اینکه این روشن شد میرویم سراغ ما نحن فیه: شما از ما می پرسید که آیا عبد مرخص است در موارد اضطرار؟ می گوییم بله اما به ترخیص انتزاعی در ما نحن فیه عبد مرخص است در موارد اضطرار و این را قبول داریم اما این ترخیص انتزاعی است یعنی از طرف عقل و شرع هیچگونه الزامی نمی باشد لذا با حرمت فعلیه قابل جمع است که نتیجه می شود توسط در تنجز که مختار مشهور است که در مختار مشهور تکلیف فعلی است اما منجز نمی باشد که خواهیم گفت. لذا به مرحوم آخوند جواب می

دهیم در شرب احدهما مرخص است اما به ترخیص انتزاعی یعنی بر ترک شرب احدهما، الزامی شرعی و عقلی ندارد و نتیجه آن اگر قائل به فعلیت تکلیف شویم چه می شود؟ نتیجه می شود توسط در تنجز که توضیح آن خواهد آمد. یعنی بعد از اضطرار قطع دارم که بر ترک شرب ملزم نمی باشم نه عقلا[1] و نه شرعا لذا از این عدم الزام ترخیص را انتزاع می کنیم.

پس بنابراین می گوییم اولا ترخیص واقعی اصلا محذوری ندارد و اگر کسی فعلیت را مطلقا مثل مرحوم شیخ قائل شد حتی بعد از شرب می گوییم مرخص است به ترخیص انتزاعی یعنی الزامی بر ترک شرب عقلا و شرعا نداریم. این کلام مرحوم آخوند نه فنیا درست است و نه ارتکازا که بیاییم هر دو را با هم مخلوط کنیم و شرب کنیم یا تدریجا شرب کنیم مرحوم آخوند می خواستند صناعتا درست کنند که نه صناعتا و فنیا درست می باشد و نه ارتکازا.

بعید می باشد که خود مرحوم آخوند خودشان هم در فقه ملتزم به این مبانی شوند. ممکن است که در فقه احتیاط در فتوا کنند که دیگر مبنا نمی خواهد چرا که احتیاط در فتوا یعنی عدم الافتاء که نه فتوا به شرب و نه به ترک فتوا نمی دهد.

لذا قول اول که قول مرحوم آخوند است نه صناعتا و نه ارتکازا تمام نمی باشد.

القول الثانی فی الصورة الثانية منه، قول المرحوم الشيخ: لا يسقط التكليف أبدا.

قول دوم، قول مرحوم شیخ است که مرحوم صدر و مرحوم خوئی پذیرفته اند که معروف شده است به تبعض در تنجز یا تنجیز چرا می گویند تبعض در تنجیز چرا که به علم اجمالی نگاه می کنند قائل به تبعض در تنجیز می شوند و وقتی به تکلیف معلوم بالاجمال نگاه می کنند تبعض به تنجز می گویند.

---

[1] ما الزام عقلی نداریم بلکه عقل ادراک می کند وجوب احتیاط را از این ادراک وجوب احتیاط توسط عقل، تعبیر می کنیم به الزام عقلی.(هم جلس).

مبنای شیخ چه می باشد؟ مرحوم شیخ می فرمایند بعد از اینکه ما مضطر به شرب احدهما شدیم ماء نجس، حرمت شربش از فعلیت نمی افتد چرا که من به شرب نجس مضطر نمی باشم بلکه به شرب احدهما مضطر می باشم که این احدهما دو فرد دارد نجس و طاهر من به شرب نجس که مضطر نمی باشم من دو ماء دارم یکی طاهر و یکی نجس من مضطر به شرب احدهما می باشم اما مضطر به شرب نجس می باشم؟ خیر بله مضطر به شرب طاهر هم نمی باشم اما مهم نمی باشد مهم این است که من به شرب نجس مضطر نمی باشم. خوب در اینجا عقل می گوید این شرب برای رفع اضطرار را بر اناء طاهر تطبیق کن.

شیخ می گوید این اناء که نجس است، چه شرب کنم چه شرب نکنم این حرمتش فعلیه است. می رویم سراغ شرب نجس اگر بخواهم این حرام را شرب کنم این حرام معلوم بالاجمال را چند جور می توانم مخالفت کنم؟ یکی اینکه مخالفت قطعیه کنم به این صورت که یا هر دو را دفعتا یا تدریجا شرب کنم یک راه این است که یک را شرب کنم و اتفاقا نجس را شرب کنم این مخالفت احتمالیه است ایشان می فرمایند در مخالفت قطعیه حرمت فعلیه بر من منجز است در مخالفت احتمالیه این حرمت فعلیه منجز نمی باشد پس اینجا دو جور مخالفت است در یکی حرمت منجز است و در یکی منجز نمی باشد این اصطلاحا می شود توسط در تنجز یا تنجیز اگر به علم اجمالی نگاه کنیم تبعض در تنجیز است یعنی علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه منجز است و نسبت به مخالفت احتمالیه منجز نمی باشد و نسبت به تکلیف هم اینطور این تکلیف در حد مخالفت قطعیه متنجز است و در حد مخالفت احتمالیه متنجز نمی باشد.

از شیخ سوال می کنیم از کجا می گویید که در مخالفت احتمالیه منجز نمی باشد؟ چرا که شارع قطعا این ترخیص در مخالفت احتمالیه را داده است ترخیص در شرب احدهما معنایش ترخیص در مخالفت احتمالیه است مولا به ما این ترخیص را داده است وقتی ترخیص در شرب احدهما داده است معنایش ترخیص در مخالفت احتمالیه است اما ترخیص در مخالفت قطعیه که نداده است حال یا نمی توانسته است بدهد و

اگر می توانسته است بدهد، نداده است مرحوم صدر می فرمایند که ترخیص در مخالفت قطعیه ممکن است مدرسه میرزا می گفته اند محال است.

این نظریه را بزرگان پذیرفته اند.

به اعتبار اینکه علم اجمالی منشأ تعارض و تساقط می شود و تعارض و تساقط منشأ تنجز تکلیف می شود می تواند تبعض در تنجیز را بگویند.

این فرمایشی است که از این بزرگان گفته شده است.

مناقشة بإشکالین:

مناقشه به دو اشکال:

الإشکال المبنائی: أن الشرب فی آنه اضطراری عند العرف.

مرحوم شیخ و من تبع شیخ قائلند که عند الشرب، آن شرب، اضطراری نمی باشد وقتی در مقام اختیار و انطباق احدهما بر احد معین، آن نجس را شرب کردم و اختیار کردم ماها گفته ایم این شرب می شود اضطراری من در آن شرب مضطر به شرب نجس هستم اینها گفته اند در آنِ شرب، باز به شرب نجس مضطر نمی باشیم ما اختیار کردیم اضطرار را. این اشکالی است که آیا در تطبیق اتفاقی بر نجس این شرب اضطراری می باشد یا خیر؟ ما موافقت کردیم به مجرد اضطرار، شرب نجس مضطر نمی شود بلکه در آن شرب مضطر می شود این را دیگر اینها قبول نکرده اند حتی گفته ایم اگر اتفاقا طاهر را شرب کنیم باز شرب نجس مضطر نمی باشد و حرمت فعلیه را دارد که بعد از شرب طاهر، منجز هم می شود.

بعد از ورود به کلام میرزا این اشکال مبنائی را بیشتر توضیح خواهیم داد.

الإشکال البنائی: لا دلیل علی هذا الترخیض الظاهری.

اشکال بنائی این است که اینها گفته اند که در مخالفت احتمالیه تکلیف منجز نمی باشد چرا که ترخیص داریم وقتی گفتیم ترخیص داریم حتما باید این ترخیص ظاهری باشد چرا که ترخیص واقعی با حرمت واقعی قابل جمع نمی باشد قبلا گفتیم ثبوتا

محذوری ندارد در اطراف علم اجمالی شارع ترخیص دهد در مخالفت قطعیه می تواند بگوید که من به شما در مخالفت قطعیه ترخیص می دهم و در مخالفت احتمالیه به شما ترخیص نمی دهم یا بگوید در مخالفت احتمالیه به شما ترخیص می دهم اما در مخالفت قطعیه ترخیص نمی دهم و می تواند بگوید در هر دو مخالفت ترخیص می دهم. دلیل شما در اینکه شارع مقدس در مخالفت احتمالیه، ترخیص ظاهری داده است، چیست؟ ما دلیلی جز رفع ما لا یعلمون، کل شیء حلال، کل شیئ طاهر و امثال اینها را که بیشتر نداریم؟ از کجای اینها ترخیص ظاهری در مخالفت احتمالیه را آورده اند؟ اصلا در کلماتشان متعرض نشده اند کأن این را مفروق عنه گرفتند. خوب اگر تکلیف فعلی در مخالفت احتمالیه در موارد اضطرار منجز نباشد، این ترخیص ظاهری را از کجا آورده اید؟ در کجا شارع ترخیص داده است در مخالفت احتمالیه در اطراف علم اجمالی که مضطر به شرب احدهما شدیم؟ اضطرار دلیل بر ترخیص ظاهری نمی باشد بلکه دال ترخیص واقعی است. بعینیه در روایت هم خود شیخ قائل است که دال بر تأکید است و ضمن اینکه شیخ در غیر اضطرار ترخیص را قبول نکرده است بلکه فقط در مورد اضطرار این ترخیص را قبول کرده است، اگر بعینه دال بر این ترخیص باشد باید در همه علم اجمالی ها قائل به این ترخیص باشند نه در خصوص اضطرار. اگر بعنیه را تاکید نگیریم شیخ در موارد مخالفت احتمالیه در اطراف علم اجمالی مطلقا باید قائل به ترخیص شوند در حالیکه قائل نشده اند فقط در موارد اضطرار قائل شده اند. من علم اجمالی دارم که یا قصر است یا تمام یا جمعه واجب است یا ظهر آیا احتمال می دهیم که شیخ گفته باشند یکی از قصر و تمام یا جمعه یا ظهر را بخوانی کفایت می کند لازمه اش این است که شیخ در موارد علم اجمالی مطلقا گفته باشند که موافقت احتمالیه کفایت می کند. سوال می کنیم چه دلیلی داریم که شارع در موارد اضطرار به بعض اطراف علم اجمالی در مخالفت احتمالیه ترخیص داده است؟ ما که محذور ثبوتی نداریم بله اگر شارع در موارد اضطرار به اطراف علم اجمالی در مخالفت احتمالیه ترخیص می داد ما هم فارق از اشکال مبنائی، قائل به توسط در تنجز می شدیم.

لذا اشکال بنائی ما بر فرمایش شیخ این است که این ترخیص ظاهری ثبوتا مشکلی ندارد اما اثباتا بلا دلیل است حتی مرحوم صدر هم متعرض نشده است که این ترخیص را از کجا استفاده کرده اند. از کجا این ترخیص ظاهری را می آوردند؟ دقت کنید دلیل ما نمی تواند دلیل رفع مالا یعملون باشد چرا که رفع ما اضطرو الیه، ترخیص واقعی را می رساند و شیخ تفصیل نداده اند. ترخیص ظاهری یک معنا بیشتر ندارد ترخیص در مخالفت با تکلیف فعلی چه دلیلی دارید که مولا در موارد اضطرار ترخیص ظاهری داده است؟ دلیلی ندارند.

القول الثالث قول المرحوم الآغا ضیاء: أن الحرمة مقیدة بعد إرتکابها فی مقام الاضطرار.

[1]قول سوم از مرحوم آغا ضیاء است که مثل مرحوم شیخ قبول کرده است به مجرد اضطرار حرمت واقعی برداشته نمی شود خلافا للآخوند. منتها ایشان فرموده است این حرمتی که ما نسبت به شرب نجس داریم با توجه به این که شارع در مورد اضطرار رفع تکلیف کرده است این حرمت را قید می زنیم این حرام ما که شرب نجس است مقید می شود به عدم انتخاب و اقتحام در این حرام لذا وقتی من به شرب احدهما مضطر شدم الان این انائی که در واقع نجس است شربش بر من حرام است اما این حرام که شرب نجس است مقید است به عدم انتخاب و عدم اقتحام در حرام در رفع اضطرار. دقت کنید من بعد از اضطرار می توانم یکی از چهار کار را انجام دهم: یکی اینکه اضطرار را تحمل کنم و هیچ یکی را شرب نکنم و یکی اینکه هر دو را دفعتا شرب کنم و یکی اینکه یکی را بخورم و اناء طاهر اتفاقا انتخاب شود و دیگر اینکه یکی از دو اناء را شرب کنم و اتفاقا اناء نجس انتخاب شود. ایشان می فرمایند در این چهار مورد، سه جا تکلیف و حرمت باقی می ماند یکی صورت عدم شرب و یکی صورت شرب هر دو و دیگری جایی که اناء طاهر را شرب کنم اما در صورت انتخاب نجس، حرمت برداشته می شود این مقدار می شود حرام را با توجه به دلیلی که می گوید که شارع مقدس در

---

[1] سه شنبه ۹۷/۱۰/۰۴.

موارد ضطرار تکلیف را بر می دارد، قید بزنیم. در سه صورت حرمت باقی است و در یک صورت حرمت برداشته می شود.

مراد از فعلیت تکلیف مقید این است که فعلیت تکلیف مقید است به عدم ارتکاب نجس مشکوک نه نجس معلوم و این قید را ما به ملازمه از دلیل رفع اضطرار می فهمیم. این قید را به ملازمه عرفیه می فهمیم یعنی از دلیل ترخیص شارع در موارد اضطرار عرف به ملازمه می فهمد حرمت مقیده شرب این نجس را چرا که عرف می بیند که رفع حرمت مطلقا معنا ندارد و بقاء حرمت مطلقا هم که باز نمی شود چرا که فرضا شارع ترخیص داده است لا محاله این قید را می خورد قید به عدم ارتکاب نجس مشکوکه.

این فرمایش مرحوم آغا ضیاء.

مناقشة فی مبنائه‌رحمه‌الله :

هیچ اشکالی بنائی وارد بر کلام ایشان نمی باشد و اشکال مبنائی این است که ایشان قائلند اگر ما عند الشرب، نجس را انتخاب کردیم این شرب نجس، شرب نجس اضطراری نمی باشد و من مضطر به شرب نجس نبودم ما گفتیم عند الشرب می شود شرب اضطراری ایشان قائلند که اگر کسی فرد نجس را انتخاب کرد و آن را شرب کند شرب حرام نمی باشد اما در عین حال شرب اضطراری نمی باشد اما حرمتش مقید به عدم انتخاب این نجس است و بعد از انتخاب حرمت ساقط می شود ما می گوییم عرفا در شرب این نجس مضطر می باشد.

اگر این مبناء که این شرب اضطراری است را نمی پذیرفتیم فرمایش ایشان را قبول می کردیم.

این فرمایش آغا ضیاء فرمایش خوبی است هم با مبانی ایشان درست است و حرف خوبی است و فقط اشکال مبنائی دارد لذا اگر کسی مبناء ما را قبول نکند این مبناء را باید قبول کند پس علم اجمالی ما در اینجا به حرمت فعلیه شرب احدهما نمی باشد بلکه علم به حرمت مقیده احدهما می باشد. می دانم یکی از این دو اناء حرمت دارد و حرمت

آن مقید است به عدم ارتکاب نجس در مقام رفع اضطرار. این بیان هم توسط در فعلیت است اما به بیان دیگری به بیان تقیید. ایشان از باب تقیید پیش آمده است و در بیان خودمان از بیان اضطرار پیش آمده بودیم.

القول الرابع قول المرحوم المیرزا النائینی: قول المختار.

قول چهارم: قول مرحوم میرزا نائینی است و همان قول بیان مختار است که وقتی من مضطر به شرب احدهما شدم حرمت شرب نجس فعلی است اما مغیی است به عدم شرب نجس همینکه شرب نجس کردم، شرب این فرد نجس، می شود اضطراری لذا حرمتش بقائا ساقط می شود چون دیگر الان شرب این نجس، حین الشرب اضطراری بود، حرمت برداشته می شود. همان بیان ما را در بعضی از تقریراتشان بیان فرمودند. لذا طرف دیگر را باید ترک کند و احتیاط کند چراکه قبل از شرب علم داریم به حرمت فعلیه قصیر و حرمت فعلیه طویل نسبت به آن که شرب شده است حرمت می شود قصیر و نسبت به آنکه شرب نشده است حرمت می شود طویل علی ای حال من نسبت به اناء دیگر نه مومن عقلی دارم و نه مومن شرعی باید احتیاط کنم.

إشکال المرحوم الخوئی علیه: جعل الحرمة علیه ههنا لغو لعدم انبعاثه الی ترکها.

شاگرد مرحوم میرزا مرحوم آقای خوئی، اشکالی کرده اند فرموده اند این جعل حرمت برای این اناء نجس لغو است چرا؟ چراکه این حرمت تاکی است؟ تا زمانی که نخورده است تا خورد برداشته می شود. حرمت چرا جعل می شود؟ چراکه ردع کند و مانع از ارتکاب شود شارع چراگفته است دروغ نگویید و غیبت نکنید؟ تا ما را منع کند از غیبت و دروغ و اگر بگویید که حرام است تا ما دامی که اقدام بر دورغ نکردی تا اقدام کنیم این حرمت برداشته می شود این جعل لغو است و رادعیت معنا ندارد چراکه می دانم تا دورغ بگویم و غیبت کنم این حرمت برداشته می شود.

این اشکال ایشان.

لهذا الإشکال جوابان:

برای اشکال ایشان دو جواب است:

الجواب الأول: أن جعل الترخیص فی خصوص هذا المورد لغو و الجعل عام.

یک جواب مشترکی است که در همه جا گفتیم در اینجا هم می آید. گفتیم اگر در خصوص این مورد بخواهد جعل تحریم شود بله لغو است اما اگر به نحو عموم این تحریم را جعل کند این دیگر لغو نمی باشد و حتی این نحو جعل موافق با حکمت است مثلا شارع بر شخص غافل می خواهد حرمت شرب خمر را جعل کند این لغو است اما اگر شارع بر مکلف این حرمت شرب خمر را جعل کند فرق نمی کند غافل باشد یا خیر این لغو نمی باشد و موافق با حکمت هم است بر خصوص ناسی اگر بخواهد جعل کند این لغو است اما اگر بر مکلف این حرمت را جعل کند این دیگر لغو نمی باشد و مقتضای حکمت است شاهد و موید بر این مطلب این است که در تکالیف قانونیه موضوعش افراد می باشند نه افراد غیر غاقل و ناسی مثلا گفتیم سرعت مجاز فلان مقدار است و بالای این سرعت ممنوع است آیا این قانون بر ملتفتین وضع می شود؟!! خیر برای همه به طور عموم جعل می شود و این هم نشان می دهد این جعل حکمتی دارد و اگر حکمتی نداشت دیگر عقلاء به صورت عموم جعل نمی کردند. حکمت این جعل به صورت عموم این است که این خود به خود در روان مکلفین اثر گذاری است که جلوی غفلت و سوء استفاده از قانون را می گیرند.

بله اگر دو دسته می کردند و برای غافل قانون دیگری جعل می کردند این جعل قانون بر غافل لغو است.

دقت کنید با این بیان منکر انحلالیت تکلیف نمی باشیم چرا که بحث ما در مورد جعل است نه مجعول، جعل است که انحلالی نمی باشد اما تکلیف و مجعول انحلالی است.

البته این که می گوییم جعل تکلیف نسبت به غافل لغو است این نسبت به غافل قاصر است نه غافل مقصر چرا که ما غافل مقصر را مستحق عقاب می دانیم اما غافل قاصر را مستحق نمی دانیم و قائلیم در بین عقلاء و جعل قوانین هم اینطور است یعنی اگر کسی بتواند ثابت کند که غافل قاصر است او را مجازات نمی کنند مثلا پلیس شهادت بدهد که من گفتم سرعت مجاز ۱۳۰ تاست اینجا دیگر شخصی را که به خاطر سوال از این پلیس، ۱۳۰ تا رفته است را مجازات و جریمه نمی کنند.

الجواب الثانی: جعل التکلیف فی خصوص هذا المورد لیس لغوا لمانعیته لجریان الأصول المؤمن فی طرف الآخر.

جواب دوم این است که در ما نحن فیه خصوصیتی دارد که اگر هم بگوییم جعل حکم فی خصوصه لغو است در اینجا می گوییم لغو نمی باشد چرا که اگر تکلیف باشد باعث می شود آن علم منجِّز باشد و باعث می شود اصل مومن در طرف دیگر جاری شود همین تکلیف مغیی باعث می شود که اصل مومن طرف دیگر را بگیرد. خصوصیت مثال هم این است که لغویت ندارد این جواب دوم است اینجا اگر فعلیت تکلیف مغیی باشد این باعث عدم جریان اصل مومن در طرف دیگر می شود. یعنی اگر در مثالهای دیگر هم لغویت را قبول کنیم در اینجا اصلا لغو نمی باشد.

بعد هم گفتیم که چاره ای نداریم الا اینکه یکی از این دو نظریه مرحوم آغا ضیاء یا مرحوم میرزا را در توسط در فعلیت بپذیریم و نظریه مرحوم آخوند قابل پذیرش نمی باشد چرا که اگر دو اناء داشته باشیم که علم تفصیلی داریم به نجاست هر دو و من مضطر به شرب یکی از این دو می باشم وقتی من مضطر شدم حرمت اینها باقی است یا ساقط است؟ نمی توانیم بگوییم که حرمت هر دو ساقط است یا حرمت یکی را بگوییم ساقط است یا باید نظر آغا ضیاء را بپذیریم یا مختار خودمان را.

هذا تمام الکلام فی الاضطرار الی بعض الاطراف.

التنبيه العاشر: خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء.

گفته شده است که این تنبیه از ابداعات مرحوم شیخ بوده است که اگر بعض الاطراف علم اجمالی خارج از محل ابتلاء باشد آیا این علم اجمالی منجز است یا خیر؟ ابتداء خروج از محل ابتلاء را توضیح دهیم.

مقدمة فی أمرین:

الأمر الأول: فی توضیح الخروج عن محل الابتلاء.

ما یک عجز عقلی و یک عجز عرفی داریم:

عجز عقلی جایی است که فعل اصلا مقدور من نمی باشد مثلا من عاجزم عقلا که با سرعت هزار کیلومتر بدوم یعنی این شخص با این توانش محال است که با این سرعت بدود یا این سنگ یک تنی را بلند کند.

و یک عجز عرفی داریم که اتیان آن عقلا محال نمی باشد اما عادتا اتفاق نمی افتد مثلا انائی است در یک بلد بسیار دور اگر بخواهم به اناء برسم باید صرف وقت و هزینه زیادی کنم و مقدمات بعیده ای را مرتکب شوم اما مقدور است مثلا انائی در اروپاست رسیدن به آن محال نمی باشد اما مقدمات بعیده ای دارد یا یک فعلی است که طبع انسان به شدت از آن متنفر است مثلا گوشتی است که بسیار متعفن است خوردن آن محال نمی باشد اما عادتا انجام نمی شود انسان وقتی چشمش می افتد حال او به هم می خورد. خوردن این گوشت محال عادی است.

مراد از خروج از محل ابتلاء، قسم دومی است که عرفا و عادتا ارتکاب آن ممکن نمی ابشد یا مقدماتی بسیار بعیده ای دارد یا عمل به صورتی است که به طبعه آن را انجام نمی دهیم.

اگر یکی از اطراف علم اجمالی غیر مقدور عقلی باشد دو اناء است که می دانم که یکی نجس است اما اناء یمین یک ساعت پیش ریخته شده است که اگر اناء یمین نجس

بود من عقلا قدرت بر شرب نداشتم. در این علم اجمالی بحثی نمی باشد که منجز نمی باشد.

اما اگر یک طرف غیر مقدور عادی باشد مثلا دو اناء است که علم اجمالی به نجاست احدهما داریم یکی در قم و یکی در آفریقا است یا دو گوشت است که یکی سالم و یکی متفعن است و علم اجمالی به میته بودن احدهما داریم آیا این علم اجمالی منجز است یا خیر؟ طبعا این گوشت را نمی خوریم اگر پول هم بدهند نمی خورم الا اینکه پول خیلی زیاد باشد که افراد هم با هم فرق می کنند.

حتی اگر گفتیم گوشت متعفن خوردنش حرام است دو حرمت دارد یک حرمت از باب اکل خبائث و یکی هم از باب خوردن میته.

این امر اول در مقدمه.

[1]الأمر الثانی فی محل البحث: نقول بعدم شرطیة الدخول فی محل الإبتلاء فی فعلیة الحکم.

توجه به این نکته خوب است که بعضی از فقهاء فرموده اند دخول در محل ابتلاء یکی از شرائط تکلیف است اگر طرفی از محل ابتلاء خارج باشد تکلیف فعلی نمی باشد همانطور که قدرت عقلی یکی از شرائط تکلیف است قدرت عادی هم از شرائط فعلیت تکلیف است اگر خمری موجود است و از محل ابتلاء خارج است آن خمر بر من شربش حرمت فعلی ندارد بعضی فرموده اند دخول در محل ابتلاء شرط فعلیت تکلیف است اگر کسی این بیان را داشته باشد این بحث دیگر در نظر ایشان موضوع ندارد چراکه دیگر علم اجمالی به تکلیف فعلی ندارد علم دارد که یا این اناء نجس است یا اناء در آفریقا خوب اگر علم تفصیلی به نجاست خمر در آفریقا هم داشت حرمت شرب نداشت.

[1] شنبه ۹۷/۱۰/۰۸.

وجه کسانی که قائل به این بودند که قدرت عادی شرط فعلیت تکلیف است گفته اند که تکلیف به خارج از محل ابتلاء لغو است؟ گفتیم جعل تکلیف به خصوص خروج از محل ابتلاء لغو است اما جعل تکلیف به نحو اعم نه تنها لغو نمی باشد بلکه موافق حکمت است شاهدش هم این است که شارع که نهی از اکل خبائث می کند این نهی او اعم است از مواردی است که به طبعه انسان نسبت به ابتلاء به آنها تنفر دارد و مواردی که به طبعه تنفر ندارد.

نقض نکنید به موارد خروج از قدرت عقلی به اینکه در آنجا گفتیم احکام اصلا برای عاجز عقلی جعل نشده است حتی به صورت عموم. چرا که گفتیم عند العقلاء تکلیف عاجز عقلی چه به خصوصه و چه به عمومه، قبیح است شارع نماز صبح را واجب کند بر هر مکلفی سواء کان قادرا ام عاجزا، شارع شرب خمر را تحریم کند بر مکلف سواء کان عاجزا ام قادرا، گفتیم این جعل تکلیف عرفا و عقلائا قبیح است. چرا ندارد این وجدان ما از عرف و عقلاء است ما قائلیم تکلیف به صورت عام که شامل عاجزین هم شود این تکلیف قبیح است حتی در قانون هم اینطور است قانون بگوید که عبور از چراغ قرمز برای کسی که قبل از چراغ قرمز فلج می شود بر این شخص هم ممنوع است!! این معلوم است که قبیح است عقلا و عرفا و عقلائا. این از اقبح قبائح است که تکلیف را جعل کنند به صورت اعم از عاجز و غیر عاجز. به خلاف خروج از محل ابتلاء این جعل تکلیف به خصوصه قبیح است اما به عمومه قبیح و لغو نمی باشد.

پس بنابراین ما ها از کسانی می باشیم که کما علیه المشهور قائلیم که دخول از محل ابتلاء شرط در فعلیت تکلیف نمی باشد تکلیف تعمیم دارد هم داخل در محل ابتلاء را می گیرد و هم خارج از محل ابتلاء را.

حال دو گوشت داریم یکی متعفن و یکی سالم و علم اجمالی به میته بودن احدهما داریم. آیا این علم اجمالی منجز است یا خیر؟

آیا از آن گوشت سالم هم باید اجتناب کرد یا خیر؟

من علم اجمالی دارم که احد الانائین نجس است یا انائی که در اینجاست یا انائی که در هند است آیا این علم اجمالی منجز است یا خیر؟ و فرض این است که خروج از محل ابتلاء قبل از علم است یک اناء در دست من و یک اناء در هند است و بعد علم اجمالی به نجاست حاصل می شود.

اقوال العلماء:

مرحوم آقای خوئی می گویند که این علم اجمالی منجز است نمی توانم این اناء داخل را شرب کنم. مرحوم صدر قائل به عدم منجزیت این علم اجمالی است یعنی در نظر ایشان من می توانم این اناء داخل را شرب کنم. و لو علم اجمالی داریم به نجاست احد این دو اناء.

ببینیم فرمایش این دو بزرگوار چه می باشد؟ ما مختارا با مرحوم صدر موافق و دلیلا مخالفیم.

قول المرحوم خوئی فی المسئلة: تنجزه لتعارض الأصول فی الطرفین بمقتضی العلم الإجمالی.

مرحوم آقای خوئی بیان روشنی را دارد من علم اجمالی دارم که یا اناء عندی نجس است یا اناء فی هند اگر اناء عندی نجس باشد شربش بر من حرام می باشد اگر اناء فی هند نجس باشد شربش بر من حرمت فعلی دارد من اصالة الحل را در طرفین جاری می کنم و معارضه و تساقط می کند و نوبت به اصل عقلی احتیاط می رسد لذا باید احتیاط کنم. بنابراین در نظر ایشان اصل مومن در طرفین تعارض و تساقط می کند و وظیفه من می شود احتیاط لذا هیچ یک از دو اناء را نباید شرب کنم و باید از هر دو اجتناب کنم.

قول المرحوم الصدر: لا یری العرف الطرف الخارج مورد تزاحم الغرض الترخیصی و الالزامی فلا تجری اصل.

مرحوم صدر قائل به عدم تنجز می باشند ایشان قائلند که اصل مومن و طهارت نسبت به اناء داخل جاری می شود و نسبت به اناء خارج جاری نمی شود یعنی دلیل

اصل مومن «کل شیء طاهر» و «کل شیء حلال» اصلا اناء خارج را نمی گیرد و اطلاقی ندارد که آن را بگیرد این طرف را که اطلاق می گیرد و طرف خارج را نمی گیرد لذا تعارضی نمی باشد نسبت به اناء داخل اصل مومن دارم و نسبت به اناء خارج اصل مومن ندارم، لذا علم اجمالی منجِّز نمی باشد. چرا اصل مومن اناء خارج را نمی گیرد؟ بر می گردد به مبنای ایشان در جمع بین حکم واقعی و ظاهری. ایشان قائلند در شریعت ما الزامات و ترخیصاتی داریم یا الزام به فعل است که به آن ایجاب می گوییم یا الزام به ترک است که به آن می گوییم تحریم و یک ترخیصاتی هم شارع دارد که تعبیر می کنیم به اباحه واقعیه. مواردی پیدا می شود که در این موارد مورد الزام و ترخیص اشتباه می شود. مثلا برخورد کرده ام به این اناء که اگر نجس باشد شارع الزام و تحریم دارد و اگر طاهر باشد ترخیص دارد یعنی اباحه در شرب دارد در اینجا شارع مقدس الزام و ترخیصش برای من مشتبه شده است در الزامات اغراض لزومیه دارد و در ترخیصش اغراض ترخیصیه دارد من نمی دانم در این اناء کدام غرض را دارد؟ آیا غرض لزومی دارد یا غرض ترخیصی دارد. یکبار دیگر می روم سراغ شارع و سوال می کنم در اینجاها که غرض لزومیه و ترخیصیه مشتبه شد من چه باید بکنم؟ شارع به علم غیبی و علم واسعه خود در پاره ای ازموارد، ایجاب احتیاط کرده است یعنی غرض لزومی اش را بر غرض ترخیصی ترجیح داده است مثل مواردی که شیء مشتبه باشد و حالت سابقه آن الزام باشد. استصحاب منجز. در این موارد شارع ایجاب احتیاط کرده است و غرض لزومی خودش را بر غرض ترخیصی اش مقدم کرده است. در مواردی هم شارع غرض ترخیصی را بر غرض لزومی مقدم داشته است مثل موارد شبهه بدویه. کلا ایشان قائلند در تمام ادله اصول عملیه سواء کان آن اصل منجز باشد یا معذر باشد. اگر اصل عملی منجز باشد شارع در آن مورد غرض لزومی را بر غرض ترخیصی مقدم داشته است و هر کجا اصل مومن باشد در آنجا شارع غرض ترخیصی اش را بر غرض لزومی اش مقدم داشته است پس خوب دقت کنید اصل که یک حکم ظاهری است مال مقام تزاحم بین غرض لزومی و غرض ترخیصی است هر کجا که تزاحم پیش بیاید بین غرض لزومی

و غرض ترخیصی شارع در آنجا اماره یا اصلی دارد[۱] که یا ناشی می شود از تقدم غرض لزومی بر غرض ترخیصی و یا ناشی می شود از تقدم غرض ترخیصی بر لزومی. در ما نحن فیه دو اناء مورد اشتباه است اناء داخل و اناء خارج؛ وقتی عرف نگاه می کند به اناء خارج آن را باب تزاحم در اغراض نمی بیند چون به طبعه متروک است[۲] لذا دلیل اصل مومن اصلا نسبت به او اطلاقی ندارد چرا که تزاحمی در کار نمی باشد وقتی تزاحمی نباشد عرفا شارع نسبت به آن اناء خارج اصلا اصلی جعل نکرده است نه تنجیز دارد و نه تعذیر چرا که اصلا عرف تزاحمی نمی بیند. اما عرف اناء داخل را مورد تزاحم بین غرض لزومی و ترخیصی مولا می بیند و شارع در اینجا می گوید: «کل شیء طاهر» یعنی شارع در اینجا به من تأمین داده است و غرض ترخیصی را بر غرض لزومی ترجیح داده است.

از این بیان مشخص می شود که مرحوم صدر قائلند که دخول در محل ابتلاء شرط فعلیت تکلیف نمی باشد اما شرط فعلیت هر حکم ظاهری است یعنی ایشان بین احکام تکالیف واقعیه و تکالیف ظاهریه فرق گذاشته اند گفته است در تکلیف واقعی شرط فعلیت آن دخول در محل ابتلاء نمی باشد اگر اناء در هند که اناء خارج از محل ابتلاء من است، نجس باشد، شربش بر من حرام است اما در احکام ظاهری، دخول در محل ابتلاء شرط فعلیت است چه آن حکم ظاهری ترخیصی باشد چه تنجیزی باشد، اناء خارج دیگر اصل طهارت یا حلیت ندارد چرا که در اناء خارج عرف تزاحمی نمی بیند لذا برای ادله امارات و اصول اطلاقی منعقد نمی شود لذا آن را نمی گیرد لذا اگر اماره

---

[۱] از اینکه ایشان فرمودند که حکم ظاهری متعلق به موارد تزاحم غرض لزومی و ترخیصی شارع است لذا مشخص می شود که در نظر ایشان مورد اماره هم حکم ظاهری است و دیگران هم این را گفته اند که دائما مفاد اصل عملی و اماره حکم ظاهری ااست حکم ظاهری یعنی هر جایی که شارع تعبدی دارد یعنی حکم ظاهری که یا ایجاب احتیاط است یا ترخیص است مفاد اماره حکم ظاهری نمی باشد اما مورد آن حکم ظاهری است یعنی در موارد اماره منجز شارع ایجاب احتیاط کرده است و حکم واقعی یعنی احکامی که شارع در واقع برای اشیاء وضع کرده است از حکم وضعی و تکلیفی حتی اگر قطع هم داشته باشیم راهی به حکم واقعی نداریم و موضوع حکم ظاهری شک در حکم یا موضوع تکلیف است لذا مورد اماره هم می شود حکم ظاهری لذا در مورد قطع شارع تعبدی ندارد نه از باب اینکه در مورد قطع حکم، حکم واقعی است بلکه موضوع حکم ظاهری که شک است محقق نمی باشد. (ت ب و ق ک اج اس مد ۹۷/۱۰/۱۲).

[۲] لذا هر غرضی که داشته باشد تضمین شده است و یعنی هر غرضی باشد همان محقق خواهد شد لذا دیگر تزاحمی نمی باشد که مورد حکم ظاهری باشد.

ای آمد و گفت آن اناء در هند نجس یا طاهر است، قول او حجت نمی باشد بله اگر ثقه بگوید که حرام است قول او حجت است. لذا ایشان قائلند که در احکام ظاهریه دخول در محل ابتلاء شرط فعلیت است و در احکام واقعیه دخول در محل ابتلاء شرط در فعلیت نمی باشد لذا در اناء خارجیه شارع هیچ حکم ظاهری ندارد نه حکم ظاهری تنجیزی و نه حکم ظاهری تعذیری.

خوب پس بنابراین در نظر مرحوم صدر ادله اصول و احکام ظاهریه نسبت به فرد خارج اطلاق ندارد اگر سابقا نجس بوده است استصحاب نجاست هم ندارد سابقا طاهر بوده است اصل حل و طهارت و استصحاب طهارت هم ندارد.

مناقشة: لا دلیل علی هذا المدعی فی الجمع بین الحکم الواقعی و الظاهری.

اشکال ما بر فرمایش ایشان مبنای ایشان است نه بناء. در جمع بین حکم ظاهری و واقعی فرض ایشان نه دلیل دارد و نه شاهد و مویدی حتی بالاتر ما دلیل بر ترخیص واقعی نداریم چه برسد به اغراض ترخیص واقعیه ما فقط در دو مورد دلیل داریم یکی اینکه شارع مقدس طلبی دارد یا وجوبی یا تحریمی یا کراهتی و استحبابی و یک مورد دیگر هم گفتیم دلیل داریم و آن هم ترخیص ظاهری که ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی است حتی بر وجوب احتیاط شرعی هم گفتیم دلیل نداریم ما در تمام شریعت در مورد این دو، دلیل داریم که شارع نسبت به مکلف طلبی دارد دلیلی نداریم که شارع ترخیص جعل کرده باشد به نحو ترخیص واقعی. و یکی هم ترخیص در مخالفت با تکلیف فعلی که ترخیص ظاهری را بر آن اسم گذاری کردیم. فقط بر این دو دلیل داریم. جواز که می گوییم مراد ما این است که اینجا منعی و الزامی نمی باشد نه شرعا ونه عقلا. دقت کنید نگفتیم که ترخیص واقعی نداریم بلکه گفتیم که دلیلی بر آن نداریم و ضمن اینکه ما قائلیم عقلاء هم ترخیص ندارند فقط ایجاب و منع دارند اگر گفتیم عند العقلاء خوردن ماء جایز است یعنی در خوردن ماء الزام و منعی نمی باشد نه اینکه جعل ترخیص شده است. احل لکم طعام الذین اوتو الکتاب... یعنی ای اهل ایمان ما منعی نسبت به

اکل مال اهل کتاب نداریم یا احل الله البیع یعنی منعی نسبت به بیع نداریم. لذا بیان ایشان را قبول نکردیم و ایشان بر مدعای خود دلیلی که ندارد که موید و شاهدی هم ندارد خود ایشان هم هیچ زمانی در مقام اثباتِ این بیان خودشان هم بر نیامده اند شاید به این خاطر بوده است که فکر کرده است این فرض، تنها فرض ممکن است.

مختارنا: لیس منجزا لأنه لا إرتکاز مناقضة فی الترخیص فی الطرفین.

اما در مختار ما دلیل این است که گفتیم ترخیص در طرفین مانعی و محذوری ندارد نه ثبوتا و نه اثباتا الا به ارتکاز مناقضه در ما نحن فیه اگر شارع مقدس در هر دو اناء ترخیص دهد آیا عرف بین این دو ترخیص با آن الزام فی البین ارتکاز مناقضه می بیند؟!! خیر وقتی ارتکاز مناقضه نبود اطلاق دلیل، طرفین را می گیرد نظیر شبهات غیر محصوره که گفتیم در اتکاز عرف مناقضه نمی بیند. در اینجا هم در اناء داخل و هم در اناء خارج ترخیص در شرب داریم در هر دو اناء ترخیص دارم لذا می توانم اناء در داخل را شرب کنم. به همان نکته ای که در شبهات غیر محصوره گفتیم به همان نکته، در اینجا هم ارتکاز مناقضه نمی بیند لذا ما اطلاق اصول مومنه را شامل طرفین می بینیم لذا اگر مقدمات بعیده یا خلاف طبع را مرتکب شدم، می توانم اناء خارج را شرب کنم. چرا که محذوری نبود در اطلاق و ترخیص در مخالفت قطعیه الا ارتکاز مناقضه و عدم اطلاق اصول مومنه که این مانع در اینجا نمی باشد.

ینبغی هنا الإشاره الی أمرین:[1]

در ذیل این تنبیه قصد داریم متعرض دو امر شویم:

---

[1] یکشنبه ۹۷/۱۰/۰۹.

الأمر الأول: الشک فی طرف أنه داخل فی محل الإبتلاء أو خارج؟ و هو علی ثلاثة صور:

اگر در جایی ما شک کردیم که این فرد، داخل در محل ابتلاء است یا خیر در این فرد آیا علم منجز است یا خیر؟ اجتناب از فرد داخل لازم است یا خیر؟ این شک ما در محل ابتلاء دو صورت دارد: تارة به نحو شبهه مفهومیه است نه خود شبهه مفهومیه و تارة به نحو شبهه موضوعیه است[1]. در نحو شبهه مفهومیه تارة شک مربوط به عرف است و تارة شک مربوط به ماست پس مجموع اقسام سه تاست.

الصورة الأولی، إذا کان الشک علی نحو الشبهة المفهومیة و الشاک نفس العرف: فلیس منجزا لأن شک العرف یعنی عدم الإرتکاز المانع من الجریان فتجری.

اما صورت اول: که شک ما به نحو شبهه مفهومیه است و خود عرف شک دارد یعنی به نحو شبهه معنائیه است. یعنی گاهی اوقات طرف دوم خیلی خارج و داخل نمی باشد علم دارم که یا اناء اسود نجس است یا اناء ابیض نجس است و اناء ابیض در هند است و اناء اسود در قم است عرف می گوید که ارتکاز مناقضه نمی باشد گاهی اوقات اناء ابیض در قم و اناء اسود در تهران است از عرف سوال می کنیم که بین ترخیص و الزام فی البین ارتکاز مناقضه است می گوید بله.

اما گاهی اوقات یک اناء در قم و یکی در تبریز است از عرف سوال می کنیم اگر شارع در شرب احدهما ترخیص دهد با توجه به الزام فی البین، مناقضه است یا خیر؟ عرف می گوید نمی دانم. این قسم مراد مان است که خود عرف هم شک دارد فرض کردیم که دو اناء داریم که یکی اسود و یکی ابیض و یکی در قم است و دیگری در تبریز است، نه در هند است و نه در تهران صحبت در این است که اگر از عرف بپرسیم که در اینجا مناقضه بین ترخیص و الزام فی البین است یا خیر، عرف می گوید نمی دانم در

---

[1] در اینجا اصلا عنوانی نیامده است لذا شبهه معنائیه و مفهومیه و موضوعیه نگفتیم و گفتیم علی نحو شبهه مفهومیه و ... بله اگر عنوان خروج از محل ابتلاء در لسان دلیل اخذ می شد می شد شبهه معنائیه یا مفهومیه ولی در لسان دلیل این عنوان نمی باشد. (هم جلس).

اینجا اصل برائت را جاری می کنیم چون وقتی عرف می گوید که نمی دانم یعنی ارتکاز مناقضه ای که مانع اطلاق می شد، در کار نمی باشد لذا دلیل اصل طهارت می گوییم هر دو اناء را می گیرد. گفتیم ترخیص در طرفین ثبوتا محذوری ندارد و محذور ما تنها یک محذور اثباتی است و آن عبارت است از ارتکاز مناقضه.

الصورة الثانية: إذا كان الشک علی نحو الشبهة المعنائيه یعنی یکون الشاک نفس المكلف لا العرف فیصیر الخطاب المؤمن مجملا و یحکم العقل بالإحتیاط.

قسم دوم این است که عرف شک ندارد من شک دارم. می دانم یا عرف ارتکاز مناقضه دارد یا ندارد ولی من نمی دانم کدام است می دانم عرف جواب معینی دارد و لکن من آن جواب را نمی دانم من شک دارم و عرف شک ندارد وقتی من شک می کنم چون قرینه ما قرینه لبی[1] کالمتصل است خطاب دچار اجمال می شود خطاب نسب به من می شود مجمل نمی دانم دلیل «کل شیء لک حلال» یا «کل شیء نظیف» آیا این دو را می گیرد یا خیر؟ اگر ارتکاز مناقضه عرفی باشد، اطلاق این طرفین را نمی گیرد و اگر ارتکاز مناقضه عرفا نباشد می گیرد من نمی دانم وقتی ندانستم می شود اجمال وقتی خطاب اجمال پیدا کرد نسبت به مقام که یکی داخل است و یکی مشکوک بین دخول و خروج است مرجع می شود اصل عقلی که ما اصالة الاحتیاطی هستیم. لذا باید احتیاط کرد باید نسبت به اناء داخل، احتیاط کنیم اگر ندانستیم که عند العرف ارتکاز است یا خیر و این قرینه لبیه کالقرینه متصله است این دلیل اصل مومن می شود مجمل و دست ما از دلیل لفظی کوتاه می شود و رجوع می کنیم به اصل عقلی که ما در تمام موارد شک در تکلیف، قائل به اصل احتیاط عقلی هستیم لذا باید از هر دو اجتناب کنیم.

مشهور در موارد علم اجمالی هم احتیاطی می باشند که البته ما اشکال کردیم که اینها که قائل به برائت عقلیه هستند باید قائل به برائت عقلیه شوند.

---

[1] ارتکاز مناقضه.

الصورة الثالثة: إذا كان الشک علی نحو الشبهة الموضوعية كالصورة السابقة مجراة للإحتياط.

اما صورت سوم که به نحو شبهه موضوعیه است من دو اناء دارم یکی اناء ابیض و یکی اناء اسود می دانم احدهما قطعا نجس است اناء ابیض در خانه است اما اناء اسود را نمی دانم در قم است یا هند خارجا نمی دانم که در کجا است اگر در هند است من نسبت به هر دو ترخیص در شرب دارم چرا که گفتیم عرفا ارتکاز مناقضه نمی باشد و اگر در قم است ارتکاز مناقضه است و نمی توانم شرب کنم در اینجا این مورد شبهه موضوعیه دلیل اصل مومن می باشد اگر هر دو داخل باشد دلیل شامل نمی باشد و اگر یکی خارج باشد دلیل شامل است نمی دانم این از مواردی است که هر دو داخل است که دلیل شامل نشود و یا خارج است که شامل شود در شبهات موضوعیه دلیل، هیچ اصلی حجت نمی باشد لذا رجوع می کنیم به اصل عقلی که احتیاط است. باید از اناء ابیض در قم اجتناب کنم چون مومن شرعی ندارم در شبهات موضوعیه دلیل، دلیل حجت نمی باشد. دقت کنید وقتی مولا می گوید: «اکرم العالم» و من نمی دانم زید عالم است یا خیر اگر عالم باشد خطاب اکرم العالم زید را می گیرد و اگر عالم نباشد خطاب «اکرم العالم» زید را نمی گیرد اما اگر زید فی علم الله عالم باشد، این شمول زید را می گیرد اما این شمول بر من حجت نمی باشد. دقت کنید در ما نحن فیه بحثی است که اگر نمی دانم زید فی علم الله عالم است یا خیر، ظهوری دارد و من علم نداریم لذا حجت نمی باشد یا اصلا ظهوری ندارد. علی ای حال قدر متیقن این است که حجت نمی باشد یا از باب اینکه ظهور دارد و حجت نمی باشد یا از باب سالبه به انتفاء موضوع. لذا در شبهه موضوعیه باز مجرای احتیاط عقلی است یعنی بر من واجب است که از اناء داخل که اناء ابیض باشد اجتناب کنم.

موضوع اصل دخول در محل ابتلاء نمی باشد که بگویید لذا در اینجا این را شامل نشد خیر موضوع شک است اما دلیل اصل شامل شکی که در مورد خارج از محل ابتلاء

باشد، می شود اما داخل در محل ابتلاء را شامل نمی شود. اینجا شبهه مصداقیه مخصص نمی باشد شبهه موضوعیه است لذا تعبیر به شبهه موضوعیه کردم.

این هم صورت دوم.

هذا تمام الکلام فی الأمر الأول.

الأمر الثانی: فی تقسیم المرحوم المیرزا الخروج الی التکوینی و الشرعی.

مرحوم میرزا کلامی دارند که همه به آن اعتراض کرده اند ایشان فرموده اند: خروج از محل ابتلاء دو صورت است تکوینی و شرعی که مثل تکوینی است.

خروج تکوینی مثل اینکه یکی از انائین در هند است.

خروج شرعی مثل اینکه علم اجمالی دارم که احد الانائین نجس است و علم دارم آب داخل اناء یمین غصبی است. تکوینا هر دو اناء داخل است و هر دو جلوی من است اما ایشان قائلند که اناء یمین شرعا خارج از محل ابتلاء است چرا شرعا خارج از محل ابتلاء است؟ چرا که من نسبت به حرمت شرب اناء یمین شکی ندارم و حرمت شرب آن قطعی است چه نجس باشد، چه طاهر باشد، شربش حرام است لذا اصل طهارت در اناء یمین جاری نمی شود در نتیجه اصل طهارت در اناء یسار بدون معارض جاری می شود. این مثال اثر زائد در یک طرف نمی باشد اینجا موردی است که یک طرف از یک جهت قطعا حرمت دارد.

مناقشة:

اشکال کرده ا ند که اصل طهارت در ماء غصبی هم جاری می شود چون ماء غصبی به لحاظ شرب ماء غصبی حرام است اگر نجس باشد این حرمت دیگری است و این حرمت دیگری عقاب زائدی دارد درست است به لحاظ این حرمت قطعی است اما به لحط این حرمت مشکوک است و اصل طهارت جاری می شود و اگر فی علم الله

نجس باشد در روز قیامت به جهت شرب ماء غصبی مواخذه می شود و به لحاظ شرب نجس مواخذه نمی شود.

این هم واضح است که اگر یک انائی اینجا باشد که غصبی است و شک در طهارت و نجاست دارم اصل طهارت جاری است یعنی مولا به لحاظ نجاست و طهارت اصل طهارت و ترخیص دارد و در قیامت به خاطر شرب غصب عقاب می شود نه به خاطر شرب نجس.

لذا فرمایش ایشان را کسی قبول نکرده است و اینجا ما خروج از محل ابتلاء شرعی نداریم.

هذا تمام الکلام فی التنبیه العاشر.

التنبیه الحادی عشر: فی حکم الملاقی بعض أطراف العلم الاجمالی.

این تنبیه به لحاظ بحث عملی و به لحاظ فنی بسیار مهم است چرا که هم خیلی محل ابتلاء است و هم اینکه از حیث فنی بسیار مهم است و مسائلی دارد که فقط مختص به خودش می باشد و در دیگر تنبیهات مطرح نشده است لذا تنبیه خوبی است.

بحث این است که اگر ما علم اجمالی داریم به نجاست احد الانائین و بعد آبی با یکی از این دو ملاقات کرد مثلا آبی با اناء یمین ملاقات کرد آیا شرب ملاقی جایز است یا خیر؟ آیا وضوء با آن ماء صحیح است یا خیر؟ این زیاد محل ابتلاء است مثلا می دانید بخشی از این خانه یا فرش نجس است و با پای خیس از روی این فرش رد می شود می شود ملاقی با بعض الاطراف علم اجمالی اگر گفتیم احتیاط در ملاقی با بعض اطراف لازم است با آن بدن نمی توانی نماز بخوانی.

آیا احتیاط لازم است؟ مشهور گفته اند لازم نمی باشد و مرحوم صدر گفته اند احتیاط لازم است و باید از ملاقی با بعض الاطراف اجتناب کرد و نه می توان شرب کرد و نه می توان با آن ماء وضوء گرفت.

مقدمة فی نکات:

قبل از ورود نکاتی را به عنوان مقدمه متذکر می شویم:

النکتة الأولی: فی توضیح اصطلاحات.

نکته اول در توضیح چند اصطلاح است.

اگر ما دو اناء داریم یکی اناء ابیض و یکی اناء اسود و علم داریم به نجاست احدهما و دست ما با اناء ابیض ملاقات کرد اینجا چهار اصطلاح درست کردند: ملاقی و ملاقا و طرف الملاقا. به دست من ملاقی گفته می شود و اناء ابیض می شود ملاقا به اناء اسود طرف الملاقا می گویند و طرف آخر هم می گویند این چهار اصطلاح است.

این نکته اول.

النکتة الثانیة: محل البحث یکون فی الملاقاة ببعض الأطراف.

نکته دوم این است که بحث ما در جایی است که مورد باید ملاقی با بعض الاطراف باشد اگر با جمیع اطراف ملاقات داشته باشد از بحث خارج است مثلا علم اجمالی داریم که یا اناء ابیض نجس است یا اناء اسود که دست من با اناء ابیض و لباس با اناء اسود ملاقات می کند این از محل بحث خارج می باشد چرا؟ چون علم اجمالی دوم دارم که یا دست نجس است یا لباس این مثل بحث از دیگر علوم اجمالی است و فرقی با علوم اجمالی دیگر ندارد.

کما اینکه اگر این ملاقی با دو طرف ملاقات کند این هم از محل بحث خارج است دست من با هر دو اناء برخورد کرد چرا که علم تفصیلی به نجاست دست پیدا می کنم.

لذا باید ملاقات با بعض الاطراف باشد و با جمیع اطراف ملاقات نداشته باشد.

النکتة الثالثة: بحثنا بالنسبة الی الأحکام الظاهریة لا الحکم الواقعی.

نکته سوم این است که کلام ما در نجاست ملاقی نمی باشد چرا که طهارت و نجاست امر واقعی است اگر ملاقا نجس باشد ملاقی نجس است و اگر طاهر باشد ملاقی طاهر است بلکه بحث در مورد حکم ظاهری نسبت به ملاقی است که آیا باید احتیاط کنیم یا خیر؟ آیا نسبت به حکم تکلیفی که حرمت شرب است، احتیاط کنم یا خیر؟ یکی هم به لحاظ حکم وضعی که آیا وضوء با این ماء ملاقی، محکوم به صحت است یا بطلان؟ نسبت به وضوء به این ماء باید احتیاط کنم یا خیر؟ یا باید قائل به تفصیل شویم نسبت به یک حکم بگوییم احتیاط لازم است و نسبت به حکم دیگر بگوییم لازم نمی باشد. پس بحث ما نسبت به حکم واقعی نمی باشد بلکه نسبت به حکم ظاهری است.

النکتة الرابعة: بحثنا فی الملاقاة بعد العلم.

نکته چهارم این است که باید توجه کرد که بحث ما در ملاقات بعد از علم است یعنی اول علم اجمالی حاصل شود و بعد ملاقات حاصل می شود اما اگر قبل از علم ملاقات صورت گیرد از مباحث قبلی و مباحثی که در این مبحث می آید حکم آن روشن می شود من علم اجمالی به نجاست یکی از اناء ابیض و اسود پیدا می کنم و بعد دست من با یکی ملاقات می کند.

النکتة الخامسة: یقع البحث فی منجزیة العلمین الإجمالین فی مقامین.

نکته پنجم این است که بعد از ملاقات، علم اجمالی دوم حاصل می شود من علم اجمالی داشتم به نجاست احد الانائین و بعد از ملاقات بلافاصله علم اجمالی دوم متولد می شود علم اجمالی دوم چیست؟ علم دارم که یا دست من نجس است یا طرف الملاقی یا طرف الآخر. بعد از اینکه دست من با اناء ابیض ملاقات کرد علم اجمالی حاصل می شود که یا اناء اسود نجس است یا دست من با توجه به این نکته پنجم در دو مقام باید بحث کنیم:

مقام اول نسبت به علم اجمالی اول که آیا نسبت به ملاقی منجز است یا خیر؟ نسبت به ملاقا که منجز است اما نسبت به ملاقی هم منجز است یا خیر؟ یعنی آیا مانع جریان اصل مومن نسبت به ملاقی می باشد یا خیر؟ علم اجمالی اول من موجب تعارض اصل مرخص در اناء یمین و اناء یسار می شود آیا همین علم اجمالی اول، مانع جریان اصل جاری در ملاقی می شود یا خیر؟ به بیان دیگر حرمت احتمالی در ملاقی را علم اجمالی اول منجز می کند یا خیر؟

مقام دوم در این مقام علم اجمالی اول را کنار می گذاریم سوال می کنیم آیا این علم اجمالی دوم مانع جریان اصل در ملاقی می شود یا خیر؟ آیا این علم اجمالی دوم منجز است یا خیر؟

[1]المقام الأول: فی منجزیة العلم الإجمالی الأول.

منجزیت علم اجمالی اول.

علم داریم که یا اناء یمین نجس است یا اناء یسار نجس است بعد از این علم اجمالی، آبی با اناء یمین ملاقات می کند وقتی که ملاقات کرد احتمال نجاست را می دهم یعنی احتمال حرمت شرب را می دهم آیا این حرمت احتمالیه به توسط علم اجمالی اول بر من منجز می شود یا علم اول این توان را ندارد که آن حرمت محتمله در آب را منجز کند فقط می تواند حرمت محتمله در اناء یمین را بر من منجز کند؟

قول المشهور: عدم المنجِّزیة لأن حرمة الملاقی لا یکون معلوما بالاجمال للعلم الأول.

مشهور گفته اند علم اجمالی اول قدرت تنجیز تکلیف محتمل را در ملاقی ندارد اگر آن ملاقا که اناء یمین است و فی الواقع نجس باشد حرمت شرب و حرمت وضو را علم اجمالی اول منجز می کند و اگر ملاقی ما که آب است، فی الواقع نجس باشد، نسبت به حرمت شرب و حرمت یعنی بطلان وضوء با آن، علم اول نمی تواند منجز آن

[1] دوشنبه ۹۷/۱۰/۱۰.

باشد و آن حرمت و بطلان به علم اول تنجز پیدا نمی کند این را مشهور قائل شده اند. چرا؟خوب وجهش روشن است، علم منجز چه می باشد؟ معلوم خودش. چه علم تفصیلی باشد چه اجمالی باشد همیشه این علم اگر تعلق گیرد به یک تکلیف فعلی آن تکلیف فعلی معلوم چه به علم اجمالی و چه به علم تفصیلی می شود منجَّز اما غیر معلوم را که نمی تواند منجز کند من علم دارم به نجاست اناء یمین یا نجاست اناء یسار نجاست از باب اینکه تعبیر به آن ساده است گفته می شود و الا در حقیقت علم دارم به حرمت اناء یمین یا اناء یسار این علم، علم اجمالی است معلوم خودش چه اناء یمین باشد چه اناء یسار باشد آن معلوم خودش می شود منجز اما بیش از تنجیز معلوم خودش را توان ندارد فقط معلوم خودش را منجز می کند لذا وقتی من علم دارم به حرمت احدهما یا حرمت اناء یمین یا اناء یسار آن حرمت معلوم بالاجمال در هر انائی که باشد، آن حرمت توسط علم می شود منجز. اما در ما نحن فیه حرمت ملاقی ـ اگر حرمتی داشته باشد ـ معلوم بالاجمال من به علم اول می باشد؟ خیر، معلوم بالاجمال بالعلم الاول یا حرمت اناء یمین یا حرمت اناء یسار می باشد آ ن معلوم بالاجمال من است اما حرمت ملاقی آن، که معلوم بالاجمال من نمی باشد بله در علم دوم معلوم بالاجمال است اما الان به علم اجمالی دوم کاری نداریم و ناظر به علم اجمالی اول می باشیم حرمت ملاقی معلوم بالاجمال من نمی باشد. معنا ندارد که منجز آن باشد.

به عبارت دیگر مشهور می گفتند که علم اجمالی اول نسبت به ملاقی اجنبی است و دیگر معنا ندارد که منجز باشد چرا که هر علمی منجز معلوم خودش است لذا نجاست و حرمت احتمالیه ملاقی معلوم بالاجمال من نمی باشد معلوم بالاجمال علم اول من یا نجاست و حرمت اناء یمین است یا نجاست و حرمت اناء یسار و معنا ندارد که علم اجمالی منجز حرمت احتمالیه ملاقی باشد.

پس علم اجمالی اول منجز حرمت ملاقی ـ اگر واقعا حرام باشد ـ نمی باشد چرا که به نسبت علم اجمالی اول ما، این حرمت ملاقی معلوم بالاجمال ما نمی باشد لذا لا یصیر منجزا. این فرمایش مشهور.

قول المرحوم الصدر: العلم الأول یکون منجزا للحکم الوضعیة فی الملاقی.

مرحوم صدر با این فرمایش مخالفت کرده است و قائل شده است که علم اجمالی اول نسبت به حرمت وضعیه ملاقی منجز است اگر چه نسبت به حرمت تکلیفیه منجز نمی باشد.

در توضیح کلام مرحوم صدر می توانید به کتاب مباحث رجوع کنید[1] در آنجا مبسوطا این بیان را دارد. فرض کنید ملاقی با اناء یمین ـ که فرضا نجس است — اگر ملاقات کرد دو حرمت دارد: یکی حرمت تکلیفی شرب ملاقی است و یکی هم حرمت وضعی یعنی بطلان وضوء به این ماء نجس است. ایشان از این بطلان وضوء تعبیر کرده است به حرمت وضعیه.

مرحوم آقای صدر می گوید علم اجمالی اول حرمت تکلیفی را منجز نمی کند بر من ما اگر نگاه کنیم به علم اجمالی اول حرمت تکلیفی ملاقی منجز نمی باشد لذا می توانم آن را به مقتضای علم اجمالی اول، شرب کنم اما نسبت به حرمت وضعی علم اول منجز است و وضوء با این ماء باطل است. این بطلان وضوء منجز می باشد یعنی اگر من با این آب وضوء گرفتم و نماز خواندم، وضوء باطل و در نتیجه نمازم باطل است یوم القیامة معذور نمی باشم و بر ترک این صلاة مستحق مواخذه می باشم اما اگر از این آب خوردیم شرب من حرام است اما این حرمتی غیر منجزه است و به خاطر شرب مواخذه نمی شوم.

دقت کنید الان تمام کلام ما به لحاظ علم اجمالی اول است با قطع نظر به علم اجمالی دوم. و الا در نظر ایشان علم دوم حرمت تکلیفی ملاقی را منجز می کند.

دلیله رحمه‌الله: فعلیة الحکم الوضعی قبل فعلیة موضوعه خلافا للحکم التکلیفی.

دلیل ایشان؟

---

[1] مباحث ج ۴ ص ۲۵۲.

ایشان قائلند که فرق است بین حرمت تکلیفیه وحرمت وضعیه در حرمت تکلیفیه ایشان قائلند حرمت تکلیفیه فعلیت آن دائر مدار فعلیت موضوع است اما فعلیت حرمت وضعیه دائر مدار فعلیت موضوعش نمی باشد قبل از فعلیت موضوع خودش، فعلی است در این مثال پیاده کنیم فرض کنید ماء ملاقی را قبل از ملاقات یا بعد از ملاقات و فرضا در واقع اناء یمین طاهر است یعنی فرض طهارت آن را بکنید در اینجا آیا حرمت شربش فعلی است؟ خیر، کی فعلی می شود؟ وقتی ملاقات با نجس کند اما می رویم سراغ حرمت وضوء این حرمت وضوء چه آب ملاقات کند یا نکند حرمت وضوء فعلی است. چرا؟ چون قبل از ملاقات یا بعد از ملاقات با ماء طاهر خلاصه در فرض طهارت این ماء، این حرمت وضعیه فعلی است. چرا که همین الان بر من واجب است صلاة با وضوء با ماء طاهر همین الان وجوب صلاة بر من فعلی است بر من نماز واجب است. نماز که واجب است نماز با وضوء با ماء طاهر بر من واجب است. در واقع طهارت از قیود تکلیف نمی باشد از قیود صلاة است همین الان که این ماء ملاقات نکرده است تکلیف به نماز بر من فعلی است. کدام تکلیف؟ تکلیف به صلاة با وضو با ماء طاهر. وقتی می گوییم وضوء با ماء نجس باطل است یا حرام وضعی است این حرمت و بطلان عنوان انتزاعی است. از چه انتزاع کردیم؟ از اخذ قید طهارت در متعلق تکلیف. ربطی به این ندارد که موضوعش فعلی شود چون ما مأموریم به ایجاد صلاة با وضوء به آب طاهر از این انتزاع می کنیم حرمت یا بطلان وضوء به آب نجس را اما فعلیت تکلیف یعنی وجوب صلاة موقوف بر فعلیت نجاست یا طهارت است؟ خیر. پس قبل از ملاقات بر من واجب است صلاة با وضوء با ماء طاهر چه آب نجسی باشد، چه نباشد چه آب طاهری باشد یا نباشد من مکلفم به صلاة با وضوء با ماء طاهر پس این طهارت ماء از شرائط واجب است نه از قیود و شروط وجوب به خلاف حرمت شرب که نجاست از قیود حرام نمی باشد بلکه از قیود حرمت است اگر ماء طاهر باشد حرمت شربش فعلی نمی باشد و اگر نجس باشد حرمت شربش فعلی می باشد. این ما نحن فیه که ایشان فرموده است حرمت وضعیه بر من منجز می شود به علم اول اما حرمت شرب چطور؟ نه چرا حرمت وضعیه منجز می شود؟ چون به جهت اینکه فعلیت حرمت وضعیه دائر

مدار ملاقات و یا نجاست نمی باشد چون تکلیف نسبت به من همین الان قبل از ملاقات یا بعد از ملاقات با ماء طاهر فعلی است، کدام تکلیف؟ وجوب صلاة با وضوء به ماء طاهر. بعد از وقت نماز همیشه وجوب با صلاة طاهر می شود فعلی چه ماء طاهری باشد یا نباشد. بعد گفته است در ما نحن فیه تا ملاقات صورت می گیرد بین ماء و اناء یمین من دو شک دارم یکی نسبت به حرمت تکلیفی و یکی نسبت به حرمت وضعی نسبت به حرمت تکلیفی اصل جاری می شود چون حرمت تکلیفی معلوم بالاجمال در علم اول نمی باشد چرا که در علم اجمالی اول، علم نداریم که یا ملاقی حرام است یا اناء یسار بلکه علم داریم که یا اناء یمین حرام است یا اناء یسار لذا معلوم بالاجمال علم اجمالی اول نمی باشد در نتیجه این علم اجمالی موجوب تعارض این اصل جاری در ملاقی به لحاظ حرمت شرب با اصل مومن دیگری نمی شود وقتی نشد اصل مومن بلا معارض جاری می شود اما نسبت اصل به لحاظ حرمت وضعیه یعنی بطلان وضوء چطور؟ ایشان می گوید این دیگر دائر مدار فعلیت و عدم فعلیت نجاست و موضوع نمی باشد من چون همین الان یک تکلیف فعلی داریم به نماز با وضوء با ماء طاهر اصل طهارت جاری می شود به لحاظ حرمت وضعیه و تعارض می کند با اصل طهارت در اناء یسار چرا که آن دائر مدار فعلیت موضوع نمی باشد همین الان اصل طهارت در ملاقی معارض است با اصل طهارت در اناء یسار نسبت به حرمت وضعیه ارتکاز مناقضه است و وقتی تساقط کرد نوبت می رسد به اصل منجز عقلی که احتیاط است.[1] پس من قطع نظر از علم اجمالی دوم، نسبت به حرمت شرب به نسبت به علم اجمالی اول، مومن دارم اما نسبت به حرمت وضوء مومن ندارم.

این ما حصل فرمایش مرحوم صدر.

---

[1] یعنی ایشان می خواسته است از فعلیت حرمت وضعیه که قبل از ملاقات هم بوده است چرا که گفته شده است حرمت وضعیه فعلیتش منوط به ملاقات و عدم ملاقات نمی باشد وقتی نبود یعنی در زمان تشکیل علم اجمالی اول، این حرمت وضعیه ملاقی به تعبیری معلوم بالاجمال من بوده است به خلاف حرمت شرب چون فعلی نبوده است و بعد از ملاقات فعلی شده است و علم اجمالی اول زمان تحققش قبل از ملاقات بوده است لذا معلوم بالاجمال علم اجمالی اول نمی باشد خوب اصل جاری در حرمت شرب بعد از ملاقات معارضی ندارد چون متعلق علم اجمالی اول نمی باشد اما حرمت وضعیه چون قبل از ملاقات هم بوده است پس معلوم بالاجمال من است وقتی معلوم بالاجمال من بوده است لذا اصل جاری در آن معارض دارد و ساقط شده لذا این حرمت وضعیه منجز می شود.

خلاصه اینکه من علم اجمالی دارم به نجاست اناء یمین یا اناء یسار قبل از اینکه ملاقاتی صورت گیرد با اناء یمین اثر تکلیفی ندارد نسبت به ملاقی چرا که ملاقات فعلی نمی باشد اما اثر وضعی داریم که وضوء با ملاقی با هر یک طرف باطل است و لو هنوز ملاقاتی صورت نگرفته باشد وقتی اینطور شد این علم اجمالی اول حرمت وضعی وضوء در ملاقی را بر من منجز می کند. اصل طهارت جاری است در ملاقی به لحاظ اثر وضعی چرا که اثر وضعی فعلیتش متوقف بر ملاقات نمی باشد اما فعلیت اثر تکلیفی متوقف بر فعلیت موضوع که ملاقات است، می باشد لذا چون قبل از ملاقات قطع داریم به عدم تکلیف فعلی لذا اصل جاری نمی شود. یعنی به لحاظ علم اجمالی اول علم به حرمت شرب ملاقی نداریم در قبل از ملاقات. در علم اول علم به حرمت شرب ملاقی که نداریم و باید احتمال حرمت دهیم و این احتمال حرمت از علم دوم متولد می شود نه از علم اول ما هستیم و علم اجمالی اول که یا ملاقی نجس یا طرف الملاقی.

به عبارت دیگر مرحوم صدر گفتند که این ماء ملاقی قبل از ملاقات حرمت شرب ندارد چرا که طاهر است و نجس نمی باشد اما بطلان وضوء الان است ملاقی با اناء یمین قبل از ملاقات بطلان وضوء فعلی دارد یعنی به اناء یمین اشاره می کنیم و می گوییم ملاقی با این اناء یمین قبل از ملاقات فعلی است همین در اناء یسار هم است یعنی بطلان وضوء با ملاقی با اناء یسار قبل از ملاقات فعلی است و وقتی من احتمال بطلان وضوء را می دهم اصل طهارت دارد و اصل طهارت در ملاقی اناء یمین با اصل طهارت در ملاقی با اناء یسار معارضه می کند و ساقط می شود. یعنی حکم فعلی است بدون اینکه موضوع فعلی شود اصلا علم تفصیلی به نجاست داریم می گوییم بطلان وضوء با ملاقی این اناء الان فعلی است و لو اینکه الان ملاقاتی صورت نگرفته است اما حرمت شرب ندارد الان قبل از ملاقات.

مناقشات فی کلامه رحمه الله:

این فرمایش مرحوم صدر یک اشکالات عدیده ای را دارد که خیلی در کلام ایشان به هم ریخته است یعنی اگر آدم بخواهد کلام ایشان را تجزیه کند که کجایش به هم

ریخته است تقریبا خیلی درهم برهم است لذا است که سعی می کنم تا آنجا که امکان دارد اشکالاتی که بر ایشان وارد است تفکیک بکنم کلام ایشان را و بعد نشان دهم که کجاهایش مشکل دارد لذا این به هم ریختگی را در سه اشکال بیان می کنم:

الإشكال الأول: لا ربط بين فعلية وجوب الصلاة و فعلية بطلان الوضوء قبل الملاقاة.

اشکال اول در این است که فعلیت هر دو تکلیف وضعی و تکلیفی متوقف بر فعلیت موضوع است و تفکیکی بین اینها نمی باشد در این مثال مغالطه را ببینم در کجا صورت گرفته است؟ هر حکمی وضعی یا تکلیفی فعلیت آن متوقف بر فعلیت موضوع است مثلا خمر نجس است و وقتی که خمری محقق شود، به عدد افراد خمر نجاست فعلی داریم یک فرد کم شود نجاست کم می شود و یک فرد زیاد شود یک نجاست زیاد می شود فعلیت نجاست خمر متوقف بر فعلیت خمر است و به عدد افراد خمر موجود ما نجاست بالفعل و نجاست فعلیه داریم لذا اگر صد لیوان خمر داشته باشیم صد خمر داریم اگر در یک ظرف ریختیم همه را یک خمر و یک نجاست داریم اگر یک ظرف خمر را به صد ظرف تقسیم کردیم به جای یک نجس صد نجس و صد نجاست فعلیه داریم لذا فرقی بین احکام تکلیفیه و وضعیه نمی باشد در اینکه در هر دو فعلیت حکم متوقف بر فعلیت موضوع است. در ما نحن فیه بطلان وضوء به ماء نجس یا حرمت وضوء به ماء نجس این بطلان و حرمت کی فعلی می شود؟ وقتی که ماء نجسی فعلی باشد اگر گفتیم وضوء با این ماء باطل است بطلان می شود فعلی و اگر ما ماء نجسی نداشته باشیم بطلان وضوء به ماء نجس مجعول نمی باشد و فقط در حد جعل و کلی است. پس بطلان[1] این وضوء متوقف بر وجود ماء نجس است. الان این ماء طاهر است بطلان وضوء نسبت به این ماء فعلی نمی باشد اما اگر نجس شد بطلان وضوء با این ماء می شود فعلی. آنیکه مرحوم صدر یکجا در وسط کلام آورده است گفته است وجوب

---

[1] احکام سه دسته است وضعی و تکلیفی و انتزاعی بطلان و صحت از احکام انتزاعی است و اگر می گوییم وضعی مرادمان وضعی به معنا الاعم است یعنی تکلیف نمی باشد که در استصحاب بیشتر توضیح خواهیم داد.

نماز بر من با آب طاهر فعلی است چه ربطی به بحث ما دارد بحث ما در مورد حرمت و بطلان وضوء با ماء نجس است بطلان وضوء با این ماء کی فعلی می شود زمانی که ماء نجس باشد قبل از نجاست و ملاقات، وضوء با این ماء بطلانی ندارد وقتی ملاقات با اناء یمین کرد بطلانش می شود فعلی اما وجوب صلاة ربطی به این علم اجمالی من ندارد. لذا حکم وضعی و تکلیفی فعلیت آن متوقف بر تحقق و فعلیت موضوع در عالم خارج است.

این یک اشکال بر فرمایش ایشان لذا وجهی بر این تفکیک و تفصیل ایشان نمی باشد.

[1] الإشکال الثانی: موضوع جریان الأصل، الشک فی التکلیف الفعلی لا التکلیف بالفعل و حرمة شرب الملاقی فعلیا بالقوة.

این اشکال اشکال مهمی است و قبلا به آن اشاره کردم. دقت کنید در کلمات اینها بین فعلی و بالفعل اشتباه می شود ابتداءا توضیح دهیم فرق بین تکلیف فعلی و تکلیف بالفعل و بعد می گوییم موضوع اصل شک در تکلیف فعلی است نه شک در تکلیف بالفعل. این را توضیح دهیم.

احکام را تقسیم می کنند به احکام وضعیه و احکام تکلیفیه و احکام تکلیفیه را تقسیم می کنند به احکام لزومیه و غیر لزومیه و لزومیه وجوب وحرمت است. این مباحث را در این احکام تکلیفیه لزومیه می گوییم که حرمت و وجوب است چرا که اصول مومنه ما جاری نمی شود الا این که تکلیفی در کار باشد. این تکلیف تقسیم می شود به دو قسم تکلیف کلی و جزئی. جزئیت و کلیت یک تکلیف دائر مدار موضوع آن است گاهی اوقات یک تکلیف یک موضوع و گاهی اوقات چند موضوع دارد اگر می گوییم تکلیف کلی یا جزئی است به لحاظ موضوع می گوییم اگر موضوعات یک تکلیف به تمامه جزئی باشند آن تکلیف جزئی است اما اگر موضوعات یک تکلیف تماما یا

---

[1] سه شنبه ۹۷/۱۰/۱۱.

بعضا کلی باشد تکلیف کلی است تکلیف جزئی عبارت است از تکلیفی که موضوعات آن به تمامه جزئی است و تکلیف کلی یعنی تکلیفی که موضوعات آن به تمامه جزئی نباشد. مثلا برای تکلیف کلی یک مثال خیلی ساده و روشن این است: «وجوب الحج علی المکلف المستطیع». این وجوب می شود تکلیف کلی. «حرمة شرب الخمر علی المکلف» این حرمت کلی است چرا که دو موضوع دارد و هر دو کلی است یکی «الخمر» در مقابل هذا الخمر و یکی هم مکلف در مقابل «هذا المکلف» که هر دو کلی است. اما مثال تکلیف جزئی: «وجوب الحج علی زید الانه» این وجوب حج علی زید الانه می شود تکلیف جزئی مثل «حرمت شرب هذا الخمر علی زید». تکلیف جزئی را تکلیف فعلی و مجعول می گوییم نه بالفعل. در مدرسه میرزا می گویند مجعول. وجوب الحج الان علی زید که این مجعول و تکلیف فعلی است حرمت شرب هذا الخمر علی زید این حرمت حرمت فعلی و در اصطلاح مدرسه میرزا مجعول است. این تکلیف فعلی است. اما تکلیف کلی بحثی دارد یعنی انقساماتی دارد که فعلا کاری نداریم.

اما تکلیف مجعول این را تقسیم کردیم به دو قسم: گفتیم این تکلیف فعلی دو قسم دارد یا بالفعل است یا بالقوه است بالفعل یعنی چه؟ یعنی آن تکلیف الان است بالقوه یعنی آن تکلیف فعلی الان نمی باشد فعلی است و جزئی اما الان نمی باشد این تقسیم مهمی بوده است که برای تکلیف فعلی کردیم به بالفعل و بالقوه مثال: می گوییم وجوب الحج علی زید الان این وجوب یک تکلیف فعلی بالفعل است. اما وجوب الحج علی زید بعد استطاعته این یک وجوب فعلی بالقوه است و الان فرضا مستطیع نمی باشد این وجوب فعلی است اما بالفعل نمی باشد بلکه بالقوه است. این فعلی ره زن است این فعلی در مقابل جعل و کلی است به معنای بالفعل نمی باشد این وجوب الحج علی زید بعد استطاعته که فعلی است کی بالفعل می شود؟ زمانی که مستطیع شود. این مطلب اصلا ربطی به این ندارد که ما واجب معلق را قبول کنیم یا خیر و لو اینکه ما واجب معلق را هم قبول نکنیم باز این تقسیم بندی برای تکلیف فعلی است. یک مثال دیگر الان نماز

ظهر امروز این وجوب صلاة ظهر علیّ فعلی[1] نمی باشد اما وجوب صلاة ظهر بعد از زوال علیّ این فعلی است اما بالقوه. مراد اینها از فعلی، محقق بوده است اما تحقق در ظرف خودش. لذا وجوب صوم بر من در شهر رمضان می شود یک وجوب فعلی اما فعلی بالقوه.

خوب حالا که این روشن شد خوب دقت کنید مجرای اصل مومن کجاست؟ این اصل مومن گفته اند مال جایی است که شک شود در تکلیف فعلی ما وقتی اصل مومن داریم که شک در تکلیف فعلی داریم حال آن تکلیف فعلی باید بالفعل باشد یا خیر بالقوه هم باشد اصل جاری می شود؟ ما ها گفتیم شک در تکلیف فعلی مجرای اصل مومن است و لو آن تکلیف فعلی، بالفعل نباشد مثلا زید ختنه نشده است و شک می کند که آیا بعد از استطاعة حج بر او واجب است یا خیر؟ همین الان اصل مومن دارد با اینکه وجوب فعلی حج برای او بالقوه است چرا که هنوز استطاعت برای او نیامده است. الان که روز شنبه است شک می کنم که آیا روزه روز پنجشنبه بر من واجب است یا خیر؟ برای من اصل مومن جاری است یا خیر؟ می گوییم جاری است من الان که شنبه است احتمال می دهم وجوب صوم در روز پنجشنبه را چرا که شک دارم پنجشنبه اول ماه رمضان است یا جمعه. این وجوب یک وجوب فعلی است و لکن نسبت به امروز که شنبه است بالفعل نمی باشد و بالقوه است آیا اصل مومن دارم؟ آیا شارع الان به من ترخیص داده است یا در روز پنجشنبه ترخیص می دهد؟ می گوییم الان به من ترخیص داده است و لازم نمی باشد که تکلیف فعلی، بالفعل هم شود. پس من ترخیص را در زمان شک در تکلیف فعلی دارم نه در زمان شک در تکلیف بالفعل فرق است بین تکلیف فعلی و تکلیف بالفعل. لذا مجرای اصل شک در تکلیف فعلی است و لو بالقوه باشد. وجوب نماز قبل از اذان بر من فعلی نمی باشد چراکه زوال نیامده است اما وجوب نماز بعد از زوال علیّ این وجوب فعلی است و اما بالقوه چون هنوز زوال نیامده است. مراد اینها از فعلی تحقق موضوع بوده است اما نه تحقق موضوع الان بلکه تحقق در

---

[1] چون فرض فعلیت موضوع که زوال است در این مثال نشده است.

ظرف خودش. یعنی اینها التفات نکرده اند که فعلی دو قسم است اما اگر التفات پیدا می کردند می گفتند بالقوه هم باشد، اصل جاری است. مثالی بزنیم شک می کنید این اناء نجس است یا طاهر لذا شک می کنید در حرمت شرب این ماء در ملاقات با این اناء، می گویید من شک دارم این آب بعد از ملاقات با اناء مشکوک شربش حرام است یا حلال؟ شک شما در حرمت فعلی است اما این حرمت فعلی، بالفعل نمی باشد این اناء مشکوک الطهارة و النجاسة است و طرف علم اجمالی نیست و آن ماء هم طاهر است همین الان شک فعلی دارید که آیا شرب این ماء بعد از ملاقات با این اناء حرام است یا حلال یا خیر، شکی ندارید؟ بالوجدان الان شک دارم و این شک شما شکی است در حرمت فعلی اما حرمت بالقوه نه بالفعل. شما همین الان ترخیص دارید یعنی شارع همین الان ترخیص می دهد که بعد از ملاقات شرب کنی این ماء را. و این ترخیص باقی می ماند تا زمانی که شک است. اگر بخواهیم مثالی هم بزنیم نسبت به ترخیص فعلی بالفعل مثل اینکه الان مائی با یک اناء مشکوک ملاقات کرده است و الان شک می کنیم در حرمت شرب این ملاقی در اینجا شارع به من ترخیص داده است که می شود ترخیص در تکلیف فعلی بالفعل.

پس جریان اصل مومن در شک در تکلیف فعلی است نه تکلیف بالفعل. مثل واجب معلق است که اذن و ترخیص است و مرخص فیه بعدا می آید. مثل اینکه می گویید که من به تو اذن می دهم که فردا از کتاب من استفاده کنی در اینجا ترخیص الان است یا فردا؟ الان است.

حالا که این مطلب روشن شد در مثال خودمان تطبیق کنیم.

من می دانم احد الانائین نجس است یا اناء یمین و یا اناء یسار این را می دانم که یکی نجس است اما کدام؟ نمی دانم الان آبی است که با اناء یمین ملاقات نکرده است و الان شک دارم در شرب این ماء بعد از ملاقات با این اناء یمین خوب من همین الان ترخیص فعلی است نه این که باید ملاقات صورت گیرد تا مولا به من ترخیص دهد یک شک دیگر هم دارم و آن اینکه آیا شرب ماء ملاقی بعد از ملاقات با اناء یسار بر من

شربش حلال است یا خیر؟ همین الان به من ترخیص می دهد در شرب اناء ملاقی با اناء یسار بعد از ملاقات که بعد از ملاقات این شربش حرام است یا خیر؟ الان ترخیص می دهد در شرب و فرض این است این دو ترخیص با هم نمی سازد چرا که الان علم دارم که یا شرب ملاقی با اناء یمین حرام است یا شرب ملاقی با اناء یسار.

لذا فرقی نمی باشد بین تکلیف و احکام وضعیه کأن در ذهن ایشان این بوده است که در ترخیص در احکام تکلیفی باید آن حرمت بالفعل باشد خیر فقط کافی است که شک من شک در حرمت فعلی باشد و لو آن حرمت بالفعل نباشد و بالقوه باشد. لذا مغالطه ای شده است بین حرمت فعلیه و بالفعل و آنکه مجرای اصل است حرمت فعلیه است نه حرمت بالفعل.

[1]الإشکال الثالث: لا یجری الأصل فی الملاقی قبل الملاقاة لأنه عنوان کلی و إن نُشر الی ملاقی جزئی یجری الأصل و لکن لا یتعارض لأنه محتمل الوقوع.

اشکال سوم این است که این را دقت کنید ما وقتی علم اجمالی داریم که یا اناء یمین نجس است یا اناء یسار اصل طهارت را در اناء یمین داریم و اصل طهارت را در اناء یسار هم داریم. ما قائل هستیم و خود ایشان هم قائل هستند که اصل طهارت در اناء یمین در واقع مومن است نسبت به چهار تا حکم: یکی نسبت به حرمت شرب اناء یمین، یکی نسبت به بطلان وضوء با اناء یمین، یکی نسبت به حرمت شرب نسبت به ملاقیِ اناء یمین که ملاقات آن بالفعل شده باشد، یکی نسبت به بطلان وضوء نسبت به ملاقی اناء یمین که ملاقات آن بالفعل شده است. پس وقتی که من علم اجمالی پیدا کردم به نجاست اناء یمین و اناء یسار، اصل طهارت نسبت به هر دو اناء را دارم و اگر ملاقاتی صورت گیرد بین یک ماء با اناء یمین همان اصل، مومن است نسبت به چهار حکم: یکی نسبت به حرمت شرب خود اناء یمین، یکی نسبت به بطلان وضوء با اناء یمین و یکی نسبت به حرمت شرب این مائی که ملاقات کرده است با اناء یمین و یکی هم نسبت به بطلان وضوء با این آبی که ملاقی بوده است یک اصل مومن است نسبت

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۱۰/۱۲.

به این چهار حکم. این را ما قبول کردیم. بعد از ملاقات این اصل مومن در ناحیه خود ملاقا با اصل مومن طرف مقابل معارضه می کند و ساقط می شود. لذا ما قائلیم که اصل مومن جاری در ملاقا که مومن ما هم هست نسبت به ملاقی، به تعارض ساقط می شود. اما در ملاقی اصلی داریم یا اصلی جاری نمی شود، این مربوط به بحث بعدی که علم اجمالی دوم باشد می شود. مرحوم صدر این را مخالف نمی باشند که این اصل مومن در ملاقا اثر دارد به لحاظ ملاقی و ساقط می شود به معارض. اشکال ایشان در این بود که اصل طهارت در خود ملاقی هم جاری است و این اصل طهارت نسبت به حرمت شرب مومن نمی باشد به جهت اینکه هنوز حرمت شرب فعلی نمی باشد اما نسبت به بطلان وضوء جاری است چرا که فعلی است و این اصل جاری است که معارضه می کند با اصل جاری در ملاقی اناء یسار. با او تعارض می کند و تعارض این دو اصل در ملاقی یمین و در ملاقی یسار تعارضش به برکت علم اجمالی اول است علم اجمالی اول منشأ تعارض این دو اصل می شود. اینجا است که مرحوم صدر می فرمایند که اگر یک طرف ملاقی پیدا کرد و لو به لحاظ علم اجمالی اول می توانم شرب کنم اما نمی توانم وضوء بگیرم.

اشکال ما این است که ما اصل مومن در ملاقا را قبول داریم اما اصل مومن در ملاقی را قبول نداریم چون گفتیم اصل مومن در موضوعات و عناوین جزئی جاری است هیچ وقت در عنوان کلی جاری نمی شود من الان شک دارم که سیگار حلال است یا حرام است من اصلا نمی توانم نسبت به حرمت شرب توتون برائت جاری کنم بله وقتی سیگار معینی باشد می توانم اشاره کنم به این سیگار معین و بگویم نمی دانم شرب این سیگار بر من حرام است یا خیر؟ چرا که اگر من در شرب توتون شک داشته باشم، در شرب این توتون هم شک دارم اینجا برائت شرعیه را دارم نه تنها برائت شرعیه نسبت به این شرب را دارم برای هر پک یک برائت دارم. اگر به این سیگار ده پک بزنم ده برائت دارم اما نسبت به شرب توتون که عنوان کلی است برائت شرعیه ندارم نسبت به شرب این توتون برائت دارم نسبت به هر پک من برائت شرعیه دارم. هر کسی که در

طول عمرش هزاران پک می زند به عدد هر پکی که به سیگار می زند برائت دارد و مقلد هم به ازای هر پک از طرف مرجع یک فتوا به حلیت دارد انحلالا. نگفتیم بعد از هر پکی یک ترخیص دارم بلکه الان نسبت به پکهایی که من می خواهم بعدا بزنم و شک در حرمت آن دارم، ترخیص دارم. اگر شرب توتون حرام باشد بیست حرام را مرتکب شده است یا یک حرام را مرتکب شده است؟ بیست حرام را مرتکب شده است.

در ما نحن فیه مرحوم صدر می فرمایند: ملاقی این اناء اصل مومن دارد. سوال می شود مراد شما از ملاقی این اناء که شک داریم به نجاست بدون اینکه اشاره ای به ماء خاصی کند، کلی است یا جزئی؟ کلی وقتی کلی شد خود ایشان هم قائلند که در حرمت کلیه و ملاقی کلیه اصلی جاری نمی باشد نه نسبت به حرمت وضعی و نه نسبت به حرمت تکلیفی اما اگر فرض کنیم به ماء معینی اشاره کند من الان شاکم که وضوء گرفتن با این ماء بعد از ملاقات با این اناء صحیح است یا خیر؟ فرض کنید ما مائی در یمین و مائی در یسار داریم اشاره به ماء یمین می کنیم می گویم که آیا وضوء به این ماء بعد از ملاقات با اناء یمین درست است یا خیر؟ در مورد ماء یسار هم همینطور. اگر مراد ایشان این باشد که ظاهرا نمی باشد بله در اینجا اصل مرخص در ماء یمین و یسار داریم اما همانطور که در مباحث آینده می آید، این دو اصل با هم معارضه ندارد چرا که ترخیص در دو طرفی که احتمالا واقع و اتیان می شوند، ارتکاز مناقضه ای با تکلیف فی البین ندارد.

اینکه می گوید که اصلی که در ملاقی در اناء یسار است قبل از ملاقات با اصلی که در ملاقی با اناء یمین قبل از ملاقات جاری است، با هم تعارض می کند مراد ایشان از ملاقی عنوان کلی است یعنی ملاقات مائی با این اناء یمین و ملاقات مائی با اناء یسار در اینجا در این ملاقی که عنوان کلی است، اصلی جاری نمی باشد دائما اصل در تکلیف جزئی جاری می شود. الماء الملاقی لهذا الأناء کلی است و بی نهایت افراد می تواند داشته باشد اما هذا الماء بعد ملاقاته لهذا الأناء عنوانی است جزئی و اگر عنوان جزئی شد یعنی شک می کنم در بطلان وضوء با هذا الماء بعد از ملاقات با اناء یمین و در

بطلان وضوء با هذا الماء بعد از ملاقات با اناء یسار اینجا اصل جاری می باشد اما معارضه ای نمی کند و خود ایشان هم قائل می باشند که در مواردی که محقق الوقوع نمی باشد اصل جاری شده و ارتکاز مناقضه ای نمی باشد.

پس اگر مراد شما ملاقی به عنوان کلی است، خود ایشان هم قائلند که اصل جاری نمی باشد و اگر مرادشان ملاقی به عنوان جزئی است که ایشان هم باز قائلند که در هر دو ماء اصل جاری می شود اما معارضه نمی کنند چرا که از آنجائیکه متیقن الوقوع نمی باشد عرف ارتکاز مناقضه ای در ترخیص در طرفین نمی بیند.

این ما حصل فرمایش مرحوم صدر و اشکال بر ایشان.[1]

مخلص الکلام:

جمع بندی: پس ما ها از کسانی هستیم که قائلیم که علم اجمالی اول نسبت به ملاقی هیچ اثر تنجیزی ندارد و این علم اجمالی اول قبل از ملاقات موجود است و بعد از ملاقات هم موجود است وقتی که من علم اجمالی پیدا کردم به نجاست اناء یمین یا اناء یسار علم اجمالی موجود شد و هنوز ملاقاتی صورت نگرفته است بعد از اینکه یک ماء با اناء یمین ملاقات کرد یعنی ملاقات فعلی شد باز علم اجمالی اول موجود است و این علم اجمالی چه قبل از ملاقات و چه بعد از ملاقات نسبت به ملاقی بی طرف می باشد یعنی موجب احتیاط و تنجز در ملاقی نمی شود، چرا؟ چرا که قبل از ملاقات، ملاقی جزئی نداریم بعد از این که این ماء جزئی با اناء یمین ملاقات کرد اصل طهارت در اناء یمین مومن است هم نسبت به حرمت شرب ملاقا و هم نسبت به حرمت شرب ملاقی و این اصل در ملاقا با اصل آن طرف که اصل در اناء یسار است، تعارض می کند با اینکه اصل در ملاقا مومن نسبت به حرمت ملاقی است و به تعارض ساقط می شود اما ایجاب احتیاط نمی آورد چرا؟ به خاطر اینکه ما اصلی در ملاقی داریم و آن اصل

---

[1] به عبارت دیگر قبل از ملاقات آنکه موجود است و متعلق علم اجمالی اول است، یک حرمت کلی است که اصل مومن ندارد و آنکه اصل مومن دارد حرمت فعلیه است که بعد از ملاقات محقق می شود و وقتی محقق شد چون در آن طرف ملاقاتی صورت نگرفته است لذا اصل جاری شده و معارضی هم ندارد.(فقیر)

طهارت است اصل در ملاقی با اصل در اناء یسار تعارض نمی کند چرا که اگر بخواهد معارضه کند باید علم دوم این معارضه را ایجاد کند چون در علم اول طرف نمی باشد پس در علم اول بعد از ملاقات دو اصل داریم یکی اصل در اناء یمین و یک اصل در ملاقی، اصل ملاقا با اصل در طرف دیگر معارضه می کند و ساقط می شود اما اصل در ملاقی را اصل در اناء یسار نمی تواند ساقط کند چون اصلا طرف این علم اول نمی باشد پس اگر ملاقات حاصل نشود یک اصل در اناء یمین داریم و به معارضه با اناء یسار ساقط می شود و این تعارض و تساقط استمراری است تا حتی بعد از ملاقات و اما یک اصل در خود ملاقی بعد از ملاقات است که علم اول نمی تواند معارضه ایجاد کند بین اصل در طرف الملاقا و اصل در ملاقی چرا که ملاقی طرف علم نبوده است. اگر طرف علم فرضش کنیم دیگر بحث علم اجمالی دوم می شود نه علم اجمالی اول.

پس در مقام اول گفتیم علم اجمالی اول بله به لحاظ اصل جاری در ملاقا به نسبت به ملاقی این اصل جاری می شود این مقدار از تنجیز را می آورد یعنی به لحاظ اصل جاری در ملاقا، مانع جریان آن نسبت به ملاقی می شود و به تعارض این اصل را ساقط می کند اما تمام التنجیز را نمی آورد تمام التنجیز را زمانی می آورد که علم اجمالی دوم هم به کمک او بیاید.

این نسبت به مقام اول.

المقام الثانی فی منجزیة العلم الإجمالی الثانی:

خوب معلوم است که وقتی این ماء با اناء یمین برخورد و ملاقات کرد بعد از ملاقات ماء با اناء یمین بلافاصله برای من این علم و قطع حاصل می شود که یا ماء نجس است یا اناء یسار امکان ندارد که این علم نباشد اگر این ماء طاهر است معنایش این است که اناء یسار نجس بوده است و اگر اناء یسار نجس نبوده است که اناء یمین نجس است و ملاقی آن هم نجس است. اینجا است که مرحوم آقای صدر بطلان وضوء را به علم اجمالی اول منجز کرد اما حرمت شرب و بطلان وضوء را توسط علم اجمالی دوم منجز می کند حرمت شرب تنجزش از ناحیه اول نبود علم اول نسبت به او ساکت

بود اما علم دوم هر دو کار را انجام می دهد هم حرمت شرب را اگر اناء یمین نجس بوده است، منجز می کند و هم بطلان وضوء به ملاقی را اگر نجس باشد، منجز می کند. دقت کنید این بطلان وضوء حدوثا به علم اجمالی اول منجز شد و بقائا به هر دو علم منجز می شود لذا اشکال المنجز لا ینجز ثانیا در اینجا نمی آید. علم اجمالی دوم کدام است؟ یا اناء یسار نجس است یا ملاقی اناء یمین نجس است.

[1] بعد از اینکه ملاقاتی شد بین ماء و اناء یمین و من علم به این ملاقات پیدا کردم لا محاله این علم برای من حاصل می شود که یا ملاقی با اناء یمین نجس است یا اناء یسار چون قبلش یا اناء یمین نجس بود یا اناء یسار اگر اناء یمین نجس باشد، ملاقی نجس است و اگر اناء یسار نجس باشد ملاقی طاهر است. آیا این علم اجمال دوم منجز است یا خیر؟ اگر این علم دوم منجز باشد باید از این اناء ملاقی اجتناب کنم نه شربش کنم و نه با آن وضوء بگیرم و نه با این ملاقی تطهیر لباس کنم و اما اگر گفتیم علم اجمالی دوم منجز نمی باشد معنایش این است که ما می توانیم آب را شرب کنیم یا وضوء بگیریم یا با ملاقی بدن و لباس را تطهیر کنیم بحث ما در اینجا این است که آیا این علم اجمالی دوم منجز است یا خیر؟

الأقوال فی المسئلة:

اقوال در مسئله چهار قول است:

القول الأول قول المشهور قول المرحوم الشیخ و المیرزا: عدم المنجزیة مطلقا.

قول اول قول مشهور است. مرحوم شیخ و میرزا این قول را ختیار کرده اند گفته اند علم اجمال دوم مطلقا منجِّز نمی باشد و اصل مومن در ملاقی بلا معارض جاری می شود. «مطلقا» در مقابل دو تفصیلی است که در آینده خواهیم گفت.[2]

---

[1] شنبه ۹۷/۱۰/۱۵.

[2] فوائد ج ۴ ص ۲۶۰.

القول الثانی قول المرحوم الصدر: منجزیته مطلقا.

قول دوم از مرحوم صدر که ایشان قائلند که علم اجمالی دوم مطلقا منجز است. در اینجا هم «مطلقا» در مقابل دو تفصیلی است که در آینده خواهد آمد لذا می گویند که باید از ملاقی اجتناب کرد نه می توان شرب کرد و نه می توان با آن وضوء گرفت و نه می توان با آن تطهیر کرد.[1]

القول الثالث قول المرحوم الآغا ضیاء: منجزیته إن لم یکن معلولا للعلم الأول و عدمها إن کان.

قول سوم قول مرحوم آغا ضیاء است. مرحوم آغا ضیاء تفصیل داده اند گفته اند اگر علم اجمالی دوم، در طول علم اجمالی اول باشد یعنی رتبتا متأخر باشد این علم منجز نمی باشد و اگر در طول علم اجمالی اول نباشد و رتبتا متأخر نباشد منجز است.

توضیح مطلب این است که اگر علم اجمالی اول که در آن علم دارم به نجاست اناء یمین یا اناء یسار وقتی می سنجیم با علم اجمالی دوم که علم اجمالی دارم که یا اناء یسار نجس است یا ملاقی با اناء یمین که این علم اجمالی دوم است، اگر علم اول را نسبت به این علم دوم بسنجیم این دو علم نسبت به هم تارة در عرض هم می باشند و هیچ کدام معلول دیگری نمی باشد شما علم پیدا کردید که یا اناء یمین نجس است یا اناء یسار و علم دومی هم برای شما حاصل شده است که یا اناء یسار نجس است یا ملاقی. گاهی اوقات علم شما، از ملاقات حاصل می شود و گاهی از غیر ملاقات که الان بحث دومی است یعنی علم شما از علم به ملاقات نمی باشد که در اینجا این دو علم در طول یکدیگر نمی باشد و لو اینکه معلوم بالعرض و واقع، طولی است یعنی نجاست ملاقی معلول نجاست اناء یمین است اما علم شما از علم اول متولد نشده است مثلا کسی به شما خبر داد که یا اناء یسار نجس است یا ملاقی نجس است یا اینکه این دو علم در آن واحد برای ما حاصل شد که در اینجا هیچ کدام معلول دیگری نمی باشد اما گاهی اوقات

---

[1] مباحث ج ۴ ص ۲۶۱

علم دوم متقدم است یعنی ابتدائا علم دوم حاصل می شود و بعد علم اول بعد از علم دوم حاصل می شود اول علم حاصل می شود که یا اناء یسار نجس است و یا ملاقی و بعد علم حاصل می شود که اگر این طور باشد یا اناء یسار نجس است و یا اناء یمین نجس است یعنی می گوید اگر این ملاقی نجس است به خاطر ملاقات با اناء یمین است یعنی علم برای من حاصل شد که اگر این ملاقی نجس است در اثر ملاقات با اناء یمین بوده است لذا این علم اول بعد از علم دوم حاصل می شود که یا اناء یمین نجس است یا اناء یسار. در این دو صورت مرحوم آغا ضیاء قبول کرده است که علم اجمالی دوم منجز است اما صورت سوم که صورت رایج است اینجا قائلند که این علم دوم منجز نمی باشد که در واقع بحث ما در صورت سوم است علم دارم که یا اناء یمین نجس است یا اناء یسار و بعد علم به ملاقات ملاقی با اناء یمین پیدا می کنید و در نتیجه از این علم اول، علم به نجاست اناء یسار یا ملاقی حاصل می شود این علم دوم در طول علم اول است چرا که معلول علم اول ماست که اگر علم اول نبود این علم اجمالی دوم حاصل نمی شود. در اینجا مرحوم آغا ضیاء گفته اند که اگر علم دوم، معلول علم اول باشد و رتبتا متأخر از علم اول باشد منجز نمی باشد اما در دو صورت دیگر که همزمان باشند یا علم دوم متقدم از علم اول باشد یعنی علم اول متولد از علم دوم باشد، اینجا دیگر علم اجمالی دوم منجز می باشد. این دو صورت را مرحوم آغا ضیاء فرمودند علم اجمالی دوم، منجز می باشد.[1]

القول الرابع قول المرحوم الخوئی: عدم منجزیته إن کان العلم الثانی متأخرا زمانا عن العلم الأول و منجزیته إن لم یکن.

قول چهارم در مسئله متعلق به مرحوم آقای خوئی است ایشان فرمودند که این علم اجمالی دوم اگر زمانا ـ نه رتبتا ـ متأخر از علم اجمالی اول باشد منجز نمی باشد مرحوم آغا ضیاء می فرمودند اگر تأخر رتبتا باشد این منجز نمی باشد یعنی علم اجمالی دوم معلول علم اجمالی اول باشد منجز نمی باشد اما مرحوم خوئی کاری به رتبه ندارد

[1] نهایه ج ۴ ص ۳۵۷

به زمان کار دارد که می فرمایند اگر علم اجمالی دوم متأخر زمانی از علم اول باشد منجز نمی باشد. کی منجز است؟ هنگامی که زمانا مقارن یا متقدم از علم اجمالی اول باشد. نتیجه کلام ایشان با نتیجه کلام مرحوم آغا ضیاء یکی نمی باشد چرا که گاهی اوقات زمانا متأخر است اما رتبتا متأخر نمی باشد در نزد آغا ضیاء منجز است و در نظر ایشان منجز نمی باشد ایشان می گویند معیار زمان است اگر علم اجمالی دوم زمانا متأخر بود دیگر این علم اجمالی دوم منجز نمی باشد مثل همین مثال رایج که علم داریم به نجاست احد الانائین و بعد علم پیدا کردم به ملاقات این ماء با اناء یمین این علم دوم متولد می شود در ذهن من که یا ماء نجس است یا اناء یسار خوب مشخص است که زمان حصول علم اجمالی دوم متأخر از زمان حصول علم اجمالی اول است. ایشان فرمودند که اگر علم اجمالی دوم زمانا متأخر از علم اجمال اول باشد، این علم دیگر منجز نیست ملاک زمان است مرحوم آغا ضیاء فرمودندکه اگر رتبتا متأخر باشد یعنی معلول علم اجمالی اول باشد منجز نمی باشد.

بله نمی شود که زمانش متأخر باشد و رتبه اش متقدم باشد اما می تواند رتبتا مقارن باشند.[1]

این اقوال در مسئله.

مختارنا: مختار المرحوم الخوئی.

ما مختارمان قول مرحوم خوئی است.

این دلیل قول خودمان را ذکر می کنیم چون به ادله اینها در مسئله اشتراک علم اجمالی در بعض الاطراف اشاره شده است و مختار ما که توضیح داده شود مشخص می شود که نکته ای دیگر دارد که ما در متأخر زمانی قائل به عدم منجزیت شده ایم.

حرف ما این است که در این مثال رایج که علم اجمالی دوم زمانا متأخر است از علم اجمالی اول این علم دوم منجز نمی باشد. بیان دلیل خودمان:

---

[1] مصباح ج ۲ ص ۴۱۵.

مقدمة فی النکتتین قبل بیان الدلیل:

دو نکته را مقدمتا قبل از بیان دلیل ذکر کنیم:

النکتة الأولی: أن منجزیة العلم الإجمالی عندنا اقتضائیة فمنوط علی عدم جریان الأصل المومن الشرعی.

نکته اول: ما ها از کسانی هستیم که منجزیت علم اجمالی در نظر ما اقتضائی است نه علّی و تنجیزی یعنی برای تنجز تکلیف صرف علم اجمالی کافی نمی باشد علاوه بر وجود علم اجمالی باید اصل مومن شرعی در آن مورد جاری نشود اگر اصل مومن شرعی جاری شد این علم اجمالی دیگر منجّزِ نمی باشد مسلک ما اقتضاء است نه علّی پس بنابراین من وقتی علم اجمالی دارم یا ماء نجس است یا اناء یسار نجس است اگر فرضا ماء نجس باشد این علم اجمالی برای تنجز آن تکلیف کافی نمی باشد حتما باید اصل مومن شرعی در ماء جاری نشود اگر اصل مومن شرعی جاری شود دیگر علم اجمالی منجز نمی باشد چراکه منجزیت آن اقتضائی است و مسلک مشهور اقتضائی است. باید علم اجمالی ضمیمه شود بر عدم اصل مومن شرعی تا منجز شود.

النکتة الثانیة: لا تعارض بین الفرد الجدید للموضوع فی الزمان الثانی و بین الفرد المتقدم الذی لا یشمله الأصل المؤمن فی الزمن الأول.

نکته دوم: عمده نکته دوم است گفتیم اگر خطابی داشته باشیم که آن خطاب شامل یک فرد از افراد موضوع نشد چه به معارضه چه به خاطر مزاحمت فرق نمی کند اگر در زمان متأخر و زمان دوم برای موضوعِ خطاب، فرد جدیدی پیدا شود گفتیم عرف هیچ تعارضی نمی بیند بین این فرد جدید و آن فردی که خطاب شاملش نشد عرف دیگر فرد جدید را موضوع جدیدی می بیند و خطاب را شامل این فرد دوم می بیند بدون اینکه شامل فرد اول ببیند فرد اولی که اصل مومن در زمان متقدم و اول شامل حال آن نشد للمعارضه لذا این فرد متقدم را دیگر طرف معارضه با آن فرد جدید نمی بیند این یک فهم عرفی در فهم خطابات است.

بیان الدلیل: عدم منجزیته فی التأخر زمانی لشمول الأصل المومن الشرعی الملاقِی لأنه فرد جدید لا معارضة بینه و بین الطرف الملاقَی عند العرف.

اما تطبیق این دو نکته: خطاب ما در ما نحن فیه: «کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر» است این خطاب ترخیص ظاهری است و موضوعش مشکوک الطهارت و النجاسة است یا مشکوک النجاسة است ترجمه «کل شیء نظیف» چیست؟ یعنی کل مشکوک النجاسة محکوم بالطهارة. یکی از افراد مشکوک النجاسة اناء یسار بود چرا که شک در طهارت و نجاست اناء یسار داشتم خوب خطاب «کل شیء نظیف» اناء یسار را می گیرد؟ خیر لاجل تعارض با اصل در اناء یمین. این به خاطر تعارض گفتیم دلیل اصول مومن اناء یسار را نمی گیرد للمعارضه. بعد از اینکه نگرفت بعد از این مشکوک که اناء یسار باشد، مشکوک دومی حاصل شود ماء ملاقی با اناء یمین. وقتی آن ماء برای ما پیدا شد این هم از افراد موضوع «کل شیء نظیف» که اصل مومن ما می باشد، است که موضوعش مشکوک النجاسة بود. خوب به لحاظ صناعت شمول خطاب نسبت به اناء یسار و این ماء یا ثبوتا یا اثباتا ممکن نبود اما گفتیم عرف این را موضوع جدیدی می بیند و معارضه نمی بیند یعنی اگر موضوع در مقطعی خارج شد، عقلاء با آن موضوع معامله معدوم را می کنند لذا با ارتکاز می رود دنبال «کل شیء نظیف» لذا آن را بدون معارضه ای شامل این ماء مشکوک می بیند و در نظر عرف دیگر اناء یسار طرف معارضه نمی باشد چرا که در مقام سابق خطاب شاملش نشد للمعارضه یا مزاحمت لذا ملاقی را موضوع جدیدی می بیند و طرف معارضه با اناء یسار نمی بیند و مویدی هم دارد و آن اینکه تقریبا کل علماء قائل به عدم تنجز علم اجمالی دوم نسبت به ملاقی شده اند و گفتیم نوعا علماء اول جواب مسئله را به ارتکاز قبول می کنند و بعد دنبال این می باشند که این جواب را مدلل کنند. ارتکاز اکثر اصابة می باشد تا استدلال لذا وقتی می آیند استدلال کنند کار خراب می شود و مرحوم صدر هم بر آن استدلالات اشکال کرده است لذا نوعا ارتکازات قوی تر است تا استدلالات. مشهور قائل به عدم تنجز عمل اجمالی می باشند گفتیم نکته اش این است که اگر فردی از موضوع خطاب خارج شد، در زمان لاحق عرف آن موضوع را معدوم می بیند مهم زمان است در زمانی این خطاب شامل

این فرد نشد قبل از ملاقات للمعارضه بعد اگر فرد جدیدی حاصل شود عرف فردی که سابقا از دور خارج شده بود را دیگر فرد خطاب در زمان لاحق نمی بیند.

ان قلت: أن مرجعیة العرف فی المعانی لا التطبیقات.

مرجعیت عرف نسبت به معانی عرفی است نه تطبیقات.

قلت: قولنا مرجعیته فی المعانی لنفی مرجعیته فی المصادیق لا انحصار مرجعیته فی المعانی فقط حتی لا یشمل ههنا.

اینکه ما ها گفتیم مرجعیت عرف در معانی الفاظ است به خاطر این بود که غرض مان نفی طرف مقابل بود که عبارت باشد از عدم مرجعیت عرف در مصادیق آن عناوین مثلا یکی تکیه می کند به اجتهاد زید اما تمام غرضش نفی اجتهاد عمرو است و اجتهاد زید اصلا برای او مهم نمی باشد ما در آنجا که می گفتیم عرف در باب معانی الفاظ مرجعیت دارد نمی خواستیم مرجعیتش را تقویت کنیم می خواستیم بگوییم در موارد تطبیق عناوین بر مصادیق دیگر عرف مرجع نمی باشد یعنی در مقام اثبات مرجعیت عرف نبودیم بلکه در مقام نفی حجیت عرف در تطبیق عناوین بر مصادیق بودیم لذا در مقام تحدید از حیث مواردی که عرف حجت است نبودیم که مفهوم داشته باشد که در غیر آن موارد حجت نمی باشد. پس اشکال نشود. خوب الان می گوییم که غیر از فهم معانی عرفیه که ملاک فهم عرفی بود در غیر از معانی عرفی هم همین عرف مرجع است که یکی شمول خطاب و عدم شمول خطاب نسبت به یک فرد است این دیگر ربطی به مصداق ندارد مثال مصداق مثل چی؟ مولا گفته است: «اکرم الفقهاء» فقهاء را اکرام کن می دانید تشخیص فقیه از غیر فقیه کار عرف نمی باشد کار اهل خبره است وقتی می گوید اکرم الفقهاء یعنی من کان فقیها به حمل شایع نه من کان فقیها عند العرف اصلا معنای فقیه یعنی من کان فقیها به حمل شایع نه من کان فقیها فی نظر العرف لذا اگر کسی را عرف فقیه می داند ولی به حمل شایع فقیه نمی باشد اکرم الفقیه شامل آن نمی باشد لذا فقهاء گفته اند در شناخت اجتهاد یا اعلمیت شیاع حجت نمی باشد زید بین مردم مشهور به فقهات است از هر کسی بپرسی می گوید زید فقیه است نمی توان

از زید تقلید کرد بله اگر از اهل خبره که ثقه هم می باشد کسی شهادت داد به فقاهت زید این شهادت او حجت است در اعلمیت اگر در بین مردم زید مشهور به اعملیت باشد فایده ای ندارد باید اهل خبره ثقه بگوید که این زید اعلم است. در اینجاست که گفتیم عرف مرجعیت ندارد اما نسبت به شمول و عدم شمول خطاب عرف مرجعیت دارد چرا که خطابات الغاء شده است به عرف اگر موردی که عرف شامل می بیند و در واقع در نظر مولا شامل نمی باشد باید مولا بگوید و بالعکس که اگر شامل می باشد و عرف نمی بیند باید شارع بگوید.

لذا اگر فردی در یک زمان شامل خطاب نشد عرف دیگر افراد دیگر موضوع را با فرد سابق مقایسه نمی کنند لذا نسبت به موضوع لاحق این را موضوع جدیدی می بینند و مقایسه با فرد سابق نمی کند.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الحادی عشر.

هذا تمام الکلام فی دوران الأمر بین المتباینین.

المورد الثانی فی دوران الأمر بین الأقل و الأکثر.[1]

مورد دومی که بحث احتیاط در آن مطرح است، مورد دوران امر بین اقل و اکثر.

علم به یک وجوبی دارم نمی دانم این وجوب به اقل تعلق گرفته است یا به اکثر؟

برای اقل و اکثر دو حالت است: اقل و اکثر استقلالی و اقل و اکثر ارتباطی.

الأقل و الأکثر الإستقلالی:

حالت اول اقل و اکثر استقلالی است مثال معروف آن این است که می دانم به زید بدهکارم اما نمی دانم یک دینار بدهکارم یا دو دینار. به این می گویند اقل و اکثر استقلالی چرا اقل و اکثر می گویند؟ به جهت این که یک دینار قطعا به او بدهکار می باشم احتمالا دینار دومی هم به او بدهکارم. مشهور قائلند در اقل و اکثر استقلالی من

---

[1] یکشنبه ۹۷/۱۰/۱۶.

علم اجمالیی ندارم بلکه یک علم تفصیلی و یک شک بدوی دارم یقین دارم که به زید یک دینار بدهکارم و احتمال می دهم دینار دومی هم به زید بدهکار باشم.

لذا در اقل و اکثر استقلالی اسمش را بعضی گذاشته اند اقل و اکثر انحلالی مثل مرحوم صدر چرا که منحل می شود به علم تفصیلی و شک بدوی.

این تمام بحث در مورد اقل و اکثر استقلالی و به همین مقدار بحث از اقل و اکثر استقالی تمام شد. اما می خواهیم نکته ای را توضیح دهیم که این تعبیر دقیق نمی باشد.

دقت کنید ما وقتی به شخصی بدهکار می باشیم یک حکم وضعی داریم یعنی شخص طلبکار، مالک یک دینار یا دو دینار کلی در ذمه من است تا اینجا تکلیفی نمی باشد. اما تکلیف این است که بر من واجب است اداء ما فی الذمه می دانید در فقه اشتغال ذمه با تکلیف ربطی ندارند ممکن است ذمه من مشغول باشد اما ادائش واجب نباشد مثلا از زید یک دینار قرض کردم اما زید می گوید فعلا نمی خواهم من به زید مشغول الذمه می باشم و اما تکلیف به اداء ندارم حتی بعضی دیون است که تا دم مردن اداء دین واجب نمی باشد مثال فقهی اگر کسی معامله ای کرد با کافر می شود بدهکار اما اداء دین بر او واجب نمی باشد و لو کافر مطالبه کند من واقعا مشغول الذمه می باشم اما تکلیف به اداء ندارم.

در ما نحن فیه می دانم به زید یا یک دینار یا دو دینار بدهکارم چه یک دینار چه دو دینار باشد یک تکلیف بیشتر ندارم که عبارت باشد از وجوب اداء ما فی الذمه یعنی بر من واجب است که مال زید را که در ذمه من است به زید پرداخت کنم صد دینار باشد یا هزار دینار باشد یک تکلیف بیشتر ندارم اینطور نمی باشد به عدد اجزاء این پولها من تکلیف داشته باشیم من در صد دینار صد تکلیف داشته باشم بر من واجب است که ما فی الذمه را که ملک اوست پرداخت کنم اما خصوصیتی در اینجا دارد و آن خصوصیت این است که اگر یک دینار پرداخت کنم به اندازه پرداختی از ذمه ما واقعا پاک می شود اگر پنجاه دینار پرداخت کردم پنجاه دینار از ذمه من پاک می شود و به زید فقط پنجاه دینار دیگر بدهکارم اینطور نمی باشد که دوباره صد دینار بدهکار باشم به همین خاطر

به این اقل و اکثر می گوییم استقلالی به خلاف اقل و اکثر ارتباطی که اگر اقل را انجام دهیم و واقعا به اکثر مکلف باشد ذمه او اصلا پاک نمی شود باز تکلیف دارد به اتیان به اقل. پس در اقل و اکثر یک تکلیف بیشتر نمی باشد و آن تکلیف تعلق گرفته است به ا داء ما فی الدمه اما نمی دانم ما فی الذمه که ملک زید است یک دینار است یا دو دینار اما این را می دانم که اگر و اقل را اداء کنم به همان مقدار اداء دین شده است و اینطور نمی باشد که اگر یک دینار اداء کرده باشم و فی علم الله دو دینار بدهکار بودم باز دو دینار بدهکار باشیم پس یک تکلیف بیشتر نمی باشد اما به مقداری که اداء کنم ذمه به همان مقدار پاک می شود. پس به لحاظ تکلیفی یک تکلیف بیشتر نمی باشد که تعلق گرفته است به اداء ما فی الذمه منتها اگر ما فی الذمه دو دینار باشد اگر یک دینار پرداخت کنم به همان مقدار از ذمه من پاک شده و به مابقی بدهکار می باشم.

گفته نشود که اگر یک تکلیف بیشتر نباشد شک ما در امتثال است باید مجرای احتیاط باشد خیر این طور نمی باشد من یک تکلیف دارم و شک دارم که این تکلیف به اداء دو دینار است یا به یک دینار این می شود اگر یک دینار بوده است که هیچ اداء کردم و اگر دو دینار باشد به اندازه یک دینار به تکلیف عمل کرده ام شک در تکلیف زائد می باشد که مجرای برائت است یعنی در اکثر برائت را جاری می کنم. بله با اداء یک دینار هنوز قطع به امتثال و برائت ذمه نداریم لذا قاعده اشتغال عقلی است و می آید اما در جایی می آید که شارع از خودش اصلی نداشته باشد و در اینجا ما اصل برائت را داریم. در جایی که شک در تکلیف زائد باشد و فی البین یک تکلیف باشد من اصل برائت را دارم اما در جایی که شک در تکلیف زائد باشد و عرفا دو تکلیف باشد دیگر اصل برائت نمی آید. مثلا شک داریم به زید ده دینار بدهکار می باشم یا به عمرو صد دینار بدهکار می باشم. در اینجا دیگر برائت نمی آید چرا که درست است در اینجا شک در کلفت زائده است اما عرفا دو تکلیف است لذا اگر ده دینار بدهم و در واقع صد دینار بدهکار باشم هیچ اثری ندارد یا شک دارم که به زید دفتر بدهکارم یا کتاب و اگر دفتر دادم و دفتر ارزانتر بود در اینجا اثری ندارد و باز به کتاب بدهکارم در متباینین هم

یک تکلیف است نه دو تکلیف به لحاظ متعلق دو تکلیف مستقل است اما یکی را بدهم اینطور نمی باشد به همان مقدار ذمه من پاک شده باشد در اینجا در مرحله تعلق تکلیف استقلال ندارد اما در مرحله امتثال استقلال دارد. آنها می گفتند ما در اینجا دو تکلیف داریم آنها استقلال را می بردند در ناحیه تکلیف ما استقلال را می بریم در ناحیه امتثال. گفتیم بله اگر یک دینار اداء کنم قطعا ذمه من به مقدار یک دینار پاک می شود.

یعنی می دانم که به مقداری که دادم از ذمه من طاهر می شود پس یک تکلیف است و دو تکلیف نمی باشد اما در امتثال استقلال است و به مقداری که اداء شده است از ذمه من پاک می شود اما شک دارم که تکلیف به اداء یک دینار دیگر هم دارد در اینجا برائت دارم.

بله در ماه رمضان که شک دارم سه روز به گردن من می باشد و باید قضاء کنم یا شش روز در باب ماه رمضان ما انحلالی هستیم یک بحثی است در ماه رمضان اگر سه روز مثلا روزه بخورم مکلف به سه روز قضاء می باشم اینجا استقلال در تکلیف است نه استقلال در امتثال اگر سه روز روزه نگرفته باشم سه تکلیف داریم به سه روزه قضائی لذا اگر تردید کردم به سه و چهار قطعا سه تکلیف داریم نمی دانم تکلیف چهارم دارم یا خیر برائت از روزه چهارم را دارم این مثال خوبی است برای اقل و اکثر ارتباطی که استقلال در تکلیف باشد اما این مثال فقهاء در ذهن فقهاء این بوده است که به اندازه ای که در ذمه بدهکارم تکلیف دارم خیر من یک تکلیف دارم نمی دانم به اقل تعلق گرفته است یا به اکثر.

الأقل و الأکثر الإرتباطی:

حالت دوم اقل و اکثر ارتباطی است نمی دانم تکلیف به اقل تعلق گرفته است یا به اکثر مثلا من می دانم نماز صبح بر من واجب است نمی دانم نماز صبح نه جزء است یا ده جزء است؟ یعنی آیا سوره هم جزء است یا جزء نمی باشد؟ اگر نه جزء باشد آن اقل نسبت به جزء زائد لا بشرط است یعنی اتیان وعدم اتیان آن علی حد سواء است اما اگر اکثر بر من واجب باشد اقل را اتیان کنم اصلا تکلیف امتثال نمی شود حتی نسبت

به نه جزء هم تکلیف امتثال نمی شود اگر بخواهم دوبار نماز را بخوانم نمی توانم یک جزء بخوانم اینطور نمی باشد که به مقدار نه جزء تکلیف امتثال شده باشد خیر باید ده جزء بخوانم این اقل و اکثر ارتباطی است یعنی اگر اکثر واجب باشد اتیان اقل کافی نمی باشد و اگر اقل واجب باشد اتیان اکثر مخل نمی باشد اگر مخل باشد می شود متباینین.

ضابطه بین اقل و اکثر ارتباطی و متباینین این است که در متباینین در احتیاط باید یا دو طرف را باید اتیان کنم در واجب یا باید دو طرف را ترک کنم در حرمت اما در اقل و اکثر ارتباطی با اتیان اکثر احتیاط حاصل می شود و لازم نمی باشد که دو نماز بخوانم نماز با سوره و نماز بدون سوره. اگر من علم اجمالی دارم به وجوب قصر یا تمام این داخل در اقل و اکثر نمی باشد چرا که در مقام احتیاط باید دو نماز بخوانم من که علم اجمالی دارم که نماز بر من واجب است یا دو رکعت است یا چهار رکعت این مثال اقل و اکثر نمی باشد در جایی اقل و اکثر است که احتیاط به اتیان اکثر است و تکرار نیاز نمی باشد.

در اقل و اکثر استقلالی بحثی نمی باشد.

بحث ما در اقل و اکثر ارتباطی است که بر سه قسم است:

تارة اقل و اکثر به لحاظ اجزاء است.

تارة به لحاظ شرائط است

و تارة به لحاظ تعیین و تخییر است یعنی مردد است بین اینکه وجوب تعلق گرفته است به عمل مخیرا یا معینا.

این سه مورد را جداگانه بحث می کنیم:

المورد الأول: الأقل و الأكثر فی الأجزاء:

این مورد اول است که می خواهیم بحث کنیم مثالش این است که می دانم نماز صبح بر من واجب است اما نمی دانم این نماز صبح که بر من واجب است نه جزء است

یا ده جزء است اگر سوره جزء نباشد نماز صبح که بر من واجب است نه جزئی است و اگر سوره جزء باشد نماز ده جزئی بر من واجب است.

آیا در ما نحن فیه احتیاط لازم است یا خیر؟ اگر لازم باشد باید اکثر را بخوانم و اگر احتیاط لازم نباشد می توانم هر کدام را بخوانم:

اقوال در مسئله سه قول است:

قول اول، قول شیخ و مشهور علماء ما: برائت از اکثر مطلقا یعنی می توانیم در مقام امتثال نماز، اقل را بخوانیم اگر در واقع نماز، نه جزء باشد تکلیف را امتثال کردیم واگر ده جزء باشد با تکلیف مخالفت کردم اما تکلیف بر من وجوبش منجز نبوده است یعنی در واقع اکثر بر من واجب بوده است اما وجوبش بر من منجز نمی باشد یعنی واجبی را مخالفت کردم که غیر منجز است.

قول دوم از مرحوم آخوند در حاشیه کفایه: ایشان می فرمایند باید احتیاط کرد مطلقا یعنی وظیفه ما این است که در موارد اقل و اکثر باید احتیاط کنیم لذا به نماز نه جزئی نمی توان اکتفا کرد و نماز ده جزئی را باید اتیان کرد می دانم نماز صبح بر من واجب است نمی دانم آن نماز واجب نماز ده جزئی است یا نماز نه جزئی.

قول سوم: قول مرحوم آخوند در متن کفایه است.

ایشان فرموده اند نسبت به اکثر برائت شرعیه دارم و می توانم در مقام امتثال به اقل اکتفاء کنم اما در ما نحن فیه دیگر برائت عقلیه نداریم مشهور در اقل و اکثر برائت شرعیه و عقلیه هر دو را جاری می دانند اینجا مرحوم آخوند گفته اند که در اکثر برائت شرعیه داریم اما برائت عقلیه نداریم.

این اقوال در مسئله.

به جای ورود در اقوال شبهه ای است که ابتداء طرح کنیم و آن شبهه این است که وجوب اکثر بر ما مشکوک است چرا برائت شرعیه نسبت به وجوب اکثر جاری نمی شود؟

شبهه ای است که اگر کسی قائل به احتیاط شود چه مانعی برای جریان برائت شرعیه در اکثر است که قائل به احتیاط شده اند؟ برای جریان برائت شرعیه اگر مانعی باشد عمده دو مانع است:

مانع اول علم اجمالی است من علم اجمالی دارم یا اکثر واجب است یا اقل چطور این علم اجمالی در متباینین موجب تعارض دو اصل در طرفین شد این علم اجمالی برائت در اکثر را با برائت در اقل به تعارض می کشاند و بعد منجز به تساقط می شود. پس مانع اول علم اجمالی است.

از این مانع، جوابهایی داده شده است:

گفته اند که نمی تواند مانع باشد بعضی قائل شده اند به انحلال حقیقی مثل مرحوم صدر و بعضی قائل شده اند به انحلال حکمی مثل مرحوم خوئی. چه حقیقتا و چه حکما منحل شود نتیجه جریان برائت در اکثر می شود.

پس دو تقریب دارد:

تقریب اول از مرحوم صدر در انحلال حقیقی:

ایشان قائلند که این که می گوییم علم اجمالی منحل می باشد این از قبیل انحلال در اقل و اکثر استقلالی است یعنی صورتش علم اجمالی است و الا اصلا از اول علم اجمالیی نبوده است نه اینکه بوده است و بعد منحل شده است از اول یک علم تفصیلی است و یک شک بدوی به این بیان که وقتی به عالم جعل و تکلیف نگاه می کنید می گویید بله من علم دارم که مولا وجوب را یا برای اقل جعل کرده است یا برای اکثر ولی باید به عالم عهده و ذمه مکلف نگاه کنید آنچه بر ذمه مکلف آمده است وجوب اقل است و قطعی است اما این وجوب از چه سنخی است استقلالی است یا ضمنی در عهده این چیزها معنا نمی دهد اما نمی دانیم اکثر واجب است یا خیر؟ لذا در وجوب اکثر از اول شک داریم اکثر مجموع اجزاء اقل و زائد است و جزء آخر را جزء زائد می گویند وقتی شک داریم می شود شک بدوی. چرا در مورد جعل این حرفها را نمی زنند؟ چرا

که مقام جعل مقام تنجز نمی باشد. نمی دانم طلب مولا و وجوبی که به عهده آمده است کدام است؟ اقل که قطعا به عهده آمده است و در به عهده آمدن اکثر شک دارم می شود علم تفصیلی و شک بدوی. لذا ظاهرش علم اجمالی است و الا علم اجمالی نداشتیم که بخواهد منحل شود.

بحوث ج ۵ ص ۳۳۴.

[1]نقد فرمایش ایشان:

بر فرمایش ایشان دو اشکال داریم:

اشکال اول این که ایشان گفته اند که معلوم بالاجمال نسبت به جعل است اما نسبت به عهده علم اجمالی نداریم در عالم جعل می دانم که یا تکلیف تعلق گرفته است به اکثر یا اقل اما در عهده علم اجمالی نداریم ما قائلیم که این وجوب جزئی و مجعول یا تعلق گرفته است به اقل که نه جزء باشد یا به اکثر تعلق گرفته است که ده جزء باشد پس معلوم بالاجمال ما مجعول است نه جعل این اشکال مبنائی است نه بنائی ایشان از کسانی است که قائل است که مجعول متصف به تنجز می شود اما در تنجز مجعول علم به مجعول نیاز نمی باشد علم به جعل کفایت می کند ما گفتیم علم به جعل نمی تواند منشأ تنجز مجعول شود بلکه علم به مجعول منشأ تنجز مجعول می شود ایشان علم به جعل را در تنجز مجعول کافی می داند ما قائلیم که علم به جعل به هیچ وجه در تنجز مجعول تأثیری ندارد در مبحث استصحاب در جریان استصحاب در شبهات حکمیه این بحثش می آید. البته مراد ایشان از عالم عهده و ذمه عالم مجعول نمی باشد، عالم عهده و ذمه اخص از مجعول است.

اشکال دوم:

ایشان می گویند مهم آن امری است که به عهده آمده است اقل به عهده من است این قطعی است احتمال می دهم در میان عهده، جزء زائد هم باشد اما اینکه اقل در

---

[1] دوشنبه ۹۷/۱۰/۱۷.

عهده من است تردیدی نمی باشد احتمال می دهم اضافه بر اقل، زائد هم به عهده آمده باشد اما علم تفصیلی داریم که اقل در عهده من است شک تفصیلی که آمد شک بدوی دارم که زائد به عهده آمده است یا خیر؟ لذا در اینجا یک علم تفصیلی و یک شک بدوی داریم.

این را قبول نداریم من که یقین دارم که اقل به عهده آمده است طبیعی اقل است لا بشرط است یا حصه ای از اقل است بشرط شیء باشد که اکثر باشد؟ در باب اقل و اکثر اگر اقل بر من واجب باشد این اقل لا به شرط نسبت به زائد است اما اگر اکثر واجب باشد اقل به شرط می شود، به شرط شیء و زائد حصه ای از اقل می باشد. زائد، آن جزء مشکوک است بله اقل در عهده من آمده ست اما نمی دانم اقلی که به عهده آمده است اقل به شرط شیء است یا اقل لا بشرط است؟ اقل به شرط یعنی اقل به شرط زائد. خوب این خودِ علمِ اجمالی است دیگر علم تفصیلی نشد من می دانم اقلی بر عهده من آمده است یا به شرط یا لا بشرط معنایش این است که علم اجمالی دارم که اقل به شرط که همان اکثر است بر عهده آمده است یا اقل لا بشرط که همان اقل باشد یعنی علم اجمالی دارم که یا اقل به عهده من آمده است یا اکثر . شما کی می دانید که اقل لا بشرط به عهده آمده است؟!! صرف اقل کفایت نمی کند که علم تفصیلی حاصل شود. باید اقل لا بشرط به عهده آمده باشد که اکثر شک بدوی باشد. لذا در این مورد واقعا علم اجمالی است لذا علم تفصیلی ندارم که اقلی به گردن من آمده است اقلی که علم تفصیلی داریم مردد بین اقل لا بشرط و بشرط زائد است این می شود معلوم بالاجمال. لذا این که ایشان فرموده اند من علم تفصیلی دارم اینطور نمی باشد.

به شرط لا و به شرط شیء متباینین است اما لا بشرط و بشرط می شود اقل و اکثر خود علم تفصیلی خودش علم اجمالی است علم تفصیلی داریم به آمدن اقلی به عهده که این اقل مردد بین اقل به شرط و لا بشرط است. ما می گوییم انحلال حقیقی در کار نمی باشد و در اینجا واقعا علم اجمالی است.

نکتة:

به این مناسبت بد نمی باشد که دو واژه را توضیح دهیم واژه عهده و ذمه در بخش معاملات در فقه دو اصطلاح عهده و ذمه است هر دو وعاء اعتباری می باشند فرق بین این دو چیست؟ ذمه وعاء اعتباری در مال اعتباری است و در عهده وعاء اعتباری لعمل اعتباری است. ذمه وعاء مال است و عهده وعاء عمل است مثلا کتابم را به یک دینار کلی به شما می فروشم بعد از فروش، شما مالک این کتاب من می شوید منِ صاحبِ کتاب، مالک چه شده ام؟ مالک یک دینار در ذمه شما می شوم هم یک دینار اعتباری است و هم ذمه شما اعتباری است. ذمه و مال همه در عالم اعتبار می باشد شما حقیقی می باشید اما ذمه شما اعتباری است و در این کیسه اعتباری یک دینار اعتباری هم است.

در اذهان ما این است که ذمه داخل شخص است خیر نه خارج است و نه داخل. اما وقتی کتابی را به شما می فروشم و شرط می کنم قرائت قرآنی را برای من انجام دهید در این صورت به عهده شما می آید یک فعلی که آن فعل قرائت قرآن است عهده وعائی است اعتباری که در آن وعاء اعتباری یک فعل اعتباری هم است که آن فعل اعتباری عبارت است از قرائت قرآن برای من بعد من می توانم شما را الزام کنم که ما فی العهده را انجام دهید هر دو، دو وعاء اعتباری است یکی وعاء مال اعتباری و یکی وعاء عمل اعتباری است.

مرحوم خوئی قائلند که وقتی شارع عمل را براش شخص واجب می کند عملی را در عهده عبد قرار دهد. &&&

در نزد عقلاء تسلیم فرد، تسلیم ما فی العهده و ما فی الذمه است. لذا تعبیر مرحوم صدر هم دقیق نمی باشد عهده وعاء تکلیف نمی باشد بلکه وعاء عملی است که تکلیف به آن تعلق گرفته است.

تقریب دوم از مانع که علم اجمالی باشد در اینکه علم اجمالی منحل می شود حکما: ایشان می گویند علم اجمالی داریم اما حکما منحل است یعنی برائت نسبت به وجوب اکثر موضوع دارد و جاری می شود و نسبت به اقل موضوع ندارد لذا برائت در اکثر بلا معارض جاری می شود من علم اجمالی دارم که بر من یا نماز ده جزئی واجب

است یا نماز نه جزئی وجوب اقل و اکثر بر من مشکوک است من نسبت به وجوب اکثر که شک دارم برائت دارم اما نسبت به وجوب اقل برائت ندارم چون که وقتی مولا می خواهد ترخیص و تأمین دهد اگر بگوید که می توانی اقل را مطلقا ترک کنی و لو در ضمن اکثر اگر این ترخیص را دهد این ترخیص در مخالفت قطعیه می باشد اگر اقل را اتیان نکنم نه در ضمن اقل و نه در ضمن اکثر مخالفت قطعیه کردم با تکلیف معلوم و ترخیص در مخالفت قطعیه محال است عقلا. اما اگر ترخیص در اقل دهد فی الجمله اگر اکثر را اتیان کردی می توانی اقل را ترک کنی این هم ترخیص معنا ندارد چرا که ترک اقل معنا ندارد فی الجمله با اتیان اکثر چرا که محال است با فرض اتیان اکثر اقل را ترک کنم چرا که اقل نسبت به زائد لا بشرط است وقتی کسی اکثر را اتیان کند قطعا اقل را اتیان کرده است پس ترخیص در اقل در هر دو صورت ممکن نمی باشد یک صورت ترخیص در مخالفت قعطیه است و در ترخیص در اقل فی الجمله معقول نمی باشد لذا در اکثر برائت داریم چرا که معارضی ندارد و بلا معارض جاری می شود پس علم اجمالی مانع از جریان نمی باشد به خاطر انحلال حکمی یعنی به یک طرف اصل مرخص نمی خورد که وجوب اقل باشد مولا نسبت به وجوب اقل نمی تواند ترخیص دهد نسبت به وجوب اکثر اطلاق دلیل رفع ما لا یعلمون بلا معارض می گیرد. لذا علم اجمالی نسبت به جریان برائت نسبت به اکثر مانع نمی باشد چرا که اصل در اکثر بلا معارض است. این بیان انحلال حکمی.

این فرمایش را ما قبول کردیم فقط با اختلاف جزئی که ربطی به این مسئله ندارد ایشان قائلند که ترخیص در مخالفت قطعیه عقلا ممکن نمی باشد ما می گوییم عقلا ممکن است عرفا ممکن نمی باشد چرا که ارتکاز مناقضه می بیند.

لذا برائت در اکثر جاری می شود و معارض ندارد لذا در مقام امتثال می تواند نماز نه جزئی را بیاورد در لوح واقع یا نمازش درست است که امتثال کرده است و یا باطل است چرا که در واقع ده جزء واجب است، خوب مخالفت کرده است اما در این مخالفت معذور بوده است چرا که خود مولا نسبت به وجوب اکثر ترخیص در مخالفت را داد.

این مانع اول که علم اجمالی باشد در جواب از مانع اول که علم اجمالی باشد دو جواب داده شده است جوب اول انحلال حقیقی بود که مرحوم صدر گفته اند که قبول نکردیم و یکی انحلال حکمی بود که آقای خوئی فرمودند و ما قبول کردیم.

بحوث ج ۵ ص ۱۳۴ به بعد هم مختار خودشان و هم مختار استاد خودشان را بیان کرده اند.

اینجا تفاوت بین انحلال حقیقی و حکمی ثمره ای ندارد.

مانع دوم گفته اند که این برائت جاری نمی شود علم تفصیلی است که مقتضای این علم تفصیلی احتیاط است. چرا که علم تفصیلی داریم که اقل بر من واجب است یا به وجوب استقلالی یا به وجوب ضمنی به وجوب استقلالی اگر وجوب به اقل تعلق گرفته باشد و به وجوب ضمنی اگر وجوب به اکثر تعلق گرفته باشد مقتضای اشتغال یقینی یقین به فراغ ذمه است وقتی من اقل را به جا آوردم یقین به فراغ ذمه حاصل می شود یا خیر؟ نه نمی شود چرا که اگر وجوبش ضمنی باشد شما با این وجوب ضمنی موافقت نکردید وجوب ضمنی یعنی وجوب در ضمن اکثر و شما اکثری را فرضا اتیان نکردید پس باید اکثر را اتیان کنم که یقین به فراغ ذمه حاصل می شود.

دو اشکال این بیان دارد:

اشکال اول اینکه شما در اینجا عمل اجمالی دارید نه علم تفصیلی علم داریم اما به وجوب اقل و اما به وجوب اکثر.

اشکال دوم:

سلمنا که علم تفصیلی دارم قبلا گفتیم که شارع در موارد علم تفصیلی می تواند در مخالفت احتمالیه ترخیص دهد در موارد علم به تکلیف که مخالفت احتمالیه می کنم من علم دارم که نماز واجب است اما نمی دانم این ماء طاهر است یا نجس قاعده طهارت را در ماء دارم و با همان ماء وضوء می گیرم و نماز می خوانم. من علم تفصیلی

دارم به وجوب اقل منتها شارع نسبت به وجوب اکثر ترخیص داده است یعنی ترخیص داده است در مخالفت احتمالیه.

لذا این دو مانع گفته شده، مانع نمی باشد موانع دیگری هم گفته اند این موانع دیگر را در این دوران اقل و اکثر ذکر نمی کنیم اما در &&&&

[۱]ینبغی الإشاره إلی أمور:

الامر الاول:

نسبت داده شده است به مرحوم صاحب کفایه که ایشان قائل بودند که در واجبات ارتباطی مثل نماز تکلیف به لحاظ فعلیت و امتثال تبعض قبول نمی کند. یعنی چه؟ یعنی ممکن نمی باشد وجوب بعض الاجزاء فعلی باشد و وجوب بعض الاجزاء الاخری فعلی نباشد نمی شود ما بعض الاجزاء را امتثال کنیم و بعضی را امتثال نکنیم اگر وجوب فعلی شد نسبت به همه اجزاء فعلی می شود امتثال زمانی حاصل می شود که همه اجزاء امتثال شود، نمی شود که یک جزء امتثال شود و یک جزء امتثال نشود مثلا شما اگر در نماز تکبیرة الاحرام و قرائت و رکوع را اتیان کردید حتی این اجزاء امتثال نشده است. چرا؟ به خاطر این که این واجب فرضا ارتباطی است واجب ارتباطی یعنی اجزاء مقید به یکدیگر می باشند آن رکوعی جزء نماز است که با سایر اجزاء همراه باشد. قرائتی جزء نماز است که با سایر اجزاء همراه باشد و الا جزء نماز نمی باشد بعد ایشان فرمودند که تکلیف در تنجز هم تبعض بر نمی دارد اگر وجوب یک واجب ارتباطی منجز شد نسبت به جمیع اجزاء منجز است هر جزئی را ترک کنید معصیت است و اگر این وجوب منجز نبود نسبت به جمیع اجزاء منجز نمی باشد هر جزئی را ترک کنید معصیت نمی باشد. چرا؟ چون که ایشان در واجبات ارتباطی گفته اند وجوب جعلا و فعلیتا و تنجزا و امتثالا واحد است فرض ما در واجب ارتباطی است اگر وجوب نسبت به جزئی فعلی شد نسبت به جمیع اجزاء فعلی است اگر وجوب نسبت به جزئی منجز شد نسبت به جمیع اجزاء

---

[۱] سه شنبه ۹۷/۱۰/۱۸.

منجز است اگر جزئی امتثال شد حتما باید جمیع اجزاء امتثال شده باشد اگر جزئی امتثال نشد تبعا جمیع اجزاء امتثال نشده است. این فرمایشی است که نسبت داده شده است به مرحوم آخوند در واجبات ارتباطی که این واجبات ارتباطی در فعلیت و امتثال و تنجز تبعض بر نمی دارند و مرتبط می باشند.

مناقشة:

این فرمایش مرحوم آخوند نسبت به فعلیت و امتثال درست است اما نسبت به تنجز درست نمی باشد می تواند یک وجوب نسبت به یک جزئی منجز باشد و نسبت به جزء دیگر از اجزاء همان واجب ارتباطی غیر منجز باشد در باب اقل و اکثر نظریه مشهور تبعض در تنجز است معنایش این است که یک وجوب نسبت به یک جزء منجز می باشد اما نسبت به جزء دیگر از اجزاء همان واجب غیر منجز است.

توضیح ذلک:

تنجز تکلیف معنایش استحقاق عقوبت است بر مخالفت عقلا. تکلیف منجز یعنی تکلیفی که در مخالفت آن استحقاق عقوبت باشد پس اگر این مایع خمر باشد حرمت شربش فعلی است و این حرمت شرب فعلی می تواند منجز باشد و می تواند غیر منجز باشد منجز یعنی چه؟ یعنی در مخالفت استحقاق عقوبت می باشد و غیر منجز یعنی در مخالفت استحقاق عقوبت نمی باشد مثلا من و زید را در نظر بگیرید من نمی دانم این مایع خمر است و زید می داند که این مایع خمر است حرمت شرب این خمر در حق من و زید هر دو فعلی است با این تفاوت که این حرمت فعلیه این خمر نسبت به من منجز نمی باشد یعنی اگر با حرمت مخالفت کردم عقلا مستحق عقوبت نمی باشم اما اگر زید با این حرمت مخالفت کرد او مستحق عقوبت است. چرا؟ چون که تکلیفی که حرمت باشد نسبت به زید منجز است.

در ما نحن فیه یک وجوب داریم که تعلق گرفته است به نماز که یک واجب ارتباطی است لکن همین وجوب نسبت به یک جزء که سوره است منجز نمی باشد یعنی اگر من

با این وجوب مخالفت کردم و نماز بی سوره خواندم بر این مخالفت مستحق عقوبت نمی باشم. بله من با تکلیف فعلی مخالفت کردم اما این وجوب بر من منجز نبود چرا که جزئیت سوره به من واصل نشده است. فعلیت دائر مدار فعلیت موضوع در خارج می باشد و تنجز دائر مدار وصول است. من نماز بی سوره خواندم مخالفت کردم اما مستحق عقوبت نمی باشم.

وقتی من نماز بی سوره می خوانم مخالفت کردم اما چون جزئیت واصل نبود وجوب تکلیف نسبت به این جزء بر من منجز نمی باشد اگر نماز بی رکوع خواندم این وجوب بر من منجز است چرا که مخالفت کردم با وجوبی که وجوب آن جزء به من رسیده است. لذا در واجبات ارتباطی تنجز نسبت به اجزاء تبعض بردار است.

پس امتثال و فعلیت نسبت به اجزاء در واجب ارتباطی تنجز بردار نمی باشد اگر یک جزئی فعلی نشد تمام اجزاء فعلی نمی باشد و اگر یک جزء امتثال نشد تمام اجزاء امتثال نشده است. اگر تکبیر گفتم و نماز را تمام نکردم هنوز من مکلف به نماز دو رکعتی هستم چرا که این تکبیرة الاحرام زمانی متصف به جزئیت می شود که مقارن با اجزاء دیگر باشد و تمام اجزاء بیاید و آن زمانی است که آخرین اجزاء را بیاورم گفتیم که افعالی داریم که ذات فعل اول می آید و اتصاف در زمان بعد می آید این تکبیر، تکبیر است اما تکبیر نماز نمی باشد وقتی جزء آخر نماز اتیان شد این تکبیر در اول نماز متصف می شود به تکبیر نماز. دلیلش دلیل عقلی است چرا که تنجز متقوم به وصول است و وجوب نسبت به این جزء فرضا به ما واصل نشده است.

هذا الامر الاول.

الأمر الثانی:

مرحوم صاحب کفایه تفصیل داده است بین برائت شرعیه و برائت عقلیه و فرموده است ما در اقل و اکثر برائت عقلیه نداریم به لحاظ عقلی باید احتیاط کنیم اما به لحاظ شرعی برائت شرعیه را داریم چون شارع برائت دارد نسبت به وجوب اکثر این برائت

شرعیه وارد بر احتیاط عقلی است چرا که هر کجا برائت شرعیه آمد موضوع احتیاط عقلی از بین می رود وجدانا. پس ایشان می فرمایند اول که به لحاظ عقلی که به این مسئله نگاه می کنیم کدام مسئله؟ مسئله اقل و اکثر بین اجزاء، عقل می گوید باید احتیاط کنی و احتیاط به اتیان اکثر است و وقتی سراغ شارع می رویم شارع می گوید نمی خواهد احتیاط کنی نه اینکه شارع می گوید که با حکم عقل مخالفت کنید خیر بعد از ترخیص شارع که سراغ عقل می رویم عقل می گوید که دیگر احتیاط لازم نمی باشد چرا که موضوع احتیاط، احتمال عقوبت است که با ترخیص شارع این موضوعش از بین می رود.[۱]

دو وجه برای احتیاط عقلی ذکر کرده است:

الوجه الأول:

یکی از این دو وجه این است که مولا چرا امر می کند؟ برای غرضی امر می کند گتره ای که امر و نهی نمی کند برای غرضی امر و نهی می کند این تکلیف کی ساقط می شود؟ زمانی که غرضش حاصل شود. به خاطر غرضی می گوید نماز صبح بخوان تا غرض حاصل نشود امر و تکلیفش ساقط نمی شود در ما نحن فیه اگر اقل را اتیان کنیم و اکثر را اتیان نکنیم علم به تحصیل غرض نداریم شاید در عالم واقع غرض مولا در اکثر است لذا این شک، شک در امتثال است عقل می گوید که باید احتیاط کنی تا یقین پیدا کنی به فراغ ذمه از آن تکلیف. پس امر مولا ناشی می شود از غرضی که دارد و سقوط امر ناشی می شود از تحصیل غرض و با اتیان اقل کی پیدا می کنیم به حصول غرض؟!! وقتی علم به حصول غرض پیدا نکردیم باید احتیاط کنیم تا علم به فراغ ذمه حاصل شود که این علم به فراغ ذمه در اتیان اکثر است.

این فرمایش مرحوم آخوند.

مناقشه:

---

[۱] ص ۳۶۳ به بعد کفایه.

این مسئله تحصیل غرض را به طور کلی می خواهیم بررسی کنیم چون زیاد در افواه است که تحصیل غرض مولا واجب است.

برای وجوب تحصیل غرض مولا دو بیان است:

البیان الأول:

یک بیان این است که عقل می گوید باید غرض مولا را تحصیل کنیم همانطور که می گوید باید اوامر و تکالیف مولا را اطاعت کنیم. بعضی این بیان را گفته اند این بیان را مرحوم آخوند در اینجا ندارد.

مناقشة:

ماها از کسانی هستیم که گفتیم تحصیل اغراض مولا بر عبد واجب نمی باشد در باب تکالیف عقل می گوید که تحصیلش واجب می باشد حق مولویت در طلب بر گردن عبد است دایره مولویت مولا در تکالیف و اوامرش است اگر تکلیف و طلب مولوی داشت عقل می گوید که اطاعت مولا واجب است اینطور نمی باشد که عقلا باید بروم و هر اغراضی که مولا دارد را تحصیل کنیم. مولا می گوید که غرض من این است که تشنگی من را برطرف کنی اما امر نمی کنم آیا اگر عبد این غرض مولا را تحصیل نکرد عقلا این عبد سرزنش می شود؟!! خیر عبد سوال می کند که آب می خواهی یا خیر؟ می گوید نه اما غرضم این است که بیاوری عبد می گوید که نمی آورم.

لذا وجدانی بر وجوب تحصیل اغراض مولا عقلا نداریم.

در نماز خواندن شما گاها میل نفسانی دارد اما تکلیفی هم نکرده است خیلی دوست دارد که شما نماز را بخوانید گفتیم آنکه عقلا واجب است اطاعت مولاست اطاعت جایی است که تکلیف باشد اگر طلبی کرد تکلیفی کرد امری کرد و نهیی کرد عقلا می گوید اطاعت او واجب است.

البیان الثانی:

اگر بگویید تحصیل غرض واجب است از باب سقوط امر. مولای ما از موالیی است که در هر امر و نهیی تابع غرضی است و بدون غرض طلب نمی کند.

مولای ما مولای حکیم است و در هر امری غرضی دارد و تا غرضش حاصل نشود امرش هم ساقط نمی شود بگوییم تحصیل غرض واجب است تا آن طلب و تکلیف ساقط شود و الا اگر شک کردیم غرض حاصل شده است یا خیر در اینجا شک داریم در سقوط و عدم سقوط تکلیف. باید مطمئن شویم که تکلیف امتثال و ساقط شده است. این بیان می گوید که تکالیف تابع اغراض است.

اگر این باشد بله تحصیل غرض عقلا لازم است اما به مقدار وصول تکلیف چون فرض کردیم این بیانات را کسی می گوید که قائل به برائت عقلیه است اما اگر تکلیف به مقدار غرض واصل نشود و در عدم امتثال غرض حاصل نشود عقلا تحصیل غرض لازم نمی باشد. به مقداری که تکلیف به ما واصل می شود این تحصیل غرض واجب است فرض کردیم وجوب نماز تا نه جزء واصل شده است و نسبت به ده جزء واصل نشده است لذا تحصیل آن عقلا لازم نمی باشد.

لذا این وجه تمام نمی باشد.

الوجه الثانی:

وجه دومی را مرحوم آخوند بیان کردند.

تکلیف در ما نحن فیه معلوم بالاجمال است لذا نسبت به تکلیف بیان داریم وقتی علم و بیان نسبت به تکلیف داریم در مخالفت آن استحقاق عقوبت است چرا که برائت عقلیه قبح عقاب بلا بیان است و فرض این است که این تکلیف برای من معلوم بالاجمال است و بیان دارد پس من نسبت به این تکلیف برائت ندارم چرا که بیان دارم لذا عقلا باید احتیاط کنیم بله بعد شارع ترخیص می دهد و این ترخیص شارع وارد بر این حتیاط عقلی می شود.

دقت شود این بیان دوم را ما ها از کسانی هستیم که قبول داریم این بیان دوم را ما ها قبول داریم با مرحوم آ خوند موافقیم یعنی گفتیم نسبت به تکلیف علم داریم و علم اجمالی بیان است اما اگر ما این بیان را قبول کردیم لزوما نمی توانیم رقیب را از نزاع به در کنیم چرا که نزاعی است که وقتی من علم اجمالی به تکلیف داریم آیا بیان بر تکلیف است مطلقا حتی در مخالفت احتمالیه یا بیان است در حد مخالفت قطعیه اما در مخالفت احتمالیه بیان نمی باشد مشهور قائل به عدم بیانیت آن نسبت به مخالفت احتمالیه است چرا که اینها می گویند بیانیت علم در حد جامع است و به خصوصیت سرایت نمی کند لذا اینها قائلند که اگر ما باشیم و علم اجمالی اگر با تکلیف معلوم بالاجمال مخالفت احتمالیه کنیم در اینجا عقوبت من قبیح است چون علم من نست به این تکلیف علم در حد جامع بود وقتی علم به حرمت احدهما داریم احدهما را به ترک شرب اناء یسار، ترک کردم و اناء یمین را فقط شرب کردم که اتفاقا نجس بود.[۱]

لذا فرمایش مرحوم آخوند را قبول داریم اما معنای این کلام این نمی باشد که رقیب را می توانیم از میدان بیرون کنیم بلکه این متوقف بر این است که بیانیت علم اجمالی چه مقدار است مرحوم آغا ضیاء می فرمودند بیانیت آن تام است در علم تفصیلی دو مخالفت می توانستید بکنید مخالفت قطعیه و مخالفت احتمالیه. شما می دانید نماز صبح واجب است و شک می کنید که وضوء دارید و حالت سابقه حدث است و وضوء نمی گیرید این مخالفت احتمالیه است اینجا علم منجز است و فرقی بین کسی که نماز نخوانده است و این شخص که بدون وضوء نماز خوانده است نمی باشد.

ما ها از کسانی هستیم که قائلیم علم اجمالی در حد هر دو مخالفت بیان است لذا در مقام امتثال نمی توانیم مخالفت احتمالیه کنیم همان علم منجز است. پس این فرمایش مرحوم آخوند را موافقیم که در اطراف علم اجمالی چه متباینین و چه اقل و اکثر ما برائت عقلیه نداریم البته این بنا بر تسلم برائت عقلیه است اما نسبت به برائت شرعیه

---

[۱] این بیان ایشان در اینجا با مبنای ایشان در منجزیت علم اجمالی که می فرمودند در حد فرد مردد منجز است نمی سازد و تهافت دارد.

در اقل و اکثر ارتباطی قائلیم که داریم من نسبت به وجوب اکثر شک دارم برائت شرعیه را جاری می کنیم بلا معارض.

هذا تمام الکلام در امر دوم.

الأمر الثالث:[1]

مشهور علمای ما قائل شدند به جریان برائت شرعیه نسبت به وجوب اکثر کسانی که انکار کرده اند برائت شرعیه را نقضی وارد کرده اند بر قائلین به برائت نسبت به وجوب اکثر.

و آن نقض این است که اگر کسی اصلا نماز نخواند نه اقل و نه اکثر را نخواند و در واقع اکثر واجب باشد لازم جریان برائت شرعیه از وجوب اکثر این است که این شخص اصلا معصیت[2] نکرده باشد چون اقل را که ترک کرد واجب نبود چون فرضا در واقع اکثر واجب است اکثر را هم که ترک کرد روی نظر شما برائت شرعیه داشت پس بنابراین در نظر قائل به برائت شرعیه نسبت به وجوب اکثر، کسی که نماز نمی خواند اگر در لوح واقع اکثر واجب باشد اصلا معصیتی نکرده است اقل که واجب نبود و اکثر هم که برائت شرعیه داشت وقتی برائت دارد که معصیت معنا ندارد لذا کسی که نماز نخوانده است آیا معصیت کرده است یا خیر؟ می گوییم نمی دانم باید تا روز قیامت صبر کنیم اگر در قیامت مشخص شد که اقل واجب بوده است معصیت کرده است و اگر معلوم شد که اکثر واجب بوده است معصیت نکرده است در حالیکه این خلاف وجدان است و وجدان ما می گوید معصیت کرده است در حالیکه لازمه جریان برائت از وجوب اکثر عدم احراز معصیت است یعنی علی تقدیر معصیت کرده است و علی تقدیر معصیت نکرده است.

این نقضی است که وارد کرده اند بر جریان برائت شرعیه نسبت به اکثر.

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۱۰/۱۹.

[2] دقت کنید بیان اینها این است که این شخص اصلا معصیت نکرده است نه اینکه اصلا مستحق عقوبت نمی باشد خیر این شخص و لو معصیت نکرده است اما تجری کرده است و از باب تجری مستحق عقوبت است اگر بگوییم شخص متجری استحقاق عقوبت دارد.

جواب نقض از جواب مشخص می شود ما که گفتیم شارع نسبت به وجوب اکثر برائت داده است به لحاظ جزء مشکوک برائت داده است شارع گفته است با تکلیف می توانی مخالفت احتمالیه کنیم از جهت ترک جزء مشکوک که سوره باشد این که ترخیص داده است از ناحیه یک جزء ترخیص داده است چرا که آن جزء است که جزئیت آن مشکوک است اما از ناحیه سایر اجزاء که جزئیت آن معلوم است کی ترخیص داده است؟!! لذا کسی که نماز را ترک می کند قطع به معصیت می کند اگر اقل واجب بوده است که ترک کرده است و اگر اکثر واجب بوده است مخالفت کرده است با اکثر از ناحیه اجزائی که جزئیت آن معلوم است لذا معصیت کرده است. برائت از اکثر یعنی من مولا به تو اجازه می دهم که اکثر را ترک کنی از ناحیه جزء مشکوک. تنجز مال یک وجوب بیشتر نمی باشد اجزاء وجوبش تحلیلی است اما مولا می تواند در ترخیص در مخالفت این واحد از ناحیه یک جزء ترخیص دهد و از ناحیه جزئی ترخیص ندهد. لذا این نقض هم وارد نمی باشد.

ترخیص به تکلیف خورده است اما از حیث ترک جزء مشکوک به این معنا که اگر جزء مشکوک جزء باشد من در آخرت به خاطر مخالفت با تکلیف من به ترک این جزء، تو را عقاب نمی کنم اما از باب مخالفت به ترک سایر اجزاء به تو ترخیص نمی دهم. این واجب فرض کنید ده نوع مخالفت دارد اما شارع نسبت به یک مخالفت ترخیص می دهد اما نسبت به نه نوع ترخیص نمی دهد.

لذا شبهه ای نمی باشد که در ما نحن فیه ترخیص در مخالفت است اما از ناحیه یک جزء که جزء مشکوک باشد نه از باب ترک سایر اجزاء.

بله از باب تجری عقاب می شود اما نقض از باب این بوده است که معصیت نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی الأمور.

المورد الثانی: الأقل و الأکثر فی الشرائط:

شرط، متعلق تکلیف نمی باشد و خارج از مأمور به می باشد اما تقید مأمور به به آن شیء، شرط است در بعضی اوقات در یک واجب ارتباطی شک می کنیم مأمور به این شرط را دارد یا خیر؟ اگر شرط باشد می شود اکثر چرا که اکثر کلفتا است و اگر نباشد می شود اقل. چرا؟ چون که اقل تکلیفا است. این شرط هم، مثل اجزاء است یعنی همانطور که امتثال تکلیف منوط به اتیان تمام اجزاء است امتثال تکلیف منوط به اتیان تمام شرائط هم می باشد. تارة شرط در متعلق تکلیف است یکی از واجبات در شریعت نماز بر میت است شخصی که مرد بعد از تغسیل و تکفین باید نماز خوانده شود شک کردیم که آیا در نماز میت تستر معتبر است یا خیر؟ اگر گفتیم تستر لازم است یعنی نماز زمانی صحیح است که مصلی مستور العورة باشد اما اگر گفتیم تستر شرط نمی باشد مصلی می تواند مکشوف العورة نماز بخواند کما اینکه بعضی فتوا داده اند تستر یکی از اجزاء نماز میت نمی باشد. دقت کنید این تستر شرط است نه جزء اینطور نمی باشد که نماز میت اجزائی دارد و یک جزء آن تستر عورت است از شرائط نماز میت است می دانیم وجوب تعلق گرفته است به صلاة میت که صلاة میت متعلق وجوب است نمی دانم شرط صحتش تستر است یا خیر؟ اگر وجوب تعلق گرفته شده باشد به صلاة میت با تستر این می شود اکثر و اگر تعلق گرفته باشد به صلاة میت بدون تقید به تستر اعم از اینکه متستر باشد یا نباشد این می شود اقل. شک می کنم این صلاة میت که واجب است این واجب، اکثر است یعنی مقید به تستر است یا اقل است یعنی بدون تقید به تستر؟ در اینجا شرط، شرط خود متعلق تکلیف است. تارة شک ما در شرط است مثلا در غسل جنابت اختلاف است که آیا ترتیب بین ایمن و ایسر معتبر است یا خیر. این ترتیب از اجزاء نمی باشد بلکه از شرائط است آیا در غسل جنابت ترتیب بین راس و بدن یا بین ایمن و ایسر معتبر است یا خیر؟ اولا باید سر و گردن را بشوئیم و بعد بدن را یا خیر این ترتیب بین رأس و بدن معتبر نمی باشد؟ یا در غسل در ترتیب از بالا به پایین معتبر است یا خیر؟ این از مصادیق اقل و اکثر ارتباطی در شرائط است.

گاهی اوقات شرط، شرط در متعلق المتعلق است مولا فرموده است: «اکرم عالما» نمی دانیم که در وجوب اکرام عالم، عدالت شرط است یا خیر؟ احتمال می دهیم که در شریعت اکرام عالم عادل معتبر است و احتمال می دهم عدالت شرط نمی باشد وجوب، تکلیف است و «عالم»، متعلق تکلیف نمی باشد متعلق تکلیف اکرام است، بلکه عالم، متعلق المتعلق است که عادل از شرائط عالم است که متعلق متعلق باشد اکرام عالم عادل می شود اکثر و اکرام عالم می شود اقل. چرا که اکرام عالم عادل، اکثر کلفتا می باشد.

ما حکم المسئلة: حکمها حکم الأقل و الأکثر فی الإجزاء بعینه بحسب الأقوال.

این اقل و اکثر در شرائط است آیا مجرای برائت است یا احتیاط؟ همه حرفهایی که در اجزاء گفته شد در اینجا گفته می شود مشهور برائتی هستند و در نماز میت می گویند تستر لازم نمی باشد و در مثال «اکرم عالما» می گویند می تواند اکرام کند عالم غیر عادل را و برائت از اکثر را جاری می کنند و همان نزاع در اینجا می آید و قائلین به برائت، انحلالی شده اند یک دسته انحلال حقیقی هستند و دسته ای انحلال حکمی می باشند و قائلین آنها هم، همان قائلین قبل می باشد لعل مشهور انحلال حکمی می باشند و ما هم انحلال حکمی می باشیم از وجوب نماز با تستر برائت شرعیه را جاری می کنیم و برائت عقلیه هم جاری نمی باشد و در مقام امتثال می توانم به اقل اکتفا کنم می توانم نماز بدون تستر بخوانم و می توانم عالم فاسق را اکرام کنم.

این هم مورد دوم.

المورد الثالث: دوران الأمر بین التعیین و التخییر.

مورد سوم دوران امر بین التعیین و التخییر است می دانم این عمل بر من واجب است نمی دانم این واجب تعیینی است یا واجب تخییری است؟ اگر واجب تعیینی باشد در مقام امتثال باید این را امتثال کنم اگر تخییری باشد در مقام امتثال می توانم این یا عدلش را اتیان کنم. واجب تعیینی عِدل ندارد اما واجب تخییری عدل دارد. می دانم

این عمل واجب است اما نمی دانم واجب تعیینی است یا واجب تخییری؟ اگر واجب تعیینی باشد باید حتما این فرد را اتیان کنم و اگر واجب تخییری باشد در مقام امتثال می توانم این را یا عدلش را اتیان کنم. در مثل این مواردی که شک کردیم، بر می گردد به اقل و اکثر واجب تعیینی اکثر است چرا که اکثر کلفتا است و واجب تخییری اقل است چرا که اقل کلفتا است. آیا در این موارد در اکثر برائت داریم؟

اینجا صوری است و صور را یکی یکی بررسی می کنیم:

الصورة الأولى: إذا كان التخيير فيه عقليا.

صورت اول این است که این واجب ما که مردد بین تخییر و تعیین است تخییرش عقلی است نه تخییر شرعی.

تخییر عقلی: هر وقت تکلیف تعلق بگیرد به یک عنوانی این تکلیف نسبت به حصص زیر آن عنوان و نسبت به افراد تحت آن عنوان مخیر است و این تخییر، تخییری است عقلی مثلا مولا فرموده است: «اکرم عالما» عالم حصصی دارد یک عالمی داریم سفید پوست و یک عالم سیاه پوست عالم به دو حصه عالم ابیض و اسود تقسیم می شود در اینجا ما مخیر بین اکرام عالم اسود و ابیض می باشیم معنایش این است که هر کدام از حصص را اکرام کنی امتثال حاصل می شود این حکم را عقل می گوید این عالم ابیض و عالم اسود می شوند دو حصه از حصص عالم. من نسبت به این دو حصه مخیرم مولا گفته است: «اکرم عالما» در خارج زید و بکر و خالد و است وهمه اینها از علمائند در مقام امتثال اکرم عالم می توانم زید یا عمرو یا بکر یا خالد را اکرام کنم این تخییر بین افراد، تخییر عقلی است نه شرعی چون شارع نگفته است یا زید یا بکر را اکرام کن گفته است: «اکرم عالما» و همه اینها مصداق عالمند و عقل می گوید هر کدام را اکرام کنیم امتثال کردیم.

اما مثال دوران امر بین تخییر و تعیین: می دانم اطعام زید بر من واجب است نمی دانم اطعام زید وجوبش تخییری است یا تعیینی چون نمی دانم مولا گفت: «اکرم زیدا»

یا «اطعم زیدا» یا وجوب تعلق گرفته است به اکرام زید یا تعلق گرفته است به اطعام زید اگر به اکرام تعلق گرفته باشد اطعام حصه ای از اکرام است اما اگر گفته است اطعم زیدا اطعام برای من واجب است به وجوب تعیینی دیگر نمی توانم به جای اطعام، اعطاء مال یا تعظیم کنم پس مولا یا اکرم زیدا گفته است یا اطعم زیدا گفته است مولا تکلیفی بر من کرده است نمی دانم اطعام زید است یا اکرام زید پس اطعام بر من واجب است یا به وجوب تخییری اگر وجوب به اکرام تعلق گرفته باشد و مولا گفته باشد: «اکرم زیدا» که تخییر عقلی است یا به وجوب تعیینی است اگر وجوب تعلق گرفته باشد به اطعام یعنی مولا گفته باشد: «اطعم زیدا». پس در ما نحن فیه اصل تکلیف بر من محرز می باشد اما نمی دانم این تکلیف اطعام است یا اکرام است. وجوب تعیینی اکثر است چرا که کلفت زائده دارد اما اگر تخییری باشد اقل است چرا که به جای اطعام می رویم و دست زید را می بوسم و دست بوسیدن به مراتب از اطعام کردن راحتتر است. در اینجا هم ما قائل به برائت هستیم. چرا؟ چون نسبت به وجوب اکرام که احتمالش است، ما اصل مومن نداریم چرا که اگر اصل مومن نسبت به اصل اکرام داشته باشیم این اصل، یا مومِّن است نسبت به ترک جمیع حصص اکرام یعنی می توانم ترک اکرام کنم و لو به ترک اطعام اینکه قطعا در آن عقوبت است و یا اصل، مومن است نسبت به ترک جمیع حصص اکرام الا اطعام خوب در اینجا اگر ترک اکرام کنم با اتیان اطعام اینجا دیگر ترک اکرام نا معقول است پس من نسبت به وجوب اکرام اصل مومن ندارم اما نسبت به اطعام اصل مومن در اینجا جاری می شود و انحلال حکمی در اینجا می آید لذا ما قائلیم به برائت و در باب اطعام، برائت را جاری می کنیم و دست او را می بوسیم و دست بوسیدن مصداق اکرام است. پس در این صورت دوران امر بین تخییر و تعیین، که تخییر عقلی بود برائتی شدیم.

[1]الصورة الثانية: إذا كان التخيير شرعيا فی الأحكام الواقعية.

صورت دوم دوران بین تعیین و تخییر شرعی است اما در احکام واقعی نه در احکام ظاهری.

مثالش مثل اینکه من می دانم که در عصر غیبت نماز جمعه بر من واجب است اما این وجوب که تعلق گرفته است به نماز جمعه یا وجوبش تعیینی است یعنی فقط نماز جمعه بر من واجب است یا وجوبش تخییری است یعنی من مخیرم بین نماز جمعه و نماز ظهر اگر وجوب نماز جمعه و نماز ظهر تخییری باشد وجوب تخییری جمعه و وجوب تخییری ظهر اسمش است، تخییر شرعی یا احتمال تعیین را در مورد هر دو می دهم یعنی در عصر غیبت احتمالات سه تاست: یا نماز ظهر بر من واجب است تعیینا و یا نماز جمعه تعیینا بر من واجب است یا نماز ظهر و جمعه بر من تخییرا واجب است. آیا برائت از تعیین جاری می شود؟ اگر گفتیم جاری است برائت از وجوب تعیینی ظهر و جمعه جاری می کنیم نتیجه این می شود که در مقام امتثال مخیرم بین این که نماز جمعه یا نماز ظهر بخوانم از وجوب تعیینی جمعه برائت جاری می کنیم و از وجوب تعیینی ظهر هم برائت جاری می کنیم و نتیجه آن این می شود که در مقام عمل مخیر بین اتیان ظهر و جمعه می باشم.

خوب دقت کنید در دوارن بین تعیین و تخییر شرعی چه می گوییم؟

اولا مبنای خودمان را در واجب تعیینی و تخییری شرعی بگوییم و بعد ببینیم اینجا چه می گوییم.

مبنای ما در تخییر شرعی:

مبانی بین واجب تعیینی و تخییری را در واجب تخییری قبلا گفتیم. مختار ما در واجب تخییری و تعیینی مختار اکثر متأخرین شده است. مختار خودمان در واجب تخییری و تعیینی این است که در واجبات تعیینی وجوب تعلق گرفته است به یک جامع

---

[1] شنبه ۹۷/۱۰/۲۲.

ذاتی مثلا به نماز جمعه یا نماز ظهر تعلق گرفته است یا تعلق گرفته است به اطعام ستین مسکینا یا وجوب تعلق گرفته است به صیام ستین یوما این واجب یا وجوب تعیینی است در وجوب تخییری ما ها قائلیم که وجوب تعلق گرفته است به یک جامع انتزاعی مثلا در مثال نماز ظهر و نماز جمعه اگر وجوبش تخییری باشد گفتیم وجوب تعلق گرفته است به احدهما مولا گفته است: «علیک باتیان احدهما» یعنی یا جمعه یا ظهر. «احدهما» در اصطلاح اصولی جامع انتزاعی است. هر کدام از صلاة جمعه و ظهر را جامع ذاتی می گویند یعنی تحت این دو افراد زیادی است عناوین اولی را جامع ذاتی می گویند ما قائلیم در واجب تخییری وجوب تعلق گرفته است به جامع انتزاعی مثلا در کفاره رمضان قائلیم به جامع انتزاعی وجوب تعلق گرفته است اما در واجب تعیینی قائلیم وجوب به یک جامع ذاتی تعلق گرفته است.

حال که این روشن شد پس فرق بین وجوب تعیینی و تخییری این است که اگر متعلق تکلیف جامع ذاتی باشد می شود وجوب تعیینی و اگر جامع انتزعی باشد می گوییم وجوب تخییری است. بنابر این عنایت شود ما منکر تخییر شرعی هستیم در واقع موارد تخییر شرعی را به تخییر عقلی بر می گردانیم وقتی شارع گفت «یجب علیک احدی الصلاتین» گفتیم هر عنوانی نسبت به حصص و افرادش تخییرش عقلی است. ما دائما تخییر شرعی را به تخییر عقلی بر می گردانیم شارع گفته است که «یجب علیک احدی الصلاتین» که خوب احدی الصلاتین دو حصه دارد یکی حصه آن نماز جمعه است و یک حصه آن نماز ظهر است ما در مورد هر کدام از این حصص مخیریم به تخییر عقلی. در ما نحن فیه تطبیق می کنیم:

من علم اجمالی دارم که در امروز که در عصر غیبت باشد، یا نماز ظهر واجب است یا احدی الصلاتین واجب است وجوبی آمده است که یا تعلق گرفته است به نماز ظهر یا به احد الصلاتین تعلق گرفته است. من نسبت به وجوب احدی الصلاتین اصل مومن ندارم. چرا؟ در اقل و اکثر توضیح دادیم که اگر ترخیص در احدی الصلاتین به ترک هر دو صلاة دهد این ترخیص در مخالفت قطعیه است و اگر ترخیص دهد به ترک

یکی اینکه دیگر ترخیص در احدی الصلاتین نمی باشد، امتثال است لذا در احدی الصلاتین اصل مومن نمی باشد در وجوب احدی الصلاتین شک دارم و در وجوب نماز ظهر هم شک دارم و در احد الصلاتین اصل مومن نداریم و نسبت به ظهر که اکثر است چون کلفت زائده دارد، اصل مومن داریم و وقتی نماز ظهر را خواندم اگر در واقع نماز ظهر واجب بوده است که امتثال کردم و اگر واجب نبوده است مخالفت کرده ام اما مخالفتی که در آن معذور بودم. لذا این صورت هم مثل صورت اول است اما در اینجا تخییر شرعی نداریم و در اینجا هم تخییر عقلی است لذا برائت در اکثر را که وجوب نماز ظهر تعیینا باشد جاری می کنم و در مقام امتثال به اقل که وجوب احدی الصلاتین باشد، کفایت می کنم که احدی الصلاتین دو فرد دارد. لذا می توانم به یکی از این دو اکتفا کنم.

اگر وجوب تعلق گرفته باشد به ظهر این اکثر است و کلفت زائده دارد چرا که دست من باز نمی باشد و باید فقط در مقام امتثال نماز ظهر بخوانم بخلاف وجوب احدی الصلاتین که دست من باز است و در مقام امتثال من مخیرم بین اتیان ظهر و یا جمعه. اما مهم کلفت زائده نمی باشد بلکه مهم این است که من نسبت به وجوب احدهما اصل مومن ندارم اما نسبت به وجوب تعیینی اصل مومن بلا معارض دارم این را می گوییم انحلال حکمی. منجزیت علم اجمالی و منجزیت احتمال در نزد ما معلق بر عدم جریان اصل مومن است اصل مومن را در وجوب تعیینی داریم اما این اصل مومن را در وجوب تخییری نداریم لذا آن علم و احتمال نسبت به وجوب تخییری می شود منجز. ما سه منجز ذاتی داریم: علم تفصیلی و یکی هم علم اجمالی و یکی هم احتمال مشهور قائلند علم تفصیلی منجز است به نحو تنجیزی و علم اجمالی منجز است تعلیقی اما تعلیقی نسبت به یک طرف اما احتمال را مشهور منجز نمی دانند مرحوم صدر منجز می داند و منجزیت علم اجمالی و احتمال را تعلیقی می داند و منجزیت علم تفصیلی را اثباتا تنجیزی می داند.

ما منجزیت هر سه را تعلیقی می دانیم.

البته ما منجزیت قطع را به ما هو احتمالا منجز می دانیم هر که قائل به منجزیت احتمال است به این بیان قطع را منجز می داند.

الصورة الثالثة: إذا كان التخيير شرعيا فی الأحكام الظاهرية.

صورت سوم دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی است اما در حکم ظاهری نه حکم واقعی. مثلا: من می دانم فتوای اعلم بر من عامی حجت است الان دو مجتهد است که یکی اعلم ویکی مفضول است می دانم جناب اعلم فتاوایش بر من عامی حجت است اما نمی دانم این حجیت تعیینی است یا تخییری؟ حجیت حکم ظاهری است حجت است تعیینا یعنی فتاوای مفضول نسبت به من حجت نمی باشد. حجت است تخییرا یعنی هم فتوای اعلم بر من حجت است و هم فتوای مفضول من در مقام عمل هم می توانم استناد کنم به فتوای اعلم که اسم این استناد تقلید است و یا می توانم به فتوای مفضول در مقام عمل استناد کنم پس حجیت فتوای اعلم بر من معلوم است نمی دانم که به نحو تخییری حجت است یا تعیینا. احتمال اینکه فتوای مفضول بر من حجت باشد و فتوای اعلم حجت نباشد این احتمالش صفر است لذا دو احتمال است یکی فتوای مجتهد اعلم بر من فقط حجت باشد یا اینکه شارع فتوای هر دو را بر من حجت کرده باشد. یعنی در مقام عمل مخیر به عمل به فتوای هر کدام باشم. این دوران امر بین تعیین و تخییر به نحو شرعی در حکم ظاهری است. شک کردم فتوای اعلم حجتی است تعیینی یا حجتی است تخییری. حجیت تخییری یعنی در مقام تقلید هم می توانم استناد کنم به فتوای اعلم و هم می توانم استناد کنم به فتوای مفضول.

حجیت حکمی است ظاهری نه عقلی. از امور واقعی اعتباری است.

حالا که این روشن شد آیا می توانیم برائت از تعیین را جاری کنیم و بگوییم ما در مقام عمل مخیریم؟ می توانیم استناد کنیم به فتوای اعلم و می توانیم استناد کنیم به فتوای مفضول؟

اینجا دیگر نمی توانیم برائت را نسبت به تعیین جاری کنیم که در بحث حجیت ظن گذشتیم که اگر شک کنیم در حجیت امری آن دیگر حجت نمی باشد من نسبت به حجیت اعلم که شکی ندارم قطع به حجیت فتوای اعلم نسبت به خودم دارم اما در حجیت فتوای مفضول نسبت به خودم شک دارم نمی دانم در فتوای او نسبت به من این حجیت جعل شده است یا خیر. شک در حجیت عند الشارع و عند العقلاء، این مساوق است با قطع به عدم حجیت فعلیه و باید احتیاط کنم و باید در مقام تقلید از اعلم تقلید کنم و دیگر نمی توانم از مفضول تقلید کنم پس هر کسی قائل شده است که تقلید مفضول جایز است از باب اصل عملی نبوده است بلکه دلیل اجتهادی داشته است بر حجیت فتوای مفضول. اگر ما باشیم و اصل عملی باید احتیاط کرد. و در مقام احتیاط باید به تعیین اخذ کنیم و از اعلم باید تقلید کنیم.

فرض کنید دو نفر است یکی عادل و یکی ثقه شک می کنیم که خبر ثقه حجت است یا خبر عادل این مثال دیگر برای حجیت است. این بحث حجیت تمام امارات و اصول عملی را می گیرد.

این صورت سوم.

الصورة الرابعة:

صورت چهارم این است که ما شک داریم در این که وجوب ما تعیینی است یا تخییری اما در مقام امتثال شک می کنیم یعنی شک ما در وجوب تعیینی و تخییری بر می گردد به مقام امتثال. مثالش این است که دو نفر در حال غرق شدن هستند یکی زید و یکی عمرو و ما قدرت انقاذ یکی را داریم. آنیکه بر من در این موارد واجب است انقاذ احدهما است چرا که قدرت بر انقاذ هر دو را ندارم اما وقتی به این زید نگاه می کنیم از افعال و اعمالش احتمال این می رود که از انبیاء باشد اما عمرو قطعا از انبیاء نمی باشد اگر زید از انبیاء باشد بر من حتما واجب است که زید را نقاذ کنم وجوب انقاذ زید فعلی است و وجوب انقاذ عمرو فعلی نمی باشد احتمال هم می دهم که زید آدم خوبی است نه اینکه از انبیاء باشد در اینجا وجوبش تخییری است پس وجوب انقاذ زید بر من واجب

است قطعا اگر از انبیاء باشد به وجوب تعیینی اما اگر نبی نباشد وجوب انقاذش تخییری است کما اینکه وجوب عمرو هم تخییری است. در اینجا برائت از تعیین جاری است؟ گفتیم باید حتما زید را انقاذ کنم دیگر اینجا جای برائت نمی باشد و باید احتیاط کنم این هم مثل صورت سوم است این دو صورت جای احتیاط است باید حتما زید را انقاذ کنم. چون من وجوب تعیینی زید را احتمال می دهم اما وجوب تعیینی عمرو را احتمال نمی دهم چرا که می دانم نبی نمی باشد. چرا واجب است احتیاط کنم عقلا؟ بیانهایی گفتند وارد نقد این بیانها نمی شویم در باب تزاحم گفته شده است وفقط مختار خودمان را می گوییم: خلاصه اش این است که ما یک ارتکاز روشن روشن عقلائی بر لزوم احتیاط در محتمل الاهمیت داریم که این ارتکاز روشن مانع انعقاد اطلاق در ادله اصول مومنه می شود لذا نسبت به وجوب تعیینی من نمی توانم اصل مومن را جاری کنم و وقتی اصل مومن نداشته باشم باید احتیاط کنم چرا که امر دائر است بین وجوب تخییری و وجوب تعیینی انقاذ زید من نسبت به وجوب تخییری که اصل مومن ندارم این ارتکاز روشن عرفی و عقلائی بر لزوم احتیاط در محتمل الاهمیت این مانع انعقاد اطلاق در ادله اصول عملیه می شود لذا دلیل اصل مومن شامل وجوب احتمالی تعیینی در زید نمی شود لذا باید احتیاط کنم و در مقام انقاذ زید را انقاذ کنم.

پس در دوران امر بین تعیین و تخییر چهار صورت شد که در صورت اول و دوم برائت از تعیین جاری است و در صورت سوم و چهارم برائت از تعیین جاری نمی باشد و باید احتیاط کرد عقلا. این را از باب ارزش محتمل می گوییم یعنی اگر محتمل الاهمیت را انقاذ کرد عقل عقوبت او را در مخالفت قبیح نمی داند چون ارزش محتمل بیشتر است.

هذا تمام الکلام در اقل و اکثر به سه قسمش.

[1] پس در اقل و اکثر ارتباطی در بین علماء، معاریف ما قائل به برائت شده اند یا به انحلال حکمی و یا به انحلال حقیقی. ما ها هم انحلال حکمی شدیم یعنی گفتیم حقیقتا علم اجمالی وجود دارد اما این عمل اجمالی منجز نمی باشد چرا که منجزیت آن معلق بر عدم ترخیص از طرف شارع است و در موارد اقل و اکثر ارتباطی ما قائل شدیم که شارع نسبت به اکثر ترخیص داده است. اگر چه به بعضی از اقل که از معاریف هم نمی باشند نسبت داده شده است که آنها در اینجا احتیاطی شده اند.

تنبیهات:

در ذیل مسئله اقل و اکثر متعرض تنبیهاتی می شویم:

التنبیه الأول: التمسک بالإستصحاب.

در بحث اقل و اکثر ارتباطی مشهور برائتی می باشند اما بعضی غیر مشهور احتیاطی شده اند و گفته اند که باید احتیاط کرد و اکثر را اتیان کرد هر دو گروه به استصحاب تمسک کرده اند هم برای اثبات برائت و هم برای اثبات احتیاط به استصحاب تمسک کرده اند. ببینیم آیا تمسک به استصحاب تمام است یا خیر؟

التقریب الأول لإثبات الإحتیاط:

تقریب اول تمسک به استصحاب برای اثبات احتیاط:

تقریب اول برای اثبات احتیاط شرعی است در موارد اقل و اکثر ارتباطی خوب عنایت شود فرموده اند که اگر ما در مقام امتثال وقتی که من علم دارم یا وجوب تعلق گرفته است به نماز نه جزئی یا تعلق گرفته است به نماز ده جزئی اگر من در مقام امتثال به اقل اکتفا کردم وقتی نماز نه جزئی را خواندم و تمام شد بعد از نماز الان که وقتی فکر می کنم که آیا آن تکلیف قبل از اتیان که علم داشتم باقی است یا خیر؟ شک می کنم و استصحاب می گوید که آن تکلیف هنوز باقی است قبل از اتیان اقل می دانم که مکلف به تکلیفی می باشم یا متعلق به اکثر می باشد یا تعلق به اقل گرفته است بعد از اتیان اقل

[1] یکشنبه ۹۷/۱۰/۲۳.

شک می کنم که آیا تکلیف فعلی امتثال شد یا خیر. استصحاب می گوید هنوز تکلیف باقی است و این استصحاب اصل منجز است و تعبد می کند به بقاء تکلیف فعلی که معنای تعبد به بقاء تکلیف فعلی وجوب احتیاط است که شارع بر من احتیاط را واجب کرده است لذا باید اکثر را بخوانم یا از اول یا بعد از اتیان اقل، تا بعد از اتیان شک نکنم که تکلیف باقی است یا خیر؟ این استصحاب کلی قسم دوم است می دانم این وجوب یا تعلق گرفته است به اقل که فرد قصیر است و یا تعلق گرفته است به فرد طویل اگر به قصیر تعلق گرفته بود قطعا بعد از اتیان اقل زائل شد و اگر به فرد طویل تعلق گرفته بود تکلیف قطعا باقی است همان مثال پشه و فیل که می دانست که حیوانی در خانه بوده است بعد از یک هفته شک می کند که در این خانه حیوان است یا خیر اگر پشه بوده است قطعا مرده است و اگر فیل بوده است قطعا در خانه است پس استصحاب کلی قسم دوم است که مقتضای این استصحاب، احتیاط شرعی است چرا که استصحاب منجز است یا باید از اول اکثر را اتیان کنم یا بعد از اقل اکثر را دوباره اتیان کنم. این تقریبی است برای اثبات احتیاط و نفی برائت.

نگویید که برائت شرعیه داریم چرا که دلیل استصحاب یا بر دلیل برائت حاکم است یا مخصص دلیل برائت است که در مباحث آینده می آید لذا جایی برای برائت نسبت به اکثر باقی نمی ماند.

جواب المرحوم الصدر: إن كان العلم الوجدانی لا يظفر بمنجزية الأكثر لا أثر لهذا الإستصحاب بطريق أولی.

مرحوم آقای صدر از این استدلال جواب داده است و در این تمسک به استصحاب اشکال کرده اند.[1] ایشان فرموده اند که وقتی استصحاب می کنیم وجوب کلی را یا می خواهید وجوب اکثر را اثبات کنید یا می خواهید وجوب جامع را اثبات کنید نمی دانید وجوب کلی یا جامع باقی مانده است یا خیر. خوب استصحاب تعبد به بقاء می کند اگر می خواهید وجوب اکثر را ثابت کنید می شود اصل مثبت چون لازمه عقلی بقاء وجوب

[1] بحوث ج ۵ ص ۳۶۱.

به جامع، تعلق وجوب است به اکثر که انشاء الله در بحث استصحاب می آید که استصحاب، مثبتات و لوازم عقلی اش را نمی تواند اثبات کند اما اگر با استصحابِ بقاء جامع، بخواهید تعبد کنید به این وجوب جامع یعنی علم داشت به وجوب اکثر یا اقل خوب قبل از اتیان اقل این شخص علم وجدانی به وجوب جامع داشت و در عین حال این علم وجدانی به جامع نتوانست منجِّز باشد تا چه برسد به این علم استصحابی و تعبدی شما!! شما علم وجدانی قبل از اقل داشتید و اگر تعبد به بقاء جامع تأثیر دارد در وجوب اکثر خوب علم وجدانی به وجوب جامع باید اثر داشته باشد علم وجدانی که بالاتر از تعبد است. اگر این علم استصحابی کافی است این علم وجدانی هم به طریق اولی کافی است. شما قبل از اتیان اقل علم وجدانی داشتید به جامع علم داشتید که یا اقل واجب است یا اکثر خوب وقتی این علم وجدانی اثر نداشته است می خواهید این علم تعبدی و استصحابی اثر داشته باشد در وجوب اکثر؟!!! نهایتا مثل علم وجدانی شماست که شارع در مخالفت اکثر ترخیص و برائت داده است. البته مرحوم صدر این را تسلما اشکال می کند چرا که ایشان قائلند که ما علم اجمالی نداریم و ایشان انحلال حقیقی بودند.

این بیان را مرحوم صدر در مقام جواب به ایشان فرمودند.

مناقشة: منجزية الإستصحاب و الأصل و الأمارة أقوى من منجزة العلم لأنها تعليقية و منجزية الأصل و الأمارة لا معنى لتعليقية منجزيتها.

این بیان مرحوم صدر را قبول نکردیم. دقت کنید یک مغالطه ای است که در خیلی جاها از آن استفاده کرده اند و آن اینکه منجزیت علم به مراتب اقوای است از منجزیت اماره و اصل چرا که وقتی حجج را می گویند حجیت علم را ذاتی دانند و جعلی نیست اما قائلند که منجزیت اصل و اماره دائما در طول جعل است لذا منجزیت علم به مراتب اقوای است از منجزیت اماره و اصل.

ما گفتیم این اشتباه است چرا؟ منجزیت علم اتفاقا اضعف از منجزیت اماره و اصل است چرا که منجزیت علم، تعلیقی است معلق بر عدم ترخیص از جانب مولا

است و منجزیت اماره و اصل تنجیزی است و اصلا معنا ندارد تعلیقی باشد اگر فرض کردیم که این اماره و اصل شرعی است دیگر معنا ندارد که معلق بر ترخیص باشد چرا که فرض این است که مولا اینجا اصل و اماره را دارد معنا ندارد که تعلیقی باشد.

در ما نحن فیه وقتی که من علم وجدانی به جامع داریم علم منجز است اما معلق بر عدم ترخیص مولا است فرض این است که مولا در ناحیه اکثر ترخیص داده است لذا آن علم وجدانی دیگر منجِّز معلوم نمی باشد اگر وجوب معلوم بالاجمال در ناحیه اکثر باشد آن وجوب منجز نمی باشد چرا که معلق بر عدم ترخیص مولا بود و فرض این است که شارع در وجوب اکثر ترخیص داده است اما اگر شارع تعبد کرده باشد به استصحاب به بقاء وجوب، دیگر این معلق بر عدم ترخیص نمی باشد چرا که فرض کردیم که شارع تعبد کرده است معنایش این است که در ناحیه اکثر اصلا ترخیصی ندارد نمی شود که تعبد و تنجیزش معلق بر عدم ترخیص باشد این تهافت در خود مولا است لذا وقتی شارع تعبد می کند به بقاء وجوب اکثر&& اگر فرضا استصحاب این شک من را شامل شد چون قبل از نماز نُه جزئی علم به وجوب فعلی داشتم و بعد از اتیان اقل شک کردم در بقاء همان وجوب فعلی و اگر فرض کردیم که دلیل استحصاب این شک من را گرفت معنایش این است که شارع در اینجا ترخیص ندارد و تعبد کرده است با بقاء وجوب جامع. خوب دلیل استصحاب حاکم یا مخصص دلیل برائت شرعیه می باشد.&&

پس بنابراین این جواب تمام نمی باشد لذا این استصحاب را باید جواب دهیم.

جوابنا لهذا الإستصحاب:

با این وجود این استصحاب را هم قبول نکردیم گفتیم دلیل استصحاب لا تنقض الیقین بالشک یقین و شک ما نحن فیه را نمی گیرد من قبل از اتیان اقل یقین به تکلیف فعلی داشتم و بعد از اتیان به اقل شک می کنم در بقاء تکلیف فعلی خوب یقین و شک تمام است با این حال دلیل استصحاب این را نمی گیرد این یقین و شک را نمی گیرد در ما نحن فیه سه شک داریم یک شک که بعد از اتیان اقل، تکلیف باقی است و شک

دیگر که آیا وجوب به اقل تعلق گرفته ست یا خیر؟ و یک شک در ین که آیا وجوب به اکثر تعلق گرفته است یا خیر؟ این سه شک را ما داریم.

دیل اصل مومن شک در وجوب اقل را شامل نمی شود توضیح دادیم در انحلال حکمی. اما شک در وجوب اکثر را شامل می شود دلیل مومن. شک داریم که آیا وجوب به اکثر تعلق گرفته است یا خیر؟ گفتیم دلیل برائت این را می گیرد. شک سوم که شک داریم که بعد از اقل تکلیف باقی است این دلیل استصحاب نمی گیرد چرا که شک ما در بقاء تکلیف فعلی شک سببی و مسببی است چرا که اینکه شک می کنیم بعد اتیان اقل آیا وجوب فعلی باقی است یا خیر؟ ناشی می شود از اینکه آیا تکلیف به اکثر تعلق گرفته است یا خیر و در سیره عقلاء وقتی اصلی به سبب تعلق گیرد اصل مضاد دیگر مسبب را نمی گیرد. در اینجا وقتی سبب را اصل مومن گرفت دیگر دلیل اصل مضاد، که استصحاب باشد دیگر مسبب را نمی گیرد.

عقلاء این را شامل نمی بیند.

ان قلت:

این سببیت شرعی نمی باشد این که علماء قبول کرده اند جریان اصلِ در سبب، مقدم می شود و بر اصل مضاد جاری در مسبب در جایی است که سببیت باید شرعی باشد مثل این که شک دارم که آیا این ماء طاهر است یا نجس نمی دانم اما می دانم سابقا طاهر بوده است و ضمن اینکه شک داریم که آیا دست ما نجس است یا طاهر نمی دانم اما سابقه آن نجاست بوده است وقتی این دست را با این آب می شویم شک می کنم در نجاست و طهارت دست و شک در نجاست و طهارت دست مسبب از شک در نجاست و طهارت ماء است اصل جاری در ماء استصحاب طهارت است و اصل جاری در دست استصحاب نجاست است. آن اصل سببی بر این اصل جاری مضاد مسببی در دست مقدم است. خوب در این مثال که اصل در سبب مقدم می شود سببیت شرعی است شارع غسل به ماء طاهر را سبب قرار داده است برای طهارت و تطهیر متنجس. اما اینجا که این سببیت عقلی است شک می کنم که آیا آن تکلیف در قبل از

اتیان اقل باقی است یا خیر؟ این شک ناشی می شود از شک در تعلق تکلیف به اکثر این نَشو و سببیت عقلی است لازمه عقلی تعلق تکلیف به اکثر، بقاء آن تکلیف بعد از اتیان به اقل است و وقتی سببیت عقلی باشد گفتیم اصل سببی بر اصل مضاد مسببی مقدم نمی شود.

بله در ما نحن فیه سببیت و مسببیت و ملازمه عقلی است اما این را در بحث استصحاب جواب دادیم ما ها از کسانی هستیم که گفتیم در موارد ملازمه و سببیت عقلیه یک مورد جاری می شود و آن جائی است که سبب و مسبب هر دو فعل مولا است در اینجا جعل وجوب برای اکثر و بقاء وجوب بعد از اتیان اقل هر دو مستند به مولا است این دست مولا است که وجوب را برای اکثر جعل کند یا خیر این دست مولا است که این وجوب بعد از اتیان اقل، را ابقاء کند اگر وجوب را به اکثر تعلق بدهد ابقاء می کند و اگر به اقل تعلق بدهد ابقاء نمی کند. پس در مواردی که سببیت عقلی است اما هر دو فعل، فعل مولا است در اینجا گفتیم اصل سببی مقدم بر اصل مسببی می شود بنابراین با وجود برائت نسبت به اکثر دلیل استصحاب شک در بقاء تکلیف بعد از اتیان اقل را شامل نمی باشد چرا که سبب و مسبب فعل اوست ابقاء و عدم ابقاء تکلیف به دست اوست لذا دلیل استصحاب اطلاقی ندارد که این شک در بقاء را شامل شود. انشاء الله در مبحث استصحاب در شبهات حکمیه بحثش می آید. اینکه گفتیم که اصل جاری در سبب مقدم بر اصل جاری در مسبب می شود این یک فهم عرفی است هر کجا تعبد کرد به بقاء سبب نسبت به مسبب هم تعبد می بیند تعبد معارض را شامل مسبب نمی داند. اما آنجائیکه تعبد به سبب و مسببی که ملازمه عقلی دارند اما به ید شارع نمی باشد مثلا نمی دانم آن آتش باقی مانده است یا خیر لازم عقلی باقی ماندن آتش، بقاء حرارت است. اما نار فعل شارع بما هو شارع نیست حرارت که فعل شارع بما هو شارع نمی باشد. مراد این است که فعل شارع باشد نه اینکه موضوعیت آن را شارع قرار داده باشد در مثل نجاست و طهارت فعل شارع نمی باشد بلکه شارع یکی را موضوع قرار داده است اما در اینجا موضوع قرار نداده است ملازمه عقلی است ملازمه شرعی نمی باشد

بلکه لازم عقلی تعلق وجوب به اکثر بقاء وجوب فعلی بعد از اتیان اقل است اما تعلق وجوب به اکثر به فعل شارع است و تعبد به بقاء تکلیف بعد اتیان اقل هم فعل شارع است لذا در اینجا اصل در سبب بر اصل در مسبب مقدم می شود لذا با وجود برائت بر وجوب اکثر، دلیل استصحاب شک در بقاء تکلیف بعد از اتیان اقل را شامل نمی شود چرا که تکلیف به اکثر و ابقاء تکلیف بعد از اتیان اقل فعل اوست لذا دلیل استصحاب این شک در بقاء را نمی گیرد و این فهم عرفی است هر کجا تعبد کرد به بقاء سبب دیگر نسبت به مسبب هم تعبد می بیند و تعبد معارض را شامل مسبب نمی بیند. این تقریب اول از استصحاب تمام نمی باشد.

[1]التقریب الثانی لإثبات البرائة من الإکثر: نشک فی تعلق التکلیف بالأکثر فنستصحبه ألی الآن.

بعضی به استصحاب تمسک کرده اند برای عدم لزوم احتیاط. ما شک داریم که آیا وجوب به اقل تعلق گرفته است؟ شک داریم که آیا وجوب به اکثر تعلق گرفته است یا خیر؟ استصحاب عدم تعلق وجوب به اکثر جاری است اما در مورد عدم تعلق به اقل جاری نمی باشد چرا که استصحاب اصل مومن است و اصل مومن را گفتیم که نسبت به اقل جاری نمی شود و جریانش نا معقول است. لذا در اکثر استصحاب عدم تعلق وجوب به اکثر بدون معارض جاری می شود.

این چطور استصحابی است؟ استصحاب عدم نعتی که به دو صیاغت جاری می شود:

صیاغت اول:

صیاغت اول این استکه من قبل از اذان صبح تکلیف فعلی به اکثر داشتیم یا خیر؟ نمی دانیم بعد از اذان صبح تکلیف فعلی پیدا کردم یا خیر؟ استصحاب می گوید که تکلیف فعلی پیدا نکردم. پس قبل از اذان صبح من به اکثر قطعا تکلیف فعلی نداشتم

---

[1] دوشنبه ۹۷/۱۰/۲۴.

نمی دانم بعد از اذان و زوال و بعد از طلوع این تکلیف پیدا شد یا خیر؟ استصحاب می گوید که این تکلیف فعلی پیدا نشد. این یک صیاغت.

صیاغت دوم:

ما در جریان استصحاب عدم تعلق تکلیف فعلی به اکثر صیاغت دومی هم داریم و آن اینکه ما ها همه تشریعات شرعی را حادث می دانیم هر وجوبی هر حرمتی تشریعش و طلبش حادث است یک زمانی وجوب و تکلیف برای صوم و حج تشریع نشده بود حرمت یک زمانی برای غیبت و شرب خمر تشریع نشده بود یک زمانی قطعا شارع تکلیف را نسبت به اکثر جعل نکرده بود الان نمی دانم شارع مقدس وجوب را برای اکثر تشریع کرده است یا خیر؟ استصحاب می گوید الان هم تشریع نکرده است.

استصحاب عدم تعلق تکلیف به اکثر به یکی از دو صیاغت جاری است اما استصحاب در مورد اقل فی نفسه جاری نمی باشد چرا که گفتیم که اصل مومن نسبت به اقل فی نفسه غیر معقول است لذا نسبت به اکثر اصل مومن بلا معارض جاری می شود. لذا بنابراین صیاغت دوم این استکه استصحاب می کنم عدم تشریع وجوب را برای اکثر. گفتیم اصلا معنا ندارد که شریعت حادث نباشد. تشریع فعل است فعل درش حدوث افتاده است، حدوث مقوم فعل است یعنی محال است که یک فعلی ازلی باشد.[1] تشریع امری حادث است شک می کنیم حق تعالی وجوب را برای اکثر تشریع

---

[1] آن فعلی که فلاسفه در حق تعالی می گویند ازلی است به معنای فعل نمی باشد به معنای موجود است یعنی فلاسفه قائلند که موجوداتی داریم ازلی مثل عقل اول معنایش این نمی باشد که ایجاد عقل اول ازلی است ایجاد حتما حادث است بلکه وجود عقل اول ازلی است فعل اصلا حدوث مقومش است خوب سوال ربط تشریع که امر حادث است به قدیم چه می باشد؟ چند جواب دارد؟ یک جوابش این است که بگوییم که تشریع فعل نبی اکرم یا یکی از ملائکه مادی است فعل خداوند نمی باشد چرا که فعل به معنای مقوله بر خداوند و بر هر موجود مجردی محال است هیچ موجود مجردی نمی تواند فاعل فعلِ مقولی باشد لذا یک راهش این است که بگوییم تشریع فعل نبی اکرم یا یکی از ملائکه مادی است.

یا یک راهش این است که بگوییم این نظام عالم که در حکمت یک موجود ازلی است این چنین است که در وقتی شرائط جمع می شود آن تشریع صورت می گیرد مثالی بزنیم برای روشن شدن: فرض کنید در این اتاق چراغی است که از ازل روشن است حادث نمی باشد و لکن بر روی این دیوار پرده ای است پرده را که کنار می زنید روشن شدن دیوار حادث است تا یک ساعت پیش روشن نبود الان حادث شد اما روشنی که در دیوار حادث شد این روشنی ازلی است این چراغ از ازل روشن بود است نور ازلی است اما روشن شدن ازلی نمی باشد حادث است چرا که شما در این لحظه پرده را کنار زدید و دیوار به همین روشنائی ازلی، روشن شد اما روشنی آن حادث است. در حکمت

کرده است یا خیر؟ استصحاب می گوید که تشریع نکرده است انشاء الله در بحث استصحاب می آید که تعبد به عدم تشریع عرفا تعبد به عدم مجعول و تکلیف فعلی است مضمون تعبد به عدم جعل و تشریع، تعبد به عدم مجعول و مشروع است. در ما نحن فیه استصحاب را اینطور جاری می کنیم نمی دانیم آیا وجوب تعلق گرفته است به اکثر یا خیر؟ استصحاب می گوید که وجوب به اکثر تعلق نگرفته بود، الان هم تعلق نگرفته است عرفا. این «عرفا» را گفتیم که اصل مثبت نشود در بحث شبهات حکمیه می آید که قائلیم این اصل مثبت نمی باشد.

این در ما نحن فیه.

بنابراین این استصحاب جاری است و منافاتی با جریان برائت نسبت به وجوب اکثر ندارد لذا ما قائلیم استصحاب مومن مقدم بر برائت نمی باشد فقط استصحاب منجز بر برائت مقدم می شود در اینجا، هم دلیل برائت نسبت به وجوب اکثر شامل می شود و هم دلیل استصحاب نسبت به وجوب اکثر شامل حال من می شود.

ما این استصحاب را قبول کردیم کما اینکه برائت از وجوب اکثر را هم قبول کردیم نتیجه این استصحاب و برائت تأمین نسبت به وجوب اکثر است. ما دو اصل مومن داریم هم برائت و هم استصحاب. در شبهه حکمیه ای اصل جاری نمی شود که این اصل وجودی باشد در حالیکه این جا مستصحب ما امر عدمی است.

حدوث تمام موجودات عالم طبیعت تماما از قبیل روشن شدن آن دیوار است یعنی زید الان موجود می شود به وجودی که از ازل افاضه شده است اما تا الان شرائطش محقق نبوده است و الان محقق شده است زید وجودش از ازل بوده است اما الان موجود شده است. احتمال می دهیم این وجوب تشریع نشده است در ما نحن فیه روشن شدن دیوار مثال تشریع است یعنی می دانیم که تا الان تشریع نشده است و پرده ای کنار نرفته بود احتمال می دهیم که پرده کنار رفته باشد استصحاب می گوید که پرده کنار نرفته است و روشن نشده است لذا تشریع را می گوییم خوب معلوم است که نوری و پرده ای و دیواری در کار نمی باشد این فقط برای تقریب به ذهن است. پس اگر شارع مقدس حق تعالی باشد باید بگوییم تشریعش به منزله روشن شدن دیوار به کنار رفتن آن پرده است کلا در نزد حکماء وجودات حوادث از این قبیل است یعنی وقتی می گوییم عقل فعال مفیض وجود زید است معنایش این نمی باشد که الان این وجود را افاضه کرد چرا که فعل بر مجردات محال است فعل عقل فعال که وجود است مثل خود عقل فعال، قدیم و ازلی است فاعل آن عقل فعال که عقل نهم است ازلی است همه اینها موجوداتند به وجود ازلی است اما این وجود ازلی وقتی ظرف و شرائط خودش را پیدا می کند آن حدوث معنا پیدا می کند الان روشن شدن دیوار حادث است اما روشنیی که در دیوار حادث شده است امری است ازلی. این مثالی برای تقریب به ذهن است.

نتیجه تنبیه اول این شد که استصحاب و برائت را در مورد وجوب اکثر جاری می دانیم و دیگر احتیاط لازم نمی باشد و در مقام امتثال به اقل کفایت می کنیم و نماز بدون سوره را می خوانیم.

این تنبیه اول.

التنبیه الثانی: فی دوران الأمر بین الشرطیة و المانعیة.

شک کردیم که آیا امری شرط در واجب است یا مانع است؟ مقتضای صناعت چیست؟ خوب این چطور به اقل و اکثر بر می گردد؟ فرق بین شرط و مانع چه می باشد؟ اگر امری وجودش به عنوان قید اخذ شده باشد به آن شرط می گویند و اگر امری عدمش به عنوان قید اخذ شده باشد آن را مانع می گویند. بنابر این شرط، امری وجودی است و مانع امری عدمی است.

مثال فقهی: می دانید در نماز، مصلی باید با لباس نماز بخواند، عریانا نمی تواند نماز بخواند باید متلبسا نماز بخواند و شرط در نماز این است که این لباس باید طاهر باشد حالا شخصی است که فقط یک لباس دارد و آن لباس هم متنجس است و برای او تطهیر هم ممکن نمی باشد پس فقط یک لنگ دارد و این لنگ هم متنجس است و تطهیرش هم ممکن نمی باشد چرا که الان آبی در اختیار ندارد که این لنگ را تطهیر کند. فقهیا این احتمال نمی باشد که این شخص نمازی بر او واجب نباشد نماز بر او واجب است حالا نمازی که بر او واجب است نماز با همین لباس متنجس است یا اینکه نه وظیفه او نماز است عریانا؟ باید عریانا نماز بخواند یعنی بدون پوشش نماز بخواند منتها باید نشسته باشد و در سجده ایماء کند؟ پس می داند مکلف به نماز است یا با لباس نجس یا به شرط عدم تستر به این لباس نجس اگر شرط عدم تستر باشد این لباس می شود مانع یا تستر مانع است اگر شرط تستر به این لباس باشد می گوییم مشروط است یعنی شرطش تستر است پس تستر یا مانع است یا شرط اگر مانع باشد معنایش این است که عدم تستر شرط است حالا وظیفه این شخص چه می باشد؟ مقتضای اصل

چه می باشد؟ احتمال می دهد وجوب تعلق گرفته باشد به صلاة با تستر و احتمال می دهد تعلق گرفته باشد به نماز مشروط به عدم تستر.

قول البعض: جریان البرائة من الشرط و المانع و تعارضهما و جریان الإحتیاط العقلی.

جماعتی گفته اند که چون علم اجمالی داریم که یا نماز با تستر یا نماز بدون تستر واجب است، خوب برائت در هر دو طرف با هم تعارض می کند و نوبت به اصل عقلی احتیاط می رسد باید دو نماز بخواند یکی با تستر و یکی بدون تستر. متقضای این علم اجمالی لزوم احتیاط است بله اگر در ضیق وقت بود به یک نماز می تواند اکتفا کند یا عریانا یا متسترا به بیانی که در فقه گفته شده است مخیرا بین التستر و عدم التستر و عریانا. این فرمایشی است که گفته شد است.

مناقشة: لهذا الأمر صورتین:

با این فرمایش موافق نمی باشم و گفتیم این فرمایش تمام نمی باشد.

[1]توضیح ذلک:

در این مثال دو صورت داریم:

الصورة الأولی:

صورت اول این است که تکلیفی که احتمال می دهیم سه تکلیف است یا می گوییم وظیفه ما صلاة با تستر است یا صلاة بلا تستر است یا وظیفه ما تخییر است یعنی صلاة است چه با تستر چه بی تستر اگر سه احتمال را دادیم در احتمال اول و دوم وجوب تعیینی است و در احتمال سوم وجوب تخییری است می دانم وجوبی داریم یا تعلق گرفته است به صلاة با تستر این وجوب تعیینی است یا تعلق گرفته است به صلاة بلا تستر که وجوب تعیینی است یا تعلق گرفته است به صلاة چه با تستر چه بی تستر این وجوب تخییری است. خوب این صورت اول سه احتمال دارد که در یک احتمال وجوبش تخییری است و در دو احتمال وجوبش تعیینی است. از مطالبی که در قبل

[1] سه شنبه ۹۷/۱۰/۲۵.

گفتیم مشخص می شود که اینجا دوران امر بین التعیین و التخییر است منتها تعیین در دو احتمال و تخییر در یک احتمال است یعنی دو احتمال تعیینی دارد برائت از تعیین جاری می شود و نتیجه می شود تخییر یعنی عملا می شود مخیر. در این صورت اول مکلف می تواند نماز با تستر یا نماز بلا تستر بخواند. این سه احتمال را فقهیا می دهیم و الا ادله لفظیه در این زمینه دلالتی ندارد و دلیلی نداریم چون می دانیم نماز باید متسترا باشد و این ساتر هم باید طاهر باشد خوب این در اینجا ممکن نمی باشد خوب فقهیا هم احتمال نمی دهیم که این شخص تکلیف به نماز نداشته باشد، لذا این سه احتمال را فقهیا می دهیم.

دقت کنید در اینجا اهم و مهم و تزاحمی نمی باشد نمی داند تکلیفش چه می باشد بله امکان دارد که کسی به استذواق بگوید که احتمال وجوب نماز با تستر بیشتر است لذا در فتوا در مورد نماز با تستر احتیاط واجب دهد یا احتیاط مستحب دهد.

می تواند نسبت به احتمال اقوی احتیاط واجب دهد چرا که وجوب تعیینی نماز عریانا کم است لذا نسبت به این طرف احتیاط واجب می دهد. معنای احتیاط واجب این نمی باشد که نماز با تستر قطعا مجزی است خیر بلکه یعنی من نسبت به وجوب تعیینی نماز عریانی و تخییر فتوا نمی دهم اما نماز با تستر موافق با احتیاط است. بله ممکن است که مورد احتیاط مجزی نباشد اما احتمال اجزائش اقوی است. البته این معنایش این نمی باشد که من فتوا می دهم که احتیاط کند بلکه معنایش این است که من به اجزاء آن دو احتمال دیگر فتوا نمی دهم بله معنایش این است که نماز باتستر موافق احتیاط است چرا که به لحاظ رأی تخییری شده است چرا که برائت را از دو تعیین جاری کرده است باید فتوا دهد به دو اجزاء این فقط در عدم افتاء و احتیاط به یک اجزاء فتوا می دهد. و این هم به این خاطر این است که با ذوق فقهی متناسبتر است که با تستر نماز بخواند.

الصورة الثانیة:

صورت دوم این است که دو احتمال بیشتر نمی دهد احتمال می دهد که وظیفه صلاة با تستر است تعیینا یا وظیفه صلاة بلا تستر است تعیینا و فقهیا احتمال تخییر را نداد. خوب در اینحا آیا این علم اجمالی منجز است و باید دو نماز بخواند یکی با تستر و یکی بلا تستر؟ یا می تواند یک نماز بخواند مخیرا بین التستر و بلا تستر؟ روی مبنای ما که محذور را اثباتی می دانیم در اینجا می تواند یک نماز بخواند چرا که برائت را از وجوب صلاة مع التستر جاری می کند یا برائت را از وجوب صلاة بلا تستر جاری می کند و یکی را می خواند چرا که در اینجا مخالفت قطعیه امکان ندارد و قطعا و قهرا یکی را مرتکب می شود و دائما موافقت و مخالفت احتمالیه می کند چرا که در نظر ما مانع در ترخیص در هر دو طرف ارتکاز مناقضه می باشد اگر در جایی مخالفت قطعیه ممکن نباشد عرف در اینجا مناقضه ای در ترخیص دو طرف نمی بیند نتیجه این است که این شخص نماز را یا با تستر می خواند یا بلا تستر و هر کدام را بخواند هم احتمال موافقت و هم احتمال مخالفت می دهد برائت تأمین نمی دهد در ترک صلاة بلکه در صلاة بلا تستر یا نماز با تستر برائت می دهد.

اگر کسی بگوید که مقداری از نماز را با تستر و مقداری را بلا تستر بخواند در اینجا مخالفت قطعیه کرده است و برائت این جا به این مقدار ترخیص نمی دهد چرا که فرض این است که وجوب یا به نماز با تستر یا به نماز بلا تستر تعلق گرفته است. برائت می گوید می توانی نمازت را تماما با تستر یا تماما بلا تستر بخوانی. برائت مقید را ترخیص می دهد نه ذات مقید را لذا حقیقتش به قید بر می گردد. در اینجا می تواند نماز با تستر یا بلا تستر بخواند و اینجا ارتکاز مناقضه نمی باشد چون منجر به مخالفت قطعیه نمی شود.

بله در ادامه می تواند تفریق کند می تواند بعضی از نماز ها را با تستر و بعضی را بلا تستر بخواند اما علم به فوت پیدا می کند لذا باید مقداری را که علم به فوت دارد قضا کند. لذا در اینجا ما قائل به عدم منجزیت علم اجمالی می باشیم لذا نیاز نمی باشد که دو نماز بخواند یکی با تستر و یکی بدون تستر.

التنبیه الثالث: الأقل و الأکثر فی الشبهة الموضوعیة.

در اصول آنچه که رایج است وقتی می خواهند مثالی برای اقل و اکثر ذکر کنند معمولا مثال شبهه حکمیه می زنند شک می کنید فلان شیء مانع است یا خیر؟ شرط است یا خیر؟ جزء است یا خیر؟ اینها شبهه حکمیه است آیا اقل و اکثر شبهه موضوعیه دارد یا خیر؟ گفته شده است بله ما برای شبهه موضوعیه هم می توانیم اقل و اکثر درست کنیم که من دو مثال ذکر می کنم:

یکی در موانع: اگر شک کنیم در مانعیت به نحو شبهه موضوعیه: مثلا در نماز شرط است که لباس نباید جزء ما لا یؤکل باشد اگر از اجزاء ما لا یؤکل بود نماز مصلی باطل است. مثلا از پوست روباه اگر لباسی دوخته باشد نماز در این لباس باطل است. خوب حال لباسی است که نمی دانم از اجزاء ما لا یوکل است یا از اجزاء ما یوکل نمی دانم از پوست گوسفند است یا از پوست روباه آیا با این لباس می توان نماز خواند یا نه؟ یا شرط است که لباس مصلی از میته نباشد پوستی است که نمی دانم میته است یا خیر نمی دانم گوسفند مذبوح بوده است یا میته؟ در اینجا می شود دایره اقل و اکثر ارتباطی. چرا؟ چون می دانم من مأمور به نمازی هستم نمی دانم شرطش این است که در این لباس نباشد یا این شرطش نمی باشد اگر این لباس از اجزاء ما لایوکل لحم شد شرطش این است که باید این نماز در این لباس نباشد، اگر این پوست میته شد شرطش این است که در این نماز نباشد نمی دانم نماز واجب مشروط به عدم این لباس است یا خیر؟ اکثر تقیید به عدم نماز در این لباس است از این تقید و اشتراط برائت را جاری می کنم و نماز را در این لباس مشکوک به جا می آورم.

به مناسبت یک نکته ای را توضیح دهیم: فرق بین شرط و مانع چیست؟ شرط عبارت است از امری که وجودا در واجب اخذ شده است و مانع عبارت است از امری که عدما در واجب اخذ شده است مثلا در لباس مصلی تارة می گوییم طهارت شرط است طهارت شرط است یعنی چه؟ یعنی شرط صحت صلاة این استکه لباس طاهر باشد. تارة می گوییم نجاست مانع است یعنی شرط لباس مصلی این است که نجس

نباشد. یعنی عدم نجاست در واجب اخذ شده است. شرط وجودش اخذ می شود و مانع عدمش اخذ می شود اما این یک اثر مهم عملی دارد اثر مهم عملی چه می باشد؟ وجوب و تکلیف در شرط انحلالی نمی باشد اما در مانع انحلالی است چطور؟ اگر شرط لباس مصلی، طهارت باشد و من ده لباس طاهر دارم من ده امر و وجوب ندارم من امر دارم به نماز در لباس طاهر اما به عدد لباسهای طاهر من شرط و امر ندارم اما در مانع، تکلیف انحلالی است اگر نجاست مانع باشد و من سه لباس نجس داشته باشم من باید در این لباسها نماز نخوانم این نماز من که به آن امر دارم باید در این لباس اولی و دوم و سومی نباشد اگر شک کردم این لباس طاهر است یا خیر؟ در اینجا دیگر برائت ندارم باید رجوع کنم به خود لباس ببینم استصحاب طهارت یا اصل طهارت دارم یا خیر. اما اگر گفتیم در لباس مصلی طهارت معتبر و شرط نمی باشد بلکه نجاست مانع است شک دارم این لباس نجس است یا خیر اگر نجس باشد شرط نماز این است که در این لباس نباشد اگر شک در شرطیت داشته باشیم برائت جاری است قطع نظر از اصولی که در خود لباس جاری است، اگر طهارت معتبر باشد من برائت ندارم اما اگر نجاست مانع باشد، وقتی شک در نجاست و طهارت کنم من برائت را دارم دائما شک بر می گردد به اقل و اکثر در شبهات موضوعیه. ما به تعداد لباسهای طاهر شرط نداریم من موظف به نماز در هر لباسی نمی باشم اما اگر نجاست مانع باشد، من مکلفم به نمازی در غیر این پنج لباس به عدد لباسهای نجس تقید و شرط به عدم آنها داریم اینکه در این بحث می کنند که ببینید این شرط است یا مانع به خاطر این است که مانع برائت دارد اما شرط برائت ندارد. اگر در ما نحن فیه شک کردم که این لباس میته است یا خیر برائت جاری می کنیم این از موارد اقل و اکثر در شبهه موضوعیه است.

مولا می تواند بگوید صل فی لباس الطاهر یا بگوید که صل فی لباس لم یکن نجسا مهم این است که چه چیزی را در دلیل اخذ کرده است طهارت را اخذ کرده است یا عدم نجاست را اخذ کرده است. اگر شرط، عدم نجاست باشد و این لباس نجس باشد صلاة مشروط به عدم ایقاع در این لباس است اما اگر طاهر باشد مشروط نمی باشد.

لذا می شود اقل و اکثر آیا مقید است به عدم اتیان در این لباس یا خیر؟ برائت از اکثر می گوید که مقید نمی باشد. لذا شک در مانع دائما می شود مورد اقل و اکثر و برائت از اکثر را جاری می کنم. گفته نشود که از دلیل استفاده می شود که شما نیاز به احراز طهارت ندارید لذا اینکه می گویید که اگر فی الواقع نجس باشد نماز من مشروط به عدم اتیان در این لباس است. خیر بلکه مقید است به عدم اتیان در معلوم النجاسة. جواب اینکه شما باید قطع به امتثال داشته باشید خوب در صورتی که احتمال نجاست را می دهید کجا این قطع به امتثال می آید؟!! الا اینکه شارع خودش در مقام امتثال ترخیص داده باشد که در اینجا می گوییم ترخیص داده است. در طهارت و نجاست لباس، یا باید این لباس طاهر باشد یا برای نجاست معذری داشته باشیم اگر در لباس طاهر نماز خواندم چه عالم به طهارت باشیم یا نباشم نماز درست است و اگر نجس باشد باید اصل مومنی داشته باشیم.

مثال دیگر هم در سوره: بعضی گفته اند که سوره در انسان مریض شرط نمی باشد یعنی اگر مکلف مریض باشد این سوره، جزء نماز نمی باشد سوره جزء نماز است که شخص سالم باشد اگر کسی شک کرد که مریض است یا سالم است اگر سالم باشد مأمور به نماز ده جزئی است و اگر مریض باشد مأمور به نماز نه جزئی است اگر شک کرد بین مرض و سلامت در اینجا می شود مثال اقل و اکثر در شبهه موضوعیه. چرا که منشأ شبهه جعل نمی باشد امر خارجی است نمی داند مریض است یا سالم که در اینجا هم برائت را نسبت به نماز ده جزئی که اکثر باشد جاری می کند و در مقام امتثال می تواند نماز نه جزئی را اتیان کند. مثال اول که میته و ما لا یوکل بود دو تا بود و این هم مثال سوم.

این تمام کلام در اقل و اکثر در شبهه موضوعیه.

[1]التنبیه الرابع: الأقل و الأکثر فی المحصِّل.

اگر شک کردیم محصل این امر اقل است یا اکثر آیا نسبت به محصل برائت جاری می شود یا خیر؟ مراد از محصِّل سبب است و محصل بر دو قسم است: یک محصل تکوینی داریم و یک محصل شرعی داریم. ابتداءا در محصل تکوینی بحث کنیم و بعد محصل شرعی.

فی المحصل التکوینی:

مراد از محصل تکوینی عبارت است از محصلی که سببیت آن سببیت تکوینی است مثلا مولایی امر می کند به عبدش به قتل حیوانی می گوید که این حیوان را به قتل برسان و سبب القتل تیر زدن به این حیوان است در اینجا اگر شک کردیم این حیوان با یک تیر به قتل می رسد یا با دو تیر به قتل می رسد؟ واجب برای عبد قتل این حیوان است سبب القتل اطلاق الرساسه علیه است تیر زدن به حیوان است اما نمی دانم آنچه موجب قتل حیوان است یک تیر است یا دو تیر؟ این حیوان با یک تیر به قتل می رسد یا باید دو تیر بزنید تا به قتل برسد؟ شک دارد در محصل به نحو اقل و اکثر سبب القتل یک تیر است یا دو تیر؟ این را نمی داند دقت کنید در اینجا که در محصل تکوینی شک دارد، چنین تیری نسبت به قتل محصل تکوینی است. آیا می تواند در محصل که دو تیر است برائت جاری کند و در مقام امتثال به یک تیر اکتفا کند؟ اینجا جواب واضح است که این مورد از موارد شک در امتثال است شک در تکلیف نمی باشد، مأمور شده است به قتل این حیوان و در موارد شک در امتثال، وظیفه عقلی او احتیاط است لذا باید دو تیر بزنند تا امتثال مأمور به را احراز کند که قتل این حیوان بوده است. این شک در محصل تکوینی است در مورد دوران امر بین اقل و اکثر که باید احتیاط کند و اکثر را اتیان کند چرا که شک او بر می گردد به شک در امتثال و در موارد شک در امتثال وظیفه احتیاط است عقلا.

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۱۰/۲۶.

فی المحصل الشرعی:

محصل شرعی عبارت است از این که ما یک حکمی شرعی داریم و شارع مقدس برای آن حکم سببی قرار داده است و ما تردید می کنیم سببش اقل است یا اکثر مثالش مثال نجاست و طهارت است نجاست و طهارت دو حکم شرعی وضعیه است. در نماز که واجب شرعی است یکی از شرائط صحت صلاة طهارت لباس و بدن است شرط در صحت صلاة این است که لباس و بدن طاهر باشد خوب اگر بدن یا لباس متنجس به بول شد سبب طهارتش غسل به ماء است اگر بدن و لباس ما به بول نجس شود برای سبب طهارت بدن یا لباس، غسل به ماء طاهر است اگر شک کردیم که طهارت این لباس یا بدن به غسل به ماء مرة حاصل می شود یا با غسل به ماء مرتین حاصل می شود، اگر بدن و لباس متنجس به بول را بخواهیم تطهیر کنیم این طهارت به غسل با ماء مرة است یا به غسل به ماء مرتین است؟ شک داریم در محصل طهارت و امرش دائر است بین اقل و اکثر. غسل مرة می شود اقل و غسل مرتین می شود اکثر. خوب در اینجا من می توانم در مقام تطهیر برائت را نسبت به اکثر که غسل مرتین باشد، جاری کنم و در مقام تحصیل طهارت به اقل اکتفا کنم و یک بار با آب بشویم؟ آیا برائت از وجوب اکثر جاری می شود یا خیر؟ در اینجا مشهور گفته اند برائت جاری می شود و این مثالی هم که زدیم مثال واقعی است چون اختلافی است که آیا اگر بدن یا لباس به بول متنجس شد در تطهیر به ماء قلیل، یکبار لازم است یا دو بار؟ در ماء کر هم اختلاف است.

اقوال بسیار متعددی در مسئله است لذا در ما نحن فیه مشهور قائل هستند که اگر از ادله لفظی دستمان کوتاه شد برائت از اکثر را جاری کرده و در مقام تطهیر بدن و لباس وقتی متنجس به بول بود می توانیم یکبار آب بکشیم . اینجا برائت جاری می شود به خلاف محصل تکوینی.

اشکال شده است که ما نحن فیه اینجا هم مجرای قاعد اشتغال است چرا که مأمور می باشیم به نماز با بدن و لباس طاهر. بر ما صلاة با لباس و بدن طاهر واجب است

وقتی که من این بدن و لباس متنجس به بول را یکبار با ماء شستم باز شک دارم بدن یا لباس نجس است یا خیر؟ و شک داریم در ایجاد نماز با لباس و بدن طاهر لذا باید در مقام امتثال احتیاط کنم دو بار با ماء بشویم.[1]

جواب داده شده است که بله من شک دارم که این لباس و بدن طاهر است یا خیر درست است طهارت شرط است اما شرطیت آن شرعیه است و اگر دو بار غسل در طهارت شرط است وظیفه شارع است که به ما بگوید طهارت از متنجس به بول با دو بار حاصل می شود و وقتی که نگفته است نمی دانم وظیفه من نماز در این لباس است بعد از دو غسل؟ یا نماز است در این لباس و لو یک غسل انجام داده باشم؟ خوب ایجاد نماز بعد از دو غسل اکثر است، برائت را جاری می کنم. می گوییم می دانم مکلف به نمازی هستیم در لباس طاهر نمی دانم این لباس طاهر لباس بعد از یک غسل است یا لباس بعد از دو غسل است؟ لباس بعد از دو غسل اکثر و لباس بعد از یک غسل اقل است و برائت از اکثر را جاری می کنیم و نماز را با لباس یک غسل می خوانم بله در اصل یکبار غسل ما دلیل داریم اما در پاره ای باید یک بار و در پاره ای دو یا چند بار باید شسته شود در اینکه با یک غسل طاهر می شود دلیل نداریم اما دلیل هم نداریم بعد از یک غسل نجس است. الان دست ما با بول نجس شد بعد از یکبار شستن نمی دانیم نجس است یا طاهر و کاری با نماز نداریم وقتی شک در نجاست و طهارت داریم باید برویم سراغ اصل عملی دو اصل داریم استصحاب بقاء نجاست و اصل طهارت، استصحاب نجاست جاری نمی باشد چرا که شبهه حکمیه است و می رسد نوبت به قاعده طهارت بله اگر استصحاب نجاست در دست جاری بود نوبت به قاعده طهارت نمی رسید چون حاکم است لذا کسانی که فتوا داده اند به دوبار شستن دست عده ای دلیلشان روایت است و بعضی دلیلشان اصل عملی است گفته اند که ما دلیلی نداریم که در نجاست به بول با یکبار غسل، طهارت حاصل می شود لذا استصحاب می گوید که

---

[1] استصحاب بقاء نجاست بدن و لباس استصحاب در شبهات حکمیه است که ما قائل به عدم جریان هستیم و نوبت به اصل بعدی می رسد نمی دانم که آیا من مکلفم باید دو بار غسل کنم یا یک بار برائت از اکثر را جاری می کنیم.

نجاست باقی است اما ما که استصحاب را در شبهات حکمیه جاری نمی دانیم می رویم سراغ قاعده طهارت یعنی ما هم می گوییم دلیلی بر طهارت بعد از یکبار نداریم نه اینکه می گوییم دلیلی داریم بر طهارت خیر دلیل نداریم و مستند ما اصل عملی است و قاعده طهارت است.

مشهور که قائل به استصحاب در شبهات حکمیه هستند و قائل به اقل و اکثر برائتی شدند این جا خصوصیت مثال است که حالت سابقه دارد و این بحث شک در محصل یک بحث کلی است و این خصوصیت مثال بود که حالت سابقه داشت.

التنبیه الخامس: الشک فی إطلاق الجزئیة لحالة.

این مهمترین تنبیه احتیاط است چه در بحث اقل و اکثر و چه در بحث متباینین نکاتی که در این تنبیه گفته می شود ادق نکات است.

ما در اقل و اکثر تارة شک می کنیم یک امری جزء است یا شرط گفتیم برائت جاری می شود از وجوب اکثر اما اگر شک کردیم در شرطیت و جزئیت در خصوصیتی از خصوصیات و حالتی از حالات یعنی در این تنبیه اقل و اکثر ما نسبت به مطلق تکلیف نمی باشد بلکه اقل و اکثر نسبت به حالت خاصی می باشد. مثلا ما می دانیم بر انسان سالم نماز با سوره واجب است یعنی نماز ده جزئی واجب است اما در انسان مریض آیا نماز با سوره واجب است یا نماز واجب است چه با سوره چه بدون سوره یعنی اقل واجب است. به عبارت دیگر سوره در حال مرض جزء الواجب است یا خیر؟ این مثال خیلی واضح است که برائت از وجوب اکثر جاری می شود اگر دلیل لفظی نداشته باشیم بر وجوب نماز با سوره بر انسان مریض برائت جاری می شود نسبت به وجوب اکثر. این روشن است.

اما از میان حالاتی که انسان دارد دو حالت از حالات است که این دو حالت فقهاء را خیلی به بحث گرفته است یکی حالت نسیان و یکی حالت تعذر است. حالت نسیان

یعنی در نماز جزئی از اجزاء یا شرطی از شرائط را فراموش کرد اما حالت تعذر این است که در حین یا قبل از نماز جزء یا شرطی متعذر شد.

پس حالت نسیان یعنی در حین عمل، شرط یا جزئی را نسیانا ترک کرد و حالت تعذر یعنی اینکه مکلف در واجب ارتباطی بعضی از شرائط و اجزاء را متعذر از انجام شد اینجاست که به لحاظ این دو حالت می خواهیم بحث کنیم که وظیفه این مکلف نسبت به این دو حالت نسیان و تعذر چه می باشد؟

پس در دو مقام بحث می کنیم:

المقام الأول: الشک فی إطلاق الجزئیة أو الشرطیة فی حالة النسیان:

مقام اول: حالت نسیان است. اگر مکلف در حین عمل دچار نسیان شد جزئی را یا شرطی را در مقام عمل رعایت نکرد مثلا نمازی را خواند وقتی که نمازی را خواند نسیانا یک رکوع را فراموش کرد یا نسیانا یک سجده را فراموش کرد یا نسیانا سوره را فراموش کرد بعد از عمل یا بعد از گذشت مکان جزء، ملتفت شد که نمازی را که خوانده است رکوع یا سجده یا تشهد را به جا نیاورده است خوب مشخص است در مورد مکلفی بحث می کنیم که بعد از عمل یا بعد از وقت عمل ملتفت شود اما در مورد مکلفی که تا حین الموت ملتفت نشد بحثی نداریم.

هل یکون هذه المسئلة من مسائل الأقل و الأکثر؟

سوال در اینجا در این است که آیا این مسئله مربوط به اقل و اکثر است یا نه؟ یعنی چه؟ یعنی بحث ما به این بر می گردد که آیا در حالت نسیان مکلف به اکثر بوده است که این عمل می شود باطل یا در حال نسیان مکلف به اقل بوده است که نماز او بشود صحیح؟ اقل یعنی عمل تام منهای عمل منسی و اکثر یعنی عمل تام. آیا مربوط به اقل و اکثر است یا نه؟

قول الشیخ: لیست منها.

مرحوم شیخ شبهه ای را مطرح کرده است و گفته است ربطی به اقل و اکثر ندارد چرا که در حالت نسیان مکلف به اکثر نبوده است چون این شخص ناسی است و ناسی در ظرف نسیان تکلیف به اکثر نسبت به او فعلی نمی باشد بله نسبت به اقل هم مکلف نمی باشد با اینکه ناسی به اقل نمی باشد چرا که مکلف به اقل، موضوعش ناسی است و این خطابی که می خواهد ناسی را مکلف به اقل کند، قابل ایصال به این شخص ناسی نمی باشد چرا که تا به او واصل شود نسیانش از بین می رود و بحث ما در مورد مکلف در حین نسیان است. پس مکلف به اکثر نمی باشد چرا که ناسی اکثر است و مکلف به اقل نمی باشد چرا که موضوع آن ناسیِ اکثر است و تا خطاب بخواهد به او واصل شود، آن وصول خطاب به این شخص که مکلف به اقل است، آن ارتفاع موضوع است تا بفهمد که این خطاب تکلیفش اقل است وقتی می فهمد که مکلف به اقل است که بفهمد که ناسی اکثر است و تا می فهمد ناسی اکثر است نسیان از بین می رود. این موضوع عجیبی است یعنی این موضوعی است که آن فعلیتش آن انعدام موضوع است. تا متوجه شود که به خاطر نسیان مکلف به اقل است، نسیانش از بین می رود. پس بنابراین شیخ گفته است این مسئله از صغریات اقل و اکثر نمی باشد. نگویید که قبل از نسیان می دانست که مکلف به اکثر است چرا که آنچه که مهم است این است که حین العمل التفات به تکلیف داشته باشد. تکلیف به اقل موضوعش نسیان به اکثر است و وقتی به آن شخص واصل شود که او موضوعِ تکلیف به اقل است می شود ملتفت. مثل شعر فارسی:

گفته بودم چو بیایی غم دل با تو بگویم   چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیایی

این شخص ناسی اقل نمی باشد ذاکر اقل است اما وجوب اقل برای چه کسی است؟ کسی که ناسی اکثر است. تا ملتفت شودکه ناسی اکثر است، دیگر ناسی نمی باشد لذا تکلیف به اقل هم ندارد.

بله آن وصول خطابی که می خواهد او را تکلیف به اقل کند، آن تنجز تکلیف است نه فعلیت تکلیف اما چون دائما به محض وصول موضوع تکلیف به اقل از بین می رود، دیگر چنین جعلی لغو است پس درست است که در فعلیت وصول شرط نمی باشد اما اینجا خصوصیتی دارد که آن رسیدن، آن انعدام موضوع تکلیف به اقل است لذا در اینجا تکلیف به اقل می شود لغو لذا تکلیف فعلی نمی شود. پس در اینجا وصول شرط فعلیت است.

این تکلیف به اقل نسبت به این ناسی قابل ایصال نمی باشد چرا که به محض رسیدن این تکلیف، این شخص مکلف می شود غیر ناسی یعنی دائما تکلیف به ناسی محال است و لغو است لذا مرحوم شیخ فرمودند باید فقط از این بحث کنیم از مسقطیت یعنی این شخص قبل از نسیان مکلف به اکثر بود، آیا این تکلیف به اکثر با اتیان اقل در ظرف نسیانی که تکلیف به اکثر نداشت، ساقط می شود یا خیر؟ اگر گفتیم مسقط است لازم نمی باشد که اداء یا قضاء کنیم و اگر گفتیم که مسقط نمی باشد باید اداء و یا قضاء کنیم. ایشان می فرمایند چون شک در مسقطیت، شک در امتثال است و شک در امتثال تکلیف، مجرای احتیاط است.

در دو جهت بحث می کنیم:

در جهت اول بحث می کنیم که آیا تکلیف ناسی به اقل ممکن است یا خیر؟

در جهت دوم هم از مقتضای اصل عملی بحث خواهیم کرد.

الجهة الأولی فی امکان تکلیف الناسی بالأقل:[1]

جهت اول در امکان تکلیف ناسی به اقل است.

آیا نسبت به کسی که شرطی یا جزئی را فراموش کرده است، تکلیف به اقل یعنی ما عدای جزء و شرط فراموش شده، ممکن است یا خیر؟ شیخ می فرمودند که محال است چرا که اگر چنین تکلیفی داشته باشد موضوع آن می شود ناسی به اکثر و می دانید چنین

[1] شنبه ۹۷/۱۱/۰۶.

تکلیفی قابل ایصال نمی باشد چون تکلیف فعلی کی به ما واصل می شود؟ که عالم به موضوع شویم. کی عالم به موضوع می شویم؟ زمانی که بفهمیم که ناسی اکثر می باشم به محض اینکه فهمیدم ناسی اکثرم موضوع منتفی می شود چون نسیان از بین می رود.

قول المرحوم الصدر يمكن بصورتين:

مرحوم صدر می فرمایند[1] تکلیف به اقل قابل وصول است و ایشان دو وجه ذکر کرده اند برای این شخص که ناسی اکثر است نُه جزء را علم دارد و جزء دهم را ناسی است. مرحوم صدر قائل است که تکلیف به اقل ممکن است و این تکلیف قابل ایصال است ایشان دو وجه و دو تقریب ذکر کرده است:

- الصورة الأولى:

وجه اول این است که مولا به ما تکلیف کند به جامعِ بین ناقص و تام. تام یعنی ده جزء ناقص مثلا نه جزء یا هشت جزء. ما را مکلف کند به جامع بین این دو فرد یکی تام و یکی ناقص و لکن این ناقض را در حال نسان قرار دهد بگوید بر شما جامع بین این دو حصه واجب است و ناقص آن در نسیان بر شما واجب است و برای آن حصه هم قیدی ذکر نکند. مکلف همیشه خودش را حصه دوم می بیند اما یک تکلیف بیشتر نداریم یک امر بیشتر نداریم این از آن امر و تکلیف منبعث می شود و آن عمل ناقص را خارجا ایجاد می کند ولی فکر می کند آن حصه اکمل و تام را اتیان می کند که ده جزء باشد. خوب این تکلیف قابل وصول است که گوید: یا ایها المکلف بر تو واجب است اتیان به این جامع یا ده جزء یا ناقص در ظرف نسیان اما این در ظرف نسیان همیشه خود را غیر ناسی می بیند اشکال ندارد عمل را اتیان می کند به همین امر و تکلیف و لکن در مقام امتثال فکر می کند آن حصه کامل را اتیان می کند اما در مقام عمل حصه ناقص را در خارج ایجاد می کند.

[1] بحوث ج ۵ ص ۳۷۰.

اگر بخواهیم نظیرش را بگوییم در باب صلاة قصر و تمام مشهور بین فقهاء این است که همه ما مکلفیم به صلاة جامع بین قصر و تمام اما قصر در حال سفر و تمام در حال حضر اینطور نمی باشد که در سفر تکلیف ما عوض شود یا از سفر که به وطن بر می گردد تکلیف ما عوض شود ما از اول وقت مکلف به جامع بین قصر و تمام هستیم اما قصر در سفر است و تمام در وطن است. در سفر مکلف به جامع می باشیم و در وطن مکلف به جامع می باشیم. شارع گفته است یجب علیکم الصلاة إما قصرا فی السفر و إما تماما فی الحضر. متعلق تکلیف جامع است در مقام انشاء از مفهوم استفاده می کند و اما در مقام طلب این طلب به طبیعت تعلق می گیرد.

جامع بین این دو حصه است ناقص در نسیان و تمام در غیر نسیان اما ناقص در غیر نسیان دیگر از حصص جامع نمی باشد.

این صورت اول که مرحوم صدر تصویر کرده است این صورت درست است و اشکالی ندارد.

- الصورة الثانية:

صورت دومی که تصویر کرده است این است که شارع گفته است نماز ده جزء است منتها من شما را تکلیف می کنیم به هر مقدار از اجزائی که در خاطرتان است و متذکر هستید. خودِ نمازی که من شارع اختراع کردم[1]، ده جزئی است و شما را تکلیف می کنم به مقداری از اجزائی که متذکر می باشید ده جزء متذکرید به ده جزء مکلفید و اگر هشت جزء متذکرید مکلف به هشت جزء می باشد. آن اجزاء متذکر هم فرق نمی کند که کدام اجزاء باشد.

پس شارع همه را تکلیف کرده است به اجزائی که متذکر می باشید اما مکلف در مقام امتثال فکر می کنید که تمام اجزاء را به جای می آورد و متذکر است اما در مقام

[1] چون نماز از اختراعات شرعی است مثل اکل و شرب نمی باشد که حقیقت عرفیه داشته باشد.

عمل نماز ناقص را به جا آورده است اما اشکال و خللی وارد نمی کند و در واقع مکلف به آن نه جزء متذکر است و آن را هم اتیان می کند.

لذا ایشان در مورد ناسی به دو تصویر گفته است تکلیف به اقل ممکن است.

این وجه هم اشکالی ندارد.

اگر دقت کرده باشید روحا و لبا این دو وجه یکی است و فقط یک تصویر جامع کرده است و تکلیف تعلق گرفته است به این جامع و یک تکلیف هم بیشتر نمی باشد نسبت به مکلفین در اولی گفته است مکلف است به ناقص در حال نسیان و تمام و در دومی گفته است شما مکلفید به جامعی که شما متذکر می باشید اما در عین حال یک تکلیف بیشتر نمی باشد و یک جامع بیشتر نمی باشد که تکلیف به آن تعلق گرفته است و آن تکلیف هم متوجه عامه مکلفین است یعنی شارع دو دسته نکرده است افراد را در موضوع، موضوع را مکلف قرار داده است.

این فرمایش مرحوم صدر را قبول کردیم.

پس بنابرین تکلیف ناسی به اقل ممکن است.

الجهة الثانية: فی امکان تکلیف الناسی بالأکثر.

مشهور بین علماء ما این است که تکلیف به اکثر نسبت به ناسی محال است کلا تکلیف ناسی محال است این نظریه بسیار رایج و پذیرفته شده بین علماء ما است. مثلا الان اگر من یادم رفت است که باید روزه بگیرم وجوب روزه بر من فعلی نمی باشد امروز ظهر اکثر نسبت به تکلیف صلاة ظهر ناسی بودم وجوب نماز ظهر بر من فعلی نمی باشد اقل خصوصیت ندارد بلکه کلا تکلیف به ناسی محال است.

دو وجه ذکر شده است:

وجه اول لغویت است: به خاطر این که ایصال تکلیف به ناسی در ظرف نسیان لغو است چرا که ناسی در ظرف نسیان خود را ناسی نمی بیند.

وجه دوم عبارت از قبح است: گفته اند ناسی نسبت به منسی عاجز است و تکلیف عاجز قبیح است و تکلیف ناسی هم می شود قبیح. اصلا ناسی عاجز از اتیان منسی است لذا تکلیف عاجز قبیح است و تکلیف ناسی هم قبیح است.

پس یکبار به ملاک لغویت رفته اند جلو و یک بار هم به ملاک قبح رفته اند جلو از مجموع کلمات مشهور علمای ما این دو وجه برداشت می شود.

[1]بحث ما در بررسی این دو وجه است که هیچ کدام تمام نمی باشد.

الوجه الأول لإستحالة تکلیف الناسی بالأکثر و هی اللغوية.

وجه اول: تکلیف به ناسی لغو است چرا که این تکلیفی را به ناسی نمی توانیم برسانیم فرقی نمی کند که ناسی حکم باشد که شرب الخمر حرام چه ناسی موضوع باشد هذا المایع خمر فرقی نمی کند لذا بنابراین لغو است.

مناقشات ثلاثة:

این لغویت را قبول نکردیم به سه وجه:

المناقشة الأولی: أن اللغو جعل الحکم فی خصوص الناسی و الأحکام جعلت عموما.

وجه اول اشکال این است که گفتیم که مقتضای حکمت در صیاغت تشریع، تعمیم است به خاطر اینکه یکی از آثار تعمیم این است که ناخواسته انسان کمتر دچار نسیان می شود یعنی اگر من و شما بدانیم تکالیف شرعی بین ناسی و غیر ناسی فرقی نمی کند آن حکم در حق شما فعلی است و این نا خواسته اثر روانی و ذهنی را دارد که ما کمتر دچار نسیان می شویم لذا تعمیم در تشریع یعنی تشریع تکالیف برای مکلف اعم از متلفت و ناسی لغو نمی باشد.

ان قلت:

---

[1] یکشنبه ۹۷/۱۱/۰۷.

وجه اول فقط نسیانهای تقصیری را کم می کند اما نسیانهای قصوری را کم نمی کند.

قلت:

اصلا بحث تقصیر و قصور نمی باشد حالت روانی انسان است مثلا شخصی که خلف وعده عن قصور کرده است می گوید که من فراموش کردم سر قرار بیایم شخص مقابل در جواب این شخص ناسی قاصر می گوید که من قبول می کنیم که تو فراموش کردی اما این نشان می دهد که به من اهمیت نمی دادی چون وقتی انسان به کسی اهمیت می دهد در خواب هم فراموش نمی کند وقتی اهمیت داد دیگر فراموش نمی شود. می خواهیم بگوییم تعمیم باعث تقلیل نسیان می شود نه اینکه صد در صد نسیان را از بین می برد خیر باعث می شود که انسان کمتر دچار نسیان شود این یک حالت روانی در انسان است.

این اشکال اول.

المناقشة الثانية: أن تكليف الناسي بالتمام موجب لعده امتثالا أو موافقة إن أتاه اتفاقا.

ثانیا: ناسی می تواند عمل را تام انجام دهد اگر این عمل را تام انجام دهد اتفاقی است یعنی ممکن است که کسی که ناسی وجوب سوره است سوره بخواند اما اتفاقا نه از باب این که سوره بر او واجب است وقتی تکالیف بر اعم از ناسی و غیر ناسی جعل شود این عمل او یا موافقت یا امتثال است و می تواند به آن اکتفا کند لذا بنابراین یکی از فواید تکلیف ناسی این است که این عمل به عنوان موافقت و امتثال پذیرفته می شود فرق بین امتثال و موافقت به قصد است که اگر قصد امتثال داشته باشد می شود امتثال و اگر قصد امتثال نداشته باشد می شود موافقت به شرط اینکه این عمل تمام شرائط و اجزاء مأمور به را داشته باشد.[1]

[1] اشکال نشود که اگر به اقل هم امر کرده بود باز شخص ممتثل یا موافق بوده است لذا باز لغو است جواب اینکه ما در مقام این نمی باشیم که بگوییم که چیزی بیش از تکلیف به اقل اینجا حاصل می شود خیر در مقام این هستیم که بگوییم و لو این تکلیف قابل ایصال

المناقشة الثالثة: أن وجوب القضاء لا یحتاج إلی تشریعین تشریع للناسی و تشریع لغیره.

ثالثا یکی از فوائد تعمیم دلیل قضاء است. اگر کسی نسیانا جزئی یا شرطی را ترک کرد اگر تکلیف تعمیم داشته باشد نیاز به تشریع و دلیل خاص نمی باشد و دلیل قضاء این شخص ناسی را می گیرد چرا که دلیل قضاء، فوت است اگر گفتیم شخص ناسی مکلف به نماز ده جزئی است آن وقت دلیل قضاء که خود قضاء دائما به امر و تکلیف جدید است لازم نمی باشد که ناسی، تکلیف جدید داشته باشد دلیل آن تشریع و خود آن امر به قضاء، شخص ناسی را هم می گیرد چرا که عنوان فوت صدق می کند این شخص ناسی مکلف به اکثر است و فرض این است که اکثر از او فوت شده است. خوب وقتی دلیل قضاء شامل شخص ناسی اکثر هم شد، دیگر شارع در مقام تشریع وجوب قضاء نیاز نمی باشد دو تشریع داشته باشد یکی برای ناسی یکی برای شخص غیر ناسی که تکلیف از او فوت شده باشد همان تشریعی که برای فوت می شود، ناسی را هم می گیرد. خوب عدم تشریع دوم کار خداوند را راحت نمی کند، تشریع دوم برای خداوند سخت نمی باشد که حال به خاطر اینکه تشریع دوم نداشته باشد ناسی را تکلیف به اکثر کند خیر بلکه ما می گوییم همین مقدار نکته، تکلیف ناسی به اکثر را از لغویت خارج می کند یعنی در تشریعات قضائیه احتیاج به دلیل خاص و تشریع جدیدی برای ناسی نمی باشد.

گفته نشود که لغویت در نظر کسانی پیش می آید که حقیقت طلب و تشریع را ایجاد بعث معنا می کنند و تکلیف به اکثر که ایجاد بعث نمی کند و امر به قضاء هم که تشریع جدیدی است. این اشکال وارد نمی باشد چرا که ما گفتیم حقیقت و مراد از طلب، طلب انشائی است که این طلب انشائی غیر از طلب و اراده نفسانی است این طلب انشائی نسبت به شخص ناسی از مولا متمشی می شود یعنی حقیقت حکم را بر

به مکلف نمی باشد اما از حیث دیگری دارای نکته است و به همین مقدار کفایت می کند که شارع امر کند یعنی شارع اگر مکلف به اکثر کرده است نه به خاطر این بوده است که این به ناسی واصل شود که شما اشکال کنید قابل ایصال نمی باشد بلکه به خاطر همین نکته ای است که در این مناقشه گفتیم.

می گردانیم به طلب انشائی نه انشاء الطلب گفتیم با این نکات که تعمیم دارای فایده شود طلب انشائی از مولا نسبت به ناسی متمشی می شود.

پس بنابراین تکلیف برای ناسی لغو نمی باشد. لذا در تشریعات و در تکالیف الهیه قائل شدیم که تکالیف الهی ملتفت وغیر ملتفت هر دو را می گیرد بله در ظرف نسیان این تکلیف منجز نمی باشد. دقت کنید شرائط عامه تکلیف در نزد مشهور چهارتاست: بلوغ و عقل و قدرت و التفات. این التفات در مقابل نسیان و غفلت است این نظریه رایج بین علماء ما است. ما ها مثل مرحوم صدر سه تایی هستیم شرائط عامه تکلیف را سه تا می دانیم بلوغ و عقل و قدرت و قائلیم التفات شرط تنجز تکلیف است نه شرط فعلیت تکلیف لذا شخص ناسی و غافل تکلیف در حق آنها فعلی است اما منجز نمی باشد.

این نظریه مرحوم صدر است که تکلیف در حق ناسی و غافل مطلقا منجز نمی باشد چه قاصر باشند و چه مقصر فقط قائل است که مقصر بر تقصیرش استحقاق عقوبت دارد و تکلیف در حق او فعلی غیر منجز است ما ها قائلیم که تکلیف در حق مقصر فعلی و منجز است و بر مخالفت با تکلیف فعلی عقوبت می شود و مستحق عقوبت است و تقصیر اصلا استحقاق عقوبت نمی آورد.

ما ها قائل به لغویت تکلیف ناسی نمی باشیم لذا گفتیم تکلیف هم شامل ناسی و هم شامل غیر ناسی می شود و التفات شرط فعلیت تکلیف نمی باشد بلکه شرط تنجز تکلیف است.

کسی که تکلیف در مورد او فعلی نمی باشد موافقت در حق او معنا ندارد اگر کسی غافل به نجاست آب باشد مشهور می گویند که این آب برای او مباح است و اصلا حرمتی ندارد و اصلا مخالفت تکلیف فعلی نکرده است مرحوم صدر و ما می گوییم در اینجا فعل حرامی را مرتکب شده است اما ارتکابی که در مقابل این ارتکاب استحقاق عقوبت ندارد یعنی او مرتکب فعل حرام شده است اما این تکلیف بر او منجز نمی باشد. این آثار فقهی دارد مثلا اگر من نماز صبح یا ظهر را غفلتا نخواندم در نظر مشهور ادله

قضاء شامل من نمی شود اما در نظریه مرحوم صدر ادله قضاء شامل می شود چرا که موضوع قضاء فوت الفریضه است و فریضه از من فوت شده است.

الوجه الثانی لإستحالة تكلیف الناسی بالأكثر و هو قبح تكلیف الناسی بالأكثر.

اما به لحاظ قبح: گفته اند تکلیف ناسی به اکثر قبیح است چون ناسی عاجز است و تکلیف عاجز قبیح است. مراد اینها از عجز، غیر قادر نمی باشد بلکه مراد این است که ناسی عن ارادة اکثر را ترک نمی کند و اگر هم انجام داد کاملا اتفاقی است.

مناقشتان:

این را دقت کنید دو قبح داریم: عقلی و عقلائی فرق بین این دو این است که قبح عقلی امر واقعی است و ذهن ما آن را ادراک می کند اما قبح عقلائی از امور اعتباری است مثل زوجیت و ملکیت. از اینها سوال می کنیم که وقتی که ناسی عاجز است و تکلیف عاجز قبیح است مراد شما از قبح کدام یک از دو قبح می باشد؟

إن كان المراد من القبح هو القبح العقلی: رجع إلی الوجه الأول و مضت مناقشاته.

اگر مراد قبح عقلی باشد که بر می گردد به همان وجه اول که لغویت است که لغویت باعث قبح می شود یعنی مراد این است که تکلیف عاجز قبیح است چون تکلیف به او لغو است، که وجوه عدم لغویت گذشت.

إن كان المراد منه القبح العقلائی: هو خلاف الإرتكاز و الأحكام عند العقلاء شامل للناسی.

اما اگر مراد شما از قبیح، قبیح عقلائی باشد یعنی عقلاء تکلیف ناسی و عاجز را قبیح می دانند که این دیگر به وجه اول بر نمی گردد اما اشکالش این می باشد که این خلاف ارتکاز و وجدان عقلائی ما است در تکالیف عقلائی فرقی نمی باشد بین ناسی و غیر ناسی یعنی در تمامِ مواردِ تکالیفِ عقلائی، تعمیم است مثلا عند العقلاء رد امانت واجب است این رد امانت بر ناسی واجب است یا خیر؟ واجب است بر غافل واجب است فقط فرقش این است که این تکلیف منجز نمی باشد. سرقت عند العقلاء ممنوع

است و حرمت عقلائیه دارد اما شخص ناسی و غافل اگر سرقت کرد بر او هم ممنوع است اما این تکلیف نسبت به ناسی و غافل منجز نمی باشد. لذا اگر مراد قبح عقلائی است قبول نداریم تمام تکالیفی که عقلاء دارند شامل ناسی و غافل می باشد و در آنها فرقی بین ملتفت و غیر ملتفت نمی باشد.

ما هم با این ارتکاز عقلائی سراغ فهم شریعت می رویم این طور استظهار می کنیم وقتی می گوید: «کتب علیکم الصیام» عام است هم شامل ناسی و غیر ناسی می شود و وقتی می گوید: «لله علی الناس حج البیت» این «ناس» را اعم از ناسی و غیر ناسی استظهار می کنیم.

لذا معنا دارد که شارع نسبت به ناسیِ جزء و شرط، تکلیف فعلی به اکثر داشته باشد که نماز ده جزئی است و لو منجز نمی باشد. بله در عاجز تکوینی این قبح عقلائی را قبول داریم گفتیم که عقلاء تکلیف را شامل این شخص عاجز تکوینی نمی دانند اما در عجز غیر تکوینی این تکلیف را شامل می دانند چرا که در عاجز تکوینی این سه فائده ای را که گفتیم نمی آید بخلاف عاجز غیر تکوینی که این سه فائده را دارد.

اگر هم کسی گفته است که در عاجز تکوینی هم روانا اثری دارد چرا که این باعث می شود مقدمات این عجز تکوینی را فراهم نکند اولا این فقط در حد گفتن است و مصداق خارجی ندارد و ثانیا هم اگر مصداقش باشد این می شود عاجز مقصر و بیان عدم قبح عقلائی نسبت به عجز تکوینی را در عاجز قاصر گفتیم نه عاجز مقصر در عاجز قاصر اثری ندارد که هیچ بلکه وقتی بداند که در عاجز تکوینی قاصر هم تکلیف فعلی است، موجب سکته طرف می شود.

پس بنابراین تکلیف به اکثر در ظرف نسیان ممکن است.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

الجهة الثالثة فی مقتضی الأصل اللفظی:

یعنی چه؟ یعنی ما باشیم و کاری به اصول عملیه نداشته باشیم و فقط بخواهیم از ادله تکلیف استفاده کنیم که اگر شخصی در حالت نسیان جزئی و شرطی را فراموش کرد آیا آن عمل کافی است یا کافی نمی باشد؟ از ادله لفظیه چه استفاده می کنیم؟ دقت کنید که ما یک ادله لفظی داریم که در خصوص خود ناسی وارد شده است مثل حدیث لا تعاد که حدث لا تعاد در مورد ناسی وارد شده است که اگر کسی جزئی یا شرطی را نسیان کرد آیا عمل او باطل است یا خیر؟ کاری به این دسته از ادله لفظیه که در خصوص خود ناسی وارد شده است نداریم. ما باشیم و دلیل تکلیف و دلیل واجب از دلیل واجب چه استفاده می توان کرد؟

دلیل واجب دو قسم است:

القسم الأول من دلیل الواجب الذی هو ناظر إلی الأجزاء و الشرائط:

قسم اول از دلیل واجب عبارت است از آنجائیکه دلیل، ناظر به جزء و شرط است نه ناظر به تکلیف مثل «لا صلاة الا بطهور»، مثل «لا صلاة الا بفاتحة الکتاب»، مثل «الصلاة ثلاثة اثلاث ثلثها الطهور و ثلثها الرکوع و ثلثها السجود» و ... مراد ما این دسته است که می گوییم ادله اجزاء و شرائط.

اگر این ادله اطلاق داشت که نوعا هم اطلاق دارد حالت نسیان و التفات را هر دو را می گیرد یعنی در حالت نسیان نماز دارای سه جزء است یا صلاة در حال نسیان بدون طهور و فاتحة الکتاب صلاة نمی باشد.

پس اگر این ادله اجزاء و شرائط اطلاق داشت به اطلاق دلیل اخذ می کنیم می گوییم در حال نسیان و فراموشی هم مثلا فاتحة الکتاب جزء است اگر شما نمازی بدون فاتحة الکتاب خواندید، مصداق مأمور به نمی باشد، نمازی که بدون طهور خواندید مصداق تکلیف و مأمور به نبوده است. لذا اگر این ادله اطلاق داشته باشند، مقتضای اطلاق لفظی این ادله، بطلان است.

لذا اینکه فقهاء متعرض شده اند که هر کجا دلیل بر قیدیت و جزئیت داشته باشیم مقتضای اطلاق دلیل رکنیت است مراد از رکنیت این بیانی است که گفتیم یعنی اطلاق دارد و این اطلاق حالات عجز و نسیان را می گیرد. لذا اگر دلیلی داشتیم می گوییم مقتضای اطلاق «لا صلاة الا بفاتحة الکتاب» این است که این نمازی که نسیانا بدون فاتحه و طهور خواندیم باطل است با قطع نظر از حدیث لا تعاد و اینها است اگر از آن ادله چشم بستیم ما هستیم و ادله جزئیت و شرطیت متقضای اطلاق اینها بطلان عمل است.

القسم الثانی من دلیل الواجب الذی هو ناظر إلی نفس التکلیف و لا نظارة له للأجزاء الشرائط:

اما اگر دلیل جزئیت و شرطیت اطلاقی نداشته باشد اگر این دلیل جزئیت و شرطیت اطلاقی نداشته باشد مثل این روایت: افتتاح الصلاة التکبیر و اختتامه التسلیم که گفته اند که اطلاقی ندارد چرا که ناظر به این که کجا جزء است و شرط است و کجا جزء و شرط نمی باشد نیست بلکه فقط ناظر به این است که بگوید جزء اول و آخر نماز چیست لذا اطلاقی ندارد که اگر اطلاقی نداشت می رویم سراغ قسم دوم دلیل. لذا اگر دلیل جزئیت و شرطیت اطلاقی داشت اخذ می کنیم و مقتضای اطلاق بطلان آن عمل ناسی که فاقد جزء و شرط است، می باشد اما اگر اطلاقی نداشت می رویم سراغ ادله ای که تکلیف را بیان می کند آن دلیلی می گوید نماز بر شما واجب است «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة» اگر آن دلیل اطلاق داشته باشد می گوییم مقتضای اطلاقش این است که آن نمازی که ناقص است و اتیان کرده است صحیح است چرا که عنوان صلاة بر این نمازی که اتیان کرده است و ناقص است اطلاق می شود به خاطر این که دلیل جزئیت و شرطیت اطلاقی نداشت لذا جزئیت آن جزء و شرط محرز نشد و امکان تکلیف به اقل هم نسبت به ناسی ممکن است پس مقتضای اطلاق دلیل واجب این نماز را می گیرد البته اگر نسیان اجزاء و شرائط به حدی نباشد که دیگر عنوان صلاة اطلاق نشود. پس این نماز اقلی صحیح است اگر این ادله اطلاق داشته باشد که می گوییم نوعا اطلاق

ندارد اگر اطلاق داشت به اطلاقش اخذ می کنیم اما اگر اطلاق نداشت نه دلیل جزئیت و شرطیت و نه دلیل واجب اگر این دو اطلاق نداشتند که موارد آن هم در فقه کم نیست تکالیفی که دلیل لفظی به هر دو نوعش نسبت به آنها اطلاق ندارد به خصوص دلیل لفظی نوع دوم که دلیل تکلیف باشد که نوعا اطلاق ندارد، اگر دست ما از اطلاق این دو دلیل لفظی که دلیل جزئیت و شرطیت و دلیل تکلیف باشد کوتاه شد می رویم سراغ اصل عملی.

آنجا است که می رویم ببینیم که متقضای صناعت اصول عملیه چه می باشد؟

دقت کنید دلیل جزئیت و شرطیت با دلیل تکلیف تنافی ندارند چرا که دلیل جزئیت و شرطیت ناظر به اجزاء و شرائط است و می گوید نماز این است و دلیل تکلیف می گوید این عمل واجب است لذا اگر دلیل جزئیت و شرطیت اطلاقی داشت و دلیل تکلیف اطلاقی نداشت تعارضی در اینجا وجود ندارد اما در عین حال دلیل جزئیت و شرطیت بر دلیل تکلیف مقدم است چرا که دلیل شرطیت و جزئیت ناظر به اجزاء و شرائط است و دلیل تکلیف ناظر به اجزاء و شرائط نمی باشد بلکه فقط در مقام امر به اتیان یا عدم اتیان است خوب در مقام اینکه می خواهیم ببینیم که این مصداق مأمور به است باید به دلیلی نگاه کنیم که ناظر به تحدید اجزاء و شرائط تکلیفی است که امر به اتیان آن شده ایم لذا دلیل جزئیت و شرطیت بر دلیل تکلیف مقدم است.

اگر دست ما از دلیل لفظی به هر دو نوعش کوتاه شد حال یا آیه و روایتی نداشتیم یا اگر داشتیم اطلاقی نداشت می رویم سراغ اصل عملی پس وقتی از مقتضای اصل عملی صحبت می کنیم با این پیش فرض است که هیچ ادله لفظیه ای نداریم.

الجهة الرابعة فی مقتضی الاصل العملی:[1]

در جهت چهارم بحث ما این است که اگر از دلیل اجتهادی دستمان کوتاه شد یعنی وقتی به دلیل لفظی مراجعه کردیم چیزی نسبت به این شخص ناسی به جزء یا شرط که

---

[1] دوشنبه ۹۷/۱۱/۰۸.

بعد از عمل التفات پیدا کرده است، به دست نیامد، اصل عملی می گوید وظیفه این شخص چیست؟ آیا باید احتیاط کند و عمل را در قالب تام اتیان کند یا نیاز نمی باشد و برائت را جاری می کند؟ مقتضای اصل احتیاط است به اتیان نماز تام و اکثر یا مقتضای اصل برائت است و نیاز نمی باشد که اکثر را اتیان کند؟

مشهور بین علمای ما این است که این را به دو قسم تقسیم کرده اند:

الفرض الأول فی استمرار النسیان فی تمام الوقت:

فرض اول این است که در تمام وقت ناسی است از ابتداء وقت تا انتهاء وقت ناسی است و در ظرف نسیان، عمل ناقص را اتیان کرده است یعنی بدون جزء یا شرطی عمل را اتیان کرده است و بعد از وقت متوجه شده است که در وقت، عمل ناقص را اتیان کرده است. این صورت اول است.

- قول المشهور ببیان بسیط:

در این فرض مشهور بین علماء برائتی هستند به جهت این که قضاء به امر جدید و تکلیف جدید است الان بعد از وقت که برایش التفات حاصل شده است شک می کند که تکلیف به قضاء دارد یا خیر؟ شک در تکلیف مجرای برائت است. این نظریه مشهور علماء است به این بیان ساده.

- قول المشهور ببیان دقیق من المرحوم الصدر:

مرحوم صدر این بیان ساده را فنی تر کرده است[1] گفته است که این شخص ناسی در تمام وقت قطعا مکلف به نماز اکثر نمی باشد. چرا؟ یا به خاطر عدم معقولیه تکلیف ناسی به اکثر کما اینکه مشهور قائلند یا به خاطر حدیث رفع النسیان ما دلیل داریم که تکلیف در حالت نسیان مرفوع است. این شخص ناسی می داند که در داخل وقت مکلف به نماز با سوره نبوده است إما به دلیل عدم معقولیت تکلیف به اکثر و إما به خاطر حدیث رفع؛ وقتی فهمید که تکلیف به اکثر ندارد یک علم اجمالی برای او حاصل

[1] بحوث ج ۵ ص ۳۷۱.

می شود یا مکلف بوده است به اقل در داخل وقت و یا مکلف است به اکثر در خارج وقت. این علم را بعد از التفات که در خارج وقت است، پیدا می کند. چرا که فقهیا احتمال نمی دهد که اصلا تکلیف به نماز نداشته باشد نه اداءا و نه قضائا، لذا این علم اجمالی در خارج وقت بعد از التفات برای او حاصل می شود.

نگویید که چنین شخصی دیگر تکلیف به اکثر در خارج وقت ندارد چرا که فوتی صورت نگرفته است چرا که ما مواردی داریم که داخل وقت شخص مکلف نمی باشد و در خارج وقت مکلف است مثل شخص نامی در تمام وقت که در داخل وقت نمازی بر او واجب نمی باشد اما در خارج وقت بر او نماز واجب است. مثل اینکه بعضی فتوا داده اند که در داخل وقت نماز بر فاقد الطهورین واجب نمی باشد اما در خارج وقت این نماز واجب است و ولو اصطلاحا به این نماز در خارج وقت اصصلاحا قضاء نمی گویند.

پس بعد از التفات در خارج وقت علم اجمالی پیدا می کند که یا مکلف است به اقل در داخل وقت ـ چرا که گفتیم تکلیف به اقل در ظرف نسیان معقول است ـ و یا مکلف به اکثر است در خارج وقت. گفتیم در علم اجمالی باید دائما متعلق علم اجمالی تکلیف فعلی باشد اگر یک طرف خارج از محل ابتلاء شود دیگر این علم اجمالی منجز نمی باشد مثلا دو اناء داریم اناء ابیض و اناء اسود که یکی قبل از علم اجمالی می ریزد و بعد از ریخته شدن اناء ابیض علم اجمالی برای من حاصل می شود که یا اناء ابیض نجس بود یا اناء اسود، این علم اجمالی به نجاست احدهما منجز نمی باشد چرا که اگر اناء ابیض که ریخته شده است نجس بود من نسبت به او تکلیف فعلی ندارم چون الان ماء موجود نمی باشد لذا این علم اجمالی منجز نمی باشد و من می توانم اناء اسود را مرتکب شوم. در ما نحن فیه هم بعد از خروج وقت و بعد از التفات تازه این علم اجمالی برای من پیدا می شود که یا در داخل وقت مکلف بودم به اقل که اقل را خواندم و قضاء ندارم و یا در خارج وقت مکلف به اکثر می باشم که نخواندم اگر داخل وقت مکلف به اداء بودم دیگر موضوع ندارد چرا که اولا وقت گذشته است و ثانیا خواندم فرض این

است که در داخل وقت اقل را اتیان کردم در اینجا علم اجمالی به یک تکلیف فعلی ندارم فقط احتمال می دهم تکلیف به اکثر را لذا برائت را جاری می کنم. پس بعد از خروج و التفات این علم برای من حاصل می شود که یا مکلف بودم به اقل در داخل وقت که اگر مکلف بودم الان فعلی نمی باشد به خاطر اتیان و خروج وقت یا مکلف به اکثر می باشم در خارج وقت که اگر مکلف به اکثر باشد الان تکلیف فعلی دارم این علم اجمالی بی اثر است لذا شک در تکلیف فعلی است و مجرای برائت است. این نظریه مشهور را مرحوم صدر به این بیان فنی توضیح داده است که خروج از محل ابتلاءِ یکی از اطراف، قبل از علم است.

این شخص علم اجمالی به تکلیف به اقل و نماز نُه جزئی ندارد چرا که نسبت به اقل در داخل وقت الان قطعا تکلیف فعلی ندارد چرا که قطعا وقت گذشته است و ضمن اینکه این اقل را اتیان کرده است و بعد از خروج وقت و بعد از التفات این علم اجمالی حاصل می شود لذا می شود یک شک بدوی به وجوب اکثر در خارج وقت که مجرای برائت است.

دقت کنید این فرمایش مرحوم صدر این را در مقام توضیح نظر مشهور گفته است نه اینکه نظر خاص خودشان باشد یعنی می خواسته است نظر مشهور را به بیان فنی تبیین کند.

- تعلیقتان علی القول المشهور ببیان المرحوم الصدر:

فرمایش ایشان، فرمایش خوبی است به دو تعلیقه:

➢ التعلیقة الأولی:

تعلیقه اول که مهم نمی باشد این است که ایشان هم مثل مشهور فرض کردند که نسیان مستوعب تمام وقت باشد در حالیکه لازم نمی باشد نسیان مستوعب باشد بلکه کافی است که التفات بعد از خروج وقت باشد مثلا در ابتداء وقت ملتفت بودیم و نماز را در آخر وقت خواندیم و ناسی شدیم و بعد از وقت ملتفت شدیم پس استیعاب نسیان مهم نمی باشد بلکه مهم استمرار این نسیان است تا خروج وقت و بعد التفات بعد از

خروج وقت باشد. ولو در نیمه یا در تمام وقت متلفت بودم اما در حین العمل ناسی بودم و این نسیان استمرار داشته است تا خروج وقت.

پس تعلیقه اول این است که لازم نمی باشد که فرض کنیم که نسیان مستوعب تمام وقت بوده است خیر مهم این است که این نسیان استمرار داشته باشد تا آخر وقت به نحوی که التفات بعد از خروج وقت باشد.

- **التعليقة الثانية:**

تعلیقه دوم این است که مرحوم صدر فرمودند که این مکلف نمی باشد به تکلیف به اکثر یا لعدم المعقولیة یا رفع النسیان این را دقت کنید کسانی که قائلند معقول نمی باشد رفع نسیان را واقعی گرفته اند لذا مقدم می شود بر استصحاب و کسانی که تکلیف به ناسی را معقول می دانند و رفع تکلیف را به حدیث رفع می دانند در نظر اینها این رفع واقعی نمی باشد بلکه رفع ظاهری است و خود مرحوم صدر هم قائل به رفع ظاهری نسیان است و وقتی که رفع ظاهری شد، معنا ندارد که بگوییم در ظرف نسیان مکلف به اکثر نمی باشد لذا در وقت می تواند مکلف به اکثر باشد. بلکه اگر رفع تکلیف را واقعی دانستیم این مکلف به اکثر نمی باشد اما اگر رفع را ظاهری گرفتیم، این که مفروق عنه بگیرد که به اکثر مکلف نمی باشد این درست نمی باشد بلکه باید رفع واقعی باشد که مکلف به اکثر نباشد در حالیکه ایشان قائل به رفع ظاهری شده اند. لذا در ما نحن فیه احتمال دارد مکلف به اکثر باشد لذا بنا بر ما نحن فیه نمی تواند این بیان را ذکر کند که قطعا به اکثر مکلف نمی باشد بله بر مبنای مشهور این رفع واقعی است و اصلا نمی توانند به رفع تمسک کنند لذا اینها قائلند که حدیث رفع، در فقره «رفع النسیان» ارشادی است به خاطر حکم عقلی به عدم تکلیف، مولوی نمی باشد.

دقت کنید حدیث رفع نه فقره دارد که در «رفع ما لایعلمون» ظاهرا همه فقهاء رفع ظاهری می باشند مراد از «مالا یعلمون» جهل بسیط است اما در «رفع النسیان» مشهور غیر مرحوم صدر رفع واقعی می باشند و کسانی که رفع واقعی می باشند رفعشان رفع مولوی نیست و این فقره می شود ارشادی اما در نظر کسانی که در نسیان رفع ظاهری

می باشند فقره «رفع النسیان» را رفع ظاهری می دانند مثل فقره «ما لا یعلمون» که ما هم از ایشان تبعیت کردیم. جاهل سه دسته است: جاهل بسط و جاهل مرکب و غافل و ناسی هم از این سه دسته خارج نمی باشد حدیث رفع جاهل بسیط را گفته است، جاهل مرکب و غافل اگر ناسی باشد آن را هم گفته است اما نسبت به جاهل مرکب و غافل غیر ناسی ساکت است و بیانی ندارد نه رفع ظاهری و نه رفع واقعی چیزی نگفته است. حکم این دو از حدیث رفع به دست نمی آید و ساکت است. که حکم این دو در بحث از حدیث رفع گفته شده است و نیاز به تکرار نمی باشد.

پس بنابراین فرمایش ایشان درست نمی باشد.

- مختارنا:

اما بریم سراغ اصل مطلب: فرض ما این است که شخص نسیانا شرط یا جزئی را اتیان نکرده است و بعد از خروج وقت ملتفت شده است چه از اول ناسی بوده است یا خیر این مهم نمی باشد بلکه مهم این است که این نسیان مستمر بوده است تا خروج وقت و بعد از وقت فهمید که ناقص را اتیان کرده است و بعد از التفات این علم اجمالی برای او حاصل می شود که یا در وقت مکلف به اقل بوده است و یا در داخل وقت در ظرف نسیان مکلف به اکثر بوده است و یا در خارج وقت مکلف به اکثر است چرا که التفات دارد. البته این داخل وقت صوری دیگری هم دارد مثلا در نیمه اول که متلفت بوده مکلف به اکثر بوده است و در ظرف نسیان مکلف به اقل بوده است یا از اول وقت مکلف بوده است به جامع بین اقل در حال نسیان و اکثر در حال ذکر ما خلاصه کردیم و سه مورد را گفتیم. این علم اجمالی بی اثر است چرا که نسبت به وقت چه تکلیف به اکثر یا اقل یا جامع داشته است و چه دو تکلیف داشته است یکی به اکثر و یکی به اقل الان از محل ابتلاء خارج است و آن تکالیف را الان قطعا ندارد چرا که وقت خارج شده است لذا الان احتمال می دهد که مکلف به اکثر است که مجرای برائت است. لذا در این صورت که در داخل وقت عمل ناقص را در ظرف نسیان اتیان کرد و بعد از خروج وقت ملتفت شد به این امر که تکلیف ناقص را اتیان کرده است و بعد از وقت این علم

اجمالی حاصل شد این علم اجمالی دیگر اثر ندارد لذا برائت دارد و نیاز نمی باشد که اکثر را اتیان کند.

الفرض الثانی فی حصول الإلتفات بعده فی الوقت:

نسیان تا انتهاء وقت مستمر نباشد عمل را بدون جزء و یا شرط اتیان کرد و در وقت ملتفت شد که عمل را ناقص اتیان کرده است وظیفه این شخص چیست؟ احتیاط باید بکند و اکثر را اتیان کند یا برائت دارد و می تواند به آن تکلیف اقل اکتفا کند؟ فرض کردیم ادله لفظی اجمال داشت و دلیل لفظی اطلاق نداشت که شامل این شخص شود لذا آمدیم سراغ اصل عملی پس فرض این است که دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه است دو احتمال می دهد یا بر من واجب است اکثر را اتیان کنم و در شریعت به این اکثر تکلیف دارم یا من تکلیف داشتم به جامع بین اقل در حال نسیان و اکثر در حال ذکر و غیر حال نسیان. چون فرض کردیم دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه است می گوید فی علم الله یا تکلیف من به اکثر است که اتیان نکردم و باید اتیان کنم و یا تکلیف به جامع بوده است که جامع را اتیان کردم. خوب این می شود از موارد دوارن امر بین تعیین و تخییر و برائت از تعیین را جاری می کنیم تعیین مکلف باشم به اکثر و تخییر این است که مکلف باشم به جامع.

این اصول عملیه در اصول خیلی مهم است و کابرد دارد وقتی شک کردیم که تکلیف به تعیین در مورد خصوص اکثر دارم یا مکلف به تخییر می باشم یعنی مکلف به جامع می باشیم در اینجا برائت از تعیین و نماز اکثر را جاری می کنم و به همان نماز اقل اکتفا می کنم و نیاز به اتیان اکثر نمی باشد.

اگر حین العمل متذکر شدم تدارک می کنم و اگر قابل تدارک نباشد می شود همین شک بین تکلیف به تعیین و تخییر.

اما فرض شیخ که گفته اند که تکلیفی معقول نمی باشد نسبت به ناسی که این فرض مرحوم شیخ هم در فرض اول می آید و هم در فرض دوم.

[1]مرحوم شیخ می فرمایند که در این موارد شک ما در مسقطیت است که این شک در مسقطیت چون بر می گردد به شک در امتثال لذا مجرای اصالة الاحتیاط است. این ظاهر فرمایش ایشان.

با این فرمایش موافق نمی باشیم این در لسان فقهاء معروف شده است که شک در تکلیف مجرای برائت است و شک در امتثال مجرای احتیاط است اما اینها خودشان توضیح داده اند که شک در امتثال گاها منشأش شک در تکلیف است و گاها منشأش شک در تکلیف نمی باشد مثلا ما به جای نماز ده جزئی نه جزء خواندیم و بعد شک می کنیم که تکلیف به ظهر را امتثال کردیم یا خیر این شک در امتثال است با این حال مجرای احتیاط نمی باشد چرا شک در امتثال داریم؟ چرا که نمی دانم تکلیف به اکثر دارم یا خیر؟ خوب در اینجا مجرای برائت است با اینکه شک در امتثال است اما اگر به شک در تکلیف برنگشت مثلا پشت سر امامی نماز خواندم و بعد شک می کنم در عدالت و شک من در امتثال است اما منشأ شک در امتثال، شک در تکلیف نمی باشد لذا باید احتیاط کنم لذا هر جا شک در امثال به شک در تکلیف بر گردد مجرای برائت است در اینجا هم اینطور است من می دانم در ظرف نسیان من نه مکلف به اقل و نه مکلف به اکثر بودم اما الان که التفات پیدا کردم آیا در اثر اتیان آن ناقص تکلیف به اداء و قضاء به من ساقط شده است ساقط اعم از اینکه تعلق گرفته است و ساقط شده است یا اصلا تعلق نگرفته است. اگر گفتیم که ساقط شده است یعنی تکلیف مشروط است به عدم اتیان ناقص در ظرف نسیان، نمی دانم که تکلیف مشروط به عدم اتیان ناقص است یا خیر؟ اگر مشروط است که من الان تکلیف ندارم چرا که ناقص را در ظرف نسیان اتیان کرده ام و اگر مشروط نباشد الان تکلیف فعلی دارم نسبت به اکثر اداءا یا قضاءا. پس شک در امتثال بر می گردد به شک در تکلیف که آیا تکلیف مشروط به عدم اتیان ناقص در ظرف نسیان است یا خیر؟ لذا شک در تکلیف فعلی است که مجرای

---

[1] سه شنبه ۹۷/۱۱/۰۹.

برائت است نمی دانم تکلیف فعلی به نماز دارم یا خیر؟ برائت دارم. لذا در مانحن فیه فرقی نمی کند که شک در تکلیف باشد یا شک در مسقط باشد مجرای برائت است.

اگر مشروط باشد به عدم این می شود اقل و اگر مشروط نباشد می شود اکثر که دوران امر بین الاکثر و الاقل است و برائت از اکثر را جاری می کنم. از بحث شک در جزئیت و شرطیت در حال نسیان فارق شدیم.

نکتة:

فقهاء ما عنوان بحث را شک در جزئیت و شرطیت در حالت نسیان قرار داده اند اما مرادشان از نسیان اعم از نسیان و سهو است ما یک نسیان و یک سهو داریم نسیان این است که من در شروع به نماز اعتقاد دارم نماز نه جزء است یکی از اجزائش که سوره است از ذهنم رفته است. در نسیان و سهو مهم شروع نماز است.

اما گاهی اوقات دچار سهو می شویم افعالی از ما صادر می شود بدون اراده ای از ما مثلا می خواهم بگویم زید را دیدیم می گویم عمرو را دیدم و اصلا در مقام اخبار می خواستم بگوییم زید را دیدم و اصلا عمرو را ندیدم سبق لسان شده است یعنی وقتی که سائل از او می پرسد عمرو را کجا دیدی؟ می گوید عمرو را اصلا ندیدم این را سهو می گوییم گاهی اوقات اراده کرده است که پای روز ترمز بگذارد روی گاز می گذارد اشتباه نکرده است مثل اینکه می خواسته است به زید بزند بد نشانه گیری می کند و به عمرو می زند این نه سهو است و نه نسیان اما سهو انجام عملی است بدون خواست و اراده ما می خواستیم بگوییم زید گفتیم عمرو یا می خواستیم روی ترمز بزنیم روی گاز فشار دادیم نه اینکه گاز را با ترمز اشتباهی گرفته باشیم.

فقهاء که می گویند نسیانا جزئی یا شرطی را ناقص کرده است مراد اینها اعم از نسیان و سهو است و اکثر مواردش هم سهو است یعنی وقتی مشغول نماز می شویم تفصیلا به اجزاء و شرائط التفات نداریم اما اجمالا تمام اجزاء و شرائط به صورت مرکوز در ذهن ما است و ما بر اساس آن التفات ارتکازی و اجمالی تمام اجزاء و شرائط را

انجام می دهیم بدون اینکه توجهی به نماز داشته باشیم تمام ذهن ما جای دیگری است اما نماز را تماما با همه اجزاء و شرائط انجام می دهیم به گونه ای که ملتفت هم به این دقت نمی تواند انجام دهد اما بعد از نماز می فهمیم تنها چیزی که در ذهنمان نبود نماز بود به خصوص مدیونین و گرفتارها از ابتداء تا انتهاء فکر می کرده است که دینش را چطور اداء کند در اینچنین جاهایی ما خیلی دچار سهو می شویم یعنی در ذهن خودش سوره را جزء می داند به همان نحو التفات اجمالی و مرتکز اما دچار سهو می شویم یعنی مغز ما هم دستور به سوره داده است اما اعمال جوارحی ما رکوع را انجام می دهد این را دقت کردید پس این نسیان اعم از نسیان و سهو است و در رابطه با سهو اموری که در مورد نسیان گفتیم که آیا مکلف به اقل یا اکثر است یا خیر در مورد ناسی است و در مورد ساهی نمی باشد لذا ما در این نمازها مکلف به اکثریم و اما سهوا یک جزء می افتد اما تمام این اصول عملی در مورد نسیان گفتیم در مورد سهو هم می آید مثلا اگر بعد از نماز متوجه شدیم جزئی را اتیان نکردیم قضاء به امر جدید است اگر در اثناء وقت سهوا جزئی را انداختیم شک می کنیم در تکلیف شک می کنیم که الان که جزئی را در اثناء انداختیم تکلیف من به اکثر بوده است یا جامع بین اقل و اکثر؟ در حالیکه من اقل را اتیان کردم. درست است که در حالت سهو در تکلیف ما به اکثر مشکلی نمی باشد چرا که ناسی نمی باشیم و تکلیف به ساهی ممکن است و آنچه که گفتیم در مورد اینکه تکلیف معقول نمی با شد در مورد ناسی بود ناسی به حکم یا موضوع یا هر دو و ساهی ناسی موضوع و حکم نمی باشد اما نتیجه عملی ندارد و اصول جاری در ناسی در ساهی هم می آید. فقهاء این را در نسیان گفته اند اما اکثر موارد در ساهی است.

اما اینکه چطور می شود که سهو اتفاق من می خواستم بگویم زید گفتم عمرو در اینجا آیا در اینجا فعل من جدا می وشد یا یک بخش پوشیده ای از ذهن ماست که فاصله می شود بین اراده و فعل به خصوصا اینکه فاصله شدن بین فعل و اراده در علم جدید بسیار امر ممکنی است باز نمی خواهم وارد این مسئله شویم خیلی دور از مسئله می شویم و الا توضیح می دادم که چطور می شود بین اراده و فعل یک دستور ذهنی دیگر

فاصله شود. اینکه فلاسفه می گفتند فعل از اراده متخلف نمی شود این درست نمی شود در علم جدید پذیرفته شده است که هیچگونه استحاله ای نمی باشد از تخلف فعل از اراده. اینکه فعل می می تواند از اراده تخلف کند این علم جدید حتما جوابی برای آن دارد مثلا اینکه جوارح ما خود سر عمل می کندد یک احتمال همخ دارد که نه بخش دیگری از مغز فاصله می شود بین فعل و اراده اراده ما بر فعل است اما آن واسطه امر می کند به رکوع ما اراده سوره کردیم اما آن بخش دیگر از ذهن دستور رکوع را صادر می کند به لحاظ علمی نمی دانم در مورد سهو چه اتفاقی می افتد اما بحث علمی به درد ما نمی خورد بلکه می خواهیم بگوییم تکلیف ساهی به اکثر است. نگویید که تکلیف ساهی به اکثر معنا ندارد چرا که عاجز است چرا که نهایتا بحثش می افتد در عجز اما از لحاظ نسیان تکلیف او به اکثر مانعی ندارد.

اینکه در نسیان رفع را ظاهری دانستیم اما در اضطرار رفع را واقعی دانستیم این به خاطر این است که گفتیم ظاهر حدیث رفع، رفع واقعی است یک ارتکازا و ضرورت فقهی وجود دارد که این ارتکاز و ضرورت باعث شده است از آن ظاهر کلام، رفع ید کنیم. دو مورد را رفع کردیم: «ما لا یعلمون» و «نسیان» و مشهور در «ما لایعلمون» رفع ید کرده اند.

این بحث نسیان بحثی بود که تمام شد. پس نسیانی که بحث می کنیم اعم از ناسی و ساهی است.

المقام الثانی: الشک فی الجزئیه و الشرطیة عند العجز له صورتین:

اگر شک کردیم در جزئیت و شرطیت امری اما نسبت به آن شرط یا جزء ما عاجز شدیم مثلا رکوع از اجزاء نماز است من به جهت مریضی دیگر قدرت بر رکوع را ندارم شک می کنم که منی که عاجزم آیا رکوع نسبت به من جزء است یا خیر؟ اگر رکوع نسبت به من جزء باشد، معنایش چیست؟ یعنی من عاجز تکلیفی به اکثر دیگر ندارم چرا که اکثر یک جزئش رکوع است وقتی رکوع غیر ممکن شد اکثر هم می شود متعذر لذا من نسبت به اکثر قطعا تکلیف ندارم و نسبت به اقل هم قطعا تکلیف ندارم چون این واجب

ما فرضا یک واجب ارتباطی است نماز مجموعه این ده جزء است و نماز بدون رکوع دیگر نماز نمی باشد بله اگر در حال عجز تکلیف داشته باشم به نماز نه جزئی این دیگر یک تکلیف دومی است. پس تکلیف به اقل هم ندارم چون این مجموعه ارتباطی است و این نماز بدون رکوع دیگر نماز نمی باشد یعنی نسبت به تکلیف اول، تکلیف به اقل ندارم بله می تواند شارع یک تکلیف دیگری به اقل برای من جعل کند به قاعده میسور مثلا. اما اگر در حال عجز جزء نباشد معنایش این است که شارع من را مکلف کرده باشد به جامع بین اقل در حال عجز و اکثر در حال تمکن و قدرت. اگر در حالت عجز جزء نباشد یعنی از اول تکلیف به اکثر نداشتم و از اول تکلیف من به جامع تعلق گرفته بود. بنابرین اقل در حال عجز و اکثر در حال قدرت بر من واجب است. تارة در ناحیه عجز دلیل لفظی داریم عمل می کنیم بحث در علم اصول این است که در علم فقه دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه شده است در علم اصول به عنوان یک قاعده بحث می کنیم در مواردی که جزء یا شرطی را عاجزم مقتضای اصل عملی برائت است یا احتیاط؟ این بحث تطبیقی است چرا که از احتیاط و برائت فارق شدیم. کدام یکی است؟ این دو صورت دارد:

صورت اول: من در جزئی از وقت عاجزم نه در تمام وقت.

صورت دوم: که در تمام وقت عاجزم.

صورت اول: عجز در قسمتی از وقت.

اما صورت اول که در جزئی از وقت عاجزم و دست من از دلیل اجتهادی کوتاه است و این را می دانم که تکلیف نسبت به من ساقط نمی باشد احتمال نمی دهم فقهیا منی که عاجز در بعضی از وقت هستم تکلیف نسبت به من ساقط باشد دو احتمال می دهم یک احتمال می دهم که تکلیف دارم به اکثر فرض این است که در بخشی از وقت عاجزم اگر تکلیف دارم به اکثر باید در وقتی که متمکنم آن اکثر را بخوانم و اگر در وقت اکثر را نخواندم، در خارج وقت قضاء کنم و احتمال هم می دهم که من اصلا مکلف به جامع می باشم جامع بین اقل در ظرف عجز و اکثر در ظرف تمکن این می شود از

صغریات اقل و اکثر و صغریات دوران امر بین تعیین و تخییر است اکثر تعیین است که تکلیف به اکثر باشد و تکلیف به جامع تکلیف به اقل است لذا برائت از اکثر که تکلیف به اکثر باشد را جاری می کنم لذا می توانم در اول وقت اکثر را بخوانم یا بگذارم در نیمه دوم که عاجز می شوم نماز اقل را بخوانم مثلا الان در اول وقت قادرم بر نماز کامل اما در وقت دوم مسافرم می گذارم به مسافرت بروم و نماز را قصرا بخوانم.

فرض این است که دست ما از ادله لفظی کوتاه است ضمن اینکه اگر دقت کنید می بینید فرق بین نسیان و عجز این است در نسیان همیشه زمانی سراغ عمل می رویم که بعد از نسیان است چرا؟ چون نسیان نه قبلش و نه حینش معین نمی باشد بعد از نسیان می فهمیم که نسیان حاصل شده است و جزئی یا شرطی فراموش شده است اما در عجز از اول وقت من متوجه هستم می دانم در نیمه دوم عاجزم و در نیمه اول قادرم یا بالعکس. نمی دانم وظیفه ما کدام است؟ تمام در نیمه قادر یا مخیر می باشم بین اقل در نیمه عاجز و تمام در نیمه قادر؟ برائت از تعیین که تکلیف به اکثر و تمام باشد را جاری می کنم.

صورت دوم: عجز در تمام وقت است.

صورت دوم که این عجز در تمام وقت است الان می دانم از ابتداء تا انتهای وقت من عاجزم از رکوع. فرض کردیم دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه است دو احتمال می دهیم مکلف به اقل و ناقص در داخل وقت باشم و یک احتمال می دهم در داخل وقت مکلف به نماز نمی باشم مکلف به قضاء نماز به صورت تمام هستم. مکلف به نماز کامل در خارج وقت. فقهیا احتمال نمی دهیم کسی مخیر بین ناقص و کامل در زمان عجز و کامل در خارج وقت قضاءا باشد چرا که قضاء دائما جایی است که یا فوت شده باشد یا تکلیف از او برداشته شده است اما در عین حال اگر ین احتمال را بدهم اثر دارد.[1]

---

[1] اگر این احتمال را فقهیا بدهد اثر دارد و برائت از تعیین را جاری کرده و یک نماز را می خواند مخیرا بین اقل و اکثر.(ت ب ک اص اس مد همین جلسه).

پس علم اجمالی داریم به ناقص در وقت یا تام در خارج وقت. در اینجا علم اجمالی دارم علم اجمالی در تدریجیات و منجز است و باید دو نماز بخوانم یکی ناقص در وقت و یکی کامل در خارج وقت. لذا باید دو نماز خوانده شود.

اذا سقط الجزء سقط الکل در غیر نماز است و الان بحث ما کلی است. الان که وقت است علم اجمالی دارد که یا الان نماز ناقص بر او واجب است یا در خارج وقت نماز کامل بر او واجب است. اما در نسیان بعد از وقت ملتفت می شد که نمازش ناقص است که در آنجا برائت را جاری می کردیم اما در عجز این معنا ندارد که بعد از وقت بفهمد که عاجز است.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الخامس.

علماء ما در ذیل این تنبیه قاعده میسور را بحث کرده اند. قاعده میسور قاعده ای است که مربوط به تعذر یک جزء است که اگر یک جزئی متعذر شد اتیان سایر اجزاء بر ما واجب است یا خیر؟

القاعدة المیسور:[1]

مفاد قاعده میسور این است که اگر مرکبی داشتیم و شارع به آن مرکب امر کند و شرطی و جزئی غیر مقدور شد بلا اشکال شارع به آن مرکب امری ندارد چرا که فرض کردیم جزئی نا مقدور است و وقتی جزئی نا مقدور باشد مرکب می شود نا مقدور اگر شرطی نا مقدور شود مرکب می شود غیر مقدور. اما آیا به مابقی امری دارد یا خیر؟ اگر امری و تکلیفی نسبت به ما بقی داشته باشد حتما به امر و تکلیف جدید است. آن تکلیف سابق نمی تواند، امر به ما بقی را درست کند. قاعده ای را فقهاء مطرح کرده اند و لو این قاعده را قبول نکردند به نام «قاعده میسور» مفاد و مضمون این قاعده این است که اگر مرکبی مأمور بود و جزئی یا شرطی از آن مرکب نا مقدور شد شارع مقدس در این مواقع به ما بقی امر دارد چه امر وجوبی چه امر ندبی یک قاعده کلی است که

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۱۱/۱۰.

مفادش این است قطع نظر از این که این قاعده را قبول کنیم. چون قاعد میسور در شریعت شبهه اش بوده است لذا فقهاء سعی کرده اند ببینند که آیا به حسب ادله می توانیم این قاعده را اثبات کنیم؟ اگر چه این قاعده را قبول نکردند اما بحثش را جدی گرفتند. آیا از روایات این قاعده به دست می آید؟

در اقل و اکثر نیاز به قاعده میسور نداریم چرا که در اقل و اکثر جایی بود که اکثر مقدور بود اما در اینجا اکثر غیر مقدور است.

ما مجموعا سه روایت داریم که شبهه است که این سه روایت مستند قاعده میسور است.

در قاعده میسور اگر بخواهد تمام باشد سه روایت را ما داریم که یمکن این سه روایت مستند قرار گیرد برای قاعده میسور. ابتداءا این سه روایت را بخوانیم و بحث سندی را یکجا بکنیم و بحث دلالی را تک تک بررسی کنیم که آیا این روایات دال بر قاعده میسور می باشد یا خیر؟ آیا اگر مرکبی شرط و یا جزئی از آن متعذر شد شارع نسبت به ما بقی شرائط و اجزاء امر دارد یا خیر؟ آیا یکی از روایات می تواند اثبات کند این امر به ما بقی را؟ ما در افراد نیاز به قاعده میسور نداریم این علی القاعده است تکلیف نسبت به افراد انحلالی است. اگر شارع گفت: «اکرم العالم» و صد عالم داریم و اکرام سی عالم متعذر شد، نسبت به ما بقی من امر دارم.

الروایات التی یمکن الإستدلال بها لهذه القاعدة:

روایت اول: حدیث نبوی که از ابی هریره نقل شده است:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ.

وَ قِیلَ خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ کَتَبَ عَلَیْکُمُ الْحَجَّ فَقَامَ عُکَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ وَ یُرْوَی سُرَاقَةُ بْنُ مَالِکٍ فَقَالَ أَ فِی کُلِّ عَامٍ یَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهُ حَتَّی عَادَ مَرَّتَیْنِ

أَوْ ثَلَاثاً فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَيْحَكَ وَ مَا يُؤْمِنُكَ أَنْ أَقُولَ نَعَمْ وَ اللَّهِ وَ لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجَبَتْ وَ لَوْ وَجَبَتْ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ لَوْ تَرَكْتُمْ كَفَرْتُمْ فَاتْرُكُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَ اخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ إِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ- عن علی بن أبی طالب ع و أبی أمامة الباهلی.[1]

شاهد در این روایت این است که فرمودند: « فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ » به اندازه توان انجام دهید و دیگر سوال نکنید.

یک مقداری متن حدیث با نقلی که در اینجا گفتیم تفاوت دارد اما مضمون تفاوت ندارد.

این روایت اول.

روایت دوم: مرسله ای است که از امیر المومنین علیه‌السلام نقل شده است:

---

[1] بحار الأنوار (ط ـ بيروت) ؛ ج‏۲۲ ؛ ص۳۱، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط ـ بیروت) ـ بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

۲۰۷ وَ قَالَ ع مَا لَا يُدْرَكُ كُلُّهُ لَا يُتْرَكُ كُلُّهُ[۱].[۲]

یعنی اگر کل عمل را نمی توانید انجام دهید مقداری را که می توانید انجام دهید، ترک نکنید مثلا اگر نماز ده جزء است و یک جزء آن را نمی توانید انجام دهید کل نماز را ترک نکنید و نه جزء ما بقی را انجام دهید.

روایت سوم: مرسله ای از نبی اکرم ﷺ است:

[۱] (۳ و ۴ و ۵) رواها الأستاذ الأكبر وحيد البهبهانى قدّس سرّه في كتابه(مصابيح الظلام) في شرح مفاتيح الشرائع في باب الوضوء عند قول المصنّف:(و ترك الاستعانة) فقال ما هذا لفظه: نعم مع الاضطرار يجوز أن يولى طهارته غيره، و ادعى في المعتبر عليه الإجماع، و احتج عليه أيضا بأنّه توصل الى الطهارة و تجب بالقدر الممكن فيكون واجبا.

و نظر في ذلك الى ما ورد عن الرسول صلّى اللّه عليه و آله:(اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و ما ورد عن عليّ عليه السلام:(الميسور لا يسقط بالمعسور) و ما ورد عنه صلّى اللّه عليه و آله:(ما لا يدرك كله لا يترك كله).

و قال في المواهب السنية، عند شرح قول المصنّف:

و في اضطرار يسقط المعسور   فى الكل فالفرض هو الميسور

ما هذا لفظه: قال في شرح المفاتيح: و الاخبار(أى قوله عليه السلام: إذا أمرتكم و الميسور، و ما لا يدرك) معتبرة عند الفقهاء يستندون إليها في مواضع كثيرة لا تحصى.

و رواها الشيخ الأنصاريّ قدّس سرّه في الرسائل في التنبيه الثالث من التنبيهات الراجعة الى الشك في الجزء نقلا عن عوالى اللئالى.

[۲] عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية ؛ ج‏۴ ؛ ص۵۸، ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۵ ق.

۲۰۵ وَ قَالَ النَّبِیُّ ص لَا یُتْرَکُ الْمَیْسُورُ بِالْمَعْسُورِ[1].[2]

یعنی اگر کل عمل به خاطر جزء یا شرطی مقدور و متعذر بود مقدار ما بقی که مقدور است به خاطر آن یک یا چند جزء متعذر، ساقط نمی شود.

این قاعده میسور اسمش از این روایت سوم آمده است.

این سه روایتی است که مدرک قاعده میسور می تواند باشد.

ابتداءا سند این سه روایت را بررسی کنیم و بعد وارد در بحث دلالت تک تک این روایات شویم.

البحث السندی فیها: کلها مرسلة فلا اعتبار بها.

این سه روایت در منابع ما به صورت مرسل می باشد و اعتباری به آن نمی باشد.

ان قلت: هذه الروایات مستفیضة.

عدد روایت سه تا است و به لحاظ سندی می شود مستفیض و روایت مستفیض هم حجت است. مثل خبر ثقه فرقی بین خبر ثقه و خبر مستفیض نمی باشد در حجیت در نزد عقلاء. در کتب عامه که مسندا آمده است به حد استفاضه نمی رسد و باید از

---

[1] رواها الأستاذ الأكبر وحيد البهبهانى قدّس سرّه في كتابه(مصابيح الظلام) في شرح مفاتيح الشرائع في باب الوضوء عند قول المصنّف:(و ترك الاستعانة) فقال ما هذا لفظه: نعم مع الاضطرار يجوز أن يولى طهارته غيره، و ادعى في المعتبر عليه الإجماع، و احتج عليه أيضا بأنّه توصل الى الطهارة و تجب بالقدر الممكن فيكون واجبا.

و نظر في ذلك الى ما ورد عن الرسول صلّى اللّه عليه و آله:(اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و ما ورد عن عليّ عليه السلام:(الميسور لا يسقط بالمعسور) و ما ورد عنه صلّى اللّه عليه و آله:(ما لا يدرك كله لا يترك كله).

و قال في المواهب السنية، عند شرح قول المصنّف:

و في اضطرار يسقط المعسور — فى الكل فالفرض هو الميسور

ما هذا لفظه: قال في شرح المفاتيح: و الاخبار(أى قوله عليه السلام: إذا أمرتكم و الميسور، و ما لا يدرك) معتبرة عند الفقهاء يستندون إليها في مواضع كثيرة لا تحصى.

و رواها الشيخ الأنصاريّ قدّس سرّه في الرسائل في التنبيه الثالث من التنبيهات الراجعة الى الشك في الجزء نقلا عن عوالى اللئالى.

[2] عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية ؛ ج‏۴ ؛ ص۵۸، ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۵ ق.

باب خبر ثقه حجت باشد که وثاقت آنها برای ما ثابت نمی باشد و اما این سه تا در کتب روایی ما هم که آمده سه تا مرسل است. و لو اینکه اثبات هم شود که در کتب عامه هم مستفیض است به یک مضمون نمی باشند و خبر مستفیض یعنی یک خبر که مضمون واحد داشته باشد.

قلت: أن المستفيض يكون حجة اذا كان مسندا و هذه مرسلة.

این را دقت کنید ما در خبر مستفیض به صورتی مستفیض می شود که باید مسند باشد یعنی چه؟ یعنی ما مراسیل دو قسم داریم: گاهی وقتها مراسیل ما مسند است مثلا روایت می کند ابن ابی عمیر از بعض اصحاب و از امامؑ. سند تا امامؑ است اما بین امامؑ و ابن ابی عمیر کسی است که ما نمی شناسیم یا در نزد ما ضعیف است، این سند دارد تا امامؑ اما ما مراسیلی داریم که سند ندارد که یا می دانیم که سند نداشتند یا نمی دانیم که سند نداشته اند سه روایت دارد که قال علیؑ و احتمال نمی دهیم صاحب عوالی از خود امامؑ نقل کرده است مستفیض در مسانید حجت است سیره اینطور است اگر صد نفر هم بگوید که امام صادقؑ فرمودند این قولشان حجت نمی باشد معلوم نیست جایی خواندند یا شنیدند معلوم است که حجت نمی باشد خبر مستفیض شرطش این است که باید مسند باشد.

لذا این سه روایت غیر مسند است، لذا حجت نمی باشد.

إن قلت: عمل الأصحاب منجز لضعفها.

این را دقت کنید ان قلت دوم استناد به قاعده انجبار است یک قاعده اعراض و یک قاعده انجبار داریم قاعده انجبار این است که اگر مشهور علماء و فقهاء به یک روایتی عمل کرده اند آن روایت معتبر است و این را جماعتی از علماء قبول کرده اند. آیا از قاعده انجابر می توانیم استفاده کنیم و متعبر بدانیم؟

قلت: أن الأصحاب استندوا بهذه القاعدة فى باب الصلاة خاصة لروايات خاصة لهذا الباب لا لهذه الروايات.

علماء قاعده میسور را در صلاة فقط قبول کردند که آن هم مدرکشان این روایات نمی باشد بلکه روایات خاصه ای است غیر اینها لذا علماء به این عمل نکرده اند. ما از روایات خاصه ای استفاده کردیم که اگر بعضی از اجزاء و شرائط غیر مقدور شد به ما بقی تکلیف داریم الا در بعضی از اجزاء که دلیل خاص داریم که نماز ساقط است مثل طهارت و فاقد الطهورین.

لذا از قاعده انجبار هم نمی توان ضعف این روایات را جبران کرد چرا که ظاهرا هیچ از یک علماء به این روایات عمل نکرده اند یعنی آمده باشند که به این قاعده تمسک کرده باشند در صوم ناقص یا حج ناقص و ... یعنی این صغرای قاعده انجبار نمی باشد و اگر چه کبرویا هم قبول نکردیم.

پس سندا تمام نمی باشد.

البحث الدلالی فیها:

اما بحث دلالی در این روایات:

روایت اول: حدیث نبوی که از ابی هریره نقل شده است:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ.

وَ قِیلَ خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ کَتَبَ عَلَیْکُمُ الْحَجَّ فَقَامَ عُکَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ وَ یُرْوَى سُرَاقَةُ بْنُ مَالِکٍ فَقَالَ أَ فِی کُلِّ عَامٍ یَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهُ حَتَّى عَادَ مَرَّتَیْنِ أَوْ ثَلَاثاً فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَیْحَکَ وَ مَا یُؤْمِنُکَ أَنْ أَقُولَ نَعَمْ وَ اللَّهِ وَ لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجَبَتْ وَ لَوْ وَجَبَتْ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ لَوْ تَرَکْتُمْ کَفَرْتُمْ فَاتْرُکُونِی مَا تَرَکْتُکُمْ فَإِنَّمَا هَلَکَ مَنْ کَانَ قَبْلَکُمْ

بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَ اخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ إِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ- عن علی بن أبی طالب ع و أبی أمامة الباهلی.[1]

شاهد در این روایت این است که فرمودند: «فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» مفاد این است که که اگر به شیئی امر شدید به اندازه توان انجام دهید و مکلف می باشید.

در «ما» ما استطعتم سه احتمال است که ببینیم با کدام احتمال می توانیم این قاعده را استفاده کنیم:

احتمال اول:

احتمال اول این است که «ما» موصوله باشد و مراد از ما اجزاء و شرائط باشد یعنی «فاتوا ما استطعتم من الاجزاء و الشرائط» هر مقدار از اجزاء و شرائط را که امکان و استطاعت دارید اتیان کنید. این احتمال اول که ما موصوله و مراد اجزاء و شرائط باشد.

احتمال دوم:

«ما» موصوله باشد و مراد از «ما» افراد باشد اگر ما شما را امر به طبیعی کردیم، شما هر تعداد از افراد را که متمکن و قادرید اتیان کنید مثلا گفتیم: «اکرم العالم» مقدار از افرادی از عالم را که تمکن دارید اکرام کنید.

احتمال سوم:

کلمه «ما» مصدریه زمانیه باشد «اذا امرتکم» یعنی زمان استطاعتکم مراد از استطاعت قدرت عادی است نه قدرت عقلی.

---

[1] بحار الأنوار (ط – بیروت) ؛ ج۲۲ ؛ ص۳۱، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط – بیروت) – بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

بنابراین سه احتمال در این روایت است: موصوله به معنای اجزاء و شرائط و موصوله به معنای افراد و ما مصدریه زمانیه.

مصدریه غیر زمانیه معنا ندارد اینجا.

احتمال اول فقط با قاعده میسور می سازد و احتمال دوم و سوم معلوم است که اجنبی از قاعده میسور است.

مناقشة:

اگر سه احتمال را بدهیم روایت می شود مجمل. این تازه در صورتی است که هر سه احتمال را بدهیم اما احتمال اول فی نفسه غیر ظاهر است چرا که سوال در مورد افراد است و اگر حضرت صلی الله علیه و آله از اجزاء و شرائط جواب دهند این جواب سوال نمی باشد سائل گفتند که «أ فی کل عام» که در مورد افراد است و حضرت صلی الله علیه و آله بگویند که هر مقدار از اجزاء و شرائط را توانستید اتیان کنید. این دیگر ربطی به جواب ندارد و اگر هم بگویید جواب عام است این نظیر استعمال لفظ در اکثر از معنا است و این عرفی نمی باشد چرا که بین افراد و اجزاء جامعی نمی باشد اگر ما باشیم و روایت ظاهر در مورد «ما» موصوله افرادی است یعنی هر مقدار حجی که می توانید انجام دهید.

پس بنابراین این روایت در مفاد و مضمون قاعده میسور، ظهوری به هیچ وجه ندارد.

هذا تمام الکلام فی الروایة الأولی.

[1] روایت دوم: مرسله ای است که از امیر المومنین علیه السلام نقل شده است:

---

[1] شنبه ۹۷/۱۱/۱۳.

۲۰۷ وَ قَالَ ع مَا لَا يُدْرَکُ کُلُّهُ لَا يُتْرَکُ کُلُّهُ[1].[2]

یعنی اگر مجموعه ای متعذر شد مجموعه را ترک نمی کنند. لا یدرک دو مصداق دارد ما لایدرک کل افراده و ما لا یدرک کل اجزائه. اگر آن مجموعه، مجموعه ای از افراد باشد آن افراد مقدور را اتیان کنید و اگر آن مجموعه، مجموعه از اجزاء باشد آن اجزاء باقی را ترک نکنید یعنی جمیع افراد و اجزاء ترک نشود اگر دو فرد از ده فرد، دو جزء از ده جزء غیر مقدور شد، هشت فرد و جزء اتیان شود و ترک نشود.

بعد این «لا یترک کله» یا نهی می گیریم که نهی شده است که متفاهم یعنی امر به ما بقی است یا نفی می گیریم در مقام نهی لا یترک کله نفی است اما در مقام نهی است که می توانیم در مقام امر و نهی از جمله خبریه استفاده کنیم.

این وجه دلالت این روایت شریفه است بر قاعده میسور که به اطلاقش شامل قاعده میسور هم می شود.

ظهور نهی در تکلیف است و الزام.

بر این دلالت این روایت هم مرحوم آخوند و هم مرحوم خوئی اشکال کرده اند و این روایت را به اجمال کشانده اند

---

[1] (۳ و ۴ و ۵) رواها الأستاذ الأكبر وحيد البهبهانى قدّس سرّه في كتابه(مصابيح الظلام) في شرح مفاتيح الشرائع في باب الوضوء عند قول المصنّف:(و ترك الاستعانة) فقال ما هذا لفظه: نعم مع الاضطرار يجوز أن يولى طهارته غيره، و ادعى في المعتبر عليه الإجماع، و احتج عليه أيضا بأنّه توصل الى الطهارة و تجب بالقدر الممكن فيكون واجبا.

و نظر في ذلك الى ما ورد عن الرسول صلّى اللّه عليه و آله:(اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و ما ورد عن عليّ عليه السلام:(الميسور لا يسقط بالمعسور) و ما ورد عنه صلّى اللّه عليه و آله:(ما لا يدرك كله لا يترك كله).

و قال في المواهب السنية، عند شرح قول المصنّف:

و في اضطرار يسقط المعسور   فى الكل فالفرض هو الميسور

ما هذا لفظه: قال في شرح المفاتيح: و الاخبار(أى قوله عليه السلام: إذا أمرتكم و الميسور، و ما لا يدرك) معتبرة عند الفقهاء يستندون إليها في مواضع كثيرة لا تحصى.

و رواها الشيخ الأنصاريّ قدّس سرّه في الرسائل في التنبيه الثالث من التنبيهات الراجعة الى الشك في الجزء نقلا عن عوالى اللئالى.

[2] عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية ؛ ج۴ ؛ ص۵۸، ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۵ ق.

اما اشکال مرحوم آخوند[1]:

مرحوم آخوند فرموده است که این روایت مجمل است چرا؟ چون یک صدری دارد که اطلاق آن صدر با ظهور ذیل نمی سازد. صدر روایت «ما لا یدرک کله» این «ما» اطلاق دارد هم شامل مرکب واجب و هم مرکب مستحب می شود می گوید: «اگر یک مرکبی باشد چه واجب و چه مستحب اگر تمام اجزائش مقدور نمی باشد بلکه بعضی مقدور و بعضی غیر مقدور است» ذیل می گوید: «لا یترک کله» ظهور نهی در تکلیف است و الزام «جمیع نباشد ترک شود» خوب ما می دانیم نمی توانیم هم اطلاق صدر را حفظ کنیم و هم ظهور ذیل را. چرا که اطلاق صدر شامل مستحبات می شود و ظهور ذیل در تکلیف و الزام است معنا ندارد نسبت به ما بقی در مستحباب ما تکلیف و الزام داشته باشیم مثلا نماز شب من نمی توانم یک سجده را اتیان کنم من ملزمم که ما بقی را اتیان کنم در نافله در مستحباب اصلش لازم نمی باشد چه برسد به ما بقی.

پس ایشان فرموده اند این صدر و ذیل با هم نمی سازد صدر می گوید: «هر مرکبی اگر متعذر شد اعم از این که آن مرکب مستحب یا واجب باشد» ظهور ذیل در تکلیف است و الزام، می گوید: «نباید مقدور ترک شود و باید مقدور اتیان شود» خوب معلوم است که جزئی از مستحب اگر غیر مقدور شد نسبت به ما بقی تکلیف و الزامی در بین نمی باشد.

ان قلت:

ذیل قرینه بر صدر است لذا از اطلاق صدر دست بر می داریم.

قلت:

چرا صدر را قرینه بر ذیل نمی دانیم.

ان قلت:

[1] کفایة الأصول ص ۳۷۲.

مراد از نهی، نهی وضعی است.

قلت:

مراد از نهی، نهی تکلیفی است که اگر این نهی تکلیفی نباشد اصلا صحت درست نمی شود.

مرحوم آخوند می فرمایند یا باید از ظهور صدر از اطلاق به قرینه ذیل دست برداشت یا از ظهور ذیل در تکلیف و الزام به قرینه صدر دست برداشت وجهی ندارد یکی را بر دیگری ترجیح دهیم. لذا این روایت می شود مجمل به لحاظ تعارض صدر و ذیل.

دقت کنید بعضی فکر کرده اند که اشکال ندارد که بین الزام و غیر الزام را در اینجا جمع کنیم مثلا مولا بگوید: «اغتسل للجمعة و الجنابة» که « اغتسل » یک اغتسل است اما همین اغتسل نسبت به جمعه رجحان است و نسبت به جنابت وجوب است. این در اینجا نمی آید این در جایی است که دو عنوان باشد اما در اینجا دو عنوان نمی باشد اینکه بگوید اغتسل للجمعه و مراد این باشد که بعضی از افراد جمعه غسل واجب و بعضی افراد آن غسل مستحب باشد این دیگر غیر عرفی است و چنین ظهوری ندارد. فرضا غسل جمعه نسبت به مردها الزام است و نسبت به زنها رجحانی است و بعد بفرمایند: «اغتسل للجمعه» و مراد وجوب نسبت به مردها و مراد استحباب نسبت به زنها باشد. این دیگر غیر عرفی است و نمی توان ملتزم شد و ظهوری ندارد. در اینجا یک «ما» بیشتر نداریم که «لا یدرک» و «لا یترک» همه ناظر به «ما» می باشند که این «ما» یک عنوان است.

حتی طبق مبنای مرحوم خوئی که قائلند صیغه امر ظهور در وجوب و استحباب ندارد بلکه ظهور در طلب دارد باز این روایت درست نمی شود و بین صدر و ذیل تعارض است و روایت مجمل چرا که درست است که طبق مبنای مرحوم خوئی امر و نهی ظهور در طلب دارد و اگر در بعضی افراد مراد استحباب باشد مشخص است که در بعضی از

افراد ترخیص آمده است و در بعضی ترخیص نیامده است چه عنوان یکی باشد و چه چندتا. حتی با این بیان باز روایت مجمل است. چرا که اگر مولا بگوید: «اکرم العالم» و بعد بگوید: «لا بأس بترک اکرام زید» این تخصیص است و مرحوم آقای خوئی هم قبول دارد در این صورت «اکرم» دیگر زید را نگرفت چرا که این را مرحوم خوئی تخصیص می داند. چرا که اگر تخصیص باشد می فهمیم که آن خطاب نسبت به زید حجت نمی باشد. اگر کسی بگوید که این تخصیص نمی باشد لا اقل ظهور این «اکرم العالم» در این است که این افراد عالم در حکم یکسان می باشند در صورتی که ترخیص داده است و تخصیص نمی باشد این خلاف ظاهر است. بله در جایی که دو عنوان داریم این به منزله این است که مولا بگوید: «اغتسل للجمعة و اغتسل للجنابة» این عرفی است اما اینکه بگوید « اغتسل للجمعة» بعد نسبت به بعضی از افراد الزام باشد و نسبت به بعضی از افراد الزامی نباشد این دیگر غیر عرفی است. حتی طبق مبنای مرحوم خوئی. ما نحن فیه از این قبیل است.

این اشکال مرحوم آخوند است که گفته است این اجمال دارد که باید از یک از ظهورها رفع ید کرد لذا این خطاب می شود مجمل.

کی این روایت به نفع قاعده میسور می شود؟ زمانی که از اطلاق صدر رفع ید کنیم. اما اگر از ظهور ذیل رفع ید کردیم و ظهور صدر را حفظ کردیم به نفع قاعده میسور نمی باشد نهایتا می رساند که راجح است که اگر شما مرکبی را نتوانستید انجام دهید ما بقی را انجام دهید. و حال اینکه قاعده میسور می گوید جزئی یا اجزائی متعذر شد اتیان ما بقی لازم و واجب است. این مفاد قاعده میسور است.

مناقشة فی اشکال المرحوم الآخوند:

این فرمایش ایشان را قبول نکردیم گفتیم چون کأنه این خطاب را خطاب صادر از شارع گرفته است به عبارت دیگر خطاب تشریع گرفته است در حالیکه این خطاب صادر از امام﴿ع﴾ است این یک خطاب تبلیغ است. امام﴿ع﴾ شارع نمی باشد و خطابات صادر از امامان ما﴿ع﴾ خطابات تبلیغی است امام﴿ع﴾ ارشاد می کند که هر مرکبی «لا یدرک کله لا

یترک کله» بعد با توجه به مرکبی که امام﵇ نسبت به آن ارشاد می کند، مراد از «لا یترک» مشخص می شود نسبت به افراد مرکب مستحبی «لا یترک» ارشاد به رجحان و استحباب است و نسبت به مرکب واجب، ارشاد به وجوب و الزام است. این خطاب صادر از امام است و فرض کردیم که «ما» در «ما لا یدرک کله» اطلاق دارد یعنی هر مرکبی چه مستحبی باشد چه واجب باشد به تعذر بعضی ما بقی ترک نمی شود یا لزوما یا رجحانا اگر مرکب واجب است که ما بقی الزاما ترک نشود و اگر مرکب مستحبی است ما بقی رجحانا ترک نشود. این مسئله تفکیک بین خطاب تشریع و تبلیغ ظاهرا در ذهن علماء ما نبود است لذا در خیلی از جاها با خطاب امام﵇ و تبلیغ، معامله خطاب شارع و تشریع کرده اند این اشکالی است که ظاهرا علماء ملتفت نبوده اند که خطابات دو گونه است و این خطاب را خطاب تشریع گرفته اند.

وقتی این خطاب تبلیغ باشد «ما» در صدر اطلاق دارد اما «لا یترک کله» دیگر ظهور در الزام یا رجحان ندارد بلکه ارشاد به شریعت است ارشاد به عالم تشریع است تشریع در واجب، الزم است و تشریع در مرکب مستحب، رجحان است.

دقت کنید ما یک عالم تشریع و شریعت داریم و این عالم نیاز دارد که ابراز شود حالا چه مشرع خداوند متعال باشد یا نبی اکرمﷺ باشد وقتی خداوند بوسیله خطابی امری را تشریع می کند به گونه ای که قبل از این خطاب در آن مورد تشریعی نمی باشد، این را خطاب را، خطاب تشریع می گوییم. حالا این خطاب صادر از خداوند باشد یا صادر از نبی اکرمﷺ باشد. خطاب تبلیغ همین روایات ائمه است که این رواة و محدثین برای ما نقل کرده اند که قبل از اینکه امام﵇ این امر را بگویند و تبلیغ نمایند، تشریع تمام شده است و این کلام امام﵇ ارشاد به عالم تشریع است دقیقا مثل فتاوای فقهاء می شود کلام امام﵇ و خطاب امام﵇ هیچ زمانی تشریع نمی باشد چرا که امام﵇ شارع نمی باشد. فرض کردیم ما لایدرک اطلاق دارد هر مرکب واجب هر مرکب مستحب اگر جزئی غیر مقدور نبود ما بقی نباید ترک شود. خوب این ارشاد به تشریع است ما بقی واجب نباید ترک شود به نحو الزام و ما بقی مستحب نباید ترک شود به نحو رجحان.

گفتیم ظهور در الزام زمانی است که خطاب تشریع باشد اما در خطاب تبلیغ ارشاد به هر دو است و این خطاب عرفی است. پس این اشکال مرحوم آخوند درست نمی باشد.

این اشکال مبنائی نمی باشد چرا که مرحوم آخوند هم قائلند که این روایت، روایت صادر از امام﷣ است. یک خطاب مولا و یک خطاب مبلِّغ داریم و یک خطاب تشریع و یک خطاب تبلیغ داریم نگفتیم این خطاب، خطاب شارع نمی باشد بلکه گفتیم این خطاب، خطاب تشریع نمی باشد چه از پیامبرﷺ و چه از امام﷣ نقل شده باشد. هر خطابی که مولا به نفس آن خطاب تشریع می کند به نحوی که قبل از این خطاب، حکمی و تشریعی نبوده است آن خطاب، خطاب تشریع است و هر خطابی که بعد از تشریع صادر می شود خطاب تبلیغ است و خطابات ائمه﷈ تماما خطاب تبلیغ است و خطابات پیامبرﷺ می تواند خطاب تبلیغ یا خطاب تشریع باشد اما خطابات ائمه﷈ تماما خطاب تبلیغ است چرا که در نزد فقهاء ما امام﷣ ولایت بر تشریع ندارند و خطابات اینها نه تشریعی است و نه می تواند تشریعی باشد.

اگر این خطاب، خطاب تشریع باشد در خطاب تشریع این نهی ظهورش در الزام است و این بیانی که گفتیم برای خطاب تبلیغ خلاف ظاهر است.

اشکال مرحوم خوئی:

مرحوم آقای خوئی فرموده اند این روایت و خطاب اجمال دارد یا مراد از «ما لا یدرک» افراد واجب است یا اجزاء واجب است اگر مراد افراد واجب بوده است یعنی افراد مقدور را اتیان کنید این خطاب دیگر مولوی نمی باشد خطاب ارشادی است چرا؟ معلوم است که اگر من ده واجب دارم و دو فرد مقدور است معلوم است که باید ما بقی را اتیان کنم مولا فرموده است: «اکرم العالم» و ده فرد عالم است و دو عالم متعذر شد من ده وجوب دارم چرا که وجوب انحلالی است لذا باید هشتای ما بقی را اکرام کنم اما اگر مراد اجزاء باشد این خطاب مولوی است می دانید که اگر واجب مرکب اگر یک

جزئش متعذر شود تکلیف اولیه برداشته می شود و تکلیف به مابقی تکلیف جدید است لذا خطاب می شود مولوی.

لذا در این روایت سه احتمال است: یا مراد افراد است یا اجزاء است یا هر دو است احتمال سوم را گفته اند که باطل است ممکن نمی باشد که یک خطاب هم مولوی باشد و هم ارشادی باشد دلیل را نگفته اند اما ظاهرا تناقض است چرا که ارشادی است یعنی مولوی نمی باشد و مولوی است یعنی ارشادی نمی باشد. نظیر استعمال لفظ در اکثر از معنا است که ایشان غیر عرفی دانسته اند.

خوب کدام مراد است مولوی است یا ارشادی است؟ یکی بر دیگری ترجیحی ندارد لذا خطاب می شود مجمل. در حالیکه این روایت دال بر قاعده میسور زمانی است که خطاب مولوی باشد و مراد اجزاء باشد.[1]

مولا کثیرما که خطاباتش ارشادی است و کثیرما خطاباتش مولوی است لذا خطاب او ظهور در هیچ یک ندارد بلکه باید قرینه ای باشد.

خطاب امام‌عليه‌السلام مولوی نمی باشد دائما ارشاد است اما تارة ارشاد به حکم مولوی و شرعی است و تارة ارشاد به حکم ارشادی و غیر شرعی است.

مناقشة فی إشكال المرحوم الخوئی:

با ایشان موافق نمی باشیم.

این را دقت کنید دو اشکال داریم:

اشکال اول:

ما از کسانی هستیم که جمع بین خطاب ارشادی و خطاب مولوی را ممکن می دانیم یک خطابی هم ارشادی باشد و هم مولوی. مثلا مولا گفته است: «اطع المولی» از مولا اطاعت کن. ما دو مولا داریم: مولای حقیقی و مولای اعتباری. مولای حقیقی

---

[1] مصباح ج ۲ ص ۵۵۸.

مولایی است که مولویت آن در طول اعتبار نمی باشد و مولای اعتباری مولایی است که مولویت آن در طول اعتبار است مولا به عبدش گفت که «اطع المولی». خوب این «اطع المولی» ارشادی است یا مولوی؟ نسبت به مولای حقیقی ارشادی است اما نسبت به مولای اعتباری اگر این خطاب از مولای اعتباری صادر شده باشد نسبت به خودش می شود ارشادی اما نسبت به سایر موالی اعتباری می شود مولوی. اما اگر این خطاب از مولای حقیقی صادر شده باشد نسبت به خود مولای حقیقی می شود ارشادی و نسبت به همه موالی اعتباری می شود مولوی. مثلا خداوند دستور دهد که «اطعوا المولی» خوب نسبت به خودش که مولای حقیقی است می شود خطاب مولوی و نسبت به مولای اعتباری خطاب مولا می شود خطاب مولوی لذا مولا می تواند خطابی از او صادر شود که این خطاب هم ارشادی باشد و هم مولوی. اگر امام﷤ بگوید: «اطع المولی» نسبت به مولای حقیقی و خودش می شود ارشادی و نسبت به دیگر موالی می شود مولوی. مولی یعنی ما یکون مولی عند العرف.

پس خطاب «اطع المولی» هم مولوی است و هم ارشادی.

اشکال دوم:

این اشکالی که شما گفتید در صورت صحت در خطابات تشریعی است نه خطاب تبلیغی در خطابات تبلیغی که اشکال ندارد امام﷤ ارشاد می کند به هر دو الزام هم به الزام شرعی و هم به الزام عقلی. الزام شرعی در اجزاء واجبات مرکبه و الزام عقلی در مجموعه افراد. این خطاب صادر از امام﷤ است و به لحاظ امام﷤ ارشاد است ارشاد به دو الزام است الزام شرعی در اجزاء مرکبات و الزام عقلی در افراد.

[1]اشکالنا علی هذه الروایة فی دلالتها علی القاعدة المیسور:

ما از کسانی هستیم که قائلیم این روایت دال بر قاعده میسور نمی باشد چرا که ظاهر حدیث می گوید که اگر انسان خیر اعلایی دارد و دسترسی به آن ندارد دست از

[1] یکشنبه ۹۷/۱۱/۱۴.

خیر پایین بر ندارد مثلا کسی می خواهد مسجد بسازد ولی تمکن مالی ندارد روایت می گوید که اگر نمی توانی مسجد بسازی اما در ساخت مسجد کمک کن و این مقدار را ترک نکن. یا اگر نمی توانیم برای فقیری خانه بسازیم اجاره یک ماهش را بده یا مقداری از پول خرید خانه را بده. اگر دقت کنید می بینید که نوعا مردم آرزوهایی دارند که به آن دست پیدا نمی کنند اما به اقل آن هم اقدام نمی کنند و اقل را هم ترک می کنند، مضمون حدیث این است که اگر خیر و عمل صالحی را نمی تواند انجام دهد به آن مقداری که توان دارد انجام دهد. این را به مناسبت حکم و موضوع گفتیم لذا شامل کار شر نمی شود یعنی هیچ زمانی مراد آن این نمی باشد که اگر شر اکثر را نتوانستی انجام دهی شر اقل را انجام بده اگر مثلا می خواست صد نفر را بکشد و قدرت نداشت حداقل پنجاه نفری که قدرت کشتن آن را دارد انجام دهد معنای این روایت شریفه اصلا ظاهر در چنین معنایی نمی باشد. گفتیم ظاهر این روایت شریف این است که در کار خیری که می خواهد انجام دهد اگر توان ندارد تمام آن را انجام دهد، اینطور نباشد که اقل آن را هم ترک کند.

آرزو دارد که نماز شب بخواند اگر نمی تواند هر شب نماز شب بخواند ماهی یکبار بخواند یا آروز دارد که هر روز یک جزء قرآن بخواند و نمی تواند اما می بینیم که یک صفحه هم نمی خوانند و کلا ترک می کنند روایت می گوید ترک نکن.

حال اگر کسی بگوید که در مورد واجبات هم اینطور است و شکی نمی باشد که واجب هم خیر و عمل صالح است و مصداق بارز عمل صالح است لذا روایت می گوید که اگر بعضی از اجزاء را متعذر شدی بعض اجزاء را که مقدور است انجام بده پس این روایت این را می گیرد. گفتیم این بیان شما در صورتی است که باید در رتبه قبلش خیریت عمل به بعض الاجزاء ثابت شود و این روایت این خیریت را ثابت نمی کند چرا که اصلا ناظر نمی باشد یعنی به مناسبت حکم و موضوع ناظر به خیر است اما دیگر خیریت را اثبات نمی کند. مثلا من می توانم روزی ۶ کیلومتر راه روم و نمی توانم اما دو کیلو متر

می توانم آیا این روایت می گوید که دو کیلو متر پیاده روی را ترک نکن؟!! خیر اصلا روایت ساکت از این جهت است که چه عملی خیر است و چه عملی خیر نمی باشد.

این روایت حتی اگر خیریت را هم در واجب مرکب ناقص هم اثبات کند دال بر وجوب اتیان آن اقل نمی باشد بلکه دال بر استحباب است و قاعده میسور در مقام اثبات وجوب اتیان مرکب ناقص می باشد.

این روایت ظهور در ارشاد دارد اما از مواردی است که صلاحیت برای مولویت هم دارد یعنی امکان دارد شارع در مقام ارشاد به آن امر عقلائی باشد و امکان دارد که اعمال مولویت کرده است و این اتیان خیر اقل را بر ما مستحب کرده باشد.

نوعا هم این است که هر مستحب و خیری مرتبه اقل دارد و این روایت می گوید که مرتبه اقل را ترک نکن. این یک امری است که هم عقلی است و هم اینکه روایت هم دارد ترغیب می کند می گوید که اگر از توان شما خیر اکثر خارج شد، خیر اقل را ترک نکن.

این هم شامل اجزاء و هم شامل افراد می شود البته در صورتی که این خیریت ثابت شود در افراد این خیریت ثابت است اما در اجزاء و شرائط باید این خیریت ثابت شود.

لذا این روایت هم دلیل نشد و اصلا ربطی به قاعده میسور ندارد.

روایت سوم: «المیسور لا یسقط بالمعسور».

این لسان، در روایت نیامده است بلکه در لسان فقهاء آمده است لذا متن روایت را در نظر می گیریم:

روایت سوم: مرسله ای از نبی اکرم ﷺ است:

۲۰۵ وَ قَالَ النَّبِيُّ ص لَا يُتْرَكُ الْمَيْسُورُ بِالْمَعْسُورِ[1].[2]

مفاد این روایت این است: «لا یترک المیسور من الاجزاء و الافراد بالمعسور من الاجزاء و الافراد» یعنی افراد و اجزاء میسور به خاطر اجزاء و شروط و افراد متعذر رها نمی شود.

این هم دلالت این روایت شریفه بر قاعده میسور است.

مناقشة:

آن اعتراض مرحوم آخوند و مرحوم خوئی بر این روایت هم وارد است و جواب ما هم به این دو اعتراض همان جوابهای قبلی است. و فهم و برداشت ما از این روایت همان برداشت از روایت قبلی است یعنی الخیر المیسور که عمل اقل باشد لا یترک بالمعسور من الخیر الاعلی. از خیر اعلی و اقل نگذرید به خاطر این که توان انجام خیر اکثر را ندارید اگر تمام سال را نمی توانی روزه بگیری نصف سال را روزه بگیر. در محاورات زیاد می بینید که مردم می گویند که خیلی دوست داشتیم که تمام شعبان و رجب را روزه بگیرم اما اقلش را هم ترک می کند یکروز از اینها را هم روزه نمی گیرد.

لذا این روایت را هم اینطور معنا کردیم: لا یترک الخیر المیسور بالمعسور.

---

[1] رواها الأستاذ الأكبر وحيد البهبهانى قدّس سرّه في كتابه(مصابيح الظلام) في شرح مفاتيح الشرائع في باب الوضوء عند قول المصنّف:(و ترك الاستعانة) فقال ما هذا لفظه: نعم مع الاضطرار يجوز أن يولى طهارته غيره، و ادعى في المعتبر عليه الإجماع، و احتج عليه أيضا بأنّه توصل الى الطهارة و تجب بالقدر الممكن فيكون واجبا.

و نظر في ذلك الى ما ورد عن الرسول صلّى اللّه عليه و آله:(اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و ما ورد عن عليّ عليه السلام:(الميسور لا يسقط بالمعسور) و ما ورد عنه صلّى اللّه عليه و آله:(ما لا يدرك كله لا يترك كله).

و قال في المواهب السنية، عند شرح قول المصنّف:

و في اضطرار يسقط المعسور   فى الكل فالفرض هو الميسور

ما هذا لفظه: قال في شرح المفاتيح: و الاخبار(أى قوله عليه السلام: إذا أمرتكم و الميسور، و ما لا يدرك) معتبرة عند الفقهاء يستندون إليها في مواضع كثيرة لا تحصى.

و رواها الشيخ الأنصاريّ قدّس سرّه في الرسائل في التنبيه الثالث من التنبيهات الراجعة الى الشك في الجزء نقلا عن عوالى اللئالى.

[2] عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية ؛ ج‏۴ ؛ ص۵۸، ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۵ ق.

تا اینجا معلوم شد این قاعده دلیلی ندارد لذا اگر یک واجب یا مستحب جزئی یا شرطی از آن معسور و متعذر شد اگر دلیلی بر وجوب و استحباب ما بقی داشتیم که هیچ و اگر نداشتیم به این قاعده برای وجوب یا استحباب ما بقی نمی توان استناد کرد.

نکتة: جریان القاعدة فی الصلاة بروایات خاصة فی هذا الباب.

نکته ای باقی می ماند و آن اینکه در مورد نماز این قاعده را قبول کرده اند که اگر یک شرط یا جزء نماز متعذر شد باید ما بقی را انجام داد الا یک شرط که طهارت باشد مشهور بین علمای ما این است که اگر کسی طهارت مائیه و ترابیه از حدث نداشت این نماز ساقط است. اما اینکه در مورد دیگر شرائط و اجزاء این قاعده را قبول کردند به خاطر دو نکته است:

یکی اینکه در یک روایتی داریم: «...لا تدعِ الصلاة علی حال...»[1] نماز را در هیچ حالی ترک نکن.

یک نکته دیگر اینکه شارع مقدس در مواردی آمده است بدل قرار داده است که این بدل اتفاقا شباهتی به مبدل منه ندارد مثلا گفته است که اگر وضوء و غسل نمی توانی انجام دهی تیمم کن تیمم چه مشابهتی با وضوء و غسل دارد؟!! یا در رکوع متعذر، اشاره کن در سجده اشاره کن. این اشاره به رکوع و سجود شباهتی ندارد از این استفاده کرده اند که شارع مقدس می خواهد نماز در هر حالی خوانده شود.

---

[1] ۲۳۹۴ ــ ۵ــ (الكافي ۳ــ ۹۹ــ ۴، و أورد صدره في الحديث ۲ من الباب ۳ من أبواب النفاس.) وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ النُّفَسَاءُ مَتَى تُصَلِّي فَقَالَ تَقْعُدُ بِقَدْرِ حَيْضِهَا وَ تَسْتَظْهِرُ بِيَوْمَيْنِ فَإِنِ انْقَطَعَ الدَّمُ وَ إِلَّا اغْتَسَلَتْ وَ احْتَشَتْ وَ اسْتَثْفَرَتْ وَ صَلَّتْ فَإِنْ جَازَ الدَّمُ الْكُرْسُفَ تَعَصَّبَتْ وَ اغْتَسَلَتْ ثُمَّ صَلَّتِ الْغَدَاةَ بِغُسْلٍ وَ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ بِغُسْلٍ وَ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ بِغُسْلٍ وَ إِنْ لَمْ يَجُزِ الدَّمُ الْكُرْسُفَ صَلَّتْ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ قُلْتُ وَ الْحَائِضُ قَالَ مِثْلُ ذَلِكَ سَوَاءً فَإِنِ انْقَطَعَ عَنْهَا الدَّمُ وَ إِلَّا فَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَصْنَعُ مِثْلَ النُّفَسَاءِ سَوَاءً ثُمَّ تُصَلِّي **وَ لَا تَدَعُ الصَّلَاةَ عَلَى حَالٍ** فَإِنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ الصَّلَاةُ عِمَادُ دِينِكُمْ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِالْإِسْنَادِ السَّابِقِ قَرِيباً عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع (في نسخةــ عن أبي عبد اللّه(عليه السلام).(هامش المخطوط).) التهذيب ۱ ــ ۱۷۳ ــ ۴۹۶. وسائل الشيعة ؛ ج۲ ؛ ص۳۷۳، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ــ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

اما اینکه در طهور گفته اند که نماز ساقط است به خاطر روایت است: ۸۰۴۹- ۱- [1] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ ثَلَاثَةُ أَثْلَاثٍ ثُلُثٌ طَهُورٌ وَ ثُلُثٌ رُكُوعٌ وَ ثُلُثٌ سُجُودٌ.[2]

یعنی این طهور مقوم نماز است یعنی نماز بدون طهارت نماز نمی باشد اما در مورد رکوع و سجودی که در همین روایت آمده است این را نگفتیم چون در این دو مورد شارع بدل قرار داده است اما برای طهارت ترابیه و مائیه بدل قرار نداده است لذا نماز به هر مقداری که متمکن است باید اتیان شود الا اینکه فاقد الطهورین باشد.

این روایت می گوید حقیقت نماز این سه جزء است و اگر نمازی طهارت نداشته باشد اصلا نماز نمی باشد. دقت کنید روایت طهارت مخصص «لا تدع الصلاة علی حال» نمی باشد بلکه به منزله ورود است چرا که می گوید نماز بدون طهارت اصلا نماز نمی باشد و روایت «لا تدع الصلاة علی حال» می گوید نماز ترک نمی شود. یعنی اگر کسی تمام اجزاء و شرائط نماز را انجام داد و فقط طهارت نداشت، این نماز نمی باشد که روایت «لا تدع الصلاة علی حال» بخواهد شامل آن شود. روایت ثلاثة اثلاث نسبت به طهارت وارد است اما نسبت به رکوع و سجود وارد نمی باشد چرا که در رکوع و سجود بدل قرار داده است این طهارت شرط و مقوم است حتی در غریق هم اگر طهارت نداشته باشد، نماز ساقط می باشد.

در رکوع و سجود اگر مقدور نبود و لکن به صورت انحناء سی درجه ای می تواند خم شود اگر بدل نبود و اطلاق نداشت می گفتیم که باید آن رکوع ناقص را انجام دهد.

لذا در نماز این قاعده میسور را داریم و هر مقدار از نماز را که متمکن است باید انجام دهد الا اینکه طهارت نداشته باشد.

---

[1] (۶)ـ الكافي ۳ ـ ۲۷۳ ـ ۸، و التهذيب ۲ ـ ۱۴۰ ـ ۵۴۴، تقدم الحديث مرسلا عن الصدوق في الحديث ۸ من الباب ۱ من أبواب الوضوء، و يأتي في الحديث ۲ من الباب ۲۸ من أبواب السجود.

[2] وسائل الشيعة ؛ ج‏۶ ؛ ص۳۱۰، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

التنبیه السادس: الشک فی مبطلیة الزیادة.

این آخرین تنبیه باب اقل و اکثر می باشد. اگر یادتان باشد در بحث نسیان بحث کردیم که اگر مکلف ناسی جزئی یا شرطی شد آیا تکلیف به اقل یا اکثر داریم یا خیر تکلیفی نداریم؟ اما ین بحث در مورد زیاده هم می آید اگر سهوا یا نسیانا جزئی را زیاد کردیم اولا آیا زیاده مبطل است یا خیر؟ ثانیا اگر مبطل نمی باشد تکلیف به اقل است یا اکثر لذا بحث زیاده را به مقداری که به اقل و اکثر مرتبط است بحث می کنیم:

الجهة الأولی: فی مبطلیة الزیادة.

اگر زیاده مبطل باشد در عالم تشریع، شارع باید چه کند که زیاده مبطل باشد مثلا من در نمازم به جای یک حمد دو حمد بخوانم دو رکوع انجام دهم یا دو سجده کنم اگر این زیاده بخواهد مبطل باشد شارع در مقام تشریع باید چگونه تشریع کند؟ در کیفیت تشریع، شارع به صوری می تواند این کار را نجام دهد که زیادة مبطل باشد اما دو قسم آن عرفی و متعارف است:

القسم الأول: شرط عدم الزیادة فی صحة الواجب.

شارع مقدس شرط کند عدم الزیاده را در واجب و واجب مجموع اجزاء و شرائط است مثلا شرط صحت نماز عدم زیاده در رکوع است نماز صبح دو رکوع دارد شرط صحتش این است که سه رکوع انجام ندهم یا شرط صحت نماز عدم زیاده در تشهد است لذا اگر سه رکوع یا دو تشهد انجام دادم این نماز من باطل است چرا که شرط صحت، عدم زیاده در رکوع و تشهد است.

القسم الثانی: شرط عدم الزیادة فی صحة الجزء.

عدم زیاده را شرط کند در صحت جزء نه در صحت واجب و کل مثلا در رکعت اول یک رکوع دارد اما صحت آن رکوع مشروط به عدم زیاده است یعنی شرط صحت رکوع من در رکعت اول عدم تکرار است به نحوی که اگر دو رکوع انجام دادم آن رکوع باطل است و نماز هم باطل است نه به خاطر رکوع زیادی بلکه از باب این که نماز من

رکوع نداشت در اولی علت بطلان زیاده رکوع بود. یعنی در اینجا شرط عدم زیاده رکوع، شرط جزء است مثل طهارت نمی باشد که شرط نماز است لذا اگر کسی در قرائت طهارتش زائل شد در اینجا نماز باطل است نه از باب اینکه این نماز قرائت ندارد و شرط در قرائت طهارت است خیر از باب اینکه شرط نماز این است که باید از ابتداء تا انتهاء نماز طهارت داشته باشد.

پس شارع مقدس می تواند عدم زیاده را شرط صحت عمل یا شرط صحت جزء قرار دهد.

این دو قسم متعارف است.

إشكال المرحوم الآخوند على القسم الثاني:

مرحوم آخوند بر این قسم دوم و تقریب دوم اشکال کرده است و گفته اند این وجه نمی تواند از موارد مبطلیت زیاده باشد.

[1]ایشان فرموده اند که اگر رکوعی که جزء است رکوع به شرط عدم تکرار باشد به نحوی که عدم تکرار شرط در صحت خود رکوع باشد ایشان اشکال کرده اند که این برگشتش به نقیصه است من اگر رکعت اول دو رکوع اتیان کرده ام در واقع این رکعت اول من رکوع ندارد چرا؟ چون که آنچه جزء رکعت بود رکوع بلا تکرار بود و من در رکعت اول رکوع بلا تکرار را اتیان نکردم پس این برگشتش به نقیصه است[2] در حالیکه بحث ما در مبطلیت زیاده است. اگر شرطِ جزء باشد یعنی من مأمورم به اتیان نمازی که یک جزئش رکوع است اما آن جزء، طبیعی رکوع نمی باشد بلکه حصه ای از رکوع است. کدام رکوع؟ رکوع بلا تکرار. رکوع بلا تکرار جزء نماز است. خوب اگر من تکرار رکوع کردم، رکوع بلا تکرار را اتیان نکردم پس این عمل من فاقد جزء است و این عمل من ناقص است. اشکال این است که این برگشتش به نقیصه است نه زیاده و بحث ما

---

[1] دوشنبه ۹۷/۱۱/۱۵.

[2] کفایه ص ۳۶۸.

در این است که شارع چه کار کند که زیاده مبطل باشد و مرحوم آخوند می فرمایند که اگر زیاده را شرطِ جزء قرار دهد این برگشتش به نقیصه است.

جواب المرحوم الصدر: لا تنافی أن یکون الزیادة من جهة و النقصان من جهة اخری.

مرحوم آقای صدر از اشکال مرحوم آخوند جواب داده اند:[1] ایشان جواب داده اند که مراد شما از اینکه برگشتش به نقیصه است، چیست؟ اگر مراد این است که نماز ناقص است بله ناقص است اما اگر مرادتان این است که در این عمل زیاده نمی باشد و فقط نقصان است این درست نمی باشد در این عمل هم نقیصه است و هم زیاده شما نمازی بخوانید که هم در آن زیاده باشد و هم نقیصه باشد این دو با هم تنافی ندارد در این نماز هم نقیصه است چرا که رکوع بلا تکرار اتیان نشده است و زیاده هم است چرا که دو رکوع که جزء نماز نبود را اضافه کردم جزء نماز، رکوع بلا تکرار است که آن رکوع جزء نماز، نه رکوع اول از دو رکوع اتیان شده است و نه رکوع دوم لذا ناقص است چرا که رکوع نمازی را ندارد و زیاده هم دارد چرا که دو رکوع آوردیم که جزء نماز نمی باشد و بطلان نماز به خاطر نقیصه و زیاده است: «من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة»، «من زاد فی طوافه فعلیه الإعادة» دال بر این است که زیاده هم مبطل است.

برای روشن شدن دقت کنید مثلا در رکعت اول رکوع نیاوردید و در رکعت دوم دو رکوع بیاورید این عمل هم زیاده و هم نقیصه دارد. رکعت اول نقیصه دارد چرا که رکوع ندارد و رکعت دوم زیاده دارد چون دو رکوع آورده که هیچ کدام جزء نماز نمی باشد ما نحن فیه هم مثل این مثال است لذا نقیصه با زیاده منافاتی ندارد و قابل جمع می باشد.

پس تشریع صلاة به نحوی که زیاده مبطل باشد دو فرض دارد: یک شارع مقدس عدم زیاده را در واجب شرط کند لذا این عمل باطل است چرا که مصداق مأمور به نمی

---

[1] بحوث ج ۵ ص ۳۸۹.

باشد. اینکه مرحوم آخوند این اشکال را در صورت دوم می آورند به خاطر این بوده است که ایشان ناظر به اجزاء بوده است و ناظر به شرائط نبوده است و در جایی که عدم الزیاده شرط واجب باشد واجب ناقص می شود به لحاظ شرائط نه به لحاظ اجزاء لذا چون ایشان هم ناظر به اجزاء بوده است لذا در اولی دیگر برگشتش به نقص در اجزاء نمی باشد و لو نقص در شرط را دارد. اگر دقت کرده باشید در باب شرائط وقتی هم می گویند تقید جزء است این جزئیتش تحلیلی است در واقع جزء نمی باشد و آنکه حقیقتا جزء است این رکوع و سجود و تشهد و ... است و الا تقید یک نحو تحلیل ذهنی است.

پس بنابراین مرحوم صدر فرمودند این اشکال آخوند درست نمی باشد وقتی این عدم زیادة، شرطِ جزء باشد و شما جزء را به جا نیاورید و زیاده را بیاورید هم نقیصه در نماز است و هم زیاده است. و فرضی که عدم الزیاده، در آن شرطِ جزء می باشد، فرض و قسم دوم است.

پس شارع یا باید عدم الزیاده را در واجب شرط کند یا در جزء شرط کند. این اشکال آخوند را قبول نکردیم و کلام مرحوم صدر را قبول کردیم.

هذا تمام الکلام فی الجهة الأولی.

نکتة:

نماز از مرکبات اعتباری است از مرکبات حقیقیة نمی باشد و در واقع شما بعضی از اعمال را متوالی به جا می آورید این را مرکبات اعتباری می گویند، کی زیاده محقق می شود؟ در مرکبات اعتباری باید به قصد جزئیت بیاورید تا زیاده محقق شود و الا شما در اثناء صلاة افعال بسیاری را انجام می دهید عمامه از سر بر می دارید، با اشاره با افراد صحبت می کنید، دست در گوش می کنید، و ... این افعال مبطل صلاة نمی باشد البته اگر ماحی صورت صلاة نباشد اینها اشکال ندارد زیاده حتما باید با قصد باشد و این «من زاد فی صلاته» این را نمی گیرد چرا که این را به قصد جزء صلاتی انجام نمی دهند. اینها به قصد جزئیت اتیان نمی شود لذا زیاده در نماز نیست. فقط دو

مورد استثناء است در نماز یکی سجده و یکی رکوع در اثناء صلاة اگر سجده یا رکوعی و لو به قصد صلاة انجام ندهد این موجب بطلان نماز است. چرا؟ به خاطر روایت خاص. دقت کنید روایت خاصه در مورد سجده وارد شده است در مورد رکوع روایتی نداریم اما علماء گفته اند فقهیا احتمال فرق بین رکوع و سجده نمی باشد مثلا فکر می کنید که سجده یا رکوع انجام ندادید و بعد رکوع انجام می دهید و می فهمید که رکوع انجام داده بودید این نماز شما باطل است. مثلا وسط نماز به یاد نعمت الهی می افتید و سجده شکر می کنید و به قصد جزء صلاتی هم به جا نمی آورید و یا سجده قرائت قرآن به جا می آورید این نماز شما باطل می شود.

در رکوع هم این را گفتند.

الجهة الثانية: الحكم عند فقدان الدليل على شرطية عدم الزيادة: البرائة من الإشتراط الذى هو الأكثر.

اگر شک کردیم که زیاده مبطل است یا خیر و به ادله لفظیه رجوع کردیم و دلیلی بر اینکه واجب یا جزء واجب، مشروط به عدم زیاده باشد، پیدا نکردیم، مقتضای اصل عملی چه می باشد؟ می شود از موارد اقل و اکثر اگر شرط باشد، اکثر می شود و اگر شرط نباشد می شود اقل اگر شک کردیم که مشروط است به عدم زیاده یا خیر که در باب صلاة امثله زیادی دارد، اصل برائت را از زیاده جاری می کنیم و می گوییم مشروط به عدم زیاده نمی باشد نه واجب و نه جزء.

اگر معلوم بود عند العمد مبطل است اما در حال نسیان شک کردیم که آیا صحت نماز مشروط به عدم زیاده تشهد یا حمد می باشد چرا که تشهد و حمد را در حالت نسیان خواندیم در اینجا هم بر می گردد به اقل و اکثر برائت از شرطیة را جاری می کنید که نتیجه می شود عدم مبطلیت.

می بینید که این اصول در این مباحث همه جا به درد می خورد در هر کجا احتمال دادید که زیاده مبطل باشد و دلیل لفظی و اجتهادی بر مبطلیت نداشتیم می شود از

موارد دوران امر بین الأقل و الاکثر و دوران الامر بین الطلاق و الاشتراط که برائت از شرطیت و اکثر جاری می شود و می گوییم زیاده مبطل نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

الجهة الثالثة: مبطلیة الصلاة للتشریع.

ما راجع به مبطلیت زیاده بحثمان تمام شده است اما مواردی گفته شده است که زیاده مبطل است اما نه از باب اینکه واجب یا جزء، مشروط به عدم زیاده است بلکه زیاده مبطل است از باب اینکه تشریع صورت می گیرد گفتند از باب اینکه به تشریع بر می گردد مبطل است کاری به اشتراط به عدم زیادة ندارد می خواهیم ببینیم که زیاده کجا به تشریع بر می گردد و کجا بر نمی گردد؟

برای زیاده دو قسم ذکر کرده اند:

قسم اول زیاده ای که در عالم شریعت دخل و تصرف می کند مثلا می داند که تکلیف به نماز ده جزئی تعلق گرفته است اما خودش فرض می کند که یک امر شرعی تعلق گرفته است به نماز یازده جزئی که یکی از اجزائش استعاذه است و استعاذه می شود جزء یازدهم یعنی اعوذ بالله گفتن در اول نماز. این امر به نماز یازده جزئی را فرض می کند اما خودش می داند که امر تعلق گرفته است به نماز ده جزئی یعنی ده جزئی که نسبت به استعاذه لا بشرط است و استعاذه از اجزاء نماز نمی باشد بعد نماز می خواند به داعی امر فرضی پس می داند امر تعلق گرفته است به نماز ده جزئی اما فرض می کند امری از ناحیه شارع، که تعلق گرفته است به نماز یازده جزئی و بعد نماز می خواند به قصد امتثال امر فرضی. فقهاء گفتند در این صورت اولا این عمل باطل است و ثانیا عملی است محرم اما عمل باطل است چرا که شرط صحت این است که باید به نحو قربی و به قصد امتثال و امثال اینها انجام شود و این به نحو قربی اصلا نبوده است و قصد امتثال هم نداشته است چرا که فرضا خودش می داند امر واقعی به نماز ده جزئی تعلق گرفته است و این شخص به قصد امتثال امر فرضی آورده است و امر فرضی تعلق گرفته است به نماز یازده جزئی این عمل به نحو قربی نمی باشد چه در قربیت قصد

امتثال را شرط بدانیم یا ندانیم حتی اگر ندانیم باز این عمل قربی نمی باشد چرا که این عمل او هیچ اضافه ای به مولا ندارد چرا که به قصد امتثال امر مولا اتیان نکرده است بلکه به قصد امتثال امر فرضیی که اصلاً ربطی به مولا ندارد امتثال کرده است. ما در صحت عبادات گفتیم یکی موافقت شرط است و یکی هم بر وجه قربی باشد این عمل او و لو موافقت است چرا که فرض کردیم امر واقعی نسبت به جزء یازدهم لا بشرط است، اما به هیچ عنوان قربی نمی باشد به جهت اینکه یا در قربیت قصد امتثال را شرط می دانیم و در قصد امتثال انطباق مأمور به با مأتی به، به قصد امتثال آن امر نیاز است که اینجا انطباق است اما قصد امتثال آن امر ده جزئی نمی باشد لذا قربی نمی باشد یا در قربی بودن قصد امتثال را شرط نمی دانیم همینکه اضافة مائی به شارع داشته باشد می گوییم قربی است باز به این معنا هم عمل او قربی نمی باشد چرا که امر فرضیی را قصد کرده است که می داند اضافة مائی به شارع ندارد. لذا در هر صورت عمل او باطل است چرا که قربی نمی باشد. پس این عمل او باطل است چون قربی نمی باشد اما این عمل محرم است این را از روایات استفاده کردند که تشریع حرام است یکی از محرمات شریعت تشریع است و عمل حرام قابلیت تقرب هم ندارد و تشریع این است که عملی را می داند در شریعت نمی باشد یا نمی داند در شریعت است یا خیر را انجام دهد و نسبت به شارع دهد.

این قسم اول از تشریع.

قسم دوم از تشریع این است که دخل و تصرف در تشریع نمی باشد که این خودش دو صورت دارد:

- صورت اول در اصطلاح فقهاء اسمش خطاء در تطبیق است

فکر کرده است امر خداوندی تعلق گرفته است به نماز یازده جزئی که جزء یازدهم استعاذه است اما امر واقعی به نماز ده جزئی تعلق گرفته است ده جزئی که نسبت به استعاذه لا بشرط است نه بشرط لا و اگر واقع برای او منکشف شود، باز نماز را به داعی آن امر واقعی که به ده جزء تعلق گرفته است می خواند. این را اصطلاحا خطاء در تطبیق

می گویند و الان به قصد امتثال امری که توهم می کرد به یازده جزء تعلق گرفته است، عمل را اتیان کرده است. همه قبول کرده اند که این عمل صحیح است چرا که امر واقعی یک امر و طلب شخصی است و به داعی امتثال آن امر واحد شخصی آن عمل را انجام داده است اما فکر می کرده است که آن امر تعلق گرفته است به یازده جزء. فقط در تطبیق خطاء کرده است و این عمل او نه باطل است و نه تشریع. تشریع نمی باشد چرا که در تشریع علم و شک اخذ شده است و این شخص علم ندارد که امر تعلق گرفته است به ده جزء اصلا اعتقادش به این استکه امر تعلق گرفته است به یازده جزء یا خبر ثقه ای آمده است و گفته است امر تعلق گرفته است به یازده جزء. این را اصطلاحا خطاء در تطبیق می گویند. من نماز یازده جزئی می خوانم اما به داعی امتثال آن امر واقعی به آن امر واقعی اشاره می کنم اما فکر می کنم به یازده جزء تعلق گرفته است.

- صورت دوم که اسم آن را فقهاء گذاشته اند خطاء در تقیید.

صورت دوم که فقهاء اسم آن را خطاء در تقیید گفته اند. امر تعلق گرفته است به ده جزء اما متعقد است به اینکه به یازده جزء تعلق گرفته است بعد این به قصد امتثال آن امر توهمی این نماز یازده جزئی را می خواند اما اگر عالم واقع بر او منکشف می شد نماز نمی خواند چرا که نماز را اصلا به خاطر استعاذه می خواند بخلاف صورت اول که اگر می فهمید که استعاذه جزء نمی باشد باز نماز را می خواند یا با استعاذه یا بدون استعاذه اما در اینجا اگر بفهمد که به نماز ده جزئی تکلیف تعلق گرفته است اصلا نماز نمی خواند. این را «خطاء در تقیید» می گویند حال آیا عمل او که کامل است و با استعاذه خوانده است که نماز نسبت به او لا بشرط است صحیح است یا خیر؟ جماعتی مثل مرحوم صاحب عروه گفته اند این عمل باطل است چراکه قصد امتثال امر ندارد و بعضی مثل مرحوم صدر گفته اند این نماز صحیح است چرا که قصد امتثال امر دارد. و وجه تسمیه به تقیید این استکه عمل او مقید است به این که عمل او مقید به این جزء باشد و اگر این جزء نبود اتیان نمی کرد عمل کردن او مقید است. در خطاء در تطبیق همه صحتی شده اند و در این قسم دو طائفه شده اند.

مختار المرحوم الصدر:[1]

ابتداءا تقریب فرمایش مرحوم صدر: ایشان فرمودند کلا آنچه که در انبعاث و تحرک ما اثر دارد امور است به وجوده العلمی نه امور به وجوده الواقعی اگر نماز می خوانم امر واقعی اثری در نماز خواندن من ندارد بلکه علم و اعتقاد من به امر مولا باعث شده است که نماز می خوانم و اگر در واقع شارع امر کرده باشد و من معتقد به این امر نباشم نماز نمی خوانم و اگر امر نکرده باشد و من معتقد به امر باشم نماز می خوانم پس آنچه که باعث شده است به تحریکِ من به نماز، دائما وجود امر به وجوده العلمی است پس در ما نحن فیه یک امر واقعی داریم که به نماز ده جزئی تعلق گرفته است و یک امر واصل داریم که عبد معتقد است که آن امر تعلق گرفته است به یازده جزء در مرحله انبعاث باید امر واصل را در نظر بگیرید نه امر واقعی و این هم به قصد امتثال این امر، نماز خوانده است و این هم اثری ندارد که اگر علم پیدا می کرد و علمش عوض می شد اصلا نماز نمی خواند مهم این است که امر واقعی به این واصل شده است به صورت خطأی و این شخص هم منبعث شده است و در امتثال و تقرب هم این کافی است که به آن امر واصل منبعث شود و الا امر واقعی در هیچ کجا امکان ندارد که منشأ انبعاث کسی شود و آنچه که دائما باعث انبعاث می شود امر واصل یعنی امر به وجوده العلمی است و این که اگر می دانست این نمی باشد امتثال نمی کرد. این مهم نمی باشد و اثری هم ندارد. مهم این است که این شخص از امر واصل منبعث شده است و لو این امر واصل خطأی بوده است. واصل آن اعتقادش است و ایشان امتثال را هم دائما تابعی از انبعاث امر واصل می داند.

این فرمایش مرحوم صدر لذا در این مورد تقیید ایشان قائل است که این نمازی است به قصد امتثال و صحیح است و لو اگر این واقع به صورت دیگری واصل می شد این منبعث نمی شد و الان به واسطه این امر به این صورت که واصل شده است منبعث شده است. این را به مناسبت در بحث تشریع ذکر کرده اند که اگر کسی بر اساس یک

---

[1] سه شنبه ۹۷/۱۱/۱۶.

اعتقاد خطائی امتثال می کند این خطائش تارة تصرف در عالم امر و تشریع است و تارة تصرف نمی باشد اگر تصرف نباشد دو قسم است خطاء در تطبیق و خطاء در تقیید و این هم مثال تشریع نمی باشد.

ایشان قائلند که انبعاث به آن امر و نهی واصل است نه امر و نهی واقعی فقط این است که اگر آن امر واقعی به شکل دیگری واصل می شود این منبعث نمی شد و محرک این شخص نبود، این اثری ندارد و مشکلی هم ایجاد نمی کند. لذا ایشان در خطاء در تقیید قائلند که عمل او صحیح است و امتثال هم است به خلاف جماعتی مثل سید که گفته اند که این عمل باطل است چرا که به قصد امتثال نمی باشد.

تشریع در جایی است که باید علم به خلاف داشته باشد یا شک داشته باشد و در اینجا اعتقاد دارد که امر شرعی به نماز نه جزئی تعلق گرفته ست و تشریع نمی باشد.

امر خارج از ذهن ما امر واقعی است و امر خارج از ذهن ما معنا ندارد که موجب انبعاث ما شود و این واضح است دائما اعتقاد ما است که موجب تحریک و انبعاث ما می شود مثل اینکه هزار عقرب در اطراف شما باشد اما احتمال این هزار عقرب را ندهید اصلا موجب انبعاثی نمی شود و اگر احتمال وجود فقط یک عقرب را بدهید و در واقع عقربی هم نباشد این موجب ترس و واهمه شما می شود. این امر واضحی است که دائما امور ذهنی ما موجب انبعاث ما می شود اگر از زید تقلید می کنیم چون اعتقاد به فقاهت او داریم و اصلا ربطی به این ندارد که در واقع فقیه باشد یا نباشد اگر اعتقاد به عدم فقاهت او داشته باشید از او تقلید نمی کنید و لو اعلم علماء است انسان بر اساس ذهنیتش در همه امور رفتار می کند و اصلا واقع در او اثری ندارد. وقتی سوزن به ما زده می شود موجب فرار ما نمی شود آن احساس ما باعث فرار می شود. اگر شما بندگی خدا را می کنید چون شما معتقدید که خدا وجود دارد نه به خاطر این که خدا وجود دارد واگر ملحدین بندگی نمی کنند چون اعتقاد به وجود خدا ندارند نه اینکه در واقع خدا وجود ندارد. واقع اصلا مهم نمی باشد. بله همیشه انسان اعتقاد خود را مطابق واقع می داند اما اگر در واقع منطبق هم نباشد اثری ندارد. یعنی همیشه ما بر اساس

باورهایمان زندگی می کنیم لذا مرحوم صدر فرمودند که دائما منشأ انبعاث و تحرک امر واصل است. لکن در اینجا این امر واصل منطبق بر واقع نمی باشد. این فرمایش مرحوم آقای صدر.

مناقشه:

با فرمایش مرحوم صدر موافق نمی باشیم این را دقت کنید یک نکته ای را که خیلی مغالطه می شود اینکه ما بر اساس امر اعتقادی عمل می کنیم این درست است این در آن بحثی نمی باشد، کلام در این است که یک عمل چه زمانی صحیح است؟ مثلا اگر گفتیم در عبادت شرط صحتش این است که یک امر واقعی در کار باشد به عبارت دیگر شما عمل خود را به قصد امتثال امر واقعی اتیان کنید،ـ که حق هم همین استـ معنایش این است که آن امر واقعی به شما واصل شود و بر اساس این امر واقعی اتیان کنید و شرط صحت عبادت این است که به نحو امتثال امر واقعی باشد ما بر اساس امر واصل عمل می کنیم اما اگر معنای صحت این است که امر واقعی، واصل شود و بر اساس این امر واقعی امتثال کنیم و شرط صحت انجام به قصد امتثال باشد، در اینجا دیگر این مصداق امتثال نمی باشد چرا که امر واقعی واصل نشده است امر واقعی به ده جزء است و این شخص به قصد امر موهوم عمل را اتیان کرده است، امری که تعلق گرفته بود به نماز یازده جزئی این دیگر صحیح نمی باشد چرا که شرط صحت، امتثال بود و فرض کردیم امتثال عبارت است از امر واقعی واصل شود و ما عمل را به داعی امتثال آن امر واقعی واصل انجام دهم. خوب این شخص امتثال نکرده است چون به قصد امر موهوم انجام داد به نحوی که اگر می دانست امر واقعی به ده جزء تعلق گرفته است انجام نمی داد، فرق بین خطاء در تطبیق و خطاء در تقیید اینجاست که من اعتقاد دارم به این که امر واقعی به یازده جزء تعلق گرفته است اما اگر به ده جزء هم تعلق گرفته بود و من معتقد بودم باز نماز می خواندم اما این امر واقعی اشتباه به من واصل شده است اما اشاره ذهنی به آن امر واقعی می کنم اما در خطاء در تقیید دیگر اشاره ذهنی به آن امر واقعی نمی کنم اشاره ذهنی من به آن امر موهوم است.

اما در عین حال ما از کسانی هستیم که گفتیم این نماز صحیح است. اما نه به بیان مرحوم صدر. امتثال یک معنای واحدی دارد امتثال یعنی عمل را اتیان کنیم به داعی امتثال امر واقعی و لو یک واسطه می خورد امر واقعی واصل و اگر مطابق نباشد موافقت است نه امتثال. در امتثال، قصد است یعنی باید به قصد اطاعت این امر باید باشد تا امتثال محقق شود. در صحت گفتیم در عبادات امتثال معتبر نمی باشد فرق بین عبادات و توصلیات این است که در هر دو موافقت کافی است اما در عبادات باید قربی هم باشد. قربی یعنی باید یک نحوه اضافه ای به خداوند داشته باشد. ما گفتیم که در عبادات امتثال شرط نمی باشد بلکه موافقت کفایت می کند ولی باید قربی باشد مرحوم صدر می خواستند این را امتثال کنند و ما گفتیم این عملی که انجام داده است، امتثال امر واقعی نمی باشد اما در عین حال که گفتیم این امتثال امر واقعی نمی باشد گفتیم درست است چرا که امر واقعی را موافقت کرده است اولا چون فرض کردیم امر واقعی نسبت به جزء یازدهم لا بشرط بود و ثانیا قربی هم بوده است و همین مقدار کافی است. ما می گوییم این نماز اتیان شده، صحیح است چرا که ما کلا در باب عبادات امتثالی نمی باشیم بلکه قربی هستیم گفتیم عمل باید به نحو قربی باشد یعنی باید یک اضافه ای به خدا داشته باشد من این نماز نه جزئی را به قصد امتثال امری که تعلق گرفته است به یازده جزء به نحوی که اگر می دانستم در عالم واقع امر به ده جزء تعلق گرفته است اصلا نماز نمی خواندم، گفته ام این نماز را اتیان می کنم به قصد امتثال امر موهوم الهی یک امر موهوم داشتم که خداوند عالم به مرا امر کرده است به نماز یازده جزئی وقتی به امر توهمی عمل کنیم این عمل قربی است اصلا قربی که می گوییم به این معنای اعم مراد است بله امتثال نمی باشد اما عملی است قربی و در صحت عبادات به تمام اقسامش فقط قربی بودن عمل کافی است و یکی از انحاء قربی بودن عمل است آن را به داعی امتثال امر موهوم الهی اتیان کنم اما چرا می گوییم صحیح است؟ چرا که مصداق مأمور به است چون من امر شده بودم به نماز ده جزئیی که نسبت به جزء یازدهم لا بشرط بود. پس عمل قربی است چرا که من نماز خواندم به قصد امتثال این امر موهوم. چرا صحیح است؟ چرا که مصداق مأمور به است مأمور به نماز ده جزئی است که نسبت به جزء

یازدهم لا بشرط است. ما در عبادات قربی می باشیم نه امتثالی. بله امتثال امر واقعی نکردم اما امر موهوم را امتثال کردم قربی یعنی اضافةٌ مائی به خداوند داشته باشد. من این را اتیان کردم برای اطاعت امر وهمی الهی من معتقدم این امر را خداوند دارد و برای این امر موهوم این نماز را خواندم نه برای اطاعت امر واقعی اگر معتقد بودم که نماز ده جزئی است نمی خواندم، گفتیم این عمل می شود قربی. اینکه اگر امر می دانست امر واقعی به ده جزء تعلق گرفته است این را نمی خواند این مقدار به قربی بودن عمل لطمه ای وارد نمی کند چرا که این مقدار مانع اضافة ما به خداوند نمی شود. سوال می کنیم چرا این نماز را خوانده است؟ برای خاطر اطاعت امر موهوم الهی که امر به یازده جزء است. اخلاص یعنی عدم شریک قرار دادن و اخلاص در اینجا است. در اینجا فقط برای خداوند خوانده است اگر می دانست که خداوند به این نماز یازده جزئی امر نکرده است نماز نمی خواند. نه اینکه برای خواسته خودش خوانده است. بر فرض اینکه اخلاص نباشد اینکه اخلاص در عبادت شرط است به این معنا است که نباید عبادت ریائی باشد لذا اگر ریائی نباشد کفایت می کند و اخلاص از سایر دواعی نیاز نمی باشد لذا مثلا اگر اینطور نماز بخواند کمر درد او خوب می شد و اگر امر هم نبود این نماز را برای رفع کمر درد می خواند، باز نماز درست است یا اینکه مثلا برای لاغر شدن روزه می گیرد اما قصد امتثال امر مستحبی به روزه را هم دارد و لو اینکه اگر این امر هم نبود این روزه را می گرفت. این اخلاص به این معنا دیگر در عبادت شرط نمی باشد مهم این است که عمل او ریائی نباشد. معبود او خداست اما دو داعی دارد. اخلاص در عبادت شرط است نه اخلاص در عمل باید این عبادت برای خدا بوده و ریائی نباشد.

پس بنابراین در نظر ما عملش صحیح است. این خطاء در تقیید را در این موارد قبول کردیم ما سابقا امتثالی بودیم و اگر امتثالی بودیم می گفتیم این عمل باطل است چون امتثال امر واقعی نبود، بعدا گفتیم امتثال نیاز نمی باشد بلکه موافقت و اتیان به نحو قربی کفایت می کند که این دو امر دائما در موارد خطاء در تقیید موجود است. در خطاء در تطبیق امتثال است واقعا چرا که دائما اشاره دارد به امر واقعی و در اتیان قصد

امتثال آن امر واقعی را کرده است بخلاف ما نحن فیه که به امر واقعی اشاره ذهنی ندارد اما به امر موهوم اشاره ذهنی دارد. امتثال را به لحاظ امر واقعی می گوییم اگر امری باشد و من به داعی آن امر اتیان کردم این امتثال است کاری به داعی و اعتقاد شخص که آن امر واقعی چه می باشد، نداریم. امتثال امر موهوم عمل را قربی می کند اما صحت ناشی از انطباق است یعنی عمل کی صحیح است؟ که مأمور به بر مأتی به منطبق شود و در اینجا و همه موارد خطاء در تقیید این امر محقق است چون شارع امر کرده است به نماز ده جزئی لا بشرط لذا عمل من مصداق مأمور به است. بله اگر این امر به شرط لا از جزء یازدهم بود این عمل حقیقتا مصداق مأمور به نبود.

هذا تمام الکلام فی الأقل و الأکثر.

هذا تمام الکلام فی الأصالة الإحتیاط.

تقریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرام بیگی

خاتمة فی شرائط جریان الأصل المؤمن.[1]

هر اصل عملی یا مومن یا منجز است در اصل منجز، خود ما با تکلیف مخالفت نمی کنیم چون فرض کردیم در اصل منجز عملی که انجام می دهیم در این اتیان قطعا مخالفت با تکلیف فعلی نمی باشد اما به خلاف اصل مومن وقتی که به اصل مومن عمل می کنیم می تواند مخالف باشد با تکلیف فعلی و می تواند مخالفت با تکلیف فعلی نباشد لذا در علم اصول، این مسئله آمده است که مکلف کی می تواند به اصل مومن اخذ و عمل کند؟ چون در آن احتمال مخالفت با تکلیف فعلیه است.

این را عنایت کنید ما اصولی که کلا داریم، چهار اصل است: اصالة البرائة که مومن است و یک اصل مومن شرعی و عقلی است و اصالة التخییر که مومن است اما این مهم نمی باشد چرا که اصالة التخییر در جایی است که احتیاط اصلا ممکن نمی باشد. اصل دیگر احتیاط است که یک اصل منجز عقلی است و اصل دیگر اصالة الإستصحاب است که یک اصل شرعی است که هم منجز است و هم مومن.

طبیعتا وقتی می گوییم فی شرائط جریان الاصل المومن دو اصل مد نظر است یکی اصالة البرائة و دیگری اصالة الاستصحاب. برائت اصل عقلی و اصل شرعی است و استصحاب یک اصل شرعی است که این بحث در مورد استصحاب مومن می آید. مرحوم شیخ قبل از استصحاب این بحث را گفته است اما در استصحاب مومن هم این بحث می آید در ما نحن فیه ناظر به اصل برائت می باشیم اما در مورد استصحاب مومن هم این ابحاث می آید اما شیخ چه در نظرش بوده است که در استصحاب آورده است نمی دانیم اما بقیه هم از ایشان تبعیت کرده اند و این بحث را قبل از احتیاط آورده اند اما جایش بعد از استحصاب بود. ما هم به تبع مشهور این بحث را در قبل از استصحاب می آوریم.

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۱۱/۱۷.

مشهور فرموده اند جریان اصل مومن دو شرط دارد:

شرط اول: لزوم فحص از حجت بر الزام اگر از حجت بر الزام فحص کردیم و آن حجت را وجدان نکردیم در آن زمان می توانیم به برائت اخذ کنیم.

شرط دوم: جریان اصل مومن، مستلزم ضرری نباشد.

این دو شرط را در دو مقام می خواهیم بحث کنیم:

المقام الأول فی الشرط الأول و هو لزوم الفحص عن الحجة علی الإلزام.

مقام اول در لزوم فحص از حجت بر الزام است.

معنای لزوم فحص این است که ما وقتی می توانیم به اصل مومن اخذ کنیم به عبارت دیگر دلیل اصل مومن زمانی شامل حال ما می شود که فحص کردیم و حجتی بر الزام نیافتیم.

ما دو شبهه داریم یکی شبهه حکمیه و یکی شبهه موضوعیه فرق بین شبهه حکمیه و موضوعیه را قبلا توضیح دادیم ما در شبهه حکمیه و موضوعیه دائما شک در تکلیف فعلی داریم منتها منشأ شک ما تارة بر می گردد به شک در جعل و تارة منشأ شک، شبهه در امور خارجی است اگر منشأ شک من در تکلیف فعلی، شک در جعل باشد این را شبهه حکمیه می گویند اما اگر شک من در تکلیف فعلی، شبهه در امر خارجی باشد این شبهه موضوعیه است اگر نمی دانم کشیدن این سیگار حرام است یا خیر، چرا که نمی دانم در شریعت حرمت برای شرب توتون جعل شده است یا خیر؟ اگر شک داریم در امروز که زوال روز جمعه است، نماز جمعه بر من وجوب فعلی دارد یا خیر؟ چرا که شک در جعل داریم چون نمی دانم در عصر غیبت وجوب برای نماز جمعه جعل شده است یا خیر؟ حتی گفتیم اگر در قبل از فعلیت زمانش هم باشد باز هم اینطور است الان که روز چهارشنبه است من شک دارم که نماز روز جمعه عند الزوال که آیا بر من واجب

است یا خیر؟ شک من در تکلیف فعلی است اما آن تکلیف نسبت به من بالفعل نمی باشد یعنی متعلقِ شکِ من، تکلیف فعلی است اگر چه آن تکلیف یعنی نماز روز جمعه علی تقدیر وجوب، وجوبش نسبت به من بالفعل نمی باشد چرا که دقت کنید فعلیت موضوع، شرطِ فعلیت تکلیف است اما شرط فعلیتِ – یعنی بالفعل شدنِ – شک، دیگر فعلیت موضوع در خارج نمی باشد یعنی شما یک دفعه الان معلوم است که نماز روز جمعه عند الزوال الان وجوبش فعلی نمی باشد اما شک من در نماز جمعه عند الزوال در روز جمعه ای که خواهد آمد فعلی و بالفعل است. شرط فعلیت تکلیف، فعلیتِ موضوع در خارج است اما شرط فعلیت و بالفعل شدن، علم و شک من نسبت به تکلیف فعلی، دیگر فعلیتِ موضوعِ تکلیف در خارج نمی باشد یعنی اگر علم و شک نسبت به تکلیف فعلی بخواهد فعلی و بالفعل شود دیگر شرط فعلیتِ علم و شک، فعلیتِ موضوع نمی باشد قبل از فعلیتِ موضوع می توانی شک یا علم به تکلیف فعلی داشته باشید، در همه اینها چون منشأ شک شما در تکلیف فعلی، شک در جعل می باشد این شبهات را شبهات حکمیه می گویند. اما در شبهه موضوعیه منشأ شک، شبهه در امور خارجی است نمی دانم این مایع شربش بر من حرام است یا خیر؟ چون نمی دانم با نجس ملاقات کرده است یا خیر؟ نمی دانم این مایع خل است یا خمر چرا که مثلا هوا تاریک است یا هر اشتباهی در امور خارجی. لذا در دو جهت باید بحث کنیم در لزوم فحص در شبهات حکیمه و لزوم فحص در شبهات موضوعیه.

الجهة الأولى فی لزوم الفحص فی الشبهات الحکمیة.

جهت اول: لزوم فحص در شبهات حکمیه است. بحث این است که آیا در تمسک به برائت در شبهات حکمیه، فحص از حجت لزومیه لازم است یا خیر؟ دو برائت داشتیم برائت عقلیه و برائت شرعیه.

لزوم الفحص عند جريان البرائة العقليه:

مشهور بین علمای ما این است که برائت عقلیه در شبهات حکمیه قبل از فحص نداریم کلا تمام شبهات به چهار دسته تقسیم می شود:

۱. شبهه حکیمه قبل از فحص.

۲. شبهه موضوعیه قبل از فحص.

۳. شبهه حکمیه بعد از فحص.

۴. شبهه موضوعیه بعد از فحص.

قول المشهور: عدم جريانها.

مشهور بین علمای ما این است که برائت عقلیه در سه شبهه فقط جاری می شود یعنی این قاعده قبح عقاب بلا بیان فقط در سه شبهه موضوع دارد: شبهات موضوعیه مطلقا و یکی هم شبهات حکمیه بعد از فصح اما در شبهه حکمیه قبل از فحص مشهور بین علماء این است که برائت عقلیه جاری نمی باشد.

شک می کنم در حرمت شرب این توتون قبل از فحص و قبل رجوع به ادله شرعیه مشهور علماء می گویند که برائت عقلیه جاری نمی باشد و عقل نمی گوید که شربش کن، عقل می گوید که اگر شرب کنی عقوبت تو بر مخالفت قبیح نمی باشد. اگر برائت عقلیه داشتیم عقل می گفت عقوبت تو عقوبت بلا بیان است و قبیح است. و دیگر فحص لازم نبود البته قطع نظر از ادله شرعیه. عقل می گفت که هر جا شک کردی فحص لازم نمی باشد. عقل می گفت که تو که علم نداری عقوبت تو بلا بیان است و قبیح است.

قول المرحوم الإصفهانی: جريانها مطلقا.

مرحوم صدر نسبت داده است به محقق اصفهانی که تنها کسی بوده است که قائل بوده است به جریان برائت عقلیه در شبهات حکمیه قبل الفحص. دیگران قائل نبودند ولی ایشان قائل بودند که ما در شبهات حکمیه قبل از فحص برائت عقلیه داریم. خوب

نگویید در نظر ایشان فحص لازم نمی باشد. خیر ایشان هم قائلند که شارع مقدس جعل احتیاط کرده است در شبهات حکمیه قبل از فحص و احتیاط شرعی وارد بر برائت عقلیه است اگر این فرمایش درست باشد این تنها موردی است که شارع احتیاط شرعی جعل کرده است پس در نظر مشهور در شبهه حکمیه قبل از فحص احتیاط عقلی جاری است و برائت عقلیه جاری نمی باشد.

مشهور دیده اند کأن در شبهات حکیمه قبل از فحص جعل برائت عقلیه یک نحو لغویت دارد با جعل تکلیف نسبت به این موارد اما شبهه موضوعیه شبهه در دست ما نمی باشد و اتفاقی صورت می گیرد باید اتفاق بیفتد که مشتبه شود اینطور نمی باشد که همه امور همینجوری برای ما مشتبه شود. در کلام مرحوم صدر این تصریح شده است در شبهات حکمیه گفته اند یک نفر قائل به برائت عقلیه شده اند که مرحوم اصفهانی باشد اما در تمام شبهات موضوعیه مشهور برائت عقلیه می باشند.

پس در شبهات حکیمه قبل از فحص اینها احتیاط عقلی بودند فقط به مرحوم اصفهانی نسبت داده شده است که ایشان در شبهات حکمیه ی قبل از فحص، برائت عقلیه ای بوده اند.[1] اما آنجا ایشان کلام مرحوم اصفهانی را توضیح نداده اند و فقط نسبت داده اند و رد شده اند.

مرحوم اصفهانی گفته اند که در نظر عقل فرقی نمی باشد بین فحص و قبل از فحص در شبهات حکمیه الان که فحص نکرده است بیان ندارد بیان یعنی بیان واصل و بیان درش وصول افتاده است خوب تکلیفی که نسبت به آن بیان نبود می شود موضوع قبح عقاب بلا بیان. لذا ایشان قائل شده است مکلف قاعده قبح عقاب بلا بیان را در شبهات حکمیه هم مطلقا دارد مثل شبهه موضوعیه که برائت عقلیه دارید نمی دانیم این خل است یا خمر است عقل می گوید بخور در آنجا می دانید خمر است اما باز نمی دانید که شربش حرام است یا خیر. ایشان وجدان می کند قبح عقاب بلا بیان را.

---

[1] بحوث ج ۵ ص ۳۹۵.

مختارنا: مختار المشهور لعدم القول بها و عدم وجدان جریانها.

اما مختار ما این است که:

اولا برائت عقلیه را قبول نکردیم ما عقاب بلا بیان را قبیح نمی دانیم همین که احتمال تکلیف فعلی را داد عقوبت بلا بیان را قبیح نمی دانیم.

ثانیا برائت عقلیه را هم قبول کنیم برائت عقله را شبهات قبل از فحص قبول نمی کنیم من احتمال دادم که شارع این تکلیف را در مورد من دارد و می توانم فحص کنم و فحص نکنم اگر چه چون فحص نکردم، بیانی بر تکلیف فعلی ندارم و تکلیف فعلی به من نه به قطع و نه به حجت، واصل نشده است اما این عقوبت را و لو بلا بیان است عقل قبیح نمی داند. لذا ما برائت عقلیه را قبول نکردیم و اگر هم قبول یا تسلم کنیم در شبهات حکیمه قبل از فحص قبول نمی کنیم.

پس برائت عقلیه قائل به جریانش قبل از فحص نمی باشیم این به درک عقلی است اگر ما احتمال دهیم که مولا تکلیفی داشته است و لکن فحص نکنیم و تحقیق نکنیم و در واقع تکلیفی هم باشد اگر شارع من را بر مخالفت تکلیف عقوبت کند وجدان ما می گوید که عقل می گوید این عقوبت قبیح نمی باشد. این وجدان ماست و الا دلیلی سوای وجدان نداریم.

لزوم الفحص عند جریان البرائة الشرعية:

اما در برائت شرعیه آیا ادله برائت شرعیه نسبت به شبهات حکمیه قبل از فحص اطلاق دارد یا خیر؟ آیا «رفع ما لا یعلمون» یا «الناس فی سعة ما لا یعلمون» آیا اطلاق دارند یا خیر؟ «کل شیء طاهر» یا «کل شیء حلال» نمی دانم در شریعت خرگوش حلال است یا حرام؟ آیا «کل شیء حلال» اطلاق دارد؟ آیا شارع در اینجا به من ترخیص داده است؟ یا ادله برائت شرعیه اصلا اطلاقی ندارد که شامل شبهات حکیمه قبل از فحص شود؟

الوجوه المانعة من اطلاق ادلة البرائة الشرعية:

مشهور بین علمای ما این است که ادله برائت شامل شبهات حکمیه قبل از فحص نمی شود چرا؟ لمانع و مخصص شرعی یا عقلی. لذا وجوهی ذکر شده است برای اختصاص برائت شرعیه به شبهات حکمیه بعد از فحص:

الوجه الأول: انکار الإطلاق لإرتکاز لزوم الفحص قبلها المانع من الإطلاق.

وجه اول منکر اطلاق است می گوید که ادله برائت شرعیه اصلا شامل شبهات حکمیه قبل از فحص نمی شود چرا که در نزد عرف و عقلاء آنچنان لزوم فحص در شبهات حکمیه قبل از فحص، مرتکز است که این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق در دلیل برائت می شود اصلا دلیل برائت اطلاقی پیدا نمی کند. این ارتکاز را در دایره تکالیف مولا می بیند که باید از حجت بر تکلیف فحص کند.

این دلیل را ما قبول کردیم، قبول کردیم این مرکوزیت آنقدر واضح است که نمی گذارد اطلاقی برای ادله برائت نسبت به شبهات حکمیه منعقد شود.

ان قلت:

ما برائت عقلائیه و عرفیه را بعد از فصح هم قبول نکردیم پس چه فرقی بین قبل و بعد از فحص می باشد.

قلت:

مرکوزیت و عدم مرکوزیت مقول به تشکیک است در قبل از فصح این مرکوزیت لزوم فحص و احتیاط آنقدر واضح است که مانع انعقاد اطلاق می شود و اما بعد از فحص این ارتکاز بر لزوم فحص آنچنان واضح و مرکوز نمی باشد. شاهدش هم این است که مشهور علماء قائل به برائت عقلائیه بعد از فصح شده اند. گفته اند عقلاء برائت دارند ما منکر برائت عقلائیه شده ایم پس نشان می دهد که لزوم فحص و احتیاط بعد از فحص ارتکازش آنچنان قوی نمی باشد که مانع انعقاد اطلاق شود.

پس ما این وجه را قبول کردیم لذا ما قائلیم ادله برائت عقلیه اطلاقی نسبت به شبهات حکمیه قبل از فحص ندارد و شامل سه قسم دیگر شبهه می شود.

الوجه الثانی: عدم جواز الأخذ بالإطلاق لمانع عقلی هو العلم الإجمالی.

در وجه دوم یک قرینه عقلی ذکر کرده اند. گفته اند رفع ما لایعلمون اطلاق دارد هم شبهات حکمیه و هم شبهات موضوعیه را می گیرد چه قبل از فحص و چه بعد از فحص اما به یک قرینه عقلی ما دست از اطلاق بر می داریم. یعنی مانع عقلی نمی گذارد که به این اطلاق در شبهات حکمیه قبل از فحص اخذ کنیم و آن مانع عقلی، علم اجمالی است. من علم اجمالی دارم که در شبهات حکیمه یک سری تکالیف و الزاماتی شرعی دارم و قبلا خواندیم اصل مومن در جمیع اطراف علم اجمالی جاری نمی شود لذا در هر شبهه ای که بخواهیم این برائت شرعیه را جاری کنیم این علم اجمالی مانع از جریان اصل مومن است پس در ما نحن فیه دست ما از برائت شرعیه کوتاه است لمانع عقلی. آن مانع عقلی علم اجمالی است که من می دانم در دایره شبهات حکمیه تعدادی الزام و تکالیف شرعی دارم این علم اجمالی نمی گذارد اصل مومن در جمیع اطراف شبهات حکمیه جاری شود.

اشکال المرحوم الآخوند: ینحل العلم الإجمالی بعد الاستنباط التکالیف بمقدار العلم الإجمالی.

مرحوم آخوند به این علم اجمالی اشکال کرده است اگر این علم اجمالی منحل شد. چطور منحل شد؟ انحلال حقیقی پیدا کرد یعنی من رفتم به اندازه معلوم بالاجمال تکلیف و الزامات را استخراج کردم علم اجمالی می شود منحل و وقتی بعد از این انحلال، هر شبهه حکیمه ای ایجاد شد دیگر نیاز به احتیاط نمی باشد چرا که دیگر علم اجمالی در این مورد ندارم و منحل شده است و علم اجمالی به تکلیف ندارم چرا که من به مقدار معلوم بالاجمال تکالیف شرعی را به دست آوردم.

تعلیقتنا: هذا الإشکال وارد و لکن لا یتفق عادتا.

این اشکال مرحوم آخوند درست است اما صغرویا حاصل نمی شود یعنی هیچ زمانی برای فقیه این علم حاصل نمی شود که قطعا به اندازه معلوم بالاجمال، تکلیف به دست آورده ام و نوعا برای فقهاء این علم حاصل نمی شود و دائما دایره استنباطات فقهاء به مقداری است که رساله بنویسند یا جواب استفتائات را بدهند و قسمت اعظم فقه هم مورد ابتلاء نمی باشد اینطور نمی باشد که نسبت به تمام فروض، استنباط داشته باشند. لذا فرمایش مرحوم آخوند درست است اما مصداق ندارد. لذا این مانع عقلی و وجه دوم را بعد از تنزل از وجه اول قبول کردیم یعنی کلام ایشان را کبرویا قبول کردیم اما گفتیم صغرویا درست نمی باشد چرا که عادتا مصداق ندارد.

الوجه الثالث[1]: عدم جواز الأخذ بالإطلاق لمانع و مقیِّد شرعی و هو فحوی آیة النفر.

در وجه سوم گفته شده است ما نسبت به این اطلاق یک مانع شرعی داریم یک مقیِّد داریم آن مقید کدام است؟ گفته اند فحوای آیه نفر است. دقت شود آیه نفر مضمونش چه می باشد؟ می گوید بر طائفه ای از مومنین واجب است که برای انذار دیگران بروند تفقه در دین کنند یعنی به دین آشنا شوند فقیه در دین یعنی آشنا به دین. برای چه تفقه بر اینها لازم است؟ برای انذار یعنی برای اینکه دیگران را آشنای به دین کنند. خوب آنها که نرفتند که تفقه کنند چه؟ وظیفه آنها چیست؟ این آیه شریفه به ملازمه عرفیه دلالت می کند که کسانی که تفقه نکرده اند باید بروند در احکام دینی و شبهات حکمیه فحص کنند چرا که اگر شارع بگوید که برای عده ای از مومنین تفقه لازم است و بعد بگوید برای شما که تفقه در دین نکردید احتیاط لازم نمی باشد که بروید و سوال کنید هر گاه به شبهه ای برخورد کردید برائت دارید و می توانید برائت را جاری کنید، اگر اینطور شارع بگوید این وجوب تفقه و امر به آن، یک نحو لغویت دارد. این آیه به ملازمه عرفیه دلالت می کند هر که تفقه در دین نکرد، در شبهات حکمیه و

---

[1] شنبه ۹۷/۱۱/۲۷.

احکام دین باید فحص و احتیاط کند. با این بیان این آیه شریفه حاکم بر روایات دال بر برائت شرعیه است وقتی حاکم شد روایات را قید می زند می گوید رفع ما لایعلمون بعد از فحص. پس آیه شریفه به دلالت مطابقی دال بر وجوب تقفه در دین برای انذار دیگران است. مدلول التزامی عرفیه آیه این است که کسانی که تقفه نکرده اند باید بروند سوال کنند واحتیاط کنند. رفع ما لایعلمون مطلق است، اما این آیه، حاکم بر روایات برائت شرعیه می شود و مقید آن روایات است یعنی رفع ما لایعلمون متعلق به بعد از فصح است حکومت یا مقیِّد یا مضیِّق است و حکومت بالتوسعه را قبول نکردیم و حاکم، نسبت به دلیل محکوم یا مقیِّد است یا مخصِّص. وقتی اطلاق روایات برائت را قبول کردیم آیه به فحوای خودش مقید این روایت برائت می شود لذا این ادله برائت می شود مختص به شبهات حکمیه بعد از فحص.

در تقیید ما دو عنوان نیاز داریم یکی گفته است که اکرم العالم و روایت دیگر گفته است لا تکرم العالم الفاسق در تقیید به چنین عناوینی نیاز داریم. نداریم که رفع ما لا یعلمون بعد الفحص. درست است که ملازمه عرفیه بیان است اما این ملازمه عرفیه لسان ندارد. ما استفاده می کنیم عنوان لفظی نداریم که مطلق و مقید شود بلکه می شود حاکم و محکوم.

این وجه را قبول کردیم بنا بر اینکه این روایات اطلاق داشته باشد اما ما این اطلاق روایات را قبول نکردیم. بله اگر اطلاق را قبول کنیم می شود محکوم آیه شریفه.

الوجه الرابع: عدم جواز الأخذ، للروایات وجوب التعلم الحاکمة علی روایات البرائة.

وجه چهارمی که بیان کرده اند این است که گفته اند یک مانع شرعی دیگری است که اخبار و روایات وجوب تعلم است این روایات دلالت می کند بر وجوب تعلم. خوب نسبت سنجی می کنیم بین دلیل وجوب تعلم و رفع ما لا یعلمون. روایات وجوب تعلم می گوید تعلم در شبهات حکمیه واجب است مفاد آن می شود احتیاط. رفع ما یعلمون چه می گویید؟ می گوید در شبهات حکمیه قبل از فحص برائت است. لسان دلیل وجوب

تعلم باعث تقدمش بر روایات برائت شرعیه می شود. پس روایات رفع دال بر برائت است مطلقا و روایات تعلم می گوید می گوید در شبهه حکمیه تعلم و فحص واجب است از این روایات وجوب تعلم می فهمیم که شارع مقدس در شبهات حکمیه قبل از فحص احتیاط جعل کرده است آن وقت این روایات وجوب تعلم می شود حاکم بر اخبار برائت.

این را دقت کنید در شبهات حکمیه قبل از فصح تارة ما برائت عقلیه می باشیم و تارة احتیاط عقلی می باشیم اگر برائت عقلیه شدیم کما اینکه نسبت به مرحوم اصفهانی داده شده است دلیل اخبار تعلم می گوید شارع در اینجا احتیاط شرعیه جعل کرده است لذا وارد بر برائت عقلیه می شود و این روایات یکی از ادله می شوند بر جعل احتیاط شرعی. پس اگر در شبهات حکمیه قبل از فحص، قائل به برائت عقلیه شدیم اخبار وجوب تعلم می شود دلیل بر جعل احتیاط شرعیه و وارد بر دلیل برائت عقلیه اما اگر در شبهات حکمیه قبل از فحص، احتیاط عقلی شدیم کما اینکه مختار ما و مشهور است این اخبار وجوب تعلم می تواند دلیل جعل احتیاط شرعی باشد یا ارشاد به همان حکم عقل باشد اما با این احتمال دیگر ظهور در جعل احتیاط شرعی ندارد. علت اینکه فقهاء در شبهات حکمیه قبل از فحص احتیاط شرعی نشدند این بوده است که در آنجا خودشان احتیاط عقلی شدند لذا دیگر این روایات وجوب تعلم، ظهور در جعل احتیاط شرعی ندارد.

خوب این اخبار وجوب تعلم چه ارشادی باشند چه مولوی باشند بالحکومة مقدم می شوند بر اطلاق دلیل برائت شرعی ـ اگر قائل به اطلاق شدیم — لذا آن اطلاق را قید می زند به حکومت خصوصیتی که این ارشادیة پیدا می کند این است که اگر دلیل برائت شرعیه اطلاق می داشت و اخبار وجوب تعلم نبود خود برائت شرعیه وارد بر احتیاط عقلیه می شد و می گفتیم در شبهات حکمیه قبل از فحص برائت داریم اما چه برائتی؟ برائت شرعیه. اما این ارشاد به احتیاط شرعی این اثر را دارد که این دلیل، مقید دلیل برائت شرعیه می شود بالحکومة یعنی این فایده را دارد و لو که ارشادی است اگر

این خطاب ارشادی نبود برائت شرعیه وارد بر احتیاط عقلی می شد اما این خطاب ارشادی که است مقید دلیل برائت شرعیه می شود و اطلاق این برائت شرعیه را نسبت به شبهات حکمیه قبل از فحص قید می زند.

پس ما اطلاقی نمی باشیم و قائلیم که حدیث رفع، حدیث حجب، حدیث سعه، شبهات حکمیه قبل از فحص را نمی گیرد اما اگر تنزل کردیم و اطلاق را پذیرفتیم یا تسلم کردیم اگر اطلاق داشته باشد سه مانع دارد یکی مانع عقلی که علم اجمالی باشد که علم اجمالی این اطلاق را از کار می اندازد و دو مانع شرعی فحوای آیه نفر و یکی روایات وجوب تعلم.

وقتی شارع ارشاد به حکم عقل کند یعنی اطلاق روایات برائت شرعیه مراد نمی باشد یعنی شارع می گوید به حکم عقلت عمل کن یعنی اطلاق برائت شرعیه مراد نمی باشد.

نگویید که وقتی ارشاد باشد به حکم عقل است، این فایده ای ندارد و مانع اطلاق ادله برائت شرعیه در قبل از فحص نمی شود چرا که وقتی ارشاد به حکم عقل باشد و تأسیس نباشد خوب ارشاد به حکم عقل است خوب عقل چه می گوید؟ عقل می گوید که تا شارع اجازه نداد باید احتیاط کنی و روایات برائت می شود اذن و ترخیص لذا اجازه داده است. این اشکال درست نمی باشد چرا که وقتی ارشاد باشد یعنی شارع این حکم عقل به احتیاط را اینجا تطبیق کرده است و گفته است که شما احتیاط عقلی را در اینجا جاری کن، جعل احتیاط نکرده است اما همینکه تطبیق کرده است فهم عرفیش این است که شارع در اینجا ترخیص نداده است. این یک استظهار عرفی است بله ارشاد است به حکم عقل و مفاد احتیاط عقلی این است که اگر شارع اذن نداد تو احتیاط کن اما همین مقدار تطبیق موجب یک استظهار عرفی است استظهار عرفیِ اینکه شارع در شبهات حکمیه قبل از فحص اذن نداده است و اطلاق ادله برائت مراد نمی باشد. پس این روایات ارشادی است به حکم عقل نه اینکه شارع تأسیس احتیاط کرده است فقط یک تطبیق است نیازی به تأسیس هم نمی باشد اما از این تطبیقِ شارع، عرف می فهمد

که شارع در اینجا ترخیص نداده است. لذا برای از کار انداختن اطلاق ادله برائت نیاز نمی باشد که شارع تأسیس احتیاط کرده باشد، ارشاد به حکم عقل و تطبیق آن احتیاط عقلی در شبهات حکمیه کفایت می کند برای استظهار عدم ترخیص و عدم حجیت اطلاق ادله برائت در شبهات حکمیه قبل از فحص. بله احتیاط عقلی تعلیقی است اما از این که شارع در اینجا احتیاط عقلی را تطبیق کرده است مشخص می شود که معلق علیه در اینجا وجود ندارد یعنی اذنی در کار نمی باشد و برای اینکه آن روایات برائت، مرخص در این موارد نباشند نیاز به تأسیس احتیاط شرعی از طرف شارع نمی باشد بلکه ارشاد به حکم عقل و تطبیق احتیاط عقلی در موارد شبهات حکمیه قبل از فحص کافی است برای استظهار این عدم ترخیص در شبهات حکمیه قبل از فحص توسط عرف. این مقام اثبات است ثبوت نمی باشد بله معلوم است که اگر ثبوتا جعل احتیاط کند می شود تأسیس اما بحث ما کاملا اثباتی است که از این تطبیق احتیاط عقلی بر ما نحن فیه عرف چه می فهمد؟ عرف می فهمد که شارع می خواهد بگوید که اطلاق حدیث رفع ما لا یعلمون مراد من نمی باشد. رفع ما لا یعلمون داریم که مطلق است شارع تطبیق کرده است آن احتیاط عقلی را یعنی اذنی نیامده است یعنی رفع ما لا یعلمون اطلاقی ندارد. ما با اینکه ارشادی می گیریم می گوییم که اگر رفع ما لا یعلمون مطلق بود این روایات قیدش می زدند.

اخبار وجوب تعلم متعدد است به یک روایت که خوب است اشاره کنم:

در صحیح مسعدة بن زیاد داریم:

۲۵ (۲۵) أمالي المفيد ۱۳۳ – ۱۷۱ حدثنا الشيخ الجليل المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان قال أخبرني أبو القاسم جعفر[۱] بن محمد قال حدثني محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري (قال حدثني[۲]) هارون بن مسلم قال حدثني مسعدة بن زياد قال

[۱] جعفر بن قولويه ص ۱۷۱ .

[۲] عن أبيه في موضع منه .

سمعت جعفر بن محمد (ص) و قد سئل عن قوله تعالى: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»[1] فقال إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيمة عبدى أكنت عالما فان قال نعم قال افلا عملت بما علمت وان قال كنت جاهلا قال له افلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه وذلک[2] الحجة البالغة لله عز وجل فی خلقه.[3]

قوله: «أ کنت عالما» مثلا یک حرامی را مرتکب شده است یا واجبی را ترک کرده است.

قوله «افلا تعلمت حتی تعمل»: به وضوح نشان می دهد که اینجا اذن نداشته است برائت نداشته است

از هر عبدی این سوال می شود که آیا می دانستی یا نه؟ اگر می گفت می دانستم که می گوید چرا عمل نکردی و اگر بگوید که نمی دانستم سوال می شود که چرا یاد نگرفتی؟!!

خود حدیث رفع نمی تواند مصداق تعلم باشد چرا که ظاهر روایت این است که چرا حکم واقعی را یاد نگرفتی و حدیث رفع حکم ظاهری را بیان می کند خداوند از حکم واقعی سوال می کند چرا شرب خمر کردی؟!! چرا نماز نخواندی؟!!

پس تا اینجا مشخص شد در شبهات حکیمه قبل از فحص نه برائت عقلیه و نه برائت شرعیه نداریم نوبت می رسد به احتیاط عقلیه که باید قبل از فحص در شبهات حکمیه احتیاط کنیم.

اخبار وجوب احتیاط نمی تواند مقیِّد ادله برائت شرعیه باشد چرا که این شبهه است که دال بر استحباب باشند.

---

[1] الأنعام ، الجزء ۸، الصفحة: ۱۴۸، الآية: ۱۴۹

[2] فتلك ص ۱۷۱ .

[3] جامع احادیث الشیعة ج ۱ ص ۱۶۴ ح ۳۳.

الجهة الثانية فی لزوم الفحص فی الشبهات الموضوعية.

مورد دوم فحص در شبهات موضوعیه است.

نمی دانم این مایع خمر است یا سرکه؟ این گوشت مذکی است یا غیر مذکی؟ این مایع نجس است یا طاهر؟ این در قبل از فحص آیا برائت داریم یا خیر؟ می توانم فحص کنم یا چراغ را روشن کنم که ببینم که قطره دم در کدام اناء افتاد یا از کسی که اطلاع دارد بپرسم یا نمی داند این سیب نجس است یا خیر و می تواند تطهیر کند آیا می تواند برائت را جاری کند یا خیر؟

ما باز دو برائت را داریم: برائت عقلیه و برائت شرعیه.

لزوم الفحص عند جريان البرائة العقلية:

بنا بر قول به برائت عقلیه آیا برائت عقلیه، شبهات موضوعیه قبل از فحص را می گیرد یا خیر؟ این اختلافی است و بعضی گفته اند می گیرد و بعضی گفته اند نمی گیرد. ما بنا براینکه قائل به برائت شویم قائل هستیم که نمی گیرد.

مولا گفته است به زید احترام بگذار و یک نفر به خانه آمده است و نمی داند زید است اگر زید است باید احترام بگذارد و اگر زید نباشد لازم به احترام زید نمی باشد. خوب می تواند سوال کند که جناب زید هستی یا خیر یا می تواند از کس دیگری سوال کند به نظر شما اگر سوال نکند و اکرامش هم نکند آیا عقلا عقوبتش قبیح است؟!! می تواند بگوید که من نمی دانستم که زید است یا عمرو؟!! خوب اگر سوال نکند و احترام نکند مولا می گوید که کاری نداشت سوال می کردی که زید است. این را انسان وجدان می کند که عقوبت این شخص قبیح نمی باشد و مولا می تواند او را مواخذه کند. صرف اینکه مردد بوده است که زید است یا عمرو عقوبت این را قبیح نمی کند. در شبهات موضوعیه قبل از فحص ما برائت عقلیه را وجدان نمی کنیم کسانی که قائل به جریان بودند دلیلشان وجدان بوده است و ما هم سعی می کنیم با این منبهات این وجدان ایشان را بیدار کنیم.

مولا گفته است در لیوان من آب نخور. بدون اینکه بپرسد، با این لیوان آب می خورد به این بهانه که من نمی دانستم که این لیوان مولا است یا خیر آیا مجازات و بازخواست این شخص قبیح است؟!!

پس این برائت عقلیه قبل از فحص بلا اشکال جاری نمی باشد چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه.

لزوم الفحص عند جريان البرائة الشرعية:

اما برائت شرعیه در شبهات موضوعیه قبل از فحص:

نمی دانم این ماء نجس است یا خیر؟ می توانم بپرسم یا می توانم از آب لوله شرب کنم و از این ماء شرب نکنم می خواهم ببینم که شارع اذن داده است یا خیر؟ خوب شارع می تواند اذن در مخالفت دهد گفتیم در معلوم الحرمة می تواند اذن در مخالفت دهد چه برسد به اینجا. تمام حرف در یک کلمه است که آیا «رفع ما لا یعلمون» و «کل شیء نظیف» یا «کل شیء لک حلال» شبهه موضوعیه قبل از فحص را می گیرد یا خیر؟ مشهور علمای ما قائل به اطلاق شده اند شارع در این روایات هیچ زمانی قید نزده است که مختص به بعد از فصح است هر جا شک کردی که حلال است یا حرام بگو حلال است. «حتی تعلم انه حرام بعینه». دقت کنید بعد فرمودند علاوه بر این که اطلاق دارد ما روایاتی داریم که در این روایات امام﴿ع﴾ فرموده است سوال و نظر نیاز نمی باشد.

[1]علاوه بر اینکه قیدی ذکر نشده است در بعضی از روایات اصلا تصریح به عدم فحص و سوال و عدم نظر شده است مثل روایت:

صحیح زراره ثانی که در بحث استصحاب از آن استفاده شده است:

[1] یکشنبه ۹۷/۱۱/۲۸.

۴۱۹۲- ۱-[1] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: ... قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْ‌ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ الْحَدِيثَ.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع مِثْلَهُ[2].[3]

شک دارد که به لباسش بول اصابت کرده است یا خیر و سوال می کند که آیا نظر و فحص لازم می باشد حتی در حد بررسی و نظر؟ امام﷣ فرمودند که نظر و بررسی نکن. ظاهرش این است که اگر جایی است که با فحص ساده هم مشخص می شود باز فصح لازم نمی باشد.

روایت دیگری داریم از امیر المومنین﷣:

۴۱۹۶- ۵-[4] وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: مَا أُبَالِي أَ بَوْلٌ أَصَابَنِي أَوْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ.

---

[1] (۲)ـ التهذيب ۱ ـ ۴۲۱ ـ ۱۳۳۵، و الاستبصار ۱ ـ ۱۸۳ ـ ۶۴۱.

[2] (۳)ـ علل الشرائع‌ـ ۳۶۱ـ الباب ۸۰ـ ۱.

[3] و هذا تمام الرواية: « قُلْتُ لَهُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ شَيْ‌ءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْ‌ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ الْحَدِيثَ.»وسائل الشيعة ؛ ج‌۳ ؛ ص۴۶۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[4] (۵)ـ التهذيب ۱ ـ ۲۵۳ ـ ۷۳۵، و الاستبصار ۱ ـ ۱۸۰ ـ ۶۲۹.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلًا[1] [2].

یعنی تا زمانی که مطلع به اصابت بول نشدم اعتنا نمی کنم. ظاهر «ما ابالی» یعنی حضرت به ادنی مرحله فحص هم برای دانستن حکم در مسئله نجاست و طهارت روی نمی آورد. «ما ابالی» مال کسی که اصلا توجه ندارد لا ابالی به کسی می گویند که اصلا به این مسائل توجه نمی کند یعنی در مسئله نجاست و طهارت لا ابالی هستم و اصلا توجهی نمی کنم.

دقت کنید بحث ما در شبهات بدویه است نه در جایی که علم اجمالی داریم که در بعضی از این شبهات موضوعیه تکلیف و الزام است اگر علم اجمالی باشد و شبهه محصوره باشد باید احتیاط کرد و آن علم اجمالی مانع انعقاد اطلاقی برای این ادله می شود.

مورد سوم روایاتی است که در مورد تذکیه و میته وارد شده است که نمی دانیم این لحوم مذکی است یا خیر؟ در این روایات تصریح شده است که این گوشتی که از سوق می گیرند این لحومی که از سوق می گیرند اصلا تحقیق و سوال در مورد آنها لازم نمی باشد.

۴۲۶۲- ۳-[3] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ يَعْنِي ابْنَ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي جُبَّةَ فِرَاءٍ لَا يَدْرِي أَ ذَكِيَّةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ ذَكِيَّةٍ أَ يُصَلِّي فِيهَا فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ ع كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ.

---

[1] (۶)ـ الفقيه ۱ ـ ۷۲ـ ۱۶۶.

[2] وسائل الشيعة ؛ ج‌۳ ؛ ص۴۶۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[3] (۳)ـ التهذيب ۲ ـ ۳۶۸ـ ۱۵۲۹ و أورد في الحديث ۱ من الباب ۵۵ من لباس المصلي.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرٍ الْجَعْفَرِيِّ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع مِثْلَهُ[1].[2]

مطلب دیگر اینکه می دانید که یکی از اصول مومنه قاعده فراغ و تجاوز است و در یکی از این روایات نمی بینید که امام علیه السلام گفته باشند که باید سوال کنی و خودت فکر کنی تا یادت بیاید خوب خیلی اوقات اگر انسان فکر کند شکش زائل می شود اما امام علیه السلام می فرمایند که همین که شک کردی که رکوع کردی یا نه، همین که شک کردی که آیا سجود کردی یا نه، وضوء گرفتی یا نه به شکت اعتنا نکن و لازم نمی باشد که فکر کنی. در این روایات قاعده فراغ و تجاوز که روایاتش متعدد است اصلا نیامده است که فکر کن که فکر کردن به منزله فحص است.

در نماز هم که گفته شده است فکر کنید اگر یادتان نیامد به وظیفه ای که تعیین شده است عمل کنید، این فکر کردنها هم احتیاط مستحب است آن هم به خاطر شبهه ای که در خصوص نماز است و ضمن اینکه مراد ما روایت است نه فتوای فقهاء که در روایات اینها هم اصلا نیامده است که فکر کنید.

خلاصه در این گروه روایات مومنه اصلا نیامده است که فحص کنید حتی آمده سوال نکنید و نظر نکنید وقتی گوشتی به شما می دهند بگیرید و بخورید دیگر سوال نکنید که مذکی است یا خیر شرائط تذکیه را داشته است یا خیر حتی اگر احتمال می دهید این شخص ذبح شرعی را بلد نبوده است و رعایت نکرده است.

حاصل این بحث این است که ما وقتی می خواهیم به برائت در شبهه موضوعیه رجوع کنیم اینها به سه دسته هستند: یک دسته شبهاتی که قبل از فحص رجوع به برائت می کنیم مثل مسئله نجاست و طهارت، تذکیه و عدم تذکیه، مسئله قاعده فراغ و تجاوز

[1] (۴)– الفقیه ۱ – ۲۵۷ ۷۹۱.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۹۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة – قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

و آنهایی که به این وزان می باشند مثلا راجع به روزه که اگر شک کردید که آیا الان اذان صبح شده است یا خیر و باید فحص کنیم که ببینیم که اذان گفتند یا خیر یعنی علم ما منوط به فصح است گفتیم اینجا لازم نمی باشد که فحص کنیم که طلوع فجر شده است یا خیر. بله کمتر از فصح را حکمش را خواهیم گفت. یا در باب حج اگر در این اعمال شک کردیم و مجرای یک اصل مومن بود فحص لازم نمی باشد.

اما بعضی از امور است که نیاز به فحص دارد و قبل از فحص نمی توان مرتکب شد مثل خمر که نمی دانم این مایع خمر است یا خل است احتمال می دهم خمر باشد و احتمال می دهم خل باشد و می توانم فحص کنم در اینجا قائلیم که قبل از فحص نمی توانم شرب کنم وجهش را بعد خواهیم گفت در اینجا باید فحص کنم و اگر فحص کردم و متوجه نشدم که خمر است یا خل می توانم شرب کنم اما قبل از فحص نمی توانم.

اما مورد سوم جایی است که برائت و اصل مومن حتی بعد از فحص هم نداریم و باید احتیاط کنیم مثل دماء من نمی دانم زید محدور الدم است یا خیر محقون الدم؟ در اینجا از حرمت قتلش برائت جاری نمی شود حتی اگر فحص کردم و بعد از فحص هم نفهمیدم که آیا محدور الدم است یا خیر؟ باز قتل زید جایز نمی باشد و باید احتیاط کنیم.

پس در شبهات موضوعیه در بعضی از آنها قبل از فحص برائت داریم و در بعضی بعد از فحص برائت داریم و در بعضی بعد از فحص هم برائت نداریم.

بالآخره ضابطه چه می باشد؟ از کجا بفهمیم این شبهه از کدام یک از این سه دسته است؟ در باب اطلاقات و عمومات گفتیم این ارتکازات عرفیه وعقلائیه در بسیاری از وقتها مانع انعقاد اطلاق در یک خطاب می شود اعم از این که ارتکاز متشرعیه ای باشد که عرف خاص باشد یا ارتکاز عرفی باشد که عرف عام می شود یا ارتکاز عقلائی باشد، این ارتکاز مانع اطلاق می شود در حدیث برائت هم ما این کار را کردیم گفتیم هر جا ارتکازی متشرعه ای یا عرفی یا عقلائی بر احتیاط باشد این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق دلیل برائت می شود مثلا در مثال خمر ارتکاز متشرعی است که مسئله خمر پیش

شارع اهمیت زیادی دارد شارع به خمر اهتمام دارد این ارتکاز باعث می شود که اگر نمی دانم این مایع خمر است یا خل نمی توانم بدون فحص شربش کنم و بگویم کل شیء لک حلال و همچنین در اموال مردم نمی دانم این مایع ملک من است یا ملک دیگری باید فحص کنم به جهت اهتمامی است که شارع داده است. ما وقتی با شریعت آشنا می شویم این ارتکاز متشرعی ما شکل می گیرد این ارتکاز متشرعیه ما است که تحدید می کند اطلاقات را لذا گفتیم فقیه نسبت به ارتکازات شرعی از همه قوی تر است لذا وقتی سراغ دلیل می رود این اتکاز فقیه مانع اطلاق برای ادله برائت می شود خوب این هم واضح است چرا که فقیه است که دائما با شریعت سر و کار دارد فقه علم شریعت است و شریعت عبارت است از دستورات شارع مقدس، احکام شرعی شارع مقدس لذا این فقیه است که در اثر مزاوله و استمراری که با شریعت دارد، ارتکاز پیدا می کند و بعد این ارتکاز شرعی شکل می گیرد و با این ارتکاز می رود سراغ روایات و می تواند جلوی اطلاق را بگیرد. درصد احتمال و محتمل هم تأثیر گذار است یعنی گفتیم احتمال و محتمل مد نظر است و این هم به ارتکاز است و شناخت این احتمال و محتمل و مواردش هم مشکل است لذا اگر در مواردی هم شک بکند دیگر برائت ندارد چرا که ظهور شکل نمی گیرد مثلا اگر نود درصد احتمال می دهد که این مایع خمر است فحص هم کرده است و به چیزی نرسیده است به خاطر درجه احتمال و محتمل دیگر نمی تواند به ادله برائت رجوع کند حتی بعد از فحص، حتی بعد از فحص هم در این موارد نمی تواند قائل به اطلاق شود. البته در مورد مثال خمر هم احتمال و هم محتمل مهم است اما محتملش به مهمی دماء نمی باشد اما مثل طهارت و نجاست و میته هم نمی باشد. این را قبول داریم که هم احتمال مهم است و هم محتمل مهم است و هم ارتکازات متشرعی مهم است که تقریبا این ارتکازات متشرعی و عرفی و عقلائی نزد فقیه است. از بس که ذهنیتش را در این مسائل به کار انداخته است در این ارتکازات از یک عامی بهتر و قوی تر است نوعا عرف اگر از ارتکازات عرفی سوال کنید نوعا نمی داند. اگر به فقیه بگویی این معامله صحیح است عند العرف یا خیر؟ فورا می گوید که صحیح است یا باطل است اما اگر به عرف بگویی می گوید الله اعلم فقیه از

بس که سراغ ارتکاز خوانی رفته است ارتکازات عرف را به مراتب از خود عرف بهتر می داند. لذا ما هم قبول کردیم این ادله برائت شرعیه در شبهات موضوعیه باید فقیه بر اساس آن سه ارتکاز ببیند که اطلاق دارد یا خیر. مثلا گفتیم هتک مومن حرام است و می دانید در نزد فقهاء معروف است که هتک غیر مومن حرام نمی باشد خوب نمی دانم که زید مومن است یا خیر خوب معلوم است در اینجا قبل از فحص هتکش جایز نمی باشد. حتی بعد از فصح اگر شک کنیم در پاره از مراتب مومن نمی دانم که شخص مومن است یا از اولیاء الله است باز برائت اطلاقی ندارد که شامل این مورد شود و بتوانیم از هتکش برائت جاری کنیم حتی بعد از فحص. در اینجا محتمل مهم است. یا فرض کنید انسان می خواهد ازدواج کند قول زن مسموع است و نیاز به فحص نمی باشد اینجا یکی از مویدات اصل مومن است از زن سوال می کند که شوهر داری می گوید نه با او ازدواج می کند سوال می کند که در عده کسی هستی یا نه می گوید نه با او ازدواج می کند اما نمی داند این شخصی که در اتاق است عیال خودش است یا اجنبیه اینجا دیگر برائت جاری نمی شود «کل شیء لک حلال» احتمال می دهد اجنبیه باشد احتمال می دهد زوجه باشد حتی ما قائلیم بعد از فحص هم جایز نمی باشد. بله اگر در حد نظر باشد می توان گفت برائت جاری است. بعید نمی باشد قبل از فحص هم مجرد نظر جایز باشد اما بیش از این مقدار نه حتی بعد از فحص.

لذا این ارتکاز خیلی مهم است که بر اساس این ارتکاز است که می گوییم برائت جاری است یا خیر. خوب مشخص است که وقتی سخن از ارتکاز شد اختلاف شروع می شود و راهی هم برای جلوگیری از این اختلاف نمی باشد یعنی فقهاء هستند که بر اساس بود یا نبود آن ارتکاز اطلاق و عدم اطلاق را به دست می آورند لذا حتی به دست عامی هم نمی توان داد که صغریات این برائت کجاست؟ این برائت عقلیه دایره اش به چه مقدار است این را فقیه می فهمد لذا هر کسی به مرجع خودش رجوع می کند.

اشکال نکنید که این روایات بر مبنای فهم فقهاء صادر نمی شده است چرا که روات در آن زمان افراد عادی بودند یا خیاط بودند یا بزاز بودند و ... چرا که ما قائلیم

که روایات در حد رفع ما لا یعلمون و کل شیء لک حلال رواة می توانند این اطلاق و عدم اطلاق را تشخیص دهند بعد هم آنها مسائلشان خیلی کم بوده است و شبهات به این صورت پیچیده، امروزه مطرح می شود که در زمان ما با این فاصله زمانی است که این شبهات پدیده آمده است در آن زمان این شبهات پیچیده نبوده است. امروزه است که باید فقیه این ارتکازات را ملحوظ کند و اطلاق و عدم اطلاق ادله برائت شرعیه را مورد نظر قرار دهد.

جمع بندی:

در شبهات حکمیه قبل از فحص مطلقا برائت نداریم نه برائت عقلیه و نه برائت شرعیه اما در شبهات حکمیه بعد از فحص مطلقا برائت را داریم اما کسی که قائل به برائت عقلیه است هر دو برائت را قائل به عدم جریانش است و منکر برائت عقلیه، فقط برائت شرعیه را قائل به عدم جریانش است. اما در شبهات موضوعیه بعضی از شبهات قبل از فحص برائت دارد و بعضی بعد از فحص برائت دارد و بعضی حتی بعد از فحص هم برائت ندارد مثل بحث دماء یا مثال زن اجنبیه.

هذا تمام الکلام در لزوم فصح در مقام اول.

تنبیهات:

در ذیل مقام اول وارد می شویم در تنبیهات این مقام:

التنبیه الأول: مقدار الفحص فی الشبهات الحکمیه.

وقتی گفتیم در شبهات حکمیه فحص نیاز است تا بتواند به برائت رجوع کند چه مقدار باید فحص کند؟

مقدمة: لا جواز لإستناد الفقیه فی مقام الإفتاء بالأصول العملیة مطلقا.

مشهور بین فقهاء ما این است که فقیه می تواند اخذ کند به استصحاب و مستندا به استصحاب فتوا دهد اما فقیه هیچ وقت نمی تواند مستندا به برائت فتوا دهد اما می

تواند به دلیل برائت تمسک کند و به خود برائت فتوا دهد اما به برائت نمی تواند فتوا دهد مثلا فقیه نمی داند شرب توتون حرام است یا خیر؟ به خود برائت نمی تواند فتوا به حلیت شرب دهد یعنی به اینکه شارع ترخیص داده است در شرب نمی تواند تمسک کند و فتوا به حلیت شرب توتون دهد. این یک مقداری بحثهایش پیچیده است شاید در مبحث استصحاب یا اجتهاد این را بگوییم. اما فقهاء قائلند که فقیه می تواند به استصحاب تمسک کند و فتوا دهد و بگوید الماء المتنجس المتغیر الذی زال تغیره من قبل نفسه طاهر یا نجس است؟ استصحاب می گوید نجس است. نمی دانم شرب توتون حرام است یا خیر؟ استصحاب می گوید که جعل حرمت برای شرب توتون نشده بود فقیه می تواند به استصحاب تمسک کند و فتوا دهد مثل مرحوم آقای خوئی نظرش این است.

در جای خودش خواهیم گفت فقیه به هیچ وجه نه به برائت و نه به استصحاب نمی تواند تمسک کند در مقام افتاء فقط و فقط حجتش عبارت از اماره است. حالا که می گوییم فقیه چقدر فحص کند یعنی فقیه کی می تواند به دلیل برائت تمسک کند؟ آیا نماز جمعه واجب است یا خیر؟ آیا به دلیل برائت می تواند تمسک کند و فتوا به عدم وجوب دهد بگوید که تو که نمی دانی واجب است پس به دلیل برائت تمسک کند و فتوا به عدم وجوب دهد. خوب زمانی می تواند تمسک کند که اول فحص کند. فحص کند از دلیل بر وجوب نماز جمعه اگر به ادله رجوع کرد و دلیلی بر وجوب نماز جمعه پیدا نکرد آن موقع به دلیل برائت رجوع می کند و فتوا می دهد نماز جمعه واجب نمی باشد. به دلیل برائت زمانی می تواند رجوع کند که فحص از دلیل تکلیف کند. هر جا که فقیه احتمال حرمت یا وجوب داد در شبهات حکمیه اول باید برود سراغ ادله حرمت و وجوب اگر دلیلی بر تکلیف پیدا نکرد می رود سراغ ادله برائت و بر اساس آن ادله فتوا به عدم وجوب و حرمت می دهد. این مراد است.

خوب وقتی می گوییم که فحص لازم است یا خیر؟ در دو امر می خواهیم بحث کنیم:

امر اول این است که چه مقدار می خواهیم از دلیل فحص کنیم؟ یعنی از دلیل تکلیف چقدر باید فحص کنیم آیا همین کتاب وسائل را نگاه کنیم کافی است یا خیر؟

امر دوم این است که از جهت دلالت این دلیل چه مقدار باید فحص کنیم روایتی پیدا کردیم که ظهور داشت در وجوب نماز جمعه همین که استظهار وجوب کردیم کافی است یا باید بیشتر از این فحص کنیم تا مطمئن شویم ظهور این دلیل در وجوب نماز جمعه است.

پس امر اول در مقدار فحص است از دلیل بر تکلیف و امر دوم در مقدار فحص است از دلالت این دلیل یعنی اگر به یک دلیل برخورد کردیم چه مقدار راجع به ظهور و دلالت این آیه و روایت باید فحص کنیم؟

[1]الأمر الأول: فی مقدار الفحص عن الدلیل:

ما به چه مقدار باید فحص کنیم؟ در مواردی که ظن به وجود دلیل باشد یا صرف یک احتمال و وهم هم اگر باشد باید از دلیل فحص کنیم؟

دقت کنید ما یک قدرت بر استنباط داریم و یکی خود استنباط داریم. کسی قدرت بر استنباط از کتاب و سنت دارد که اتخاذ مبنا در سه بخش کرده باشد:

- یکی در **قواعد و مسائل علم اصول** اتخاذ مبناء کرده است یعنی در علم اصول مبانی خودش را درست کرده است.
- یکی در **قواعد فقهی** چرا که ما بسیاری از قواعد فقهی را داریم که کاربردش در فقه کمتر از بعضی مسائل علم اصول نمی باشد مثل قاعده فراغ و اصالة الصحح مثل تمام قواعدی که در معاملات است یا بعضی قواعد که اعم از معاملات و عبادات است کسی که قدرت بر استنباط دارد کسی است که اتخاذ مبناء در این قواعد فقهی هم کرده است. یعنی حدود و صغور و مدلول این قواعد را برای خودش روشن کرده است.

---

[1] دوشنبه ۹۷/۱۱/۲۹.

- یکی هم اتخاذ مبناء **در مبانی علم رجال** است. مبانی علم رجالش روشن است. مثلا چه رجلی قولش حجت است؟ آیا وثاقت لازم است یا عدالت هم علاوه بر وثاقت لازم است؟ یعنی باید عادل باشد؟ اینها را روشن کرده است. کلا وثاقت و عدالت در یک محدث و راوی چگونه ثابت می شود؟ اینها را در مبانی علم رجال مشخص کرده است.

پس کسی که قدرت بر استنباط دارد کسی است که در مسائل علم رجال و علم اصول و قواعد فقهی اتخاذ مبناء کرده است اما ما قائلیم در دیگر مسائل و این سه شاخه می تواند تقلید کند مثلا در یک مسئله ادبی یا معنای یک لغت می تواند تقلید کند اما در این سه مورد باید صاحب مبناء و رأی باشد. این چنین شخصی قدرت بر استنباط دارد که نوعا در حین پیدا شدن این قدرت باید یک مقدار تمارین استنباطاتی هم داشته باشد یعنی مسائلی را باید فی الجمله از ادله استنباط کرده باشد مثل کسی که ریاضی می خواهد قواعد ریاضی را یاد می گیرد و ولی اگر می خواهد قدرت پیدا کند نوعا باید یکسری از مسائل ریاضی را تجربه و حل کرده باشد وقتی این مبانی را اتخاذ کرد این می شود قدرت بر استنباط است اما هزاران هزار فرع فقهی است که با توجه با این سه مبنائی که پیدا کرده است تازه باید آنها را با توجه این مبانی از ادله استنباط کند حالا وقتی در مسئله ای به او رجوع می شود فرض کردیم که آن ملکه و قدرت را دارد و می خواهد استنباط کند حالا چه مقدار باید در ادله که کتاب و سنت است، فحص کند؟ هر کجا که احتمال می دهد که روایتی باشد باید رجوع کند؟ در کلمات فقهاء چه مقدار باید فصح کند؟ هر کجا که احتمال می دهد که فقیه این مسئله را متعرض شده باشد و احتمال می دهد که دلیلی را ذکر کرده است که احتمال می دهد از آن دلیل و نکته غافل بوده است اگر رجوع کند و کلام فقیه را ببیند متفطن به دلیلی می شود که از آن غافل بوده است؟ چه مقدار باید فحص کند؟ دقت کنید ما نمی توانیم مقدار فحص را مشخص کنیم ضابطه ای ندارد مثلا بگوییم به کتاب وسائل رجوع کند و تمام روایات آن باب یا فصل را یک به یک ببیند کفایت می کند؟ یا به کلمات فقهاء از قدماء یا متأخرین رجوع کند

و حداقل چند کتاب فقهی را باید مطالعه کند مثل کتاب حدائق و جواهر ... این را نمی توان گفت چرا که مسئله با مسئله متفاوت است و خود فقیه هم متفاوت است گاهی اوقات فقیهی است که در ابتداء کار است یا فقیهی است که هزاران هزار مسئله را استنباط کرده است و نیمه راه را رفته است یا فقیهی است که در اواخر راه استنباط است یعنی کل مسائل عروه را استنباط کرده است این متفاوت است اما ضابطه ای ندارد و نمی توان خط کشی کرد منتها این است که باید برای او یک اطمینان نوعی ایجاد شود که اگر دلیلی بود به آن دلیل دست پیدا می کرد. خوب اشخاص بسیار متفاوتند هم نسبت به مقدار استنباطی که کرده اند و هم نسبت به مسائل و هم روانا بسیار متفاوتند بعضی از افراد هستند که زود اطمینان نوعی برای آنها ایجاد می شود و بعضی ها دیر به اطمینان نوعی می رسند لذا ضابطه ای نمی توانیم بگوییم بله باید به مقداری فحص کند که عرفا در استنباط این مسئله مقصر حساب نشود. این استنباط به لحاظ اشخاص و کاری که تا الان کرده اند بسیار متفاوت است یک کسی که هزاران مسئله را استنباط کرده است و تمام قواعد و مبانی را در این سه باب همه را شسته و رفته و منقحش کرده است طبیعتا این شخص خیلی نیاز کمتری به فحص دارد زود به این اطمینان نوعی می رسد.

یعنی مقدار فحص باید به مقداری باشد که رفع ما لا یعلمون اطلاقش نسبت به او شامل شود یا اطلاقی نسبت به او پیدا کند و این به ارتکاز مشخص می شود و ارتکاز بر این است که باید به اندازه ای فحص کند که به اطمینان نوعی برسد که دیگر دلیلی بر تکلیف در این مسئله وجود ندارد. نگویید که این اطمینان نوعی خیلی مرتبه بالایی است چرا که اگر بگویید ملاک ظن است خود ظن هم مقول به تشکیک است کدام مرتبه ظن؟!! اگر بگویید ظن قوی خوب خود ظن قوی هم مقول به تشکیک است کدام مرتبه ظن قوی ملاک است؟!! لذا به نظر می رسد که آنچه که باعث می شود که این ارتکاز مانع از اطلاق را از بین ببرد این فحص به مقداری باشد که اطمینان نوعی به عدم دلیل بر تکلیف برای او حاصل شود. مثلا دکتر زمانی در نزد عرف در درمان مقصر نمی باشد که به اطمینان نوعی برسد که درمان این شخص این است. مشهور قائلند که ما برائت

عقلائیه داریم و ما منکریم می خواهیم ببینیم که این برائت عقلائیه که ادعا می شود کی حاصل است دقت کنید در همین مثال طبیب اصلا کی طبیب می تواند عقلائا اقدام کند به درمان در جایی که شصت درصد احتمال می دهد که درمان این است یعنی می تواند در این درجه احتمال این درمان را تجویز کند یا باید به اطمینان نوعی برسد که درمان این است یا حداقل به این اطمینان نوعی برسد که این دارو برای این شخص ضرر ندارد. در نظر ما که منکر برائت عقلائیه هستیم این روشن تر است که باید به حدی باشد که مقصر نباشد. اگر فرض هم کردیم مولا به این دکتر گفته است «رفع ما لا یعلمون» این خطاب به همین ارتکاز قید می خورد ارتکاز بر این که باید مقداری فحص کند که عرفا مقصر نباشد و ما قائلیم این عدم تقصیر در جایی است که به اطمینان نوعی برسد که دلیلی بر تکلیف نمی باشد. و نوعا هم این اطمینان نوعی برای فقیه حاصل می شود. گاهی اوقات مطلب آنچنان واضح می شود که می داند که هر دلیل مخالفی که باشد می تواند به راحتی ابطال کند و لو ادله را ندیده است. نوعا هم فقیه به این مرحله می رسد.

اشکال نشود که وقتی به اطمینان نوعی که رسید دیگر نیازی به برائت شرعیه نداریم چون خود اطمینان نوعی حجت است این اشکال وارد نمی باشد بحث ما در مورد مقدار فحص از دلیل بر تکلیف است برائت مربوط به تکلیف است برای این شخص اطمینان نوعی به حکم که حاصل نمی شود بلکه اطمینان نوعی به عدم دلیل بر تکلیف برای او حاصل می شود و صرف اطمینان به عدم دلیل که حکم را مشخص نمی کند بلکه باز نیاز به دلیل بر ترخیص است که برائت شرعیه باشد. اگر به فقیه بگویند که شرب توتون حرام است یا خیر فحص نکرده است اما اطمینان نوعی دارد که دلیلی بر شرب توتون نمی باشد لذا به دون هیچ فحصی می گوید که شرب توتون حلال است.

لذا در فحص از دلیل باید به مقداری فحص کند که به یک اطمینان نوعی برسد که دلیلی بر تکلیف نمی باشد و بعد فتوا به عدم تکلیف دهد. این نسبت به امر اول.

اینکه گفته اند که باید به قدری فحص کند که برای او یأس از وجود دلیل حاصل شود یأس از دلیل یعنی وصول به اطمینان نوعی نه وصول به علم به عدم دلیل. یأس

علمی برای انسان اغلب ایجاد نمی شود شاید در طول عمرمان پنج قطع بیشتر نداشته باشیم. لذا نمی تواند مراد از یأس، علم به عدم دلیل باشد.

الأمر الثانی: فی مقدار الفحص عن دلالة الدلیل:

مقام دوم مقدار فصح در مورد دلالت دلیل است. ما خیلی وقتها به آیه یا روایتی برخورد می کنیم و از آن آیه و روایت استظهاری داریم و احتمال می دهیم اگر رجوع کنیم مثلا به فقهاء دیگر این استظهار مان عوض می شود در اینجا باید چه مقدار رجوع کنیم به کلمات که آیا این استظهار ما درست بوده است یا خیر؟ در علم اصول گفته شده است که ظهور حجت است اما ظهور عرفی، اصلا مهم نمی باشد که استظهار من چه می باشد مهم این است که ظهور عرفی این خطاب چه می باشد من وقتی می گویم که ظهور این است مرادمان ظهور عرفی است اما احتمال می دهیم که فقهاء در یک روایت نکاتی را متنبه شده باشند که ما از آن نکته غفلت کردیم که اگر به آن نکته توجه کنیم ما هم استظهارمان عوض می شود چه مقدار باید فحص کنیم؟ ما باز هم اطمینان نوعی هستیم یعنی به مقداری باید فحص کنیم که اطمینان نوعی به این ظهور داشته باشیم و اطمینان نوعی داشته باشیم که اگر به کلمات دیگران هم رجوع کنیم باز استظهار ما عوض نمی شود.

لذا ما هم در امر اول و هم در امر دوم اطمینان نوعی شدیم. اگر به این مرحله رسیدیم این مرحله را فحص و یأس می گوییم و دیگر نیاز به فحص نمی باشد و افراد هم خیلی متفاوت هستند و مهم آن فرد و مسئله است که برای کسی که هزاران مسئله را استنباط کرده است رسیدن به این مرحله سریعتر است و مهم این است که مبانی او در آن سه مرحله برای او روشن شود وقتی می گوید صیغه امر ظهور در وجوب ندارد کأن این مسئله را دارد با چشم خودش می بیند یا وقتی می گوید استصحاب در شبهات حکمیه یا در اعدام ازلی جاری نمی باشد مبانی اش کاملا برای او روشن است کأن در حال اخبار حسی از این مبانی است. در موارد مبانی رجالی و قواعد فقهی هم باید مبانی

برای او روشن باشد اگر این مبانی خیلی روشن باشد سریعتر به اطمینان نوعی می رسد اما اگر این مبانی روشن نباشد در مقام استنباط دائما دچار تردید است.

التنبیه الثانی: فی سائر الأصول المؤمنه.

اگر در ذهن شریف شما باشد هر اصل عملی یا مومن است و یا منجز است. هر اصل عملی یا عقلی است یا شرعی. هر اصل عملی یا در شبهات حکمیه جاری می شود یا جاری نمی شود الان بحث ما در اصول مومنه ای است که در شبهات حکمیه جاری می شود ما أصول مومنه ای داریم که در شبهات حکمیه جاری نمی شود بلکه مختص به شبهه موضوعیه است مثل قاعده فراغ طبیعتا در علم اصول به اصول مومنه ای که مختص به شبهه موضوعیه است کاری نداریم اما اصول مومنه ای که در شبهات حکمیه جاری می شود چهار اصول بیشتر نمی باشد: یکی اصل برائت است که کسانی که برائت عقلیه را قبول دارند این خودش دو اصل است برائت عقلیه و شرعیه و اصل دوم اصالة التخییر است که خودش به دو اصل عقلی و شرعی بر می گردد که یا بر می گردد به اصالة البرائة که دو اصل است یا به قبح عقوبت عاجز عن امتثال، که اصل عقلی است، بر می گردد و یکی اصالة الطهارة است، سومین اصل مومنی است که در شبهات حکمیه جاری می شود این بنابراین است که قائل باشیم این اصل طهارت مختص به شبهه موضوعیه نمی باشد: «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر» شامل شبهات حکمیه هم می شود شک کردیم گوشت خرگوش نجس است یا خیر؟ رجوع به اصالة الطهارة می کنیم و بالاخره چهارمین اصل مومن جاری در شبهات حکمیه استصحاب است که یک اصل شرعی است که هم نافی تکلیف و هم مثبت تکلیف است استصحاب نافی تکلیف در شبهات حکمیه جاری می شود و در آن نزاعی نمی باشد آنچه که اختلاف در جریان آن در شبهات حکمیه است استصحاب مثبت تکلیف است پس ما ۴ اصل مومن جاری در شبهات حکمیه داریم: اصالة البرائة و اصالة التخییر و اصالة الطهارة و اصل الاستصحاب. گفتیم در شبهات حکمیه قبل از فحص، اصالة البرائة جاری نمی شود اما آیا سه اصل دیگر در شبهات

حکمیه قبل از فصح جاری می شود؟ یا جاری نمی شود و باید بعد از فحص جاری شود؟ یا بعضی جاری می شود و بعضی جاری نمی شود؟

اصالة التخيير: لا تجرى قبل الفحص لأنه إما ترجع لأصالة البرائة التى لا تجرى و إما ترجع إلى أصالة قبح عقوبة العاجز عن الإمتثال المجراة للإحتياط.

اما اصالة التخییر: این اصالة التخییر در قبل از فحص جاری نمی شود مثلا شک کردیم فلان عمل واجب یا حرام است در وجوب یا حرمت یک عمل شک کردیم و فرض کردیم که احتیاط هم ممکن نمی باشد در ما نحن فیه که شک داریم و دوران امر بین محذورین در شبهه حکمیه است آیا به اصالة التخییر می توانیم رجوع کنیم؟ خیر چرا که اصالة التخییر یا به برائت بر می گردد یا به اصالة قبح عقوبت العاجز عن الإمتثال بر می گردد اگر به اصالة البرائة برگردد گفتیم که برائت در شبهات حکمیه قبل از فحص جاری نمی شود اما اگر به قبح عقوبت عاجز بر گردد گفتیم که اگر شک در تکلیف فعلی کردیم گفتم مجرای برائت است الا در یک مورد که بر گردد به شک در قدرت تکوینی که اگر این شک در تکلیف بر گردد به شک در قدرت تکوینی، مجرای احتیاط است مثل اینکه مولا به من گفته است «انقذ زیدا» زید را نجات بده من الان شک دارم که آیا قدرت بر انقاذ غریق دارم یا خیر چرا که هیکلش خیلی درشت است؟ اگر قدرت داشته باشم تکلیف دارم و اگر قدرت نداشته باشیم تکلیف ندارم شک در تکلیف فعلی دارم باید اختبار و احتیاط کنم و به آب بزنم ببینم می توانم انقاذش کنم یا خیر. ببینیم نکته چیست؟ نکته این است که عمل در ظرف عجز همیشه ملاک دارد این شخص انقاذش ملاک دارد اما در عین اینکه ملاک دارد اما نمی دانم می توانم ملاک را استیفاء کنم یا خیر اما اصل ملاک محرز است لذا باید احتیاط کنم که احتیاط به این است که به داخل آب روم و مقداری تلاش کنم اگر توانستم که می فهمم تکلیف داشتم و اگر دیدم نمی توانم آن وقت تازه می فهمم که تکلیف نداشتم.

در ما نحن فیه هم اینطور است یعنی دوران امر بین المحذورین قبل از فحص است اگر رجوع به ادله کردم و دیدم تکلیف وجوب است پس مشخص می شود که قدرت بر امتثال قطعی دارم اگر دلیل بر حرمت پیدا کردم معلوم می شود که قدرت بر امتثال قطعی داریم اما قبل از رجوع به ادله نمی دانم قدرت بر امتثال قطعی دارم یا خیر؟ اگر دلیل باشد قدرت دارم و اگر دلیل نباشد قدرت ندارم پس در اینجا نمی توانم برائت را جاری کنم چرا که در هر شبهه ای اعم از حکمیه و موضوعیه که منشأ شبهه شک در قدرت باشد اصل مومن جاری نمی شود.

اصالة الطهارة و الإستصحاب النافی: بیاننا ههنا نفس البیان الذی قدمنا فی جریان البرائة الشرعیة قبل الفحص.

اما اصالة الطهارة و استصحاب نافی: همان بیانی که برای جریان برائت شرعیه در شبهه حکمیه قبل از فصح گفتیم به عینه در اینجا هم می آید پس در اصالة الطهارة و در استصحاب نافی و مومن همان بیانی که در برائت شرعیه گفتیم می آید. در آنجا گفتیم که قبل از فحص در شبهات حکمیه جاری نمی باشد چرا که یا گفتیم دلیل اطلاق ندارد یا مانع عقلی و یا مانع شرعی دارد همان بیان به عینه در اصالة الطهارة و استصحاب مومن هم می آید نتیجه این که هیچ اصل مومن عقلی و شرعی در شبهات حکمیه قبل از فحص جاری نمی باشد وقتی می توانم به این اصول مومن رجوع کنم که فحص کرده باشم معنای عدم جواز رجوع یعنی اینکه یا آن دلیل اطلاق ندارد به دلیل ارتکاز یا اگر ا طلاق داشته باشد آن اطلاق حجت نمی باشد لمانع عقلی و شرعی.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الثانی.

التنبیه الثالث: العقاب عند ترک الفحص.[1]

اگر مکلف در جایی که احتمال تکلیف را می داد و باید فحص می کرد، فصح نکرد و در اثر ترک فحص با تکلیف فعلی مخالفت کرد آیا این شخص مستحق عقوبت

[1] سه شنبه ۹۷/۱۱/۳۰.

می باشد یا خیر؟ مشهور بین فقهاء این است که استحقاق عقوبت دارد. سوال این است که این اسحقاق عقوبت بر چیست؟ بر مخالفت تکلیف فعلی؟ بر ترک فحص؟ یا اینکه وجه استحقاق عقوبت هر دو است هم ترک فصح و هم مخالفت با تکلیف فعلی؟

در جواب این سوال باید بر گردیم به مبانی موجود:

تارة ما منکر قاعده قبح عقاب بلا بیان هستیم هر کسی که قبح عقاب بلا بیان را منکر شد معنایش این است که احتمال تکلیف فعلی را منجِّز می داند پس در این شبهه حکمیه قبل از فحص من احتمال تکلیف فعلی را می دهم لذا احتمال می شود منجز و تکلیف فعلی می شود منجز و مخالفت با تکلیف منجر می شود معصیت پس من مستحق عقوبت هستم از باب معصیت اما از باب ترک فحص مستحق عقوبت نمی باشم چرا که فحص وجوب نفسی نداشته است لذا اگر مخالفت کردم، مخالفت من مخالفت با تکلیف منجز است که اسم آن معصیت است و من مستحق عقوبت می باشم بر معصیت. این بیان ماست اگر منکر قاعده قبح عقاب بلا بیان شدیم.

اخری منکر قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی باشیم بلکه قائل به قبح عقاب بلا بیان هستیم اما قائل می باشیم که برائت عقلیه در شبهات حکمیه قبل از فحص جاری نمی باشد اگر این را قائل شدیم کما علیه المشهور معنایش این است که ما در شبهات حکمیه قبل از فحص احتمال را منجز می دانیم هر کسی که قائل شود که در شبهات حکمیه قبل از فحص برائت عقلیه جاری نمی باشد کما علیه الشمهور معنایش این است که اینها قائل به منجزیت احتمال می باشند خوب اگر این طور باشد، الکلام الکلام همان بیانی را که در صورت قبل داشتیم در اینجا داریم دوباره این شخص مستحق عقوبت است از باب مخالفت با تکلیف منجز و معصیت.

و تارة ما قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول می کنیم و قائلیم در شبهه حکمیه قبل از فحص جاری است کما علیه المحقق الاصفهانی که قائل به جریان برائت عقلیه در شبهات حکمیه قبل از فحص می باشند این شخص فحص نکرد و با تکلیف فعلی مخالفت کرد آیا این شخص مستحق عقوبت است مرحوم اصفهانی قائل است که اگر

این شخص از باب اتفاق به اخبار هلا تعلمت و جوب تعلم بر خورد نکرد الان به شبهه ای بر خورد کرده است که مثلا آیا شرب توتون حرام است یا خیر؟ اگر عامی باشد فحصش به جستجوی فتوای فقیه است و اگر مجتهد باشد فحصش به فحص از ادله است. اگر عامی به این مسئله برخورد کرده است که آیا کشیدن سیگار و استعمال مواد مخدر حرام است یا خیر و اتفاقا به این فتوا بر خورد نکرده بود که عامی در شبهات حکمیه باید از فتوای فقیه فحص کند، اگر شرب مواد مخدر کرد و شرب توتون کرد و اتفاقا فی الواقع حرام هم بود مستحق عقوبت نمی باشد چرا که فرض کردیم برائت عقلیه دارد اما اگر اتفاقا برخورد کرده بود این مجتهد به روایات وجوب تعلم یا عامی به فتوای بر لزوم فحص برخورد کرده است در این صورت که با تکلیف فعلی مخالفت کرده است معصیت است چرا تکلیف فعلی، منجز بوده است که منجِّز آن اخبار وجوب تعلم یا فتوای فقیه به لزوم فحص بوده است. البته این اتفاقی است به معنای تصادفی چرا که فرض مسئله این است که این شخص ترک فحص کرده است. پس کسی که مبنای مرحوم اصفهانی را دارد که قائل به جریان برائت عقلیه در شبهات حکمیه قبل از فحص می باشد اگر به اخبار هلا تعلمت برخورد کرده بود فعل او معصیت است و مستحق عقوبت است و اگر برخورد نکرده بود و تکلیف را مخالفت کرده بود این شخص مستحق عقوبت نمی باشد چرا که معصیت نکرده است و فقط با تکلیف فعلی مخالفت کرده است.

خوب این سه صورت در فرض این بود که با تکلیف فعلی مخالفت کرده باشد اما اگر فحص نکرد و با تکلیف فعلی هم مخالفت نکرده بود این عامی شک کرد که آیا شرب توتون حرام است یا خیر؟ به فقیه هم مراجعه نکرد و یا خود فقیه شک کرد و به ادله مراجعه نکرد و شرب توتون کرد و فی علم الله این شرب توتون حلال بود، آیا این مستحق عقوبت است یا خیر؟ دقت کنید این شخص، فحص نکرده است اما با تکلیف فعلی هم مخالفتی نکرده است نه وجوبی داشته است که ترک کرده باشد و نه حرمتی داشته است که مرتکب شده باشد، در اینجا استحقاق و عدم استحقاق عقوبت مبتنی بر

این است که در متجری قائل به استحقاق عقوبت شویم یا خیر اگر گفتیم متجری مستحق است می گوییم اینجا مستحق عقوبت است و اگر گفتیم متجری مستحق عقوبت نمی باشد در اینجا هم می گوییم این شخص مستحق عقوبت نمی باشد. ما ها از کسانی هستیم که قائل به استحقاق عقوبت شخص متجری هستند. ما قائلیم فرقی بین عاصی و متجری نمی باشد و هر دو مستحق عقوبت می باشند.

در اینجا فرقی بین مرحوم اصفهانی و مشهور نمی باشد چرا که فرض این است که مخالفتی نکرده است و برائت عقلیه ای ندارد چرا که برائت عقلیه در جایی می آید که تکلیفی در کار باشد و شخص مخالفت کند لذا در شق اول که بحث مخالفت است این اختلاف مبناء مرحوم اصفهانی با مشهور اثر دارد اما در شق دوم که بحث از تکلیف و مخالفت با تکلیف فعلی نمی باشد این اختلاف مبناء اثری ندارد و حکم مسئله در هر دو مبناء یکی است.

ان قلت:

این شخص هتک مولا را نکرده است چرا که مخالفت کرده است تمسکا به برائت شرعیه اما برائت شرعیه ای که شرطش حاصل نمی باشد و الا قصد هتک مولا را نداشته است

قلت:

قبلا گفتیم بعضی از اعمال و لو اینکه قصد هتک مولا را هم نکرده باشد عرفا هتک محسوب می شود احتمال می دهد که شرب توتون بر او حرام است عوض اینکه برود و سوال کند نشسته است و شرب توتون می کند. این هتک مولاست.

ان قلت:

بله در مخالفت با تکلیف مقطوع هتک مولا محقق است اما در مخالفت با تکلیف محتمل به قصد اینکه انشاء الله حرام نمی باشد، این در بعضی موارد بعید نمی باشد که هتک مولا حساب نشود

قلت:

تجری یعنی مخالفت با حجت و لو این حجت، احتمال باشد یا اگر به احتمال، حجت هم گفته نشود منجز گفته می شود لذا تجری یعنی مخالفت با منجِّز. لازم نمی باشد که این منجِّز حتما قطع باشد و لو این منجِّز احتمال هم باشد، این مخالفت با تکلیف محتمل، بی اعتنایی و بی توجهی به مولاست و لو به امید اینکه انشاء الله مولا در اینجا تکلیف ندارد و این مخالفت مولا نمی باشد، این هتک و جرأت بر مولا را بر نمی دارد. مثلا یک کسی اینجا نشسته احتمال می دهد که مولا باشد و احتمال هم می دهد که مجسمه باشد گفت انشاء الله که مولا نمی باشد و آب دهانی روی آن انداخت و اتفاقا مولا هم نبود آیا این آب دهان انداختن هتک مولا نمی باشد؟!! این تجری و هتک مولاست. به نظر ما تمام موارد مخالفت با تکلیف محتمل، هتک مولا و جرأت بر اوست.

با توجه به اینکه تجری در جایی است که مومنی در کار نباشد در نظر مرحوم اصفهانی تجری معنا ندارد چرا که دائما برائت عقلیه دارد. و اگر بحث از تجری می کنیم ناظر به مسلک اول و دوم می باشیم کسانی که منکر برائت عقلیه رأسا یا در شبهات حکمیه قبل از فحص می باشند.[1]

هذا تمام الکلام فی التنبیه الثالث.

---

[1] دقت کنید اینجا یکی نکته را ذکر کنیم اگر کسی که فحص بر او واجب بود و فصح نکرد و مرتکب مخالفت با تکلیف فی الواقع شد در اینجا گفتیم که بر مخالفت با تکلیف منجز و معصیت عقوبت می شود اما دیگر بر مخالفت با روایات هلا تعلمت مستحق عقاب نمی باشد چرا که یا گفتیم روایات هلا تعلمت ارشادی می باشند و اگر ارشادی هم نباشد، وجوبشان طریقی است. دقت کنید وجوب دفع ضرر محتمل و عقوبت، یک وجوب عقلی دارد و در مخالفت با تکالیف عقلیه استحقاق عقوبت است اما عقوبت از ناحیه هر کسی نه مثلا اگر فرض کردیم حرمت سرقت، عقلی است در اینجا سارق مستحق عقوبت است اما فقط از ناحیه دو نفر یکی مسروق منه و یکی قانون. گفتیم در باب حق تعالی این چنین است اگر مسروق منه از سارق گذشت گفتیم خداوند عالم حق عقوبت این شخص سارق را دارد یعنی عقلا این شخص مستحق عقوبت الهی است بر فرض اینکه سرقت حرمت شرعی نداشته باشد و فقط حرمت عقلی داشته باشد مثل قانون می ماند کسی آمد خانه دزدی کرد قانون می تواند شخص را مجازات کند و لو شما بگویید من از او گذشتم اگر مجازات او مثلا در قانون یکسال زندان است این حق را قانون دارد که او را یکسال به زندان ببرد. در دین اسلام تعلم در اصول دین نفسیا واجب نمی باشد. سه اعتقاد را گفتیم که در دین اسلام وجوب نفسی دارد: اعتقاد به توحید و اعتقاد به رسالت که وجوبشان عقلی است و اعتقاد به امامت که وجوبش شرعی است و اعتقاد به معاد که مرحوم خوئی گفته اند واجب شرعی است و مشهور با ایشان مخالفت کرده اند. معتقدات واجب بر مکلف این سه تاست. (اس مد در هم جل)

التنبیه الرابع: متی یثبت العقاب.

دقت کنید در شبهات حکمیه گاها فحص نکردیم اما تارة اگر فحص می کردیم دلیل بر تکلیف را پیدا می کردیم و این دلیل در معرض بود و تارة اگر فحص می کردیم دلیلی بر تکلیف پیدا نمی شد مثل شرب توتون که اگر فحص می کردیم دلیلی بر حرمت پیدا نمی کردیم و تارة اگر فحص می کردیم دلیل بر عدم تکلیف پیدا می کردیم مثلا شک کردیم غسل جمعه واجب است یا خیر و در عالم واقع هم واجب است و فصح نکردیم و غسل جمعه هم نکردیم و اگر فحص می کردیم دلیل بر حلیت و استحباب و عدم وجوب آن پیدا می کردیم. آیا در سه حالت مکلف مستحق عقوبت است یا در یکی از اینها یا دوتای اینها؟

در حالت اول دلیل بر تکلیف بود و در احتمال سوم دلیل بر تکلیف نبود و در حالت سوم دلیل بر عدم تکلیف بود آیا این اسحقاق عقوبت در سه صورت است یا مختص به صورت اول است؟ صورت اول این بود که اگر فحص می کرد به دلیل بر تکلیف برخورد می کرد. گفتیم این استحقاق عقوبت در سه صورت است چه دلیلی بر تکلیف باشد چه دلیلی بر تکلیف نباشد و چه دلیل بر عدم تکلیف باشد. چرا؟ تا احتمال وجوب غسل جمعه را داد این احتمال منجز است یعنی با آن احتمال تکلیف، وجوب بر او می شود منجز وقتی وجوب منجز شد گفتیم تکلیف منجز است به احتمال اما منجزیت احتمال تعلیقی است و معلق بر عدم ترخیص مولا بر مخالفت است و این ترخیص در مخالفت را مولا به این شخص نداده است چون فرض کردیم برائت شرعیه در شبهات حکمیه قبل از فحص نمی آید معنای شک در وجوب غسل جمعه یعنی احتمال وجوب و تکلیف و منجزیت احتمال معلق بر عدم ترخیص شارع است و شارع هم فرضا به او ترخیص نداده است و گفتیم هر کسی مخالفت کند با تکلیف منجز عقلا مستحق عقوبت است چرا که معصیت کرده است فرق نمی کند دلیلی در واقع بر تکلیف باشد یا نباشد. ما گفتیم مطلق وصول و لو به وصول احتمالی تکلیف را منجز می کند. حتی مشهور هم در شبهات حکمیه قبل از فحص، وصول احتمالی را منجز می دانند و

فقط مرحوم اصفهانی مخالف بود چرا که قائل به جریان برائت عقلیه در شبهات حکمیه قبل از فحص شدند.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الرابع.

التنبیه الخامس: تطبیقات لوجوب الفحص.[1]

یک امثله ای را برای عدم فصح ذکر کردیم که این محل شبهه و اشکال است که در این امثله تکلیف بر ما منجز باشد، خصوصیت مثالها به گونه ای است که فقهاء را دچار اشکال و شبهه کرده است که نکند در این موارد تکلیف بر ما منجز باشد که سه مثال بیشتر نمی باشد.

التطبیق و المورد الأول: سبب عقوبة الغافل عن التکلیف لعدم الفحص بسوء الإختیار.

گفتیم در شبهات حکمیه قبل از فحص برائت نداریم و عقلا فحص لازم است. این امر بسیار متداولی است که عامه اکثرا دنبال فحص نمی روند فحص مجتهد به فحص ادله است و فحص عامه به فحص فتوای فقیه به لزوم احتیاط می باشد و امر متداولی است که اکثر عامه دنبال فصح نمی روند و کم هستند افرادی که ملتزم به احکام شرعی باشند لذا اکثر عامه دنبال فصح نمی روند و لذا دچار غفلت می شوند لذا واجباتی را ترک می کنند و محرماتی را مرتکب می شوند مثلا نمازی که می خوانند در اثر عدم تعلم دچار غفلتهایی می شوند لذا روزه شان، نمازشان، حجشان باطل است اما احتمال بطلان را هم نمی دهند حالا آنهایی که نماز نمی خوانند هیچ حتی بعضی از این افرادی که نماز نمی خوانند بعضی از آنها اصلا احتمال وجوب را هم نمی دهند در مورد خیلی از واجبات، احتمال وجوب نمی دهند احتمال نمی دهند جواب سلام واجب باشد یا محرماتی را مرتکب می شوند در که در اثر عدم تعلم احکام شرعی دچار غفلت شده و احتمال حرمتش را هم نمی دهند. پس در اثر ترک تعلم و عدم فحص از فتوا دچار

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۱۲/۰۱.

غفلت می شوند و در اثر غفلت واجباتی را ترک کرده و محرمی را مرتکب می شوند سوال این است که در اثر غفلت که دچار مخالف تکلیف می شوند آیا تکلیف در مور اینها منجز است یا خیر؟ احتمال نمی دهد که پوشیدن انگشتر طلا حرام باشد چرا که دنبال تعلم احکام نرفته است همیشه انگشتر طلا دست می کرده است. مثال زیاد دارد اگر در زندگی مردم دقت کنید می بینید که بسیاری از واجباتی را که ترک می کنند یا حرامی را مرتکب می شوند غافل می باشند و اصلا احتمال حرمت و وجوب را نمی دهند اصلا بعضی اوقات نسبت به وجوب یاد گرفتن احکام هم غافل می باشند و احتمال تفصیلی وجوب تعلم را نمی دهند اما احتمال اجمالی یا علم اجمالی به وجود بعضی از تکالیف در شریعت اسلام را می دهند. آیا تکالیفی که در اثر غفلت مخالفت می کنند منجز است یا خیر؟

مشهور بین علماء ما این است که تکلیف نسبت به اینها منجز نمی باشد چرا که قائلند التفات و احتمال تکلیف فعلی، شرط فعلیت[1] است و اگر احتمال تکلیف فعلی را ندهید یا عن غفلة یا عن جهل مرکب این تکلیف در مورد این شخص فعلی نمی باشد خوب وقتی فعلی نباشد منجز هم نمی باشد چرا که تکلیف فعلی است که به منجز و غیر منجز تقسیم می شود بعضی مثل مرحوم صدر قائلند که التفات شرط فعلیت تکلیف نمی باشد شرط تنجز تکلیف است لذا ایشان قائلند شخص غافل و جاهل مرکب تکلیف نسبت به او فعلی است اما منجز نمی باشد مثلا این ماء نجس است اما احتمال نجاست را نمی دهم چرا که اصلا به نجاست و طهارت توجهی ندارم و غافل می باشم یا قاطع به طهارت می باشم لذا احتمال نجاست در نزد قاطع به طهارت صفر است فقهای

[1] گفته نشود که مشهور چون قائل به منجزیت علم شده اند لذا لا محاله باید قائل به عدم منجزیت احتمال و شرطیت آن در فعلیت تکلیف شوند و مرحوم صدر که قائل به منجزیت احتمال شده اند باید به این قائل باشند که احتمال شرط فعلیت نمی باشد بلکه شرط تنجز است این درست نمی باشد چرا که مشهور می توانند قائل شوند که تکلیف غافل به همان نکته ای که غیر مشهور گفته اند لغو نمی باشد لذا تکلیف فعلی است اما در عین حال بگویند که وجدان می کنیم قبح عقوبت بر شخص غیر عالم را و مرحوم صدر هم می توانند بگویند که احتمال هم شرط فعلیت است و هم تنجیز به این معنا که اگر احتمال نباشد تکلیف فعلی نمی باشد و به تبع منجز هم نمی باشد اما اگر احتمال داد هم فعلی می شود و هم منجز لذا ملازمه ای بین این کلام اینها و مبنای اینها در اینکه قطع منجز است یا احتمال نمی باشد. (فقیر).

معروف قائلند که این مائی که در واقع نجس است شربش بر من واقعا حرام نمی باشد بلکه حلال است اصلا مرتکب حرامی نشدم چون شارع شرب نجس را بر انسانی که چهار خصوصیت را داشته باشد حرام کرده است: بالغ و عاقل و قادر و ملتفت باشد بر این انسان با این چهار خصوصیت تکلیف را حرام کرده است و فرض این است که من احتمال و التفات به نجاست ندارم. مرحوم صدر قائل است که التفات را باید از شرائط تکلیف حذف کرد اگر انسانی باشد که عاقل باشد و بالغ باشد و قادر باشد شارع در مورد این انسان گفته است که شرب نجس بر تو حرام است منتها الانه که لغفلة یا لجهل مرکب احتمال نجاست را نمی دهم این حرمت بر من منجز نمی باشد یعنی در شربش اسحقاق عقوبت نمی باشد. مشهور و مرحوم صدر فرقی نگذاشتند که این غفلت منشأش قصور باشد یا تقصیر همین که احتمال تکلیف فعلی را ندادیم آن تکلیف بر ما منجز نمی باشد یعنی فعلی غیر منجز است عند مرحوم صدر و در نزد مشهور فعلی هم نمی باشد و در نتیجه منجز هم نمی باشد. مرحوم صدر صراحتا فرمودند که بین قاصر و مقصر فرقی نمی باشد.

خوب سوال: این شخص غافل عامی در قیامت بر چه چیزی عقاب می شود؟ در تمام عمر بسیاری از محرمات را مرتکب شده است بسیاری از واجبات را ترک کرده است و در همه اینها غافل بوده است و تکلیف نسبت به او غیر منجز بوده است. تمام نمازهایش را باطل می خوانده است، به خاطر بطلان وضوء یا حجش باطل بوده است چرا که وضوء که باطل بوده است طوافش باطل بوده است و در نیتجه حجش هم باطل بوده است، صومش هم باطل بوده است و به جای امساک از طلوع فجر از طلوع شمس امساک می کرده است. خوب حال که تکلیف در مورد او غیر منجز است بر چه چیزی عقاب می شود؟

قول المشهور: یکون العقاب للتقصیر لعدم تنجز التکلیف فی حق غیر الملتفت.

مشهور گفته اند بر تقصیر عقوبت می شود او را عقاب می کنند به جرم اینکه چرا کوتاهی کرد و نرفت احکام الهی را تعلم کند؟!! اما برای بطلان نمازهایی که در طول

عمرش باطل بوده است، عقابش نمی کنند بله امکان دارد که یک کسی تقصیر می کند و یک نماز را نمی خواند و یکی تقصیر می کند و تمام نمازهایش را باطل می خواند ممکن است که عقاب دوم شدیدتر باشد اما در هیچ کدام به خاطر مخالفت با تکلیف او را عقاب نمی کنند.

در نزد اینها سه طائفه مستحق عقوبت می باشند یکی عاصی کسی که با تکلیف منجز مخالفت کرده است یکی متجری است که کسی است که با تکلیف مخالفت نکرده است با منجِّز مخالفت کرده است و یکی هم مقصر که نه عاصی است چرا که تکلیف منجز نداشته است و نه متجری است چرا که با حجت و منجِّز فعلی[1] مخالفت نکرد است فقط داخل در مقصر است. بله نسبت به عدم فحصش نه متجری است و نه عاصی چرا که فحص وجوب عقلی داشته است. لذا در نزد اینها سه طائفه مستحق عقوبت است عاصی و متجری و مقصر این در نظر مشهور. ضمنا در نظر مرحوم صدر مشخص شد که چرا این تکلیف منجز نمی باشد چرا که ایشان منجزیت را از احتمال می آورد آن که منجز بالذات است احتمال ست و فرض است که شخص در اثر عدم فصح دچار غفلت شده و در اثر غفلت احتمال تکلیف را نمی دهد لذا منجز نمی باشد.

مختارنا: یکون العقوبة لمخالفة التکلیف المنجز بالإحتمال أو العلم الإجمالیین بوجود التکالیف فی الشریعة.

ما ها از کسانی هستیم که قائلیم که این تکلیفی که احتمال آن را نمی دهد عن تقصیر هم فعلی است خلافا للمشهور و هم منجز است خلافا للمرحوم صدر مثلا تمام نمازهای باطلی که خوانده است و روزه های باطلی که گرفته است و تمام محرماتی که انجام داده است در همه اینها مخالفت کرده است با تکلیف منجز لذا عاصی است و اگر هر نمازی یک چوب دارد به عدد نمازهایی که نخوانده است چوب می خورد چرا

---

[1] منجز فعلی در نزد مرحوم صدر احتمال است و در نزد مشهور علم است و همینکه احتمال نداد نه احتمال دارد که در نزد مرحوم صدر منجز است و نه علم دارد که در نزد مشهور حجت است.

که به اندازه نمازهایی که نخوانده است مخالفت با تکلیف منجز کرده است و عاصی است.

اما فعلی است چرا که التفات و احتمال شرط تنجز است نه فعلیت اما منجز می باشد منجز چه می باشد؟ دقت کنید مطلبی را دخل پرانتز بگوییم: ما از کسانی هستیم که تکلیف فعلی را به منجز و غیر منجز تقسیم می کنیم برای منجَّز بودن نیاز داریم دائما به منجِّز اما برای غیر منجَّز بودن نیاز به معذر و مومن نداریم اما برای منجز بودن ما دائما نیاز داریم به منجز. یعنی تکلیف فعلیتش دائر مدار فعلیت موضوعش است در عالم خارج تنجزش دائر مدار قیام منجِّز است اما تعذر و عدم تنجزش دیگر نیاز به معذِّر و مومِّن ندارد اینکه وقتی می گوییم اصل یا خبر مومن است این مسامحه است این را در جای خودش توضیح دادیم که وقتی خبر ثقه می گوید که نماز جمعه واجب نمی باشد این که می گوییم این خبر مومن ما می باشد در واقع این خبر مومن ما نمی باشد بلکه این خبر کاری می کند که منجز را از بین می برد منجز چیست؟ احتمال است کدام احتمال؟ احتمالی که در موردش ترخیص نیامده باشد تا خبر ثقه می آید موضوع منجزیت را از بین می برد یعنی این خبر ثقه ای که بر عدم تکلیف واقع شده است کاری می کند که احتمال واقعا منجز نمی باشد احتمال را از تنجیر می اندازد و دیگر احتمال، منجِّز نمی باشد. بنابراین ما قائلیم که هر تکلیف فعلی یا منجَّز است یا غیر منجَّز اما تکلیف فعلی زمانی می شود منجز که باید منجِّز باشد اشکال مرحوم صدر این بوده است که می گفت تکلیف منجَّز نمی باشد چرا که منجِّز نداریم، منجِّز ذاتی احتمال است و من احتمال تکلیف نمی دادم وقتی احتمال تکلیف نمی دادم لذا منجِّز نداشت وقتی منجِّز نداشت تکلیف می شد غیر منجَّز هر تکلیف فعلی که لم یکن له منجز فهو غیر منجز دیگر نیاز به مومِّن و معذِّر نداریم.

ما ها جواب دادیم گفتیم آن علم اجمالی اول یا احتمال اجمالی اول منجِّزش است همینکه احتمال دهم در شریعت تکالیفی است احتمالا یا علما این منجِّز است خوب دقت کنید گفتیم این شخص یا قاصر است یا مقصر است، عقلا احتمال مقصِّر منجِّز

است و احتمال قاصر غیر منجّزِ می باشد یعنی عقوبت مقصر بر مخالفت تکلیف عقلا قبیح نمی باشد و عقلا عقوبت قاصر بر مخالفت تکلیف قبیح می باشد. این معنای منجزیت احتمال مقصر و عدم منجزیت احتمال قاصر است. احتمال قاصر یعنی احتمال می داده است اما موقعیت نداشته است که برود و فحص کند یا برایش شرائطی پیش آمده است که غفلت بر او طاری شده است. پس هر کسی احتمال تکلیف را داد یا علم اجمالی برای او پیدا شد که در شریعت شاید تکلیف باشد نفس این علم یا نفس این احتمال، اگر این شخص مقصر باشد تمام تکالیف فعلیه در شریعت را بر این شخص منجَّز می کند لذا تمام مخالفتهایی که کرده است هم با تکلیف فعلی بوده است و هم با تکلیف منجَّز بوده است که تنجزش از ناحیه علم اجمالی یا احتمال اجمالی آمده است. پس فرمایش مرحوم صدر که احتمال منجز نمی باشد درست است بله احتمال تفصیلی منجز نمی باشد اما احتمال اجمالی مقصر منجز می باشد بله اگر کسی احتمال اجمالی هم نداد این شخص لا یستحق العقوبة معصیت که نکرده است که هیچ تجری هم نکرده است بله تکلیف در مورد او فعلی است اما دیگر منجز نمی باشد. پس بنابراین ما به خاطر تقصیر کسی را مستحق عقوبت را نمی دانیم. بلکه مستحق عقوبت در نظر ما یا عاصی است یا متجری. یک دسته دیگر هم هستند که مستحق عقوبت می باشند که بعدا خواهیم گفت. تقصیر دائما در طول یک احتمال است و نمی شود که کسی جاهل مقصر باشد در اینکه در شریعت احکامی نمی باشد همان احتمال اولی که داد و بعد تقصیر کرد و احتمال زائل شد همان احتمال اولی می شود منجز و عقل می گوید که عقوبت چنین شخصی در مخالفت تکلیف قبیح نمی باشد. احتمال همان روز اول می تواند تمام تکالیف در طول عمر این شخص را منجز کند این علیت بین منجز و منجز علیت فلسفی نمی باشد که بگویید که الان که این احتمال نمی باشد چطور تنجیز است. این یک امر تکوینی نمی باشد که اگر علت رفت، معلول هم برود می خواهیم ببینیم عقوبت شخصی که اول احتمال اجمالی یا علم اجمالی داشت به اینکه در شریعت تکالیف الزامیی وجود دارد و بعد تقصیر کرد و دنبال فحص نرفت تا اینکه غفلت بر او طاری شد، و مخالفت با تکلیف کرد، قبیح است یا خیر.

این بیان ما همان بیانی است که در عاجز به سوء اختیار گفتیم ما می گوییم که قدرت شرط است اما اگر این عجز به سوء اختیار بود دیگر شرط نمی باشد مثلا من کاری کنم که دیگر نتوانم روزه بگیریم در این صورت روزه بر او منجز است.

خوب این هم در این مسئله پس ما ها خلافا للمشهور قائلیم که این شخصی که در اثر عدم فحص، غافل شده است و مخالفت با تکلیف کرده است عاصی است و مستحق عقوبت بر عصیانش می باشد.

این مسئله اول.

التطبیق و المورد الثانی: سبب عقاب التارک للمقدمة المفوتة.

امر دوم این است که می دانید که یکی از افراد فحص، تعلم است این تعلمی که می گوییم غیر تعلم حکم است ما اعمالی داریم که به آنها مناسک دینی می گوییم بعضی از این مناسک دینی طوری است که اگر بخواهید اتیان کنید باید آن واجب و منسک را تعلم کنید به نحوی که اگر تعلم نکنید اصلا قدرت بر اتیانش را ندارید چه کسی می تواند نماز بخواند؟ چه کسی قدرت بر نماز دارد؟ کسی که کیفیت نماز و اجزاء نماز را بلد باشد مثلا اگر کسی قرائت بلد نیست امکان ندارد که نماز را در خارج ایجاد کند بله اگر اجزاء را بلد باشد ممکن است که از باب اتفاق این را اتیان کند مثلا تکبیر و رکوع و سجود را بلد باشد و ترتیب را بلد نباشد اما ممکن است که از باب اتفاق اتیان کند اما ذکر و تشهد و ... بلد نباشد این دیگر نمی تواند واجب را اتیان کند. خود کیفیت منسک جزء تعلم است به این مناسبت مسئله ای پیدا شده است اگر کسی در داخل وقت قدرت بر تعلم ندارد حال یا وقت اجازه نمی دهد مثلا حمد را در وقت نمی تواند یاد بگیرد یا در وقت معلم نمی باشد که به او کیفیت نماز را تعلم کند اگر در داخل وقت قدرت بر تعلم ندارد به نظر می رسد که تکلیف در مورد او فعلی و منجز نمی باشد چرا که در خارج وقت که قدرت بر تعلم دارد این فایده ای ندارد چرا که چون موضوع آن تکلیف هنوز فعلی نشده است لذا تکلیف فعلیی هم وجود ندارد تعلم نماز ظهر قبل از زوال بر او واجب نمی باشد چرا که قبل از زوال نمازی بر او واجب نمی باشد در داخل وقت هم

که نماز بر او واجب نمی باشد چرا که قدرت بر تعلم نماز و واجب را ندارد چون انجام نماز موقوف بر تعلم است و این شخص هم قدرت بر تعلم ندارد خوب حالا اگر شخصی باشد که برای یاد گرفتن نماز به بیست و چهار ساعت وقت نیاز دارد این شخص هیچ وقت نماز بر او واجب نمی باشد چرا که قبل از وقت، تعلم لازم نمی باشد چرا که اصل نماز واجب نمی باشد و در داخل وقت هم نماز بر او واجب نمی باشد چرا که ما وقت نماز بیست و چهار ساعته نداریم. لذا نماز بر این شخص فعلی نمی باشد.

قول المشهور: العقوبة لتفویت الملاک و الغرض اللزومیة للمولی.

این را جواب داده اند و جواب راحتی داده اند گفته اند که این تعلم، داخل در مقدمات مفوته است. مقدمات مفوته اصطلاحی است اصولی یعنی مقدمات واجب اگر در خارج وقت تحصیل شد واجب را می توانیم در داخل وقت اتیان کنیم و اگر قبل از وجوب، تحصیل نشد در زمان واجب نمی توانیم اتیان کنیم. آیا تحصیل این مقدمات مفوته در خارج وقت واجب است یا خیر؟ ما حصل بحث این ها این است که گفته اند که در هر جایی که اگر در خارج وقت تحصیل این مقدمات نکنیم واجب را نمی توانیم اتیان کنیم، تحصیل این مقدمات عقلا واجب است چرا که وقتی پای قدرت عقلی جلو آمد یعنی تکلیف نسبت به آن عاجز ملاک دارد اما فعلی نمی باشد پس بنابراین من اگر قبل از وقت تحصیل اصل طهارت کنم در وقت می توانم نماز بخوانم حالا اگر تحصیل طهارت نکنم نمی توانم نماز بخوانم در طهارت مائیه قدرت، شرعی است در جای خودش گفته شده است اما در اصل طهارت قدرت عقلی است خوب در قدرت شرعی لازم نمی باشد که در قبل از وقت مقدمه را ایجاد کنم مثلا اگر من الان قبل از وقت با ماء وضوء نگیرم نمی توانم نماز را با طهارت مائیه در داخل وقت بخوانم چرا که در داخل وقت ماء در دسترسم نیست و باید نمازم را با تیمم بخوانم در اینجا لازم نمی باشد که قبل از وقت وضوء بگیرم می توانم بگذارم که وقت داخل شود، تیمم کنم و نماز را با تیمم بخوانم یا در خارج وقت می توانم وضوء بگیرم اما اگر نگیرم باید در داخل وقت وضوء جبیره بگیرم اشکال ندارد الان وضوء نمی گیرم و می گذارم وقت داخل شود

و در داخل وقت وضوء جبیره می گیرم و نمازم را با وضوء جبیره می خوانم. این اشکال ندارد اما جایی که اصل طهارت است یعنی الان اگر تحصیل طهارت نکنم داخل وقت تحصیل طهارت به هیچگونه ممکن نمی باشد نه مائی و نه ترابی در اینجا حتما باید در خارج وقت تحصیل طهارت کنم چرا که وقتی وقت داخل می شود نماز ملاک دارد اما تکلیف ندارد چرا که قدرت نمی باشد چون قدرت نمی باشد بنابراین تفویت ملاک کردم اما تکلیف را مخالفت نکردم گفته اند در نزد عقل تفویت ملاک لزومیه و تفویت غرض لزومی مثل معصیت عقلا قبیح است لذا اگر من در خارج وقت تحصیل طهارت نکنم وقت داخل شود مستحق عقوبت می باشم اما نه بر معصیت و مخالفت تکلیف منجز بلکه بر تفویت ملاک و تفویت غرض لزومی که مولا دارد. بعد این تعلم از قبیل این مقدمه مفوته است که عقلا تحصیل آن در خارج وقت لازم است چرا که قدرتی که از ناحیه تعلم می آید قدرت عقلی است نه قدرت شرعی.

مختارنا: العقوبة لمخالفة التكليف المنجز لأن العجز يكون بسوء الإختيار.

ما ها گفتیم که اگر تکلیف ملاک داشته باشد تکلیف هم است فرق ما با مشهور در این جمله آخری است مشهور می گفتند که بر تفویت ملاک عقوبت می شود نه بر مخالفت و معصیت ما ها گفتیم اگر عمل ملاک داشته باشد تکلیف فعلی و منجز هم دارد چرا که عجز او از تعلم ناشی از سوء اختیارش است این می توانست قبل از وقت تحصیل طهارت کند و نکرد یعنی به سوء اختیار قدرت را از خودش سلب کرد شخص عاجزی که عجز به سوء اختیارش است تکلیفش عقلا قبیح نمی باشد لذا این شخص تکلیف دارد و بر مخالفت این تکلیف منجز و معصیتش عقوبت می شود. پس عقلا واجب است که تعلم کند قبل از وقت. مشهور می گفتند که اگر به خاطر عدم تعلم تکلیف را ترک کرد چوبش می زنند به خاطر تفویت ملاک ما می گوییم بر مخالفت با تکلیف منجز چوب می زنند این هم مورد و مسئله دوم.

بعضی تعلم را وجوب نفسی گرفتند این منافاتی ندارد که هم وجوب نفسی داشته باشد و هم از مقدمات مفوته باشد مثل وضوء که مستحب نفسی و مقدمه مفوته است.

در این صورت که تعلم وجوب نفسی داشته باشد در صورت ترک تعلم دو چوب می خورد هم بر مخالفت تکلیف و هم بر ترک تعلم. اگر وجوب نفسی نداشته باشد یک چوب می خورد فقط به خاطر نماز نخواندن.

[1]التطبیق الثالث: فی توجیه مسئلة صحة التمام فی موضع القصر و استحقاق العقوبة علی ترک القصر للجاهل المقصر و امثالها.

فروعی در فقه بحث شده است که فقهاء در توجیه این فروع به مشکل برخورد کرده اند و این فروع ارتباطی دارد با مسئله لزوم فحص و تعلم. یکی از این فروع این است که شخص مسافر باید نمازش را شکسته بخواند اما اگر جاهل به مسئله بود و در اثر جهل به مسئله نمازش را کامل خواند فقهاء گفته اند که: «من اتم فی موضع القصر جهلا فصلاته صحیحة» این نماز درست است اعاده و قضاء ندارد تا اینجا مشکلی ندارد اما صحبتی کرده اند که این صحبت توجیه نا پذیر است گفته اند که اگر جاهل قاصر باشد بر این ترک قصر مستحق عقوبت نمی باشد اما اگر مقصر باشد بر ترک قصر عقوبت می شود این نماز درست است اما بر ترک قصر عقاب می شود در این صورت توجیه این صحت با استحقاق عقوبت بر ترک قصر نمی سازد چرا که اگر تکلیف تمام بوده است خوب خوانده است دیگر چرا بر ترک قصر عقوبت شود؟!! و اگر وظیفه قصر است خوب پس چرا می گویید این نماز تمام صحیح است خوب کسی که وظیفه اش قصر است اگر تمام بخواهند نماز او باطل است. خصوصا اینکه گفته اند اگر این جاهل مقصر تمام خواند بعد ملتفت شد که مسافر است و وظیفه او قصر است و قصرا هم یک نماز دیگر خواند باز آن قصر هم باطل است بالاخره مشخص نشد تکلیف این شخص چه می باشد؟ بالاخره اگر وظیفه تمام است تمام را خوانده است چرا باید بر ترک قصر عقوبت شود؟!! اگر وظیفه قصر است پس چرا نماز تمامش درست است و اگر دوباره نماز قصر بخواند باطل است. مقصر کسی است که نرفته است فحص و تعلم کند و رفته است بدون فصح و تعلم تمام خوانده است. در فقه فروع اینچنینی متعدد

---

[1] یکشنبه ۹۷/۱۲/۰۵.

داریم. در مسئله صوم و جهر و اخفات و .. اینها را داریم. پس اصل مسئله این است که ترک تعلم کرده است و جاهل مقصر بوده است و در سفر به جای قصر تمام خوانده است فقهاء گفته اند این نماز تمام درست است و اعاده و قضاء ندارد اما در روز قیامت بر ترک قصر عقوبت می شود و لو در این دنیا اعاده کند قصرا فایده ندارد باز بر ترک قصر عقوبت می شود. بله اگر توبه کند دیگر عقوبت نمی شود اما بحث ما در قبل از توبه است. اعاده نماز قصرا توبه نمی باشد و اگر توبه کند دیگر نیاز به خواندن نماز قصر نمی باشد چرا که وظیفه او بعد از خواندن تمام، تمام بوده است و این به وظیفه عمل کرده است لذا تنها راه رفع عقاب این شخص توبه است اما باب امتثال بسته است. در توجیه این مسئله فقهی مانده اند از یک طرف می گویند که تمام درست است و قصر فایده ندارد و از طرف دیگر گفته اند عقوبت بر تقصیر هم می شود.

توجیه المرحوم الآخوند: صحته لوجود المصلحة اللزومیة فیه و استحقاقها لترک المصلحة الزائدة فی القصر قبل التمام فقط.

مرحوم آخوند جوابی فرموده اند که متأخرین پذیرفته اند. در اینجا ایشان گفته اند که تمام صحیح است چرا که ملاک لزومی دارد اما چرا واجب نمی باشد چرا که در قصر یک مصلحت زائده ای است که این مصحلت زائده، لازم التحصیل است که این مصلحت زائده دیگر در تمام نمی باشد لذا قصر فقط واجب است یعنی مصلحت لزومیه در تام، اکمل نمی باشد. اما چرا بعد از اینکه تمام را اتیان کرد، قصر دیگر فایده ای ندارد و واجب نمی باشد؟ چرا که بعد از خواندن تمام آن فرد قصر آن ملاک تام را از دست می دهد و دیگر موثر نمی باشد. اما چرا عقوبت می کنند؟ به خاطر تفویت مصلحة زائده فائته. ایشان برای تقریب به ذهن مثالی زده اند که این مثال هم پذیرفته شده است گفته اند مثلا شخصی تشنه است که اگر آب بارد بخورد لذتی دارد که در ماء غیر بارد این لذت نمی باشد حالا اگر این شخص رفع عطش کرد به ماء غیر بارد این ماء غیر بارد ملاک دارد و آن عطش را از بین می برد اما لذت را دیگر ندارد اما اگر بعد از خوردن ماء غیر بارد، ماء بارد را بخورد دیگر آن لذت را نمی برد چرا که لذتش در اثر

تشنگی بود و این شخص بعد از خوردن ماء بارد دیگر عطش ندارد. ماء بارد به منزله قصر است و ماء غیر بارد مثل نماز تمام است. فرض این است که این ماء بارد تکلیف دارد. فقط جهت تقریب این مثال این است که فرد اتم و اکمل اگر بعد از فرد ناقص ایجاد شود اثرش را از دست می دهد نه اینکه مولا و شارع در اینجا از نماز قصر منفعتی می برد.

مرحوم صدر مثال دیگری زده اند شاید به این خاطر که این اشکال بر مثال وارد نباشد که مولا از نماز قصر منفعت نمی برد یعنی مثالی زده اند که منفعت به مولا بر نمی گردد ایشان گفته اند که اگر یک درختی را مولا امر کند به ماء شیرین آبیاری کن چرا که آبیاری با ماء شیرین برای گیاه منافعی دارد که با ماء شور ندارد اما اگر ماء شور ریختید دیگر بعد از آن، آب شیرین فایده و اثر زائد را ندارد. چرا که این اثر زائد مال جایی بوده است که با ماء شور آبیاری نکرده باشید.

دقت کنید این مثال برای تقریب به ذهن است و خلط بین تشریع و تکوین نمی باشد. همین مقدار که امکان چنین مسئله ای را بدهیم این توجیه کفایت می کند و مشکل حل می شود و مشخص می شود که این تکلیف و مسئله غیر معقول نمی باشد یعنی هم نماز صحیح باشد و هم بر ترک قصر عن تقصیر مستحق عقوبت باشد.

در مثال آبیاری در عین حالیکه بعد از آبیاری به ماء شور، تکلیف به آبیاری به ماء شیرین ندارد چرا که ملاک لزومی که سیراب شدن این درخت بود حاصل شد اما در عین حال بر ترک آبیاری به ماء شیرین عقوبت هم می شود چرا که تکلیف به آبیاری با ماء شیرین و در نتیجه مصلحت زائده را فوت و ترک کرد. این هم توجیهی برای این مسئله فقهی و مسائل مشابه آن.

این توجیه را ما پذیرفتیم منتها گفتیم این منحصر به این توجیه نمی باشد می تواند توجیهاتی دیگری باشد که حتی به ذهن ما هم نرسیده باشد.

در اینجا آقایان جاهل مقصر را استثناء نکرده اند[1] و گفته اند بر ترک تکلیف عقوبت می شود نه بر تقصیر چرا که فقط در غافل مقصر می گفتند که بر مخالفت تکلیف عقوبت نمی شود چرا که تکلیف نسبت به غافل فعلی یا منجز نمی باشد اما در اینجا در مثال قصر و تمام احتمال وجوب قصر را می داده است و التفات داشته است اما تماما نماز خوانده است.

التنبیه السادس الشک فی الابتلاء:

این آخرین تنبیه است. ما گفتیم فحص و تعلم لازم است. خوب دقت کنید مسائل سه قسم می باشند: مسائلی که می دانیم مبتلاء به آنها نمی شویم مثل مسائل خانمها خوب تعلم اینها لازم نمی باشد دسته دوم هم مسائلی است که مطمئنیم مبتلاء می شویم مثل مسائل غسل و روزه و نماز و وضوء و ...که معلوم است که تعلم اینها لازم است اگر احتمال دهیم که در زمان تحقق موضوع نتوانیم تعلم کنیم باید قبل از تحقق موضوع، تعلم کنیم اما یک دسته از مسائلی است که احتمال می دهیم مبتلاء به آنها شویم مثل نماز آیات احتمال می دهیم ما اتفاقا در مکانی باشیم که زلزله یا خسوف و کسوف واقع شود ما اگر کیفیت نماز آیات را بلد نباشیم نمی توانیم نماز را اتیان کنیم به خصوص که آن آیه زلزله باشد به صورت عادی امکانش نمی باشد که آن را در آن زمان تعلم کنیم. آیا لازم است برویم و این مسائل را تعلم کنیم؟ اگر احتمال دهیم ابتلاء را و احتمال هم دهیم در آن زمان موقعیت نباشد که مسئله را تعلم کنیم، آیا تعلم واجب است؟ یا مثل نماز میت احتمال دهیم به میتی برخورد کنیم که بر ما متعین باشد که بر آن میت نماز بخوانیم و احتمال دهیم که وقتی به این میت برخورد می کنیم امکان تعلم نباشد کسی

---

[1] شارع هم نمی تواند در اینجا جاهل مقصر را در استحقاق عقوبت استثناء کند بلکه شارع فقط می تواند تکلیف خودش را بردارد چرا که استحقاق عقوبت امری است واقعی و به ید هیچ کس نمی باشد بحث عقوبت نمی باشد بلکه بحث استحقاق است بله شارع می تواند بگوید که عفوش می کنم. حتی در مواردی که استحقاق عقوبت است و لو موارد عفو هم باشد بحثی است که آیا عقل حکم به استحقاق عقوبت می کند یا خیر؟ عقل حکم به احتیاط می کند یا خیر؟ علماء قائلند که در موارد استحقاق عقوبت و عفو مولا انسان باید احتیاط کند چرا که بعضی حدیث برائت را اینطور معنا کرده اند فقهاء گفته اند حتی در جایی علم به عفو است اما استحقاق عقوبت است عقل می گوید باید احتیاط کنی و لو شارع عفو داده است این را ما قبول نکردیم و گفتیم در جایی که علم به عفو داریم عقل حکم به استحقاق عقوبت نمی کند علماء قائلند که در جایی که استحقاق است و علم به عفو است ما عقلا موظف به احتیاط می باشیم.(هم جل)

نباشد که کیفت نماز میت را از او سوال کنیم. آیا این تعلم واجب است؟ بعضی گفته اند تعلم جلوتر واجب نمی باشد؟ به خاطر استصحاب. نمی دانم مبتلاء می شوم یا خیر؟ استصحاب می گوید که تا آخر عمر مبتلاء نمی شوی به استصحاب استقبالی. استصحاب می کنم عدم ابتلاء را در آینده.

از این استصحاب جواب داده اند و جواب این است که یک ابتلاء داریم و یک احتمال ابتلاء داریم. از اخبار تعلم چه استفاده می شود؟ از اخبار تعلم استفاده می شود واجباتی را که اتیان آن متوقف بر تعلم است باید برویم تعلم کنیم موضوع این اخبار تعلم مطلق مسائل است؟ این احتمالش نمی باشد یعنی بر هر کسی واجب است که برود همه مسائل را یاد بگیرد این احتمالش نمی باشد چرا که این مربوط به قیامت است و مسائلی که انسان به آن مبتلاء نمی شود که اصلا احتمال عقوبتی نمی باشد که لازم باشد که بروم آن را تعلم کنم که بر ترک آن در زمان خودش عقوبت نشوم. بر مرد ها لازم نمی باشد که بروند کیفیت غسل حیض و نفاس و استحاضه را یاد بگیرند چون احتمال نمی دهند که یک روزی مجبور می شوند که غسل حیض و استحاضه انجام دهند. پس اخبار تعلم این مسائل را نمی گیرد یا مختص می شود به مسائلی که مبتلاء خواهید شد یا مسائلی که احتمال ابتلاء را می دهید. به مناسبت حکم و موضوع اخبار وجوب تعلم مربوط به مسائلی است که احتمال تعلم آنها را می دهید. چون روایت در مقابل سرزنش است چرا نرفت یاد بگیرد این مناسبت دارد با احتمال ابتلاء نه علم به ابتلاء خوب احتمال ابتلاء وجدانی است وقتی احتمال ابتلاء باشد که دیگر استصحابی جاری نمی شود چرا که استصحاب مال جایی است که یقین و شکی باشد اینجا موضوع —که احتمال ابتلاء باشد ـ مشکوک نمی باشد و یقینی است آن که مشکوک است ابتلاء است نه احتمال ابتلاء اگر موضوع اخبار تعلم ابتلاء بود درست بود و استصحاب جاری می شد چرا که استصحاب عدم ابتلاء شبهه موضوعیه است و استصحاب عدمی هم است لذا جاری است اما به مناسبت حکم و موضوع، موضوع اخبار وجوب تعلم، احتمال ابتلاء می باشد. پس بنابراین در مسائلی که احتمال ابتلاء آن را می دهیم و احتمال هم

می دهیم در زمان واجب، امکان برای تعلم را نداشته باشیم، به مقتضای اخبار وجوب تعلم باید برویم و آنها را تعلم کنیم. بله باید این احتمال یک احتمال عرفی باشد و لو طرف مقابل آن اطمینان نباشد. بله تکفین و تغسیل میت را کسی نمی رود تعلم کند با اینکه احتمال می دهد که یک روزی در وسط بیابان تکفین و تغسیل میت بر او متعین شود. این کوتاهی حساب نمی شود و لو احتمالش است این مقدار احتمال دیگر موضوع روایات وجوب تعلم نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی فی الشرط الثانی و هو عدم ترتب الضرر.

مرحوم شیخ از مرحوم فاضل تونی نقل کرده است که این ایشان فرموده بوده اند: که ما زمانی می توانیم به اصول مومنه رجوع کنیم که از تمسک به آن اصل، ضرری بر مسمان وارد نشود چه بر خودش چه بر دیگری مثلا من می خواهم سیگار بکشم نمی دانم سیگار در شریعت حرام است یا حلال؟ نمی توانم برائت راجاری کنم با این فرض که کشیدن سیگار ضرر دارد پس در اینجا برائت از حرمت شرب توتون جاری نمی شود یا می خواهیم در اتاق در بسته ای سیگار بکشیم و می دانیم این سیگار برای دیگران که در اتاق می باشند ضرر دارد نمی دانیم در شریعت اسلام شرب توتون حرام است یا خیر؟ نمی توانم برائت جاری کنم و لو این سیگار موجب ضرر و اضرار به خودم نمی باشد بلکه موجب اضرار به دیگری است که در اتاق می باشند ایشان فرموده اند که شرط جریان برائت این است که از ناحیه این مورد برائت، ضرری متوجه مکلف و دیگری نباشد اگر ضرری متوجه مکلف یا دیگری بود برائت جاری نمی شود.

مناقشة:

این را دقت کنید کأن در ذهن ایشان برائت، ترخیص واقعی بوده است در حالی که ترخیص ظاهری است معنایش این است که در موارد جریان برائت من که احتمال حرمت را می دهم، شارع به من اذن در مخالفت داده است یعنی نسبت به این تکلیفِ حرمت

شرب توتون، که حرمت احتمالیه است گفته است می توانی با این حرمت احتمالی مخالفت کنی اما معنای آن این نمی باشد که اگر از ناحیه دیگری این فعل حرمت داشته باشد، این برائت آن حرمت را هم بر می دارد خیر این معنای ترخیص مولا در مورد حرمت شرب توتون نمی باشد آنکه با حرمت واقعی جمع نمی شود ترخیص واقعی است منافات ندارد که شرب توتون از ناحیه اضرار به خود مکلف یا شخص دیگری حرام باشد اما اگر این شرب توتون به ما هو شرب توتون حرمت داشته باشد روز قیامت دو چوب نمی زنند که چرا شرب توتون کردی و چرا به دیگری ضرر زدی فقط یک چوب می خورد که چرا به دیگری ضرر زدی. من از ناحیه حرمت شرب توتون اصل مومن دارم ترخیص معنایش اذن در مخالفت با یک تکلیف واقعی است ترخیص واقعی نمی باشد که مثلا بگوییم با حرمت جمع نمی شود نه شارع گفته است که من به تو اذن می دهم با آن حرمت محتمله که حرمت شرب توتون باشد مخالفت کنی اما اگر این شرب اضرار به غیر دارد و فرض این است که این اضرار به غیر محرم است و شما هم می دانید، خوب اگر سیگار کشیدی نسبت به اضرار مستحق عقوبت هستی بله اگر فی علم الله آن شرب توتون محرم باشد از ناحیه شرب توتون استحقاق عقاب نداری اما از ناحیه اضرار به دیگری استحقاق عقوبت داری.

این کلام مرحوم فاضل تونی اشکال مهمی نبوده است اما منشأ برکات و خیراتی شده است به برکت این اشکال فاضل تونی مرحوم شیخ و به تبع دیگران وارد بحث مسئله «لا ضرر» شدند که این قاعده شده است یکی از مسائل علم اصول با اینکه این قاعده یک قاعده فقهی است. شده است یکی از مسائل علم اصول اما مسئلة فقهية يبحث عنها فی علم الأصول.

انشاء الله در این مسئله در جهاتی بحث می کنیم و قبل از ورود به بحث به مناسبت یک توضیح مختصری بر اساس مبنای خودمان در رابطه با فرق بین یک قاعده فقهی و اصولی می دهیم که دقیقا فارق بین یک قاعده فقهی و اصولی چه می باشد؟ مختصرا

فقط مبنای خودمان را توضیح خواهیم داد چرا که در علم اصول خیلی مهم نمی باشد این فارق.

تحریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرام بیگی

قاعدة لا ضرر:[1]

می خواهیم وارد شویم در قاعده لا ضرر گفتیم مرحوم شیخ به عنوان اولین نفر متعرض این قاعده شده اند و به تبع ایشان، دیگران هم وارد این بحث از این قاعده شدند. در این شکی نمی باشد که این قاعده، یک قاعده فقهی است نه یک قاعده اصولی به این مناسبت قبل از ورود به بحث فرق بین قاعده اصولی و فقهی را توضیح دهیم:

مقدمة فی فرق بین القاعدة الأصولیة و الفقهیة علی مختارنا:

اما فارق بین قاعده اصولی و قاعده فقهی طبق مختار خودمان: اگر به تعریف این دو قاعده رجوع شود دو فرق بین این دو قاعده وجود دارد: ما قاعده اصولی را اینطور تعریف کردیم: «القواعد الممهدة للاستنباط الحکم الشرعی الکلی» هر قاعده ای که مهیا شده است برای استنباط حکم شرعی کلی، قاعده اصولی است. قاعده فقهی را اینطور تعریف کردیم: «القواعد الممهده لاستنتاج الحکم الشرعی» هر قاعده ای که تهیه شده است برای استنتاج حکم شرعی آن قاعده را قاعده فقهی می گوییم با توجه به این دو تعریف مشخص شد که دو اختلاف بین قاعده فقهی و اصولی موجود است:

الفارق الأول: رابطة بین المسئلة و القاعدة رابطة توسیطیة فی القاعدة الأصولیة و تطبیقیة فی القاعدة الفقهیة.

اختلاف اول این است که ما در تعریف قاعده اصولی از کلمه استنباط استفاده کردیم اما در تعریف قاعده فقهی از کلمه استنتاج استفاده کردیم فرق بین استنباط و استنتاج چه می باشد؟ ما در علم منطق چیزی به نام استنباط نداشتیم دائما در منطق

[1] دوشنبه ۹۷/۱۲/۰۶.

استنتاج داریم در اصول علمای اصول متوجه شدند ما از یک قاعده اصولی هیچ وقتی نمی توانیم مسئله یا حکم شرعی را استنتاج کنیم این نمی شود لذا چون نمی شود استنتاج کرد کلمه استنباط را استفاده کرده اند استنباط یعنی چه؟ مراد از استنباط این است که رابطه بین قاعده اصولی و آن مسئله شرعی هیچ گاه رابطه تطبیقی نمی باشد بلکه دائما رابطه ای است که علمای اصول اسم آن را رابطه توسیطی گذاشته اند رابطه تطبیقی نمی باشد در منطق دائما بین کبری و نتیجه رابطه تطبیق است تطبیقی یعنی چه؟ یعنی یک قضیه از صغریات یک قضیه دیگری باشد و آن قضیه کبری باشد نسبت به این صغری و قضیه. در علم اصول دائما رابطه بین قاعه اصولی و مسئله شرعی یک رابطه توسیطی است نه تطبیقی شاید این اصطلاح از مرحوم میرزا بوده است مثلا این قاعده «خبر الثقة حجة» یک قاعده اصولی است یک مسئله شرعی را در نظر بگیرید که از این قاعده استفاده کرده باشیم مثلا «شرب المسکر حرام» رابطه بین این مسئله شرعی و آن قاعده اصولی رابطه کبری و صغری و رابطه تطبیق نمی باشد صغری و کبرایی در کار نمی باشد اما ما یک مسئله شرعی را استنباط کردیم به کمک این قاعده اصولی که آن قاعده اصولی عبارت بود از: «خبر الثقه حجة» اما در قواعده فقهیه دائما رابطه بین آن قاعده و آن مسئله شرعی رابطه استنتاج و تطبیق است مثلا ما یک قاعده داریم به نام «کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» از این قاعده یک مسئله شرعی را استنتاج کرده اند گفته اند: «البیع یضمن بصحیحه فیضمن بفاسده» این مسئله شرعی را استنتاج کرده اند رابطه بین این مسئله شرعی و قاعده فقهی رابطه کبری و صغری است آن می گوید: «کل عقد یضمن بصحیحه فیضمن بفاسده» و مسئله شرعی می گوید: «البیع یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» چرا که عقد بیع یکی از مصادیق عقد در کبری است. در قاعده «کل تکلیف ضرری لم یجعل فی الشریعه» استنتاج می کنیم «وجوب الصوم علی زید و هو ضرری لم یجعل فی الشریعه». خوب صوم ضرری، مصداق تکلیف ضرری است لذا رابطه بین قاعده فقهی با مسئله شرعی رابطه تطبیق است هر جا رابطه تطبیق باشد می گویند استنتاج و هر کجا رابطه تطبیق نباشد و توسیطی باشد آن می شود استنباط.

مسئله شرعی یا متضمن تکلیف یا موضوع تکلیف است. لذا رابطه بین قاعده فقهی و مسئله شرعی رابطه تطبیقی است و رابطه بین قاعده اصولی با مسئله شرعی توسیط است . جامع بین استنباط و استنتاج را، استخراج گفتیم.

پس سه عنوان داریم استنتاج که رابطه تطبیقی است بین قاعده و مسئله شرعی و استنباط که رابطه بین قاعده اصولی و مسئله شرعی توسیطی است و استخراج که جامع بین استنباط و استنتاج است.

این یک فارق بین قاعده اصولی و قاعده فقهی.

الفارق الثانی: المستنبط فی القاعدة الأوصولية ليس الا حكما كليا على خلافها.

فارق دوم این است که اگر دقت کرده باشید در تعریف قاعده اصولی گفتیم: «حکم کلی» باید از قاعده اصولی بتوان دائما یک حکم شرعی کلی را استنباط کرد مثلا از قاعده «خبر الثقه حجة» یا «ظهور الامر فی الوجوب» می توانیم حکم شرعی کلی را استنباط کنیم اما در قواعده فقهی این لازم نمی باشد اکثرا قاعده فقهی در طریق استنتاج اثبات حکم شرعی جزئی واقع می شود مثلا در قاعده «کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» می توانیم حکم شرعی کلی را استنتاج کنیم اما از قاعده «لا ضرر» و «فراغ» و «تجاوز» و ... یک حکم جزئی را استنتاج می کنیم می گوییم وجوب الصوم علی زید ضرری غیر مجعول فی الشریعة. اگر گفته شود: وجوب الصوم الضرری غیر مجعول فی الشریعة» این تطبیق نمی باشد بلکه انتزاع از قاعده است یعنی تطبیق قاعده نمی باشد این را اصطلاحا حکم شرعی کلی نمی گویند حکم شرعی کلی یعنی حکمی که منتزع از تشریع است مثلا شارع می گوید: «لله علی الناس حج البیت من استطاع» که حکم کلی «وجوب الحج علی المکلف المستطیع» است اما وجوب الحج علی الرجال این را اصطلاحا حکم کلی نمی گویند چرا که این از تشریع انتزاع نشده است بلکه از جعل انتزاع شده است چرا که آنچه که در تشریع است نگفته است: «لله علی الرجال حج

البیت من استطاع» فرموده اند: «لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا» حکم شرعی کلی یعنی حکمی که مساوق به عالم تشریع است در ما نحن فیه آن قاعده فقهی که مستنتج از آن یک حکم کلی است مثل «قاعده کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» می باشد اما در قاعده لا ضرر، فراغ، اصالة الصحة دائما مستنتج یک حکم جزئی فعلی است.

پس بنابراین دو فرق اساسی بین قاعده اصولی و قاعده فقهی است:

فرق اول اینکه رابطه بین مسئله شرعی و قاعده اصولی رابطه توسیطی است بر خلاف قاعده فقهی که رابطه اش با مسئله شرعی تطبیقی است. رابطه اصول عملیه با مسئله شرعی هم توسیطی است چرا که طهارت در دلیل طهارت ظاهری است و طهارت در مسئله شرعیه واقعی است. این را توضیح دادیم.

فرق دوم این است که حکم مستنتج از قاعده اصولی دائما حکم شرعی کلی است و در قاعده فقهی می تواند آن حکم مستنتج از قاعده فقهی می تواند جزئی باشد.

قاعده لا ضرر با توجه به توضیحاتی که دادیم دو خصوصیت قاعده فقهی را دارد لذا می شود یک قاعده فقهیه. قاعده فقهی گاهی ناظر به حکم ظاهری می باشد مثل قاعده فراغ و تجاوز و اصالة الصحة و گاهی ناظر به حکم واقعی می باشند مثل قاعده «لا تعاد» و «قاعده لا ضرر».

قواعد اصولی هم یا نظر به امر واقعی دارند مثل «قاعده ظهور الامر فی الوجوب» ظهور امر واقعی است و یا اینکه نظر به حکم ظاهری دارند مثل اصول عملیه که ناظر به احکام ظاهری است. استصحاب و قاعده طهارت جاری در شبهات حکمیه قاعده ای است اصولی و استصحاب و قاعده طهارت جاری در شبهات موضوعیه قاعده ای می باشند فقهی.

اگر با استصحاب وجوب صوم یا حج را اثبات کردیم این یک قاعده اصولی این است که البته اثبات نمی شود چرا که استصحاب وجوب این صوم و این حج را اثبات

می کند که جزئی باشند استصحابی که قاعده اصولی است و حکم کلی را اثبات می کند این است که با استصحاب اثبات کنید نجاست مائی که زال تغیره من قبل نفسه این استصحاب مثبت یک حکم کلی است و قاعده ای است اصولی.

هذا تمام الکلام در این مقدمه که فرق بین قاعده اصولی و قاعده فقهی بود.

بحث از قاعده لا ضرر در جهاتی واقع می شود:

الجهة الأولى فی سند القاعدة.

قاعده لا ضرر یک قاعده شرعی است لذا سندش یا روایت یا آیه یا اجماع یا عقل می تواند باشد. برای این قاعده یک سند ذکر شده است که روایت باشد روایات عدیده ای داریم که از این روایات این قاعده استخراج شده است.

اما شروع می کنیم در سند این قاعده: بر طوائفی از روایات استدلال شده است بر این قاعده:

الطائفة الأولى: الروایات الواردة فی قصة سمرة بن جندب.

طائفه اولی روایاتی است که در قصه سمرة بن جندب وارد شده است که از صحابه بوده است که عمر طولانی داشته است که تا قصه کربلا هم زنده بوده است و ظاهرا به سپاه عبید الله بین زیاد پیوسته است که مجموعا سه روایت است:

الروایة الأولى بسند المرحوم الصدوق:

روایت اول به سند مرحوم صدوق است:

۳۲۲۷۹- ۱-[1] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع كَانَ لِسَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ نَخْلَةٌ فِي حَائِطِ بَنِي فُلَانٍ فَكَانَ إِذَا جَاءَ

[1] (۶)ـ الفقيه ۳ـ ۱۰۳ـ ۳۴۲۳.

إِلَى نَخْلَته يَنْظُرُ[1] 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 أَرْسَلْتَ إِلَيْهِ فَأَمَرْتَهُ أَنْ يَسْتَأْذِنَ حَتَّى تَأْخُذَ أَهْلِي حِذْرَهَا[2] مِنْهُ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص فَدَعَاهُ فَقَالَ يَا سَمُرَةُ مَا شَأْنُ فُلَانٍ يَشْكُوكَ وَ يَقُولُ يَدْخُلُ بِغَيْرِ إِذْنِي فَتَرَى مِنْ أَهْلِهِ مَا يَكْرَهُ ذَلِكَ يَا سَمُرَةُ اسْتَأْذِنْ إِذَا أَنْتَ دَخَلْتَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- يَسُرُّكَ أَنْ يَكُونَ لَكَ عَذْقٌ فِي الْجَنَّةِ بِنَخْلَتِكَ قَالَ لَا قَالَ لَكَ ثَلَاثَةٌ قَالَ لَا قَالَ مَا أَرَاكَ يَا سَمُرَةُ إِلَّا مُضَارّاً اذْهَبْ يَا فُلَانُ[3] فَاقْطَعْهَا[4] وَ اضْرِبْ بِهَا وَجْهَهُ.[5]

اذن در روایت مراد ظاهرا اعلام است گاهی اوقات ما لفظی را به کار می بریم اما مراد ما معنی واقعی آن لفظ نمی باشد مثلا گاهی اوقات از کلمه سوال استفاده می کنیم و قصد ما چیز دیگری است یعنی کتاب من را بیار یا سوال می کند که آیا چای آماده شده است اصلا قصد او سوال نمی باشد می داند که چای آماده است می خواهد که چای بیاورد اما مودبانه درخواست می کند. اینجا هم مراد از اذن، اعلام است.

در این روایت جمله لا ضرر و لا ضرار نیامده است و فقط آمده است: «ما اراک یا سمره الا مضارا».

الرواية الثانية من الكافي و التهذيب:

روایت دوم در قصه سمره در کتاب کافی و تهذیب:

[1] (۷)_ في المصدر نظر.

[2] یعنی آنچه که با آن خود را می پوشاند.

[3] ظاهرا صاحب حائط بوده است.

[4] (۱)_ في نسخة فاقلعها(هامش المخطوط).

[5] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۴۲۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة _ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۳۲۲۸۱- ۳-[1] وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّ سَمُرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَذْقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ- وَ كَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِبَابِ الْبُسْتَانِ فَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَ لَا يَسْتَأْذِنُ فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَى سَمُرَةُ- فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص- فَشَكَا إِلَيْهِ وَ خَبَّرَهُ الْخَبَرَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ خَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَ مَا شَكَا وَ قَالَ إِذَا أَرَدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ فَأَبَى فَلَمَّا أَبَى سَاوَمَهُ حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ فَقَالَ لَكَ بِهَا عَذْقٌ يُمَدُّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ[2] فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلْأَنْصَارِيِّ اذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَ ارْمِ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ[3].

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ نَحْوَهُ[4] وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ مِثْلَهُ[5].[6]

این جمله لا ضرر و لا ضرار در اینجا آمده است اما در اینجا بدون هیچ پسوندی آمده است چون این قاعده پسوند دارد.

الروایة الثالثة ما رواه فی الکافی:

روایت سوم در قصه سمره ما رواه فی الکافی:

---

[1] (۴)ـ الكافي ۵ـ ۲۹۲ـ ۲.

[2] در بهشت به درد تو بخورد.

[3] (۱)ـ في الفقيه اضرار(هامش المخطوط).

[4] (۲)ـ الفقيه ۳ـ ۲۳۳ـ ۳۸۵۹.

[5] (۳)ـ التهذيب ۷ـ ۱۴۶ـ ۶۵۱.

[6] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۴۲۸، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۳۲۲۸۲- ۴-[۱] وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ بُنْدَارَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع نَحْوَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَقُلِعَتْ (وَ رُمِيَ)[۲] بِهَا إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص انْطَلِقْ فَاغْرِسْهَا حَيْثُ شِئْتَ.[۳]

در این روایت عبارت انک رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار هر دو آمده است اما لا ضرر و لا ضرار پسوند علی مومن را دارد.

هر سه این روایت در وسائل ج ۲۵ باب ۱۲ آمده است.

[۴]الطائفة الثانیة: الروایات الواردة فی قضاء رسول الله ﷺ:

طائفه دوم از روایات روایاتی است که نقل شده است در مورد قضاء پیامبر اکرم ﷺ اینکه می گوییم قضاء نه به معنای قضاوت یعنی از روایاتی که در آن تعبیر قضی رسول الله آمده است که به معنای حکم است. این روایات در کتب شیعه دو روایت است که در انتهای سند هر دو عقبة بن خالد از امام صادق علیه السلام است:

الروایة الأولی:

۳۲۲۵۷- ۲-[۵] وَ 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 بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ

---

[۱] (۴)ـ الكافي ۵ـ ۲۹۴ـ ۸.

[۲] (۵)ـ في المصدر ثمّ رمى.

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج‌۲۵ ؛ ص۴۲۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۴] سه شنبه ۹۷/۱۲/۰۷.

[۵] (۱)ـ الكافي ۵ـ ۲۹۳ـ ۶.

فِی مَشَارِبِ النَّخْلِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ وَ قَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ فَضْلُ كَلَإٍ وَ قَالَ[1] لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ.[2]

الرواية الثانية:

روایت دوم هم راوی عقبة بن خالد است از امام صادق عليه‌السلام:

۳۲۲۱۷- ۱-[3] 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 الْأَرَضِينَ وَ الْمَسَاكِنِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ وَ قَالَ إِذَا أُرِّفَتِ[4] الْأُرَفُ وَ حُدَّتِ الْحُدُودُ فَلَا شُفْعَةَ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى مِثْلَهُ.[5][6]

در طرق ما همین دو روایت است اما در طرق اهل سنت روایت زیاد است مثل این روایتی که احمد بن حنبل نقل کرده است از عبادة بن صامت که در این روایت موارد عدیده ای از قضاوتهای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است که این روایت را نقل می کنیم از کتاب مباحث مرحوم صدر که در آنجا آمده است: «و من طريق العامّة ما روى أحمد بن حنبل عن عبادة بن صامت، و هي رواية

---

[1] (۲)ــ في المصحّحة الثانية فقال.

[2] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۴۲۰، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ــ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[3] (۸)ــ الكافي ۵ــ ۲۸۰ ــ ۴.

[4] (۱)ــ في المصدر رفت.

[5] (۲)ــ التهذيب ۷ــ ۱۶۴ ــ ۷۲۷.

[6] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۳۹۹، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ــ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

تشتمل على جمل كثيرة من أقضية رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، و فيها قضاؤه بحقّ الشفعة، و فيها قضاؤه بعدم منع فضل الماء ليمنع به فضل الكلاء، و فيها قضاؤه بأنّه لا ضرر و لا ضرار[1].[2]».

امروزه خیلی راحت در مجامع حدیثی این جمله لا ضرر را می توان سرچ کرد و تمام موارد را به دست آورد.

الطائفة الثالثة المراسیل التی تقع فیها عبارة « لا ضرر و لا ضرار».

طائفه سوم یک سری مراسیل است که به صورت مرسل این عبارت: «لا ضرر و لا ضرار» در آنها نقل شده است:

المرسلة الأولى مرسلة المرحوم الصدوق:

یکی از این روایات مرسل صدوق است:

٣٢٣٨٢- ١٠-[3] قَالَ و َقَالَ ع لَا ضَرَرَ و َلَا ضِرَارَ فِی الْإِسْلَامِ- فَالْإِسْلَامُ یَزِیدُ الْمُسْلِمَ خَیْراً و َلَا یَزِیدُهُ شَرّاً.[4]

المرسلة الثانیة مرسلة المرحوم الشیخ فی کتاب الشفعة:

مرسله دوم از مرحوم شیخ طوسی در کتاب شفعه:

[1] (۴) مسند أحمد: ج ۱، ص ۳۱۳، و ج ۵، ص ۳۲۷

[2] مباحث الأصول ؛ ج‌۴ ؛ ص۴۹۹، صدر، محمد باقر، مباحث الأصول ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ ق.

[3] (۴)ـ الفقیه ۴ ـ ۳۳۴ ـ ۵۷۱۸.

[4] وسائل الشیعة ؛ ج‌۲۶ ؛ ص۱۴، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

و أيضا قول النبى صلى اللّه عليه و آله: «لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام»[1].[2]

المرسلة الثالثة مرسلة المرحوم الشيخ فى كتاب البيع:

مرسله سوم، مرسله شیخ در کتاب بیع است:

ما روى عن النبى صلى اللّه عليه و آله انه قال: «لا ضرر و لا ضرار»[3].[4]

در مباحث[5] آدرس ها ذکر شده است.

الطائفة الرابعة: الروايات الخاصة.

طائفه چهارم که طائفه مهمی است روایاتی داریم که در این روایات امام علیه السلام راجع حکم ضرری و تکلیف ضرری بیانی دارند اما در موارد خاصه است مثلا در مورد صوم یا غسل است و امثال این در موارد خاصی این روایت وارد شده است:

این طائفه، روایات خاصه است:

الرواية الأولى ما رواه فى الدعائم:

روایت اول روایتی است که در دعائم آمده است:

---

[1] سنن الدارقطني ۴: ۲۲۷ حديث ۸۳، و مسند أحمد بن حنبل ۵: ۳۲۷، و سنن ابن ماجة ۲: ۷۸۴ حديث ۲۳۴۰ و ۲۳۴۱، و الدراية في تخريج أحاديث الهداية ۲: ۲۸۲ حديث ۱۰۴۱.

[2] الخلاف؛ ج‌۳، ص: ۴۴۰، کتاب الشفعة، طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، ۶ جلد، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم ـ ايران، اول، ۱۴۰۷ ه‍ ق

[3] موطإ مالك ۲: ۸۰۵، و سنن الدارقطني ۴: ۲۲۷، و فيض القدير ۶: ۴۳۱.

[4] الخلاف؛ ج‌۳، ص: ۴۲، کتاب البيع، طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، ۶ جلد، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم ـ ايران، اول، ۱۴۰۷ ه‍ ق

[5] مباحث ج ۴ ص ۴۹۹.

تقریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرامی

۱۲۲۳-[1] دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، وَ قَالُوا ع وَ يُحَرِّكُ[2] الدُّمْلُجُ وَ الْخَاتَمُ وَقْتَ الْغُسْلِ لِيَصِلَ الْمَاءُ إِلَى مَا تَحْتَهَا[3] وَ قَالُوا ع فِيمَنْ كَانَتْ بِهِ[4] قُرُوحٌ أَوْ جِرَاحٌ أَوْ جُدَرِيٌّ وَ احْتَاجَ إِلَى الْغُسْلِ وَ لَمْ يَخَفْ مِنْ ضَرَرِ الْمَاءِ اغْتَسَلَ وَ إِنْ قَدَرَ أَنْ يُمِرَّ يَدَيْهِ وَ إِلَّا وَضَعَهَا[5] قَلِيلًا قَلِيلًا وَ إِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ أَجْزَأَهُ مَرُّ الْمَاءِ عَلَى جَسَدِهِ وَ إِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْمَاءَ تَيَمَّمَ الصَّعِيدَ.[6]

الرواية الثالثة: صحيحة علی بن جعفر عن اخيه عليه السلام:

روایت دوم: ما رواه علی بن جعفر عن اخيه عليه السلام که این روایت صحیح است:

۱۳۲۶۹- ۹-[7] عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ مَا يَجِبُ عَلَى الْمَرِيضِ تَرْكُ الصَّوْمِ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْمَرَضِ أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَهُوَ يَسَعُهُ تَرْكُ الصَّوْمِ.[8]

پس ضابطه صوم این است که ضرری نباشد فهم عرفی این است که صوم برای هر کسی ضرری باشد و لو مریض نمی باشد مثلا دید چشمش کم شود این مریض نمی باشد اما ضرری است صوم واجب نمی باشد.

---

[1] ۳ـ دعائم الإسلام ج ۱ ص ۱۱۶ و ذيله في ج ۱ ص ۱۱۵.

[2] (۱) في المصدر: تحرك.

[3] (۲) و فيه: تحتهما.

[4] (۳) و فيه: معه.

[5] (۴) و فيه: وضعهما.

[6] مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ؛ ج۱ ؛ ص۴۸۳، نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ق.

[7] (۳)ـ مسائل عليّ بن جعفرـ ۱۷۱ ـ ۲۹۵.

[8] وسائل الشيعة ؛ ج۱۰ ؛ ص۲۲۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

الروایة الثالثة: ما رواه فی الفقیه مرسلا:

روایت سوم ما رواه فی الفقیه مرسلا:

۱۹۴۶- وَ قَالَ ع كُلُّ مَا أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَالْإِفْطَارُ لَهُ وَاجِبٌ.[1]

الروایة الرابعة: ما رواه فی الکافی:

روایت چهام ما رواه فی الکافی:

۹- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مَحْمُودٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع الْمُحْرِمُ يُظَلِّلُ عَلَى مَحْمِلِهِ وَ يَفْتَدِي إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ وَ الْمَطَرُ يُضِرَّانِ بِهِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ كَمِ الْفِدَاءُ قَالَ شَاةٌ.[2]

پس مشخص می شود که تظلیل که بر محرم، حرام است، این حرمت با ضرر داشتنِ این ترک تظلیل، برداشته می شود.

الروایة الخامسة: ما رواه فی الکافی:

روایت پنجم: ما رواه فی الکافی عن ابی محمد که کنیه امام عسگری علیه السلام است:

۳۲۲۸۵- ۱-[3] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ[4] قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ قَنَاةٌ فِي قَرْيَةٍ فَأَرَادَ رَجُلٌ أَنْ يَحْفِرَ قَنَاةً أُخْرَى إِلَى

[1] من لا يحضره الفقيه ؛ ج‏2 ؛ ص133، ابن بابويه، محمد بن على، من لا يحضره الفقيه ـ قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۳ ق.

[2] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج‏4 ؛ ص351، كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط ـ الإسلامية) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

[3] (۸)ـ الكافي ۵ـ ۲۹۳ـ ۵.

[4] (۱)ـ في نسخة الحسن(هامش المخطوط) و الظاهر أن ما في المتن هو الصواب، راجع معجم رجال الحديث ۱۵ ـ ۲۸۱.

قَرْيَةٍ لَهُ كَمْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا فِي الْبُعْدِ حَتَّى لَا تُضِرَّ إِحْدَاهُمَا بِالْأُخْرَى فِي الْأَرْضِ إِذَا كَانَتْ صُلْبَةً أَوْ رِخْوَةً فَوَقَّعَ ع عَلَى حَسَبِ أَنْ لَا تُضِرَّ إِحْدَاهُمَا بِالْأُخْرَى إِنْ شَاءَ اللَّهُ الْحَدِيثَ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ قَالَ: كَتَبَ رَجُلٌ إِلَى الْفَقِيهِ ع وَ ذَكَرَ الْحَدِيثَ[1] وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ قَنَاةً أُخْرَى فَوْقَهُ[2].[3]

دقت کنید ما چند روایت داریم که در مورد اضرار است که گفته شده است ملازمه عرفی است یا لا اقل شاهد بر این مطلب است که وقتی شارع ترخیص نمی دهد در اینکه کسی به دیگری ضرر بزند خودش هم با تکلیف به دیگری ضرر نمی زند یعنی تکلیف ضرری ندارد.

الروایة السادسة: ما رواه فی الکافی عن محمد بن الحسین:

روایت ششم ما رواه فی الکافی عن محمد بن الحسین:

۳۲۲۸۶- ۱-[4] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ[5] قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ رَحًى عَلَى نَهَرِ قَرْيَةٍ وَ الْقَرْيَةُ لِرَجُلٍ فَأَرَادَ صَاحِبُ

[1] (۲)ـ التهذيب ۷ـ ۱۴۶ـ ۶۴۷.

[2] (۳)ـ الفقيه ۳ـ ۲۳۸ـ ۳۸۷۰.

[3] وسائل الشیعة ؛ ج‏۲۵ ؛ ص۴۳۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[4] (۷)ـ الكافي ۵ـ ۲۹۳ـ ۵.

[5] (۸)ـ في نسخة الحسن(هامش المخطوط).

الْقَرْيَةِ أَنْ يَسُوقَ إِلَى قَرْيَتِهِ الْمَاءَ فِي غَيْرِ هَذَا النَّهَرِ وَ يُعَطِّلَ هَذِهِ الرَّحَى أَ لَهُ ذَلِكَ أَمْ لَا فَوَقَّعَ ع يَتَّقِي اللَّهَ وَ يَعْمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ (وَ لَا يَضُرُّ)[1] أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ قَالَ كَتَبَ رَجُلٌ إِلَى الْفَقِيهِ ع وَ ذَكَرَ مِثْلَهُ[2] وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ أَيْضاً كَذَلِكَ[3] أَقُولُ: وَ تَقَدَّمَ مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ[4].[5]

این هم بالملازمه دلالت دارد که وقتی نهی می کند و ترخیص نمی دهد بر عملی که اضرار به دیگری باشد تکلیفی هم که اضرار به مکلف باشد جعل نمی کند.

روایت پنجم و ششم در مورد خاصی نبود در مورد اضرار بود از این دو روایت مطلق اضرار را استفاده کردیم نه اضرار خاصی.

الروایة السابعة: ما رواه فی الکافی عن علی بن مهزیار:

روایت هفتم ما رواه فی الکافی عن علی بن مهزیار که این روایت در مورد وفاء به نذر است:

۱۰- أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ كَتَبَ بُنْدَارُ مَوْلَى إِدْرِيسَ يَا سَيِّدِي نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمِ سَبْتٍ فَإِنْ أَنَا لَمْ أَصُمْهُ مَا يَلْزَمُنِي مِنَ الْكَفَّارَةِ

---

[1] (۱)ـ في الفقيه و لا يضار(هامش المخطوط).

[2] (۲)ـ التهذيب ۷ـ ۱۴۶ ـ ۶۴۷.

[3] (۳)ـ الفقيه ۳ـ ۲۳۸ ـ ۳۸۷۰.

[4] (۴)ـ تقدم في الحديث ۱ من الباب ۵ من أبواب الشفعة، و في الأبواب ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ من هذه الأبواب.

[5] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۴۳۱، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

فَكَتَبَ وَ قِرَاءَتُهُ لَا تَتْرُكْهُ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ صَوْمُهُ فِي سَفَرٍ وَ لَا مَرَضٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ نَوَيْتَ ذَلِكَ...[1]

متفاهم از مرض چیست؟ یعنی جایی که صوم برای شخص مضر است و الا اگر صوم ضرری ندارد یا مفید است آنجا را نمی گیرد از این روایت استفاده می شود وفاء بن نذر در جایی که ضرری است واجب نمی باشد.

روایات دیگری هم داریم این روایات در مورد صوم و غسل و تضلیل و در مورد وفاء به نذر بود از این روایات استفاده می شود که اگر یکی از این موارد صوم و ترک تضلیل و روزه و یا وفاء به نذر ضرری شد تکلیف واجب نمی باشد یک قاعده ای داریم عرفی که وقتی امثله زیاد شد عرف آن خصوصیت مثالی را الغاء می کند یک فهم عرفی از این مجموعه روایات به دست می آید که هر واجبی که اتیانش ضرری بود و هر محرمی که ترکش ضرری بود آن تکلیف برداشته می شود. این هم این روایات.

ما مجموعا چهار طائفه روایت داشتیم می خواهیم که قاعده لاضرر را ـ که مفاد آن عبارت می باشد از این که در شریعت، امتثال هر تکلیفی ضرری شد شارع مقدس آن تکلیف را برای آن مکلف جعل نکرده است، ـ از این روایات به دست بیاوریم. نگاه اجمالی به این چهار طائفه از حیث سند:

از طائفه چهارم شروع کنیم تا برسیم به طائفه اول:

اما طائفه چهارم: در طائفه چهارم اصلا دنبال سند نباید برویم چرا که تعداد آن قدر زیاد است که به حد استفاضه رسیده است دیگر سند بررسی نمی شود لذا این طائفه راحت است.

[1] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج‏۷ ؛ ص۴۵۶، کلینی، محمد بن یعقوب، الكافي (ط ـ الإسلامية) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

طائفه سوم: مراسیل بود مراسیل خوب معلوم است که سند ندارد و ضعیف است و بررسی سند نمی خواهد و لکن اگر مطمئن شویم که یک روایت نمی باشند ممکن است که استفاضه بسازد اما چون راوی نقل نشده است ممکن است به یک روایت برگردد و ضمن اینکه ممکن است که اصلا پیش مرحوم شیخ و صدوق هم سند نداشته باشد یعنی اینها هم به این روایت سند نداشتند و همینطور روایت را شنیده اند و اینطور نقل کرده اند لذا ادله حجیت خبر مستفیض، این طائفه را نمی گیرد.

طائفه دوم: طائفه دوم قضی رسول الله بود که در هر دو روایت عقبة بن خالد است که لم یوثق. درست است که با روایت عامه می شود سه روایت اما احتمال دارد یک روایت باشند.

طائفه اول: در طائفه اول فقط سه روایت داشتیم که در میان این سه روایت دو تا معتبر نبود یکی روایت سومی معتبر نبود که عنوان «لا ضرر و لا ضرار علی مومن» بود که ابن مسکان از زراره نقل کرده است چرا سندش معتبر نمی باشد؟ چرا که قبل از عبد الله بن مسکان ارسال دارد در روایت است: عن بعض اصحابنا عن ابن مسکان.

اما روایت دوم ابن بکیر از زراره نقل کرد سندش معتبر است.

روایت اول که جمله «لا ضرر و لا ضرار» در آن نبود این سندش معتبر نمی باشد چرا که در سندش محمد بن موسی بن المتوکل و علی بن حسین سعد آبادی و حسن بن زیاد صیقل است که این سه هیچ کدام توثیق ندارند پس در این طائفه اولی، روایت اولی و سومی معتبر نبود و فقط دومی معتبر بود که جمله «لا ضرر و لا ضرار» در آن بود.

پس تا اینجا مدرک قاعده لا ضرر دو مدرک شد: یکی روایت دوم از طائفه اول که رویات بکیر از زراره بود و یکی طائفه چهارم بود که روایات متعددی داریم در موارد خاص که برای فقیه از این روایات این اطمینان می آید که در موارد ضرری شارع تکلیفی در شریعت جعل نکرده است.

پس سند این قاعده دو طائفه بود یکی طائفه اول که یک روایت بود که روایت دوم است و یکی هم طائفه چهارم که به استفاضه می رسید که مفاد این قاعده این است که هر تکلیفی که امتثالش ضرری باشد آن تکلیف برای مکلف جعل نشده است. لذا دلیل این قاعده از این چهار طائفه دو طائفه بود طائفه اول و چهارم.

الجهة الثانية: فی تحدید متن الحدیث.[1]

این حدیث لا ضرر و لا ضرار را ما گفتیم سندا معتبر می باشد منتها در نقلش ادعا شده است تهافت است که با توجه به این تهافت از اعتبار ساقط می شود چگونه تهافت است؟ این حدیث «لا ضرر و لا ضرار» را مشایخ ثلاث هر سه نقل کرده اند یعنی این روایت سمره را که این جمله «لا ضرر و لا ضرار» آمده است روایت ابن بکیر از زرارة هر سه را هم شیخ نقل کرده اند هم مرحوم کلینی و هم مرحوم صدوق اما به دو گونه نقل شده است یکی نقل مرحوم کلینی و شیخ و یکی هم نقل مرحوم صدوق که متفاوت از نقل آن دو نفر می باشد. مرحوم کلینی و شیخ روایت را اینطور نقل کرده اند: « ...فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلْأَنْصَارِيِّ اذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَ ارْمِ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ[2].» در این حدیث جمله «لا ضرر و لا ضرار» تفریع شده است بر امر به قلع «فَاقْلَعْهَا وَ ارْمِ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» این جمله به نقل مرحوم کلینی و شیخ است اما مرحوم صدوق وقتی نقل کرده است همین حدیث زراره را اینطور نقل کرده است: « فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْأَنْصَارِيَّ أَنْ يَقْلَعَ النَّخْلَةَ فَيُلْقِيَهَا إِلَيْهِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ[3] » و دیگر از فاء تفریع استفاده نکردند.

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۱۲/۰۸.

[2] (۱)- في الفقيه اضرار(هامش المخطوط).

[3] من لا يحضره الفقيه ؛ ج‌۳ ؛ ص۲۳۳، ابن بابويه، محمد بن على، من لا يحضره الفقيه ـ قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۳ ق.

گفته شده است تهافتی است این را مرحوم صدر نسبت به بعضی ها داده است که بعضی گفته اند تهافت است چون تعبیر «یقال» آورده است شاید هم به ذهن خود ایشان رسیده است. پس بعضی گفته اند تهافت است چرا؟ به جهت این که مرحوم کلینی و شیخ این جمله «لا ضرر و لا ضرار» را تفریع بر امر به قلع قرار داده اند اما در روایت صدوق فاء تفریع نمی باشد.

مرحوم صدر جواب داده اند:

ایشان گفته اند هر دو ظهور در تفریع دارد منتها در نقل شیخ و نقل کلینی اظهر است و الا ظاهرش تفریع است معنا ندارد که پیامبرﷺ مطلبی را بگویند بعد بدون اینکه ربطی به مطلب قبل داشته باشد فرموده باشند: «لا ضرر و لا ضرار» این معنا ندارد باید ارتباطی داشته باشند یا ارتباط، تعلیل است یا تفریع انسان یک جمله ای بگوید و بعد شروع کند به خواندن آیه ای که اصلا ربطی به مطلب قبل خود ندارد این غیر عرفی است باید ارتباطی داشته باشد. ایشان گفته اند ظهور این هم در تفریع است بر فرض کسی که ظهور را قبول نکند اما ظهور در عدم تفریع که ندارد یعنی از ناحیه تفریع و عدم تفریع ساکت است نه اینکه ظهور در استقلالیت و عدم تفریع داشته باشد لذا باز تهافتی در کار نمی باشد.

شاید منشأ اختلاف این باشد که مرحوم کلینی وشیخ الفاظ حدیث را نقل کرده اند و مرحوم صدوق نقل به معنا کرده است و فعل حضرتﷺ را نقل کرده است لذا نیاز نبوده است که فاء تفریع بیاورد و الا فاء تفریع در کلام پیامبرﷺ بوده است و اگر در مقام نقل کلام پیامبرﷺ بود، «فاء» را می آورد اما نقل داستان حضرتﷺ می کنند. لذا یکی نقل حدیث به لفظ و یکی نقل حدیث به معنا بوده است لذا تهافتی با هم ندارند چرا که احتمال نمی باشد که عبارت: «لا ضرر و لا ضرار» جمله مستقلی باشد قطعا به قصه قبلی مرتبط است حال یا تفریعا یا تعلیلا. لذا این متن حدیث را می توان مورد دقت قرار داد و تهافتی نمی باشد.

الجهة الثالثة: فی مفاد کلمة «ضرر» و «ضرار».

این جمله «لا ضرر و لا ضرار» از چهار کلمه تشکیل شده است: کلمه «ضرر» و کلمه «ضرار» و دو کلمه «لا». لا ضرر و لا ضرار. راجع به «لا» در بحث اینکه مستفاد از این روایات چه می باشد بحث می کنیم لذا در اینجا می خواهیم بحث کنیم از کلمه «ضرر» و «ضرار».

می دانید هر کلمه ای در خطابِ آیه یا حدیث باشد حمل بر معنای عرفی می شود می خواهیم ببینیم معنای عرفی ضرر و ضرار چیست.

معنی کلمة «ضرر»:

ابتداء کلمه «ضرر» را بررسی کنیم:

عند بعض: النقص فی المال أو البدن أو العرض أو النفس.

بعضی فرموده اند ضرر عبارت است از نقصی که در یکی از چهار امر مال یا بدن یا عرض یا نفس پیدا شود. نقص در نفس یعنی بمیرد و نقص در بدن مثلا دست او بشکند و نقص در عرض یعنی آبرو و احترام او از بین برود و کرامتش خدشه دار شود لذا صرفِ عرضِ ناموسی را شامل نمی شود بلکه دایره آن وسیع تر است هر خدشه در کرامت، ناموسی یا غیر ناموسی را نقص در عرض می گویند. نقص در مال هم معنایش روشن است.

عند بعض آخر: النقص هو الشدة و التضیق و الحرج.

در مقابل بعضی گفته اند ضرر به معنای نقص نمی باشد به معنای شدت و تضیق و حرج است آن فشار و تضیق و حرج را ضرر می گویند.

عندنا: المعنى المنتزع من النقص فيها إذا كان مع شدة و نقص بطبعه.

اما ظاهرش این است که نقص یا شدت و حرج اینها معنای ضرر نمی باشد ضرر یک معنای انتزاعی دارد یک معنای انتزاعی دارد که منتزع از نقص است خود نقص ضرر نمی باشد ضرر یک معنای انتزاعی دارد، یک مفهوم انتزاعی دارد که انتزاع می شود از موارد چهارگانه نقص: نقص در مال، نقص در بدن، نقص در عرض و نقص در نفس منتها باز مطلق نقص نمی باشد بلکه نقصی است که به طبعه در آن نحوه ای از ضیق و حرج است مثلا اگر از اموال شما ده تومان کم شود ضرر صدق نمی کند. این نقص است اما مفهوم ضرر را از این نقص انتزاع نمی کنیم مثلا برای مثال فرض کنید کسی به انسان در کوچه سلام نکند این شاید مقداری نقص آبرویی باشد اما به این شخص نمی گویند که از ناحیه فلانی به ما ضرری رسید باید نقصی باشد که به طبعه مقتضی یک عسر وحرج و شدت و ضیقی باشد اما به شخصه لازم نمی باشد که موجب شدت شود ممکن است که کسی در معامله ای صد میلیون از دست بدهد اما اصلا ضیق و شدتی بر او وارد نمی شود چرا که اصلا به این مسائل اهمیت نمی دهد این ضرر است چرا که به طبعه موجب شدت و ضیق می شود و لو زید اصلا متأثر نشده است. و اما در ناحیه عرض صرف اینکه ما تعرض عرضی به کسی کنیم ضرر وارد نمی شود مثلا خانومی که در خیابان و کوچه است مردی چشم چرانی کند در اینجا شاید کرامت آن خانوم یا صاحب آن ناموس را مخدوش کرده باشد اما این را ضرر نمی گویند، نمی گویند که به این شخص یا خانوم ضرر وارد کرده است لذا باید یک نحوه تضییع حقی باشد مثلا از بالای پشت بام به داخل خانه زن نگاه کند در آنجا حقی می بینند. اما اگر آن خانوم در بیرون آمد این دیگر اخلاقا نباید نگاه کند اما عرفا اگر نگاه کرد دیگر حقوق او را ضایع نکرده است. اما اگر همراه با تضییع حق بود این ضرر صدق می کند مثلا مخفیانه خانه همسایه را نگاه می کند کسی که در خانه خودش است این حق را دارد که مورد چشم چرانی قرار نگیرد لذا در این جا می گویند که ناظر مضارّ است.

قصه سمره هم از این قبیل بود ناموس انصاری در خانه اش بود و سمره می رفت و نگاه می کرد.

آیا در عرف این حق را منظور الیهی که در بیرون است، دارد که به او نگاه نشود؟!!

این را دقت شود که در عرض باید یک نحوی تضییع حقی باشد که ضرر عرفا صدق کند.

پس حاصل بحث این که ضرر یک مفهوم انتزاعی است که از موارد نقص در آن امور انتزاع می شود و باید به طبعه آن نقص موجب رنجش و ضیق و شدت و حرجی شود که ضرر انتزاع شود. به عبارت دیگر در ارتکاز من و شما معنای ضرر است هر چه بیشتر توضیح دهیم اجمالش بیشتر می شود لذا همیشه در طول عمر عنوان ضرر را به کار بردیم و کسی به ما اعتراض نکرده است و ما به کسی اعتراض نکردیم که شما چرا اینجا ضرر را به کار بردی لذا این نشان می دهد که این معنا بین همه مشترک است اتکازا.

کلمه «ضرار»:

کلمه «ضرار» مهم است چرا که ارتکاز روشنی از این کلمه نداریم چون خیلی به کار نمی بردیم اما بکار بردن کلمه ضرر خیلی بین ما رایج است. ضرر را حتی از زیان بیشتر به کار می بریم. نقص کم شدن است لذا نقص امر وجودی است و کم بودن معنای عدمی است. ضرر دقیقا به معنای زیان است و در مقابل آن نفع است البته ضدین می باشند.

ضرار را هم باید نسبت به ماده ضرار و هم نسبت به صیغه اش بحث کنیم:

لذا در کلمه ضرار اکتفا کردیم به تحقیق مرحوم صدر چرا که ایشان هم کاملا عرب زبان بوده است و هم این خبرویت را دارد که به خاطر خبرویت این معنای ارتکازی را تحدید کند لذا در همه این مطالبی که می گوییم اعتماد ما بر ارتکاز مرحوم صدر است.[1]

---

[1] بحوث ج ۵ ص ۴۵۲.

الإحتمالات فی صیغة «ضرار»:

در صیغه ضرار سه احتمال است:

الإحتمال الأول: مصدر الثلاثی المزید من المفاعلة.

احتمال اول: مصدر ثلاثی مزید یعنی مصدر باب مفاعله ای که از ثلاثی مجرد گرفته شده است می دانید که ماده «ضرار»، «ضرر» است. این مصدر با مفاعله است اما باب مفاعله ای که اخذ شده است ثلاثی مجرد «ضرر». «ضرّ» رفته است به باب مفاعله وقتی می رود به باب مفاعله مصدرش می شود «ضرار» کما اینکه یکی از مصادرش مضارة می باشد. فعلا در مقام بیان صیغه ضرار هستیم اما معنایش را بعدا خواهیم گفت.

این یک احتمال که این صیغه مصدر مفاعله ثلاثی مزید باشد.

الإحتمال الثانی: مصدر ثلاثی المجرد.

احتمال دوم: این است که مصدر ثلاثی مجرد است «فِعال» یکی از مصادر ثلاثی مجرد است مثل «کتاب» که مصدر «کَتَبَ» است «ضرار» هم، هم به عنوان مصدر ثلاثی مزید و هم به عنوان مصدر ثلاثی مجرد می آید.

الإحتمال الثالث: مصدر المفاعلة الثلاثی المجرد.

احتمال سوم: این است که مصدر مفاعله ثلاثی مجرد باشد. مفاعله ثلاثی مجرد یعنی چه؟ این ثلاثی مزید ها دو قسم می باشند:

یک قسم که مشتق شده اند از ثلاثی مجرد یک قسم این است.

یک قسم هم است که مشتق نشده اند.

خوب این را اصلا از کجا بفهمیم؟ اگر معنایش با ثلاثی مجرد یکی بود یعنی از همان معنا اخذ شده بود این را مفاعله ثلاثی مزید می گویند اما اگر معنایش بی ربط به هم بوده این را اصطلاحا می گویند باب مفاعله ثلاثی مجرد یعنی ثلاثی مزیدی که از

ثلاثی مجرد اخذ نشده است. مثل «سافر» که معنایش این است: «ضرب فی الارض» و اما «سفر» یعنی «کشف» که به هم ربطی ندارند لذا این را مصدر مفاعله ثلاثی مجرد یعنی اخذ از ثلاثی مجرد نشده است این را اصولیین اصطلاح کرده اند مثلا مسافرت را می گویند مصدر مفاعله مجرد. بگوییم «ضرار» مصدر باب مفاعله است اما این مشتق از ثلاثی مجرد نمی باشد که معنای دیگری دارد که این معنایش ربطی به ثلاثی مجرد ندارد که بعدا خواهیم گفت که معنایش چه می باشد.

مصدر مفاعله ثلاثی مزید و مصدر ثلاثی مجرد و مصدر مفاعله ثلاثی مجرد. این سه احتمال در صیغه است.

[1]معنی کلمة «ضرار»: فیه اربعة احتمالات:

اما بحث معنا ضرار که این معنا چه می باشد؟ چهار احتمال است:

الإحتمال الأول: معناه نفس معنی «الضرر».

احتمال اول: این که ضرار به معنای ضرر باشد در واقع این دو جمله تکرار است یعنی لا ضرر و لا ضرر. چرا که یکی از صیغ «ضرار» مصدر ثلاثی مجرد «ضرّ» بود یعنی «ضرّ» دو مصدر دارد: ضرر و ضرار. دقت کنید که فرقی نمی کند که معنای «ضرار» مصدری یا اسم مصدری باشد، چه معنای مصدری باشد چه اسم مصدری باشد اثری ندارد. بحث قبل در صیغه بود نه در معنای خود صیغه که صیغه آن دائما صیغه مصدر است اما به لحاظ معنی هم می تواند معنای مصدری باشد و هم می تواند معنای اسم مصدری داشته باشد.

[1] شنبه ۹۷/۱۲/۱۱.

مناقشة: هذا المعنى خلاف الظاهر لأن معناه التكرار و التكرار غير عرفی.

این معنا خلاف ظاهر است چون تکرار خلاف ظاهر است باید نکته ای داشته باشد که آدم جمله را تکرار کند اگر بگویید که برای تأکید تکرار شده است گفته می شود متعارف در تکرار این است که خود یک صیغه تکرار شود می گویید ان رأیت رجلا رجلا اما این متعارف نمی باشد که در تأکید معنا از دو صیغه آن معنا استفاده شود.

این به ارتکازات ما هم خلاف ظاهر است نه اینکه غلط است. پس احتمال اول این که ضرار به معنای ضرر باشد احتمالی است خلاف ظاهر.

نگویید که متعارف است که مترادف را تکرار می کنند چرا که در مترادف با واو عطف هر دو کلمه را پشت سر هم می آورید نه اینکه تکرار کنید. در اینجا و لو واو عاطفه آمده است اما به منزله تکرار است.

الإحتمال الثانی: یکون بمعنی الفعل بین الإثنینی.

احتمال دوم این است که به معنای فعل اثنینی باشد گفته شده است که باب مفاعله برای فعل اثنینی استعمال می شود ضرب یعنی یکی را زد و ضارب زیدٌ عمرا یعنی هر کدام دیگری را کتک زد «ضرار» یعنی این دو به هم ضرر زدند. پس احتمال دوم این است که ضرار باب مفاعله باشد به معنای فعل اثنین و ضرر طرفینی.

المناقشة الأولی: هذا المعنی خلاف الظاهر لأن الضرر فی قصة سمرة لیس بین الإثنینی.

این هم خلاف ظاهر است در اینجا ضرر بین الاثنینی نمی باشد سمره فقط به انصاری ضرر می زد اما انصاری که به سمره ضرر نمی زد.

ان قلت:

در نظر سمره که می بایست اذن بگیرید این اذن گرفتن کار ضرری بوده است.

قلت:

این جمله، جمله سمره نمی باشد بلکه جمله پیامبرﷺ است که در دید حضرت یک نفر مضارّ بوده است که سمره باشد. لذا پیامبرﷺ نفرمودند انکما رجلان مضاران.[۱] ضمن اینکه در نظر عرف هم این انصاری مضار نبوده است.

ان قلت:

«لا ضرر» نسبت به مورد بوده است یعنی حضرتﷺ با جمله «لاضرر» حکم مورد روایت را فرموده اند و لا ضرار دیگر نیاز نمی باشد تطبیق شود.

قلت:

در این صورت این «لا ضرار» دیگر زائد است.

ان قلت:

قاعده کلی را حضرت بیان فرمودند لذا لا ضرار را هم فرمودند و زائد نمی باشد.

قلت:

درست است و ما هم نگفتیم خلاف عقل است بلکه گفتیم خلاف ظاهر است. عناوین کلی باید در حد سوال بیاید نه بیشتر چرا که مصداق پر حرفی می شود.

المناقشة الثانية: أن عبارت «لا ضرر» کاف لنفی الضرر بین الإثنینی فی الشریعة لأنها تدل علی نفی الضرر مطلقا و إن کان بین الإثنینی.

حتی اگر فرض کنیم که ضرر طرفینی هم که باشد باز نیاز این دال نمی باشد که «لا ضرار» بین الاثنینی است چرا که لا ضرر برای نفی ضرر بین الاثنینی کفایت می کند «لا ضرر فی الاسلام» ضرر در شریعت اسلامی نمی باشد چه این ضرر طرفینی باشد چه بین

---

[۱] این در حد تأیید است لذا گفته نشود که این عبارت در روایت معتبر که روایت دومی باشد نیامده بود بلکه در روایت اول و سوم آمده بود. ضمن اینکه حضرتﷺ فرمودند: «انک رجل مضار» دال بر این است که بین الاثنینی نمی باشد و لو در روایت اول و سوم بوده است چرا که این نشان می دهد که و لو خود سائل و جاعل اضافه کرده باشد اما در ارتکاز جاعل که فردی بوده است عرب در نظر او هم بین الاثنینی نبوده است. خلاصه در حد موید خوب است.

الاثنینی باشد. مثل اینکه بگوییم لا قتل فی الاسلام، لا کذب فی الاسلام کذب در اسلام تجویز نشده است چه دروغ را یک نفر بگوید چه طرفینی باشد این لا کذب فی الاسلام کافی است و صدق می کند.

ان قلت:

شاید توهم این باشد اگر کسی به من ضرر زد من هم می توانم ضرر به او بزنم لذا این کلام را حضرت فرمودند.

قلت:

باید این توهم متعارف و عرفی باشد و این توهم عرفی نمی باشد. مثل اینکه در آیه شریفه داریم: «فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» آیا از این آیه شریفه فهمیده و توهم می شود که اگر کسی به شما فحش ناموسی داد شما هم می توانید فحش ناموسی دهید؟!! خیر این احتمال غیر ظاهر است همینطور هم این توهمی که گفته شد در اینجا غیر متعارف بوده لذا این احتمال هم خلاف ظاهر است.

الإحتمال الثالث: أن «ضرار» بمعنی الضرر الأکید و الشدید.

احتمال سوم این است که گفته شده است یکی از معانی ضرار، ضرر شدید است کأنه اضافه شدن یک حرف برای اضافه شدن یک معنا هم بکار برده می شود یعنی یک حرفی اضافه می شود تا یک معنایی اضافه شود زیادة المبانی تدل علی زیادة المعانی یعنی ضرر شدی و موکد. ضرر مطلق است ضرار بشود شدید موکد و مشدد یک نحو افتراق می شود بین ضرر که مطلق ضرر است و ضرار که ضرر شدید است.

مناقشة: یلزم التکرار أیضا لأن الضرر الشدید موجود فی «لا ضرر» و لا نکتة لتکراره.

این هم خلاف ظاهر است چرا؟ چون به جهت این که ضرر به معنای مطلق است نه ضرر خفی باز در این عبارت تکرار است این عطف خاص بر عام است این در عام شما است یکی از مصادیق عام ضرر شدید است و نکته ای ندارد که ضرر شدید را تکرار

کند و جداگانه را ذکر کند و وقتی شما این ضرر شدید را تأکید می کنید کأن ضرر خفی را هم مقداری تخفیف دادید و معنایش این است که این ضرر خفی مهم نمی باشد و این هم خلاف مقصود است.

الإحتمال الرابعة: بمعنی التوسط فی الإضرار و التعمد و الإصرار.

احتمال چهارم این است که ضرر در باب مفاعله به معنای تعمد و اصرار و توسط در اضرار است گفته شده است یکی از معانی ضرار یعنی تعمد بر ضرر باشد امری را وسیله قرار دهد برای اضرار به دیگری اگر این معنا اگر باشد دیگر غیر از معنای ضرر می شود لا ضرر فی الاسلام و لا ضرار فی الاسلام در اسلام نمی توان امری را وسیله اضرار به دیگری قرار داد. مراد از امر را بعدا خواهیم گفت. کما اینکه جناب سمره همین کار را انجام می داد سمره مالک نخل بود از سلطنت بر مال خودش استفاده می کرد برای اضرار به انصاری از آن حقی که نسبت به نخل داشت وسیله ای این حق را قرار داده بود برای اضرار به انصاری. ضررش ضرر توسطی بود و مصر بر ضرر بود. در ما نحن فیه هم اصرار و هم تعمد و هم توسط در اضرار بوده است. سمره هر سه خصوصیت را داشته است.

تقصد به ضرر و اصرار به ضرر غیر از ضرر است لذا عطف خاص بر عام نمی باشد. یعنی اگر ضرر منفی شود و ضرار نفی شود یعنی دو چیز نفی شده است.

دقت کنید در اینجا بسته به این که شما عدم ارتباط را چطور معنا کنی این «ضرار» مفاعله ثلاثی مزید یا مفاعله ثلاثی مجرد می شود اگر ارتباط را به همین مقدار که هر دو در مورد ضرر است بدانید و بگویید که ثلاثی مزید لازم را متعدی می کند و بگویید که این مثل «سافر» و «سفر» نمی باشد که اصلا ربطی به هم ندارند می شود مفاعله ثلاثی مزید اما اگر ارتباط را بیش از این مقدار بخواهید، مثل ضرب و ضارب می شود مفاعله ثلاثی مجرد یعنی این بر اساس تعریف ماست. (البته از آنجائیکه اینها آمده اند گفته اند که قاتل به معنای اقدام بر قتل است و در عین حال قاتل را ثلاثی مزید گرفته

اند اینجا هم باید ثلاثی مزید بگیریم چرا که وزان ضرّ و ضرار وزان قتل و قتال می باشد.
)[1]

تا اینجا در حد معنای دو کلمه بود اما جمله را معنا نکردیم.

الجهة الرابعة: فی توضیح جملة «لا ضرر و لا ضرار».

مفاد این جمله لا ضرر و لا ضرار چه می باشد؟ فقهای ما در استفاده از این عبارت سه طریق و اتجاه را دارند سه نحوه استفاده کرده اند: ابتداءا به این سه اتجاه اشاره می کنیم و بعد وارد می شویم در تحقیق در مسئله:

الإتجاه الأول: یکون «الضرر» و «الضرار» عنوانین للحکم بأن یرفع الشارع:

اتجاه اول: ضرر را عنوان و صفت برای حکم قرار داده اند گفته اند معنای « لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» عبارت است از: «لا حکم ضرری و لا حکم ضراری فی الاسلام» ما در اسلام حکم ضرری و ضراری نداریم. فعلا صیغه «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» را داریم معنا می کنیم. خود اینها که گفته اند مراد از این عبارت این است که «لا حکم ضرری و لا ضراری فی الاسلام» اینها خودشان دو گروه شده اند:

الحکمَ الذی یکون منشأ الضرر عند الشیخ و من تبعه.

مرحوم شیخ و من تبع ایشان که مدرسه میرزا باشد اینها این عبارت را اینطور معنا کرده اند حکمی که منشأ ضرر باشد ما جعل نکردیم شارع خبر می دهد در شریعت این چنین جعلی نداریم: چه حکمی می تواند منشأ ضرر شود؟ دو حکم داریم حکم وضعی و تکلیفی احکام وضعیه که نمی توانند منشأ ضرر شوند. برویم سراغ احکام تکلیفی، احکام تکلیفی دو قسم است الزامی یا غیر الزامی هیچ حکم غیر الزامی منشأ ضرر که

[1] داخل پرانتز را در تاریخ ۹۷/۱۲/۱۲ بعد از کلاس فقه این مطلب را اشاره فرمودند.

نمی شود به شخص مریضی می گوید که بر تو روزه مستحب است استحباب که منشأ ضرر نشده است بلکه روزه منشأ ضرر است پس می ماند حرمت و وجوب. پس ما دو حکم ضرری داریم و دو حکمی که بتواند منشأ ضرر شود یکی ایجاب و دیگری حرمت است یعنی اگر ایجابی که امتثالش موجب ضرر شود این ایجاب را نداریم و اگر تحریم باعث ضرر شود ما حکم تحریمی ضرری در شریعت نداریم. احکام وضعی هم از باب اینکه موضوع احکام تکلیفی قرار گیرند می توانند منشأ ضرر باشند مثلا عقد اگر صحیح باشد موضوع وجوب لزوم وفاء به عقد قرار گرفته و از ناحیه این وجوب می تواند منشأ ضرر باشد و الا نفس صحت که یک حکم وضعی است نمی تواند منشأ ضرر باشد.

حکم الموضوع الذی یکون هذا الموضوع مَنشأً للضرر.

مرحوم آخوند هم همین را می گوید اما از یک صیاغت دیگر استفاده کرده است ایشان فرمودند هر موضوعی که ضرری شد حکم آن را شارع برداشته است اگر روزه ضرری شد شارع حکم آن را که وجوب باشد برداشته است اگر نماز و حج بر زید ضرری شد حکمش که وجوب باشد برداشته می شود. در حرمت هم اینطور است و اگر فرض کردیم که مکلفی مضطر به شرب خمر است برای درمان در اینجا شارع حکم و تحریم این موضوع ضرری که شرب خمر باشد را برداشته است. مرحوم آخوند اینطور فرموده است.

نتیجه هر دو یکی است اما دو نحو از بیان و تطبیق است. مرحوم شیخ می فرمایند که حکمی که ضرری باشد من شارع ندارم و مرحوم آخوند گفته اند که موضوعی که ضرری شد، شارع حکم آن موضوع را برداشته است که مراد از موضوع در اینجا، موضوع مصطلاح نمی باشد بلکه متعلق التکلیف است.

[1]ایشان فرمودند این «لاضرر و لا ضرار»، نفیِ حکم ضرری است به لسان نفی موضوع مثل لا ربی بین الوالد و الولد. ربایی نیست معنایش چیست؟ یعنی ربائی که بین

---

[1] یکشنبه ۹۷/۱۲/۱۲.

والد و ولد است حکم رباء را ندارد؟ حکم رباء چیست؟ رباء در شریعت حرام است. بنابراین اگر صلاة و صوم و حج ضرری شد حکمش برداشته می شود حکم صلاة و صوم وجوب است و این وجوب برداشته می شود. پس هر دو قائلند که مفاد لا ضرر نفی حکم ضرری است اما به دو بیان.

نتیجة الاختلاف بین البیانین:

فارق بین این دو قول و نتیجه عملی بین این دو قول در کجاست؟ دو فرق ذکر کرده اند که عمده یک فرق است و آن این است که بنا بر نظر شیخ اگر استحباب ضرری شد از لا ضرر نمی توانیم استفاده کنیم که این زیارت ضرری مستحب نمی باشد مشخص است که زیارت ضرری ـ ضرری که به حد حرمت نرسد ـ یا اگر روزه ای مستحبی یا نماز شب ضرری شد از لا ضرر نمی توان استفاده کرد که آن روزه و نماز شب دیگر مستحب نمی باشد چرا؟ چون که اگر این نماز شب و صوم ضرری باشد این ناشی از استحباب نمی باشد چرا که لزومی نمی باشد و استحباب فقط می گوید این عمل مطلوب است اگر ضرری داشت مستند به خود شماست مستند به خود زیارت است نه استحباب این زیارت. اما به خلاف مرحوم آخوند که ایشان می فرمودند که نفی حکم به لسان نفی موضوع است خوب لا ضرر می گوید وقتی عملی مستحبی ضرری شد وقتی این زیارت ضرری شد حکمش برداشته شده است اگر نماز شب ضرری شد حکمش که استحاب باشد برداشته شده است صوم ماه رجب اگر ضرری شد حکمش برداشته می شود حکم صوم ماه رجب چیست؟ استحباب. در مکروه هم همینطور که اگر ترک عمل مکروه ضرری باشد در این صورت طبق بیان مرحوم آخوند کراهت آن عمل مکروه برداشته می شود بر خلاف بیان مرحوم شیخ. این ثمره اولی است که گفته شده است در فرق بین این دو بیان که «لاضرر و لا ضرار» نفی حکم است به لسان نفی موضوع یا به لسان نفی حکم.

ثمره دومی که گفته شده است این است که لازمه کلام شیخ این است که اگر مقدمه واجب ضرری شد لا ضرر وجوب را بر می دارد اما در نظر مرحوم آخوند وجوب را بر

نمی دارد. رفتند سراغ مقدمه عمل، عمل خودش ضرری نمی باشد بلکه مقدمه اش ضرری است. البته این کلام نسبتش به مرحوم آخوند معلوم نمی باشد بعید است که به این نظریه مرحوم آخوند ملتزم شده باشند.

این اتجاه اول.

الإتجاه الثانی: مفاد الروایة تحریم الإضرار.

اتجاه دوم منسوب به شیخ الشریعه است که رساله آن در لا ضرر هم چاپ شده است. ایشان فرموده اند «لا ضرر» نهی است و تحریم یعنی ضرر رساندن در اسلام تجویز نشده است و حرام است مثل چی؟ مثل «لا رهبانیة فی الاسلام» درست لسان این روایت مثل لسان روایت: «لا رهبانیة فی الاسلام» است مثل لسان «لا غش فی الاسلام» می باشد. چطور مفاد آنها این است که غش و رهبانیت در اسلام حرام است این روایت هم می گوید ضرر رساندن حرام است فرق نمی کند که به خودت ضرر برسانی یا به دیگری.

الإتجاه الثالث: مفادها أن فی الإسلام احکام لتدارک الضرر.

اتجاه سوم: از مرحوم فاضل تونی است. ایشان فرمودند معنای روایت «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» این است که ضرر غیر متدارک در اسلام نمی باشد یعنی هر گاه ضرری وارد شود در اسلام حکمی برای تدارک آن ضرر است مثلا اگر شما مال دیگری را تلف کنید در اینجا حتما حکمی است برای تدارک آن ضرر و آن حکم به ضمان است. مثلا اگر دست کسی را قطع کردی این ضرر در اسلام بدون تدارک نمی باشد حکم اسلام است بر اداء دیه پس احکام اسلامی طوری است که اگر کسی بر کسی ضرری وارد کرد شارع با جعل آن احکام ضرر را تدارک می کند. این معنای سوم است یعنی «لا ضرر غیر المتدارک فی الاسلام» که در این معنا غیر متدارک را در تقدیر گرفته است.

این سه اتجاهی است که گفته شده است.

واضح است بنا بر اتجاه دوم و سوم از حدیث «لا ضرر» قاعده لا ضرر را به دست نمی آوریم یا باید قاعده لا ضرر را کنار بگذاریم یا مستند کنیم به طائفه چهارم اما از «لا ضرر و لا ضرار» دیگر قاعده لا ضرر استفاده نمی شود اما در اتجاه اول از نفس حدیث «لا ضرر» قاعده لا ضرر را استفاده می کنیم.

مفاد قاعده لا ضرر این است که اگر حکمی در شریعت ضرری شد آن حکم برای مکلفی که ضرری است جعل نشده است یعنی در اسلام احکام ضرری وجود ندارد. لذا در نظریه شیخ الشریعه و مرحوم فاضل تونی این بیان اینها نفی قاعده لا ضرر است و بعضی از افرادی که این نظریه را مطرح کرده اند متوجه نبودند که این دو اتجاه و نظر نفی قاعده لا ضرر است. لذا یا باید این قاعده را کنار بگذاریم یا باید سراغ دلیل دیگری غیر از حدیث لا ضرر و لا ضرار باشیم مثل طائفه چهارم از روایات که روایات خاصه باشد.

ان قلت:

اگر بگوییم که ضرر رساندن در اسلام حرام است یعنی فرمایش مرحوم شیخ الشریعه را قبول کنیم باز معنای آن قاعده «لا ضرر» است معنایش این است که هر وجوب ضرری، حرام است و این حرام بر دیگر وجوبها مقدم است.

قلت:

در اینجا اگر قائل به حرمت شویم از باب اجتماع امر و نهی و تقدم جانب نهی است نه از باب قاعده لا ضرر و ضمن اینکه معنای این بیان این است که هر وجوب ضرری و لو این ضررش هم خیلی کم باشد حرام است، صلاة ضرری و لو این ضررش خیلی کم باشد حرام است لازمه این قول این است که ضرر مطلقا و لو ضرر خیلی کم حرام است و فقهیا کسی ملتزم به این مطلب نمی شود.

خوب نقل در اقوال تمام شد.

التحقیق فی المسئلة أن فیها ظهورات:

اما تحقیق در مسئله: تحقیق در مسئله را بگوییم و بعد ببینیم با توجه به این تحقیق کدام اتجاه را می توان قبول کرد. ببینید با توجه به این جمله ای که داریم باید این حدیث را معنا کنیم جلمه این بود: «لا ضرر و لا ضرار» ما یک ظهوراتی در این دو جمله داریم که باید با توجه به این ظهورات این روایت را معنا کنیم.

الظهور الأول: أن «لا» فیها ظاهر فی النافیة.

ظهور اول: ظهور اول این است که این «لا» در اینجا «لا» نافیه است نه لا ناهیه. بلا اشکال این «لا» در اینجا لا نافیه است چرا که دخول لا ناهیه بر اسم به لحاظ لغوی غلط است حتی به لحاظ مجازی هم غلط است یعنی نمی توان مجازا «لا» ناهیه را در جای «لا» نافیه استفاده کرد. گاهی اوقات استعمال در غیر معنا مجاز است و گاهی اوقات غلط است اگر در مورد «زید شجاع» بگویید که «رأیت اسدا» این مجاز است اما اگر فرض کردید که زید یک کت زرد رنگی تنش کرده است و با توجه به رنگ این کت بگویید «رأیت أسدا» این استعمال مجازی نمی باشد بلکه غلط است. اگر «لاِ» «لا ضرر» را «لا» ناهیه بگیرید استعمال مجاری نیست بلکه استعمال غلط است.

الظهور الثانی: أن الجملة الثانیة و هی «لا ضرار» لیس تکرارا للأولی.

ظهور دوم این است که جمله دوم «لا ضرار» تکرار نمی باشد بلکه حاوی نکته ای زیادتر از جمله اول می باشد خیلی دور از ذهن است که صرفا تکرار جمله اول باشد لذا باید معنایی غیر از معنایی که در «لا ضرر» است بکنیم.

الظهور الثالث: أن لها خبر فی التقدیر.

ظهور سوم این است که این جمله ای که در روایت معتبر آمده است خبر ندارد یا جمله ای ناقصه است یا خبری در تقدیر است احتمال اینکه جمله ناقصه باشد نمی باشد لذا باید خبری را در تقدیر بگیریم.

الظهور الرابعة: أن المقدر «فی الإسلام» و ما شابهها.

ظهور چهارم این است که خبر مقدر یکی از این دو احتمال است یا «فی الوجود» یا «فی الإسلام» و آنچه که شبیه آن است، می باشد مثل «فی الدین». پس عبارت یا «لا ضرر و لا ضرار فی الوجود» است یا «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام و فی الدین».

احتمال اول را اگر نگوییم که قطعا چنین احتمالی نیست علی الأقل خلاف ظاهر است متناسب نمی باشد که در این قصه حضرت مطلبی را در مورد عالم تکوین بگوید و آن هم مطلبی که قطعا خلاف آن در واقع است دنیا و عالم پر از شرور و اضرار می باشد. لذا متعین «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» می باشد در اسلام ضرر نیست و در اسلام ضرار نمی باشد.

با توجه به اینکه نکته و ظهورات، نتیجه این است که معنای «لا ضرر و لا ضرار» این می باشد که در اسلام ضرر و ضرار نمی باشد. خوب اسلام چیست؟ دین. دین چیست؟ ما جاء به النبیﷺ است. ما جاء به النبیﷺ چیست؟ عبارت از شریعت است حالا آیا شریعت تمام دین است یا معظم بخش دین است؟ آیا تمام ما جاء به النبیﷺ شریعت است یا دین بخش دیگری هم دارد غیر شریعت مثلا اخلاق و عقائد هم دارد این بحثها به درد ما نمی خورد. مراد ما شریعت است سواء که کل دین مساوق با شریعت باشد یا معظم دین شریعت باشد و غیر شریعت چیز دیگر هم در دین باشد لا ضرر و لا ضرار که می گوییم یعنی در شریعت ضرر و ضرار نداریم شریعت یعنی احکام شرعی معنای این جمله این است که ما در شریعت حکم ضرری و حکم ضراری نداریم ما در شریعت نه حکمی داریم که ضرری باشد و نه حکمی داریم که ضراری باشد. دقت کنید

در روایت نداریم لا ضرری و لا ضراری بلکه روایت دارد: «لا ضرر و لا ضرار» و حکم که ضرر نمی شود حکم که ضرار نمی شود پس چرا اینطور می گوییم: لا حکمَ ضرری و لا حکم ضراری؟ چرا که گفتیم حکمی که منشأ و سبب ضرر باشد تعبیر از این حکم به ضرری یک تعبیر کاملا عرفی است یعنی از سبب به عنوانی تعبیر شود که آن عنوان، عنوان مسبب از آن سبب است پس ما یک احکام داریم و یک ضرر داریم ضرر مسبب از حکم است اطلاق ضرر و اراده حکم یک اطلاق عرفی است پس معنایش این است که ما در شریعت و دین احکامی که منشأ ضرر یا احکامی که منشأ ضرار باشد نداریم. این بیانی که ما گفتیم در نظر شیخ درست است که حکم منشأ ضرر است اما در نظر مرحوم آخوند که متعلق منشأ ضرر است دیگر این عبارت را نمی توان تصحیح کرد این هم یک دلیل بر غیر ظاهر بودن کلام مرحوم آخوند.

فمعناها علی طبق هذه الظهورات فی:

فقرة «لا ضرر»: أن لیس فی الشریعة أحكام تكلیفی امتثالها یوجب ضرر المكلف.

حکمی که منشأ ضرر باشد نداریم یعنی احکامی که منشأ تضرر مکلف شود نداریم. حکمی که می تواند منشأ ضرر باشد دو حکم بیشتر نمی باشد وجوب و حرمت اگر شارع مقدس عملی که انجامش ضرر دارد شارع آن عمل را واجب کند آن ایجاب و وجوب، ضرر است اگر شارع مقدس عملی که بر من ترکش ضرر دارد شارع آن عمل را تحریم و حرام کند آن تحریم و حرمت برای من ضرر است پس معنای این جمله این است که در شریعت مقدسه حکمی که منشأ ضرر باشد، نداریم یعنی ایجاب و حرمتی که منشأ ضرر مکلف از آن ایجاب و تحریم شود ما نداریم.

فقرة «لا ضرار»: أن فی الشریعة لیس حق أو ترخیص یکون ذریعة لإضرار الغیر.

اما حکم « لا ضرار» با توجه به این ظهورات در کلام این است که گفتیم ضرار تعمد و تقصد و وسیله برای اضرار به دیگری است یعنی تعمد و اقدام بر اضرار به توسط یک امری، امری را بهانه و ذریعه قرار دادن برای ضرر رساندن به دیگری یعنی احکام شرعی ما احکامی است که هیچ کسی نمی تواند به وسیله و بهانه آن احکام به دیگری ضرر وارد کند اگر ما حقی برای کسانی قرار دادیم این حق ما دامی است که این حق را ذریعه برای ضرر به دیگری قرار ندهد اگر ترخیصی به کسی دادیم این ترخیص مادامی است که شخص این ترخیص را وسیله برای اضرار به دیگری قرار ندهد. اگر این حق برای شوهر است که زن را نگه دارد در خانه و طلاقش ندهد این حق مادامی است که وسیله ضرر به زوجه نشود و الا اگر بخواهد زن خودش را طلاق ندهد و نگه دارد فقط برای اضرار به او ما چنین حقی را برای او قرار ندادیم. اگر حق سلطنت بر مال را قرار دادیم این مادامی است که به وسیله این حق قصد ضرر به دیگری نداشته باشد.

پس احکام شرعی ضرری نمی باشد یعنی احکام شرعی وجوب و حرمتی نداریم که امتثال آن موجب تضرر مکلف شود. ما در شریعت ضراری نداریم یعنی احکام شرعی نداریم که کسی بتواند به ذریعه و وسیله آن حکم به دیگری ضرر وارد بکند لذا شما می توانید ساختمانتان را مرتفع بسازید این حق در شریعت است اما اگر بخواهید با این حق به دیگری ضرر برسانید با این حق قصد ضرر داشته باشید این حق را دیگر در شریعت ندارید. در ضرار این قصد است که معتبر است اگر به این حق، ضرر به دیگری رسید اما قصد تضرر نداریم این حق در شریعت است و ضرار شامل این شخص نمی شود و به عنوان دیگر ممکن است که جایز نباشد اما نه از باب ضرار. ما احکام و ترخیصات و حقوقی را برای کسی جعل نکردیم که بخواهد از این ترخیص و حق استفاده کند برای اضرار به دیگری. شما از حقوق و ترخیصاتتان تا زمانی می توانید استفاده

کنید که قصد تضرر به دیگران نداشته باشید. دقت کنید این یک بحث ثبوتی است نه بحث اثباتی.

ما در ضرار دائما گفتیم که حق و ترخیص ضراری نداریم و نگفتیم تکلیف ضراری نداریم چرا که اصلا معنا ندارد که تکلیف وسیله و ذریعه برای اضرار به دیگری قرار گیرد در تکلیف می شود تزاحم. تکلیف به ید شارع است.

ان قلت:

شما دائما بحث از حق و ترخیص می کنید در حالیکه گفتید لا ضرر شامل احکام وضعی نمی شود!!!

قلت:

این اشکال وارد نمی باشد چرا که گفتیم «لا ضرر» شامل احکام وضعی نمی شود الان بحث ما در «لا ضرار» است و لا ضرار شامل احکام وضعی می شود.

پس گفتیم مفاد این روایت این است که ما در شریعت احکام تکلیفیی که امتثال آن موجب تضرر مکلف شود نداریم و در شریعت حق و ترخیصی نداریم که وسیله و ذریعه قرار گیرد برای اضرار به دیگری. پس مختار ما مختار مرحوم شیخ انصاری است.

[1] در احکام ضرری دائما آن حکمی که جعلش نفی شده است دائما تکلیف است حرمت است و ایجاب اگر ایجاب و تحریمی بود که امتثالش ضرری بود این حکم تکلیفی در شریعت نمی باشد و در احکام ضراری دائما جعل ترخیص یا جعل حق است.

این معنای لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام و فی الدین و فی الشریعة.

در مقابل نظریه شیخ، که ما هم از ایشان تبعیت کردیم، نظریات مرحوم آخوند و مرحوم شریعت اصفهانی و مرحوم فاضل تونی بود. این بیانی بود که از مرحوم شیخ

[1] دوشنبه ۹۷/۱۲/۱۳.

گفتیم منتها این بیان را شیخ در «لا ضرر» داشت و در «لا ضرار» دیگر تطبیق نکرده بود لذا مرحوم شیخ وقتی به تطبیق این جمله بر قصه سمره رسیده است گفته است که انصاف این است که بر قصه سمره و مورد خودش تطبیق نمی شود.

أما بيان المرحوم الآخوند خلاف الظاهر بجهتين:

اما فرمایش مرحوم آخوند: ایشان گفته اند که «لا ضرر و لا ضرار» نفی حکم است به لسان نفی موضوع به لسان لا ربی بین الوالد و الولد نه اینکه بین ولد و والد ربائی نمی باشد چه بسا پدر کسی باشد که بسیار سخت گیر است یا به فرزندش پول نمی دهد یا اگر بدهد سود می گیرد یا بالعکس فرزند فرزندی است که پولی نمی دهد به پدرش الا اینکه زیادی بگیرد، این عبارت می خواهد بگوید که ربائی که بین الوالد و الولد است، حکم رباء را ندارد. ثمره این بیان مرحوم آخوند همانطور که قبلا اشاره کردیم، در مستحبات و مکروهات ظاهر می شود و این خیلی مهم است چرا که فقهاء ما گفته اند که اگر استحباب و مکروهی ضرری شد استحباب و کراهت برداشته نمی شود اما در نظر ایشان استحباب و کراهت برداشته می شود اما این کلام مرحوم آخوند به دو نکته خلاف ظاهر است:

النكتة الأولى: أن استناد الضرر بالشرع و الشارع فما اذا كان الحكم ضرريا لا الموضوع.

نکته اول این است که ظاهر این روایت این است که این ضرری که مستند به شارع و شرع باشد نداریم. خوب اگر این فعل و صوم رمضان ضرری شد این ضرر کی مستند به شارع و اسلام می شود؟ جایی که شارع ایجاب داشته باشد اگر شارع این صوم را ایجاب نکند، صرف ضرری بودن صوم که ضرر را مستند به شارع نمی کند. «لاضرر» چه می گوید؟ می گوید شارع موجب ضرر نمی شود. خوب چه زمانی ضرر مستند به شارع است که شارع آن را نفی کند؟ زمانی که شارع حکم یعنی ایجاب و تحریمی ضرری داشته باشد اما اگر خود متعلق این حکم ضرری باشد دیگر این مستند به شارع نمی

باشد که شارع با این جمله بخواهد آن را نفی کند. پس لا ضرر ناظر به حکم است نه ناظر به موضوع پس جعل این حکم است که باعث اسناد ضرر به شارع می شود چرا که مصحح استناد ضرر به شارع و دین، حکم است نه موضوع. وقتی موضوع ضرری شد صرف ضرری شدن موضوع موجب استناد ضرر به شرع و دین نمی شود بلکه باید حکم ضرری باشد زمانی استناد درست می شود که ضرر مستند به حکم باشد نه به موضوع لذا لا ضرر ناظر به موضوع نمی باشد ناظر به حکم می شود.

النکتة الثانية: أن لاضرر بهذا البيان يرفع الوجوب لا الحرمة لإن ضرر الموضوع لا يرفع الحرمة بل ضرر ترک الموضوع يرفعها.

نکته دوم این است که این بیان مرحوم آخوند در حرام جواب نمی دهد وقتی صوم ضرری شد حکم ضرری برداشته می شود در حرام، فعل حرام که نباید ضرری باشد اگر ضرری باشد که حکمش برداشته نمی شود اگر شرب خمر بر کسی ضرری شد حکمش و حرمتش برداشته نمی شود بلکه زمانی حکم و حرمت این شرب الخمر و الغيبة و الکذب برداشته می شود که ترک اینها ضرری باشد. به عبارت اخری شما می گویید که لا ضرر می گوید که هر موضوعی که ضرری باشد شارع حکم آن را برداشته است خوب در کجا ضرری بودن موضوع باعث می شود که شارع حکم آن را بردارد؟ در ایجاب اما در حرمت اگر موضوع آن ضرری باشد نه تنها نباید حکم و حرمت آن برداشته شود بلکه باید حرمت آن موکد شود بلکه زمانی این موضوع حرمتش برداشته می شود که ترک آن فعل و متعلق ضرری باشد زمانی که ترک شرب الخمر ضرری باشد حکم آن برداشته می شود نه زمانی که خود شرب الخمر که متعلق و موضوع حکم است. اگر ترک این فعل حرام ضرری شد، حکم را از موضوع و متعلق الحکم بر می دارد پس در محرمات شارع اگر بخواهد حکم را بردارد، این موضوع ضرری نیست که باعث می شود حکم برداشته شود بلکه مقابل این موضوع است که ضرری است و باعث می شود که حکم از موضوع حرمت برداشته شود. در حالیکه مرحوم آخوند می فرمودند که شارع تحریم را از موضوع بر می دارد به خاطر اینکه موضوع ضرری است. پس اینکه مرحوم آخوند فرمودند که

اگر موضوع ضرری شد شارع حکم آن موضوع را بر می دارد این در واجبات جواب می دهد اما در محرمات جواب نمی دهد. صوم و نماز و حج ضرری شد اما در محرمات بالعکس شد اگر خود محرمات ضرری شود حرمتش را بر نمی دارد بلکه ترک اینها باید ضرری شود خوب ترک اینها که حکمی ندارد. لذا این هم خلاف ظاهر است چرا که این روایت عام است و می گوید که شارع هم حرمت را بر می دارد و هم وجوب را. با این بیان مرحوم آخوند دیگر حرمت برداشته نمی شود. این بیان ایشان در واجبات و مستحبات جواب می دهد اما در محرمات و مکروهات جواب نمی دهد. عمده محرمات را که می خواهید به لا ضرر حرمتش را بر دارید این لا ضرر به این بیان جواب نمی دهد.

و أما بیان المرحوم شیخ الشریعة: خلاف الظاهر لإن متعلق التکلیف لابد أن یکون فعل المکلف و الضرر لیس کذلک.

اما فرمایش مرحوم شیخ الشریعة: ایشان فرمودند که لا ضرر معنایش تحریم است یعنی در اسلام ضرر و ضرار حرام است گفتیم این لا نمی تواند ناهیه باشد باید نافیه باشد اما بگوییم مراد از نفی نهی است مثل «لا غش فی الاسلام» و «لا رهبانیه فی الاسلام» اگر این معنا مراد باشد عنوانی که نهی می شود باید فعل مکلف باشد فعل مکلف اضرار است نه ضرر باید بگوییم «لا اضرار فی الاسلام» اما ضرر که فعل مکلف نمی باشد فعل مکلف ایجاد الضرر است فعل مکلف اسمش ضرر نمی باشد بلکه اسم فعل مکلف اضرار است. لذا می بایست گفته شود «لا اضرار فی الاسلام». پس این جمله با فرمایش مرحوم شیخ الشریعه نمی سازد و ضمن این که این فرمایش مجوز قلع نمی شود حضرت صلی الله علیه و آله به انصاری گفتند که اول قلع کن و بعد فرمودند: «لا ضرر و لا ضرار» خوب حرمت ضرر چه ربطی به امر به قلع دارد و با این بیان دیگر این جمله لا ضرر و لا ضرار مجوز قلع نمی شود.

پس این کلام ایشان هم خلاف ظاهر است.

أما كلام المرحوم الفاضل التونى: خلاف الظاهر لأن صرف جعل الحكم لا يتدارك الضرر.

اما کلام فاضل تونی: حتما مراد فاضل تونی این بوده است که اگر مکلف به دیگری ضرری وارد کند شارع احکامی دارد که آن ضرر را تدارک می کند مراد این نمی باشد که اگر ضرری به کسی رسید شارع احکامی دارد که آن ضرر را تدارک خواهد کرد و لو در آخرت مثلا اگر از جایی رد می شده است و سنگی به سر او برخورد کرد معنای این جمله این نمی باشد که شارع حتما در شریعت حکمی برای جبران این ضرر قرار داده است درست مثل آنچه که متکلمین قائل بودند که هر شری و ضرری در دنیا به شخص برسد در آخرت جبران می شود چرا که متقضای سلطنت الهی و عدل الهی در این دنیا این است که کسی که در دایره سلطنت الهی زندگی می کند، نباید متضرر شود لذا باید در آخرت جبران شود. مراد فاضل تونی این نبوده است مراد این بوده است که شارع نسبت به اضرار به دیگری حکمی کرده است که جبران آن ضرر را کند. خوب این هم خلاف ظاهر است چرا که این بیان به ذهن کسی نمی رسد چرا که ضرر به صرف جعل حکم به ضمان و وجوب اداء دیه و وفاء به دین و ... تدارک نمی شود تدارک به عمل خارجی ماست نه به جعل حکم اگر شارع بگوید که پرداخت دیه واجب است خوب با این حکم شارع که خسارت تدارک نشد بلکه زمانی تدارک می شود که دیه داده شود در بعضی از اوقات هم اصلا تدارک نمی شود حتی اگر متعلق حکم هم در خارج انجام شود در قتل و وجوب قصاص که اصلا دیگر تدارک نمی شود یا مثلا نقص عضو شده است دیگر قصاص و دیه جبران خسارت نمی کند و تدارک نمی کند کسی حاضر به گرفتن دیه و این نقص نمی باشد تازه اگر هم قصاص شود کور شدن کس دیگر که کور شدن این شخص را جبران نکرده است بلکه یک کور دیگر اضافه شده است یا در تلف مال دیگری شارع من را ضامن قرار داده است این ضامن قرار دادن متلف، که جبران مال من نمی کند بلکه زمانی تدارک و جبران می شود که متلف این مال را اداء کند و به این ضمان شارع عمل کند.

پس بنابراین این احتمال مرحوم فاضل تونی را اگر نگوییم قطع به بطلان آن داریم، اطمینان به بطلان داریم و غیر ایشان هم ظاهرا کسی قائل نشده است.

با توجه به این بیانات و مناقشات مشخص شد که ظاهر این عبارت این است که در اسلام و شریعت احکام ضرری و ضراری نداریم احکامی که موجب ضرر مکلف یا وسیله برای اضرار به غیر شود نداریم.

هذا تمام الکلام فی الجهة الرابعة.

الجهة الخامسة: فی مشاکل فی فقه الحدیث.

حالا که این طور روایت را معنا کردیم اشکالاتی بر این معنایی که کردیم، شده است که عمده دو اشکال است که اگر این اشکالات را نتوانیم جواب بدهیم یعنی این معنا، مراد روایت نمی باشد.

اشکال اول: از معنایی که شما کردید که عبارت بود از اینکه ما در شریعت حکم ضرری و ضراری نداریم، تخصیص کثیر لازم می آید و تخصیص کثیر قبیح و مستهجن است و چون از مولا و شارع این چنین استهجانی احتمالش نمی باشد لذا این معنا درست نمی باشد.

چرا تخصیص کثیر لازم می آید گفتند در شریعت پر است از احکام ضرری اگر این ها را لیست کنیم یک لیست بسیار طولانی پیدا می کند وجوب زکات، وجوب خمس، وجوب حج، وجوب اداء دیه، همه این احکام که عمده احکام ما هم می باشند، ضرری است اینها احکام عمده اسلام است و همه اینها از تحت این حدیث با بیانی که شما داشتید، خارج می شوند و این روایت به ادله وجوب این احکام ضرری تخصیص می خورد. خوب معلوم است که وجوب زکات، وجوب خمس، وجوب اداء دیه، ضرری است و موجب نقص مالی می شود. البته وجوب صوم، ضرری نیست چرا که نه تنها موجب ضرر مالی نمی باشد بلکه به مسئله مالی کمک می کند نماز هم ضرری ندارد اما وجوب جهاد ضرری است. وجوب نفقه و انفاق ضرری است.

اشکال دوم: گفتند که اگر این معنا را بکنید این معنا بر قصه سمره تطبیق نمی شود پیامبر گفتند که قلع کن درخت را قلع جایز است از کدام حکم ضرری و ضراری جواز قلع به دست می آید نهایتا جواز دخول بلا اذن ضراری است لذا باید گفته شود که حق ندارد که بدون اذن داخل شود اما جواز قلع و قطع را تفریع کرد بر لا ضرر و لا ضرار و این جواز قلع را چطور از لا ضرر می توان به دست آورد؟ کما اینکه مرحوم شیخ گفته اند که انصاف این است که این «لا ضرر» بر مورد خودش یعنی بر قصه سمره منطبق نمی شود مثل اینکه پیامبر بفرمایند فاقلع لا تنقض الیقین بالشک در اینجا هم اگر این معنا را بکنید ربطی به مورد خودش ندارد و کلام حضرت بی معنا و بی ربط می شود. بعضی از فقهاء هم ملتزم شده اند که ارتباطی نیست.

این هم اشکال دوم. این دو اشکال باید حل شود و اگر حل نشود باید از آن معنا رفع ید کنیم.

الإشکال الأول: لازم هذا الکلام تخصیص الأکثر لأن اکثر الأحکام ضرری کوجوب الحج و الزکاة و الخمس و الجهاد و ...

گفتند تخصیص کثیر لازم می آید و این چون مستهجن است لا محاله این معنا درست نمی باشد. جوابهایی داده اند ببینیم که آیا این جوابها درست است یا خیر؟

الجواب الأول: إن الإستهجان فیما إذا کان التخصیص بالعناوین الکثیرة.

جواب اول که ظاهرا از شیخ است تخصیص کثیر در جایی مستهجن است که از عناوین کثیر استفاده کنیم اما اگر از یکی دو عنوان استفاده کنیم این مستهجن نمی باشد مثلا مولا گفت: «اکرم کل فقیر» و بعد بگوید: «لا تکرم زیدا و عمرو و بکرا و ...» اکثر را استثناء کند این مستهجن است اما اگر گفت: «اکرم کل فقیر» و بعد گفت: «لا تکرم

الفقیر الفاسق» و اکثر فقراء فاسق بودند این دیگر مستهجن نمی باشد. در مانحن فیه هم یکی دو عنوان آورده است لا ضرر و لا ضرار.

مناقشة:

أولا: لا فرق فی الإستهجان بین التخصیص بالعناوین الکثیرة أو القلیلة.

متأخرین گفته اند که در استهجان فرقی نمی کند که از چند عنوان استفاده کند یا یکی دو عنوان باز تخصیص کثیر مستهجن است اگر بگوید: «اکرم کل فقیر» و بعد بگوید: «لا تکرم الفقیر الفاسق» و اکثر فقراء فاسق باشند این هم باز مستهجن است.

ثانیا: أن ما نحن فیه من التخصیص بالعناوین الکثیرة لأن الضرر و الضرار من العناوین العامة لا العنوان المخصص.

ضمن این که این ما نحن فیه اتفاقا از مواردی است که از عناوین کثیر استفاده کرده است چرا که لا ضرر و لا ضرار عناوین تخصیصی ما نمی باشد بلکه عنوان عام ما می باشند لا ضرر مخصص نمی باشد لا ضرر عام ماست و مخصص دلائل وجوب حج و جهاد و زکات می شود که کثیر می باشند.

لذا این جواب درست نمی باشد.

الجواب الثانی: أن «لا ضرر و لا ضرار» ناظر إلی الأحکام التی لیس مقتضاها الضرر و الأحکام الضرری کذلک.

جواب دوم جوابی است از مرحوم آخوند: ایشان فرمودند از دلیل لا ضرر استفاده می کنیم ضرر مانع از فعلیت حکم است اما اگر یک حکمی مقتضی خود ضرر باشد دیگر لاضرر آن حکم را بر نمی داد مثلا وجوب صوم را در نظر بگیرید اگر صوم ضرری شد این ضرر مانع از وجوب و فعلیت وجوب است اما اگر در موردی خود حکم مقتضی اش ضرر است در اینجا معنا ندارد که ضرر بخواهد مانع شود مثلا وجوب حج مقتضی

اش خود ضرر است وجوب زکات و خمس ضرری است لذا معنا ندارد که ضرر مانع فعلیت شود لا ضرر ناظر به مانعیت ضرر است اما احکامی که مقتضی اش ضرر است دیگر معنا ندارد که ضرر بخواهد مانع فعلیت آن حکم شود. به آن احکام دیگر نمی تواند ناظر باشد.

مناقشة: لیس مقتضیها الضرر بل المصلحة.

معنا ندارد که ضرر مقتضی باشد اگر زکات واجب شده است اگر جهاد واجب است نه به خاطر این که ضرری است واجب است اگر جهاد واجب شده است نه به خاطر اینکه ضرری است واجب شده است به خاطر این که در جهاد و زکات مصلحت است واجب شده است. ایشان می گوید ضرر مقتضی حکم است ما می گوییم شارع زکات را واجب کرده است نه از باب اینکه ضرر دارد بلکه واجب شده است به خاطر مصلحتی که در آن است. خوب وقتی اینطور شد چطور ضرر می آمد جلوی این مصلحت را می گرفت و وجوب را بر می داشت در اینجا هم ضرر وجوب زکات و جهاد را بر می دارد. حج و زکات واجب است به خاطر مصلحتی که در اینها است چطور ضرر می آمد وجوب صوم که مصلحت داشت را به خاطر ضرر بر می داشت الان هم ضرر بیاید این وجوب زکات و حج را بردارد.

مصلحت ضرر نمی باشد ضرر آن نقصان مال و جانی است که در ما ایجاد شده است و ضرر مانع شده است در اینجا هم مانع شود. اگر خداوند حج را واجب کرده است نه به خاطر ضرری است که در آن می باشد به خاطر مصلحتی است که در آن است خوب ضرر می آید وجوب را بر می دارد چرا حج ضرری واجب است چرا که مصلحت دارد چرا وجوبش برداشته شود چرا که شارع گفته است: «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام» خوب شارع می گوید ما احکام ضرری نداریم لذا بیاید و وجوب آن را بردارد وجوب حج ضرری است لذا این هم وجوب ندارد. شارع می گوید وجوب ضرری نداریم و وجوب حج ضرری است لذا ضرر این وجوب را بر می دارد.

ان قلت:

شاید مراد مرحوم آخوند این باشد که ما احکامی که ملازم با ضرر است نداریم.

قلت:

این هم خلاف ظاهر است و درست نمی باشد.

لذا این جواب مرحوم آخوند درست نمی باشد و به درد اینجا نمی خورد.

الجواب الثالث: أن «لا ضرر» ناظر إلی أحکام لا یلزم من تخصیصها نفی أصل الحکم و هی أحکام یکون الضرر بعمومها.[1]

این جواب سوم از مدرسه مرحوم میرزا است.

جواب داده اند دلیل «لا ضرر»، حدیث «لا ضرر» ناظر است به ادله احکام اولیه است یعنی اگر حکمی در شریعت ثابت باشد این لا ضرر ناظر به آن حکم است می گوید این حکم اگر در مورد مکلف یا در مورد فردی ضرری بود، دلیل این حکم، شامل آن فرد ضرری نمی شود خوب احکام ضرری دو قسم است: احکامی که به اصله ضرری است مثل وجوب زکات و احکامی داریم که به عمومه ضرری می باشد مثل وجوب صوم. وجوب صوم به اصله ضرری نمی باشد اما صوم افرادی دارد که فردی از آن ضرری است و فردی از آن ضرری نمی باشد. دلیل لا ضرر فقط ناظر به دسته دوم است چرا که اگر ناظر به احکام دسته اول باشد اصل حکم که از بین برود دلیل حکم هم از بین می رود و وقتی دلیل از بین رفت دیگر نظارت معنا ندارد. پس حدیث لا ضرر ناظر به ادله احکامی است که در شریعت حتما آن حکم موجود است و آن حکمی است که به اصله ضرری نمی باشد بلکه به عمومه ضرری است یعنی تحت آن افراد ضرری است این لا ضرر ناظر به این دسته از احکام است این دلیل لا ضرر بالحکومة و التخصیص می گوید در آن موارد ضرری، آن حکم ثابت نمی باشد. اما اگر بخواهد به ادله احکامی که به اصله ضرری است، مثل وجوب زکات و جهاد و حج و ... ناظر باشد نتیجه نظارت این است که اصل حکم از بین می رود و اصل حکم که از بین رفت دلیل حکم هم از بین می ورد

[1] سه شنبه ۹۷/۱۲/۱۴.

و دیگر دلیلی در کار نمی باشد که لا ضرر ناظر به آن باشد. و به عبارت دیگر حدیث لا ضرر باید ناظر به ادله احکامی باشد که در شریعت جعل شده است و از تخصیص «لا ضرر»، نفی آن حکم لازم نیاید، این کدام احکام است؟ احکامی که باصله ضرری نمی باشد و به عمومه ضرری است اما احکامی که به اصله ضرری است اگر «لا ضرر» بخواهد ناظر به آن باشد نفی خود حکم می شود نه تخصیصِ حکم لذا به مناسبت حکم و موضوعی می گوییم دلیل «لاضرر» ناظر به ادله احکامی است که بعمومه ضرری است اما احکامی که باصله ضرری است «لا ضرر» اصلا ناظر به آن نمی باشد و وقتی ناظر نباشد خروج وجوب زکات و وجوب الحج و وجوب الجهاد بالتخصص می شود نه بالتخصیص و این اشکال ندارد. پس اصلا حدیث لا ضرر به دلیل وجوب زکات و حج و جهاد ناظر نمی باشد ناظر به دلیل وجوب صلاة و صوم و امر به معروف و نهی منکر است اگر فردی از این احکام در امتثالش ضرر بود آن حکم و تکلیف برای آن مورد جعل نشده است و ثابت نمی باشد. بنابراین خروج این موارد کثیر خروج بالتخصص است نه بالتخصیص.[1]

مناقشة: أن حدیث «لا ضرر» ناظر الی الشریعة و مطلق شامل للأحکام کلها.

این فرمایش را نمی توان قبول کرد چون «لا ضرر» ناظر به دلیل تک تک احکام نمی باشد ناظر به شریعت و دین و اسلام به عنوان یک مجموعه است شارع می گوید در دین و شریعت ما، احکام ضرری نمی باشد و این اطلاق دارد شامل تمام احکام می شود چه احکامی که به اصله ضرری باشد چه احکامی که بعمومه ضرری باشد ما هیچ حکمی که به اصله ضرری باشد یا به عمومه ضرری باشد در دین نداریم لذا چون وجوب حج و زکات قطعی است می شود تخصیص لا ضرر ما احکام ضرری نداریم الا اینها

[1] مصباح ج ۲ ص ۶۲۵.

وجوب حج، وجوب زکات، وجوب خمس، وجوب جهاد و ... لذا این کلام مدرسه میرزا این مشکل را حل نمی کند.

ان قلت: این قرینه که لازم آمدن تخصیص اکثر است، باعث می شود اینطور استظهار کنیم.

قلت: این قرینه باعث نمی باشد که بگوییم که ناظر به ادله احکامی است که به عمومه ضرر است نه باصله بلکه ممکن است که قرینه باشد بر اینکه ما حدیث لا ضرر را بعد فهمیدیم و بد معنا کردیم. این لا ضرر می گوید که ما در دین احکام ضرری نداریم وقتی می بینیم ما در دین این مقدار احکام ضرری داریم می فهمیم که این حدیث را خوب نکردیم خدا رحمت کند مرحوم آقای خوئی را وقتی از رجال کامل الزیارات عدول کردند در عدولشان گفتند که جمله کامل الزیارات در مقدمه ظهورش در این است که ما تمام این روایاتی که در این کتاب نقل کردیم از رجال ثقات نقل کردیم و ما به ظهورش اخذ کردیم و گفتیم این توثیق عام است بعد که مراجعه کردیم دیدیم بیش از نصف این رجال از متروکین هستند، از ضعاف هستند، از مجهولین هستند، از کسانی هستند که بین اصحاب حدیث، ضعفشان واضح بوده است چون دیدیم این نمی شود از آن ظهور رفعت ید کردیم و گفتیم این ظهور مراد نمی باشد و الا تخصیص اکثر لازم می آید پس گفتیم مراد مرحوم ابن قولویه در مقدمه چیست؟ گفتیم مراد از رجال، رجال بلاواسطه او است.

خوب وقتی این قرینه بود می فهمیم که ما از روایت مطلب را بد فهمیدیم.

ان قلت:

فی الدین و فی الشریعه در روایت معتبر نیامده بود.

قلت:

بدون خبر بودن و کلام ناقص بودن این هم خلاف ظاهر است و به مناسبت حکم و موضوع گفتیم این مقدر فی الدین و الاسلام و ما شابههما است.

این وجه هم نا تمام است.

الجواب الرابع: أن الضرر لیس منتزعا من کل نقص بل منتزع من نقص لیس فی مصلحة و الأحکام کلها ذا مصلحة شخصیة أو نوعیة.

جواب چهارم از مرحوم صدر است. ایشان گفتند که ضرر مفهومی است که انتزاع می شود از نقص در مال و بدن و عرض و ... اگر نقصی ناشی شد از یک مصلحتی آیا عنوان ضرر از آن نقص منتزع می شود؟!! مسلم است که انتزاع نمی شود مثلا هزینه می کنید و به مسافرت می روید، به تفریح می روید، به زیارت می روید، در اینجا حتما نقص مالی رخ داده است اما گفته نمی شود که من یک میلیون ضرر کردم و رفتم کربلا یا تفریح خوب در آنجا لذت مادی یا معنوی است در اینجا عنوان ضرر منتزع نمی شود با اینکه در اینجا نقص مادی هم است. این سیگار گرانقیمت را می خرید و می کشید و به خاکستر و دود تبدیل کردیم و آن خاکستر و دود که مالیت ندارد اما این جا مفهوم ضرر منتزع نمی شود چرا که از این سیگار کشیدن لذت برده است نگویید که اینجا ضرر جسمی به او رسیده است این ضرر جسمی که می گویید یعنی نقص بله نقص است اما دیگر ضرر نمی باشد ضرر که اضافه می شود دیگر از معنای ضرر خارج می شود و مراد نقص است. دقت کنید مراد ما از مصلحت به معنایی است که شامل لذت هم شود نه به معنای فایده. لذا ضرر از هر نقصی انتزاع نمی شود گاها در بعضی نقصها مصلحت اجتماعی است مثل مالیات و عوارض و ... با فرض این که در رفاه و امنیت جامعه خرج می شود اینکه دیگر ضرر نمی باشد چرا که اگر رفاه جامعه کم شود ما هم متضرر می شویم لذا اگر نقصی که در دنبال آن یک مصلحت شخصی یا اجتماعی و نوعی باشد دیگر مفهوم ضرر از آن منتزع نمی شود با توجه به این نکته گفته اند هیچ یک از امثله ای که از احکام زده شده است برای تخصیص حدیث «لاضرر»، حکم ضرری نمی باشد یا در این نقص، مصلحت اجتماعی است یا مصلحت شخصی مثلا زکات را در نظر بگیرید یک سری از افراد جامعه انسانهای فقیر می باشند همیشه در جامعه وجود افراد فقیر ضرروت دارد اگر آنها نباشند جامعه از بین خواهد رفت چرا که خیلی از مشاغل که

پابرجاست به خاطر فقر است و اگر فقیر نباشد بسیاری از مشاغل تعطیل می شود، از آن طرف هم افراد مرفه باید این فقراء را در حد توان تأمین کنند اگر این طور نباشد امنیت جامعه به مخاطره می افتد و جامعه از بین می رود یا مثل سهم سادات کفاره هم مثل زکات است اگر اداء دین واجب نباشد امنیت اقتصادی جامعه از بین می رود. مدیون بیشتر از داینین متضرر می شوند دیگر کسی قرض نمی دهد و در معامله اطمینان نمی کند این ها از قبیل مصالح اجتماعی است مثل مالیات و عوارض و.. یعنی در اینجا هم عنوان ضرر منتزع نمی شود. خوب سوال در وجوب حج چه مصلحت اجتماعی است؟!! در زکات و خمس درست است، در وجوب حج چطور؟ دقت کنید ما جوامع متعددی داریم مثلا یک جامعه افراد شهرمان است و یک جامعه منطقه جغرافیایی ما است و یکی از جوامع، جامعه مسلمین است و فرض این است که ما خواستیم عضوی از این جامعه باشیم و این جامعه باید به شکلی متحد شوند تا این جامعه حفظ شود و یکی از طرق اتحاد و حفظ، این وجوب حج است پس مصلحت در این وجوب حج است اما به جامعه مسلمین بر می گردد نه به جامعه شهر و منطقه و کشور. این عزاداری ها مصلحت اجتماعی دارد چرا که همین اجتماعات مومنین، جامعه مومنین را شکل می دهد. این اجتماعات به مومنین هویت می دهد. جوامع دیگر هم مثل این منسک حج دارند یهودیت مناسکش بیش از مسلمانان است مسیحی ها مناسکشان کمتر از مسلمانان است.

لذا حکمی در شریعت که ضرری باشد قطعا که در آن هیچگونه مصلحت فردی و اجتماعی نباشد، ما نداریم. لذا در ما نحن فیه بخواهیم حکمی داشته باشیم که بگوییم قطعا ضرری است و هیچ مصلحتی در آن نمی باشد یا اصلا نداریم و یا احتمالا به ذهن می رسد که این برای اثبات تخصیص کفایت نمی کند.[۱]

ان قلت:

---

[۱] بحوث ج ۵ ص ۴۷۳.

تمام احکام ضرری جهت معنوی دارد. لذا لا ضرر و لا ضرار دیگر مصداق ندارد.

قلت:

اولا ما اصلا اجر معنوی را نگفتیم و ثانیا وجوب زکات که قائل به وجوب توصلی آن هستیم و با دادن زکات ذمه اش فارق می شود بدون اینکه قصد قربتی در آن شرط باشد خوب وقتی زکات می دهد نه دنیا را به دست آورده است و نه آخرت را مثل وجوب اداء دین و وجوب اداء دیه می ماند که لازم نمی باشد که به نحو قربی انجام شود.

زیارت را که مثال زدیم برای عدم ضرری بودن و اجر معنوی آن را در عدم صدق ضرر دلیل قرار دادیم به خاطر این بود که این زیارت مستحب بود اما اگر واجب باشد و تنها مصلحت آن اجر معنوی باشد این عرفا ضرر صدق می کند لذا گفتیم اگر صوم ضرری باشد این عرفا ضرر صدق می کند. لذا در اسلام ما حکمی ضرری نداریم چرا که دائما در آن مصلحت نوعی یا اجتماعی و شخصی است.

و لو بعضی از احکام را هم اثبات کردیم ضرری است اما دیگر مقدارش به اندازه ای نمی باشد که تخصیص اکثر لازم بیاید.

جواب ایشان را ما قبول کردیم گفتیم ما در فقه حکمی که به اصله ضرری باشد قطعا یعنی به صورت قطعی بدانیم که هیچ گونه مصلحت شخصی و اجتماعی در آن نمی باشد نداریم یا قطعا نداریم یا فقط احتمال می دهیم داشته باشیم که این مقدار دیگر تخصیص اکثر را اثبات نمی کند. بله احکامی داریم که به اصله ضرری نمی باشد اما در بعضی از افراد آن ضرری می باشد در اینجا گفتیم لا ضرر این وجوب را بر می دارد.

الإشکال الثانی: عدم انطباق الحدیث علی مورده بهذا التقریب.[1]

اما اشکال دوم این است که این لا ضرر با این تبیین بر مورد قابل انطباق نمی باشد در روایت داشتیم که حضرت به انصاری گفت که این درخت را قلع کن خوب لا ضرر چطور جواز قلع را می آورد نهایتا باعث این می شود که این حق را داشته باشد که او را به خانه راه ندهد یعنی با این تقریبی که شما کردید دیگر ربطی بین این کلام حضرت و جواز قلع درخت نمی باشد.

پس اشکال این است که اگر این حدیث اینطور معنا شود بر مورد خودش تطبیق نمی شود چرا که نبی اکرم ﷺ به انصاری امر کردند که درخت را تلف کن و بِکَن یعنی وقتی درخت را بکند درخت تلف شد است و از بین رفت است از لا ضرر و لا ضرار چطور استفاده می شود جواز اتلاف مال غیر چرا که درخت مال سمره بود؟ از کجای این روایت استفاده می شود که اموال مضار را می توانیم از بین ببریم با اینکه تصرف در مال غیر بدون اذن حرام است؟

فرض کنید اتلاف هم نشود و سمره بتواند در جای دیگر این درخت قلع شده را بکارد این قلع حداقل خسارت که است و این جواز وارد کردن خسارت از کجای لا ضرر استفاده می شود؟

جواب الأول للمرحوم الشیخ: عدم التطبیق و لکن لا یخل بإستظهارنا.

مرحوم شیخ گفته اند که انصاف این است که به این بیانی که معنا کردیم بر قصه سمره منطبق نمی شود[2]. منتها در استظهار و استدلال ما خدشه ای وارد نمی شود ما

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۱۲/۱۵.

[2] دقت کنید که مرحوم آقای خوئی به شیخ نسبت داده است که ایشان فرموده اند که این عبارت «لا ضرر و لا ضرار» بر مورد تطبیق نمی کند و مرحوم صدر نسبت داده اند که شیخ فرموده اند که شیخ گفته است که ماتطبیق این عبارت را بر مورد نمی فهمیم و هر کدام که

استظهار کردیم که در شریعت و در دین احکام ضرری نمی باشد درست است بر قصه سمره منطبق نمی شود اما مشکلی ندارد استدلال و استظهار ما سر جایش است و ما می توانیم به عنوان مدرک قاعده «لا ضرر» از این روایت استفاده کنیم. ظاهرا این تعابیر هم در روایت بوده است و راوی از خود نگذاشته است چرا که فرضا راوی ثقه بوده است.

قول المرحوم الخوئی: وافق کلام الشیخ‌﵀ کبرویا و خالفه صغرویا.

مرحوم آقای خوئی: با کبرای شیخ موافقت کرده اند اما با صغری مخالفت کرده اند یعنی گفته اند که اگر روایتی در موردش تطبیق نشد مانع استظهار و حجیت آن استظهار نمی شود لذا در این کبری حق با شیخ است چرا که عدم تطبیق بر مورد بر استظهار و استدلال خدشه ای وارد نمی کند و مجملش نمی کند اما در صغری کلام ایشان را قبول نکردند، صغری چه بود؟ عدم تطبیق لا ضرر بر مورد است گفته اند که جمله لا ضرر و لا ضرار بر مورد تطبیق می شود.[1]

قبل از بیان تطبیق ایشان متعرض کلام ایشان و مرحوم شیخ شویم.

مناقشة فی کلامهما فی ذاک الکبری:

ما این فرمایش را قبول نکردیم: به دو اشکال:

الإشكال الأول: أن عدم التطبيق مانع لإنعقاد الظهور للكلام.

اشکال اول بر کلام اینها این است که اگر استدلالی بر مورد خودش منطبق نشود دیگر ظهوری برای آن استدلال منعقد نمی شود یعنی دیگر آن ظهور برای ما باقی نمی ماند وقتی یک جمله ای به عنوان مدرک و دلیل و مستند یک حکمی بیان شود که مستند

باشد فرقی نمی کند. بنده هم به کلام مرحوم شیخ مراجعه نکردم چون این را در کتاب «فرائد الأصول» نفرمودند بلکه در دیگر کتب خودشان ذکر کرده اند که مرحوم آقای خوئی آدرس آن را نقل کرده اند. (اس مد هم جلس).

[1] مصباح ج ۲ ص ۶۱۷.

و منطبق بر آن حکم نشود ظهور خودش را از دست می دهد و کلام می شود مجمل. این اولا.[۱]

الإشکال الثانی: بعد تسلم انعقاد الظهور لا نحرز حجیته عند العقلاء.

ثانیا فرض کنید ظهورش از بین نرود حجیت ظهور به سیره ثابت است از کجا حجیت چنین ظهوری را در سیره عقلاء احراز می کنیم؟!! کسی جمله ای گفته است مثلا برای مثال از کسی بپرسیم مجازات سارق چیست؟ بگوید مجازات سارق طبق قانون ۵۷ این است بعد می بینیم این اصل ۵۷ اصلا ربطی به سارق ندارد و مربوط به جرایم رانندگی است این قول یا ظهور پیدا نمی کند یا حجت نمی باشد. خوب در ما نحن فیه حضرت بعد از قول به قلع درخت می فرمایند: «لا ضرر و لا ضرار» این ربطی به امر به قلع ندارد. دقت کنید بعد مشکله ای در فقه شده است که ما روایات زیادی داریم که از ائمه علیهم السلام مسئله ای را سوال کرده اند که امام علیه السلام جواب فرمودند و استدلال کرده اند به آیه ای از قرآن که اتفاقا این آیه ربطی به آن مسئله ندارد پس اگر این بیان را که گفتید قبول کنید باید بگویید که این روایات اصلا اعتبار ندارد با این که فقهاء به این روایات عمل می کنند با اینکه با این بیان شما این روایات از اعتبار می افتد. فقهاء جوابی دارند که اگر این جواب را بپذیریم این مشکل حل می شود. و آن جواب این است که امام علیه السلام همانطور که به ظواهر کتاب استدلال می کردند، به بواطن کتاب هم استدلال می کرده اند وقتی دیدیم که آیه بظاهرها بر مطلب دلالت ندارد احتمال می دهیم که به بواطن آیه استدلال کرده است در این صورت مشکل آن روایات حل می شود چرا که استدلال امام علیه السلام به باطن آیه بوده است اما در ما نحن فیه از این قبیل نمی باشد پیامبر صلی الله علیه و آله به آیه ای اشاره نکرده اند به جمله ای استناد کردند که فرض کردیم که قصه سمره از موارد این جمله نمی باشد لذا این لا ضرر و لا ضرار یا ظهورش را از دست می دهد یا حجت نمی باشد.

---

[۱] ظاهرا در اینجا باید تفصیلی شد و به این کلیت نمی توان این حرف را زد(فقیر).

پس بنابراین این کبرای کلام مرحوم شیخ و مرحوم آقای خوئی را قبول نکردیم. اینکه با اینکه باطن راعامی نمی فهمد چرا استناد به آیه می کنند به خاطر این بوده است که دل شخص محکم شود و شبهه طرف که بی دلیل بودن این حکم باشد را رفع کند مثلا کسی از خمس فائده سوال می کند و ما در جواب می گوییم انما غنمتم من شیء فلله خمسه و للرسول... این آیه دال بر خمس غنیمت است در نظر بعضی و اصلا مستند خمس فائده نمی باشد اما همینکه استدلال شود به این آیه شریفه باعث می شود شبهه طرف که بی مدرک بودن این خمس فائده باشد رفع می شود حضرت صلی الله علیه و آله هم این قصد را داشتند و اینکه اشکال به حضرت صلی الله علیه و آله نکردند مشخص می شود که راوی متوجه این عدم تطبیق نشده اند و شبهه او رفع شده است.

ان قلت:

اگر به چیزی که مستند نمی باشد در مقام جواب به سائل استناد کنید این مصداق کذب است.

قلت:

خیر خیلی از کارها را ما انجام می دهیم که مصداق کذب نمی باشد کذب یعنی اخبار مثلا من به سرم دستمال می بندم که شخص فکر کند که من سر درد دارم و برود در حالیکه او فکر می کند که من سر درد دارم این مصداق کذب است؟!! یا آه و ناله می کنم و او فکر می کند که من ناخوشم آیا این مصداق کذب است؟!! یا از کسی سوال می کنیم که خانه زید کجاست در حالیکه خودمان خانه زید را بلدیم و او هم فکر می کند که من خانه زید را بلد نیستم و داعی من هم اصلا همین است که او فکر کن که من خانه زید را بلد نمی باشم، این مصداق کذب نمی باشد. اینها گفتیم مصداق کذب نمی باشد.

دلیل کسانی که گفته اند در صورت عدم تطبیق باز این ظهور حجت است این است که اینها می گویند ظهور حجت است مطلقا. ما گفتیم در عقلاء حجیت این ظهور محرز نمی باشد.

تطبیق عبارة «لا ضرر و لا ضرار» علی مورده عند المرحوم السید الخوئی:

ایشان فرموده اند در این حدیث دو حکم است: حکم اول دخول سمره بدون استئذان حرام است و حکم دوم جواز اتلاف مال سمره است یعنی تو این حق را داری که مال سمره را اتلاف کنی. آقای خوئی فرمودند مستند عدم جواز دخول در خانه انصاری بلا اذن مدرکش این قاعده است چون چنین جوازی برای دخول بر این شخص جعل نشده است یعنی دخول بلا اذن تحریم شده است و اما این که گفته اند جایز است قلع کنی حکم خود حضرت بوده است که ولی امر مسلمین بودند به خاطر حفظ و رعایت نظم جامعه مسلمین حکم کرده اند به جواز اتلاف مال سمره چرا که سمره در مقام ظلم و تعدی و افساد و اضرار بود حضرت بما هو ولی امر ـ نه بما هو نبی ـ حکم کرده اند به جواز قلع پس حکم اول که حرمت دخول بلا اذن است مستندش لا ضرر است اما حکم دوم که جواز قلع باشد این دیگر ربطی به لا ضرر ندارد پیغمبر از ولایت شرعیه بر امر مسلمین استفاده کرده اند و اذن داده اند که انصاری می تواند برود آن مال سمره را تلف کند و این جواز قلع نخل یک حکم شرعی نبوده است.

دقت کنید اینکه دخول بلا اذن بر سمره حرام بوده است در روایت نیامده است اما از اینکه حضرت اذن در اتلاف مال سمره داده است فهمیده می شود که دخول او بلا اذن بر سمره حرام بوده است از نفس اذن پیامبر ﷺ به اتلاف مال سمره به ملازمه عرفیه فهمیده می شود که دخول بلا اذن سمره جایز نبوده است و الا معنا ندارد که چنین اذنی به انصاری در اتلاف مال سمره بدهند. خوب حالا چرا دخول سمره بلا اذن ـ که از نفس اذن پیامبر ﷺ به انصاری برای قلع نخل فهمیدیم — جایز نمی باشد؟ حضرت به لا ضرر استناد کردند و چون دیدند که این شخص نمی خواهد متعبد به شریعت باشد به انصاری اذن در قلع نخل را دادند. یعنی در نظر مرحوم آقای خوئی هر کجا جواز ضرری باشد آن جواز در آنجا جعل نشده است.

این هم بیان مرحوم آقای خوئی به همان آدرسی که گفته شده است.

مناقشة:

و فیه إشکالان:

الإشکال الأول: ظاهر العبارة أن «لا ضرر و لا ضرار» دلیل جواز القلع لأن «لا ضرر و لا ضرار» متفرع علیه.

أولا این خلاف ظاهر است چرا که حضرت بعد از اذن در اتلاف فرمود: «لا ضرر و لا ضرار» و ظاهرش این است که برای اتلاف گفته اند لا ضرر و لا ضرار نه برای حرمت دخول سمره بدون اذن.

الإشکال الثانی: هذا الحکم خلاف مبناه‌ رحمه الله لأنه قائل بأن «لا ضرر» رفع التکلیف فقط لا الجواز و الترخیص.

ثانیا این کلام ایشان خلاف مبنای ایشان است که ایشان قائلند که لا ضرر فقط تکالیف را می توان بر دارد و جواز را نمی تواند بردارد چرا که وقتی فعل جایز شد ضرر مستند به شخص می شود نه به شرع و روایت گفته است که در اسلام ضرر مستند به شرع وجود ندارد مثلا می خواهید این جنس را وارد کنید و شخص دیگری که تولیدی دارد بر شکست می شود و متضرر می شود در عین حال در اینجا ایشان گفته اند این واردات جایز است و در نظر ایشان مشکلی ندارد و لا ضرر اثبات نمی کند عدم جواز واردات را چرا که لا ضرر تکلیف را می تواند بر دارد اما جواز را نمی تواند ببرد چرا که جواز، ضرر را مستند به شارع نمی کند و ضرر را مستند به شخص می کند. شارع نگفته است واردات کن این ضرر وارد شده به تولیدی از جانب شارع نمی باشد از جانب شخص وارد کننده است لذا لا ضرر ناظر به اینجا نمی باشد.

ان قلت:

خوب «لا ضرر» این را نمی گیرد چون جواز است و تکلیف نمی باشد اما «لا ضرار» این را می گیرد چرا که جواز شارع را وسیله ضرر قرار داده است.

قلت:

«لا ضرار» جایی را می گیرد که شخص قصد داشته باشد این جواز و ترخیص و حق را وسیله قرار دهد برای ضرر زدن به دیگری در حالیکه در این مثال شخص قصد تضرر به دیگری را نداشته است و فقط برای سود خودش این کالا را وارد کرده است.

ان قلت:

بگوییم که لا ضرر حرمت ممانعت از دخول سمره بر انصاری را بر می دارد نه جواز دخول سمره بلا اذن را و این حرمت ممانعت تکلیف است نه ترخیص.

قلت:

اولا: این فرمایش را مرحوم آقای خوئی نفرمودند.

ثانیا: این اشکال اول کما کان وارد است که لا ضرر ظاهرش این استکه دلیل بر جواز قلع است نه عدم حرمت ممانعت یا عدم جواز دخول بلا اذن.

ثالثا: مرحوم آقای خوئی قائلند «لاضرر» تکالیف ضرری که برداشتن آنها خلاف امتنان به دیگری است، را بر نمی دارد و در اینجا اگر بخواهد حرمت ممانعت از دخول را از انصاری بردارد خلاف امتنان بر سمره است لذا باز «لاضرر» این حرمت ممانعت را بر نمی دارد.

الجواب الثانی: أن الأمر بالقلع مستند ب«لا ضرار».

جواب دوم که ما هم قبول کردیم این است که این «لا ضرر و لا ضرار» دو فقره دارد و این عبارت را دلیل بر حکم حضرت به جواز قلع آوردند اما به اعتبار فقره دوم که «لاضرار» باشد، بود. این حکم به جواز قلع، مستندش جمله دوم است: «لا ضرار» یعنی ما در شریعت ترخیص و حقی را نداریم که مکلف بتواند آن را وسیله ضرر بر دیگری قرار دهد. این حقی که سمره داشت چه بود؟ حق الإبقاء. لازمه سلطنت بر مال بود حق داشت که این نخل را در بستان و حائط انصاری ابقاء کند این حق را وسیله و ذریعه برای اضرار انصاری قرار داده بود از این حق استفاده می کرد برای اضرار به انصاری می آمد داخل خانه و حائط انصاری بدون اینکه اعلام کند و به ناموس او نظر

می کرد و حضرت فرمودند چنین حقی در دین نمی باشد و سمره این حق را ندارد چرا که این حق را وسیله قرار داده است برای اضرار به دیگری خوب وقتی این حق الابقاء را نداشته باشد مالش می شود غیر محترم تکلیفا و وضعا لذا این کندن و انداختن بیرون، خلاف شرع نمی باشد نه تکلیفا و نه وضعا. «لا ضرار» می گوید: حق الابقاء ندارد و این حق که نبود دیگر مال او احترام تکلیفی و وضعی ندارد لذا می تواند آن را قلع کند. پس این حکم به قلع ناشی از «لا ضرار فی الاسلام و الدین» می باشد. پس این حکم حضرت به جواز قلع یک حکم کاملا شرعی بوده است نه یک حکم ولائی حکمی که از «لا ضرار» به دست می آمد.

ان قلت:

خوب فقره «لا ضرر» را چرا گفت؟ این که دیگر ربطی به قصه سمره ندارد.

قلت:

این «لا ضرر» تمهید و مقدمه بوده است برای لا ضرار یعنی پیامبر فرمودند ما در دین احکام ضرری نداریم چه برسد به احکام ضراری یعنی شارع احکامی ندارد که خود مکلف متضرر شود چه برسد به این که احکام را وسیله برای ضرر به دیگری قرار دهد. و هم اینکه این عرفی است که هر دو قاعده را که ربط به ضرر دارد را یکجا بگویید. این امری است عرفی. چون دو قاعده می باشد: قاعده «لا ضرر» و قاعده «لا ضرار» ما دو قاعده ای می باشیم هم قاعده لا ضرر و لا ضرار و این عرفی است که وقتی می خواهد قاعده ای را بگویید قاعده مقارن و مشابه آن را هم بگویید. پس این فقره «لا ضرر» یا تمهید بوده است یا یک مجموعه از دو قاعده مشابه بوده است. یعنی من شارع حکم ضرری ندارم چه برسد که اجازه دهم که دیگری بر دیگری ضرر وارد کند.

ان قلت:

حضرت به جای اینکه امر به قلع کند می توانست بگوید که دیگر حق دخول به خانه را نداری و این حق دخول بلا جواز را از او سلب می کرد.

قلت:

اولا ما حقی به نام جواز دخول بلا اذن نداریم تمام این حقوقی که می گوییم متفرع بر حق الابقاء ناشی از سلطنت بر مالش است اینجا چند حق نمی باشد بلکه یک حق می باشد و آن سلطنت بر مالش بود و ضمن اینکه اینجا ضرار بوده است و سمره از این حق الابقاء و سلطنتی که بر مال داشت برای اضرار به انصاری استفاده می کرد و این حق به لا ضرار از بین می رفت لذا حضرت امر به قلع کردند و وقتی چنین حقی ندارد چه ضرورتی دارد که حضرت دخول بلا اذن را از او سلب کند اصلا حقی ندارد که بخواهد برای رسیدن به آن حق داخل شود و لازم باشد اذن بگیرد که حضرت این دخول بلا اذن را اجازه ندهند یا اصلا دخول را مطلقا به او اجازه ندهد.

ثانیا فرض این است که که اگر امر به قلع نمی کردند قصه حل نمی شد چون حضرت هر چه به او پیشنهاد کرد و منع کرد قبول نکرد.

[1] الجهة السادسة فی الأضرار الإعتبارية.

ضرر را تقسیم کرده اند به دو قسم: ضرر حقیقی و ضرر اعتباری گفتیم ضرر عبارت است از معنایی که ما انتزاع می کنیم از یک نقص در اموال و نظیر اموال. تارة ما از نقص در اموال و نظائر آن، عنوان ضرر را انتزاع می کنیم آن را ضرر حقیقی می گویند و تارة عنوان ضرر را انتزاع می کنیم از یک محرومیت و سلب حقی از فرد. حقی از فرد سلب شود حقی را فرد محروم شود از حرمان و محرومیت آن شخص نسبت به یک حق اگر معنای ضرر انتزاع شود این ضرر را «ضرر اعتباری» می گویند. چرا ضرر اعتباری می گوییم؟چون کلا حق امری است اعتباری و ما حق حقیقی نداریم وزان حق، وزان ملکیت و زوجیت است مراد از زوجیت علقه بین زن و مرد است که از امور اعتباری است. لذا از این محرومیت اگر معنای ضرر انتزاع شود به این ضرر، ضرر اعتباری می گوییم چرا که از یک امر و حق اعتباری محروم می شود.

---

[1] شنبه ۹۷/۱۲/۱۸.

دقت کنید نگویید که اگر مال هم از بین برود این هم ضرر اعتباری است چرا که مالیت امر اعتباری است، خیر این کلام درست نمی باشد چرا که اولا این مالیت امر اعتباری نمی باشد بلکه امری است واقعی نهایتا در طول اعتبار و ضمن اینکه مراد ما نقص و از بین رفتن است و از این از بین رفتن عنوان ضرر را انتزاع می کنیم و این از بین رفتن و نقصان امر تکوینی است بله ملکیت اگر زائل شود می شود ضرر اعتباری الا اینکه به ضرر مالی برگردد یعنی مال به هو مال در کار نمی باشد که باز این ضرر حقیقی است.

پس ضرر به ضرر حقیقی و ضرر اعتباری تقسیم می شود. در این جهت می خواهیم بحث کنیم از ضرر اعتباری. در سه مقام بحث می کنیم:

در مقام اول بحث می کنیم که آیا از محرومیت از حق و سلب حق، اصلا عنوان ضرر انتزاع می شود یا خیر؟ آیا از محرومیت از حق عنوان ضرر منتزع می شود یا خیر؟

مقام دوم این است که آیا حدیث لا ضرر، اضرار اعتباری را هم می گیرد؟

مقام سوم اگر گفتیم حدیث لا ضرر، اضرار اعتباری را می گیرد حقوق مستجده را که در زمان معصوم‌علیه‌السلام نبوده است را می گیرد؟ اگر ضرر زدیم از باب حقی که قبلا نبوده است حدیث لا ضرر این اضرار را می گیرد یا فقط شامل می شود اضراری که در زمان معصوم‌علیه‌السلام بوده است؟

المقام الاول: أ ینتزع عنوان «الضرر» من النقصان و الحرمان فی الحقوق؟

آیا از موارد محرومیت از حقوق، عنوان ضرر انتزاع می شود مثل موارد نقصان در مال و نظائر آن یا خیر عنوان ضرر انتزاع نمی شود؟

أقسام الحقوق:

در مقام جواب به این سوال باید بگوییم حقوق دو قسم است:

الحقوق التی لها مالیة عند العرف: هذه تعد ضررا حقیقیا و خارج عن محل النزاع لأنه یرجع إلی النقص فی المال.

حقوقی داریم که عرفا مالیت دارد یعنی برای دادن آن حق یا صرف نظر کردن از آن حق عرف حاضر است به ازائش مالی را بذل کند مثل حق التألیف اگر این مولف کتابی را نوشت حقی را نسبت به تألیف پیدا می کند و می تواند این حق را به یک ناشر یا دیگری واگذار کند. خوب این حقی است مالی یعنی عقلاء و عرف حاضرند به ازاء حق التألیف، مالی بذل کنند کما اینکه خیلی متعارف است افرادی که تألیف دارند این حق را به ناشر واگذار می کنند به خاطر اینکه مشکل مالی دارند لذا این حق را واگذار می کند به نحوی که دیگر نسبت به این تألیف حقی ندارد و حق می شود متعلق به ناشر.

الحقوق التی لا مالیة لها عند العرف: فی بعضها ینتزع و فی بعضها لا.

گاهی اوقات به ازاء این حق مالی بذل نمی شود یعنی مالیت عرفیه ندارد مثل حق تقدم در صف نانوایی. در صف نانوایی کسی که اول وارد می شود حق تقدم دارد ما نمی توانیم که اگر دیرتر وارد شدیم زودتر از او نان بگیریم اگر این کار را کردم سلب حق کردم، اگر نانوا به من نان بدهد سلب حق متقدم کرده است و این حق التقدم در صف نانوایی نوعا مالیت عرفیه ندارد یعنی متعارف نمی باشد که به متقدم پول دهند تا نوبت خودش را به متأخر واگذار کند. این یک مثال.

یک مثال دیگر هم داریم برای حقی که به ازاء آن پول داده نمی شود مثل حق ورود به دانشگاه که دو قسم است:

یک قسم این است که اگر شخصی از حقش بگذرد حق را به دیگری می دهند مثلا این دانشگاه ده نفر اول را قبول می کند و اگر یکی منصرف شود دانشگاه نفر بعدی را وارد دانشگاه می کند این محل نظر نمی باشد چرا که این حق ورود، مالیت دارد نوعا این فرد یازدهمی حاضر است به فرد متقدم از خودش پول دهد تا او انصراف دهد و او وارد دانشگاه شود.

قسم دوم این است که گاهی اوقات اینطور نمی باشد که حق ورود قابل انتقال به دیگری باشد مثل اینکه دانشگاه کسانی را قبول می کند که نمره آنها کمتر از هجده نباشد در این مجموعه فرضا ده نفر نمره اینها هجده به بالا است خوب اگر یک نفر انصراف دهد اینطور نمی باشد که دانشگاه برود و نفری که نمره آن کمتر از هجده است را به جای این شخص جایگزین کند بلکه دانشگاه فقط همان نه نفر را راه می دهد شش نفر هم انصراف دهند فقط چهار نفر باقی مانده که نمره آنها بالاتر از هجده است را راه می د هد چون شرط قبولی داشتن نمره هجده به بالا است و فرضا فقط همین چهار نفر می باشند که نمره آنها بالاتر از هجده است، دقت کنید این حق ورود به این قسم مالیت ندارد چون اگر کسی پول دهد به نفع کسی نمی باشد فقط به ضرر کسی است که انصراف داده است این طور نمی باشد که اگر کسی انصراف دهد برای کسی حقی پیدا می شود این هم از حقوقی است که مالیت ندارد.

پس از جمله حقوقی که مالیت ندارد یکی این حق تقدم در صف نانوایی است و یکی هم حق ورود به دانشگاه به قسم دوم است که مالیت نداشت. اینکه صف نانوایی را مثال زدیم به خاطر این است که بعضی صفها مهم است مثلا صف خرید ماشین که حاضرند پول دهند. حق التحجیر ممکن است که مالیت داشته باشد. البته ممکن است که تا چند وقت دیگر نانوایی هم مالیت پیدا کند در الان مثلا صف گوشت پول می دهند مزاح یکی از رفقا. پس حقوق دو دسته است حقوقی که مالیت دارد و حقوقی که مالیت ندارد. آنها که به ازاء آن پول می دهند داخل در اضرار حقیقی است و داخل در ضرر مالی است اما حقوقی که به ازاء آن پول نمی دهند آن هم دو قسم است که یک قسم ضرر صدق نمی کند مثل صف نانوایی اگر از کسی جلو بزنند به تضییع حق کننده، مضار نمی گویند اما در حق ورود به دانشگاه که مالیت ندارد معنای ضرر انتزاع می شود می گویند اضرنی معدلش هجده شد و من معدل او را دستکاری کردم و هفده شد یا مسئول نگذاشت به دانشگاه بیاید با اینکه معدلش هجده بود می تواند بگوید که مسئول به من ضرر زد اما در نانوایی نمی توان گفت که به من ضرر زده است اعتراض کردن غیر صدق

عنوان ضرر است بلکه اعتراض به خاطر سلب حق و ظلم است. در مثل نانوایی صدق نمی کند که امروز به من ضرر زد اما در دانشگاه صدق می کند که مسئول به من ضرر زد.

حق التألیف مالیت دارد و اگر حق التألیف را ببخشم ناشر به من یک میلیون می دهد زید با نشر کتاب من باعث می شود که حق من یا ارزشش صفر شود یا به اندازه ربع حق قبلی کاهش یابد.

این ضرر دانشگاه ضرر اعتباری است نقص در حق و محرومیت از حق است این قسم را می خواهیم به آن چهار ضرر اضافه کنیم بحث ما این است که آیا عرفا عنوان ضرر از این نقص انتزاع می شود یا خیر؟ آیه که نازل نشده است بلکه بحث در مورد انتزاع عنوان ضرر از این سلب حق است. ما قائلیم در مثال نانوایی عنوان ضرر منتزع نمی شود اما در مثال دانشگاه عنوان ضرر منتزع می شود. در عرف این مهم نمی باشد که در صف نانوایی کسی که حق او ضایع می شود خیلی شغل مهمی دارد یا وقت برای او خیلی ارزش دارد یا خیر. این مهم نمی باشد. به هر ترتیب عنوان ضرر صدق نمی کند.

پس ما قائلیم در بعضی حقوق که مالیت ندارد ـ که اگر مالیت داشته باشد از بحث ما خارج می باشدـ ضرر به معنای عرفی در محرومیت از آن حق صدق می کند.

المقام الثانی: أ یشمل حدیث «لا ضرر» الأضرار الإعتباریة؟

مقام دوم این است که بعد از اینکه قبول کردیم که در محرومیت از بعضی از حقوقی که مالیت ندارد، عنوان ضرر صدق می کند عرفا، آیا حدیث لا ضرر، اضرار اعتباریه را می گیرد یا خیر؟ فرض کردیم اضرار حقیقی را می گیرد آیا اضرار اعتباری را هم می گیرد؟ ظاهرش این است که در معنای عرفی ضرر، فرقی بین اضرار حقیقی و اعتباری نمی باشد. خوب وقتی عنوان ضرر در آیه یا روایتی اخذ شد به معنای عرفی آن اخذ شده است و فرض کردیم ضرر به معنای عرفی دو قسم است ضرر حقیقی و ضرر اعتباری.

وجهی ندارد که شامل نشود هر عنوان مأخوذ در آیه یا روایت حمل می شود بر معنای عرفی الا اینکه قرینه ای باشد. وقتی شامل شد عرفا می رویم سراغ اطلاق؟ آیا اطلاق دارد یا خیر؟ بله اطلاق دارد نکته ای ندارد که بگوییم اطلاق ندارد هم ضرر حقیقی و هم ضرر اعتباری را می گیرد یعنی ایها الناس حکمی که منشأ ضرر باشد نداریم چه منشأ ضرر، نقصان در مال و نظائر آن باشد چه منشأ ضرر، یک نقصان در حق اعتباری باشد. مثلا کسی است که اگر روزه بگیرد در امتحان قبول نمی شود و وارد دانشگاه نمی شود چرا که ضعف بدنی می گیرد و نمی تواند درس بخواند. می گوییم به مقتضای لا ضرر روزه بر این شخص واجب نمی باشد. لذا اینکه بعضی گفته اند که اگر کسی به خاطر گرفتن روزه یا رفتن حج، نتواند به دانشگاه راه یابد، و به عسر و حرج می افتد روزه و حج از فعلیت می افتد به خاطر این بوده است که در ذهنشان این بوده است که لا ضرر نمی تواند این حکم را بردارد ما گفتیم اگر حرجی نباشد و فقط ضرری باشد و این حج و این روزه او را محروم کند از ورود به دانشگاه این لا ضرر این وجوب حج و روزه را از او بر می دارد و آن سال می تواند روزه نگیرد و حج نرود و به دانشگاه برود. اینکه فقهاء متوقف کرده اند بر تحقق عسر و حرج ظاهرا در ذهنشان ضرر حقیقی بوده است و دیده اند که دانشگاه نرود ضرر مالی که ندارد لذا گفته اند روزه و حج برای این شخص لازم است اما ما تعمیم دادیم ضرر را به ضرر اعتباری و گفتیم لا ضرر در اینجا می گوید که لازم نمی باشد که روزه بگیری و حج به جا بیاوری.

دقت کنید به اعتبار اینکه اگر دانشگاه نرود در بعد دچار ضرر مالی می شود از این گیر نیامدن پول عرف نمی گوید که نقصانی در مالش ایجاد شده است لذا عرف انتزاع عنوان ضرر نمی کند.

در کارگر، هم حرج است و هم ضرر مالی دارد چرا که حقوق او را نمی دهند لذا روزه واجب نمی باشد اگر صغرویا این طور باشد این طور است که این روزه بر او واجب نمی باشد.

ضرر اعتباری را ظاهرا فقط مرحوم صدر مطرح کرده است.

المقام الثالث: أ يشمل حديث «لا ضرر» الحقوق المستجدّة؟

مقام سوم این است که آیا «لا ضرر» حقوق مستجده را شامل می شود یا خیر؟ ظاهرا بیشترین نظر مرحوم صدر به این مقام سوم بوده است. ما حقوقی داریم که مستجده بوده و در زمان معصوم﴿ع﴾ این حق نبوده است مثل حق تألیف یا حق ورود به دانشگاه یا مثل حق اختراع با این پیش فرض که این حق اختراع مالیت نداشته باشد مثل بعضی از این حقوق اجتماعی امروزه که در ازاء آن مالی بذل نمی شود اما در عین حال عنوان ضرر صدق می کند حقوق مستجده حقوقی که بعد از عصر معصوم﴿ع﴾ حادث شده است که مصداق بارزش حق التألیف است اما مالیت دارد البته بعضی از حق التألیفها مالیت ندارد مثلا اگر بخواهد کتابی بنویسد و مطلبی را از کتابی نقل کند در اینجا حق التألیف داریم اما این حق التألیف مالیت ندارد. وقتی می گویند حق التألیف مراد حق النشر است یعنی اگر شما بخواهید نوشته و اثر کسی را چاپ کنید و به لحاظ چاپ کتاب به لحاظ مالی منتفع می شود. ایشان در این حقوق مستجده این را مطرح کرده است که آیا حدیث لا ضرر این حقوق را می گیرد یا خیر؟

مرحوم صدر گفته اند این حقوق را نمی گیرد لذا اگر کسی در اثر گرفتن روزه حق ورود به دانشگاه را از دست می دهد و در ضمن این از دست دادن این حق حرجی نمی باشد حدیث لا ضرر این تکلیف به روزه را از این شخص ساقط نمی کند چرا که این از حقوق مستجده است و در مقام قبل که گفتیم ساقط می شود بنا بر قبول اطلاق بود که ایشان برای این حدیث لا ضرر در مورد حقوق مستجده اطلاقی قائل نشده اند و قائلند فقط شامل حقوقی می شود که در زمان معصوم﴿ع﴾ این حق ثابت بوده است و الا این حدیث «لا ضرر نمی تواند این حقوق مستجده را بگیرد.[1]

ما قائلیم فرقی نمی باشد اگر محرومیت از حق ضرری شد و لو این حق در زمان معصوم﴿ع﴾ نبود این لا ضرر این تکلیف را که موجب ضرر و محرومیت از حق شد، بر

[1] بحوث ج ۵ ص ۴۸۷.

می دارد. حرمت رشوه را که ضرر حقیقی بر می دارد اگر به این مأمور پول ندهیم این تاکسی را می خواباند و این ضرر مالی است و این حرمتش را این ضرر مالی بر می دارد. مثلا باید به یک قاضی رشوه داد تا خانه ما را که مال ما است را بدهد این رشوه حرمت ندارد فرض این است که این رشوه برای احقاق حق است نه تضییع حق دیگری حقی داریم و مالی داریم که نمی توانیم به این مال و حق برسیم الا توسط رشوه این رشوه به حکم لا ضرر حرمت ندارد.

بیان المرحوم السید الصدر: أن الضرر أمر نسبی و حمل علی الضرر عند الشارع و هو منحصر باضرار زمانه.[1]

بیان کلام مرحوم صدر: ایشان معتقد است که وقتی که ضرر اطلاق می شود در ضرر اعتباری که ناشی از یک حق است این ضرر فقط منحصر به عرفی است که آن حق را قائل است اگر شما کتاب زید را بدون اجازه نشر کردید این نشر کتاب زید ضرر است اما در کدام عرف؟ در عرفی که این حق را برای مولف قائل است اما در عرفی که این حق را برای مولف قائل نمی باشند نشر این کتاب زید بدون اذن او، دیگر ضرر حساب نمی شود لذا اگر در یک عرفی کتابی را تالیف کرده است که در آن عرف حق التألیف است اگر کسی بدون اجازه مولف کتاب او را نشر داد این عمل او اضرار به مولف است اما در دایره عرفی که این حق را قبول کرده است اما عرفهایی که این حق را برای مولف قائل نمی باشند دیگر این نشر کتاب دیگری ضرر نیست چرا که عنوان ضرر عنوانی است نسبی و اضافی. وقتی متکلمی راجع به این عناوین صحبت می کند حمل می شود بر معانی و مصادیقی که در نزد متکلم آن معنا را دارد و آنها مصادیق این عنوان هستند نه بر معنا و مصادیقی که در نزد دیگری، آن عنوان بر او صادق است مثلا اگر کسی وصیت کرد بخشی از اموال من در عمل خیر خرج شود همانطور که می دانید، این عمل خیر یک امر نسبی است در نزد مسلمان ساخت مسجد عمل خیر است و در نظر

---

[1] دوشنبه ۹۷/۱۲/۲۰.

یک یهودی عمل خیر نمی باشد بلکه مثلا ساخت کنیسه مصداق عمل خیر است اگر میت مسلمان باشد بگوید اموال من در عمل خیر خرج شود و فرضا وصی یک فرد یهودی است باید در کدام عمل خیر صرف شود؟ در عمل خیری که در نزد وصی خیر است یا عمل خیری که در نزد میت خیر است؟ باید در ساخت مسجد صرف شود اما نباید صرف در ساخت کنیسه کند اما اگر بالعکس بود موصی و متوفی یهودی و وصی مسلمان باشد این کلام دوباره می آید و نمی تواند مال را در ساخت مسجد صرف کند چرا که ساخت مسجد در نظر متوفی مصداق عمل خیر نمی باشد. ضرر هم مثل عمل خیر می باشد. حدیث می فرماید که ما عمل ضرری نداریم. ضرر دو قسم شد: ضرر حقیقی و ضرر اعتباری. ضرر اعتباری نسبی است یعنی نزد من شارع آن ضرری نمی باشد که در نزد من مصداق ضرر باشد خوب در نظر شارع چه زمانی مصداق ضرر است؟ در نظر شارع زمانی آن ضرر صادق است که آن حق را قائل باشد اگر در نظر شارع آن حق ثابت نباشد نشر آن کتاب ضرری نمی باشد اما حقوقی که در زمان شارع بوده است و شارع ردع نکرده است خود لا ضرر به اطلاق لفظی شامل ضرر در زمان شارع می شود و اگر اطلاق لفظی هم نداشته باشد اما اطلاق مقامی داریم اما در حقوق مستجده که سکوتی نمی باشد اگر حق التألیف را بگوییم که شارع آن را پذیرفته است مثل خود مرحوم صدر که سلب این حق می شود ضرری اما جماعتی از علماء قائلند که حق التألیف امضاء شرعی ندارد مثل مرحوم خوئی و تبریزی[1] خوب اگر ضرری از نشر متوجه مولف شد لا ضرر این را نمی گیرد زیرا وقتی این را می گیرد که شارع این حق را بپذیرد و وقتی نپذیرفت این نشر کتاب کجا ضرر به غیر است؟!! لذا روی بیان مرحوم صدر ضرر از عناوین نسبی و اضافی است در عناوین نسبی و اضافی همیشه نظر متکلم مورد توجه است وقتی متکلم وصیت می کند این پول من را در عمل خیر صرف کن باید ببینیم متکلم عمل خیر را چه عملی می داند مثلا کمک به دانشگاه و بیمارستان را عمل

[1] بعضی فقهای ما بیاناتی دارند که شارع تمام یا بعضی از حقوق مستجده را امضاء کرده است مثل خودمان که البته ما گفتیم اصلا نیاز به امضاء شارع در حقوق نداریم اما در بحث حجج مستحدثه گفتیم امضائی می باشیم و شارع همه حجج مستحدثه را امضاء کرده است. (اس مد هم جلس)

خیر می داند یا خیر؟ یا ساخت سینما آیا در نظر او عمل خیر است یا خیر؟ لذا ایشان فرمودند در حقوق مستجده و مستحدثه یعنی حقوقی که امضائش ثابت نمی باشد اگر حقوق مستجده باشد اما امضائش ثابت باشد از محل بحث خارج است مثل حق التألیف که حق مستحدثه و مستجده است اما مرحوم صدر به بیانی قائلند که شارع مقدس آن را امضاء کرده است. لذا یشان قائلند که حقوقی که امضاء آن ثابت نمی باشد اگر در نظر عرفی سلبش ضرر باشد فایده ای ندارد مهم این است که این در نظر شارع حق بوده است و سلبش ضرری است.

این محصل فرمایش مرحوم صدر.

مناقشة:

ما با این فرمایش مخالفیم و دو اشکال داریم:

الإشکال الأول: الضرر سلب حق عقلائی و لیس امرا نسبیا أن النسبی هو الحق.

اشکال اول این است که دقت کنید مغالطه رایجی است که در کلمات دیگران هم این مغالطه است و آن این است که گفته اند اگر حقی در دایره عرفی باشد و کسی در دایره عرف این حق را سلب کرد در دایره عرف ضرری است و ظالمانه است و در نظر دیگر اعراف این ظلم نمی باشد، این کلام درست نمی باشد مثلا فرض کنید در عرف «الف» حق التالیف را قائلند و کسی در این عرف این حق را سلب کرد این در نظر عقلاء و سایر اعراف هم ظلم است. مثلا اینها فکر می کردند در بین مجوس که نکاح محارم صحیح است در عرف مجوس صحیح است و در بین سائر اعراف باطل است ما گفتیم این ازدواج در نزد سایر اعراف هم واقعا صحیح است به عبارت دیگر در نزد عقلاء صحیح است یعنی همه اعراف این دو نفر را زن و شوهر دانسته و معامله زن و شوهر با اینها می کنند. اما اگر دو نفر از محارم مسیحی با هم ازدواج کنند عند الجمیع باطل است نه اینکه عند المجوس صحیح است و عند سایر اعراف باطل است. حقوق

عرفی است اما ظلم و سلب حق دیگر عرفی و نسبی نمی باشد و در نظر همه اعراف سلب حق، ظلم است. شارع گفته است که در شریعت ما احکام ضرری نداریم. خوب ضرر چیست؟&&؟ سلب حق عقلائی خوب در اینجا سلب حق عقلائی شده است لا در نزد شارع هم این ضرر است. این ذهنیت و مغالطه در نزد مرحوم صدر هم بوده است اگر فرض کردیم در نزد عرفی حق التالیف ثابت است و امضاء شارع هم نسبت به این حق ثابت نمی باشد سلب این حق در نزد آن عرف و دیگر اعراف و حتی عند الشارع هم ضرری است لازم نمی باشد که او هم بگوید ضرری است و لو ما حقی را برای مولف قائل نمی باشیم. این را ما هم قائلیم این مغالطه ای بود که فکر می کردند یک عمل واحد در نزد یک عرف صحیح و در نزد عرفی باطل است و ما گفتیم این ازدواج دو محارم در بین عرف مجوس در نزد مجوس و غیر مجوس و عقلاء صحیح است. در لا ضرر هم این را می گوییم. می گوییم سلب الحق در نزد تمام اعراف و عقلاء ظلم و ضرر است بله حق عرفی است اما این ظلم و ضرر دیگر خاص به یک عرف سواء دیگر اعراف نمی باشد. ایشان فکر کردند که اگر حق عرفی شد ضرر و ظلم هم می شود عرفی حق عرفی است اما ظلم و ضرر دیگر عرفی نمی باشد بلکه عند الجمیع ضرر و ظلم است و شارع گفته است که لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام و فرض کردیم این فعل او در آن عرف در نزد شارع هم ضرر است. عناوین نسبی اینها را به مغالطه انداخته است شارع اسمی از حق نیاورده است اسم از ضرر آورده اند و فرموده اند لا ضرر و لاضرار شارع حق را امضاء نکرد اما ضرر را که نمی تواند امضاء نکند. ضرر مصداق جدید ندارد حقوق مصداق جدید دارند به عبارت دیگر ضرر اصلا نسبی نمی باشد حق نسبی است. اشکال اینها این بوده است که ضرر را هم نسبی گرفته اند و در بیان ایشان هم اشاره شد در حالیکه ضرر و ظلم نسبی نمی باشد ظلم دائر مدار حق است و ظلم یعنی سلب الحق اما ظلم نسبی نمی باشد ضرر نسبی نمی باشد بلکه حق است که نسبی است. الان در نظر سائر اعراف این شخصی که در عرف خودش این حق التالیف را قائل است، ظالم و مضار است.

این اشتباهی بوده است که این ها فکر می کردند که حق که نسبی بود، این ظلم و ضرر و صحت و بطلان هم نسبی است.

ما گفتیم حق امر شخصی نمی باشد حق عرفی است. مثال ما این است که مولف و ناشر هر دو از یک عرف می باشند اگر هر کدام از یک عرف باشند این از محل بحث خارج نمی باشد. فقط ما یک تفاوتی با مشهور داریم که ظلم را اینها سلب حق شرعی می باشد و ما می گوییم این سلب حق عقلائی است.

لذا عند الجمیع فعل او اضرار به مولف است و شارع هم گفته است که ما احکام ضرری نداریم. این اشکالی است که در فقه خیلی پیدا شده است اینها عرف را که می سنجیدند فکر می کردند این صحت و بطلان و ظلم و ضرر هم نسبی است لذا می گفتند که اگر مسلمان با مسلمان دیگر معامله خمر کند این معامله عند المسلمین باطل و عند غیر المسلمین صحیح است در حالیکه ما می گوییم این بیع نه تنها عند المسلمین بلکه عند الجمیع هم باطل است.

الإشکال الثانی: لسان لا ضرر امتنانی و لازم الإمتنان، ارادة الضرر عند المکلف من حدیث «لا ضرر».

اشکال دوم این است که اگر رفع ید کنیم از اشکال اول و بگوییم که قبول کردیم که ضرر هم مثل حق عنوانی است، نسبی و فرضا سلب حق التألیف فقط در نظر عرف «الف» ضرر است اما در سایر اعراف وعقلاء ضرر نمی باشد. گفتیم در عناوین نسبی که متکلم به کار می برد سه صورت متصور است:

- یک صورت این است که در کلام قرینه است که مراد نظر خودش است.
- گاهی اوقات قرینه است که نظر دارد به نظر مخاطب.
- و گاها قرینه ای است که نظر دارد به کلام غیر.

مثالی بزنیم: طعام لذید از عناوین نسبیه است اگر مولا به عبد گفت که غذای لذیذی را آماده کن این مشخص است که مراد این است که غذای لذیذی که در نزد من

مولا لذیذ است نه اینکه پیش خودت لذیذ است در اینجا قرینه وجود دارد که مراد از آن عنوان نسبی امری است که در نزد متکلم مصداق آن عنوان است. گاها قرینه است که مراد لذیذ عند المخاطب است مثلا مولا به عبدش می گوید: وقتی غذای لذیذی را خوردی خدا را شکر کن معنایش لذیذ در نزد خود مخاطب است. و تارة قرینه است که لذیذِ عند الغیر مراد است مثلا مولا ضیوفی دارد و به عبدش امر می کند که برای ضیوف طعامِ لذیذی را آماده کن و فرضا اینها از غذای تند خوششان می آید و از مناطقی هستند که لذتشان در طعام تند است. در اینجا مراد لذیذ عند الغیر و الضیوف است و لو عبد و مولا از غذای تند بدشان می آید.

فرض کردیم ضرر امر نسبی است اینجا قرینه است که ضرر عند المکلف مراد است نه عند الشارع یعنی معنای « لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» این است که ضرر عند المکلف در شرع نمی باشد چون این حدیث لسانش لسان امتنان است و امتنان می سازد که این نباید برای مکلف ضرر داشته باشد. و لو عند المولا ضرر نباشد مولا فرض کردیم اینجا حق التالیف را قبول نکرده است خوب در نزد او ضرری نمی باشد اما در نظر مکلف ضرری است به مناسبت حکم و موضوع ضرر در این روایت حمل می شود بر ضرری که در نزد مکلف ضرر باشد. اینجا ملاک عدم جعل حکم ضرری، امتنان است. نگویید اگر ضررهایی را بردارد که در نزد او ضرر است این هم امتنان می باشد می گوییم این هم به خاطر این است که که این ضرر مشترک بین مولا و مکلف است نه اینکه فقط برای مولا ضرری است و برای مکلف خیر. ضمن اینکه این روایت که نمی گوید که بعضی از ضررهایی که برای مکلف ضرر است برداشتیم لذا فقط ضررهایی را می گیرد که در نظر شارع و مکلف ضرر می باشد خیر روایت اطلاق دارد.

لذا اشکال دوم این است که اگر هم قبول کنیم ضرر نسبی است این لسان امتنانی این روایت قرینه است که ضرر عند المکلف مراد است. یعنی ضرری که به نظر مکلف و نسبت به او ضرری باشد. این هم اشکال دوم.[1]

[1] البته این اشکال را می توان جواب داد که ضرر برای مکلف اما همان ضررهایی که در نزد شارع ضرر است.(فقیر).

تنبیهات:[1]

التنبیه الأول فی شمول القاعدة للأحکام العدمیة.

مفاد حدیث این بود که اگر حکمی ضرری بود شارع آن حکم را برداشته است آیا از این حدیث می توان استفاده کرده است که اگر عدم الحکم برای مکلف ضرری بود شارع نسبت به آن مکلف آن حکم را وضع کرده است، قرار داده است؟ پس این که می گوییم احکام عدمی تسامحی است بلکه مراد از احکام عدمی، عدم الحکم است. پس حدیث این را می گفت که اگر از حکم شارع مکلفی متضرر می شود شارع آن حکم را نسبت به آن مکلف ندارد و مراد از احکام عدمیه این است که اگر مکلفی از عدم جعل و عدم حکم شارع متضرر می شود شارع نسبت به این مکلف این عدم الحکم را ندارد بلکه جعل و وضع دارد. آیا می شود از حدیث لا ضرر این تعمیم را استفاده کرد؟ آیا می توانیم بگوییم احکام عدمیه و عدم الحکم هر کجا ضرری است شارع در آنجا عدم الحکم ندارد، جعل دارد، وضع دارد؟ بعضی از فقهاء این را پذیرفتند که حدیث لا ضرر همین طور که شامل احکام وجودی می شود شامل احکام عدمی هم می شود امثله ای را ذکر کرده اند از این امثله به دو مثال اکتفاء می کنیم:

المثال الأول للأحکام العدمیة:

مثال اول این است که اگر کسی شخصی را عدوانا حبس کرد و این شخص در اثر محبوس بودن حیوانش فرار کرد سوال می شود که آیا حابس شرعا ضامن آن حیوان فرار کرده، است یا خیر؟ در نزد فقهاء سبب ضمان یکی اتلاف و یکی هم تلف تحت ید است گفته اند اینجا نه این اتلاف است و نه تلف تحت ید است گفتند که اگر شارع حکم نکند به ضمان از این عدم حکم شارع به ضمان ضرر لازم می آید ضرر کی؟ ضرر محبوس. یعنی اگر شارع حکم به ضمان نکند و نگوید که این حابس ضامن است از این

[1] سه شنبه ۹۷/۱۲/۲۱.

عدم حکم به ضمان، محبوس ضرر می بیند. اینها گفته اند که شارع می گوید که ما در شریعت حکم ضرری نداریم چه این ضرر ناشی از حکم باشد چه ناشی از عدم الحکم باشد ما حکم ضرری نداریم چه حکم وجودی چه حکم عدمی. خوب در اینجا شارع حکم به عدم ضمان ندارد که نداشتن حکم به عدم ضمان، مساوق است با جعل ضمان.

المثال الثانی للأحکام العدمیة:

مثال دوم: اگر زوجه ای باشد که شوهر به او نفقه نمی دهد زوجه پیش حاکم می رود و مطالبه طلاق می کند خوب وقتی که حاکم طلاقش داد می گوییم یا این طلاق صحیح عند الشارع است یا صحیح نمی باشد اگر صحیح نباشد از عدم صحت این طلاق چه کسی متضرر می شود؟ زوجه متضرر می شود. خوب «لا ضرر» می گوید که در شریعت ضرری نمی باشد چه این ضرر ناشی شود از احکام وجودی چه ناشی شود از احکام عدمی. این عدم صحت در شریعت نمی باشد. وقتی عدم صحت نیست پس چه چیزی است؟ صحت است یعنی شارع صحت را اعتبار و جعل کرده است. یعنی این طلاق را شارع صحیح می داند. این مثال دیگری است که صحت طلاق حاکم را از حدیث لاضرر استفاده کنند. این حدیث لا ضرر در صحت طلاق خیلی دست را باز گذاشته است مثلا مرد در زندان افتاده است و زوجه مطالبه طلاق می کند یا شوهر اخلاق بدی دارد یا نمی تواند به وظائف شوهری عمل کند اگر این زوجه مطالبه طلاق کند و این طلاق درست نباشد زوجه متضرر می شود لذا خواستند از این لا ضرر استفاده کنند صحت تمام این مواردی را که اگر طلاق حاکم درست نباشد، زن متضرر می شود. خود مرحوم سید هم این مثال را زده است ملحقات عروه ص ۱۱۵ مسئله ۳۳ در اینجا تمایل سید را مبنی بر اینکه به این حدیث «لا ضرر» تصحیح کند این طلاقها را، دیده می شود.

این هم دو مثالی که از حدیث «لا ضرر» خواستیم استفاده کنیم رفع عدم الحکم را که این رفع عدم الحکم مساوق است با وضع و جعل الحکم.

قول المرحوم النائینی: لا یشملها لأنها ناظرة ألی الأحکام و الأحکام العدمی لیست بأحکام.

مرحوم نائینی گفته اند احکام عدمی را نمی توان از این حدیث « لا ضرر» استفاده کرد. چراکه این حدیث ناظر به احکام شرعی است یعنی شارع نگاه کرده است به احکام شرعی خودش و گفته است حکم ضرری در احکام من شارع نمی باشد احکام عدمی که حکم نمی باشد بلکه عدم الحکم است پس شارع مقدس در حدیث «لا ضرر» نگاه کرده است به احکام خودش و دیده است در بین احکام خودش احکام ضرری نمی باشد اما احکام عدمی، عدم الحکم است حکمی نمی باشد که شارع ناظر به آن باشد لذا لسان حدیث لا ضرر لسان نظارتی است به احکام و احکام عدمی عدم الحکم است و حکمی درکار نمی باشد که نظارتی باشد.

مناقشة: أن الحدیث ناظر إلی العالم التشریع و مواقف الشارع فیه لا الأحکام بنفسها.

از کجا می گویید این لا ضرر نگاه به احکام شرعی دارد نگاه به مواقف شارع و عالم تشریع است شارع می گوید که ما در عالم تشریع موقفی که ضرری باشد اتخاذ نکردیم کجا در این حدیث حکم شرعی آمده است؟!! من شارع وقتی به عالم تشریع نگاه می کنم می بینم که موقفی که به ضرر مکلف باشد اتخاذ نکردم حال فرق نمی کند این موقف، موقف ایجابی باشد یا موقف عدمی باشد به مناسبت حکم و موضوع به عالم تشریع و شریعت نگاه کرده است لذا اینکه می گوییم احکام ضرری چون روشنتر و ساده تر است اما نگاه به احکام نکرده است بلکه نگاه به عالم شریعت و مواقف شارع در عالم شریعت کرده است. این معنا را مرحوم صدر از این حدیث استفاده کرده است و این معنا به نظر می رسد انسب باشد از نگاه مرحوم نائینی.

ان قلت:

مرحوم نائینی جواب می دهد که مراد که مواقف هم باشد مراد موقف ایجابی است. چرا که موقفهای عدمی حظی ندارد که کسی بخواهد برای آن حسابی باز کند و برای او مهم باشد و بعد نیاز باشد شارع آن را نفی کند.

قلت:

نکته ای عرفی دیگر ندارد که اختصاص دهیم به مواقف ایجابی و ضمن اینکه این یک بحث فلسفی است. و ثالثا اگر عدم الحکم از جانب شارع موجب تضرر مکلف شود این ضرر عرفا مستند به شارع است. شاهدش هم این است که اگر قانون در جایی که می بایست منع کند منع نکرده باشد حکم به جواز هم نداده است و اذن هم نداده است اما ممنوعیت هم در قانون نیامده است ما می گوییم این قانون ظالمانه و ناقص و ضرری است. مناسب حکم و موضوع این است که شارع بما هو شارع چه سلبا و چه ایجابا موضعی اتخاذ نمی کند که مکلف دچار ضرر شود.

لذا ما این بیان مرحوم صدر را پذیرفتیم و گفتیم دور از ذهن نمی باشد.

بله درست است که لسان لا ضرر لسان نفی است و اثبات حکم نمی باشد اما شارع در این روایت می گوید که من موقف ضرری اتخاذ نکردم لازمه و مدلول التزامی این کلام جعل می باشد یعنی شارع می گوید هر کجا ضرری بود من آن موقف را اخذ نکردم که لازمه آن جعل و وضع الحکم است. لذا ما هم به مدلول مطابقی نگفتیم که روایت دال است که این اشکال وارد باشد.

این مطلب را ما قبول کردیم انما الکلام و تمام الکلام در این است که آیا این مطلب صغرایی دارد یا خیر مجموعا سه مثال دارد و این مثالهای گفته شده است را قبول نکردیم و گفتیم مصداق لا ضرر نمی باشد و بحث آن طول می کشد و این دو مثال را موکول به فقه می کنیم و گفتیم صغرای این بحث نمی باشد خلاصتا اگر بخواهیم رد کنم می گوییم که ما در ضمان، ضمان عقلائی می باشیم یعنی اگر حابس در نزد عقلاء

ضامن است، ما هم می گوییم ضامن است و احکام شرعی ضمان را بار می کنیم و اگر در نزد عقلاء ضامن نباشد ما هم می گوییم ضامن نمی باشد، در هر صورت ضرر مستند به شارع نمی باشد بلکه متوقف بر موضع عقلاء است شارع در اینجا کاره ای نمی باشد الا اینکه بتواند عرف ساز باشد. در بحث طلاق هم می توانید بگویید که بقاء طلاق ضرری است و به احکام وجودی بر گردانید چرا بر می گردانید به احکام عدمی؟!! نگویید عدم صحت ضرری است بگویید بقاء زوجیت بعد از حکم به طلاق حاکم، ضرری است. لذا می تواند باز برگشتش به احکام وجودی باشد در نتیجه صغرویت این دو مثال برای این بحث محرز نشد. دقت کنید این در حد جواب است نه اینکه ما در فقه از این راه جلو آمدیم.

اما مثال سومی است که در فقه زیاد مثال دارد و مثال خوبی است و گفته شده است مصداق این مسئله می باشد، این مثال این است که ما تصرفاتی داریم که در تصرفات ما دیگری متضرر می شوند در خانه حفر چاه می کنیم و همسایه متضرر می شود، چندین طبقه می سازیم و همسایه متضرر می شود، پنجره را بالا نمی بریم و همسایه متضرر می شود از این موارد در فقه زیاد داریم و بخواهیم از لا ضرر استفاده کنیم بگوییم اینجا همسایه از عدم تحریم ضرر می کنند و لا ضرر می گوید این عدم تحریم برداشته شده است و لازمه این عدم تحریم چیست؟ جعل حرمت این اقدامات.

دقت کنید نگفتیم که این از این جواز ساختن چند طبقه یا حفر چاه متضرر می شود چرا که اولا ما جواز را به عنوان حکم شرعی قبول نکردیم و ثانیا اینکه فقهاء دیده اند که جواز نمی تواند استناد بیاورد لذا فقهاء رفته اند سراغ عدم تحریم که چون فروع زیادی دارد در تنبیه چهارم مستقلا بحث می کنیم. مثلا کسی از من پرسید که من می خواهم بزنم در گوش زید شما اجازه می دهید؟ می گوید بله در اینجا مستند به این مسئول عنه نمی باشد و قانون هم با من کاری ندارد بله اگر امر کنم به این عمل، ترغیب کنم به این عمل، این ضرر مستند به من است. این مسئله خوبی است و صغریات زیادی هم دارد.

حاصل این تنبیه این است که ما این تنبیه را پذیرفتیم که این در فقه این است اما تمام کلام این است که آیا صغرایی دارد یا خیر که در ذهن ما مثال روشنی ندارد.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الأول.

التنبیه الثانی: الإقدام علی الضرر.

اگر کسی خودش اقدام کرد بر ضرر آیا «لا ضرر» این مکلف را می گیرد؟ تارة نماز با وضوء بر من ضرری است چرا که آب بر من ضرری است تارة نماز با وضوء بر من ضرری نمی باشد بلکه کاری می کنم که نماز با وضوء ضرری شود مثل اینکه الان وضوء دارم لذا نماز با وضوء بر من ضرری نمی باشد چرا که وضوء دارم ولی عمدا وضوء خودم را باطل می کنم و بعد از ابطال، نماز با وضوء می شود ضرری چرا که آب بر من ضرری است آیا لا ضرر وجوب نماز با وضوء را از من بر می دارد؟ بر من روزه ضرری نمی باشد عمدا قرصی می خورم که روزه امروز بر من ضرری شود، آیا لا ضرر این وجوب را از من بر می دارد یا خیر؟

مرحوم سید خودش در عروه مثالی را زده است گفته است که اگر کسی در داخل وقت عمدا خودش را جنب کرد و بعد از جنابت، غسل برای او ضرری است اما قبل از جنابت نماز با طهارت بر او ضرری نبود چرا که طهارت داشت و غسل بر او واجب نبود اما کاری می کند که نماز با غسل و طهارت مائیه ضرری می شود، آیا لا ضرر وجوب صلاة با غسل را از او بر می دارد یا خیر؟ در آنجا فرموده اند که بعضی از علماء گفته اند که نه «لا ضرر» این وجوب را بر نمی دارد و باید با همان غسل ضرری نمازش را بخواند. بعد خودشان می گویند که اقوی این است که لا ضرر این وجوب را هم بر می دارد منتها می فرمایند احتیاط کند هم غسل کند و هم تیمم کند. چون احتمال دارد وظیفه اش غسل بوده است و امکان دارد که وظیفه اش تیمم بوده است.

دقت کنید که بحث ما در جایی است که این ضرر، ضرر محرم نباشد اگر محرم باشد آن عمل اگر عبادت باشد باطل است نه این که لا ضرر حرمت را بر نمی دارد بلکه

از باب این است که عمل محرم قابلیت تقرب ندارد. دقت کنید در ضرر دو قول است: یک قول این است که ضرر مطلقا حرام است و یک قول هم این قول است که مختار ما هم باشد که ما گفتیم اگر به حد جنایت برسد حرام است.

بحث ما در جایی است که این ضرر محرم نمی باشد مثلا در این مثال کسی وضوء داشت و عمدا وضوء خود را باطل کرد و هیچگونه عسر و حرجی هم نداشت.

الأقوال فی المسئلة:

آیا لا ضرر وجوب نماز با وضوء را از این شخص بر می دارد یا خیر؟

قول البعض: عدم شموله لهذا المکلف لأن الضرر لیس مستندا إلی الشریعة.

بعضی گفته اند که این «لا ضرر» وجوب نماز با وضوء را بر نمی دارد بلکه وظیفه این است که نماز را با وضوء بخواند به جهت اینکه حدیث می گوید: «لا ضرر فی الدین و الاسلام» یعنی ما احکام ضرری نداریم یعنی ضرری که مستند به جعل حکم از طرف ما باشد نداریم خوب اینجا که وجوب نماز بر این شخص ضرری است آیا این ضرر مستند به وجوب است یا مستند به فعل خود مکلف است؟ بله اگر من نماز با وضوء بخوانم متضرر می شوم چرا که وضوء بر من ضرر دارد اما آیا این ضرر مستند به این اقدام من است یا شارع؟ گفته اند مستند به مکلف است لذا لا ضرر دیگر نسبت به این شخص ساکت است لذا لا ضرر شامل کسی که خودش اقدام بر ضرر کرده است نمی شود در روایت است: «لا ضرر فی الدین» نه لا ضرر فی العالَم که این مورد را هم بگیرد و در اینجا ضرر مستند به شریعت نمی باشد.

مختارنا مختار المشهور و هو شموله له لأن الضرر ههنا مستند إلی الشرع.

تمام کلام این است که این ضرر مستند به شارع می باشد یا خیر؟ ما تابع مشهور شدیم و گفتیم لا ضرر این وجوب را بر می دارد چرا که این ضرر مستند به شارع است

یعنی اگر شارع نماز با وضوء را بر این شخص واجب کند، کدام شخص؟ شخصی که عمدا وضوء خودش را باطل کرده است و خودش نماز با وضوء را ضرری کرد اگر شارع بخواهد این نماز با وضوء را بر این شخص واجب کند این وجوبش ضرری است و مستند به شارع است یعنی درست است که در اینجا خودش اقدام به ضرر کرد و مستند به شخص هم است اما منافاتی ندارد که مستند به شخص باشد مستند به شارع هم باشد اما از آن حیث که مستند به شارع است گفتیم وجوب و تکالیف ضرری نداریم. بله اگر شارع این نماز با وضوء را بر این شخص واجب نکند این شخص متضرر نمی شود چرا که نماز را با تیمم می خواند. پس باز هم و لو این که خودش اقدام بر ضرر کرده است لا ضرر شامل این شخص می شود و این لا ضرر وجوب را بر می دارد یعنی بعد از اینکه اقدام به ضرر کرده است اگر شارع حکم به وجوب کند باز ضرر مستند به شارع است بله معصیت کرده است، منتها بعد از معصیت تکلیف او منقلب می شود به نماز با تیمم. علت معصیت این است ظهور اوامر اضطراری در جایی است که اضطرار از جانب خودش نباشد لذا واقعا تکلیف این شخص نماز با وضوء است و این شخص این را مخالفت کرد مثل اینکه کسی خودش را تعجیز از امتثال کند مصداق معصیت است.

الشبهة المبتنية على هذا التنبيه و هو استحالة تقيد «لا ضرر» بعدم الإقدام على الضرر.

دقت کنید به مناسبت مسئله ای ذهن فقهاء را مشغول کرده است اینکه اصلا لا ضرر می تواند مقید بشود به عدم اقدام علی الضرر یا خیر؟ شبهه فلسفی پیدا شده است که این محال است و لا ضرر نمی تواند مقید به عدم الاقدام علی الضرر شود.

[1]قول المشهور: محال لإستلزامه للدور.

مشهور گفته اند که دور لازم می آید و دور محال است و هر امری که مستلزم امر محال است می شود محال پس تقیید این حدیث به موارد عدم اقدام بر ضرر می شود تقیید محال.

توضیح الدور:

می خواهیم توضیح دهیم این دور را.

گفته اند «عدم جریان لا ضرر» موقوف بر «اقدام بر ضرر» است، خوب «اقدام بر ضرر» متوقف بر چیست؟ موقوف بر «عدم جریان لا ضرر است». چرا که «لا ضرر» اگر جاری شود که دیگر فعل او اقدام بر ضرر نمی باشد. خوب اگر «لا ضرر» قید خورده باشد به عدم اقدام بر ضرر، عدم جریان « لا ضرر» موقوف است بر «اقدام بر ضرر»، کی این اقدام، اقدام بر ضرر است؟ که حدیث «لا ضرر» آنجا جاری نشود اگر جاری شود که دیگر فعل او، اقدام بر ضرر نمی باشد چرا که اگر لا ضرر جاری بشود یعنی تکلیف برداشته شود و اگر تکلیف برداشته شود که این فعل اقدام بر ضرر نمی باشد پس «عدم جریان لا ضرر» موقوف بر «اقدام بر ضرر» می باشد و «اقدام بر ضرر» موقوف بر «عدم جریان لا ضرر » می باشد. کی این فعل «اقدام بر ضرر» است؟ که «لا ضرر» جاری نباشد یعنی وجوب فعلی باشد اگر «لا ضرر» جاری باشد و تکلیف نباشد این فعل دیگر «اقدام بر ضرر» نمی باشد. اقدام بر جنابت کی اقدام بر ضرر است؟ که لا ضرر جاری نباشد یعنی وجوب باشد اگر لا ضرر جاری باشد یعنی وجوب نباشد این فعل دیگر اقدام بر ضرر نمی باشد چون وجوبی در کار نیست. اصلا اقدام بر ضرر نمی باشد نه اینکه اقدام بر ضرر است اما حکمش را ندارد خیر اصلا اقدام بر ضرر نمی باشد اگر لا ضرر جاری باشد یعنی غسل بر من واجب نباشد اگر غسل بر مکلف واجب نباشد این فعل او دیگر اقدام بر ضرر نمی باشد چرا که فرضا غسل بر او واجب نمی باشد. پس عدم جریان لا

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۱۲/۲۲.

ضرر یعنی وجوب غسل، موقوف بر اقدام بر ضرر است کی وجوب فعلی است؟ کی لا ضرر جاری نمی باشد؟ که شخص اقدام بر ضرر کرده باشد. اگر اقدام نکند که وجوب فعلی نمی باشد پس عدم جریان لا ضرر و وجوب غسل موقوف است بر اقدام بر ضرر چون اگر اقدام نباشد که وجوب نمی باشد وجوب زمانی فعلی است، لا ضرر زمانی جاری نمی باشد که این فعل او اقدام بر ضرر باشد این فعلش کی اقدام بر ضرر است؟ که وجوب فعلی باشد و لا ضرر جاری نباشد. وقتی شما گفتید عدم لاضرر موقوف بر اقدام است معنایش است خود لا ضرر موقوف بر عدم اقدام می شود پس «عدم جریان لا ضرر»، موقوف بر «اقدام » است و «اقدام» متوقف بر «عدم جریان لا ضرر» است یعنی فعلیت وجوب. این می شود دور و دور چون محال است لا محاله نمی توانیم لا ضرر را مقید کنیم بر عدم الاقدام. این دور موارد زیادی دارد که انشاء الله به یک مورد آن اشاره می کنیم. وقتی متوقف بود لا ضرر را نمی توانیم مقید کنیم به عدم الاقدام.

این را دقت کنید در اینجا دو جواب دادیم:

الجواب الأول الخاص: لا دور ههنا لأن الإقدام ليس متوقفا على عدم جريانها.

اما جوابی که مال اینجا است: گفتیم اینجا دوری نمی باشد «عدم جریان لا ضرر» یعنی فعلیت وجوب غسل یا وجوب فعلی غسل بله این متوقف بر «اقدام» است اگر اقدام بر ضرر کند لا ضرر جاری نمی شود اگر اقدام بر ضرر کند وجوب غسل نسبت به او فعلی است اما «اقدام بر ضرر» موقوف بر وجوب فعلی یا «عدم جریان لا ضرر» نمی باشد توقف از یک طرف است چرا؟ «اقدام بر ضرر» موقوف بر عمد است یکی اینکه خودش جنابت را عمدا ایجاد کند و علم دارد که رافع این جنابت غسل است چه غسل واجب باشد چه نباشد مراد ما از «اقدام بر ضرر» این است. اقدام بر جنب کردن خودش و علم به این که رافع این جنابت غسل است این مراد ما از «اقدام بر ضرر» است. و فرض این است که این غسل ضرری است و فرقی نمی کند که این غسل واجب باشد یا خیر.

نگویید که اگر واجب باشد ضرری است خیر این درست نمی باشد فرض مسئله این است که می خواهیم کاری کنیم حدیث «لا ضرر» جاری نشود می گوییم مراد ما از «اقدام بر ضرر» این است که عمدا خود را جنب کند و بداند رافع این جنابت غسل است و لو این غسل واجب نباشد به اعتبار اینکه نماز بر او واجب نمی باشد. مراد ما از «اقدام بر ضرر» بیش از این نمی باشد که عمدا خود را جنب کند و بداند که رافع این جنابت غسل است. مراد از اقدام بر ضرر این است و هر کسی که اقدام به ضرر را می گوید این را اراده کرده است یعنی بداند اگر بخواهد نمازی بخواند که درست باشد باید غسلی کند که رافع این حدث باشد و مراد از «اقدام بر ضرر» بیش از این نمی باشد. چه این غسل واجب باشد چه نباشد در صدق عنوان «اقدام بر ضرر» دیگر وجوب غسل نخوابیده است کما اینکه غسل کردن هم در معنای «اقدام بر ضرر» نیفتاده است همین اجناب و علم به رافعیت این غسل از این جنابت معنایش «اقدام بر ضرر» است و لو غسل نکند. یعنی کاری کند که اگر بخواهد نماز بخواند و غسل کند این نماز بر او ضرری می باشد. لذا عدم جریان لا ضرر موقوف بر اقدام است اما «اقدام» ربطی به «عدم جریان لا ضرر» و فعلیت وجوب ندارد حتی اگر نماز واجب هم نباشد غسل واجب هم نباشد، باز اقدام است. مراد همه فقهاء از اقدام همین است که گفته شد.

الجواب الثانی العام: أن الدور ههنا غیر علی و لا استحالة فیه.

جواب دوم که عام است: این را دقت کنید این را چند بار گفتیم که دور اصلا محال نیست الا در یک مورد که دور علی باشد به معنای این که هر طرف دور، علت یعنی مبدأ وجود برای طرف دیگری باشد یعنی «الف» علت برای «ب» و «ب» علت برای «الف» باشد یعنی «الف» مبدأ الوجود «ب» و «ب» مبدأ الوجود «الف» باشد این محال است چرا که مسلتزم تناقض است و این استلزام تناقض در هیچ قسم دیگر دور نمی آید. مبدأ الوجود یعنی مفیض الوجود یعنی «ب» وجود «الف» و «الف» وجود «ب» را افاضه کرده است. اما غیر از این هر دوری که باشد محال نمی باشد پس بنابراین دور محال

دائما بین امور حقیقی و وجودی است[1] چرا که علیت در عالم وجود است یعنی «الف» و «ب» یک موجود می باشند که «الف» بوجوده مبدأ وجود «ب» و «ب» بوجوده مبدأ وجود «الف» است اما اگر غیر این باشد هر دو طرف امر موهوم یا واقعی یا یک طرف امر اعتباری یا موهوم و واقعی باشد این دیگر محال نمی باشد. در ما نحن فیه طرفین دور چیست؟گفته اند یک طرف «عدم جریان لا ضرر» است. «عدم جریان لا ضرر» یعنی چه؟ یعنی فعلیت وجوب یعنی «وجوب فعلی» موقوف بر «اقدام» است و «اقدام» هم موقوف بر «وجوب فعلی» است دو طرف یکی وجوب فعلی و یکی اقدام است. «اقدام» از امور واقعی است نه امر حقیقی و نه موهوم و اعتبای است امر انتزاعی و واقعی است اما وجوب فعلی صوم: در احکام فعلی سه قول است:

یکی نظریه مدرسه میرزا است مثل وجوب الحج و الصوم علی زید این وجوب چه امری است؟ اینها قائلند مثل ملکیت و زوجیت امری اعتباری است کما اینکه جعل هم امر اعتباری است.

قول دیگر مختار مرحوم صدر است ایشان قائل است که این امر وهمی است مجعول و تکلیف فعلی امر موهوم است.

قول سوم این است که امر واقعی است که ما هم تبعیت کردیم نه امر جعلی و نه اعتباری و نه حقیقی و نه موهوم است لذا امر حقیقی نمی باشد یا وهمی یا واقعی یا اعتباری است لذا معنا ندارد که رابطه بین این دو علّی باشد فرض کنید اقدام متوقف بر

[1] عالم تناقض عالم واقع است نه عالم وجود اما در دور علی مستلزم تناقض است اما در هیچ دوری مستلزم تناقض نمی باشد. نه اینکه تناقض هست و قبول کردیم. امر اعتباری اعتباری است و واقعی نمی باشد ملکیت بین من کتاب و واقعی نمی باشد مثل تقارن من و دفتر نمی باشد تناقض را در عالم واقع محال می دانیم یعنی وعاء این تناقض عالم واقع است نه عالم وجود. یعنی در عالم واقع تناقض محال است نه این که در عالم وجود تناقض محال باشد تناقض اجتماع بین وجود وعدم است و وعاء وجود و عدم عالم وجود نمی باشد بلکه عالم واقع است. موهوم وعاش عالم واقع و وجود نمی باشد امر اعتباری هم همینطور وعائش عالم وجود و واقع نمی باشد منتها اعتباریت و موهومیت امر واقعی است اما امر موهوم، موهوم است وجود شریک الباری امر موهومی است و این وجود شریک الباری در عالم واقع نمی باشد اما این موهومیت و اعتباریت واقعی است. مثلا می گوییم وجود شریک الباری با عدم شریک الباری جمع نمی شود خوب عدم شریک الباری امری است واقعی اما وجود شریک الباری دیگر واقعی نمی باشد با این عدم جمع نمی شود نمی شود هم وجودش واقعیت داشته باشد و هم عدمش واقعیت داشته باشد.(هم جلس اس مد).

تکلیف فعلی است و تکلیف فعلی هم موقوف بر اقدام است یعنی دور را قبول کنیم، محذوری در این دور نمی باشد چرا که دور علّی نمی باشد استحاله ای در کار نمی باشد. اقدام بر عدم جریان لا ضرر موقوف است و بر جریان موقوف نمی باشد که لغویت حاصل شود. این را در علم هم گفتیم می دانید که فقهاء قائلند که علم به حکم فعلی و علم به مجعول محال است در موضوع حکم اخذ شود چرا که فعلیت حکم موقوف بر علم است و فعلیت علم موقوف بر فعلیت حکم است و آنجا گفتیم بله این درست است و این دور است این دو متوقف بر یکدیگر می باشند ولی استحاله ای در کار نمی باشد به لحاظ رتبی هر دو در رتبه ای مقدم می باشند و در زمان هم مقارن می باشند آنِ حصول علم، آنِ حصول فعلیت است و آن حصول فعلیت، آن حصول علم است. مرحوم صدر هم قبول کردند که این محال است و بقیه هم قبول کرده اند که ما قبول نکردیم و به این صورت جواب دادیم.

اگر دور را هم بپذیریم ــ که نپذیرفتیم ــ این دوری است غیر علّی و ما فقط دور علّی را محال می دانیم.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الثانی.

التنبیه الثالث: حدیث لا ضرر و ادلة الاحکام.

ما احکامی در شریعت داریم و دلیلی بر این احکام داریم و حدیث «لا ضرر» را هم داریم. لا اشکال که دلیل لاضرر با دلیل احکام تعارض دارد چرا که صوم می گوید که صوم بر مکلف متضرر هم واجب است و حدیث لا ضرر می گوید این صوم ضرری واجب نمی باشد پس بلا اشکال این حدیث لا ضرر با دلیل احکام تعارض دارد و این تعارض بالعموم و الخصوص من وجه است دلیل صوم نسبت به صلاة ضرری ساکت است ولی دلیل لا ضرر می گوید این صلاة واجب نمی باشد و دلیل لا ضرر نسبت به صوم غیر ضرری ساکت است اما دلیل صوم می گوید این صوم واجب است اما مورد اجتماع هم دارند که صوم ضرری باشد که دلیل صوم، وجوب آن را اثبات می کند و

دلیل «لا ضرر» آن وجوب را نفی می کند. پس بلا اشکال حدیث لا ضرر با ادله احکام و دلیل تعارض دارد و این تعارض بالعموم و الخصوص من وجه است.

نکتة فی موضع النزاع و هو الضرر الذی لما یبلغ حد الحرمة:

اگر در موردی ضرر به حد حرمت برسد دلیل وجوب و دلیل تکلیف در تعبدیات آن مورد را نمی گیرد مثلا اگر صوم بر زید ضرری بود و ضررش هم در حد حرمت بود دلیل صوم این را نمی گیرد به خاطر مسئله اجتماع امر و نهی است و فعل وقتی مصداق منهی عنه و حرام شد، این فعل محرم نمی تواند مصداق وجوب عبادی باشد. یعنی در این موارد که ضرر به حد حرمت می رسد، قرینه عقلی داریم و آن قرینه عقلی عبارت است از اینکه فعل محرم نمی تواند مصداق عبادت باشد، عقلا ممکن نمی باشد و به این قرینه عقلی می گوییم این موارد از محل بحث خارج است و بحث ما در جایی است که صوم بر زید ضرری است و این ضرر به حد حرمت نرسیده است. بله طبق نظر کسانی که مطلق ضرر حرام است دلیل صوم هیچ زمانی صوم ضرری را نمی گیرد اما ما که قائلیم مطلق ضرر حرام نمی باشد این بحث می آید. در نظر ما اینطور نمی باشد که هر ضرری حرام باشد و الا خیلی از کارهای ما ضرر دارد و باید حرام باشد. در عبادات در مسئله اجتماع امر ونهی همه امتناعی می باشند اما در غیر عبادات در نظر جوازی ها این بحث ما می آید اما در امتناعی ها این بحث نمی آید و گفتیم زمانی می شود از مسائل اجتماع امر و نهی که ضرر به حد حرمت برسد یا به خاطر اینکه مطلق ضرر حرام است یا خیر اما این ضرر چون به حد جنایت بر نفس رسیده است محرم است و وقتی اینطور شد در عبادات فعل اصلا مصداق عبادت نمی باشد چراکه محرم است و در غیر عبادات اگر امتناعی شدیم باز مصداق واجب نمی باشد و اگر جوازی شدیم محل بحث ما می باشد.

پس دلیل وجوب صلاة و صوم با حدیث لا ضرر تعارض دارد و این تعارض به نحو عموم وخصوص من وجه است مثلا «کتب علیکم الصیام» به اطلاقه صوم ضرری را شامل می شود، می گوید که صوم ضرری واجب است و بر این صوم من شارع وجوب

جعل کردم و حدیث «لا ضرر» هم به اطلاقه می گوید که برای تو مکلف که صوم بر تو ضرری است وجوب صوم را جعل نکردم.

در اینجا، نزاعی نمی باشد که بین دلیل حکم و حدیث «لا ضرر» تعارض می باشد تعارض است و نزاعی نمی باشد و در اینکه همه گفته اند که لا ضرر مقدم است در این هم ظاهرا اختلافی نمی باشد. فقط در جهت تقدیمش وجوهی گفته شده است و وجهی که مشهور گفته اند حکومت است. گفته اند حدیث «لا ضرر» بر دلیل تکالیف حاکم است این حکومت از کجا آمده است؟ از نظارت آمده است. نظارت در نظر عرف قرینه است و در سیره محاوره ای قرینه بر ذو القرینه مقدم است. خوب چطور نظارت دارد؟ خوب ما دو نظارت گفتیم: مرحوم میرزا گفتند که بر احکام ناظر است اگر بر احکام ناظر باشد احکام مفاد دلیل است پس بر دلیل احکام ناظر است ما ها گفتیم ناظر بر احکام و به تبع دلیل اینها نمی باشد بلکه ناظر بر شرع است ناظر بر مواقف شارع بما هو شارع است وقتی نظارت بر شریعت دارد طبیعتا نظارت بر احکام هم دارد و احکام مستفاد از دلیل است لذا ناظر بر دلیل احکام هم می باشد و هر ناظر بر منظور الیه به قرینیة مقدم می شود اصلا در نظارت، قرینیت عرفیه افتاده است و در عرف هر قرینه ای بر ذو القرینه مقدم است. پس حدیث «لا ضرر» مقدم است بر تمام ادله احکام اولیه. این حکومت است نه ورود در ورود باید رفع بالوجدان شود. اطلاقش محفوظ می ماند تا آخر و فقط این ظهور حجت نمی باشد. این را حکومت در عقد الحمل نه عقد الوضع است یعنی حدیث لا ضرر ناظر به محمولات این ادله است. محمولات ادله احکامی می باشد که از این ادله استنباط می شود مثل وجوب شارع می گوید این وجوب را در نماز و صیام ضرری نداریم.

التنبیه الرابع: لا ضرر و قاعدة السلطنة.[1]

یکی از قواعدی که فقهاء زیاد به آن استناد می کنند قاعده «سلطنت» است یعنی هر کسی بر مال و نفس خودش سلطنت دارد. در اینجا بحث می کنیم در جایی که امر دائر مدار این است که اخذ کنیم به قاعده سلطنت یا قاعده لا ضرر اگر بخواهیم در مال خودمان تصرف کنیم از این تصرف دیگری متضرر می شود مثلا می خواهیم در ملک خودمان چاهی را حفر کنیم که همسایه متضرر می شود، اگر بخواهیم در زمین خودمان چندین طبقه بسازیم، همسایه متضرر می شود، اگر بخواهیم در ملک خودمان، پنجره بگذاریم همسایه از این متضرر می شود، اگر بخواهیم کالایی را تولید یا وارد کنیم ممکن است دیگری از این تولید و واردات متضرر شود یا اگر بخواهیم زمین خود را تبدیل کنیم به مسجد یا حسینیه، همسایه متضرر می شود چرا که بعد از ساختن مسجد و حسینیه چون ازدحام در این محله یا کوچه زیاد می شود، خانه همسایه قیمتش پایین می آید. آیا در اینجا محل اخذ به قاعده «سلطنت» است یا «لا ضرر»؟ کدام مقدم می شود؟ این بحثی است از تطبیقات قاعده لا ضرر لذا در تنبیهات متعرض شدیم:

در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول: فی حکم مسئله، قطع نظر از قاعده لاضرر. بحث می کنیم که بدون قاعده لا ضرر حکم این مسئله که تصرف در مال، متضمن تضرر غیر است، چیست؟

مقام دوم: با توجه به قاعده لا ضرر حکم این مسئله چیست؟

المقام الأول: هل یجوز التصرف لکل أحد فی ملک نفسه مع تضرر الغیر مع قطع النظر عن قاعدة «لا ضرر».

آیا هر کسی می تواند در ملک خودش تصرف کند و لو این تصرف مستلزم تضرر دیگری باشد؟ آیا هر انسان مالکی می تواند در ملک خودش تصرف کند و لو این تصرف

[1] شنبه ۹۷/۱۲/۲۵.

مستلزم تضرر غیر است. اگر دقت کنید امثله زیادی را دارد مثلا ماشین را صبح روشن می کنید که گرم شود و صدای این ماشین همسایه را اذیت می کند یا در حریم ملک خودتان ماشین را پارک می کنید و ایاب و ذهاب برای همسایه مشکل می شود و ... امثله زیادی دارد، می خواهید سیکار بکشید سیگار ملک شماست اما دیگری از دود این سیگار متضرر می شود، آیا این سلطنت را دارید؟ آیا انسان می تواند در ملک خودش تصرف کند و لو مستلزم تضرر غیر شود؟ آیا این تصرف شرعا جایز است یاخیر؟ و علی کلا التقدیرین اگر جایز باشد یا نباشد اگر ضرری متوجه شد آیا ضامن این ضرر می باشند یا خیر؟ پس در دو جهت بحث می کنیم:

جهت اول اینکه آیا این تصرف جایز است یا خیر؟ جهت دوم اینکه علی کلا التقدرین چه تصرف جایز باشد یا نباشد، آیا این ضرر را من ضامن می باشم یا خیر یعنی آیا باید جبران کنیم این ضرر را یا نه؟

الجهة الأولی: فی جواز هذا التصرف.

جهت اول این است که آیا این تصرف جایز است یا خیر؟ کدام تصرف؟ تصرفی که در ملک خودم می کنم و این تصرف مستلزم تضرر غیر است آیا این تصرفاتی که در اموال خودمان می کنیم و دیگری متضرر می شود شرعا جایز است یا خیر؟

مختار المشهور: جواز هذه التصرفات و إن کان مستلزما للتضرر الغیر.

نسبت داده شده است به مشهور فقهاء ما بله تصرف شرعا جایز است یکی از کسانی که نسبت به مشهور داده است مرحوم شیخ در یکی از رسائل فقهیه اش که در همین قاعده لا ضرر که نوشته است این را نسبت داده است به مشهور که اینها می گویند این نوع تصرفات جایز است[1]. ایشان نسبت داده است به مشهور که مشهور گفته اند هر کس می تواند در ملک خودش تصرف کند و لو این تصرف مستلزم تضرر غیر باشد. خوب دلیل اینها بر این جواز چه بوده است؟ عمدتا دو دلیل داشته اند:

---

[1] الرسائل الفقهية ص ۱۲۶.

الدلیل الأول: قاعدة السلطنة و هی « الناس مسلطون علی أموالهم و أنفسهم».

دلیل اول: قاعده سلطنت است. قاعده سلطنت می گوید: «الناس مسلطون علی اموالهم» یعنی مالکین هیچ ممنوعیتی در تصرف در مال خودشان ندارند تصرف در ملک خودش کرده است ملک خودش را وقف مسجد یا حسینیه کرده است لذا اعمال و هر گونه تصرف او در ملک خودش جایز است شرعا. هر نوع تصرف در ملک خودش جایز است مگر تصرفاتی که شارع حرام کرده است مثلا تصرف در ملک خودش حرام است در جایی که می خواهد ماء خودش را که نجس است شرب کند پس هر تصرفی در ملک خودش جایز است مگر دلیلی شرعی بر منع آن باشد.

این وجه اول دو اشکال دارد:

المناقشة الأولی: أن هذه القاعدة قاعدة عقلائیة و لیس لها دلیل إمضاء.

اشکال اول این است که این قاعده سلطنت یک قاعده عقلائیه است نه قاعده شرعیه. سند روایت «الناس مسلطون علی أموالهم و انفسهم» مخدوش است چرا که روایت مرسله است و اگر هم درست بود ارشاد بود به این قاعده عقلائیه در حالیکه بحث ما در سلطنت، جواز شرعی است نه جواز و سلطنت عقلائی. این قاعده را اگر شارع امضاء کرده باشد در تصرفاتی که مستلزم تضرر غیر باشد، می گوییم این تصرفات جایز است. خوب از مشهور سوال می کنیم کجا ما دلیل بر امضاء در تصرفاتی که مسلتزم تضرر غیر است داریم؟!! معنای جواز تصرف در ملک و لو موجب تضرر غیر شود این است که در نزد عقلاء این تصرفات جایز است و شارع هم امضاء کرده است. می گویید شارع مقدس امضاء کرده است حتی در تصرفات ضرری کدام دلیل این امضاء را می رساند؟!! لذا ما دلیل امضاء نداریم.

البته این بنا بر تسلم این است که عقلاء این تصرفات ضرری را امضاء کرده اند.

المناقشة الثانية: أن المراد منها ليس جواز التصرف مطلقا بل معناها عدم محجورية المالک فی تصرفاته.

اشکال دوم این است که مراد این قاعده عقلائی این نمی باشد و لو در روایت معتبری هم آمده باشد بلکه مراد از سلطنت ناس بر اموالشان این است که محجور و ممنوع نمی باشند هر کسی غیر مالک محجور است الا اینکه اذن مالک در این تصرف باشد اما در ملاک این محجوریت و ممنوعیت نمی باشد پس در آنجا که عقلاء می گویند سلطنت دارد معنایش این نمی باشد که هر کسی هر مالی داشت می تواند در آن هر تصرفی را که می خواهد انجام دهد مثلا کسی مالک عصاست معنای قاعده سلطنت این نمی باشد که هر کسی عصایی داشت می تواند به هر جایی و هر کسی بزند به سر مردم، به ماشین مردم، به شیشه مردم و ... یا معنای این قاعده این نمی باشد که هر کسی که ماشین داشت هر کسی را خواست می تواند زیر بگیرد، این مفاد قاعده سلطنت نمی باشد. نگویید که می گویند سلطنت به همین مقدار را داری اما از باب اضرار به دیگری معصیت کرده اید. واقعا اینطور است؟!! اینکه تهافت است هم جایز است و هم گناه کردی. آیا قاعده سلطنت می گوید که هر جا خواستی می توانی بزنی اما از باب اضرار معصیت کردی؟!! ضمن اینکه شما گفتید که قاعده می گوید که از حیث تصرف در عصاء این کار تو حرام نمی باشد نه اینکه مسلطی سلطنت حق است و تحریم غیر حق است. «الناس مسلطون» می گوید که مردم در اموال خودشان محجور و ممنوع نمی باشند اما غیر ملاک محجورند. تحریم غیر از سلطنت است. بله اگر کسی به عصای دیگری به کسی بزند دو معصیت کرده است اما نه از باب اینکه چون سلطنت ندارد. در اینجا تحریم است اما سلطنت نمی باشد و تحریم غیر سلطنت است. سلطنت حق است. دقت کنید ما در باب سلطنت و حق یا می گوییم انتزاعی است یا اعتباری است. در کسی که مالک عصا است این حق و سلطنت بر ضرب دیگری را نه اعتبارا و نه انتزاعا ندارد کلا همه حقوق یا انتزاعی است یا اعتباری. و بعد در مورد مالک می گوییم نسبت به ضرب به دیگری نه سلطنت اعتباری دارد و نه سلطنت انتزاعی. معنای سلطنت در مال این نمی باشد که من می توانم در این عصا هر تصرفی کنیم و لو به کوبیدن به سر دیگری.

گفتیم این مراد نمی باشد که هر تصرفی در این مال جایز است بلکه فقط بیان گر فرق بین مالک و غیر مالک است گفته است که مالک در تصرف در ملک خودش محجور نمی باشد به خلاف غیر مالک که محجور است و نیاز به اذن دارند اما معنایش این نمی باشد که حق هر گونه تصرفی را دارد. سلطنت من بر مالم یعنی در تصرف در مال خودم نیاز به اذن از دیگری ندارم و دیگران برای تصرف در ملک دیگری و ملک من نیاز به اذن دارند.

دلیل ما هم بر این فهم، وجدان و استظهار ماست. این واضح است که معنایش این نمی باشد که هر کاری که خواستم و می توانستم با مال خودم بکنم، این جایز باشد. اما این دایره تصرف در ملک خودم را شرع و عقلاء و عرف و دیگران هستند که مشخص می کنند بله در تصرف در ملک خودمان، نیاز به اجازه به دیگری ندارم اما در این ملک چه تصرفاتی می توانم بکنم؟ باید رجوع به شرع و قانون و عقلاء و عرف کنم. پس معنای قاعده سلطنت این نمی باشد که در تصرف در ملک خودش، نیاز به رجوع به شرع و قانون و عقلاء و عرف نمی باشد و مختارم این معنای قاعده سلطنت نمی باشد. معنایش این نمی باشد که هر تصرفی در ملک خودم، شرعا و قانونا و عقلائا و عرف جایز است مثلا شرع ممنوع کرده است شرب ماء نجسی که مال خودم است یا قانون منع کرده است که این ماء را به صورت دیگری بریزم. مفاد این قاعده این نمی باشد که هر تصرفی در مال خودم جایز و مباح است عقلا و شرعا و عقلائا و عرفا بلکه فقط می گوید که در تصرفات در ملک خودمان محجور نمی باشیم اما از ناحیه کیفیت تصرف ساکت است نمی گوید که مالک در تصرفات خودش آزاد است لذا در اینکه چه تصرفاتی می تواند در مال خودش بکند تابع شرع و عقلاء و عرف و قانون می باشد.[1] اینها محدّد دایره این تصرفات می باشند.

---

[1] ان قلت: که مشهور هم نگفته اند که معنای این قاعده این استکه هر تصرفی در ملک خود جایز است بلکه گفته اند هر تصرفی در ملک خود جایز است الا اینکه منع شرعی یا قانونی و عقلائی و عرفی داشته باشد کما اینکه در توضیح دلیل اول مشهور اشاره شد.

قلت: بله درست است اما می گوییم این مقدار را هم از این دلیل استظهار نمی کنیم.

ان قلت:

با این معنائی که شد، یعنی معنای این قاعده ملکیت است یعنی مالک کسی است که در تصرفات خودش نیاز به اذن ندارد.

قلت:

ملکیت یعنی علقه ای اعتباری بین مالک و مملوک و ربطی به این قاعده با معنایی که ما کردیم ندارد یعنی در تصرف در ملک خودشان نیاز به اذن نمی باشند و این قاعده را از ارتکاز عقلاء به دست آوردیم این قاعده سلطنت یک قاعده عقلائی است و در سیره و ارتکاز عدم محجوریت است یا جواز تصرف؟ عدم محجوریت است که معنایش غیر ملکیت است چرا که محجورین همه مالک می باشند همه ممنوعین مالک می باشند کسانی که محجور از تصرفند مثل صبایا و مجانین اینها محجورند اما در عین حال مالک هم می باشند.

پس به این قاعده سلطنت نمی توانیم تمسک کنیم بر جواز تصرف در ملک خودمان که مستلزم ضرر به دیگری است.

الدلیل الثانی: أن المنع یحتاج الی الدلیل لا الجواز.

دلیل دوم که لعل مهمترین وجه است این است که جواز علی القاعده است منع دلیل می خواهد جواز که دلیل نمی خواهد: «کل شیء حلال» و یکی از این اشیاء تصرفات ضرری است.

اصل، اقتضای حلیت دارد مگر دلیلی بر حرمت باشد فرق بین دلیل اول و دوم این است که دلیل اول اجتهادی بود و دلیل دوم فقاهتی است حلیت در اول واقعی بود و حلیت در دوم ظاهری است.

لذا اینها رجوع کردند به اصل عملی. گفته اند در شریعت کجا داریم التصرف الضرری حرام قطع نظر از قاعده لا ضرر؟!!

آیا این وجه تمام است یا خیر؟

[۱]مناقشة: أن هذا التصرف مصداق للعناوين المحرمة كالإيذاء و الإضرار و الظلم.

بر این وجه اشکالی شده است که درست است که اگر دلیلی بر حرمت نداشته باشیم مقتضی الاصل جواز است اما عناوینی بر این تصرف صادق و منطبق است که این عناوین در شریعت محرم است مثل ایذاء، ظلم، اضرار. وقتی ما تصرف در ملک خودمان می کنیم و دیگری متضرر می شود یا هر سه عنوان صادق است یا حداقل یکی صادق است با وجود انطباق یکی از این عناوین محرمه، نوبت به اصالة البرائة نمی رسد چرا که ما زمانی می توانیم به اصل برائت رجوع کنیم که دلیلی و اماره ای بر حرمت نباشد.

آیا این اشکال تمام است یا خیر؟

بله قبول داریم که اگر یکی از عناوین محرمه باشد دیگر نوبت به اصالة البرائة نمی رسید. ببینیم این عناوین صادق است یا خیر؟

رد المناقشة أولا: أما الإيذاء و الإضرار ليس دليل على حرمة نفسهما إن لم يكونا مصداقى الظلم.

اما ایذاء و اضرار: ما در این دو تا دو کلام داریم:

کلام اول در مورد ایذاء: دلیلی بر حرمت این دو به عناوینهما نداریم.

معلوم نمی باشد که ایذاء واضرار به عناوینهما محرم باشند و احتمالا از باب ظلم حرام می باشد و از دلائلی که ذکر کرده اند نمی توانیم استفاده کنیم که یکی از محرمات شرعی ایذاء و اضرار است بله قائلیم که ظلم از عناوین محرمه است.

کلام دوم: اگر عنوانی منهی عنه باشد حمل می شود بر حصه قبیح آن.

کلام دوم که از آن خیلی استفاده کردیم این است که اگر عنوانی در شریعت تحت حرمت رود و نوعا اقتضاء قبح و ظلم را دارد اگر این خصوصیت در او باشد گفتیم در جایی که از آن نهی می شود، منصرف است به حصه ی محرم که حتما باید از افراد قبیح

---

[۱] یکشنبه ۹۷/۱۲/۲۶.

یا ظلم باشد در مثال پیاده کنم مثلا یکی از محرمات شرعی، کذب و غیبت است غیبت و کذب نسبت به قبح اقتضائی می باشند یعنی خود این عمل اقتضاء این را دارد که بطبعه قبیح باشد مگر عنوان محسنه ای بر آن صادق شود که قبح بر آن صدق نکند. در اینجا ما قائل شدیم که وقتی شارع گفته است: کذب و غیبت حرام است منصرف به حصه و افراد قبیح است لذا اگر کذبی و غیبتی قبیح نباشد گفتیم دلیل حرمت اصلا شاملش نمی شود لذا اگر کسی در مقام دفع ضرر از خودش یا دیگری مرتکب کذب و غیبت شود فقهاء گفته اند که لا ضرر یا تزاحم این حرمت را بر می دارد چون اگر راست بگوید اضرار به دیگری است و حرام و اگر دروغ بگوید باب تزاحم است چون اضرار اهم است حرمت از دروغ برداشته می شود. ما این کلام مشهور را قبول نکردیم و گفتیم دلیل حرمت کذب اصلا این را نمی گیرد چون دلیل حرمت باید اطلاق داشته باشد که نوبت به لا ضرر از باب حکومت یا تزاحم برسد و در اینجا قائلیم که اصلا اطلاقی ندارد که این موارد را بگیرد. گفتیم اصلا استثناء فقهاء درست نیست در متهاجر به فسق و در باب مشورت و در مورد ظالم گفته اند که غیبت جایز است و دلیل حرمت اینها را به این موارد تخصیص زده اند و ما قائلیم این موارد تخصصا خارج است چرا که دلیل حرمت اطلاقی ندارد که این ها را شامل شود یعنی دلیل حرمت غیبت، اصلا غیبت متهاجر و ظالم و در مقام مشورت و ... را نمی گیرد چرا که غیبت در این موارد قبیح نمی باشد. یا مثلا در باب سرقت، غالب افرادش مصداق ظلم است گفتیم یا سرقت در شریعت حرام نمی باشد و ظلم حرام است و اگر حرام است سرقتی که مصداق ظلم نمی باشد دلیل حرمت این را نمی گیرد فقهاء به لا ضرر و لا حرج حرمت را برداشته اند ما گفتیم اصلا نوبت به اینها نمی رسد اگر حفظ جان خودم یا دیگری متوقف بر سرقت است اگر سرقت نکنیم از گرسنگی یا تشنگی می میرد فقهاء به لا حرج یا لا ضرر یا تزاحم گفته اند سرقت جایز است ما ها گفتیم دلیل حرمت سرقت اصلا این موارد را نمی گیرد که نوبت به حکومت و تراحم و اینها برسد. اگر ما مضطر شدیم به سرقت برای حفظ جان گفتیم دلیل حرمت سرقت اطلاقی ندارد که اینجا را بگیرد تا نوبت به حکومت و تزاحم برسد. نگویید که اگر منصرف است به افراد قبیحه پس خطاب ناهی

از ظلم خطابی است ارشادی چرا که ما قائلیم که ظلم علاوه بر اینکه حرمت عقلی دارد، حرمت شرعی هم دارد. پس بنابراین فرض کردیم در شریعت ایذاء حرام است و اضرار به غیر حرام است دلیلش اگر تمام باشد منصرف است به ایذائی که مصداق ظلم است.[۱] سر این انصراف این است که عناوینی که اقتضاء قبح را دارند وقتی حکمی و حرمتی بر آنها جعل می شود فهم عرفی این است که این منصرف است به حصص قبیحه به حدی این انصراف روشن است که حتی یک بچه هم می فهمد لذا اگر پدری به بچه گفت که اصلا دروغ نگو، اگر دزدی از بچه پرسید که کلید گاو صندوق پدرت کجاست بچه هم می فهمد که تأکید پدر بر راست گفتن شامل این مورد نمی شود. بچه هم می فهمد باید اینجا دروغ بگوید با اینکه اصلا پدر برای او لا ضرر هم جعل نکرده است با این حال می فهمد که باید دروغ بگوید. همه افراد قبیح فرد غیر قبیح دارند الا ظلم. مشهور در کذب گفته اند از باب ظلم است و ما می گوییم قبیح است و مصداق ظلم نمی باشد یعنی ما عناوین قبیح را منحصر در ظلم نمی دانیم و مثالش هم این کذب است. لذا گفتیم سلمنا که ایذاء و اضرار اگر محرم باشد منصرف است به حصه ظلم آن. لذا باید ایذاء و اضرار را کنار بگذاریم و برویم سراغ ظلم. دقت کنید که مراد ما این نمی باشد که ظلم فقط حرام است نه گفتیم که اگر ایذاء و اضرار حرام است آن حصه ی ظلم آن است که حرام است اما در عین حال اگر مصداق ظلم باشد از دو باب محرم است بله دلیل نداریم که دو عقوبت هم کنند.

ردّ المناقشة ثانيا: أن الظلم عرفا سلب حق عقلائی لا شرعی.

اما مورد ظلم: این ظلم مورد استثنائی است که همه علماء حرمت آن را قبول کرده اند و فقیهی نیامده است که ظلم را به دو دسته حرام و حلال تقسیم کرده باشد. نگفته

---

[۱] لذا شارع می توانست برای جعل حرمت برای کذب و سرقت، فقط ظلم را حرام کند چرا که سرقت و کذب از افراد ظلم است اما اشکالی ندارد که یک حرمتی را هم به عنوانه برای شیئی جعل کند و هم به عنوان عامی که شامل آن مورد می شود و گفتیم جعل حکم و تکلیف نسبت به دو عنوان خاص و عام اشکال ندارد مثلا شارع گفته است: «اکرم زیدا» و «اکرم عالما» هم اکرام عالم را واجب کند و هم اکرام زید را و فرضا زید از علماء است اکرام زید به دو عنوان واجب است هم عنوان «عالم» و هم عنوان «زید» این محذوری ندارد. (هم جلس اس مد).

اند که ظلم بر کسی حرام یا بر کسی حلال است فقهاء قائلند که ظلم بر مسلمان و غیر مسلمان حرام است. هر جا ظلم صدق کند، حرام است.

سوال این است که ظلمی که در نزد فقهاء مطلقش حرام است و تخصیص هم نخورده است و آبی از تخصیص است و امکان ندارد که شارع بگوید که ظلم بر فلانی یا گروهی حلال است، معنایش چیست؟ اینها ظلم را اینطور معنا کرده اند: سلب حق شرعی از یک انسان[۱]. حق شرعی یعنی چه؟ یعنی حقی که شارع اعتبار کرده است هر حقی را که شارع اعتبار کرده است سلب آن ظلم است و محرّم و حقی که شارع اعتبار نکرده است هر که اعتبار هم کرده باشد سلب آن ظلم نمی باشد چرا که دیگر سلب حق شرعی نمی باشد. وقتی شما می گویید که جایز است که اموال غیر مسلمان را سرقت کنیم این به این خاطر است که شارع حقی برای غیر مسلمان در اموال خودش قائل نمی باشد ظلم از محرمات شرعی و عقلی است منتها ظلمِ محرم، سلب حق شرعی است. هر حقی را برای کسی شارع قائل شود اگر آن حق را سلب کردید عمل شما می شود ظلم و محرم و از گناهان کبیره است. اگر می گویند کشتن غیر مسلمان حرام نمی باشد چرا که شارع برای او حق حیات قائل نمی باشد لذا سلب کشتن غیر مسلمان ظلم نمی باشد لذا ملاک و معیار ظلم، ثبوت و وجود یک حق شرعی است.[۲]

---

[۱] لذا شارع و خداوند که یک انسان نمی باشد قابلیت این را ندارد که بر او ظلم شود. (هم جلس اس مد).

[۲] فرض کنید شارع برای مسلمان حق حیات قائل شده است اگر غیر مسلمان، مسلمان را بکشد این ظلم است اما محرم نمی باشد. چرا که در اسلام، ظلم غیر مسلمان بر مسلمان حرام نمی باشد چرا که در نظر ما و مرحوم آقای خوئی غیر مسلمانها مکلف به احکام شرعی نمی باشند. اینکه غیر مسلمان ظالم است چرا که مشهور فقهای ما قائل می باشند که در احکام الهی لا فرق بین المسلم و غیر المسلم و فقهاء محدودی مثل مرحوم آقای خوئی قائلند که احکام و تکالیف الهی فقط برای مسلمان وضع شده است نماز را بر مسلمان واجب کرده است و بر مسیحی واجب نمی باشد. در نظر مرحوم خوئی کشتن مسلمان توسط غیر مسلمان ظلم است اما این ظلم حرام نمی باشد. ظلم است چرا که شارع برای مسلمان حق حیات جعل کرده است. فرق نمی کند این حق تأسیسی باشد مثل حق شفعه یا حق امضائی باشد مثل حق سبق و تقدم. ظلم در نظر فقهاء سلب حق شرعی است چه آن انسان مسلمان باشد یا غیر مسلمان. اگر کسی سلب حق شرعی از مسلمان کرد این فعل می شود ظلم اگر سالب مسلمان باشد این ظلم شرعا حرام است و اگر سالب غیر مسلمان باشد در نظر مشهور این ظلم حرام است و در نظر مرحوم خوئی این ظلم حرام نمی باشد. البته این شخص عقاب می شود چرا که این ظلم حرمت عقلی دارد و حرمت شرعی هم دارد. حرمت عقلی لزوما حرمت شرعی نمی باشد کما اینکه معصیت الهی حرمت عقلی دارد و حرمت شرعی ندارد. در نظر مرحوم خوئی شارع ظلم را بر مسلمان حرام کرده است. اگر غیر مسلمانی آمد غیر مسلمانی را کشت در نظر اینها ظلم نمی باشد چون آن یهودی حق حیات ندارد اگر مسلمانی را کشت این مصداق ظلم است و حرام و در نظر مرحوم خوئی مصداق ظلم است اما حرام شرعی ندارد و فقط حرمت عقلی دارد.

خوب در ما نحن فیه که ظلم را حرام می دانند کسی که می خواهد تصرف در مال خودش کند و دیگری متضرر می شود باید ببینیم شارع برای دیگری حق عدم تضرر را قائل است یا خیر؟ اگر این حق عدم تضرر را قائل بود این تصرف می شود ظلم و اگر شارع قائل نبود این حق را نمی توانیم اثبات کنیم دلیلی نداریم من می خواهم داخل خانه خودم چاهی بکنم که او متضرر می شود، می خواهم کالایی وارد کنم که او متضرر می شود، می خواهم کارخانه تولیدی بزمنم که او متضرر می شود، می خواهم زمینم را مسجد کنم که دیگران به خاطر ازدحام متضرر می شوند یعنی قیمت املاک آنها به خاطر ازدحام پایین می آید، اینها را ما دلیلی نداریم شارع حق عدم تضرر را برای اینها قائل شده است. وقتی دلیلی بر این حق نداشتیم لذا نمی توانیم بگوییم تصرف از باب ظلم حرام است چرا که باید دلیلی داشته باشیم که شارع این حق را قائل است خوب وقتی دلیلی بر این حق شرعی قائل نبودیم آیا اگر خواستم تولید کنم یا جنسی را وارد کنم و دیگری متضرر می شود این ظلم است؟!! یا اگر حفر چاه کردیم این ظلم است؟!! ما دلیلی بر این حق نداریم و وقتی دلیلی نداریم نمی توانیم بگوییم که تصرف در مال غیر حرام است.

اگر بگویید که عقلاء این حق را قائل می باشند و شارع به سکوت خودش امضاء کرده است. اینکه آیا عقلاء این حق را قائلند یا قائل نمی باشند انشاء الله با بیان مناقشه در این بیان مشهور آن هم مشخص می شود.

دقت کنید اگر ما گفتیم عقلا لازم است همه غیر مسلمانها مسلمان شوند معنایش این نمی باشد که همه آنها مکلف به احکام و تکالیف می باشند بلکه ما برای اینکه بدانیم غیر مسلمانها تکلیف دارند یا خیر اولا باید ببینیم ادله تکالیف اطلاقی دارد یا خیر؟ و ثانیا باید بدانیم آیا مقیدی وارد شده است یا خیر؟ مرحوم آقای خوئی قائلند که اطلاق دارد اما مقید دارد و ما گفتیم اصلا اطلاقی ندارد. تمام بحث در این است که آیا دلیلی داریم که صلاة و صوم و حج و... برای غیر مسلمان واجب است یا خیر؟ بله مسلمان را برای فسقش به جهنم می برند و غیر مسلمان را فقط برای کفرشان به جهنم می برند و دیگر حساب نمی کنند که چند معصیت کرده است. البته چه بسا عقاب این کفر بیشتر از فسق باشد.

البته این در نظر ما و مرحوم خوئی است اما در نظر مشهور کفار هم به خاطر فسق و هم به خاطر کفر عقاب می شوند. مرحوم آقای خوئی در شرائط عامه تکلیف اسلام را معتبر می دانند اما چون این بحث در فقه مطرح شده است و مشهور هم قائل نبودند در اصول مطرح نکردند.(هم جلس اس مد).

[1] اختلاف ما با علماء مشهور در ظلم محرم در شریعت است. ما قائلیم هر حقی که ثابت باشد به بناء عقلاء سلب این حق ظلم است یعنی وقتی می گوییم ظلم این معنا مرادمان است و معتقدیم که ظلم هم به این معنا در شریعت محرم است. یعنی اگر حقی برای انسانی ثابت بود به بناء عقلاء یعنی حق عقلائی ثابت بود سلب این حق در شریعت ظلم است و حرام. منتها می دانید این حقوق امر نسبی است به لحاظ ازمنه و امکنه متغیر است این بحثش را در سیره و در جاهای دیگر اشاره کردیم و اگر بخواهیم به طور خلاصه به دلیل مان اشاره کنیم دلیل ما عبارت است از دو کلمه است یکی اینکه ظلم یک معنای عرفی دارد که در معنای عرفی عبارت است از سلب حق عقلائی نه سلب حق شرعی و کلمه دوم این است که در ادله و آیات و روایات وقتی سخن از ظلم رفت است به همین معنای عرفی به کار رفت است نه به معنایی که فقهاء استفاده کرده است لذا گفتیم ظلم از محرمات شرعیه است اما مراد سلب حق عقلائی است نه سلب حق شرعی.

اما حقیقت عقلاء و حق را در مواردی از مباحث گذشته اشاره کردم لذا وارد بحث آن دیگر نمی شویم. سلب هر حق عقلائی چه این حق مادی یا معنوی باشد مثلا افراد حق احترام را دارند سلب این حق که اسمش هتک یا اهانت است، مصداق ظلم است. در مواردی که شارع اجازه سلب حقی را داده است، در این موارد شارع می تواند در اینجا عرف ساز باشد اگر در این امر موفق شد، دیگر عرف این حق را قائل نبوده لذا عقلائا مصداق ظلم نمی باشد. البته در این کار دست شارع باز نمی باشد بدین معنا که هر امری را اعتبار کرد اولا عرف بپذیرند و اگر عرف هم پذیرفتند، عقلاء آن را امضاء کنند، اینطور نمی باشد بلکه حتما باید در دایره ای باشد که آن حق را عقلاء قبول و امضاء کنند. اگر عقلاء امضاء نکردند می شود ظلم که نهایتا می گویید این ظلمی است که شرعا جایز است چون معنای ظلم دست ما نمی باشد بلکه معنایی عرفی دارد اگر فرض کردیم عقلاء نپذیرفتند معنایش این است که ظلم یجوز شرعا.

---

[1] دوشنبه ۹۷/۱۲/۲۷.

فرض کردیم در مورد حقی شارع یا منکر آن حق شده است یا قائل به آن حق شده است دو مرحله از سوال است مرحله اول که آیا عرف مسلمین پذیرفته اند؟ مرحله دوم اگر عرف مسلمین پذیرفته اند آیا عقلاء امضاء کرده اند یا خیر؟ مثلا در سرقت فقهاء گفته اند که شارع قبول کرده است که مسلمان حق دارد که اموال کافر را سرقت و تملک کند تارة این حق را عرف مسلمین قبول دارند یا ندارند. فرض کردیم قبول کردند این حق را برای مسلمان قائل شدند باید برویم ببینیم که عقلاء این حق را امضاء کرده اند یا خیر؟ اگر امضاء کردند این حق تملک مسلمان نسبت به اموال غیر مسلمان می شود حق عقلائی اما اگر عرف مسلمین قبول نکردند یا اگر قبول کردند عقلاء امضاء نکردند معلوم است که عند العقلاء چنین حقی را برای مسلم قائل نمی باشند. این حق دیگر عقلائی نمی باشد. و این سرقت مال غیر مسلمان مصداق ظلم است اما نه ظلمی محرم.

این مسئله اول پس تصرف در نظر ما جایز است الا اینکه ظلم باشد با توجه به اختلافی که بین ما و مشهور در معنای ظلم است.

الجهة الثانية: فی ضمان هذا الإضرار.

جهت دوم این است که اگر تصرف کرد و خسارتی وارد شد آیا ضامن است یا خیر؟

قول المرحوم الصدر: إن كان مصداقا للإتلاف فيكون موجبا للضمان و إلا فلا.

مرحوم صدر گفته اند که اگر مصداق اتلاف مال غیر باشد ضامن است چرا که موضوع ضمان اتلاف است چه این تصرف جایز باشد یا نباشد اما اگر مصداق اتلاف نباشد ضامن نمی باشد و لو تصرف حرام باشد. ایشان ضمان را دائر مدار اتلاف کردند گفته اند که اگر مصداق اتلاف باشد و لو تصرف حلال باشد این شخص ضامن است و اگر مصداق اتلاف نباشد و لو تصرف حرام است این شخص ضامن نمی باشد.

تعليقتنا: أن الإتلاف يكون سببا عقلائيا للضمان و لكن لا على نحو العلة التامة بل هو اتلاف يكون سببا له عقلائا.

فی الجمله این کلام درست است اما با ایشان تماما موافق نمی باشیم. چرا؟ چون ما ها گفته ایم که ضمان که به معنای اشتغال ذمه است، یکی از مواردی که ضمان می آید، اتلاف است اما گفتیم هر اتلافی سبب الضمان نمی باشد. در فقه زیاد است در بین عقلاء زیاد است که اتلاف سبب الضمان نمی باشد مثلا در همین ما نحن فیه اگر گفتیم عقلائا حق عدم تضرر برای او قائل نمی باشند در نتیجه اتلاف را سبب الضمان نمی دانند نه اینکه ضمان را دائر مدار اتلاف کنیم بله اتلاف سبب الضمان است و سببیت آن هم عقلائیه است منتها گفتیم این سببیت در هر اتلافی نمی باشد کثیر ما عند العقلاء اتلاف سبب الضمان نمی باشد. این هم باید برگردیم به سیره عقلائیه ببینیم آیا تصرف در این مورد که موجب اتلاف شده است آیا عقلائا سبب الضمان است یا خیر اگر سبب الضمان بود احکام شرعی ضمان بار می شود. در اینجا اگر عقلاء حق عدم تضرر را برای او قائل نمی باشند، دیگر ضمان نمی بینند.

پس باز اینجا باید ببینیم که این مصداق ظلم است یا خیر اگر ظلم بود، این اتلاف سبب الضمان است و اگر ظلم نبود عرفا این اتلاف سبب الضمان نمی باشد.

هذا تمام الكلام فی المقام الأول.

المقام الثانی: حكم هذا الإضرار بقاعدة «لا ضرر».

مقام دوم این بود که اگر ما بودیم و قاعده سلطنت و حدیث لا ضرر حکم مسئله چه می باشد؟

قول البعض: إن لا ضرر يقول لا حكما و لا موقفا ضرريا فی الإسلام و منه هذه السلطنة و جواز التصرف.

بعضی گفته اند از حدیث «لا ضرر» استفاده می شود که تصرف این مالک در ملک خودش جایز نمی باشد چرا که شارع می گوید در شریعت ما ضرر نداریم معنایش این

است که من شارع سلطنت و جواز تصرف برای مالک قرار ندادم چرا که اگر او سلطنتی داشته باشد دیگری از این متضرر می شود وقتی دیگری از این متضرر می شود: «ایها الناس» بدانید که: « لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» من شارع احکام ضرری ندارم یکی از این احکام ضرری سلطنت است یکی از این احکام ضرری جواز تصرف است خوب معنای این عدم جعل جواز تصرف و عدم جعل سلطنت، جعل تحریم است یعنی در جایی که تصرف مالک در ملک خودش مستلزم تضرر دیگری است، این تصرف مالک در ملک خودش حرام است. اینها از این قاعده لا ضرر استفاده کرده اند حرمت تصرف مالک در ملک خودش را در جایی که مستلزم تضرر دیگری است.

مناقشة: أن لا ضرر امتنانی و رفع السلطنة بها خلاف الإمتنان علی المالک.

به این استدلال جوابی داده شده است: گفته شده است اگر بخواهیم از لا ضرر استفاده کنیم برای عدم جواز تصرف در ملک خودش این خلاف امتنان بر مالک است و لا ضرر امتنانی است لذا این مورد را شامل نمی شود.

ردّ المناقشة من المرحوم السید الصدر: أن الإمتنان لا بدّ أن یکون للمَجرِیّ لا للمکلفین جمیعا.

مرحوم صدر این جواب را قبول نکردند. چرا؟ چون که مفاد حدیث لا ضرر که می گوییم امتنانی است یعنی امتنان است در حق کسی است که «لا ضرر» در مورد او جاری می شود نه امتنان برای جمیع مردم. خوب در اینجا «لاضرر» در حق غیر جاری می شود و در مورد او هم امتنان است اما در مورد مالک که خلاف امتنان است که جاری نشده است. این حدیث به آن همسایه و غیر می گوید که بدان برای این مالک این جواز و سلطنت را جعل نکردیم و این امتنان است به غیر نه اینکه لا ضرر امتنان است در حق تمام مکلفین بلکه امتنان است در حق کسی که در حق او جاری می شود. این مستشکلین می گویند این امتنان در این روایت، امتنانی است نوعی و می گویند که این امتنان، امتنان بر امت است که ما قبول نکردیم و مرحوم صدر هم قبول نکردند ایشان و ما گفتیم امتنان

بر کسی است که در حق او جاری می شود. نکته ای که باعث شده است که ما کلام اینها را قبول نکنیم و امتنان را نوعی ندانیم بلکه شخصی بدانیم این است که ما گفتیم تکلیف امری است شخصی و وقتی تکلیف شخصی شد چون لا ضرر ناظر به تشریع در مقام تکلیف است و این تکالیف شخصی است لا ضرر هم کاملا شخصی است پس امتنان هم شخصی خواهد بود. بنابراین مرحوم صدر بر اشکال اینها جواب داده است و ما این جواب ایشان را قبول کردیم.

بله لا ضرر در ما نحن فیه جاری نمی شود. یک مورد را قبول کردیم که «لا ضرر» جاری نمی شود و آن در جایی است که از جریانش دیگری متضرر می شود یعنی تعارض ضررین است. خوب ما «لا ضرر» را چطور معنا کردیم؟ گفتیم «لا ضرر» یعنی شارع در شریعت احکام ضرری ندارد. خوب اگر شارع سلطنت را از این مالک سلب کرد دیگر همسایه متضرر نمی شود اما خود مالک از این سلب سلطنت متضرر می شود اگر هم جعل این سلطنت کند، همسایه متضرر می شود. این را می گوییم تعارض ضررین خوب لا ضرر نمی تواند این موارد را بگیرد اگر حق سلطنت را برای مالک جعل کند همسایه متضرر می شود و اگر این حق سلطنت را سلب کند، مالک متضرر می شود لذا بنابراین «لا ضرر» این موارد را که موارد تعارض ضررین است، نمی گیرد. لذا در ما نحن فیه به حدیث «لا ضرر» نمی توانیم تمسک کنیم و بگوییم چنین سلطنتی و جوازی را مالک ندارد لذا باید برویم سراغ دلیل دیگری غیر «لا ضرر».

بله قبول کردیم اگر مالک چاه حفر می کند به قصد اضرار به همسایه، فقط برای این که همسایه متضرر شود این حفر را می کند، قاعده «لا ضرار» ــ نه لا ضرر ــ می گوید که مالک چنین سلطنتی را ندارد. کاری به دلیل ظلم نداریم، ما باشیم و «لا ضرار»، می گوییم «لا ضرار» می گوید که چنین حقی را شارع برای مالک قرار نداده است که تصرف در مال خود کند به قصد تضرر دیگری. ما یک وقت کالایی را وارد می کنیم فقط و فقط برای تضرر زید این جایز نمی باشد اما یکبار این واردات فقط برای تجارت و پول در آوردن است اما در عین حال می داند از این واردات، دیگری هم متضرر می

شود این اشکالی ندارد. لذا از قاعده «لا ضرر» استفاده نمی کنیم که در جاییکه تصرف مالک موجب تضرر غیر می شود این حق سلطنت برای او نمی باشد. بله از «لا ضرار» می توانیم استفاده کنیم که اگر مالک قصد تضرر داشته باشد، این «لا ضرار» حق سلطنت را بر می دارد. بله اگر در جایی که قصد تضرر ندارد، این حفر چاه و این واردات، مصداق ظلم شد آن تصرف می شود حرام و الا حرام نمی باشد. که به لحاظ امثله فقهی بعضی جاها مصداق ظلم است و بعضی جاها مصداق ظلم نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الرابع.

هذا تمام الکلام فی قاعدة «لا ضرر و لا ضرار».

تحریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرام بیگی

أصالة الإستصحاب:[1]

این قاعده را در یک مقدمه و چند فصل بیان می کنیم:

مقدمة:

در مقدمة در دو امر بحث می کنیم:

الأمر الأول فی حقیقة الإستصحاب: هو الحکم الظاهری بالتعبد علی البقاء.

حقیقت استصحاب چیست؟ تعریفی که تقریبا همه قبول کرده اند عبارت است از: «تعبد به بقاء ما کان» که یک حکم ظاهری است که در این که این قاعده و این تعبد به بقاء ما کان، یک حکم ظاهری است اختلافی نمی باشد، انما الاختلاف در اموری است که مثلا آیا استصحاب اصل است یا اماره است؟ و آیا استصحاب در شبهات حکمیه جاری می شود یا خیر؟ و بعضی اختلافات دیگر که انشاء الله در مباحث آینده اشاره خواهیم کرد. اما این که این تعبد به بقاء ما کان یک حکم ظاهری است ظاهرا محل اختلاف نمی باشد و فرقی نمی کند که اماره باشد یا اصل عملی.[2]

حکم ظاهری چه می باشد؟ در بیان این که حکم ظاهری چه می باشد، استصحاب را هم توضیح می دهیم. دقت کنید آنچه را در حکم ظاهری می گوییم مختار ما است.

---

[1] شنبه ۹۸/۰۱/۱۷.

[2] البته در مباحث آینده به زودی مشخص خواهد شد که اگر آن را اماره بدانیم طبق یک اصطلاح حکم ظاهری است و طبق دو اصطلاح دیگر حکم ظاهری نمی باشد.

حالات المكلف بالنسبة إلى التكليف:

علماء ما قائلند که هر مکلف نسبت به تکلیف فعلی از سه حالت و سه فرض خالی نمی باشد:

الحالة الأولى: القاطع بالتكليف أو عدمه.

فرض اول این است که مکلف نسبت به تکلیف فعلی عالم است حال یا علم به تکلیف دارد یا علم به عدم آن دارد. مثلا می داند این عمل واجب است یا واجب نمی باشد، حرام است یا حرام نمی باشد پس ما نسبت به هر تکلیف فعلی یا عالم به وجود و یا عدمش می باشیم که این فرض اول است. پس فرض اول علم به تکلیف فعلی است وجودا و یا عدما.

الحالة الثانية: ذا أمارة على التكليف أو عدمه.

فرض دوم که نسبت به تکلیف فعلی عالم به وجود یا عدم نمی باشیم اما اماره نسبت به وجود یا عدم تکلیف داریم.

الحالة الثالثة: ليس لها علم و لا أمارة على التكليف و عدمه.

فرض سوم این است که ما نسبت به تکلیف فعلی علم نداریم نه وجودا و نه عدما و اماره ای هم نداریم نه وجودا و نه عدما.

پس فرض اول این است که نسبت به تکلیف فعلی علم داریم و فرض دوم این است که اماره داریم و فرض سوم این است که اماره هم نداریم. دقت کنید این حصر، یک حصر عقلی است.

حجج المکلف فی هذه الحالات:

فی الحالة الأولی:

عند المشهور: العلم.

در فرض اول نظر مشهور بین علمای ما این است که علم حجت است یعنی در جایی که علم به وجود تکلیف تعلق گرفته است، در صورت اصابة این علم، این علم منجِّز است و در صورت تعلق به عدم تکلیف علی تقدیر الخطاء و عدم اصابت، معذر است.

این فرض اول.

این نظریه مشهور است که علم حجت است تنجیزا و تعذیرا.

عندنا: العلم بما هو إحتمال إن تعلق بالتکلیف و سبب العلم النوعی إن تعلق بعدمه.

اختلاف ما با مشهور در معذر است نه منجز اگر علم به تکلیف تعلق بگیرد و آن علم مصیب باشد، آن علم منجز است کما اینکه احتمال هم اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد منجز است اما در معذر اختلاف داریم اگر علم به عدم تکلیف داریم اگر علم ما شخصی باشد معذر نمی باشد اگر علم من علم نوعی باشد، سبب العلم معذر است. بنابراین اگر علم من شخصی باشد معذر نمی باشد و آن تکلیف منجَّز است و منجِّز آن احتمالی است که در اول بوده است اما اگر علم من به عدم تکلیف، نوعی باشد سبب آن علم است که معذر است نه خود آن علم. در منجزیت هم علم به ما هو احتمال منجز است نه علم به ما هو علم.

فی الحالة الثانیة:

فرض دوم این است که اماره ای داریم بر تکلیف یا عدم تکلیف.

عند المشهور: الأمارة.

وقتی رفتیم سراغ این امارات اگر اماره بر تکلیف باشد و مصیب باشد، اماره منجز است و اگر اماره به عدم تکلیف فعلی باشد و این اماره خاطئ باشد، این اماره معذر است.

عندنا: إن تعلقت بالتكليف تكون الحجة الأمارة و الإحتمال.

اختلاف ما با مشهور در موارد منجز این است که مشهور منجز را فقط اماره می دانند اما ما اماره و احتمال را منجز می دانیم اگر اماره بر وجوب نماز جمعه باشد و در واقع نماز جمعه واجب باشد منجز این وجوب، اماره و احتمال وجوب نماز جمعه است.

فی الحالة الثالثة:

اما فرض سوم که من نسبت به تکلیف فعلی وجودا و عدما علم و اماره ندارم وظیفه من چیست؟

خوب تارة بحث در این است که وظیفه عقلی من نسبت به شارع چه می باشد و تارة بحث در مورد این است که وظیفه شرعی من چه می باشد.

الحکم العقلی: عند المشهور البرائة العقلیة و عندنا الاحتیاط العقلی.

وظیفه عقلی چیست؟ من الان تکلیف فعلی دارم اما نسبت به این تکلیف، من عالم نمی باشم و نسبت به این تکلیف فعلی اماره هم ندارم اما احتمال تکلیف را می دهم و شارع هم بر من ایجاب احتیاط نداشته است عقل می گوید وظیفه من چیست؟ مشهور قائل به برائت عقلیه می باشند. یعنی چه؟ یعنی اگر خداوند عالم، مکلف را بر مخالفت تکلیف فعلی که نه متعلق علم است و نه متعلق اماره است عقوبت کند قبیح است و صدور قبیح بر خداوند محال است. اینجا عقلا برائت است پس باید نسبت به تکلیف فعلی علم و اماره و اصل منجز شرعی نباشد. در مقابل مشهور بعضی قائل به احتیاط شرعی شده اند گفته اند که اگر ما در مقابل یک تکلیف فعلی قرار بگیریم که

علم و اماره و اصل منجز شرعی نسبت به آن تکلیف نداریم عقل می گوید باید احتیاط کنی یعنی اگر شارع مکلف را بر مخالفت این تکلیف فعلی احتمالی، عقوبت کرد قبیح نمی باشد. ما هم قائل به احتیاط عقلی شدیم گفتیم اگر احتمال تکلیف را دادیم باید احتیاط کنیم. اگر نسبت به آن تکلیف محتمل علم و اماره و منجز شرعی هم نداشته باشیم عقل می گوید وظیفه تو احتیاط است اما این احتیاط عقلی، تعلیقی است که اگر شارع ترخیص داد دیگر عقل وجوب احتیاط ندارد. این نسبت به وظیفه عقلی.

أما الحكم الشرعی: الإحتیاط إن كان الحالة السابقة تكلیفا و البرائة فی غیره.

وظیفه شرعی چیست؟ در جایی که احتمال تکلیف را می دهیم و علم و اماره هم بر وجوب یا حرمت نمی باشد آیا شارع مقدس که مولای ما در تکالیف شرعی است، آیا وظیفه ای را برای ما تعیین کرده است؟ گفتیم بله در پاره ای از موارد ایجاب احتیاط کرده است و گفته است باید احتیاط کنی و در پاره ای از موارد، ترخیص داده است و گفته است احتیاط لازم نمی باشد و اذن در مخالفت احتمالی با تکلیف داده است. در جایی که شک در تکلیف فعلی داریم و حالت سابقه تکلیف بوده است شارع ایجاب احتیاط کرده است. من نمی دانم این عمل امروز واجب است یا خیر و دیروز بر من واجب بوده است، این مایع شربش دیروز بر من حرام بوده است و الان نمی دانم که شربش الان بر من حرام است یا خیر، گفتیم در اینجا شارع ایجاب احتیاط کرده است و در مخالفت با این تکلیف عقلا مستحق عقوبت هستم اما در غیر این مورد که شک در تکلیف فعلی دارم و حالت سابقه آن تکلیف نبوده است حال یا حالت سابقه آن عدم تکلیف بوده است یا اصلا حالت سابقه آن معلوم نمی باشد گفتیم در اینجا شارع جعل ترخیص کرده است. در شبهات حکمیه قبل از فحص چون ما احتیاط عقلی هستیم گفتیم در آنجا ثابت نمی باشد که شارع مقدس ایجاب احتیاط کرده باشد. اگر در آنجا برائت عقلیه بودیم قائل به ایجاب احتیاط شرعی از جانب شارع می شدیم. اما چون ما و مشهور احتیاط عقلی هستیم اصل احتیاط شرعی ثابت نمی باشد. گفتیم اصلا لسان ادله مهم نمی باشد لسان ادله فقط مورد را تعیین می کند و الا روح و حقیقت حکم

ظاهری برگشتش به دو چیز بیشتر نمی باشد: ترخیص و ایجاب احتیاط. در مواردی که علم و اماره نداریم شارع در مواردی ترخیص داده است و در مواردی احتیاط را واجب کرده است پس حقیقت حکم ظاهری عبارت است از ترخیص و ایجاب احتیاط و بر اساس همین حقیقت است که می گوییم استصحاب یک حکم ظاهری است حال یا اماره است یا اصل در آینده خواهیم گفت که اصل است اما در مواردی اصل منجز و در مواری اصل معذر است.

استصحاب یک اصل شرعی است نه اصل عقلی اما در مواردی منجز است و در مواردی معذر است: نمی دانم این مایع طاهر است یا خیر؟ اگر حالت سابق آن طهارت باشد استصحاب اصل معذر است و اگر حالت سابقه آن نجاست باشد استصحاب می شود اصل منجز. این را دقت کنید حقیقت استصحاب اصل عملی است که نقش آن به حسب مواردی مختلف است هم نقش تنجیزی و هم نقش تعذیری دارد. این حقیقت استصحاب است که بالاجمال اشاره کردیم و در مباحث آینده روشنتر می شود و وجه آن هم مشخص می شود.

معانی الحکم الظاهری عند العلماء:

به مناسبت، کلمه «حکم ظاهری» را اینجا توضیح جامعی دهیم و همین جا تمامش کنیم.

در لسان فقهاء متأخرین اگر دقت کرده باشید می بینید که دقیقا این «حکم ظاهری» به یک معنا نمی باشد و این «حکم ظاهری» به سه معنا می آید:

حالا در توضیح این سه معنا، از معنای وسیع شروع می کنیم:

المعنی الأول: الحکم غیر المعلوم مطلقا.

تارة حکم ظاهری گفته می شود و مراد جایی است که ما نسبت به تکلیف علم نداشته باشیم نه وجودا و نه عدما. هر جا ما نسبت به تکلیفی عالم نمی باشیم می گویند در آن موارد ما حکم ظاهری داریم اعم از این که آن حکم مفاد اماره باشد یا نباشد، آن

حکم ظاهری عقلی باشد یا شرعی. در مورد هر تکلیفی که ما عالم نباشیم یعنی قاطع به وجود و عدم آن تکلیف نباشیم هر حکمی که در آنجا باشد به آن حکم می گویند حکم ظاهری. به عبارت دیگر هر تکلیف غیر معلوم را می گویند حکم ظاهری. مثلا می گویند فرق بین حکم ظاهری اماره و اصل چه می باشد؟ یا در مورد احکام عقلیه می گویند حکم ظاهری، به برائت عقلیه و احتیاط عقلیه می گویند حکم ظاهری. لذا در بحث اجزاء امر ظاهری از امر واقعی دقت کنید در اجزاء امر ظاهری می گویند این اجزاء جایی است که تکلیف برای ما معلوم نباشد فقط اگر تکلیف علم باشد می گویند اجزاء امر توهمی. در همه این موارد مراد از «حکم ظاهری» این معنای اول و وسیع می باشد.

دقت کنید به هر سه معنا به کار برده می شود اما این معنا بسیار رایج ست. هر جا تکلیفی در آن قطع نباشد از آن تعبیر می کنند به حکم ظاهری. در مورد قطع و لو جهل مرکب باشد این را در موردش حکم ظاهری به کار نمی برند&&. حکم ظاهری به این معنا اطمینان را هم در بر می گیرد.

المعنى الثانی: الحکم فی مورد التکلیف الذی لیس فیه علم و لا أمارة مطلقا.

معنای دوم هم که کثیرا به کار می برند. مرادشان از حکم ظاهری حکمی است که در آن مورد علم و اماره بر تکلیف نداریم وجودا و عدما اعم از اینکه آن حکم ظاهری حکم عقلی باشد یا یک حکم شرعی.

المعنى الثالث: الحکم الشرعی فی مورد التکلیف الذی لیس فیه علم و لا أمارة.

حکم ظاهری را به یک معنای سومی هم به کار می برند. مراد از حکم ظاهری حکم شرعی است اما حکم شرعی در موردی است که ما نه علم داریم و نه اماره داریم که این اخص از معنای دوم است و حکم عقلی را نمی گیرد. پس حکم ظاهری در معنای سوم

در مورد تکلیفی است که علم و اماره نمی باشد اما وظیفه شرعی است لذا فقط اصول عملیه شرعی را شامل می شود.

این را باید به قرینه توجه کنیم که وقتی می گویند حکم ظاهری کدام معنا مراد است و انسب شاید این معنای سوم است حکم ظاهری یعنی اصل عملی شرعی. اما در لسان فقهاء به هر سه معنا حکم ظاهری به کار برده شده است.

ما مراد من الحکم الظاهری فی الإستصحاب: إن قلنا بأنه اصل علی جمیع المعانی و إن قلنا بأنه أمارة علی المعنی الأول فقط.

خوب با توجه به معانی گفته شده به کدام یک از سه معنا استصحاب حکم ظاهری است؟

استصحاب را اگر به عنوان اصل عملی در نظر بگیرید به هر سه معنا حکم ظاهری است چرا که استصحاب، اصل عملی شرعی می باشد.

اگر گفتیم استصحاب اماره است به معنای اول فقط حکم ظاهری است و اینکه در ابتدای این بحث گفتیم در ظاهری بودن آن اختلافی نمی باشد با این پیش فرض است که اکثرا آن را اصل می دانند.

پس استصحاب حکم ظاهری است که در بعضی از موارد منجز و در بعضی موارد معذر می باشد. اصل مومن و معذر یعنی ترخیص در مخالفت و اصل منجز یعنی ایجاب الاحتیاط.

الأمر الثانی: فی القواعد المتشابهة.[1]

سه قاعده داریم که گفته اند که متشابه قاعده استصحاب است که به ترتیب عبارتند از قاعده استصحاب قهقرائی و قاعدة الیقین و قاعدة المقتضی و المانع. در این امر فارق بین قاعده استصحاب با استصحاب قهقرائی و قاعده یقین و قاعده مقتضی و

[1] یکشنبه ۹۸/۰۱/۱۸.

مانع را می خواهیم بیان کنیم. شباهت اینها در موضوع است که در همه اینها یک شک و یک یقین، یک مشکوک و یک متیقن داریم.

قاعدة الإستصحاب القهقرائی و الفارق بینها و بین الإستصحاب:

در قاعده استصحاب قهقرائی زمان مشکوک متقدم است و زمان متیقن متأخر است درست بالعکس قاعده استصحاب که زمان متیقن اول و زمان مشکوک متأخر و دوم است. مثال استصحاب قهقرائی مثل این که من یقین دارم به عدالت زید در روز یکشنبه می دانم زید در روز یکشنبه عادل بود و شک دارم در عدالت زید در روز شنبه نمی دانم زید در شنبه عادل بود یا خیر؟ اگر شارع تعبد کرده باشد به وجود مشکوک که عدالت زید در روز شنبه باشد این را اصطلاحا استصحاب قهقرائی می گویند اما در استحصاب دائما زمان متیقن اول است و زمان مشکوک متأخر است مثل اینکه می دانم زید در روز پنج شنبه عادل بود و نمی دانم جمعه عادل است یا خیر.

استصحاب قهقرائی را فقهاء قائل نمی باشند چرا که تنها دلیلی که می تواند داشته باشد ادله استصحاب است و خواهیم گفت که این ادله دال بر این استصحاب قهقرائی نمی باشد.

دقت کنید یک مورد را گفته اند که این استصحاب قهقرائی ثابت است و آن استصحاب قهقرائی در باب الفاظ است. در باب الفاظ گفته اند این استصحاب قهقرائی ثابت است چرا که دلیل آن در این باب، دلیل استصحاب نمی باشد بلکه سیره عقلاء است می دانم معنای مثلا خروار در این زمان یا زمانی قبل از دویست سال پیش، سیصد کیلو بوده است شک دارم که آیا در زمان دویست سال پیش هم همین معنا را داشته است یا خیر؟ گفته شده است در سیره عقلاء در اینجا استصحاب قهقرائی را جاری می دانند. این استصحاب قهقرائی در باب الفاظ تعبد است نه اطمینان و از این استصحاب

قهقرائی به اصالة عدم النقل یا اصالة الثبات تعبیر کرده اند که ما فی الجمله[1] این استصحاب قهقرائی را قبول کردیم آن هم به خاطر نکاتی است که در این باب می باشد.

لذا هیچ وجهی ندارد که استصحاب قهقرائی را قبول کنیم الا در بحث الفاظ که دلیلش دلیل اعتبار استصحاب نمی باشد بلکه منحصر در سیره عقلاء است.

قاعدة الیقین و الفارق بینها و بینه:

در قاعده یقین زمان متیقن و مشکوک یکی است اما زمان یقین و شک دو تاست در استصحاب خواهد آمد زمان متیقن و مشکوک دائما دو تاست و زمان یقین و شک یکی است. درست بالعکس قاعده یقین.

مثالی برای قاعده یقین: من یقین داشتم به عدالت زید در روز جمعه بعد شک کردم در عدالت زید در روز جمعه. متیقن من عدالت زید در روز جمعه است ـ این روز جمعه قید متیقن است نه یقین ـ و مشکوک من عدالت زید در روز جمعه است اما در روز شنبه یقین به عدالت زید در روز جمعه داشتم و در روز یکشنبه شک کردم در عدالت زید در روز جمعه یعنی یقین من تبدیل به شک شد. شک کردم که آیا زید در روز جمعه آیا عادل بود یا خیر اصطلاحا به این شک می گویند شک ساری یعنی سرایت کرده است به یقین. پس در قاعده یقین زمان متیقن و مشکوک یکی است اما زمان یقین و شک دوتاست اما در استصحاب زمان یقین و شک یکی است من همین الان یقین به عدالت زید در روز شنبه دارم و همین الان شک دارم در عدالت زید در روز یکشنبه زمان یقین و شک یکی است و آنکه دوتاست زمان متیقن و مشکوک است. این فرق بین قاعده یقین و استصحاب است. دقت کنید اگر قاعده یقین تمام باشد معنایش این است که شارع تعبد کرده است به وجود آن متیقن و مشکوک که عدالت زید در روز جمعه بود.

---

[1] مشهور این سیره و استصحاب را قبول کردند و ما از باب اطمینان قبول کردیم و آن هم در جایی که یک تحول اجتماعی مهمی صورت نگرفته باشد چرا که تغییر معانی تابع تغییرات اجتماعی است اگر این تغییر اجتماعی مهمی تا آن زمان نبوده باشد این مسئله را قبول کردیم اما از باب اطمینان . (ت ق ک اص اس مد ۹۸/۰۱/۱۹).

فقهاء ما قائل هستند که قاعده یقین اعتباری ندارد چرا که دلیلی که برای استصحاب به آن استدلال کرده اند گفته اند که اولا دال بر قاعده یقین نمی باشد بلکه فقط بر قاعده استصحاب دلالت دارد و ثانیا بعضی خواستند هر دو قاعده را از روایات استصحاب استفاده کنند که گفته ند که از این دلیل نمی توان هر دو را اثبات کرد. از دلیل استصحاب فقط یک قاعده را می توان استفاده کرد که آن هم قاعده استصحاب است. ظاهر روایات فقط قاعده استصحاب است و الا قاعده یقین محال نمی باشد فقط دلیلی دال بر این قاعده نمی باشد.

قاعدة المقتضِی و المانع و الفارق بینها و بینه:

مفاد این قاعده این است که اگر یک شیئی داشتیم که مقتضی آن قطعا موجود شد اما مانع را شک داریم موجود است یا خیر، لا محاله شک داریم در وجود متقضَی چرا که مقتضَی زمانی موجود می شود که مقتضِی باشد و مانع نباشد می دانیم مثلا که آتشی در بیت بود که قطعه چوبی در کنار آتش بود اما احتمال می دهیم که چوب خیس بوده است و در اثر خیسی احراقی صورت نگرفته است پس یقین داریم به وجود مقتضی و شک داریم در وجود مانع، نسبت به وجود مقتضَی شک داریم نمی دانیم مقتضَی موجود شد یا خیر؟ اگر تعبد شود به وجود مقتضَی این تعبد به وجود متقضَی را تعبیر می کنند به قاعده مقتضی و مانع. پس مقتضِی موجود است قطعا و وجود مانع مشکوک است اگر تعبد به وجود متقضَی شود می شود قاعده مقتضی و مانع. فقهاء قائلند که چیزی به عنوان قاعده مقتضی و مانع نداریم و از ادله استصحاب نمی توان این قاعده را استفاده کنیم.

اینکه بعضی گفته اند که قطع به وجود مقتضی داریم و نسبت به مانع که مشکوک هستیم اصل جاری می کنیم و وجود مقتضَی را اثبات می کنیم این هم تمام نمی باشد چرا که استصحاب در اینجا می شود اصل مثبت و گفته شده است که اصول عملیه مثبتاتشان حجت نمی باشد. یعنی استصحاب عدم الرطوبة و المانع اثبات نمی کند وجود الإحراق و المقتضَی الا علی القول بالأصل المثبت.

پس ما حصل اینکه ما یک قاعده استصحاب و سه قاعده متشابه آن داشتم: استصحاب قهقرائی و قاعده یقین و قاعده مقتضی و مانع. قاعده استصحاب را فقهاء پذیرفته اند و بقیه را نپذیرفته اند. که در دلیل استصحاب خواهیم گفت که ادله استصحاب دال بر این قواعد نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی المقدمة.

الفصل الأول: فی أدلة إعتبار الإستصحاب.

فصل اول در این است که دلیل اعتبار استصحاب چیست؟ به عبارت دیگر شارع مقدس تعبد کرده است به بقاء ما کان این دلیلش چه می باشد؟ به سه دلیل استدلال شده است اول ظن و بعد سیره عقلاء و سوم اخبار.

به این سه دلیل استدلال شده است بر این اصل شرعی:

الدلیل الأول الظن و له تقریبان:

بعضی ها استدلال کرده اند به ظن برای حجیت و اعتبار استصحاب بیان این ها به دو تقریب بر می گردد:

التقریب الأول: العلم بالحدوث متعاقب بالظن بالبقاء الحجة.

گفته شده است که ما هرگاه قطع به حدوث شیئی داشته باشیم اگر نسبت به بقاء، قطع ما زائل شود، تبدیل به ظن به بقاء می شود و الظن حجة فالظن علی البقاء حجة علی البقاء.

پس ما حجت داریم بر بقاء آن حادث این تقریب اول.

این تقریب اول دو اشکال دارد:

المناقشة الأولى: ليس ملازمة بين العلم بالحدوث و التعاقب بالظن على البقاء.

اشکال اول این است که رابطه ای نمی باشد بین قطع به حدوث و ظن به بقاء خیلی از موارد قطع به حدوث داریم و نسبت به بقاء، ظن که نداریم شک هم نداریم بلکه وهم داریم و این احتمال بقاء و حالت روانی ما بسته به عامل زوال آن حادث دارد مثلا زمان زیادی گذشته باشد مثلا یک نفر در چاه افتاده است و بیست روز است که بیرون نیامده است آیا ظن به بقاء داریم؟!! بله اگر یک ساعت پیش در چاه افتاده باشد الان احتمال بقائش قویتر است اما معلوم نمی باشد که باز ظن به بقاء باشد. لذا اینطور نمی باشد که هر گاه ما علم به حدوث داشتیم اگر علم به حدوث زائل شود، ظن به بقاء باشد. حتی نمی توان گفت غالبا اینطور می باشد.

المناقشة الثانية: لا دليل على حجية الظن على البقاء.

اشکال دوم این است که فرضا ظن به بقاء داشته باشیم، اینها مسلم گرفته اند که ظن مکلف در دایره شرعی، معذر و منجز است دلیل شما بر حجیت ظن چیست؟ بله اگر انسدادی شویم ظن حجت است اما نه هر ظنی بلکه ظن به جعل است که حجت است نه ظن به مجعول. من ظن پیدا می کنم که عصیر عنبی شربش حرام است اما ظن به این داریم که این عصیر عنبی است، در اینجا دیگر ظن فایده ای ندارد انسدادی ها ظن را در شبهات حکمیه حجت قرار داده اند نه در باب شبهات موضوعیه اگر ظن دارید که زید مجتهد است یا عدالت دارد این ظن دیگر حجت نمی باشد.

ثانیا در ظن در شبهات حکیمه در نزد کسانی حجت است که می گویند استصحاب در شبهات حکمیه جاری می شود و ما استصحاب را اصلا در شبهات حکمیه جاری نمی دانیم. خصوصیتی در شبهات حکمیه است که اگر مستند ما در اعتبار استصحاب، اخبار هم نشود باز می گوییم استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی شود.

ثالثا اگر قائل به جریان استصحاب در شبهات حکمیه شویم، باز این ظن حجت نمی باشد چرا که استصحاب دائما در مجعول جاری می شود و مستصحب ما دائما مجعول است نه جعل و طبق نظر اینها ظن در مجعول حجت نمی باشد بلکه در ظن در جعل است که حجت می باشد.

پس تقریب اول تمام نمی باشد.

التقریب الثانی: العلم بالحدوث سبب للظن علی البقاء نوعا و سبب الظن النوعی حجة عند العقلاء.

اما تقریب دوم که دقیق تر است. گفته شده است که ما هر گاه یقین به حدوث شیئی پیدا کنیم این یقین به حدوث، سبب ظن به بقاء می شود نوعا. و هر امری و هر شیئی که سبب ظن نوعی شود این عند العقلاء و شارع حجت است مثلا خبر ثقه را در نظر بگیرید ظواهر را در نظر بگیرید چرا ظهور و خبر ثقه عند العقلاء حجت است؟ گفته اند که چون خبر ثقه نوعا مفید ظن در افراد می باشد. ظهور نوعا مفید ظن در افراد می باشد. به این خاطر خبر ثقه عند العقلاء شده است حجت. ظهور شده است حجت. یقین به حدوث شیئ مفید ظن به بقاء است نوعا، چون مفید ظن نوعی به بقاء است خود این یقین می شود حجت عند العقلاء. کلا هر سبب ظن نوعی خود این سبب یکی از امارات است و حجت است. خود این یقین به حدوث حجت است، یقین به حدوث می شود حجت علی البقاء. یقین من به عدالت زید در روز شنبه حجت است بر عدالت زید در روز یکشنبه که این عدالت زید در روز یکشنبه دیگر بر من یقینی نمی باشد. من بر عدالت زید در روز یکشنبه حجت دارم و آن حجت عبارت است از یقین من به حدوث عدالت برای زید در روز شنبه. این تقریب دوم که گفته اند یقین به حدوث، سبب ظن نوعی به بقاء می شود و هر سبب ظن نوعی در نزد عقلاء حجت است. که حجیت عند الشارع را هم به هر بیانی که در سیر دیگر گفتید در اینجا هم می آید. در اینجا دلیل حجیت استصحاب سیره عقلاء نمی باشد بلکه ظن است که حجیت ظن به

سیره عقلاء ثابت است. پس اثبات می شود حجیت یقین به حدوث نسبت به ظن به بقاء عند الشارع.

المناقشة: الکلام الکلام.

این هم مثل تقریب اول صغرویا و کبرویا ثابت نمی باشد.

أولا: لا ملازمة بین الیقین بالحدوث و الظن النوعی علی البقاء.

اول اینکه هر یقین به حدوث مفید ظن نوعی به بقاء است این ثابت نمی باشد اگر نگوییم مقطوع العدم است.

ثانیا: عدم ثبوت حجیة کل سبب الظن النوعی.

ثانیا این که سبب ظن نوعی حجت باشد ثابت نمی باشد بله سبب علم نوعی را قبول کردیم که حجت است اما اینکه سیره عقلاء قائم شده باشد بر حجیت هر سبب ظن نوعی چنین سیره ای ثابت نمی باشد عقلائا اگر نگوییم این سیره مقطوع العدم است.

لذا ظن نمی تواند دلیل اعتبار استصحاب باشد و در نزد ما هم این دلیل تمام نمی باشد.

الدلیل الثانی: السیرة العقلاء.[1]

گفته شده است که یکی از ادله اعتبار و حجیت استصحاب سیره عقلائی است گفته شده است بلا اشکال که عقلاء بر حالت سابقه عمل می کنند مگر اینکه برای آنها علمی و اطمینانی بر خلاف آن حالت سابقه حاصل شود حتی تا آنجا بعضی ها رفته اند که گفته ند که این استصحاب نه تنها سیره عقلاء است بلکه سلوک حیوانات هم است حیوانات هم در سلوک خودشان به استصحاب عمل می کند مثلا اگر از برکه ای آب

[1] دوشنبه ۹۸/۰۱/۱۹.

خوردند دوباره به آن برکه بر می گردند اگر طعام را در محلی پیدا کنند باز به همان محل برای طعام بر می گردند پس سلوکی است از انسان و حیوان.

قول المرحوم السيد الخوئی: انكار هذه السيرة و منشأ العمل عليها الإطمئنان أو الغفلة و ... لا التعبد بالحالة السابقة.

مرحوم آقای خوئی این سلوک و بناء عقلائی را قبول نکردند و گفته اند که اگر انسانها به حالت سابقه عمل می کنند یا بر اساس اطمینان است مثلا اگر ظهر به خانه برگشتیم به خاطر اطمینان به بقاء خانه است، احتمال نمی دهیم که خانه ما خراب شده باشد یا جا و مکان آن تغییر پیدا کرده باشد و یا اینکه این عمل به حالت سابقه بر اساس غفلت است و یا احتیاط و امثال این موارد. اینطور نمی باشد که در سیره به حالت سابقه عمل می کنند. عمل به حالت سابقه بما هی نمی باشد بلکه بر اساس اطمینان و غفلت است. اگر به مکان خانه می روی نه چون حالت سابقه است بلکه به خاطر این که اطمینان به بقاء داری یا غافل از این جهت هستی.

قول المرحوم السيد الصدر: وجود هذا التعبد عند العقلاء فی الجملة.

مرحوم صدر گفته اند که عقلاء فی الجمله به حالت سابقه عمل می کنند حال یا بر اساس یک انس ذهنی است یا بر اساس توهم است که عمل می کنند و اگر به حالت سابقه عمل نمی کردند دچار اضطراب و اختلال زندگی اجتماعی می شدند پس به حالت سابقه عمل می کنند حال بر اساس یک انس ذهنی یا توهم و این باعث شده است که زندگی اینها شکل بگیرد و خللی در آن ایجاد نشود.[1]

در استصحاب ملاک تعبد به بقاء است نه عمل للإطمينان و الرجاء بالبقاء.

مناقشتان فی کلام المرحوم السيد الصدر:

ما با فرمایش مرحوم صدر موافق نمی باشیم.

---

[1] المباحث ج ۵ ص ۳۳.

چرا؟ گفتیم:

المناقشة الأولی: لیس کل عمل و سلوک، سلوکا و بنائا عقلائیا بل کل سلوک علی العقل الجمعی لحفظ النظام الإجتماعی و دفع الإختلال فیه.

اولا توضیح دادیم این اسمش سیره عقلاء نمی باشد چون سیره عقلاء سیره و سلوک و بنائی است که منشأش خرد جمعی برای حفظ نظام اجتماعی و دفع اختلال نظام اجتماعی است، اینطور نمی باشد که هر کاری که مردم می کنند اسمش سیره عقلاء باشد مثلا مردم روی پا راه می روند یا با دست غذا می خورند یا نوع مردم با دست راست کارها را انجام می دهند یا ستر عورت می کنند اینطور نمی باشد که بناء عقلاء بر نوشتن با دست راست و ستر عورت است منشأ اینگونه بنائها و عملکردها طبع و عقل فردی و غریزه و امثال اینها است سیره عقلاء باید ناشی خرد جمعی مبتنی بر حفظ و اخلال نظام باشد اگر هم چنین سلوکی باشد می شود سیره عرفی نه سیره عقلاء بحث ما در سیره عقلاء است اینکه دیگر سیره نمی باشد مثل این که بگوییم در سیره عقلاء ستر عورت می کنند عقلاء چیزی به عنوان رجحان یا لزوم ستر عورت ندارند این به طبع مردم بستگی دارد. پس این فرمایش ایشان را اگر بپذیریم ـ که خواهیم گفت نمی پذیریم ـ این اسمش سیره عقلاء نمی باشد سیره و سلوک عرف است. اینها فکر کردند هر کاری که مردم انجام دهند سیره عقلاء می باشد ما معتقدیم اینها در معنای سیره عقلاء دقت نکردند در ارتکاز آنها بوده است اما در اثر عدم توجه تفصیلی تطبیقاتی کرده اند که این تطبیقات درست نبوده است.

المناقشة الثانیة: لیس سلوکا علی الحالة السابقة لا عند العرف و لا عند العقلاء.

اشکال دوم فارق از این که این سلوک عرف باشد یا عقلاء، ما گفتیم تکالیفی را داریم هم اگر بخواهیم این تکالیف را تقسیم کنیم گفتیم ما در مجموع پنج قسم تکلیف داریم: تکلیف عقلی، تکلیف شرعی، تکلیف عقلائی، تکلیف عرفی و تکلیف قانونی. محل کلام عرف و عقلاء است مواردی است که در عرف شخص شک می کند در این

تکلیف عرفی یا شخص شک می کند در این تکلیف عقلائی چه به نحو شبهه موضوعیه و چه به نحو شبهه حکمیه عرف و عقلاء یک اصولی دارند که از این اصول و احکام، به اصول عملی تعبیر می کنند این اصول را شرع و قانون و عقل هم دارد مثلا در عند العقلاء رد امانت واجب است و الان شک می کنم که این شیء امانت است یا خیر اگر امانت باشد رد آن واجب است و اگر امانت نباشد رد آن واجب نمی باشد. کلا کسانی که تکلیفی دارند در موارد شک در این تکالیف، قوانینی دارند عند الشک ما در تمام موارد اصل عقلائی و عرفی هیچ اصلی را پیدا نمی کنید که حالت سابقه در آن لحاظ شده باشد گفتیم برائت و احتیاط اصولی هستند عملیه در زمان شک در تکالیف که این اصول را به عدد تکالیفی که داریم، تقسیم می کنیم اگر گفتیم پنج تکلیف داریم پنج اصل هم داریم تکلیف را گفتیم یا عقلی یا عقلائی یا شرعی یا عرفی یا قانونی است، اصولی عملی هم به این پنج قسم است اما اصل عملیی نداریم که در عرف و عقلاء حالت سابقه آن لحاظ شده باشد وقتی حالت سابقه لحاظ نشده است یعنی استصحاب نه عرفی است و نه عقلائی کما اینکه نه عقلی است و نه قانونی فقط و فقط در شریعت است تعیین وظیفه شده است برای شاک در تکلیف با لحاظ حالت سابقه اصلا در اصول عملی غیر شرعی در هیچ کدام اصل عملیی نداریم که حالت سابقه در آن لحاظ شده باشد. لذا نه درسیره عرفیه و عقلائیه اصلی که در آن حالت سابقه در نظر گرفته شده باشد نداریم. این وجدانی است که در هیچ یک از اصول عملیه عرفی و عقلائی حالت سابقه لحاظ نشده است. مثلا فقهاء قائلند که عقلاء در موارد شک در تکلیف برائتی هستند و ما قائل به این هستیم که احتیاطی می باشد ما قائل به احتیاط عقلائیه و منکر برائت عقلائیه می باشم ما هیچ برائتی را قبول نکردیم الا برائت شرعیه را. ما قائلیم نه برائت عقلیه و نه برائت عقلائیه و نه برائت عرفیه و نه برائت قانونیه نداریم و فقهاء قائل به برائت عقلائیه و منکر احتیاط عقلائیه می باشند. خوب آیا عقلاء و عرف فرق می گذارند در موارد شک در تکلیف بین جایی که حالت سابقه است و جایی که حالت سابقه نمی باشد. آیا فرق می گذارند بین مکلفی که حالت سابقه برای آن معلوم است و کسی که حالت سابقه با آن معلوم نمی باشد؟!! مثلا قبلا در قانون سرعت مجاز ۱۲۰ تا

بود و الان شک می کنم که تغییر پیدا کرده است یا خیر؟ آیا قانون برای من برائت دارد یا خیر؟ آیا قانون می گوید ببین که دیروز قانونی بوده است یا خیر؟!! آیا در قانون بین کسی که حالت سابقه داشته است و نداشته است فرق می گذارند؟!! اصلا احتمال چنین چیزی هم ندهید که احتمال دادن آن هم خالی از شبهه نمی باشد!!

اگر کسی هم می رود تحقیق می کند و به جایی نمی رسد و به حکم قبلی عمل می کند به خاطر اطمینانی است که دارد، یعنی اطمینان دارد که قانون تغییر پیدا نکرده است. اما اگر اطمینان نداشته باشد و شک داشته باشد، اخذ به حالت سابقه نمی کند. آیا عند العقلاء و العرف بین شخصی که حالت سابقه دارد و ندارد فرق می باشد؟!! اصل عملی یا برائت است و یا احتیاط و بین این دو شخص فرقی نمی گذارند. مولا گفته است که به شاگرد فعلی من احترام بگذار زید قبلا شاگرد مولا بوده است و عمرو را یا می دانیم که اصلا شاگرد مولا نبوده است یا نمی دانیم آیا عرف برای این شخص نسبت به این دو نفر دو اصل دارد و فرق می گذارد؟!! خیر اصل در مورد هر دو یکی است یا برائت است یا احتیاط.

پس بنابراین با قطع نظر از شریعت، ما اصل عملیی به نام استصحاب در عرف و عقلاء و قانون و عقل نداریم. جری عملی با اصل عملی فرق می کند جری عملی ممکن است که بر اساس غفلت و یا انس و عادت ذهنی و طبع و ... باشد نه بر اساس یک تعبد بر حالت سابقه بدون اینکه هیچ یک از توهم و انس ذهنی و طبع و .. نباشد. دقت کنید هر کجا پای تکلیف در بین باشد، حتما اصل عملی هم داریم اگر تکلیف عقلی وجوب و حرمت عقلی حسن و قبح عقلی داریم حتما اصل عملی عقلی هم داریم که این اصل عملی عقلی چیست؟ اینجاست که نزاع معروف بین اصل عملی عقلی پیش می آید که این اصل عملی برائت است یا احتیاط. ما می گوییم در هر کجا که ما تکلیف داریم و اصل عملی داریم در هیچ یک از این موارد اصل عملیی به نام استصحاب نداریم. شاهدش در این است که اصل استصحاب در عقل نداریم همین شاهد است که استصحاب را در تکالیف عقلائی هم ندارد چرا که عقل به قانون و عقلاء نزدیک است

اما عرف به عقلاء نزدیک نمی باشد. استصحابی هم که مدعی می باشیم به عنوان یک اصل شرعی است چه منکر چه قائل باشیم همه اینها در مورد استصحاب به عنوان یک اصل شرعی است.[1]

پس به سیره عقلاء نمی توان تمسک کرد برای اثبات استصحاب.

[2]الدلیل الثالث: الأخبار و الروایات.

دلیل سوم که عمده دلیل استصحاب است اخبار و روایات می باشد.

ما اخبار متعددی در ابواب مختلف فقهی داریم که به این روایات استدلال شده است بر اعتبار استصحاب به عنوان یک اصل شرعی.

الروایة الأولی: صحیحة زرارة.

روایت اول صحیح زراره است که مضمره است و چون مضمِرش زراره است این اضمار به هیچ وجه خللی وارد نمی کند:

۶۳۱- ۱-[3] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَ هُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَةُ[4] وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى

---

[1] موید دیگری که فاضل ارجمند آقای باقری ذکر کردند و مورد قبول استاد هم واقع شد این است که با توجه به اینکه دائما احکام عقلاء مبتنی بر حفظ و اخلال نظام اجتماعی است اگر بخواهیم استصحاب را به عنوان اصل عملی عقلائی قبول کنیم لازم می آید که این حکم عقلائی مبتنی باشد بر امری که مخفی است و فهمیده نمی شود الا من قبل شاک و قاطع این خودش موجب اخلال نظام می شود و اصلا نمی توان این را به عنوان یک اصل عملی عقلائی قبول کرد چرا که خودش موجب اخلال نظام اجتماعی می شود. (ت ق ک اص اس مد ۹۸/۰۱/۲۰).

[2] سه شنبه ۹۸/۰۱/۲۰.

[3] (۲)ـ التهذيب ۱ ـ ۸ ـ ۱۱.

[4] (۳)ـ في هامش المخطوط(منه قده) ما لفظه-" خفقـ حرك رأسه و هو ناعس". الصحاح ۴ ـ ۱۴۶۹.

جَنْبِهِ شَيْءٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ[1] أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا[2] فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا تَنْقُضِ[3] الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ.[4]

«ینام» به قرینه ذیل یعنی احتمالا خوابش برده است.

«و لا ینام القلب» یعنی مشاعرش سر جایش است و شعور دارد. چه زمانی می گویند که شخص خوابیده است؟ زمانی که چشم نبیند و گوش نشنود و ادراک و شعور او هم از بین برود. این سه باید از بین برود تا بگویند خوابیده است.

دقت شود متن این حدیث که خوانده شد در کتاب وسائل در آن عبارت: « وَ لَا تَنْقُضِ[5] الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ » به صیغه مخاطب است و مرحوم صاحب وسائل این حدیث را از کتاب تهذیب نقل کرده است که مرحوم شیخ در تهذیب به صیغه غایب آورده است و ما هم به صیغه غایب ثبتش کردیم چون موافق با سیاق و محتوای روایت است نه از باب اینکه در اصل اینطور آمده است. خوب در روایت داریم: «لا ینقض الیقین ابدا بالشک» با توجه به مضمون روایت دلالتش بر استصحاب قابل خدشه نمی باشد می گوید که یقین به وضوء داشت و احتمال می دهد این وضوء از بین رفته است امام علیه السلام می فرمایند که «لا ینقض الیقین ابدا بالشک» به خاطر این احتمال یقینش را نقض نکند و اینطور نباشد که از یقینش رفع ید کند بگوید الان وضوء باقی است.

ان قلت:

[1] (۴)ـ في هامش الأصل المخطوط(منه قده) ما نصه- "العجب من الشيخ علي في شرح القواعد حيث أفتى بان ظنّ غلبة النوم كاف في نقض الوضوء." راجع جامع المقاصد ۳.

[2] و ان لم يستيقن انه قد نام.

[3] (۵)ـ في المصدر- "ينقض" و الحرف الأول من هذه الكلمة منقوط في الأصل بنقطتين من فوق و من تحت.

[4] وسائل الشيعة ؛ ج‏۱ ؛ ص۲۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[5] (۵)ـ في المصدر- "ينقض" و الحرف الأول من هذه الكلمة منقوط في الأصل بنقطتين من فوق و من تحت.

در اینجا زراره از حاشیه خاکستری نوم سوال کرده است که نمی دانم که نومی که مبطل و ناقص وضوء است حاصل شده است یا خیر و حضرت می فرماید که وضوء شما صحیح است چون نومی که ناقض و مبطل است محرز نشده است نه اینکه قاعده ای به نام استصحاب ایشان جعل می کنند.

قلت:

طبق بیان شما در اینجا عقلاء هم می گویند که لازم نمی باشد وضوء بگیری و عقل هم می گوید لازم نمی باشد در حالیکه در اینجا حتی برائت عقلیه ها هم قائل هستند که مجرای قاعده اشتغال است چرا که شک در امتثال است. در حالیکه در بیان شما باید قائل به برائت شوند نه اشتغال و احتیاط.

لذا به برکت این روایت است که می گوییم نیاز نمی باشد که وضوء بگیرد و الا اگر این روایت نبود قائل به اشتغال می شدند همه فقهاء بالاتفاق می گفتند که باید وضوء بگیرد. در زمان قبل از والد شیخ بهائی هم که قاعده استصحاب را استفاده نکرده بودند نه این که می گفتند این قاعده دال بر استصحاب نمی باشد، خیر تعمیم را استفاده نکرده بودند اما در مورد روایت به استصحاب فتوا می دادند. یعنی در مورد خفقه و خفقتان به این روایت فتوا می دهند.

پس دلالت آن بر استصحاب محل خدشه نمی باشد، تنها اشکال این است که آیا تعمیمی می توان از این روایت استفاده کرد یعنی آیا می توان به غیر وضوء یا در نهایت به غیر طهارت این استصحاب را تعمیم بدهیم یا خیر؟

الوجوه المذکورة لتعمیم هذه القاعدة لغیر موردها:

برای تعمیم وجوهی ذکر شده است که اگر یکی از این وجوه تمام باشد این تعمیم ثابت می شود اما اگر این تعمیم را نتوان اثبات کرد این استصحاب مختص به باب وضوء یا نهایت طهارت می شود.

الوجه الأول للمرحوم الآخوند: أن «ال» فی «الیقین» للجنس فی الأصل و الظهور الأولی.

وجه اول از مرحوم آخوند است. ایشان می فرمایند این نزاع در تعمیم و عدم آن در این عبارت است: «لا تنقض الیقین أبدا بالشک» که «ال» در این کلمه «الیقین»، «ال» جنس است یا «ال» عهد؟ که اگر جنس باشد تعمیم استفاده می شود و اگر عهد باشد عهد به وضوء است و تعمیم ندارد.

ایشان گفته ند اصل اولی و ظهور اولی در «ال»، «ال» جنسی است و برای عهدی لازم به قرینه است. این ادعا را ایشان فرموده است.[۱]

مناقشة: أن «ال» و مدخولها وضع للإشارة و المشیر یفهم من الخارج و ههنا یصلح لکلیهما.

با این فرمایش ایشان موافق نمی باشیم چرا که در مباحث معانی حرفیه و حروف گفتیم که ما ها تقسیم «ال» را به «ال» جنس وعهد، قبول نکردیم و گفتیم «ال» وضع للاشاره البته «ال» با مدخولش وضع للإشاره گفتیم دائما وقتی ما «ال» را بر سر کلمه ای داخل می کنیم با آن «ال» و مدخولش اشاره ذهنی داریم به امری و اما مشار الیه چیست؟ این را از خارج می فهیم و از خود «ال» نمی توانیم بفهمیم. مثلا «ال» و مدخولش تارة اشاره به معنی دارند مثل: «الانسان نوع من الحیوان»، تارة با «ال» اشاره به مفهوم داریم مثل: «الانسان کلی» و تارة اشاره به یک فرد معین داریم مثل: «رأیت الانسان» و تارة اشاره به جمیع افراد داریم مثل این مثال: «الانسان یموت». در این چهار مثال اگر دقت کنید اینکه علماء گفته اند «ال» جنس مراد ایشان چیست؟ چون اینها خودشان هم خیلی دقت نکره اند که مراد از «ال» جنس چیست؟ اگر مراد ایشان از «ال» جنس، «ال»ی است که اشاره به معنا دارد گفتیم در باب الفاظ اشاره به معنی خیلی کم و نادر است خصوصا در الفاظی که معنایشان عام است و آن که معنایش خاص است «ال» نمی گیرد، این اتفاقا استعمالش خیلی کم است که لفظ اشاره به معنا کند و قلت و

---

[۱] کفایه ص ۳۸۹.

کثرت استعمال، در ظهور خیلی تأثیر دارد.[۱] اگر مراد از «ال» جنس، «ال» ی است ک اشاره به جمیع افراد عنوان دارد این خیلی شایع است مثل «الانسان لفی خسر»، «الانسان یموت»، «الانسان حیوان» اما این را که اشاره به جمیع افراد است را هم همیشه به مناسبت حکم و موضوع می فهمیم که مشار الیه دقیقا چه می باشد هیچ ربطی به کثرت مصداق و امثال این ندارد. خوب می رویم سراغ ما نحن فیه: «لا ینقض الیقین بالشک» این عنوان یا مشیر است به جمیع افراد یقین یا مشیر به افراد یقین به وضوء اگر الیقین مشیر به افراد یقین باشد این تعمیم استفاده می شود و اگر مشیر به افراد یقین به وضوء باشد تعمیم فهمیده نمی شود حال مشیر به کدام است؟ با هر دو می سازد هم می سازد با اینکه مشیر به افراد یقین به وضوء باشد چرا که قبلش آمده است: «فانه علی یقین من وضوئه» و هم می سازد با اینکه اشاره به تمام افراد یقین باشد چرا که متعلق یقین، در «لا ینقض الیقین بالشک» ذکر نشده است. لذا جمله از این جهت یعنی تعمیم و غیر تعمیم مجمل است.

ان قلت:

کبرویت و کلیت می سازد با تعمیم.

قلت:

در تسری به تمام افراد وضوء حتی در غیر خفقه باز کلیت است.

لذا این وجه اولی که ذکر کرده اند، این را قبول نکردیم.

الوجه الثانی: أن استناد النقض بالیقین لإستحکام الیقین و فی استحکامها لا دخل لمتعلق خاص و الیقین جیمعه مستحکم.

وجه دومی که برای تعمیم ذکر شده است این است که بعضی ها گفته اند به مناسبت حکم و موضوع مراد از این یقین، مطلق یقین است نه یقین به وضوء. چرا؟ چون که امام﵇ فرمودند «لا ینقض الیقین» نقض را اسناد دادند به یقین. این اسناد نقض به یقین

---

[۱] این تأثیر قلت و کثر در استظهار را در (ت ق ک اص اس مد ۹۸/۰۱/۲۱) فرمودند.

به علت استحکامی است که در یقین است و در استحکام یقین متعلقش مهم نمی باشد، هر یقینی استحکام دارد یقین به وضوء یا وجود یا یقین به شجاعت باشد، یقین به عدالت باشد یا یقین به ... باشد فرقی نمی کند. چون متعلق در این استحکام نقشی ندارد لذا معلوم می شود که مراد از یقین، مطلق و طبیعی یقین است نه یقین به وضوء.

مناقشة: أن المصحح فی الإسناد الإستحکام و هذا الإستحکام موجود فی کل یقین طبیعی الیقین و حصة من حصص الیقین.

این وجه را هم قبول نکردیم و واضح است که نادرست است. خلط شده است بین مناسبت حکم و موضوع و مناسبت اسناد. در اسناد نقض، استحکام را نیاز داریم و در استحکام یقین فرقی نمی باشد بین این یقین و یقین دیگر اما اینکه مراد از یقین، مطلق یقین است یا حصه ای از یقین نقشی در اسناد و استعمال ندارد چه مسند به یقین به وضوء شود چه مسند به طبیعی یقین در هر دو استحکام است و این مصحح استعمال است درست است که متعلق نقشی ندارد اما اگر اسناد داده شده اسناد درست است و کلام ما در این است که وقتی امام﷣ فرمودند لا ینقض الیقین الیقین عنوان مشیر به افراد یقین است؟ یا افراد یقین به وضوء است؟ و این با هر کدام که باشد می سازد چه الیقین مشار الیه آن مطلق افراد یقین باشد یا افراد یقین به وضوء چرا که این استحکام در همه افراد یقین است. بله ما مصحح استعمال و اسناد می خواهیم که در این اسناد هم کافی است که اسناد داده شود به یقین حال یا طبیعی یقین یا حصه ای از یقین فرقی نمی کند در هر دو این استحکام است.

لذا این وجه هم نا تمام است و از این وجه هم نمی توان استفاده کرد و تمام کار این استکه باید اثبات کنیم که این الیقین مشیر است به افراد یقین نه افراد یقین به وضوء.

[1]الوجه الثالث: أن جملة: « من وضوئة» ليست متعلقة باليقين لأنه يتعدى ب«الباء» لا ب«من».

این وجه را مرحوم آخوند در کفایه ذکر کرده است. ایشان فرموده اند که بعید نمی باشد که در عبارت: «فانه علی یقین من وضوئه»، این «من وضوئه» اصلا متعلق به یقین نباشد بلکه متعلق به ظرف یعنی «علی یقین» است یعنی یقین بدون متعلق ذکر شده است و «من وضوئه» هیچگونه تعلقی به یقین ندارد بلکه متعلق به ظرف است یعنی معنای عبارت به این شکل می باشد: «فانه کان من ناحیه الوضوء علی یقین» او از ناحیه وضوء یقین دارد اما دیگر یقینی که دارد متعلقش که وضوء باشد ذکر نشده است: «فانه کان من ناحیة وضوئه علی یقین» حد وسط یقین است نه یقین به وضوء. خوب بعد از این روایت می گوید: «لا ینقض الیقین بالشک» که این کبری است که نتیجه می شود: «فالیقین لا ینقض بالشک» این احتمالی است که مرحوم آخوند در کفایه داده است[2] و مرحوم صدر این احتمال را تأیید و تقویت کرده اند و گفته اند این فرمایش مرحوم آخوند موافق اعتبار می باشد. ایشان گفته اند ما یک یقین داریم و یکی متعلق یقین و یقین وقتی متعلقش ذکر می شود و متعدی به متعلق می شود، به «باء» متعدی می شود نه به «من» می گوییم: «أتیقن بعدالة زید» اگر بگوییم أتیقن من عدالة زید» درست نمی باشد، می گوییم: «هذا متیقن به» نه متیقن منه بعد ایشان گفته اند حتی این ترکیب « علی یقین من وضوئه» ما داریم که اگر بخواهد متعلق به آن کلمه مجرور که در اینجا «یقین» است که مجرور به «علی» است، شود غلط است مثلا بگوییم: «علی سلامة من دینه» در اینجا «من دینه» متعلق به مجرور که «سلامة» باشد نمی باشد و اگر متعلق به آن باشد معنا غلط است یعنی آن شخص دارای دین سالمی است دیگر دین سالم و غیر سالم ندارد «فانه من دینه علی سلامة» یعنی این شخص از ناحیه دین شخص سالمی است وقتی می گوییم: «علی بینة من ربه» این «من ربه» نمی تواند متعلق به مجرور که

---

[1] چهارشنبه ۹۸/۰۱/۲۱.

[2] کفایة ص ۳۹۰.

«بینة» است، باشد معنایش غلط می شود اگر متعلق به «بینة» باشد یعنی بینه، بینة الرب است و مراد این استکه او از ناحیه الهی بینه دارد بینه مال خودش است اما به اعانه الهی است، معنی این است: «فانه من ربه علی بینة» به کمک او به اعانه و رحمت الهی بینه ای دارد لذا ایشان می فرمایند: «علی یقین من وضوئه» این «من وضوئه» اگر متعلق به یقین باشد لازم می آید که «یقین» اضافه شده باشد به متعلق خودش با «من» با اینکه به متعلق خودش اضافه می شود با حرف «باء» لذا می گوید که اگر جمله را به حالت اصلی بر گردانید، اینطور می شود: «فانه من ناحیة وضوئه علی یقین» و «الیقین لا ینقض بالشک» مشخص است که از این تعمیم استفاده می شود چرا که اگر «ال» عهد هم باشد بر می گردد به یقینی که متعلق آن ذکر نشده است. یا متعلق به ظرف است که مجموع جار و مجرور است و گاهی اوقات می گویند متعلق به فعل عموم است یا مجموع جار و مجرور که علی یقین باشد. که هر دو را می گویند. در اینجا متعلق یقین ذکر نشده است و در تقدیر هم چیزی نمی باشد مفهوم یقین متعلق نمی خواهد مصداق یقین متعلق می خواهد. یقین به حمل شایع متعلق می خواهد مثل اینکه می گوییم «الیقین اقوی من الظن».

مناقشة: أن الیقین فی مثل هذا الترکیب یتعدی ب«من» و هذا هو الظاهر.

با فرمایش ایشان موافق نمی باشیم این که فرمودند: که یقین به متعلقش با «باء» اضافه می شود این درست است اما در این ترکیب با «من» هم اضافه می شود بله در «اتیقن بعدالة زید» نمی گوییم: « أتیقن من عدالة زید» اما در مثل این ترکیب اگر بخواهیم با «من» اضافه کنم این استعمال می شود شاهدش هم کلام اهل لغت است که در المنجد این عبارت آمده است: «یقال علی یقین منه أی عالم به» این قول ایشان نشان می دهد این ترکیب با «من» هم می آید در این ترکیب یعنی ترکیب «علی یقین»، « من» به جای «باء» می آید در لسان العرب دارد: «تیقنت بالأمر و استیقنت به کله بالمعنی الواحد» تیقن با استیقان یک معنا دارد و یک جمله سومی ذکر کرده است: «و أنا علی یقین منه» ظاهرش این است که این سه جمله به یک معنا می باشد.

پس بنابراین این ترکیب با «من» استفاده می شود «علی یقین من وضوئه» یعنی «أنا عالم به» لذا توجیهی ندارد که این «من وضوئه» را متعلق به یقین نگیریم و ظاهرش هم این است که «من وضوئه» متعلق به یقین است حتی این بهتر است در نظر ما بالنسبة به «باء» یعنی به نسبت به «علی یقین بوضوئه».

این هم وجه سوم که قبول نکردیم.

الوجه الرابع: أن التعلیل بعد جواب الشرط المحذوف، ظاهر فی التعمیم.

وجه چهارمی برای تعمیم آورده اند که از تعلیل، تعمیم را استفاده کردند در روایت است: «حتی یستیقن أنه قد نام و الّا...»، «و الّا» یعنی چه؟ «و ان لم یستیقن أنه قد نام»، خوب «إن» از ادات شرط است و جواب می خواهد، جواب کدام است؟ گفته شده است «فانه علی یقین من وضوئه» جواب «الّا» نمی باشد بلکه جواب حذف شده است جواب این بوده است: «فلا یجب علیه الوضوء فانه علی یقین من وضوئه». این جزاء وقتی «فلا یجب» باشد بعدش امام علیه السلام تعلیل آورده است که: «فانه علی یقین من وضوئه»، «فاء» در اینجا، «فاء» تعلیلیه است و در جای خودش گفته است که تعلیل مفید عموم است. مثلا داریم: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» ما می فهمیم که لا تشرب المسکر می فهمیم در اینجا نکته لا یجب علیه الوضوء یقین است نه اینکه قبلا شک داشته است نکته یقینی است که برای شخص پیدا شده است.

مناقشة: أن التعمیم بمقدار العلّة لا مطلقا.

این وجه روشن است که درست نمی باشد تعلیل معمم است اما به مقدار علت یکبار متکلم می گوید: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» از این تعلیل می فهمیم: «لا تشرب المسکر مایعا کان او جامدا» اما اگر گفت: «لا تشرب المسکر لکونه مسکرا مایعا» دیگر این تعمیم استفاده نمی شود که: «لا تشرب المسکر مطلقا» بلکه می فهمیم که «لا تشرب المسکر المایع مطلقا سواء کان خمرا أو غیر خمر». در ما نحن فیه امام علیه السلام نفرمودند فانه علی یقین بلکه فرمودند: «فانه علی یقین من وضوئه» در اینجا هم تعمیم می فهمیم اما

به مقدار علت یعنی یقین خود را زائل نکن فرق نمی کند که شک تو در بقاء وضوء از نوم باشد یا غیر نوم یکبار شک در بقاء وضوء از این است که احتمال می دهم خوابیدم، یکبار منشأ آن احتمال مبطل دیگری است مثل اینکه احتمال می دهم مس میت کرده ام البته در نظر کسانی که قائلند که مس میت مبطل وضوء است، بگوید مبطل دیگری حادث نشده است و بگوید که دست او به میت نخورده است، این تعمیم به این مقدار درست است، احتمال می دهد که قضاء حاجت کرده است بگوید که وضوء باقی است، احتمال می دهد که به کما رفته است بگوید که وضوء باقی است. در اینجا امام علیه السلام نفرمودند: «فانه علی یقین» بلکه فرمودند: «فانه علی یقین من وضوئه» لذا مهم است که در تعلیل متکلم چه می گوید؟ می گوید: «لانه مسکر» یا «لانه مایع مسکر». اگر گفت: «لانه مایع مسکر» دیگر به جمادات نمی توان تسری داد.

الوجه الخامس: الغاء الخصوصیة من متعلق الیقین عرفا.

وجه پنجم: شاید بهترین وجه باشد. گفته شده است که در این جمله آمده است: «فانه علی یقین من وضوئه» خوب وقتی این را به عرف می دهیم این خصوصیت «من وضوئه» را الغاء می کند چرا که عرفا نکته ای ندارد که یقین به چه چیز تعلق گرفته است، نکته عدم نقض یقین در یقینیت یقین است نه در متعلق آن مثلا می گویی: «اکرم زیدا لانه عالم فیزیا» عرف می فهمد که فیزیک در بین علوم خصوصیتی ندارد بلکه علم زید نکته دارد هر عالمی را باید احترام گذاشت عالم هر چه که باشد اگر گفت: «اکرم زیدا لانه عالم فیزیا» فیزیک الغاء خصوصیت می شود. در ما نحن فیه هم روایت داشت: «فانه علی یقین من وضوئه» فهم عرفی این است که «من وضوئه» خصوصیت ندارد و نکته عدم جواز نقض به خاطر یقینیت یقین است نه متعلق آن.

این بهترین وجه برای تعمیم است امام علیه السلام تعلیل آورد برای وضوء اما عرفا وضوء خصوصیتی ندارد و عرف می فهمد که نکته مال یقینیت یقین است نه اینکه این خصوصیت عدم نقض مال متعلق یقین است.

مناقشة: أن الحکم فی الروایة حکم ظاهری و دخالة امیال المولا فیها مانعة من الغاء الخصوصیة.

این جمله نکته ای را دارد که نمی توان از متعلق یقین، الغاء خصوصیت کرد عرفا. الغاء خصوصیت عرفی دائما از باب مناسبت حکم و موضوع است و در اینجا حکم رفته است روی یقین و شک معلوم می شود که حکم ظاهری است نه واقعی حکم واقعی روی اشیاء می ورد نه روی حالات ذهنی من، در حکم ظاهری است که موضوع آن حالات ذهنی مکلف است. در حکم ظاهری اغراض و امیال و حالات ذهنی و روانی مولا خیلی دخالت دارد مثلا اگر مولایی خیلی پولکی باشد در تمام موارد شک عبد، جعل احتیاط می کند اما مولایی که پولکی نمی باشد برای عبد ترخیص جعل می کند مثلا مولای اولی می گوید که اگر احتمال دادی که جای دیگر ارزان تر است احتیاط کن اما مولای دومی می گوید و لو احتمال می دهی که جای دیگر ارزانتر باشد از همین سر کوچه بخر. لذا عرفا نمی توان الغاء خصوصیت کرد چرا که روایت دارد: «لا ینقض الیقین بالشک» معلوم می شود که حکم ظاهری است تا حکم ظاهری شد امیال و اغراض مولا خیلی دخیل است و نکات حکم، فقط باید از جانب مولا به ما برسد اگر هم بخواهیم الغاء کنیم می توانیم از وضوء به تیمم و غسل یا از حدث نوم به سایر احداث الغاء خصوصیت کنیم اما بخواهیم از نماز به همه عبادات مثل روزه و طواف و ... الغاء خصوصیت کنیم، این مشکل است. شاید مولا در ناحیه صلاة تسامح دارد اما در طواف نه چرا که اثر حرمت دارد و ضمن اینکه در تمام عمر یکبار انسان حج می رود لذا تسامح نکرده است.

حکم واقعی بر اساس مصالح و منافع است و اغراض و امیال مولا دخیل نمی باشد اما حکم ظاهری بر اساس اغراض و امیال مولا است. در احکام ظاهری باید دید برای مولا کدام مهم است. لذا نباید الغاء خصوصیت کنیم.

حکم به بقاء وضوء از اینکه امامعليه‌السلام فرمودند: « قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ[1] أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا[2] فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ »[3] فهمیده می شد و نیاز به این ذیل: « وَ لَا تَنْقُضِ[4] الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ.[5]» نبود از اینکه امامعليه‌السلام این ذیل را آوردند فهمیده می شود که امامعليه‌السلام در این مورد که ارتکازی نبوده است قصدش ایجاد ارتکاز در ذهن مومنین و متشرعه بوده است که از یقین به طهارت رفع ید نکنید مادامی که یقین به ناقض برای شما حاصل نشده است.

لا تنقض الیقین بالشک را به عنوان خطاب قانونی قبول نکردیم چراکه ما خطابات قانونی را کلا قبول نداریم.

خوب ما حصل اینکه انصافش این است که نمی دانیم این روایت ظاهر است یا مجمل. علماء می گفتند که کلام یا ظاهر است یا مجمل ما می گوییم که یا ظاهر است یا مجمل یا اینکه نمی دانیم ظاهر است یا مجمل اما مورد سومی، در حکم مثل مجمل است. وقتی همه قرائن به هم ضمیمه شود ما هم نمی دانیم نسبت به تعمیم ظهور دارد یا خیر لذا نمی توانیم بگوییم که ظهور در تعمیم دارد کما اینکه نمی توانیم بگوییم ظهور در خصوص دارد این را نمی توانیم بگوییم و همینطور نمی توانیم بگوییم که مجمل است البته در خصوص قدر متیقن است. لذا از این روایت، نمی توان تعمیم استفاده کرد نهایتا در حد تیمم و غسل می توانیم الغاء خصوصیت کنیم در دیگر احداث و نواقض وضوء هم می توانیم الغاء خصوصیت کنیم و این مقدار تعمیم را قبول کردیم. لذا باید از خیر این روایت در تعمیم در همه ابواب بگذریم.

---

[1] (۴)- في هامش الأصل المخطوط(منه قده) ما نصه-" العجب من الشيخ علي في شرح القواعد حيث أفتى بان ظنّ غلبة النوم كاف في نقض الوضوء." راجع جامع المقاصد ٣.

[2] و ان لم یستیقن انه قد نام.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج‏١ ؛ ص٢۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ١۴٠٩ ق.

[4] (۵)- في المصدر-" ينقض" و الحرف الأول من هذه الكلمة منقوط في الأصل بنقطتين من فوق و من تحت.

[5] وسائل الشيعة ؛ ج‏١ ؛ ص٢۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ١۴٠٩ ق.

التنبيهان:[1]

در ذیل این روایت باید به دو تنبیه اشاره شود:

التنبيه الأول: فی جزاء هذا الشرط: «و إلّا فإنه على يقين من وضوئه».

در روایت این عبارت آمده بود: «و الا فانه علی یقین من وضوئه» که این «الا» یعنی و «ان لم یستیقن انه قد نام» که در هم ادغام شده است و به صورت «الا» در آمده است. بحثی شده است که در این روایت جزاء این شرط کجاست؟ کدام جمله جزاء این شرط است؟ در جزائش ابتداء سه احتمال است:

الإحتمال الأول: أن الجزاء محذوف و هو «فلا يجب عليه الوضوء».

احتمال اول این است که جزاء محذوف است و کلام به این شکل بوده است: «و ان لم یستیقن فانه قد نام فلا یجب علیه الوضوء فانه علی یقین من وضوئه» و «فاء» می شود فاء تعلیل ای «لانه علی یقین من وضوئه».

الإحتمال الثانی: أن الجزاء «فإنه على يقين من وضوئه».

احتمال دوم این است که جزاء خود «فانه» باشد: «و ان لم یستیقن فانه علی یقین من وضوئه».

الإحتمال الثالث: أن الجزاء « و لا ينقض اليقين أبدا بالشک».

احتمال سوم هم این است که جمله: «و لا ینقض الیقین ابدا بالشک» جزاء باشد.

بدوا این سه احتمال است.

کدام متعین است؟

أن المتعين الإحتمال الأول و هو كون الجزاء محذوفا.

احتمال سوم بعید است و نه تنها بعید است اشتباه است چرا که «واو» بر سر جزاء داخل نمی شود.

---

[1] شنبه ۹۸/۰۱/۲۴.

احتمال دوم این بود که «فانه علی یقین من وضوئه» جزاء باشد که در این صورت «فاء» بر سرش داخل شده است از این لحاظ مشکلی نمی باشد اما در عین حال این هم بعید است چرا که «فانه» متفرع بر شرط نمی باشد و هیچ ربطی بین اینها نمی باشد می گوید: «و ان لم یستیقن انه قد نام» اینکه قبلا یقین به وضوء داشته است، چه ربطی به عدم استیقان به نوم دارد؟!! چه استیقان داشته باشد چه نداشته باشد این وضوء گرفته بود.

ان قلت:

«فانه علی یقین من وضوئه» انشائی است یعنی بنا را بر این بگذارد که وضوء دارد.

قلت:

معنا این است که این شخص بر یقین بر وضوء بود نه اینکه بنا بگذارد بر اینکه بر وضوء است.

لذا متعین احتمال اول است که جزاء حدف شده است: «و إن لم یستیقن أنه قد نام فلا یجب علیه الوضوء» و جمله «فانه» با بعد می شود به منزله تعلیل: «فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین ابدا بالشک». لذا جزاء محذوف است.

البته توجه داشته باشید که اینکه جزاء چه می باشد در استدلال تأثیری ندارد و تنها در فقه الحدیث موثر است.

التنبیه الثانی: أن الروایة الأولی ناظرة إلی قاعدة المقتضی و المانع لا الإستصحاب لأنه محکوم لقاعدة الإستصحاب فی عدم حدوث النوم.

تنبیه دوم این است که این شبهه را مطرح کرده اند که این صحیحه ناظر به قاعده مقتضی و مانع است نه قاعده استصحاب. قاعده مقتضی و مانع را قبلا گفتیم. گفتیم یقین داریم به وجود متقضیِ و شک داریم در وجود مانع لا محاله شک داریم در وجود مقتضَی می دانم ناری بود و می دانم در مجاور این نار چوبی بود اما نمی دانم این چوبِ مجاور نار، خشک بود یا خیس بود. رطوبت مانع احراق خشب است پس وجود نار

محرز است و وجود رطوبت مشکوک است به تبع وجود مقتضَی که احتراق خشب باشد، مشکوک است و مراد از قاعده مقتضی و مانع یعنی شارع تعبد کرده است به وجود مقتضَی که احتراق خشب باشد. بعضی گفته اند که این روایت ناظر به قاعده مقضی و مانع است اصلا ناظر به قاعده استصحاب نمی باشد. چرا؟ من در اینجا احتمال نوم را می دهم پس لا محاله یقین داشتم به وجود وضوء و شک در بقاء وضوء داریم واین شک در بقاء وضوء ناشی می شود از شک در حدوث نوم نمی دانم نوم حادث شد یا خیر اگر نوم حادث شد وضوء ندارم و اگر حادث نشده است وضوء دارم. لذا شک من در بقاء وضوء، شک سببی و مسببی است ناشی و مسبب از شک در حدوث نوم است با وجود اصل در ناحیه سبب، اصل در ناحیه مسبب جاری نمی باشد لذا در اینجا اگر امامؑ در صدد بیان قاعده استصحاب بود، باید این استصحاب را در ناحیه عدم حدوث نوم جاری می کردند و می بایست تعبد کند به عدم حدوث نوم در حالی که امامؑ تعبد کرد به بقاء وضوء به جای اینکه تعبد کند به عدم حدوث نوم چرا که با وجود اصل استصحاب در ناحیه سبب که اصل حاکم است نوبت به اصل استصحاب در ناحیه مسبب که اصل محکوم است، نمی رسد همیشه اصل سببی بر اصل مسببی مقدم و حاکم است. در حالیکه امامؑ تعبد به عدم حدوث نوم نکردند بلکه تعبد کردند به بقاء وضوء از این می فهمیم امامؑ ناظر به قاعده استصحاب نبوده است، ناظر به چه بوده است؟ امامؑ ناظر به قاعده مقتضی و مانع است که در آنجا اصل حاکمی نمی باشد، مقتضِی چیست؟ وجود وضوء. مانع چیست؟ نوم. مقتضَی چیست؟ طهارت. من می دانم وضوء و طهارت محقق شد اما نمی دانم که مانع از این طهارت که نوم باشد، محقق شد یا خیر؟ در اینجا امامؑ تعبد کرده است به وجود مقتضَی که طهارت باشد و گفته است طهارت موجود است و این تعبد اصل حاکم ندارد به خلاف استصحاب بقاء وضوء که اصل حاکم دارد که استصحاب عدم حدوث نوم است. این شبهه را مطرح کرده اند که این روایت ناظر به قاعده مقتضی و مانع است نه ناظر به قاعده استصحاب.

مناقشة:

این احتمال درست نمی باشد. چرا؟

اولا: حکومت اصل سببی بر مسببی مال جایی است که اصل سببی با مسببی متنافی باشد اما اگر اصل جاری در سبب با اصل جاری در مسبب متوافق باشد گفتیم حکومتی در کار نمی باشد و هر دو در عرض هم جاری است. و در اینجا این دو اصل، متوافق هستند چرا که استصحاب عدم حدوث نوم با استصحاب بقاء وضوء هر دو مومن می باشند متخالف یعنی اینکه یکی مومن و یکی منجز است. این اولا.

ثانیا: اصلا این مورد، مورد قاعده مقتضی و مانع نمی باشد در قاعده مقتضی و مانع وجود مقتضِی محرز است، اینجا وجود وضوء محرز نمی باشد وجود وضوء قبلا محرز بوده است و الان شک در وجود مقتضِی که وضوء است، دارد نمی داند وضوء دارد یا ندارد. و اما نسبت به مقتضَی که طهارت است روایت تعبد نکرده است به وجود طهارت بلکه روایت تعبد کرده است به بقاء وضوء در حالیکه در قاعده مقتضی و مانع تعبد شده است به وجود مقتضَی نه اینکه تعبد شده است به وجود یا بقاء مقتضِی. اگر کسی بگوید فانه علی یقین من وضوء لا ینقض الیقین بالشک کلمه وضوء آمده است اما مراد طهارت است حتی اگر طهارت هم باشد باید تعبد به وجود طهارت باشد نه به بقاء طهارت. و در اینجا تعبد به بقاء طهارت است. لذا ارکان قاعده مقتضی و مانع تمام نمی باشد چرا که در این روایت تعبد به وجود نمی باشد بلکه تعبد به بقاء است و در قاعده مقتضی و مانع تعبد به وجود است.

لذا این روایت هیچگونه اشعاری بر قاعده مقتضی و مانع ندارد.

ما حصل: این روایت فی الجمله دال بر استصحاب است نه بالجمله.

الرواية الثانية: صحيحة ثانية عن زرارة فيه ستة سؤال و جواب و اثناهما مستند للإستصحاب.

این روایت دوم صحیحه ثانیه زراره است که مضمره است مثل صحیح سابق یعنی امام﵇ ذکر نشده است اما چون مضمِر زراره است باز خللی در سند روایت وارد نمی کند. این روایت مشتمل بر شش سوال و شش جواب است زراره شش سوال کرده است و امام﵇ بعد از هر سوال جواب داده اند که چهار تا از این جوابها از بحث ما بیگانه است و دو جواب مربوط به قاعده استصحاب است یکی جواب امام﵇ در سوال سوم زرارة و یکی جواب امام﵇ در سوال ششم.

متن این روایت را کامل می خوانیم:

[1]– ٨– عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ:

[2] قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَى أَنْ أُصِيبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ فَأَصَبْتُ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ نَسِيتُ أَنَّ بِثَوْبِي شَيْئاً وَ صَلَّيْتُ ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ تُعِيدُ الصَّلَاةَ وَ تَغْسِلُهُ

[3] قُلْتُ فَإِنِّي لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِيدُ

[4] قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً

---

[1] (١٣٣٥)ـ الاستبصار ج ١ ص ١٨٣.

[2] سوال اول.

[3] سوال دوم.

[4] سوال سوم.

[1] قُلْتُ فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ

[2] قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ

[3] قُلْتُ إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَكْتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُكَّ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أُوقِعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ.[4]

قول « قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِكَ » این سوال از صلاة بوده است چرا که علت تغسله روشن است چرا که نجاست را یافته بود.

قول « لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ »: این «شککت» قرینه است که مراد از «ظننت» در اول سوال، احتمال بوده است نه به معنای ظن و گمان.

این روایت را مرحوم صاحب وسائل تکه تکه آورده است و یکجا نیاورده است لذا روایت را از وسائل نقل نمی کنیم بلکه از مصدر نقل می کنیم.

در دو موضع از این روایت این تعبیر آمده است: « فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً» لذا باید در دو مقام صحبت کنیم: مقام اول در موضع اول که جواب سوال سوم باشد و مقام دوم در موضع دوم که در جواب از سوال ششم باشد.

---

[1] سوال چهارم.

[2] سوال پنجم.

[3] سوال ششم.

[4] تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان) ؛ ج‌1 ؛ ص421، طوسى، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان) ــ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

[1]المقام الأول: فی الموضع الاول.

موضع اول که در جواب از سوال سوم است که یکبار دیگر این سوال و جواب را می خوانیم:

قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ[2] فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ[3] ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً.

خوب لزوم غَسل و تطهیری که امام فرمودند، مشخص است چرا که نجاست را در لباس دیده است لذا سوال زرارة ب «لم ذلک» از اعاده وعدم اعاده صلاة است.

آیا جواب امام: « وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ[4] ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً. بر استصحاب دلالت دارد یا خیر؟

الحالات المفروضة البدوية للمكلف و القواعد التی تجری فيها:

به لحاظ حال مصلی که زراره از آن سوال کرده است سه فرض بدوا است:

الفرض الأول: اليقين بالطهارة قبل الظن بالإصابة و اليقين بالطهارة بعد الفحص و الشك بالطهارة بعد الصلاة و رؤية النجاسة و هنا مجرى قاعدة الإستصحاب و اليقين.

فرض اول این است که جناب مصلی بعد از این که فحص کرد برایش یقین پیدا شد که این لباسش طاهر است احتمال می داد که نجاستی به لباس خورده است و فحص کرد و یقین حاصل شد که نجاستی در آن نمی باشد بعد از خواندن نماز نجاستی را در

---

[1] یکشنبه ۹۸/۰۱/۲۵.

[2] در اینجا مفعول به حذف شده است که احتمال دارد که رایت النجاسة المحتمله مراد باشد یا اینکه رایت نجاسة فیه که هر دو احتمال است که خواهیم گفت.

[3] طهارت خبثی مراد است.

[4] طهارت خبثی مراد است.

لباس دید که احتمال می دهد که همان نجاست است و احتمال می دهد نجاست جدیدی باشد. این فرض اول که یقین کرد لباس طاهر است و بعد از نماز دید نجاستی است که احتمال می دهد همان نجاستی بوده است که قبل از ورود به نماز از آن فحص کرد و آن را ندید یا نجاست جدیدی است.

خوب امام چه فرمودند؟ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ ... لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ[1] ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً.

در اینجا مشخص است که امام(ع) که می فرمایند: تو یقین داشتی و بعد شک کردی، ناظر به حکم ظاهری است خوب آیا این از مواردی است که قاعده استصحاب تطبیق می شود یا از مواردی است که قاعده یقین و شک تطبیق می شود؟

این هر دو قاعده قابل تطبیق است اگر فرض کردیم یقین را به لحاظ قبل از ظن و شک در اصابة در نظر بگیریم این مورد قاعده استصحاب است قبل از اینکه ظن به اصابة برای او پیدا شود یقین به طهارت داشت الان که نمازش تمام شده است و در حال سوال است، شک دارد که الآن طهارت یقینی قبل از ظن به اصابت، باقی بود تا آخر نماز یا خیر؟ یعنی الان هم یقین دارد چرا که در قاعده استصحاب حتما باید یقین و شک در یک زمان باشد. الان یقین دارد که قبل از ظن طاهر بود و الان شک دارد که آیا بعد از حضور ظن آن لباس بر طهارت باقی بود یا خیر؟ این می شود قاعده استصحاب پس به لحاظ قبل از ظن یقین به طهارت دارم قبل از ظن به اصابت لباس طاهر بود اما نمی دانم آن طهارت تا آخر نماز استمرار پیدا کرد یا خیر؟ این مورد قاعده استصحاب است. یعنی الان که سوال می کند استصحاب طهارت دارد پس همین الان هم یقین به طهارت قبل از ظن دارد و همین الان که سوال می کند هم شک در بقاء آن طهارت قبل از ظن، در طول نماز دارد. می شود مورد قاعده استصحاب.

---

[1] طهارت خبثی مراد است.

و این روایت مورد قاعده یقین و شک هم می باشد؟ چطور؟ بعد از فحص یقین کرد که لباسش طاهر است بعد از نماز نجاستی دید لا محاله الان شک دارد که آن یقین بعد از فحصش درست بود یا خطاء در قاعده یقین و شک، شک باید سرایت کند به یقین و یقین از بین برود پس بعد از فحص یقین حاصل شد به طهارت و با آن یقین نماز خواند و بعد از نماز نجاست را دید و احتمال می دهد این نجاست، همان نجاستی می باشد که ظن به اصابت آن داشت و در فحص آن را ندید لذا یقین او اشتباه بوده است. اما دیگر الان یقین ندارم چرا که احتمال می دهم این نجاست بعد از ظن ایجاد شده باشد لذا یقین من از بین رفت.

این هم می شود صغرای قاعده یقین و شک.

دقت کنید این روایت که بر قاعده استصحاب تطبیق می شود به لحاظ کدام یقین است؟ یقین به طهارت قبل از ظن به اصابت. اما بر قاعده یقین که تطبیق می شود به لحاظ یقین بعد از فحص از نجاست است. اما به لحاظ شک فرق نمی کند که شک حین السوال است. یکبار دیگر می گوییم دقت کنید ما دو یقین داریم به لحاظ یک یقین قاعده استصحاب تطبیق می شود و طبق یک یقین می شود قاعده شک و یقین. من قبل از ظن به اصابت یقین به طهارت داشتم و الان هم این یقین باقی مانده است. و بعد از فحص یقین دوم برای من پیدا شد بعد از ظن به اصابت دیگر یقین به طهارت نداشتم بعد از فحص باز یقین پیدا کردم به طهارت این هم می شود یقین دوم. من به لحاظ یقین اول قاعده استصحاب دارم. کدام یقین اول؟ یعنی یقینی که الان دارم قبل از ظن این لباس طاهر بود. و به لحاظ یقین دوم می شود قاعده یقین، کدام یقین؟ یقینی که بعد از فحص برای من حاصل شد و بعد هم از بین رفت بعد از نماز که نجاست را دیدم این یقین از بین رفت چون احتمال می دهم این نجاست بعد از نماز همان نجاستی بود که در فحص آن را ندیدم لذا احتمال می دهم نمازم را با لباس نجس خواندم. شک در هر دو قاعده یقین و استصحاب هر دو حین السوال است. یقین بعد از فحص را از این

جای روایت استفاده کردیم: «فلم ار شیئا» یک احتمالش این است که یقین حاصل شد که طهارت دارد.

این فرض اول که هم قابل تطبیق بر قاعده یقین است و هم قابل تطبیق بر قاعده استصحاب.

الفرض الثانی: الیقین بالطهارة قبل الظن بالإصابة و الشک بها بعد الفحص و الیقین بالنجاسة بعد الصلاة و رؤیتها و هنا مجری قاعدة الإستصحاب فقط.

فرض دوم عکس فرض اول است. در فرض دوم بعد از فحص یقین حاصل نشد شک کرد که به لباسش نجاستی اصابت کرده است فحص کرد و نجاستی ندید اما باز احتمال اصابت و نجاست لباس را می دهد و شکش زائل نشد باز احتمال می دهد لباسش نجس باشد و اما قبلا طاهر بود، بعد نماز خواند بعد از نماز نجاست را دید و دید که ظنش درست بوده است و لباسش قبل از نماز نجس شده بوده است و نماز را با لباس نجس خوانده است. لذا در فرض اول یقین است و شک و در اینجا عکس است شک است و قطع. بعد از فحص شک او زائل نشد و با شک وارد نماز شد و بعد از نماز که نجاست را دید، قطع پیدا کرد که این همان نجاستی بود که فحص کرد و آن را نیافت.

اگر این فرض باشد، این شخص فقط قاعده استصحاب را دارد به لحاظ الان که یقین کرد که لباس را با نماز نجس خوانده است، قاعده استصحاب ندارد چون فهمید نمازش را با لباس نجس خوانده است اما حین الشروع فی الصلاة قاعده استصحاب را دارد یک ساعت قبل از شروع طاهر بود الان در هنگام شروع احتمال اصابت و نجاست را می دهد که استصحاب در اینجا می آید. اما بعد از نماز دیگر اصلی ندارد چرا که فهمید که لباسش نجس بوده است.

لذا این فرض فقط به نفع قاعده استصحاب به لحاظ حین شروع در نماز است. یعنی امام﵇ می فرمایند که نمازت را اعاده نکن چرا که حین الشروع در نماز قاعده استصحاب داشتی.

اینجا مقتضای قاعده یقین و شک نمی باشد چرا که شک ساری ندارد و یقین سر جایش است می داند که قبل از نماز قطعا طاهر بود و در حین نماز قطعا نجس بوده است و یقینها سر جایش است لذا شک ساری نداریم پس یقینی زائل نشد در نتیجه مقتضای قاعده یقین و شک در اینجا تمام نمی باشد.

الفرض الثالث: اليقين بالطهارة قبل الظن بالإصابة و الشک بها بعد الفحص و بعد الصلاة و رؤية النجاسة و هنا أيضا مجرى قاعدة الإستصحاب فقط.

فرض سوم این است که شما در هر دو حالت، شک داشته باشید یعنی چه؟ یعنی بعد از اینکه ظن و احتمال به اصابت برای او ایجاد شد، بررسی کرد اما علم برای او حاصل نشد و احتمال داد که لباس او نجس باشد یا طاهر باشد و بعد از نماز و دیدن نجاست باز شک دارد که نمازش را باز لباس نجس خوانده است یاخیر؟ چرا که احتمال می دهد که این نجاست، نجاست سابق باشد پس نمازش را با لباس نجس خوانده است و احتمال می دهد این نجاست، نجاست لاحقی باشد، پس نمازش را با این نجاست نخوانده است. این فرض باز به نفع قاعده استصحاب است. چرا؟ چرا که به لحاظ حال سوال قاعده استصحاب دارد چرا که نسبت به قبل از حصول ظن به اصابة، یقین به طهارت داشت و حضرت می فرمایند که بگو این طهارت باقی است تا آخر نماز چرا که احتمال می دهیم نجاست لاحق بوده است و بعد از نماز حاصل شده است. پس این فرض سوم به نفع قاعده استصحاب است.

پس خلاصه سه فرض این است:

فرض اول: یقین یقین شک.

فرض دوم: یقین شک یقین.

فرض سوم: یقین شک شک.

مراد از یقین اول یقین قبل از حصول ظن به اصابت است. و مراد از یقین و شک دوم یقین و شک بعد از فحص است و مراد از یقین و شک سوم، یقین و شک بعد از نماز و رویت نجاست و حین السوال است.

خوب در این سه فرض، فرض اول در یک تقدیر به نفع قاعده استصحاب و در یک تقدیر به نفع قاعده یقین و شک است و فرض دوم و سوم به نفع قاعده استصحاب است فقط.

تنها مطلبی که باید در اینجا توجه داد این است که در فرض اول حین الاقدام راوی استصحاب نداشت بلکه حین السوال استصحاب داشت چراکه در حین الشروع فرضا یقین به طهارت داشت نه شک به طهارت اما بعد از نماز و حین السوال که یقین به طهارت او زائل شد، استصحاب دارد اما در فرض دوم و سوم حین الشروع راوی استصحاب داشته است.[1]

بله یک احتمال دیگر هم شاید بدوا به نظر برسد که هر سه حالت یقین بوده است یعنی بعد از فحص برای او یقین به طهارت حاصل شد و بعد از نماز یقین کرد به نجاست و اینکه یقین بعد از فحصش اشتباه بوده است این فرض خارج از فروض مسئله است چرا که امام﷿ فرض شک و یقین کرده است و در این فرض شکی در کار نمی باشد.

الفرض الثانی متعین بقرینة إستغراب الراوی بعد جواب الإمام﷿.

فرض اول دو مبعد دارد که اگر این دو را قبول کنیم مشخص می شود فرض اول خلاف ظاهر است.

مبعدین للفرض الأول:

حال فرض دوم یا سوم باشد دیگر فرقی نمی کند چرا که هر دو فرض به نفع قاعده استصحاب است.

[1] ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۱/۲۵ دق ۸.

المبعد الأول: عدم إشعار کلام الراوی: «فلم أر شيئا» إلی حصول اليقين.

مبعد اول این است که در کلام راوی اشاره ای به یقین نشده است: راوی می گوید: «فنظرت و لم ار شيئا» در کجای این کلام افتاده است که گفته است من یقین به طهارت دارم؟!! این کلام اصلا اشاره ای به یقین راوی بعد از فحص ندارد.

بله بگوید من رفتم به اتاق کسی را ندیدم در اینجا به قرینه یقین را می فهمیم کسی ندیدم یعنی کسی نیست که در اینجا هم جا با جا فرق می کند در یک اتاق خیلی بزرگ که پر از وسائل است اگر بگوید کسی را ندیدم دال بر یقین نمی باشد.

در فرض دوم و سوم به یقین قبل از فحص استناد کردیم و کاری به یقین بعد از فحص نداشتیم، لذا این مبعد در فرض دوم و سوم نمی آید.

المبعد الثانی: إستغراب الراوی من جواب الإمام المتعيِّن الفرض الثانی.

مبعد دوم روشن تر است:

مبعد دوم، استغراب زراره است که گفته است «لم ذلک؟» این سوال سوم زراره بود، سوال اول زراره این بود که با نجس نماز خواند امام﴿ع﴾ فرمود که اعاده کن و در سوال دوم هم با لباس نجس نماز خوانده بود و امام﴿ع﴾ باز فرمودند اعاده کن و در سوال سوم اگر یقین داشته باشد و شک داشته باشد یعنی یقین داشت که طاهر است و بعد شک برای او حاصل شد که با لباس نجس نماز خوانده است یا لباس طاهر خوب وقتی امام﴿ع﴾ فرمودند که اعاده نیاز نمی باشد، خوب دقت کنید وجهی برای استغراب نیست البته با توجه به اینکه قاعده طهارت یک قاعده مرکوزی در اذهان اصحاب و متشرعه بوده است. به عبارت دیگر در حالت اول و دوم، بعد از نماز، قطع به نماز در لباس نجس پیدا نشد لذا احتمال سوم باید حالتی باشد غیر از حالت اول که موجب استغراب زراره شده است و آن چه حالتی باشد؟ حالتی باشد که بعد از نماز، یقین حاصل شده است که نماز را در لباس نجس خوانده است که آن هم متعین در فرض دوم است، فرض دوم این بود که بعد از نماز یقین حاصل می کند که نمازش را در لباس نجس خوانده است. اما اگر فرض اول باشد معنایش این است که من بعد از فحص یقین کردم که

لباسم طاهر است بعد نجس را دیدم و شک دارم که در نماز با لباس نجس نماز خواندم یا با لباس طاهر، قاعده طهارت هم یک قاعده مرکوز در اذهان است چرا استغراب کرده است و سوال کرده است: «لم ذلک؟» یعنی جواب امام علیه السلام با توجه به قاعده طهارت یک جوابی علی القاعده بوده است دیگر جای استغراب و سوال «لم ذلک» نمی باشد. لذا از این استغراب ب«لم ذلک» فهمیده می شود که فرض زراره جایی بوده است که بعد فهمیده است که نمازی که خوانده است در لباس نجس بوده است که این کدام فرض بود؟ فرض دوم بود. فرض دوم چه بود؟ این فرض که بعد از احتمال اصابت من نگاه کردم چیزی نیافتم بعد از نماز که یافتم فهمیدم این نجاست همان نجاستی است که در فحص نیافتم یعنی نمازش را فرض کرده است در لباس نجس خوانده است.

ان قلت:

در فرض دوم هم می داند که نماز را در لباس نجس خوانده است باز قاعده طهارت دارد چرا که در حین نماز که شک داشته است قاعده طهارت دارد دیگر نیاز به استغراب ندارد.

قلت:

قاعده طهارت یک حکم ظاهری است و بعد از یقین به نجاست دیگر جای قاعده و حکم ظاهری نمی باشد.

پس معلوم می شود فرض جناب زراره مال جایی است که بعد از نماز معلوم می شود در لباس نجس نماز خوانده است اگر در لباس مشکوک خوانده است با توجه به مرکوزیتی که قاعده طهارت دارد وجهی برای استغراب زراره نمی ماند در واقع زراره می گوید فرق این صورت سوم با صورت اول و دوم چه می باشد در صورت اول و دوم که نمازم در لباس نجس بود گفتید نماز باطل است اما در این صورت که در لباس نجس است می گویید نمازم درست است. پس از استغراب زراره می توان استفاده کرد که فرضش جایی است که نمازش را با لباس نجس خوانده است و این فرض منحصرا

فرض دوم است نه اولی و نه سومی است چرا که در فرض اول و فرض سوم مشکوک است که با لباس نجس نماز خواند یا با لباس طاهر اما فرض دوم این است که فهمید با لباس نجس نماز خواند چون فحص کرد و نجس را نیافت و بعد از نماز نجاست را دید و یقین کرد که این نجاست همان نجاستی بوده است که در فحص به آن دست پیدا نکرده بود. پس بنابراین در ما نحن فیه امام﵇ می فرماید که تو یقین داشتی به طهارت زمانی که وارد نماز شدی احتمال نجاست را می دادی نقض یقین به شک نکن در حین شروع بگو انشاء الله لباسم طاهر است.

مویدی که می توان گفت برای اینکه این فقره مختص به قاعده یقین نمی باشد این است که ظاهر روایت این است که الان یقین و شک را با هم دارد و هر دو فعلی است و در قاعده یقین، یقین فعلی نمی باشد بلکه در ظرف شک فقط شک فعلی است. یعنی وقتی می گویند لا تنقض الیقین بالشک ظهورش این است که باید در ظرف فعلیت شک، یقین هم فعلی باشد این درست است ظهورش این است که یقین و شک باید در یک زمان باشد یعنی تو یقین داری و شک داری دست از یقین برندار که به شک بچسبی.

پس ظاهر این روایت فرض دوم است که قبل از احتمال نجاست یقین به طهارت داشته است و بعد ظن به نجاست داده است و با همین حال احتمال نجاست وارد نماز می شود و بعد از نماز می فهمد که لباس نجس بوده است و نماز را با لباس نجس خوانده است. پس بنابراین در ما نحن فیه این استصحاب جاری است به لحاظ شروع در نماز یقین داشتم به طهارت لباس شک در نجاست حاصل می شود امام﵇ می فرمایند که الان که می خواهی نمازت را شروع کنی اخذ به یقینت کن و بگو الان هم طاهر است. لذا متعین می شود به لحاظ ظهور در فرض دوم.

ینبغی ذکر أمرین:

در انتهای این حدیث خوب است به دو امر اشاره کنیم:

الأمر الأول: أن الإستصحاب حکم ظاهری و لا یجری فی موضع الیقین بالنجاسة.

استصحاب یک قاعده و حکم ظاهری است وقتی از امامعليه‌السلام سوال می کرده است واقع مشخص شده بوده است و نمی شود که به قاعده استصحاب تمسک کرد. فرض کردیم الان حکم مشخص شده است و با لباس نجس نماز خواندیم و این نقض یقین به یقین است. و لکن امامعليه‌السلام به یک حکم ظاهری جواب دادند، فرمودند: «لانک علی یقین من طهارتک» در حالیکه الان واقع مشخص شده است و باید تعلیل دیگری بیاورد بعد از کشف واقع لذا به نظر می رسد این جواب امامعليه‌السلام با فرض مسئله نمی سازد. چون در اینجا در صورت اعاده دیگر نقض یقین به شک نکرده است بلکه نقض یقین به یقین کرده است.

الجواب: أن هذه الروایة تدل علی أن المعتبر فی الطهارة الخبثی، أعم من الطهارة الظاهرية و الواقعية.

اگر ما بگوییم شرط در صحت صلاة اعم از طهارت از خبث ظاهریه و واقعیه است ـ که قائل هم می باشیم ـ یعنی طهارت واقعیه شرط صحت نمی باشد بلکه شرط صحت اعم از طهارت ظاهریه و واقعیه است فرضا در حال نماز طهارت ظاهری واقعا داشت بله طهارت واقعی واقعا نداشت چون در تمام نماز حکم ظاهری داشت و به آن طهارت ظاهریه در طول نماز یقین داشت لذا امامعليه‌السلام اینطور تعبیر کرده اند. لذا تعبیر امامعليه‌السلام کاملا عرفی است. لذا از این روایت هم شرطیت صحت نماز به اعم از طهارت ظاهریه و واقعیه فهمیده می شود و هم حجیت استصحاب که البته این که با طهارت ظاهریه هم نماز صحیح است از غیر این روایت هم فهمیده می شود که حدیث لا تعاد می باشد.

ضمن اینکه قاعده لا تعاد در اینجا می آید اما بعد از جریان استصحاب چرا که در جای خودش گفته شده است قاعده لا تعاد در جایی می آید که خلل عن عذر باشد نه عن عمد لذا اگر استصحاب داشته باشد این خلل عن عذر حساب می شود لذا لا تعاد هم اینجا می آید اما اگر استصحاب نداشتیم لا تعاد نمی آید.

[1] الأمر الثانی: أن هذه الفقرة تدل على العموم بقرينة «ليس ينبغى» و «أبدا» و إشارتهما إلى فرض مركوزية هذه القاعدة.

ما قبول کردیم که ذیل این مقطع سوم دلالت بر استصحاب می کند لیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک دال بر قاعده استصحاب است نه قاعده یقین چرا که فرض اول دال بر قاعده یقین بود اما فرض دوم و سوم دیگر دال بر قاعده یقین نبود و متعین هم فرض دوم شد.

آیا تعمیم دارد؟ ادعا شده است که تعمیم دارد و ما قبول کردیم که عمومیت دارد چرا که «لأنّک» تعلیل است برای «لا تعید الصلاة» نمازت را اعاده نکن و بعد تعلیل کرد به نحو کبری و صغری: «لأنک علی یقین من طهارتک» مگر تو یقین به طهارت نداشتی و نداری چرا که هم قبل از شروع در نماز یقین داشت و هم الان هم که سوال می کند یقین دارد یقین دارد قبل از احتمال نجاست، یقین داشته است و بعد کبری را می فرمایند: «فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک ابدا» امام؈ فرموده اند: «لیس ینبغی» و در مقام تأکید فرموده است: «أبدا»، «لیس ینبغی» و «أبدا» متناسب با این است که این خصوصیت متعلق به یقین است نه یقین به طهارت قطعا یقین به طهارت با یقین به غیر طهارت فرقی ندارد «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین» ناظر به یقین است نه ناظر به یقین به طهارت، این کبری است مثل این که می گوییم زید انسان است و هر انسانی کذا است در کبری مراد مان انسانی نمی باشد که خصوصیت زید را دارد اینجا هم از این قبیل است «فلیس ینبغی» یعنی شایسته نیست که یقین را ترک کند و به شک اخذ کند. خوب این «لیس ینبغی» یا اشاره است به امر مرکوز که مرحوم صدر قبول کردند یا امری که فرض مرکوزیت آن است که ما این را قبول کردیم چرا که برای ارتکازی شدن امری، فرض ارتکازی بودن آن هم کفایت می کند. مثلا می گویید که می خواهم به فلان خیابان بروم و زندگی کنم، می گوییم سزاورا طلبه نمی باشد در آن منطقه زندگی کند در حالیکه نصف آن محله طلبه ها هستند و اگر شایسته نبود که این نصف طلبه ها زندگی نمی

---

[1] دوشنبه ۹۸/۰۱/۲۶.

کردند اما برای منع او همین که بگوییم سزاوار نمی باشد و فرض عدم انبغاء کنید کفایت می کند برای منع و لو خیلی از طلبه ها در آن منطقه زندگی می کنند و اتفاقا در ما نحن فیه خصوصیتی است که فرضش هم درست است و آن جهتش این است که متعلق یقین و شک دوتاست در استصحاب می آید که دائما باید متعلق یقین و شک دوتا باشد یقین حدوث و وجود است و شک بقاء آن موجود است و اگر یکی باشد محال است با هم جمع شوند و لکن آنچه که سزاوار نیست در جایی است که انسان امر یقینی را رها کند و به امر مشکوک اخذ کند مثلا می دانیم زید عادل است و نمی دانیم عمرو عادل است یا خیر به جای اینکه به زید اقتدا کنیم زید را رها کنیم و به عمرو اقتدا کنیم اینجا لیس ینبغی می آید که شما یک امر یقینی را رها کنیم و به امر مشکوک اخذ کنیم این اتفاقا از این قبیل نمی باشد چرا که متعلق یقین و شک دائما دو تاست اینجا لیس ینبغی است. لذا فرض ارتکاز بودن این امر شده است و فرض ارتکاز باید در ناحیه یقین باشد نه یقین به طهارت. و خود اینکه امری است مرکوز یا فرض مرکوزیت شده است اشعار به عمومیت این امر است. «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک» ما قبول کردیم که دال به یقین است نه یقین به طهارت.

لذا ما قبول کردیم از این فقره عمومیت فهمیده می شود اما فی الجمله آیا در شبهات حکمیه هم می توان از استصحاب استفاده کنیم؟ چرا که مورد این روایت شبهه موضوعیه است. این را انشاء الله بحثشان بعدا می آید.

کسانی که دلیل را سیره عقلاء را در دلیل استصحاب قبول نکردند اما در اینجا قائل به مرکوزیت این امر شده اند چطور جمع می شود؟ ارتکاز امری است و سیره و بناء عملی عقلاء امری دیگر است ما به عنوان یک اصل عملی می خواستیم و گفتیم عقلاء یا برائتی می باشند یا احتیاطی می باشند که در هر دو حالت سابقه را لحاظ نمی کنند به عنوان یک اصل عملی انکار کردیم. ما فرض ارتکاز هستیم و ارتکازی نمی باشیم.

پس فی الجمله عمومیت را در این فقره قبول کردیم پس مختص به طهارت نمی باشد عدالت و اجتهاد را هم می گیرد زید عادل و مجتهد و فاسق بود یقینا نمی دانم عدالت و اجتهاد و فسق آن زائل شده است.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی الموضع الثانی و هو جواب الإمام(ع) لسواله السادس.

مقام دوم در موضع ثانی است که جواب امام در سوال ششم بود:

قُلْتُ إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ؟ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَكْتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُكَّ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أُوقِعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ.[1]

مراد از قطع صلاة، قطع نمی باشد یعنی موقتا قطع کن و تطهیر کند و بعد نمازت را ادامه بده و این در فرضی است که مقدار قبلی از نماز را در لباس نجس نخواندی و بعد از تطهیر و ادامه نماز، تمام نماز می شود در لباس طاهر.

این فقره این بود که از امام(ع) سوال کردند که من در اثناء نماز نجاستی را در لباس خود دیدم حکمش چیست؟ امام(ع) می فرمایند این دو حالت دارد یک حالت این است که قبل از دیدن این نجاست احتمال نجاست لباست را می دادی در اثناء نماز آن نجاست محتمل و مشکوک را دیدی که این صورتی است که مکلف اصلا یقین نداشته امام(ع) فرمودند که باید نمازت را اعاده کنی و حضرت در اینجا در مقام بیان این صورت نمی باشد، لذا اطلاق ندارد و حالت دوم این است که قبل از دیدن این نجاست، احتمال نجاست را نمی دادی و بعد نجاست تازه را در اثناء صلاة دیدی و احتمال می دهی که این نجاست همین الان واقع شده فرمودند نمازت درست است اما لباست را تطهیر کن

[1] تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان) ؛ ج‌1 ؛ ص421، طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

و نمازت را ادامه بده. بعد امامعليه‌السلام در ذیل فرمودند: «فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک أبدا» از این جمله می خواهیم قاعده استصحاب را استفاده کنیم.

امامعليه‌السلام فرمودند: «ثم رأیته رطبا» اما حالت یابسا را نفرمودند که از حکم رطبا حکم یابسا فهمیده می شود در صورت اینکه یابسا نجاست را بیابد یعنی می فهمی و علم پیدا می کنی که مقدار قبلی از نماز را با لباس نجس خواندی که در بعضی از موارد آن ارکان استصحاب کامل می باشد و در بعضی حالات آن ارکان استصحاب کامل نمی باشد که توضیح خواهیم داد.

کما اینکه در قسمت اول این فقره: « قُلْتُ إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ؟ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَكْتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ » که در فرض اینکه شک کرده است و بعد در همان موضوع نجاست را می بیند در اثناء صلاة و حضرت فرمودند که نمازت را اعاده کن.

این «اذا شککت» دو فرض دارد در یک فرض ارکان استصحاب تمام است یعنی یقین و شک داشته و در یک فرض ارکان استصحاب تمام نمی باشد که صورتی است که اصلا یقین نداشته و حضرت در مقام بیان این صورت نمی باشد لذا اطلاق ندارد و از جواب سوم می فهمیم و لکن « إن لم تشک» را یک فرضش که به درد ما می خورد این است که اگر شک نداشتی و دیدی نجاست خیسی در آن است این به درد می خورد و می خواهیم توضیح دهیم:

اما این قطعه می گوید که اگر لباس را در اثناء صلاة تر و خیس دیدی و احتمال می دهی الان در لباست افتاده باشد تطهیر کن و نمازت را ادامه بده و اعاده نکن و بعد تعلیل کرد فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ

خوب ببینیم این عبارت و فقره چطور دلالت بر استصحاب می کند؟

إحتمالان فی «إن لم تشکّ»:

امامؑ می فرمایند: «إن لم تشک» در آن دو احتمال است و هر دو احتمال عرفی است:

احتمال اول این است که «ان لم تشک» یعنی علم داری به طهارت. این یک احتمال.

احتمال دوم این است که «ان لم تشک» یعنی شک فعلی نداشتی می سازد با اینکه اصلا از مسئله نجاست و طهارت غافل بوده است.

پس در ان لم تشک دو احتمال است علم به طهارت داشته باشد یا شک فعلی نداشته باشد که یک مورد آن غفلت است.

این روایت را بنا بر دو احتمال معنا کنیم:

الإحتمال الأول: أن المراد منها العلم بالطهارة فيكون الفقرة صالحا لقاعدة اليقين و الإستصحاب.

احتمال اول: «إن لم تشک» یعنی علم به طهارت داشتی.

ان لم تشک علم به طهارت داشتی با اینکه علم به طهارت داشتی در اثناء چشمت به نجس افتاد و امامؑ فرمود که نمازت را نمی خواهد اعاده کنی نمازت را موقتا قطع کن و تطهیر کن و ادامه بده خوب وقتی علم به طهارت داشتم بعد در اثناء نجاست را دیدم یک احتمال این است که این نجاست از قبل بوده است یا در اثناء حادث شده است و بخشی از نماز را با آن خواندم امامؑ فرمودند: «لیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک» در اینجا ارکان قاعده یقین تمام است یا استصحاب؟

خوب دقت کنید اگر «إن لم تشک» را اینطور معنا کردیم هر دو قاعده ارکانش تمام است چرا که ما در مقام دو یقین داریم به لحاظ یکی ارکان قاعده یقین تمام است و به لحاظ دیگری ارکان قاعده استصحاب تمام است. این دو یقین کدام است؟ یقین به عدم نجاست در قبل از نماز و یقین به عدم نجاست قبل از رویت نجاست در اثناء صلاة . خوب بعد از اینکه من رویت کردم شک دارم کما اینکه در روایت ذکر شده است که آیا

این نجاست الان حادث شده است یا از قبل بوده است؟ این شک کدام یقین را از بین می برد؟ یقین دوم را اما یقین در قبل از صلاة سر جای خودش است چرا که احتمال می دهم که قبل از شروع حادث شده است یا در اثناء حادث شده است. خوب به لحاظ یقین اول قاعده استصحاب است یقین داشتم که لباسم طاهر است و احتمال می دهم این طهارت تا رویت دم باقی بوده است اما به لحاظ یقین در نماز، قاعده یقین تمام است که احتمال می دهم که این یقین در اثناء صلاة اشتباه بوده است. قبل از ورود به نماز یقین دارم لباسم طاهر بوده است حتی اگر احتمال دهم این نجاست قبل از نماز حادث شده است قبل از حدوث این نجاست یقین دارم لباسم طاهر بود. پس ما دو یقین داریم و یک شک این شک یقین دوم را از بین برده است بخلاف یقین اول. خوب امام﷣ چه فرمودند؟ «فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک». مراد امام﷣ از یقین در «لیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک» یقین اول است یا یقین دوم؟ اگر یقین اول باشد قاعده استصحاب تمام است و اگر یقین دوم باشد مراد قاعده یقین است لذا روایت می شود مجمل.

این در صورتی است که «إن لم تشک» را علم به طهارت معنا کردیم.

الإحتمال الثانی: أن المراد منها، عدم الشک الفعلی کالغفلة عنهما فیکون الفقرة صالحا للإستصحاب فقط.

إحتمال دوم این است که «إن لم تشک» را اینطور معنا کنیم که یعنی شک فعلی نداشتی مثلا غافل بودی فقط رکن قاعده استصحاب تمام است چرا که قبل از این که دچار غفلت شوم یقین به طهارت داشتم و بعد شک کردم و این شک آن یقین را از بین نبرد و معیار استصحاب این است که شک به یقین سرایت نکند.

أیّ الإحتمالین، متعین؟

پس در «إن لم تشک» دو احتمال است که بنا بر یک احتمال ارکان دو قاعده تمام است و بنا بر یک احتمال ارکان استصحاب تمام است. کدام از احتمالات متعین است؟

[1]القرینتین التین تدلان علی أن المراد من الیقین، الیقین الأول و إن کان المراد من «إن لم تشک» العلم بالطهارة:

گفته شده است که حتی اگر مراد از «ان لم تشک»، همان حالت اول باشد یعنی یقین پیدا کردی که این لباس طاهر است، دو قرینه در کلام است بر این که مراد از یقین در«فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک أبدا» یقین اول است که بشود قاعده استصحاب نه یقین دوم که بشود قاعده یقین:

القرینة الأولی: مرکوزیت القاعدة.

قرینه اول قرینه لبی است این قرینه را مرحوم آقای صدر قبول کرده اند. ایشان گفته اند قاعده استصحاب قاعده مرکوزی در اذهان عرف و عقلاء است بخلاف قاعده یقین که قاعده غیر مرکوز است این مرکوزیت قرینه می شود که «الیقین» در «لا تنقض الیقین» ظهور پیدا کند چرا که همیشه در استظهار، آن ارتکازات ما در ظهور بسیار نقش دارد، لذا این مرکوزیت به عنوان یک قرینه لبی متصله است، ظهور بخش است به «الیقین» در یقین اول. که می شود قاعده استصحاب.

مناقشة: لیست هذه القاعدة مرتکزا فی الأذهان.

ما این مرکوزیت و در نتیجه این قرینه را قبول نکردیم لا اقل این قرینه در نزد ما مشکوک است یعنی تمامیت آن معلوم نمی باشد و وقتی مشکوک شد کلام می شود مجمل اگر مرکوز نباشد بین زراره و غیر زراره فرق نمی باشد فرضا زراره هم عرفی است و ارتکازات او با عرف فرق نمی کند.

این قرینه اول که ما قبول نکردیم.

القرینة الثانیة: وحدة السیاق و کون العبارة فی السابق دالة علی الإستصحاب.

قرینه دوم قرینه لفظیه است که وحدت سیاق باشد به این بیان که این عبارت «فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک أبدا» در جواب سوال سوم در این روایت هم در کلام

---

[1] سه شنبه ۹۸/۰۱/۲۷.

امامعليه السلام هم آمده بود و در آنجا گفتیم ظهورش در قاعده استصحاب است و این وحدت سیاق ظهور بخش است نسبت به این عبارت در قاعده استصحاب. پس این جمله: «فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک أبدا» دو بار در کلام امامعليه السلام به کار رفته است یکی در جواب از سوال سوم و یکبار در جواب از سوال ششم که در جواب از سوال سوم، مراد قاعده استصحاب بود و این وحدت سیاق ظهور بخش است در این که مراد از این عبارت در جواب سوال ششم هم قاعده استصحاب باشد.

این وحدت سیاق و این قرینه لفظیه را قبول کردیم لذا این مقدار را استفاده می کنیم که این عبارت «فلیس ینبغی» در جواب سوال ششم هم ظهور دارد در قاعده استصحاب خصوصا این که این «ان لم تشک» ظهور ندارد در این که یقین داشتی، ظهور دارد در این که شک نداشتی حال می خواهد یقین باشد یا غفلت باشد یعنی دیگر ظهور در یقین ندارد بلکه ظهور در جامع دارد جامع بین یقین و غفلت و گفتیم در حال غفلت یک قاعده موضوع دارد که استصحاب باشد نه قاعده یقین چرا که یقین دوم دیگر نداری و وقتی یقین دوم نداشته باشی دیگر شک ساری هم نداری چرا که قاعده یقین، شک ساری می خواهد و شک ساری جایی استکه این شک به یقین سرایت کند و فرض این بودکه این شک در نجاست نمی تواند به یقین قبل از نماز سرایت کند تنها یقینی که این شک قدرت زوال آن را داشت یقین دوم در اثناء صلاة بود که چون این یقین در کار نیست، چون شک هم نمی تواند به یقین اول سرایت کند، دیگر شک ساری هم وجود ندارد نبود شک ساری یعنی نبود قاعده یقین.

حتی اگر یقین دوم را ادامه یقین اول بدانیم باز شک ساری آن یقین اول را در آن ظرف یعنی در اثناء صلاة از بین می برد اما این یقین را در ظرف قبل از نماز نمی تواند از بین ببرد چرا که این یقین حدوثا، یقینی است اما بقائا مشکوک می شود و این امکان دارد مثلا من از شنبه تا دوشنبه یقین به عدالت زید داشتم الان که نگاه می کنم می بینیم که در روز شنبه قطعا عادل بود و اما در روز یکشنبه احتمال عدالت بوده است نه یقین به عدالت.

ان قلت:

در روایت دارد ان شککت فی موضع یعنی می دانی که نجس است، اما نمی دانی که موضع آن کجاست نه اینکه در اصل نجاست شک داشته باشی.

قلت:

خیر ظاهر این عبارت این است که اگر شک کردی که اینجا نجس شده است یعنی ظهورش در این است که در اصل نجاست این موضع شک داری احتمال دادی که این آستینت مثلا نجس شده است و ضمن اینکه در روایت دارد که: « ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْباً » خوب این دلیل بر این می باشد که مراد این بوده است که در اصل موضع شک داشتی که در این صورت اگر یابسا این را می یافت حکم فرق می کرد و می فهمید که در قبل از این نجس بوده و مقدار نمازی را که خوانده است تا الان در لباس نجس بوده است.

دقت کنید از این تفصیل امام(ع) بین صورت رطب و یابس، می فهمیم که این طهارت استصحابیه اگر در تا آخر نماز باقی باشد اثر دارد و حکم به صحت نماز می شود اما اگر تا آخر نماز نباشد و در مقداری از نماز باشد دیگر اثر خود را ندارد. یعنی طهارت ظاهریه کفایت می کند در صحت نماز در صورتی که تا آخر نماز این طهارت ظاهریه باشد و اگر فقط در مقداری باشد دیگر اثری ندارد این حدیث لا تعاد است که می گوید این طهارت ظاهریه چه در اثناء باشد چه تا آخر باشد، اثر دارد و موجب صحت نماز می شود حدیث لا تعاد طهارت از خبث را می گوید که اعاده ندارد چه در قبل فهمیده باشد چه در بعد فهمیده باشد اگر این روایت نبود عمل می کردیم به حدیث لا تعاد و امام(ع) می فرمایند که طهارت ظاهریه زمانی مصحح است که تا آخر نماز باشد اینکه تا نصفه نماز طهارت ظاهریه داشتیم این را استصحاب می گوید کفایت نمی کند.

پس ما قائلیم که این فقره دوم از صحیحه ثانیه زراره هم دال بر استصحاب است به عمومه.

الرواية الثالثة: الصحيحة الثالثة للزرارة.

روایت سومی که بر اعتبار استصحاب ذکر کرده اند صحیحه ثالثه زراره است و این تسمیه به صحیحه اولی و ثانیه و ثالثه زراره را مرحوم شیخ اسم گذاری کرده است.

در وسائل[۱] این روایت به تمامه نیامده است لذا از مصدر وسائل که کافی باشد، نقل می کنیم:

۳- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَنْ لَمْ يَدْرِ فِي أَرْبَعٍ هُوَ أَمْ فِي ثِنْتَيْنِ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثِّنْتَيْنِ قَالَ يَرْكَعُ رَكْعَتَيْنِ[۲] وَ أَرْبَعَ سَجَدَاتٍ وَ هُوَ قَائِمٌ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَ يَتَشَهَّدُ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ إِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي أَرْبَعٍ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ وَ لَا يُدْخِلُ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ وَ لَا يَخْلِطُ أَحَدَهُمَا بِالْآخَرِ وَ لَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ وَ يُتِمُّ عَلَى الْيَقِينِ فَيَبْنِي عَلَيْهِ وَ لَا يَعْتَدُّ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالاتِ[۳].[۴]

قوله: « وَ قَدْ أَحْرَزَ الثِّنْتَيْنِ » یعنی می داند که دو رکعت را خوانده است و سه رکعت قطعا نخوانده است مثلا می داند عدد رکعاتی که خوانده است زوج بوده است لذا دائر

---

[۱] ج ۸ ص ۲۱۶

[۲] دو رکوع کند.

[۳] (۱) قوله:« لا ينقض اليقين بالشك» يعنى لا يبطل الثلاث المتيقن فيها بسبب الشك في الرابعة بان يستأنف الصلاة بل يعتد بالثلاث و لا يدخل الشك في اليقين يعنى لا يعتد بالرابعة المشكوك فيها بان يضمها إلى الثلاث و يتم بها الصلاة من غير تدارك« و لا يخلط أحدهما بالآخر» عطف تفسيرى بيان للنهى عن الادخال و لكنه ينقض الشك يعنى في الرابعة بان لا يعتد بها باليقين يعنى بالاتيان بركعة اخرى على الايقان و« يتم على اليقين» يعنى يبنى على الثلاث المتيقن فيها و لم يتعرض في هذا الحديث لذكر فصل الركعتين او الركعة المضافة للاحتياط و وصلها كما تعرض في الخبر الآتي و الاخبار في ذلك مختلفة و في بعضها اجمال كما ستقف عليها و طريق التوفيق بينها التخيير كما ذكره في الفقيه و ربما يسمى الفصل بالبناء على الاكثر و الوصل بالبناء على الاقل و الفصل أولى و احوط لانه مع الفصل اذ ذكر بعد ذلك ما فعل و كانت صلاته مع الاحتياط مشتملة على زيادة فلا يحتاج إلى إعادة بخلاف ما إذا وصل و ما سمعت أحدا تعرض لهذه الدقيقة و في خبر عمّار الساباطى الذي رواه الشيخ في التهذيب ايماء إلى ذلك قال سألت أبا عبد اللّه عن السهو في الصلاة فقال: ألا اعلمك شيئا اذا فعلته ثمّ ذكرت أنك اتممت او نقصت لم يكن عليك شيء؟ قلت: بلى، قال: إذا سهوت فابن على الاكثر فإذا فرغت و سلمت فقم فصل ما ظننت أنك نقصت فان كنت قد اتممت لم يكن عليك في هذه شيء و ان ذكرت أنك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت.(فى)

[۴] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج۳ ؛ ص۳۵۱، کلینی، محمد بن يعقوب، الكافي (ط ـ الإسلامية) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

مدار دو و چهار رکعت است اما احتمال سه رکعت را دیگر نمی دهد چرا که مثلا تشهد داده است و نمازش هم چهار رکعتی بوده است نمی داند این تشهد که داده است تشهد رکعت دوم بوده است یا تشهد رکعت چهارم بوده است.

قوله: « وَ هُوَ قَائِمٌ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ » از این عبارت فهمیده می شود که این دو رکعت را مفصولا بخواند به این صورت که در آن رکعتی که شک کرده است تشهد و سلام را بدهد و بعد دو رکعت به این صوررت بخواند چرا که اگر دو رکعت خوانده است در این دو رکعت مخیر است و اگر چهار رکعت خوانده است این دو رکعت زائد است و هر چیزی بخواند مشکلی ندارد و لو شعر بخواند لذا نکته ای ندارد که مکلف به فاتحة الکتاب باشد.

ان قلت:

این می سازد با دو رکعت متصل چرا که فقهیا در رکعت سوم و چهارم انسان می تواند به جای تسبیحات اربعه سوره حمد را بخواند.

قلت:

در فقه این شخص مخیر بین این دو می باشد در حالی که در اینجا امام﵇ می فرمایند شما مکلف به حمد هستی.

ان قلت:

بگوییم اینجا دیگر مخیر نمی باشد و حمد متعین است.

قلت:

فقهیا چنین احتمالی نمی دهیم که در جایی که شک کرد این شخص حمد بر او متعین باشد. به خلاف نماز احتیاط که فقهاء گفته اند که در نماز احتیاط خواند سوره حمد متعین است.

قوله: « وَ يَتَشَهَّدُ » یعنی تشهد و سلام چرا که همیشه سلام مقارن با تشهد است.

بعضی گفته اند مراد از: « وَ لَا يُدْخِلُ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ » یعنی آن رکعت مشکوکه را در متیقنه داخل نکند که مشکوک در مثال اول دو رکعت بود و در مثال دوم یک رکعت بود.

« وَ لَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ » دنباله « وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ » می باشد.

به « لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ » استدلال شده است. خوب این روایت چه می خواهد بگوید؟ در مثال سه و چهارش را بگوییم در مثال دو و چهارش هم مثل این مثال است. خوب فرض این است که این شخص زمانی که در رکعت اول و دوم است یقین داشت که رکعت چهارم را اتیان نکرده است الان احتمال می دهد که رکعت چهارم را اتیان کرده باشد و احتمال می دهد که اتیان نکرده باشد امام﷣ می فرمایند که به یقینش اخذ کند و به شکش اعتنا نکند یعنی کاری کند که یقینش به هم نخورد نماز را تمام می کند و یک رکعت مفصولا می خواند و وقتی اینطور خواند إما و إما است یا در واقع چهار رکعت خوانده است که سلام داده است و نماز تمام می شود و این رکعت کأن لم یکن یا نافله می شود که در ورایت هم داریم که نافله است و اگر سه رکعت خواند این رکعت مفصولا رکعت چهارم حساب می شود فقط یک تکبیر و سلام و تشهد اضافه گفته است که از این روایت استفاده می شود که این سلام و تشهد اشکال ندارد. تکبیر که اصلا مشکلی ندارد شما در هر جای نماز می توانید تکبیر بگویید. خوب در این صورت این شخص قطعا رکوع و سجود کم و زیاد نکرده است چرا که در مرتبه اول یا چهار رکعت خوانده بود که زیاد نکرد چرا که این رکعت زائده را جداگانه آورده بود و یا سه رکعت خوانده بود که کم نکرده است و مفصولا خوانده است و اضافه کردن سلام و تشهد مشکلی ندارد و به ارکان نماز که نباید کم و زیاد شود خللی وارد نشده است.

از این روایت استدلال شده است بر اعتبار استصحاب.

إشكالات الرواية:

بر این روایت در دلالتش بر قاعده استصحاب، نسبت به روایات دیگر این باب اشکالات زیادی وارد کرده اند که ما اهم این اشکالات را متعرض می شویم:

الإشكال الأول: عدم استفادة التعميم لأن فقراته للمصلی خاصة و هی أيضا فی خصوص الشک فی الركعات.

اشکال اول، اشکال عدم تعمیم است نشانه ای از تعمیم در این روایت نمی باشد همه در رابطه با مصلی است از اول که نگاه کنید امام(ع) فرمودند: قام، اضاف، و لا شیء علیه، و لا ینقض، و لا یدخل که همه مراد مصلی است و آن هم فقط در شک رکعات چطور می توانیم قاعده استصحاب را به عنوان قاعده عامی از این روایات استفاده کنیم تازه اگر بتوانیم تعمیم دهیم به شکهای دیگر در رکعت اما دیگر نمی توانیم تعمیم دهیم به عنوان قاعده کلی در دیگر ابواب فقهی.

جواب الإشكال: إن دلت علی الإستصحاب، دل ذیلها: « وَ لَا يَعْتَدُّ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالاتِ » علی التعمیم.

جواب داده اند که اگر این «لا تنقض الیقین بالشک» بر استصحاب دلالت کند از ذیل که فرمودند:« وَ لَا يَعْتَدُّ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالاتِ » این تعمیم را می توان استفاده کرد. یعنی خصوص مصلی مراد نمی باشد هر کسی شکی کرد در هر امری به شک خودش اعتنا نکند.

مناقشة فی الجواب: یمکن أن یکون المراد من هذا الذیل، حال من حالات الصلاة.

این نحو تعمیم شبهه ای دارد و ممکن است که مراد در هیچ حالی از حالات نماز مراد باشد در هیچ حالی از حالات نباید به شک خودش اعتنا کند. این خیلی روشن نمی باشد این احتمالش است اگر لا ینقض الیقین و بالشک اگر دال بر استصحاب باشد این ذیل برای تعمیم کفایت نکند این تعمیمی که از این ذیل خواسته اند استفاده کنند نسبت

به این تعمیم خیلی برای انسان اطمینان نمی آید این شبهه عدم تعمیم انصافا در آن است حال من الحالات در مرز است نه می توان گفت تعمیم دارد و نه می توان گفت که ندارد گاهی اوقات فکر می کند تعمیم دارد و گاهی اوقات فکر می کند که شاید تعمیم نداشته باشد.

ان قلت:

این سه روایت ظاهرا یکی است و تقطیع شده است چرا که سندها یکی است و اگر اینطور باشد صدر روایت که این عبارت دال بر استصحاب بود قرینه است که تعمیم را از این عبارت هم بفهمیم.

قلت:

به این وحدت روایات که اطمینان نداریم لذا قرینه نمی شود. اینکه در همه این روایات اضمار است، اکثرا راویان مشترک است، یا این عبارت لا ینقض الیقین بالشک فقط در این روایت آمده است و ... قرائنی نمی باشد که انسان مطمئن شود این روایات یکی است. لذا اشکال اول این است که از لا تعتد بالشک فی حال من الحالات که گفته اند این تعمیم استفاده می شود این را ما قبول نکردیم یعنی گفتیم این ظهور در تعمیم را ما نه قبول می کنیم و نه این را رد می کنیم.

الإشکال الثانی: أن المراد من الیقین، الیقین بالفراغ و الشک فیه.[1]

اشکال دوم از مرحوم شیخ است در رسائل[2]. مرحوم شیخ فرموده اند این جمله « لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ » ربطی به قاعده استصحاب ندارد چرا که مراد از یقین در «لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» یقین به عدم اتیان رکعت رابعه نمی باشد یقین به فراغ و به برائت است لا ینقض الیقین بالشک یعنی یقین به فراغ و برائت را به شک نقض نکند یعنی به فراغ شکی و احتمالی نقض نکند یعنی کاری انجام ندهد که از فراغ یقینی رفع ید کند و به

---

[1] چهارشنبه ۹۸/۰۱/۲۸.

[2] فرائد الأصول ج۳ ص ۶۲.

سراغ فراغ احتمالی رود. فراغ یقینی کدام فراغ است؟ فراغ یقینی همان چیزی است که امام علیه السلام تعلیم داده اند که فرموده اند شخص بنا را بر اکثر می گذارد و نماز احتیاط می خواند و بعد از خواندن احتیاط یقینا فراغ حاصل می شود چرا که یا درست خوانده است که رکعت بعدی که اضافه خوانده است، منفصلا خوانده است و ربطی به این نماز نداشته است و اگر ناقص بوده است که این رکعت احتیاط، آن نقصان را جبران کرده است. فراغ احتمالی این است که متصلا بخوانیم که در این صورت فراغ احتمالی است چرا که شاید در واقع چهار رکعت خوانده بودیم و این رکعت رکعت پنجم حساب شود. لذا این روایت ناظر به استصحاب نمی باشد بلکه ناظر است به قاعده ای در رکعات نماز به این صورت که هر زمانی شک در رکعات نماز کردیم نماز را به گونه ای به پایان برسانید که یقین کنید که ذمه ما در هر صورت فارغ شده است.

جواب المرحوم الصدر: ظاهر الرواية وجود اليقين فعلا و على معناه رحمه الله لا يكون اليقين فعليا بل سيحصل بعد إتيان الصلاة مفصولا.

مرحوم آقای صدر بر مرحوم شیخ اشکال گرفته اند، فرمودند: این فرمایش ایشان را نمی توان قبول کرد؟ چرا؟ در این روایت داریم «لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» نقض یقین به شک نکند یعنی امام علیه السلام یقین را فعلی در نظر گرفته است همین الان یقین موجود را نقض نکند اگر مراد از یقین، یقین به فراغ و برائت است یقین به فراغ و برائت الان موجود نمی باشد بلکه بعد ازخواندن نماز احتیاط تازه یقین حاصل می شود. مرحوم شیخ «لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ» را يحصِّل اليقين معنا کرده است. لذا این خلاف ظاهر است که یقین را یقین به برائت گرفته اید و معنای روایت طبق نظر مرحوم شیخ یعنی يحصِّل اليقين یعنی برود یقین را حاصل کند که این خلاف ظاهر روایت است که ظاهر در این است که یقین الان حاصل است.

مراد، یقین به تکلیف فعلی نمی باشد چرا که صحبت در مورد نماز و مصلی است و باید این یقین و شک مرتبط با اینها باشد و اصلا صحبت از تکلیف نمی باشد لذا نمی سازد.

این اشکال اول مرحوم صدر است که ما هم قبول کردیم.

طبق این بیان مرحوم شیخ معنای عبارت امامعليه‌السلام: « لا يدخل الشک فی اليقين» می شود که لا یدخل المشکوک فی المتیقن لذا نگویید که این عبارت خلاف ظاهر روایت است بلکه این لا یدخل دائما با توجه به لا ینقض معنا می شود. لذا باید معنای آن را مشخص کنیم تا معنای عبارات بعدی هم روشن شود.

الجواب الثانی للمرحوم الصدر: علی معناهرحمه‌الله لما ینقض اليقين و إن إكتفى بالفراغ الإحتمالی فعمل بأمر الأمامعليه‌السلام بعدم النقض.

اشکال دوم مرحوم صدر بر مرحوم شیخ این است که سلمنا مراد از این یقین، یقین به فراغ است، ایشان فرمودند که اگر کسی بیاید اخذ کند به همان امتثال احتمالی و فراغ احتمالی یعنی یک رکعت متصل بخواند نمی دانند سه رکعت خوانده است یا چهار رکعت نتیجه اش این است که احتمالا ذمه اش فارغ شده است اگر چهار رکعت خوانده باشد و اگر در واقع پنج رکعت خوانده باشد فراغ حاصل نشده است و اگر کسی فراغ احتمالی کرد اصلا یقین را به شک نقض نکرده است در واقع نقض قاعده اشتغال است قاعده اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد و این قاعده را نقض کرد یعنی به آن عمل نکردند و این نقض قاعده به شک است نه نقض یقین به شک. &&& این پاراگراف را دوباره گوش دهم.

این هم اشکالی است که مرحوم صدر کرده اند بر این کلام شیخ و اشکال او بر اعتبار روایت ثالثه بر استصحاب.[1]

ظاهرا این دو اشکال مرحوم صدر وارد است.

[1] بحوث ج ۶ ص ۷۰.

الإشكال الثالث: لا تجری فی الرکعات أبدا لأن إثبات وقوع التشهد و السلام فی الرکعة الرابعة بالإستصحاب لا یمکن إلا بالقول علی الإستصحاب المثبت.

اشکال سوم از مرحوم آغا ضیاء است. ایشان اشکال کرده اند اصلا اگر ادله احتیاط را نداشتیم اصلا استصحاب در موارد شک در رکعات جاری نمی شد خصوصیتی دارد که اگر شک در رکعات کردیم استصحاب نمی آید و شاهدش هم عدم تطبیق استصحاب در شک در رکعات است مثلا شک داریم که سه رکعت خواندیم یا چهار رکعت؟ شک داریم در اتیان رکعت رابعه استصحاب می گوید رکعت رابعه اتیان نشد، ما می دانیم که در نماز تشهد اخیر و تسلیم باید در رکعت رابعه اتیان شود. خوب شما فرضا بنا بر استصحاب یک رکعت دیگر خواندید بعد از خواندن رکعت دیگر، آیا این رکعت اتیان شده، رکعت رابعه بود یا خیر؟ استصحاب اگر بگوید این رکعت رابعه است می شود اصل مثبت و استصحاب مثبت حجت نمی باشد استصحاب می گوید رکعت رابعه را اتیان نکردید و من رکعتی اضافه کردیم خوب این رکعت اضافه رابعه است یا خیر؟ باید تشهد و تسلیم در رکعت رابعه باشد الان که می خواهم تشهد بخوانم می دانم این شرط را دارد که در رکعت رابعه باشد؟ اگر استصحاب بخواهد بگوید که رکعت رابعه است می شود اصل مثبت و استصحاب مثبت حجت است چرا که لازمه عقلی نخواندن رکعت رابعه این است که این رکعت رابعه باشد و آثار و لوازم عقلی را استصحاب ثابت نمی کند. لذا می شود اصل مثبت. اگر دلیل صلاة احتیاط را نداشتیم در این جا فقیه چه فتوا می داد؟ می گفت برگردد اعاده کند چون استصحاب در اینجا مثبت است و دیگر حجت نمی باشد. لذا ایشان می گویند که اگر ما بودیم و اخبار احتیاط نبود باید نماز را اعاده می کردیم و دیگر استصحاب نداشتیم.

شارع تعبد کرده است که رکعت چهارم را نخواندی اما تعبد نکرده است این رکعت چهارم است و این که این رکعت چهارم است، لازمه عقلی است لذا رکعت چهارم به احراز تعبدی هم محرز نمی شود. لذا این روایت نمی تواند مفادش قاعده استصحاب باشد.

مناقشة:

از اشکال مرحوم آغا ضیاء اولا و ثانیا جواب داده شده است:

اولا: عدم الدلیل علی وجوب إتیان التشهد و السلام فی الرکعة الرابعة بل الدلیل علی إتیانها بعد الرابعة.

ما دلیلی نداریم که تشهد و سلام در رکعت رابعه باشد بلکه دلیل فقط است که باید بعد از رکعت چهارم و بعد از اتیان سجده ثانیه باشد این مقدار دلیل داریم و استصحاب می گوید که رکعت رابعه نخواندی و رکعت دیگر اضافه کردیم و یقین حاصل کردیم که این تشهد و سلام قطعا بعد از رکعت چهارم است حتی اگر بعد از رکعت پنجم باشد باز بعد از رکعت رابعه است. و بطلان نماز به خاطر تشهد و سلام نمی باشد بلکه به خاطر اضافه شدن رکوع و سجده است که رکن می باشند.

دلیل بر اینکه این که تشهد و سلام بعد از رکعت چهارم است نه در رکعت چهارم این است که اگر در حال نشسته شک بین چهار و پنج رکعت کردیم گفته شد است که بنا را بر پنج بگذار و تشهد و سلام بده و اگر شرطش در رکعت چهارم بودن بود در اینجا مجرای قاعده اشتغال و بطلان نماز بود.

لذا استصحاب را جاری می کنم و رکعت دیگری اضافه می کنم و تشهد و سلام را به جای می آوریم و می دانیم که قطعا این تشهد و سلام را بعد از رکعت چهارم خوانده ام.

ثانیا: تطبیق الإمام علیه‌السلام ههنا دل علی أن مثبتات الإستصحاب فی هذا المورد حجة.

سلمنا قبول کنیم که شرط تشهد و سلام واقع شدن آن در رکعت چهارم است خوب در اینجا امام علیه‌السلام خودشان تطبیق کردند و معنایش این است که مثبتات استصحاب در اینجا حجت است چرا که ما گفتیم اینکه مثبتات استصحاب حجت نمی باشد محذور عقلی ندارد بلکه دلیل نداریم خوب این دلیل می شود بر حجیت مثبتات استصحاب در باب رکعات. خود این صحیحه دلیل است بر حجیت استصحاب مثبت در باب شک در رکعات.

الإشكال الرابع: إن المراد من اليقين، يقين بالثلاث فيكون الرواية أجنبى عن الإستصحاب.

اشکال این است که این روایت از قاعده استصحاب اجنبی است به قرینه این که لا ینقض الیقین، یقین به عدم اربعه نمی باشد به خصوص این که دور از ذهن است بلکه مراد یقین به ثلاث است یعنی یقین به ثلاث را به شک در اربعه نقض نکن یعنی سه تا را نشکنند و از بین نبرد و نماز را از سر نگیرد خود امام﷣ قبل از این فرمودند: «و قد احرز الثلاث» و نفرمودند: و قد احرز عدم الرابعه خودش که سه رکعت را احراز کرده است و بعد از این کلام فرموده اند: «لا ینقض الیقین بالشک» یعنی نقض این احراز را نکند یعنی سه رکعت را ادامه دهد و بعد راه و کیفیت ادامه را فرمودند. یقین یعنی یقین به سه رکعت را نقض نکند و این یقین به سه رکعت را از بین نبرد و نماز را از سر نگیرد.

اگر می خواست استصحاب باشد می بایست بگوید که و قد احرز عدم الرابعه و لا ینقض الیقین بالشک تا ظهور در استصحاب پیدا کند.

گفتیم ظاهر این روایت بیش از این نمی باشد یعنی لا ینقض الیقین بالثلاثه بالشک در الرابعه نقض یعنی نشکنند. ظهور لا ینقض در باطل کردن نماز است لا تنقض یعنی لا تبطل الصلاة نه به معنای نقضی که در استصحاب می آید.

اگر نگوییم ظهورش در این است صرف احتمال کافی است برای اجمال روایت.

پس از این سه صحیحه دلالت اولی و دومی را در استصحاب قبول کردیم و تعمیم دومی را قبول کردیم و این روایت سومی دلالتش را خدشه کردیم و معنایش این است که به خاطر شک در رکعات نمازش را نشکند. بله اگر وحدت سیاق را قبول کردیم و گفتیم این سه تا یک روایت است دلالت بر استصحاب این صحیحه ثانیه هم تمام می شود.

[1] الروایة الرابعة: موثقة اسحاق بن عمار:

روایت چهارم موثق اسحاق بن عمار است:

۱۰۴۵۲- ۲-[2] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ ع إِذَا شَكَكْتَ فَابْنِ عَلَى الْيَقِينِ قَالَ قُلْتُ: هَذَا أَصْلٌ قَالَ نَعَمْ.[3]

الإحتمالات فی المراد من المتیقن و المشکوک:

متعلق شک و یقین ذکر نشده است متیقن و مشکوک چه می باشد؟ چهار احتمال است که یک احتمالش مفید قاعده استصحاب است:

الإحتمال الأول: الفراغ الیقینی و المشکوک.

احتمال اول از مرحوم شیخ: ایشان گفته اند که با توجه به اینکه شبیه این تعبیر در روایات شک در رکعات نماز زیاد آمده است، مراد شک و یقین به فراغ است هر وقت شک کردی به فراغ بنا را بگذار بر یقین به فراغ بعد خود امام علیه السلام یقین به فراغ را بیان کردند که بنا را بر اکثر بگذار و رکعت مشکوک را به صورت مفصوله به جا بیاور.[4]

این روایت را شیخ در مورد شک در رکعات نماز می داند.

مناقشة: ظهور «فابن علی الیقین» فی الیقین الموجود فعلا.

اشکال گرفته اند که در«فابن علی الیقین» فرض این است که یقین موجود است اما طبق معنای شما یعنی یقینی فعلا موجود نمی باشد و باید آن را تحصیل کنی البته به روشی که خود امام علیه السلام می فرمایند. حصِّل الیقین به فراغ یعنی برو به دنبال تحصیل یقین به فراغ الان که نمی دانم رکعت سوم است یا چهارم که یقین ندارم مرحوم شیخ می فرمایند که امام علیه السلام می خواهد بگویند که برو دنبال تحصیل یقین و بعد این طور تعبیر

---

[1] شنبه ۹۸/۰۱/۳۱.

[2] (۴)ــ الفقیه ۱ ــ ۳۵۱ــ ۱۰۲۵.

[3] وسائل الشیعة ؛ ج‌۸ ؛ ص۲۱۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ــ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[4] فرائد الأصول ج ۳ ص ۶۳ از فرائد چهار جلدی.

کنند که «فابن علی الیقین» در حالیکه این خیلی خلاف ظاهر است چرا که ظاهر این تعبیر این است که بنا را بر یقین بگذار با توجه به معنایی که مرحوم شیخ کرده اند که یقینی در کار نمی باشد که من بنا را بر آن بگذارم لذا این معنای مرحوم شیخ خیلی خلاف ظاهر است.

الإحتمال الثانی: المراد منهما، الشک و الیقین فی قاعدة الیقین.

احتمال دوم این است که مراد از یقین و شک، یقین و شک قاعده یقین است یعنی اگر شک کردی در شیئی فابن علی یقینک سابقا اگر شک کردی در عدالت زید بعد از یقین خودت به عدالت زید الان بنایت را بگذار بر یقین سابقت مراد از یقین و شک یعنی یقین سابق و شک ساری که در قاعده یقین ما یک یقین سابق و یک شک ساری داریم.

مناقشة: الظاهر من الیقین، الیقین الفعلی.

همان اشکالی که بر احتمال اول است بر این هم وارد شده است فابن علی الیقین آن یقین ظاهرش این است که در ظرف شک، یقین فعلی است و الان موجود است و در قاعده یقین، یقین سابق است و الان یقینی در کار نمی باشد در حالی که روایت می گوید که در ظرف شک اخذ به یقین موجود و فعلیت کن.

الإحتمال الثالث: الیقین و الشک الإستصحابی.

احتمال سوم احتمالی است که مرحوم آقای خوئی فرمودند و مرحوم صدر تقویت کرده اند که مراد یقین و شک استصحابی است.[۱]

چرا مراد یقین استصحابی است چون فرض شده است که یقین موجود است و احتمالات در اینجا سه تاست یقین به فراغ و یقین قاعده یقین و یقین استصحابی که در دو احتمال اول یقین، یقین فعلی نمی باشد و فقط در یقین استصحابی است که یقین فعلی است امام(ع) می فرمایند: «إذا شککت فابن علی الیقین» یعنی در صورت شک،

---

[۱] مصباح جزء ۳ ص ۷۶ مصباح دو جزئش چاپ شده است و جزء اولش چاپ نشده است/ بحوث ج ۶ ص ۸۷.

اخذ به یقین فعلی در ظرف شک کن که در یقین استصحابی است که یقین درظرف شک فعلی است.

مرحوم صدر این احتمال را به دو نکته و قرینه تقویت کرده است:

القرینة الأولی: مرکوزیة هذه القاعدة عند العقلاء.

یکی اینکه استصحاب یک قاعده مرکوزی است، عند العقلاء و می دانید که ارتکازات ما در استظهارات ما خیلی نقش دارد.

القرینة الثانیة: مرکوزیة حجیتها عند المتشرعة.

یکی هم حجیت استصحاب فی الجمله مرکوز عند الاصحاب و المتشرعه بوده است و لو به خاطر این صحاح زراره.

لذا این دو نکته کمک می کند که ما یقین و شک در این روایت را، یقین و شک استصحابی استظهار می کنیم.

خوب در اذا شککت فی شیء فابن علی یقینک بذلک الشیء خوب متعلق شک و یقین که ذکر نشده است به مناسبت حکم و موضوع متعلق یقین و شک باید یکی باشد معنا ندارد که اذا شککت فی عدالت زید فابن علی عدالت عمرو ظاهرش این است که متعلق ها یکی است و هر دو فعلی است و این فقط در استصحاب پیدا می شود که در عینی که شک داریم در شیئی در همان شیء یقین هم داریم تنها فرقی که دارند یقین ما به آن شیء، یقین به حدوث است و شک ما در شیء، شک در بقاء است.

یکی از امتیازات این روایت تعمیم است که تعمیم در این روایت، به اطلاق تنها نیست بلکه به آن تصریح هم شده است یعنی علاوه بر اینکه اطلاق دارد، تصریح شده است سوال کرده است که آیا این بنا بر یقین، یک اصل است و مخصوص به بابی دون باب نمی باشد یا خیر؟ حضرت فرمودند بله یک اصل است.

مناقشة: عدم ثبوت مرکوزیتها و مرکوزیة عند العقلاء و عند المشترعة.

اینکه ایشان فرمودند که استصحاب امر مرکوز عند العقلاء است پیش ما ثابت نمی باشد بله نهایتا یک امر طبیعی بوده است آن هم به خاطر انس ذهنی یا غفلت این امر بوده است مثلا انسان با دست راست غذا می خورد اما این معنایش این نمی باشد که مرکوز عند العقلاء است و اما حجیت آن در نزد متشرعه فی الجمله این روشن نمی باشد چرا که اصل روایات استصحاب خیلی زیاد نمی باشد و لو به نحو فی الجمله حجیت استصحاب در اذهان متشرعه که خیلی مشتطط و متفرق بوده اند و فقه هم در اول شکل گیری خود بوده است، احتمالش را هم نمی دهیم که به صورت یک امر مرکوز در آمده بوده است.

ان قلت:

بعضی علماء به فحص در اقوال فقهاء به این ارتکاز رسیده اند.

قلت:

اولا بنا بر صحت این استقراء، این ارتکاز اصحاب نمی باشد بلکه فقهاء را ثابت می کند و اینها هم وقتی به مسئله می رسیدند بر اساس استصحاب حکم می کردند اما اینکه حجیت آن به عنوان اصل شرعی مرکوز بوده است حتی در بین قدماء هم نبوده است نهایتا به عنوان یک دلیل در وضوء و نهایتا غسل به آن استناد می کردند.

ان قلت:

عمل قدماء از فقهاء نشان دهنده ارتکاز آنها بر حجیت بوده است و از آن کشف می کردیم که اصحاب هم اینچنین ارتکازی داشتند.

قلت:

نهایتا عمل فقهاء را کشف می کنیم نه ارتکاز حجیت.

ان قلت:

فقهاء بر اساس ارتکاز عمل می کردند نه بر اساس روایت اصلا به روایت توجه نداشتند قبل از والد مرحوم شیخ بهائی کسی به این روایات عمل نمی کرده است.

قلت:

به عنوان قاعده کلی استصحاب در تمام ابواب به آن عمل نمی کردند اما به عنوان روایت در باب خودش که عمل می کردند. و حتی احتمال داده است که مقداری همه تسری می دادند مثلا صحیح اول زراره را احتمالا به دیگر نواقض وضوء و دیگر مطهرات هم تسری می دادند. این مقدار عمل محرز است.

پس ما حجیت عند اصحاب ائمه علیهم السلام را می خواهیم که این روشن نمی باشد که به عنوان یک حجت باشد نهایتا کشف می کنیم به این روایات عمل کرده اند اما ارتکاز بر حجیت بوده است ما این را احراز نکردیم.

پس بنابراین این نکاتی که ایشان فرموده اند برای ما روشن نمی باشد.

اگر هم چنین ارتکازی باشد این ارتکاز آن قدر روشن نمی باشد که استظهار بیاورد.

الاحتمال الرابع و هو المختار: الشک و الیقین فی الرکعات.

ما این روایت را چگونه معنا می کنیم؟ ما شک و یقین را به رکعت زدیم اگر شک کردی در رکعتی بنا را بر رکعت یقینی بگذار شک کردی بین سه و چهار بنا را بر سه و اگر شک کردی بین دو و سه بنا را بر دو بگذار اما بعد از اینکه بنا بر یقین گذاشتی چه کنیم در روایات دیگر است که مشکوک را مفصولا بیاور.

پس دقت کنید فرق ما با مرحوم شیخ که ایشان هم این روایت را مخصوص به باب رکعات نماز گرفتند در این است که ایشان یقین و شک را، یقین و شک به فراغ می گرفتند و ما یقین و شک را به رکعت گرفتیم یعنی اگر شک کردی در رکعت بنا را بگذار بر رکعت یقینی.

این احتمال دو موید دارد:

المؤيد الأول: ذكرها الصدوق رحمه‌الله فی باب الخلل فی الصلاة.

موید اول این است که مرحوم صدوق این روایت را در باب خلل صلاة ذکر کرده است این در حد موید است نه دلیل.

المؤيد الثانی: الروايات التی وردت فی باب الركعات بهذا التعبير.

موید دیگر این است که ما روایات دیگری داریم که به همین تعبیر که مربوط به شک در رکعات است یکی روایت علاء بن رزین است:

۱۰۴۵۸- ۲-[1] عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيِّ عَنِ الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَ شَكَّ فِي الثَّالِثَةِ قَالَ **يَبْنِي عَلَى الْيَقِينِ** فَإِذَا فَرَغَ تَشَهَّدَ وَ قَامَ قَائِماً فَصَلَّى[2] رَكْعَةً بِفَاتِحَةِ الْقُرْآنِ[3].[4]

در این روایت هم بناء بر یقین آمده است.

این دو موید باعث می شود که ما این استظهار را داشته باشیم ما هم می گوییم که این اصلی است و قاعده ای اما در مورد رکعات نماز.

اگر هم کسی این مویدات را قبول نکرد، نهایتش این است که روایت می شود مجمل مردد بین یقین و شک استصحابی و شک و یقین در رکعات است، که باز نمی تواند دلیل باشد بر استصحاب. اما ما قائلیم ظاهرش شک و یقین در رکعات است.

لذا این روایت دلالتش بر قاعده استصحاب روشن نمی باشد.

---

[1] (۱)ـ قرب الإسناد- ۱۶.

[2] (۲)ـ في المصدر- يصلي.

[3] (۳)ـ ورد في هامش المخطوط ما نصه- ذكر الشهيد الثاني إن مسألة الشك بين الاثنين و الثلاث ليس فيها الآن نص خاصّ و أن ابن أبي عقيل قال- إن الأخبار بها متواترة. قال الشهيد الثاني- و لعلها في كتب لم تصل الينا انتهى و هو عجيب" منه قده".

[4] وسائل الشيعة ؛ ج‌۸ ؛ ص۲۱۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

الرواية الخامسة: رواية المرحوم الصدوق فی الخصال.

روایت پنجم: روایت مرحوم صدوق در خصال ذکر کرده است این روایت معروف شده است به روایت خصال:

۶۳۶- ۶-[1] وَ فِي الْخِصَالِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيٍّ ع فِي حَدِيثِ الْأَرْبَعِمِائَةِ قَالَ: مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَ فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ الْوُضُوءُ[2] بَعْدَ الطُّهُورِ عَشْرُ حَسَنَاتٍ فَتَطَهَّرُوا وَ إِيَّاكُمْ وَ الْكَسَلَ فَإِنَّ مَنْ كَسِلَ لَمْ يُؤَدِّ حَقَّ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ تَنَظَّفُوا بِالْمَاءِ مِنْ نَتْنِ الرِّيحِ الَّذِي يُتَأَذَّى بِهِ تَعَهَّدُوا أَنْفُسَكُمْ فَإِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ مِنْ عِبَادِهِ الْقَاذُورَةَ الَّذِي يَتَأَنَّفُ بِهِ مَنْ جَلَسَ إِلَيْهِ إِذَا خَالَطَ النَّوْمُ الْقَلْبَ وَجَبَ الْوُضُوءُ إِذَا غَلَبَتْكَ عَيْنُكَ وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَاقْطَعِ الصَّلَاةَ وَ نَمْ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي[3] لَعَلَّكَ أَنْ تَدْعُوَ عَلَى نَفْسِكَ.[4]

مناقشة سندية:

سند این روایت تمام نمی باشد در سند این روایت «قاسم بن یحیی الراشدی» است[5] که اسم جدش راشد بوده است و به بلحاظ جدش معروف شده است به راشدی. این قاسم بن یحیی توثیق خاصی که ندارد ابن غضائری از متقدمین و مرحوم علامه از متأخرین تضعیفش کرده اند و تضعیفات ابن غضائری را پذیرفتیم. اما بعضی خواسته اند این شخص را توثیق کنند. مضافا بر اینکه بعضی خواستند این شخص را توثیق کند مرحوم صدوق در روایتی که این قاسم بن یحیی آمده است تعبیر به صحیحه کرده است لذا از این خواسته اند وثاقت قاسم بن یحیی را درست کنند. لذا مرحوم وحید بهبهانی از متأخرین قائل به توثیق قاسم از باب تصحیح مرحوم صدوق است.

---

[1] (۷)_ الخصال_ ۶۱۹_ ۶۲۹.

[2] (۱)_ و فيه_ للوضوء.

[3] (۲)_ في المصدر زيادة_ تدعو لك أو على نفسك.

[4] وسائل الشيعة ؛ ج‏۱ ؛ ص۲۴۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[5] حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ الْيَقْطِينِيُّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ آبَائِهِ (الخصال ؛ ج‏۲ ؛ ص۶۱۰، ابن بابويه، محمد بن على، الخصال ـ قم، چاپ: اول، ۱۳۶۲ ش.)

ما گفتیم نهایت چیزی که این تصحیح روایت مرحوم صدوق اثبات می کند صحت روایت است نه وثاقت رواة این روایت.

بلکه گفتیم که حتی دلالت بر صحت روایت هم نمی کند چرا که مرحوم صدوق در مورد روایتی که در آن قاسم آمده است، ایشان گفته است اصح روایات است حتی این دال بر صحت روایت هم نمی کند چرا که اصح به معنای صحت نمی باشد چرا که اصح یعنی این روایت از میان روایات دیگر اصح است خوب منافاتی ندارد که دیگر روایات هم ضعیف است اما این در میان آنها از ضعف کمتری برخورد دار است.[1]

راه دیگر توثیق «قاسم بن یحیی» این است که در اسناد کامل الزیارات است اما از مشایخ بلاواسطه مرحوم ابن قولویه نمی باشد و مرحوم خوئی هم از اسناد کامل الزایارات به مشایخ بلا واسطه عدول کردند و ما گفتیم توثیق مرحوم ابن قولویه را نسبت به اسناد کامل الزیارات قبول نکردیم نه در مشایخ بلاواسطه و نه با واسطه را. لذا وثاقت «قاسم بن یحیی» و اعتبار این روایت را قبول نکردیم و گفتیم نهایتا با دو روایت دیگر استفاضه می سازد.

[2]فی دلالة هذه الروایة:

بحث ما در دلالت این روایت است:

در این روایت ظهوراتی است که گفته شده است بعضی از ظهورات به نفع قاعده یقین است و بعضی از این ظهورات به نفع قاعده استصحاب است اگر ما هر دو ظهور را داشته باشیم، هم ظهور به نفع قاعده یقین و هم ظهور به نفع قاعده استصحاب، روایت می شود مجمل اما اگر بعضی از این ظهورات را رد کردیم و فقط ظهوراتی ماند که به نفع یک قاعده باشد می شود این روایت می شود دلیل بر آن قاعده. این ظهورات را بررسی کنیم و ببینیم کدام به نفع قاعده یقین و کدام به نفع قاعده استصحاب است.

---

[1] این پاراگراف در بعد از کلاس ۹۸/۰۱/۳۱ فرمودند.

[2] دوشنبه ۹۸/۰۲/۰۲.

الظهور الأول: سبق اليقين على الشك و هو من مختصات قاعدة اليقين.

گفته شده است عبارتی در این روایت است که ظهور در این دارد که زمان یقین قبل از زمان شک و زمان شک بعد از زمان یقین است. این ظهور از این عبارت فهمیده می شود: «من کان علی یقین فشک» که «کان» به صیغه ماضی آمده است، من یکون نیامده است لذا ظاهرش در این است که زمان اول یقین داشته است و زمان دوم یقین تبدیل به شک شده است. می دانید در قاعده استصحاب زمان یقین و شک یکی است فقط در قاعده یقین است که زمان یقین قبل از زمان شک است. در استصحاب در یک زمان واحد یقین و شک داریم اما در قاعده یقین اول یقین داریم و بعد یقین زائل شده و به شک تبدیل می شود. پس ظهور اول این است که زمان یقین قبل از زمان شک است که این ظهور به نفع قاعده یقین می شود. «من کان علی یقین فشک». عمده این ظهور را از «کان» فهمیده اند که به صیغه ماضی آمده است و خود «فاء» هم دلالت دارد. در استصحاب شخص علی یقین است و در قاعده یقین علی یقین بود لذا این ظهور با قاعده یقین می سازد.

مناقشة المرحوم الصدر: أن هذا التعبير فی الإستصحاب بلحاظ سبق المتیقن، عرفی.

مرحوم صدر این ظهور را قبول نکرده اند گفته اند در استصحاب خصوصیتی است که این خصوصیت باعث می شود که این تعبیر در مورد استصحاب درست و عرفی باشد آن خصوصیت چیست؟ آن خصوصیت این است که در استصحاب، زمان متیقن قبل از زمان مشکوک است نه زمان یقین بلکه زمان متیقن به عبارت دیگر در استصحاب یقین به حدوث تعلق گرفته است و شک به بقاء تعلق گرفته است و همین حدوث و بقاء که متیقن و مشکوک ما باشد و تقدم و تأخر در زمان متقین و مشکوک، این مصحح است که گفته شود: «من کان علی یقین فشک» بگوید: «کنت علی یقین من عدالة زید فشککت فی عدالته» و مراد استصحاب باشد این استعمال عرفی و بلا عنایت است. لذا این تعبیر در مورد استصحاب هم کاملا عرفی است و هیچگونه عنایتی در آن نمی باشد

لذا با هر دو می سازد. پس قائلیم که ظهور در سبق زمانی دارد اما نه سبق زمانی یقین، با سبق زمانی یقین و متیقن هر دو می سازد. در قاعده یقین سبق یقین است و در قاعده استصحاب سبق متیقن است.

ان قلت:

من کان علی یقین فشک، «من»، من شرطیه است که معنای ماضی را منقلب به مضارع می کند.

قلت:

ارتکاز لغوی ما می گوید که معنای «من کان علی یقین» عبارت است از کسی که بر یقین بود نه کسی که بر یقین است.

این جواب ایشان را پذیرفتیم. لذا این ظهور را قبول نکردیم و این ظهور تمام نمی باشد باید ببینیم دیگر ظهورات تمام است یا خیر.

الظهور الثانی: ظهور فی وحدة متعلق الیقین و الشک و هی فی قاعدة الیقین.

ظهور دومی که ادعا شده است که این هم به نفع قاعده یقین است. و این ظهور عبارت است ظهور در وحدت متعلق یقین و شک است. در قاعده یقین می دانید متعلق یقین و شک یکی است اما در قاعده استصحاب متعلق یقین و شک دو تاست در استصحاب یقین به حدوث شیء تعلق می گیرد و شک تعلق می گیرد به بقاء شیء مثلا یقین دارم به عدالت زید در روز شنبه و شک می کنم در عدالت زید در روز یکشنبه بخلاف قاعده یقین که متعلق یقین و شک یکی است و هر دو متعلقشان عدالت زید در روز شنبه است. پس این ظهور در وحدت متعلق یقین و شک است و این وحدت را ما در قاعده یقین داریم نه قاعده استصحاب که یقین تعلق گرفته است به حدوث و شک تعلق گرفته است به بقاء.

مناقشة: أن متعلقهما فی الإستصحاب أيضا واحد ذاتا.

از این ظهور جواب داده شده است. گفته شده است در روایت اصلا اشاره ای به متعلق نشده است اشاره ای به متیقن و مشکوک نشده است بله اگر بود «اذا شک فی نفس ما تیقن به» این ظهورش در وحدت متعلق یقین و شک فی جمیع الجهات بود و مختص به قاعده یقین می شد اما در روایت این نیامده است در روایت هر زمان کلمه یقین و شک آمده است متعلق آن ذکر نشده است: «من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه ان الشک لا ینقض الیقین» در همه این یقینهای ذکر شده اشاره ای به متعلق یقین نشده است. لذا اگر وحدت در ذات داشته باشند منهای زمان، باز این اطلاقات عرفی است یعنی من در اصل عدالت شک داشتم و باز در همین عدالت بقائا شک داشتم وقتی متعلق حذف شد کافی است که متعلق در ذات یکی باشد و لو در زمان وحدت نداشته باشند این تعابیر عرفی است.

ما در استصحاب می گوییم که متیقن و مشکوک ذاتا یکی می باشند و در زمان دو تا می باشند و این یقین و شک به خاطر اختلاف در زمان با هم جمع می شوند.

لذا در اینجا چون متعلق ذکر نشده است می سازد که ذاتا و زمانا یکی باشد یا ذاتا فقط یکی باشند لذا این ظهور هم به نفع قاعده یقین نمی باشد در هر دو قاعده وحدت است در استصحاب ذاتا وحدت است و در قاعده یقین ذاتا و زمانا وحدت است. این جواب را ما قبول کردیم لذا ظهور دوم را هم قبول نکردیم.

الظهور الثالث من المرحوم الخوئی: فليمض علی يقينه ظاهر فی فعلية اليقين و لا تكون إلا فی الإستصحاب.

ظهور سوم، از مرحوم آقای خوئی است ایشان فرمودند که یک جمله ای در این عبارت است که ظهور در قاعده استصحاب دارد: «فلیمض علی یقینه» از این معلوم می شود که در زمان حکم ظاهری و در آن زمانی که شک دارد، یقینش فعلی است چرا که امضاء کند بنا بگذارد بر یقین از این فهمیده می شود که باید در زمان شک و در زمان این تعبد یقین فعلی داشته باشد از این که در این زمان شک و حکم ظاهری باید یقین

فعلی داشته باشد فقط با قاعده استصحاب می سازد نه قاعده یقین چرا که در قاعده یقین، در ظرف شک و تعبد یقین فعلی ندارد.[1]

مناقشة المرحوم الصدر: هذه العبارة تدل علی فعلیة الیقین و لو فی زمانه لا علی الیقین بالفعل.

مرحوم صدر این کلام را قبول نکردند. ایشان گفته اند: «فلیمض علی یقینه» یعنی در ظرف شک، یقین است اما نه به اعتبار زمان شک بلکه به اعتبار زمان خودش فعلی است که زمان گذشته بود و فرض یقین شده است. «فلمیض علی یقینه» تعبد به یقین فعلی است اما لازم نمی باشد که در زمان شک، یقین فعلی باشد فقط کافی است که فرض وجودش شود: «فلیمض علی یقینه» یعنی بنا را بر یقین بگذارد. کدام یقین؟ یقینی که داشت و فعلی بود و فرض وجود آن شده است می دانید که استعمال مشتق به لحاظ ظرف تلبسش استعمال حقیقی است مثلا می گوید من دیروز زید را دیدم و دیروز که دیدم قائم بود اما امروز جالس است اگر بگوییم رأیت امس أن زیدا قائم این مجازی است؟!! مشخص است که حقیقی است و لو به لحاظ الیوم جالس است و قائم نمی باشد. مرحوم آقای صدر می فرمایند که عنوان باید به لحاظ ظرف فعلی باشد نه آنکه در آن زمان بالفعل باشد ما به لحاظ ظرف فعلیت جمله را بکار ببریم یا بگوییم باید در آن زمان بالفعل باشد وقتی می گوید: «فلمیض علی یقینه» فرض وجود برای یقینش شده است آن یقینی که موجود بود بر آن یقین بنا بگذارد نه بر یقینی که موجود است لذا ظهور در فعلیت یقین ندارد بلکه ظهور دارد که یقین فعلی باید باشد اعم از اینکه بالفعل باشد یا قبلا فعلی بوده است.

إمضِ یعنی إبنِ. گفته الان بنا بگذار اما بر کدام یقین؟ می تواند یقین سابق باشد لازم نمی باشد که یقین، الان فعلی باشد. و هر دو استعمال هم حقیقت است و بلا عنایه است.

[1] مصباح الأصول ج ۳ ص ۷۸.

پس بنابراین مرحوم صدر فرمایش مرحوم خوئی را قبول نکرده اند. به عبارت دیگر گفته اند که ظهور بر فعلیت دارد اما بر بالفعل بودن دلالت ندارد.

مناقشة فی کلام المرحوم الصدر: فی کلامه تهافة لأنه قال فی «فابن علی الیقین» ظاهر فی الیقین بالفعل و لا فرق بین «فابن علی الیقین» و «فلیمض علی یقینه» و لکن کلامه ههنا صحیح.

اشکالی بر فرمایش مرحوم صدر است که تهافتی در کلام ایشان است که ایشان وقتی رسیده بودند به «فابن علی الیقین» این کلامی که در اینجا گفته اند را در مورد «فابن علی الیقین» قبول نکرده اند، در آنجا گفته اند ظهور در فعلی بودن یقین دارد گفته اند که از این «فابن علی الیقین» فهمیده می شود که یقین باید بالفعل باشد اما به «فلیمض علی یقینه» که رسیده اند گفته اند که ظهور ندارد در اینکه باید یقین بالفعل باشد و فقط کافی است که فرض وجود شود در حالیکه ظاهرا فرقی بین این دو عبارت: «فابن علی الیقین» و «فلیمض علی یقینه» نمی باشد. عبارت ایشان را می خوانیم: « و لکن لا إشکال فی تعین احتمال إرادة الاستصحاب علی القاعدة لظهور السیاق کما قلنا فی فعلیة الیقین حین الشک و الأمر و هو یناسب الیقین فی الاستصحاب لا القاعدة لأن الیقین فیها لیس فعلیا بل کان فعلیا قبل الشک.[1]»

این جمله را در مورد «فابن علی الیقین» گفته اند. خوب چه فرق بین این دو جمله است؟!! اگر در «فابن علی یقینه» ظهور در بالفعل دارد در فلمیض علی یقینیه هم اینطور است.

البته این اشکال فنی نمی باشد چرا که ممکن است که کلام قبلی ایشان اشتباه بوده است و کلام ایشان الان درست باشد فقط تنبیهی بود که این ظهور خیلی روشن نمی باشد.

---

[1] بحوث في علم الأصول؛ ج۶؛ ص۸۶، صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول ــ قم، چاپ: سوم، ۱۴۱۷ ق.

اما فرمایش مرحوم صدر را در اینجا قبول کردیم که «فلیمض علی یقینه» و «فابن علی الیقین» ظهور در یقین استصحابی ندارد گفته است بر یقینش بنا بگذارد خوب کدام یقین؟ با هر دو یقین می سازد یقین فعلی و یقین بالفعل. لذا اگر امام علیه السلام می فرمودند: «فابن علی یقینه السابق» این استعمال، استعمالی حقیقی عرفی است بدون هیچگونه عنایتی.

الظهور الرابع و هو المختار: «فان الشک لا ینقض الیقین» فإن النقض ظاهر فی معاصرة الیقین و الشک و هی فی الإستصحاب فقط.

ظهور چهارم این است که در عبارت دارد: «فان الشک لا ینقض الیقین» شک مبطل و ناقض یقین نمی باشد، شک عادم یقین نمی باشد، یقین را نمی تواند از بین ببرد. ما ها معتقدیم این جمله اگر نگوییم نص در معاصرت است ظهور در معاصرت بین یقین و شک دارد. «فان الشک لا ینقض الیقین» این ظهور دارد که این یقین و شک با هم معاصر هستند و این معاصرت بین شک و یقین فقط در قاعده استصحاب است.

پس سه ظهور قبلی را قبول نکردیم &&یا با هر دو می ساخت اما ظهور چهارم را قبول کردیم. این عبارت: «فان الشک لا ینقض الیقین» ظهور در استصحاب دارد.

ان قلت:

این تعبیر که تعبیر تکوینی است نه تعبدی.

قلت:

بله انسان می تواند از تعبیر تکوینی استفاده کند برای تعبد. مثلا می گوید شما ید ما هستید که تعبیر تکوینی است ولی مراد تعبد است یعنی شما کمک کار ما هستید. یا می گوید شما سر ما هستید یعنی رئیس ما هستید.

لذا ما با توجه به ذیلش «فان الشک لا ینقض الیقین» از نقض این را فهمیدیم که این دو شک و یقین معاصرند. لذا قبول داریم که این روایت دال بر قاعده استصحاب است اولا و تعمیم دارد ثانیا فقط تنها مشکل که دارد مشکل سندی است اما در حد

استفاضه می تواند به ما کمک کند لذا فرمایش مرحوم خوئی را قبول کردیم اما به فقره «فان الشک لا ینقض الیقین» نه فقره «فلیمض علی یقینه».

هذا تمام الکلام فی الروایة الخامسة.

الروایة السادسة: مکاتبة القاسانی.[1]

این علی بن محمد قاسانی از اصحاب امام هادی علیه السلام است:

۱۳۳۵۱– ۱۳–[2] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ وَ أَنَا بِالْمَدِينَةِ- أَسْأَلُهُ عَنِ الْيَوْمِ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ مِنْ رَمَضَانَ- هَلْ يُصَامُ أَمْ لَا فَكَتَبَ الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُ فِيهِ الشَّكُّ صُمْ لِلرُّؤْيَةِ وَ أَفْطِرْ لِلرُّؤْيَةِ.[3]

قاسان یعنی کاشان.

مراد از «یوم یشک فیه من رمضان» قاعدتا دو روز است روز اول که شک است که از شعبان است یا رمضان و روز آخر که شک است که از رمضان است یا شوال.

«صم للرویة» مال اول رمضان است یعنی اگر هلال رمضان را رویت کرد و «افطر للرویه» مال آخر رمضان است یعنی وقتی هلال ماه شوال رارویت کردی.

وجه الإستدلال: « الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُ فِيهِ الشَّكُّ ».

«الیقین لا یدخل فیه الشک» شک و یقین متضاد می باشند وقتی شک داخل یقین می شود یقین زائل می شود و از بین می رود به عبارت دیگر یعنی الیقین لا یعدمه الشک، الیقین لا یبطله الشک، الیقین لا ینقضه الشک. این هم قسمتی است که استدلال شده است برای دلالت این حدیث بر قاعده استصحاب این خودش هم به صورت کبری

---

[1] سه شنبه ۹۸/۰۲/۰۳.

[2] (۸)ـ التهذیب ۴ ـ ۱۵۹ ـ ۴۴۵، و الاستبصار ۲ ـ ۶۴ ـ ۲۱۰.

[3] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

است و مورد خاصی نمی باشد چون که امام﵇ ابتدائا فرمودند و بعد تطبیق کردند و اینطور نمی باشد که گفته شود اختصاص دارد به ماه رمضان.

مناقشة سندية: هذه الرواية ضعيفة لعلی بن محمد القاسانی.

سند این روایت ضعیف است و ضعف از ناحیه «علی بن محمد قاسانی» است که توثیق خاصی ندارد بلکه نقل شده است که «احمد بن محمد بن عیسی﵀» غمض فیه و مرحوم شیخ هم در کتاب رجالش وقتی گفته است از اصحاب امام هادی﵇ است گفته است ضعیف است و تضعیفش هم کرده است. لذا توثیقی ندارد ضمن اینکه تضعیف مائی از احمد بن محمد بن عیسی﵀ و تضعیفی از جناب شیخ﵀ دارد. پس سندا، سند منقحی ندارد.

مناقشة دلالية من المرحوم الآخوند: أن المراجعة لروايات الباب، يوجد اليقين فينا بأن المراد منهما، اليقين و الشک بدخول و خروج شهر رمضان.

اما در دلالتش مرحوم آخوند در کفایه تحت عنوان «ربما یقال» اشکال کرده است و لکن اشکال را رد نکرد است که یا اشکال را پذیرفته است یا حداقل مردد بوده است.[1]

اشکال ایشان این است که ایشان گفته اند که اگر به روایات این باب مراجعه کنیم اگر شما مراجعه کنید به کتاب صاحب وسائل برای فقیه قطع حاصل می شود که مراد از یقین و شک یقین و شک به دخول رمضان و یقین و شک به خروج رمضان است یعنی موضوع وجوب صوم، الیقین به دخول رمضان است و موضوع وجوب افطار، یقین به خروج رمضان است و هیچ ربطی به قاعده استصحاب و &&قاعده یقین ندارد. پس معنایش این است که صوم بر کسی واجب است که یقین دارد که رمضان داخل شده است و افطار بر کسی واجب است چون روز اول شوال، صومش واجب نمی باشد[2] لذا

[1] کفایه ص۳۹۷.

[2] استاد اینطور فرمودند و لکن ظاهرا انسب این استکه گفته شود روزه اش حرام می باشد لذا باید افطار کند. (فقیر).

باید افطار کند، افطار بر کسی واجب است که برایش یقین حاصل شود به خروج و اتمام ماه رمضان. لذا مراد از یقین، یقین به دخول و خروج رمضان است این دو یقین یکی موضوع وجوب روزه و یکی موضوع وجوب افطار است. این را مرحوم آخوند در کفایه در تحت عنوان «ربما یقال» گفته اند و اشکال هم نکرده اند یا پذیرفته اند و یا مردد بوده اند.

رد المناقشة من المرحوم الصدر: هذا الکلام خلاف للظاهر بوجهین:

مرحوم صدر اشکال کرده اند. ایشان اشکال کرده اند به اینکه این فرمایشی که ایشان گفته اند خلاف ظاهر است جدّاً. چرا؟ به دو وجه:

الوجه الأول: أین القرینة التی تدل علی أن المراد منهما، ما قلتَ؟

وجه اول چرا یقین را حمل کرده اند به یقین به دخول و خروج رمضان؟ کدام قرینه در کلام بوده است که اینطور گفته اند؟ می گوید سوال کردم از یوم الشک و امام علیه السلام فرمودند: «الیقین لا یدخل فیه الشک» خصوصا اینکه سوال و جواب در کتابت بوده است حالا در مشافهه خیلی وقتها اعتماد می کنیم به کلام متکلم اما در مکاتبه استقلال بیشتری دارد. ظهور «الیقین» در جنس یقین است یعنی هر یقینی لا یدخل فیه الشک و صم للرویه و افطر للرویه متفرع بر این قاعده است یعنی تا یقین پیدا نکردی لازم نمی باشد روزه بگیری استصحاب می گوید که شعبان باقی است و تا یقین پیدا نکردی لازم نمی باشد که افطار کنی استصحاب می گوید که رمضان باقی است. پس اشکال اول این است که به جای اینکه «الیقین» را جنس یقین بگیرید و متعلقی برای آن ذکر نکنید، حمل بر یقین به دخول و خروج رمضان می کنید؟ از کجا می گویید مراد از یقین، یقین به دخول و خروج است؟

الوجه الثانی:

نکته دوم: این کلمه: «لا یدخل فیه الشک» است که اینطور که شما معنا کردید معنای این عبارت این طور می شود: «الیقین لا یلحقه الشک فی الحکم» شک حکم

یقین را ندارد این طبق معنای شما است. یعنی شک در حکم به یقین ملحق نمی شود خوب این خیلی خلاف ظاهر است مثل اینکه بگویید: «الماء لا یدخل فیه التراب» و مراد این باشد یعنی خاک حکم آب را در مطهریت ندارد اگر کسی می خواهد بگوید که خاک مثل ماء مطهر نمی باشد بگوید که «الماء لا یدخل فیه التراب». این خیلی خلاف ظاهر است در حالیکه باید اینطور معنا کنیم که «الیقین لا یبطله الشک» یعنی یقین تا شک در آن رود، یقین از بین می رود. یقین اعتقادی است که داخل آن شکی نمی باشد چرا که اعتقاد تارة همراه با شک است و تارة بدون شک است. اگر در اعتقاد شک داخل شد یا می شود ظن یا اطمینان اما اگر شک در آن نباشد می شود یقین و قطع. پس یقین تا شک در آن می رود، زائل می شود اعتقاد همراه باشک یقین نمی باشد یا ظن است یا اطمینان. «الیقین لا یدخل فیه الشک» کنایه از این است که «الیقین یبطله و یعدمه و ینقضه الشک».

لذا بنابراین مراد شما از «الیقین لا یدخل فیه الشک» این می شود «الیقین لا یلحقه الشک فی الحکم» این خیلی خلاف ظاهر است اما طبق معنایی که ما می کنیم یعنی شک مزیل یقین است و از آنجا که شک یقین را زائل می کند این کلام امام علیه‌السلام کنایه از این است که لا تنقض یقینک بالشک، لا تبطل یقینک بالشک، لا تُعدم یقینک بالشک.

لذا ظهوری در این روایت نمی باشد که یقین و شک را حمل کنیم بر یقین و شک به دخول یا خروج رمضان. بله اگر گفته بود: «اکرم العلماء» و بعد گفت: «العلماء لا یدخل فیه زید» این درست است که زید از علماء، حکم این علماء را در وجوب اکرام ندارد.

آیا اینکه در مقام بیان اینکه یقین حکم شک را ندارد بگوییم: «الیقین لا یدخل فیه الشک» این عرفی است؟!! لذا لا یدخله فیه الشک یعنی شک داخل نمی شود چرا که اگر شک بیاید یقین از بین می رود یعنی لا تبطل و لا تعدم یقینک بالشک کنایه از تعبد است یعنی این جمله خبریه کنایه از یک جمله انشائیه است که لا تنقض و لا تبطل و لا

تعدم یقینک بالشک. تعبد می کند به بقاء یقین اما چون به یقین، طریقی نظر شده است تعبد به بقاء متیقن است.

لذا این مطلب که ظهور به یقین دخول و خروج رمضان دارد این خیر درست نمی باشد.

اما اینکه گفتید که اگر به روایات باب مراجعه کنیم یقین برای ما حاصل می شود که مراد از یقین و شک، یقین و شک به دخول و خروج شهر رمضان است، ایشان می گوید که ما یک روایت هم در باب صوم نداریم که کلمه یقین در آن باشد داریم صم للرویه و افطر للرویه اما روایتی در باب رمضان که یقین به دخول و خروج آمده باشد که ما به مناسبت این روایات، این روایت را هم به این صورت که شما گفتید، معنا کنیم نیامده است.

لذا الیقین لا یدخل فیه الشک «ال» آن ظهور در جنس دارد و اشاره دارد به افراد یقین، یعنی یقین، شک در آن داخل نمی شود که کنایه از این است که یقینت را با شک نقض نکن وقتی یقین داری به یقینت عمل کن نه به شکت.[1]

این فرمایش مرحوم صدر که ما هم قبول کردیم که مراد از «الیقین لا یدخل فیه الشک» این است که «الیقین لا ینقض بالشک لا یعدم بالشک و لا یبطل بالشک» لذا قبول کردیم که دال بر استصحاب است حال این را مرحوم صدر از مرکوزیت قاعده استصحاب فهمیده اند و ما از معاصرت بین یقین و شک چرا که ظاهر روایت این است که یقین موجود است و تعمیم هم دارد اما تنها مشکلی که دارد مشکل سندی است.

این روایت ربطی به قاعده یقین ندارد چرا که ظهور در این دارد که در ظرف شک یقین موجود است.

اشکال دیگر این است که اصلا موضوع وجوب صوم و افطار، یقین به دخول و خروج رمضان نمی باشد خود آیه شریفه می فرماید: «من شهد منکم الشهر فلیصمه» هر

---

[1] مباحث ج ۵ ص ۱۵۷.

کسی که شهر رمضان را درک می کند روزه بگیرد اختصاص به اول و وسط و آخر رمضان ندراد ما در ماه رمضان باید روزه بگیریم که حقیقت روزه امساک از طلوع تا غروب است ما لازم نمی باشد که روز آخر ماه رمضان را روزه بگیریم که بگوییم که آیا یقین دارم که رمضان خارج شده است یا خیر. الان نمی دانم شهر رمضان باقی است یا زائل است؟ استصحاب می گوید رمضان باقی است آیه شریفه چه می گوید؟ «من شهد منکم الشهر فلیصمه» هر کسی درک کرده است شهر رمضان را باید روزه بگیرد من الان درک کردم بالتعبد لذا باید روزه بگیرم. روزه چیست؟ عبارت است از امساک از طلوع و غروب موضوع این وجوب را به استصحاب احراز کردم مراد از صم للرویه و افطر للرویه هم این است که هر زمان شهر رمضان را احراز کردی. یعنی تا احراز شد وظیفه ات است اما اگر احراز نشد معذوری اما معنایش این نمی باشد که موضوع احراز است خیر موضوع شهر رمضان است و احراز در تنجز نقش دارد. اما نه در فعلیت آیه شریفه دارد من شهد منکم الشهر فلیصمه الان نمی دانم شهر رمضان است استصحاب می گوید شهر رمضان است دیگر روز اول و آخر ندارد کلا در ماه رمضان به عدد طلوع و غروبها روزه داریم یعنی به عدد طلوعهایی که داریم باید از طلوعش تا غروبش امساک کنیم. موضوع شهر رمضان است لذا اگر شک کردم که الان رمضان است یاخیر، استصحاب می گوید شعبان است یعنی موضوع رمضان در مورد تو نیست. لذا استصحاب بقاء شعبان نمی باشد چرا که موضوع وجوب صوم، شهر رمضان است نه عدم شهر شعبان و اگر هم بخواهیم با استصحابِ بقاءِ شعبان اثبات کنیم، عدم دخول شهر رمضان را می شود اصل مثبت لذا استصحاب عدم دخول رمضان را داریم در اول و ا ستصحاب بقاء رمضان را داریم در آخر و آیه شریفه هم می گوید: «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه» لذا اگر در وسط رمضان یک روز از رمضان را روزه نگرفتیم به این وظیفه و تکلیف در همان روز عمل نکردیم چرا که «فمن شهد» انحلالی است به عدد روزها ما «من شهد» داریم اما روز مهم نمی باشد از باب اینکه روز اتفاقا با طلوع فجر مقارن است.

در واقع مرحوم آخوند می گفتند که موضوع وجوب صوم، یقین به دخول شهر است یعنی حکم رفته است روی موضوع محرز اما مرحوم صدر می گویند که موضوع خود شهر است یعنی حکم رفته است روی موضوع موجود نه محرز.[1]

لذا این روایت را هم دلالتش را پذیرفتیم.

الرواية السابعة: صحيح عبد الله بن سنان.

روایت هفتم: صحیح عبد الله بن سنان است.

۴۳۴۸- ۱-[2] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذِّمِّيَّ- ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيَرُدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ.[3]

دقت کنید از اینکه عبد الله بن سنان می گوید: «سأل ابی ابا عبد الله و انا حاضر» مشخص می شود که خود عبد الله بن سنان شاهد کلمات امام علیه‌السلام بوده اند لذا دیگر لازم نمی باشد بررسی کنیم که سنان که پدر عبد الله بن سنان است، ثقه بوده است یا خیر چرا که عبد الله خودش در مجلس بوده است.

وجه الإستدلال: كلام الإمام علیه‌السلام: « فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ ».

امام علیه‌السلام نفرمودند که تو نمی دانی که طاهر بوده است یا خیر که اشکال شود که این روایت مورد قاعده طهارت است بلکه فرمودند که تو وقتی عاریه کردی علم به طهارت

[1] این پاراگراف متعلق است به (ت ب ک اج اس مد ۹۸/۰۲/۰۴.)

[2] (۲)ـ التهذيب ۲ ـ ۳۶۱ ـ ۱۴۹۵، و الاستبصار ۱ ـ ۳۹۲ ـ ۱۴۹۷.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج‌۳ ؛ ص۵۲۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

داشتی فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ. در اینجا چون حالت سابقه اخذ شده است ناظر به قاعده طهارت نمی باشد.

مناقشة: دلت علی الإستصحاب و لکن المشکل فی احراز التعمیم.

این روایت دلالتش بر استصحاب تمام است اما مشکلش در تعمیمش است موردش طهارت است نمی شود استفاده عموم کرد در تمام موارد یقین و شک.

ان قلت:

بعضی گفته اند تعمیم را می توان استفاده کرد چرا؟ چون که امام علیه‌السلام که این قاعده را فرمودند در مقام تعلیل فرمودند یعنی این جمله را به عنوان دلیل حکم ذکر کردند اول فرمودند که لازم به غسل نمی باشد و بعد فرمودند: «فانک اعرته و هو طاهر...» فاء در اینجا فاء التعلیل است.

قلت:

چون در مقام تعلیل فرمودند این احتمالش است که ناظر به یک قاعده کلی باشد خصوصا اگر این فرمایش را قبول کنیم که کلا استصحاب یک امر مرکوز عرفی است و آن ارتکاز کمک می کند در استفاده تعمیم اما اگر آن مرکوزیت را قبول نکردیم یا در آن تردید کردیم تعمیمش مشکل دارد یعنی از مواردی است که نمی دانیم تعمیم دارد یا خیر در این موارد بعضی اوقات انسان فکر می کند و برای او علم حاصل می شود به تعمیم و بعد دوباره فکر می کند و سریع این علم زائل می شود و بعد دوباره علم به تعمیم می آید و دوباره زائل می شود. اگر این ارتکاز باشد از این تعلیل می توان عمومیت را فهمید و الا به صرف تعلیل نمی توان تعمیم را استفاده کرد چرا که گفتیم عمومیت تعلیل به اندازه علت است مثل این تعلیل می ماند که گفته است: «لا تشرب الخمر لانه مسکر مایع» در اینجا فقط می توانیم تعمیم دهیم به تمام مسکرات مایع نه همه مسکرات لذا دیگر نمی توان از آن استفاده کرد که هر مسکری حرام است.

الرواية الثامنة: موثقة عمار.[1]

روایت آخر و روایت هشتمی که استدلال شده است بر اعتبار استصحاب، موثقه عمار است. در این روایت داریم:

۴۱۹۵- ۴-[2] وَ بِإِسْنَادِهِ 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 قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ.[3]

این عبارت: «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ»، مراد از این نظافت، طهارت است ما در فقه سه طهارت داریم: طهارت واقعیه، یک طهارت ظاهری که موضوع آن شک در وجود طهارت واقعیه است و یک طهارت ظاهری استصحابی که موضوع آن شک در بقاء طهارت واقعیه است. این سه طهارت را داریم که می گوییم طهارت واقعیه و طهارت ظاهریه و طهارت استصحابیه اگر شک کردیم در وجود طهارت واقعیه می شود طهارت ظاهریه و اگر شک در بقاء طهارت واقعیه کردیم می شود طهارت ظاهریه استصحابیه. معنای طهارت ظاهریه چیست همان بحثی است که در حقیقت حکم ظاهری گفته شده است.

وجه الإستدلال: صدرها دالة على الطهارة الظاهرية و ذيلها دالة على الطهارة الإستصحابية.

ما سه طهارت را داریم طهارت واقعیه و طهارت ظاهریه و طهارت ظاهریه استصحابیه «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ» کدام از این سه طهارت را می گوید؟ طهارت واقعیه؟ طهارت ظاهریه؟ طهارت استصحابیه؟ به کدام ناظر است؟

احتمالات در این روایت هفت احتمال است:

---

[1] چهارشنبه ۹۸/۰۲/۰۴.

[2] (۴)ـ التهذيب ۱ ـ ۲۸۴ ـ ۸۳۲.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج‌۳ ؛ ص۴۶۷، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۱– طهارت واقعیه.

۲– طهارت ظاهریه.

۳– طهارت استصحابیه و احتمالات دیگر از ترکیب دوتا یا سه تای اینها از هم به دست می آید:

۴– طهارت واقعیه و ظاهریه.

۵– طهارت ظاهریه و استصحابیه.

۶– طهارت واقعیه و استصحابیه.

۷– مجموع سه طهارت واقعیه و ظاهریه و استصحابیه.

پس مجموع احمالات، هفت احتمال است که در این هفت تا، در چهارتای آنها طهارت استصحابیه است، احتمال اینکه مراد طهارت استصحابیه باشد فقط. مراد طهارت واقعیه و استصحابیه باشد و مراد طهارت ظاهریه و استصحابیه باشد. و مراد هر سه طهارت باشد. پس سه احتمال را کنار می گذاریم و به چهار احتمالی که گفته شد می پردازیم. دقت کنید اظهر از این چهارتا احتمال، این احتمال است که مراد از طهارت در این روایت، هم طهارت ظاهریه باشد و هم طهارت استصحابیه. لذا شش احتمال دیگر را کنار می گذاریم و به اظهر می پردازیم. وقتی به این روایت می پردازیم روشن می شود که این وجه اظهریت چه می باشد؟ پس اظهر این احتمالات این است که این روایت دال بر دو طهارت است: طهارت ظاهریه و طهارت استصحابیه.

دلالت این روایت بر این دو طهارت، چگونه است؟ این روایت در صدر دو جمله دارد: یک جمله: « كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ» و یک جمله « حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ » که جمله دوم ماست.

گفته اند در « كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ» طهارت ظاهریه فهیمده می شود چرا؟ چون در جمله دوم دارد « حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ » حتی تعلم، کل شیئ را قید می زند می شود: «کل شیئ لا تعلم انه قذر فهو نظیف» می شود طهارت ظاهریه. پس « كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ» دال بر طهارت

ظاهریه است «شیء» در جمله اول، قیدی ندارد اما «حتی تعلم» قیدش می زند می شود «کل شیء لا تعلم انه قذر فهو نظیف» تا اینجا می شود طهارت ظاهریه چرا که در موضوع آن «عدم العلم به قذارت» اخذ شده است و موضوع احکام ظاهری هم که عدم العلم به حکم واقعی است. اما جمله دوم « حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ » دال بر طهارت استصحابیه است، «حتی تعلم انه قذر» می گوید این نظافت مستمرة الی أن تعلم قذارته یعنی آن طهارتی که گفتیم استمرار دارد، تا کی؟ تا زمانی که علم به قذارت حاصل شود. پس از جمله اول استفاده کردیم طهارت ظاهریه را و از جمله دوم طهارت اسصحابیه را استفاده کردیم عمده وجهی که استدلال شده است بر اعتبار قاعده استصحاب، این وجه بوده است.

مناقشة: الشک فی بقاء الطهارة الظاهرية لا يحتاج إلى تعبد آخر.

این بیان اشکالش واضح است قطع نظر از این که گفته اند «حتی» دال بر استمرار نمی باشد، اصلا بقاء طهارت ظاهری دیگر تعبد نمی خواهد دائر مدار وجود موضوع است که موضوع آن شک در طهارت واقعیه است و مادامی که این شک است طهارت ظاهریه هم است اینطور نمی باشد که حدوث طهارت ظاهریه یک تعبد بخواهد و بقاء آن هم یک تعبد دیگر بخواهد ما دامی که این شک است، طهارت ظاهریه هم است پس این روایت نمی تواند دو تعبد باشد یکی تعبد به طهارت ظاهریه و یک تعبد به استصحاب. طهارت ظاهریه بود و نبودش دائر مدار موضوع آن است که مادامی که باشد این طهارت است خصوصا اینکه در این روایت اشاره ای به حالت سابقه نشده است و خواهیم گفت یکی از ارکان استصحاب حالت سابقه یا یقین به حالت سابقه است. لذا مفاد این روایت فقط طهارت ظاهریه است. این روایت دلالتش بر استصحاب خصوصا و عموما تمام نمی باشد دلالتی بر استصحاب ندارد متأخرین هم کسی این را قبول نکرده است و مرحوم آخوند هم بیانهای متفاوتی دارد.

الحاصل: ثلاثة روايات تدل على الإستصحاب أحديها صحيحة و ثنتاهما غير صحيحة و الروايتان تؤيدانها.

جمع بندی: هشت روایت خواندیم و سه روایت را گفتیم اصلا دال بر استصحاب نمی باشد که عبارت بود از: روایت سوم و چهارم و هشتم. پنج روایت باقی ماند دو روایت بر استصحاب به نحو خصوص دال بود و به نحو عموم دلالت نداشت که روایت اول و روایت هفتم بود و هر دو سندش تمام بود. اما روایاتی که دال بر استصحاب بود به نحو عموم سه روایت بود روایت دوم و روایت پنجم و ششم این ها بر استصحاب به نحو عموم دلالت می کرد و در بین این سه روایت، روایت دوم معتبر بود و روایت پنجم و ششم سندا نا تمام بودند. دلیل ما بر استصحاب مجموع این سه روایت بود که یکی سندا تمام است و دو تای دیگر سندش تمام نبود موید ما دو روایتی بود که سندش تمام بود که به نحو خصوص دال بر استصحاب بود که یکی دال بر طهارت حدثی بود و یکی دال بر طهارت خبثی بود. پس از میان روایات باب، سه روایت به نحو عموم دال بر استصحاب بود که سند یکی تمام و دو تا سندش تمام نبود و دو روایت صحیح هم به خصوص دال بر استصحاب بود پس دلیل ما بر استصحاب مجموع سه روایت بود با دو موید.

استفاضه که دارد سند یکی هم معتبر است و موید هم دارد و به نظر ما این مقدار دلیل، برای تمامیت استصحاب کافی است.

فصل اول در ادله این استصحاب بحث کردیم ببینیم در ذیل این فصل از مجموع این روایات ارکان استصحاب چه می باشد؟

فی أركان الإستصحاب:

ارکان استصحاب چهارتاست:

۱- یکی یقین به وجود.

۲- شک در بقاء.

۳- وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه.

۴- مستصحب در مرحله بقاء دارای اثر عملی باشد.

این چهار رکن را از روایات باب استفاده کردیم.

مراد از ارکان استصحاب، موضوع است یعنی اگر این چهارتا موجود بود در آنجا شارع یک حکم ظاهری دارد به نام استصحاب یک تعبد استصحابی است اگر یکی از این چهارتا مفقود شد ما در آنجا تعبد استصحابی یا استصحاب نداریم چرا که موضوع استصحاب تمام نمی باشد.

وقتی می گوییم یقین به وجود و شک در بقاء که نتیجه این است که بین یقین و شک باید جمع شود لذا شک ساری نداریم که موضوع قاعده یقین در اینجا تمام باشد.

این ارکان اربعه را به ترتیب بررسی می کنیم:

الركن الأول: اليقين بالوجود.

مشهور بین علماء ما این رکن اول را پذیرفته اند که در استصحاب باید یقین به وجود باشد که تعبیر شده است به یقین به حدوث، حدوث خصوصیتی ندارد چرا که در اعدام ازلی استصحاب را جاری می دانند با اینکه در اعدام ازلی حدوثی در کار نمی باشد و وجود است و مراد از وجودی هم که می گوییم وجود در عالم واقع است یعنی یقین به تحقق داشته باشیم حالا وجود شیء باشد یا عدم شیء یعنی واقعیت داشتن حال اگر وجود است، وجود و اگر عدم است، عدم یعنی عدم را یقین داشتیم که واقعیتی داشته است یعنی این امر معدوم بوده است یا این شیء موجود بوده است. مهم وجود عدالت است حدوث خصوصیتی ندارد موجود باشد حدوثا یا بقائا.

پس رکن اول استصحاب یقین به وجود شیء است. الان باید یقین داشته باشید به وجود شیء این را از کجا استفاده کردیم؟ به خاطر این که در ادله استصحاب «یقین» اخذ شده است: «لا ینقض الیقین بالشک»، «لیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک»، « فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ »و این کلمه «یقین» که اخذ می شود ظهور در این دارد که

موضوع است، خود یقین موضوع است یعنی استصحاب را کسی دارد که یقین به وجود داشته باشد. لذا اگر یقین نداشته باشیم، استصحاب هم نداریم. پس باید در من، یقین موجود باشد تا تعبد استصحابی داشته باشم به اضافه سه رکن دیگر.

این استدلال بر رکن اول که گفته اند یقین در ادله اخذ شده است.

مناقشة المرحوم الصدر: أن الركن الأول، الوجود السابق لا اليقين به لشهادة صحيحة عبد الله بن سنان: «و هو طاهر».

مرحوم صدر با قول مشهور مخالفت کرده است گفته است یقین به وجود صرف طریق است بلکه وجود سابق موضوع استصحاب است همین که شیئ در سابق موجود باشد و من شک در بقاء آن موجود داشته باشم، استصحاب دارم. موجود سابق می خواهیم سواء اینکه یقین داشته باشم یا خیر همینکه شک در وجود سابق داشته باشیم، وجود سابق و شک در بقاء آن وجود، این ارکان استصحاب است. مرحوم صدر می گفته اند وجود سابق کافی است. دلیل مرحوم صدر چه بود؟ دلیل صحیح عبد الله بن سنان بود:

۴۳۴۸- ۱-[1] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذِّمِّيَّ- ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيَرُدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ.[2]

در این روایت داشتیم: « فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ؟» امام علیه السلام فرمودند: « صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ » نفرمودند که زمانی که عاریه دادی یقین به طهارت داشتی « وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ » یعنی طاهر فی الواقع و لم یستیقن

[1] (۲)- التهذيب ۲- ۳۶۱- ۱۴۹۵، و الاستبصار ۱- ۳۹۲- ۱۴۹۷.

[2] وسائل الشيعة ؛ ج‌۳ ؛ ص۵۲۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ــ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

أنه نجسه پس دو رکن استصحاب در کلام امام﴿ع﴾ آمده است یکی وجود طهارت و رکن دیگر شک در بقاء طهارت است پس رکن اول یقین نمی باشد بلکه وجود سابق است امام﴿ع﴾ نفرمودند: «انت تعلم انه طاهر». این روایت می گوید موضوع وجود سابق است نه اینکه موضوع یقین به وجود است این وجود اصلا متعلق هیچ علم و ظنی نباشد اشکالی ندارد همینکه وجود سابقی باشد و شک در آن وجود سابق باشد می شود استصحاب مثلا ثقه خبر دارد که سابقا طاهر بود و ظن به خلاف هم داریم ـ و ما می گوییم رکن اول یقین شخصی است ـ در اینجا مرحوم صدر می فرمایند که استصحاب داریم به مفاد این صحیح عبد الله بن سنان. لذا در نظر مرحوم صدر اگر اماره قائم شد بر حالت سابقه کفایت می کند ایشان ملاک را واقع گرفته ست مثل اینکه آنچه که حرام است خمر واقعی نه خمر معلوم در اینجا هم اینطور است. ایشان می گوید وجود سابق و شک لاحق در بقاء، ارکان استصحاب است نه یقین به وجود و شک در بقاء.

این بیان مرحوم صدر وقتی جمع کرده است بین این صحیح عبد الله و سایر روایت گفته است یقین در دیگر روایات، طریقی محض است در حالیکه دیگران موضوعی طریقی گرفته اند. مثل اینکه مولا می گوید که اگر دانستی این خمر است اجتناب کن در آنجا علم طریقی است اما موضوع حرمت شرب، خود خمر است نه خمر معلوم، لذا ایشان رکن اول را از یقین به وجود سابق تغییر داده است.

مناقشة:[1]

با این فرمایش موافق نمی باشیم زیرا:

أولا: عبارة « لیس ینبغی» فی الروایات الباب تدل علی أن الموضوع نفس الیقین.

اگر می گوییم یقین به وجود یا حدوث موضوع است صرفا به خاطر اخذش در لسان روایات نمی باشد در روایات با کلمه «لیس ینبغی» آمده است این «لیس ینبغی»

---

[1] شنبه ۹۸/۰۲/۰۷.

تناسب با خود یقین دارد نه متیقن «لیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک» چون یقین را کنار شک می گذارد، این کلام را می گوید چرا که یقین امر مستحکم و مبیّن است به خلاف شک که امری است غیر مستحکم و غیر مبین و حضرت می فرمایند که انسان چطور یقین را با شک جا به جا می کند لذا می گوید: «لیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک» از این تعبیر «لیس ینبغی» استفاده می شود که التفات و توجه حضرت، به نفس یقین است نه صرف حالت سابقه با قطع نظر از یقین «لیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک». لذا ظهور در این روایات در موضوعیت یقین، صرف اخذ این یقین نمی باشد بلکه اخذ یقین به اضافه این که تعبیر شده است به «لیس ینبغی».

اگر هم گفتیم آن روایت ظهور داشته باشد که حالت سابقه موضوعیت دارد جمع عرف آن این است که بگوییم در آنجا یقین در نظر گرفته شده است نه اینکه از یقین رفع ید کنیم و بگوییم حالت سابقه. اما اینکه ظهور داشته باشد در حالت سابقه خواهیم گفت.

ثانیا: الإشارة إلی یقین السائل، ب«إنک أعرته و هو طاهر» عرفیة.

قول امام﷣ که فرمودند: «إنک أعرته اياه و هو طاهر» این تعبیر، یک تعبیر عرفی است یعنی تو علم به طهارت داشتی، برای تو طهارتش معلوم بود لذا بنابراین در آنجا هم ظهورش در این نمی باشد که موضوع حالت سابقه است بلکه «اعرته اياه و هو طاهر» تعبیر از این است که طهارتش برای تو معلوم بود به خصوص دو نکته در روایت آمده است که این دو نکته باعث می شود این ظهور روشنتر باشد:

النکتة الأولی: قول الإمام﷣: «و لم یستیقن أنه نجسه».

یکی اینکه بلافاصله امام﷣ فرمودند: «و لم تستیقن أنه نجسه» تو یقین به نجاست پیدا نکردی. پس این «و لم تستیقین انه نجسه» ذیل روایت است نشان می دهد که مراد این است که یقین به طهارت داشتی و یقین به نجاست نداشتی. این یک نکته که امام﷣ بلافاصله فرمودند که «و لم یستیقن أنه نجسه».

النکتة الثانیة: أن شبهة السائل من النجاسة من ناحیه الذمی و هو من هذه الناحیة متیقن.

نکته دوم این است که اصلا سوال و شبهه سائل ناظر به شبهه نجاست از ناحیه این ذمی است نه نجاست از سایر جهات می گوید من احتمال می دهم که این ذمی چون شارب الخمر است چون آکل الخنزیر است این لباس من را نجس کرده باشد، یعنی ناظر به سایر نجاسات نمی باشد یعنی وقتی از امامعلیه السلام سوال می کند آن احتمالی که در ذهنش است تنجیس از ناحیه ذمی است وقتی ناظر به نجاست از ناحیه ذمی باشد خوب واضح است که این « و إنک اعرته و هو طاهر» این طهارت در مقابل این تنجیس است و معلوم است که این شخص یقین داشته است که قبل از اینکه به ذمی دهد از ناحیه خمر و خنزیر نجس نشده است.

ان قلت:

در اینکه این سائل و راوی یقین داشته بحثی نمی باشد بلکه بحث در این است که آیا این یقین در حکم امامعلیه السلام اثر داشته است یا خیر؟ و اینکه امامعلیه السلام یقین را در کلام خودش اخذ نکرده است، این مشخص می شود که این یقین در حکم امامعلیه السلام اثر ندارد. معنا ندارد که یقین موضوع باشد و امامعلیه السلام آن را در کلامشان نیاورند.

قلت:

اینکه می گویید فرض است یکبار فرض می کنید عالم واقع این است یکبار می گویید که این جمله «و إنک أعرته إیاه و هو طاهر» ظهور در این دارد که: « و إنک أعرته و أنت متیقن بطهارته» کدام مراد است؟ این یک تعبیر عرفی است اگر عرفی است یعنی امام و مجیب این یقین را در تقدیر گرفته است و تقدیر مثل تصریح است. اگر این طور تعبیر کردن «إنک اعرته و هو طاهر» از اینکه متیقن بطهارت بوده است، عرفی باشد، به معنای این است که حضرت یقین را در کلامش اخذ کرده است و تقدیر گرفته است. اگر فهم عرفی از این عبارت: « أعرته أیاه و هو طاهر»، این باشد: « أعرته إیاه و أنت متیقن بطهارته» این مشخص می شود که حضرت این یقین را در تقدیر گرفته است و

هیچ فرق نمی کند که تصریح کند یا در تقدیر گرفته باشد. مثل واسئلوا القریه چه اهل ذکر شود یا نشود این ظهور در «واسئلوا اهل القریه» دارد.

لذا فهم عرفی این نمی باشد که موضوع حالت سابقه است بلکه این تعبیر عرفی است و ظهور در این دارد که موضوع یقین به حالت سابقه است.

خواهیم گفت که اگر در آیه شریفه مراد این بود که « اعرته و هو طاهر» یعنی محکوم به طهارت بود به خاطر قاعده طهارت و حالت سابقه طهارت ظاهری بود در اینجا قاعده استصحاب نداریم.

این هم ثانیا.

ثالثا: أن الإستصحاب حکم ظاهری و الذی ینظر إلیه فی مقام جعله هو الحالات الذهنی و النفسانی لا الواقع.

این را دقت کنید استصحاب حکم ظاهری است نه واقعی یعنی حکم تنجیزی و تعذیری است و آن چه مناسبت با حکم ظاهری است حالات روانی ما است نه واقع و نفس الامر. واقع و نفس الأمر اصلا با حکم ظاهری تناسبی ندارد بله احکام واقعی با این تناسب دارد در حکم ظاهری آنچه متناسب است حالتهای ذهنی ماست نه حالتهای نفس الامر و واقعی وقتی شارع می گوید که خمر نجس است خمر واقعی مراد است، احکام واقعی دائما مربوط به عالم واقع است بر خلاف احکام ظاهری که جهت تنجیزی و تعذیری است که متناسب با حالات نفسی و روانی ماست. [1]

ان قلت:

یقین مد نظر است اما به صورت طریقی.

قلت:

[1] یکی از مویدات یا دلائلی که باعث می شود بگوییم که این جمع عرفی مرحوم صدر غیر عرفی است این استکه آن چند روایت را که در آن یقین اخذ شده است را حمل بر این یک روایت عبد الله بن سنان کرده است در حالیکه باید یک روایت را حمل بر آنها بکنیم اما این یکی را نمی توان به عنوان دلیل گرفت بلکه موید است و مجموع این نکات است که ما را مطمئن می کند که ظهور این روایات در این استکه موضوع در این روایات یقین به حدوث است نه خود حدوث حالت سابقه. (ت ب ک فق اس مد ۹۸/۰۲/۰۸).

معنایش این است که یقین دیگر موضوع نمی باشد و واقع موضوع است در حالیکه در استصحاب، یقین، موضوعی طریقی است.

لذا متناسب با حکم ظاهری آن علم و یقین ماست و ما هم قائلیم که در استصحاب یقین لازم است اما یقین چیست، متعرض خواهیم شد به زودی. لذا ما قائلیم استصحاب را کسی دارد که یقین داشته باشد لذا اگر شک در عدالت زید در شنبه کردم و بعد شک کردم در بقاء آن عدالت مشکوکه در روز یکشنبه، و فرضا فی علم الله زید عادل است، آیا من استصحاب عدالت دارم؟!! البته مرحوم صدر هم نگفته اند که در اینجا استصحاب دارم به خاطر این که عدالت محرز نمی باشد اما غرض اینکه یقین موضوع است نه حالت سابقه بلکه یقین به حالت سابقه.

ینبغی التنبیه إلی أمور:

در ذیل رکن اول ینبغی ذکر امور:

سه امر را می خواهیم متعرض شوم:

الأمر الأول: الثمرة فی هذا الإختلاف: جریان الإستصحاب إذا ثبتت الحالة السابقة بالأمارة فی نظر المرحوم الصدر و عدمه إذا لم یثبت.

امر اول در این است که ثمره اختلاف بین این دو قول چه می باشد که ما قائل شویم آنکه رکن است حالت سابقه است یا یقین به حالت سابقه؟ ثمره اش پیدا می شود در جایی که ما به حالت سابقه یقین نداریم اما اماره داریم الان شک داریم در عدالت زید در روز یکشنبه اما یقین به عدالت زید در روز شنبه هم نداریم، ثقه ای خبر داد به عدالت زید در روز شنبه، اگر حالت سابقه موضوع باشد در اینجا من استصحاب دارم در اینجا استصحاب می کنم عدالت زید در روز شنبه را تا یکشنبه و آثار عدالت زید را بار می کنم اما اگر گفتیم موضوع یقین به حالت سابقه است نه حالت سابقه آیا در اینجا استصحاب جاری است یا خیر؟ بعضی خواستند به طریقی استصحاب را جاری کنند و بعضی گفته اند که استصحاب جاری نمی باشد و ما از دسته دوم می باشیم یعنی

اگر ثقه ای خبر داد که زید در روز شنبه عادل بود ما نمی توانیم عدالت زید در روز شنبه را تا روز یکشنبه استصحاب کنیم. چراکه ما قیام اماره را مقام قطع موضوع طریقی قبول نکردیم. گفتیم ادله امارات وافی به این مقدار نمی باشد یعنی شارع می تواند در اماره خود توسعه دهد و محذوری هم ندارد اما این مقدار توسعه را، ادله حجیت اماره ثابت نمی کند چرا که در سیره که دلیل حجیت اماره است، اماره جانشین قطع موضوعی طریقی نمی شود. این یکی از ثمرات است که ما خیلی وقتها حالت سابقه به اماره ثابت شده است نه به یقین.

اما اگر به اصل عملی، حالت سابقه مشخص باشد، چون حالت سابقه محرز نمی باشد، استصحاب جاری نمی شود.[1]

الأمر الثانی: أن الیقین فی الإستصحاب جزء الموضوع لا تمامه و الجزء الآخر وجود المتیقن بنکتتین:

امر دوم این است که خوب ما که گفتیم یقین موضوع است یقین به تنهایی موضوع است؟ یا اینکه نه وجود متیقن هم لازم است؟ یعنی یقین و متیقن هر دو لازم است لذا اگر یقین باشد و متیقن نباشد فایده ای ندارد و ما استصحاب نداریم. خوب دقت کنید من یقین داشتم به عدالت زید در روز شنبه و شک داشتم در عدالت زید در روز یکشنبه و استصحاب را جاری کردم. روز دوشنبه فهمیدم زید در روز شنبه عادل نبود یقین من اشتباه بود بلا اشکال از الان به بعد استصحاب ندارم چرا که الان یقین به عدالت ندارم چرا که موضوع استصحاب که یقین باشد در اینجا نیست و این مقدار محل اختلاف نمی باشد. سوال این است که من روز یکشنبه استصحاب داشتم یا خیر؟ می دانم که در روز یکشنبه یقین به عدالت بوده است اما متیقن نبوده است الان می فهمم که استصحاب نداشتم و فقط توهم استصحاب داشتم؟ یا واقعا یکشنبه استصحاب داشتم؟ اگر گفتیم یقین تمام الموضوع است استصحاب داشتم و اگر گفتیم که خیر، یقین جزء الموضوع است و جزء دیگر وجود متیقن است یعنی استصحاب نداشتم.

[1] این پاراگراف در (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۲/۰۷) آمده است.

ما قائلیم وجود متیقن لازم است به دو نکته:

النکتة الأولی: إنصراف الیقین و القطع فی الکلام إلی المصیب منهما.

نکته اول این است که یقین و قطع انصراف دارد به فرد مصیب نه اعم از قطع مصیب و خاطئ. دقت کنید می گویند که علم در معنای عرفی اش یعنی قطع مصیب اما در قطع و یقین می گویند که معنای عرفی اش اعم است از خاطئ و مصیب اما می گویند منصرف است به فرد مصیب. پس معنای عرفی علم یعنی مصیب به خلاف قطع و یقین که یعنی اعم اما منصرف است به فرد مصیب. لذا یک نکته انصراف این قطع و یقین به قطع و یقین مصیب است، قطع و یقین هر زمان گفته می شود منصرف به قطع و یقین مصیب است.[1]

حتی اگر مجمل شود قدر میتقین آن قطع مصیب است لذا ظهور هم در این نداشته باشد مجمل باشد کفایت می کند.[2]

ان قلت:

در بیش از ۵۰ درصد از استصحابها ما یقین نداریم که مستصحب در ظرف استصحاب موجود است.

قلت:

نسبت به حدوثش که قطع داریم و بحث ما در مورد قطع است، مصیب است اما نسبت به بقائش مصیب نمی باشد و این اشکالی ندارد چرا که ما شک داریم نه یقین و بحث ما در یقین است.

---

[1] نکته انصراف این است که یقین یک حالتی دارد که واقع نما است و اشاره به واقع دارد، این حیثیت باعث می شود که منصرف به حصه مصیب است (ت ب ک طه اس مد ۹۸/۰۲/۰۸).

[2] این پاراگراف در (ت ب ک طه اس مد ۹۸/۰۲/۰۸) گفته شده است.

النکتة الثانیة: أن فی التعبد بالبقاء، یکون حدوث المتیقن مفروقا.

نکته دوم این است که استصحاب تعبد به بقاء است، وقتی تعبد به بقاء است حدوث مفروق عنه گرفته شده است، حدوث پیش فرض است از ادله استفاده کردیم که استصحاب تعبد به بقاء است در حد ظاهر دلیل در تعبد به بقاء حدوث مفروض گرفته شده است.

ان قلت:

یقین مفروض الوجود است نه متیقن.

قلت:

یقین که یقینا حادث است و الان موجود است بلکه حدوث مفروض الوجود است و مفروق عنه. تعبد به بقاء یقین نمی باشد بلکه به بقاء متیقن است لذا متیقن مفروض و مفروق الوجود است لذا در استصحاب که در روز دوشنبه فهمیدم که در روز شنبه عادل نبوده است، می فهمیم توهم استصحاب بوده است، خود استصحاب نبوده است، یقینش واقعا بود اما متیقنش نبوده است.

پس در جایی که ما یقین داریم بدون متیقن، توهم استصحاب داریم که اثر دارد و اگر متیقن هم باشد، استصحاب داریم.[1]

دقت کنید وقتی که توهم استصحاب بوده است، در آن ظرفی که استصحاب نداشتیم چه اصلی داشتیم؟ خوب عنایت کنید استصحاب یا مومن است یا منجز. در موارد توهم استصحاب اگر استصحاب ما مومن بوده است، ما برائت داشتیم چرا که کما اینکه در آینده می آید خواهیم گفت که دائما برائت با استصحاب مومن با هم جمع می شوند پس در واقع ما توهم استصحاب داشتیم اما اصل برائت را داشتیم چون برائت با استصحاب مومن علی الدوام جمع می شود.

ان قلت:

---

[1] این پاراگراف در (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۲/۰۷) آمده است.

اگر استصحاب مومن بود اما مجرای احتیاط بود چطور می شود؟

قلت:

می گوییم که نمی شود که استصحاب مومن باشد و مجرای احتیاط باشد چرا که ما قائلیم که جعل احتیاط شرعی ثابت نمی باشد حتما احتیاط عقلی است که این احتیاط عقلی را می گوییم.

لذا اگر استصحاب، مومن بود ما برائت را داشتیم[۱] مثل قاعده طهارت و فراغ و تجاوز و خود برائت شرعیه اما اگر استصحاب ما منجز بود مثلا استصحاب بقاء نجاست بود ما ها از کسانی هستیم که قائلیم استصحاب منجز دائما با احتیاط عقلیه جمع می شود چرا که ما ها برائت عقلیه را منکریم همیشه در موارد استصحاب مومن، برائت با آن جمع می شود و در موارد استصحاب منجز، احتیاط عقلی با استصحاب جمع می شود لذا در مورد استصحاب منجز، من اصل احتیاط عقلی داشتم. لذا اگر با آن استصحاب منجزم مخالفت کردم و استصحابم توهمی بوده است اما احتیاط عقلی من که توهمی نبوده است لذا یا عاصی هستم یا متجری پس اگر یقین داشتم این ماء سابقا نجس بوده است و الان شک کردم این ماء طاهر است یا نجس من قاعده طهارت نداریم فقط استصحاب نجاست دارم که منجز است بعد از شرب این ماء فهمیدم این یقینم بی خودی بوده است و سابقا طاهر بوده است و استصحاب من توهمی بود اما

---

[۱] البته این طور نمی باشد که در تمام موارد برائت شرعیه داشته باشد بلکه بعضی اوقات منجزی نداریم و این عدم عصیان و تجری به خاطر عدم منجز است نه وجود معذر مثلا در جایی که من نسبت به عدالت زید در روز یکشنبه توهم استصحاب داشتم در اینجا اگر نماز را بدون حمد و سوره خواندم و این وجوب حمد و سوره را ترک کردم این ترکش چون همراه با توهم استصحاب بوده است، احتیاط عقلی نمی آید یعنی با این توهم احتیاط عقلی هم می رود و وقتی رفت این شخص در ترک این حمد و سوره می شود معذور و وقتی معذور شد، قاعده لا تعاد این شخص را می گیرد چرا که گفتیم لا تعاد نقص عن عذر را می گیرد. یکی از اثرات دیگر این توهم استصحاب عدم منجزیت احتمال است به این صورت که اگر کسی پیش این شخصی که توهم استصحاب عدالت او را داشتیم زنش را طلاق داد و شخص دیگری آمد با این زن رابطه بر قرار کرد، این ازدواج و این طلاق که معصیت نبوده است چرا که طلاق و ازدواج پیش شخص فاسق معصیت نیست، بلکه رابطه معصیت است لذا اگر شخص دیگری آمد با این زن که در واقع شوهر دار است چرا که آن طلاق باطل بوده است چرا که پیش شخصی طلاق داده است، که عدالت او محرز نبوده است، لذا این رابطه می شود رابطه با زن شوهر دار اما معصیتی نکرده است نه از باب اینکه در این رابطه برائت شرعیه دارد خیر، بلکه احتمال منجز نمی باشد لذا تکلیف منجز نداریم ضمن اینکه علی القول به برائت عقلیه یعنی قبح عقاب بلا بیان ما برائت عقلیه هم داریم درست است که گفتیم که در این موارد آبرویی شارع جعل احتیاط کرده است، چون در اینجا توهم استصحاب بوده است، شارع در اینجا احتیاط شرعیه ندارد لذا برائت عقلیه داریم (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۲/۰۷).

قاعده طهارت هم نداشتم چرا که در جریان استصحاب ما یقین و متیقن می خواهیم اما در عدم جریان قاعده طهارت نفس یقین به نجاست کافی است دیگر یقین و متیقن نمی خواهیم لذا اگر فهمیدم این یقین من بی خود بوده است و در واقع طاهر بوده است می فهمم که در آنجا نه قاعده استصحاب داشتم و نه قاعده طهارت چرا قاعده طهارت نداشتیم؟ چرا یقین به نجاست حالت سابقه آن داشتم چرا استصحاب نجاست نداشتم؟ چرا که متیقن نداشتم یعنی فهمیدم که در واقع طاهر بوده است. اما یک احتیاط عقلی من داشتم من عقلا باید احتیاط می کردم وقتی عقلا باید احتیاط کنم و ماء را شرب کردم یا عاصی هستیم اگر در واقع نجس باشد و یا من متجری هستم اگر در واقع طاهر باشد.

ان قلت:

در آن زمان که برائت یا احتیاط عقلیه داشتید، موضوع برائت و احتیاط عقلی موجود نبوده است.

قلت:

موضوع آنها بوده است چرا که موضوع آنها شک است اعم از اینکه حالت سابقه آنها معلوم باشد یا نباشد فرق بین قاعده طهارت و استصحاب طهارت این است شما وقتی شک می کنید که این نجس است یا طاهر و حالت سابقه آن طهارت بوده است شما در اینجا دو اصل دارید یکی طهارت و یکی هم استصحاب طهارت هر دو اصل با هم جاری می شود. اما اگر شک دارید که این ماء طاهر است یا نجس و سابقا نجس بوده است و تا این یقین به نجاست برای شما حاصل می شود دیگر شما قاعده طهارت ندارید و لو در واقع نجس نبوده است و طاهر بوده است اما قاعده استصحاب زمانی دارید که سابق آن نجس هم بوده است یعنی علاوه بر یقین، متیقن هم می خواهید اما اگر سابقا نجس هم نبوده است، قاعده استصحاب هم ندارید.

اما در احتیاط عقلی: وقتی که یقین دارید که سابقا نجس بوده است یا در واقع نجس است که استصحاب نجاست دارید و یا در واقع طاهر است که توهم استصحاب را دارید اما در دو حالت احتیاط عقلی را دارید.

عقلا باید احتیاط کنید معلق بود بر عدم ترخیص، نه بر عدم تنجیز.

عقل می گوید که همین شک کردید که نجس است باید احتیاط کنید و فرض کردیم که کل شیء طاهر با یقین به نجاست سابق جاری نمی شود.

ان قلت:

مگر علت عدم جریان قاعده طهارت، حکومت قاعده استصحاب نبود خوب الان فهمیدیم که قاعده استصحاب نداشتیم لذا قاعده طهارت بر می گردد.

قلت:

از دلیل استصحاب که حاکم بر دلیل قاعده طهارت است، نمی فهمیم که کسی که یقین و متیقن با هم دارد، قاعده طهارت ندارد بلکه از دلیل استصحاب می فهمیم که کسی که یقین دارد و لو متیقن نباشد، دیگر قاعده طهارت ندارد.

پس بنابراین در رکنیت استصحاب هم یقین لازم است و هم متیقن اما عدم جریان طهارت و برائت به وجود یقین منجز است یعنی یقین استصحابی در جایی که منجز است مثل یقین به نجاست این مایع. و این را هم بعدا توضیح خواهیم داد که چرا در عدم جریان قاعده طهارت یقین به وجود منجز کفایت می کند و وجود متیقن لازم نمی باشد.

این امر دوم.

[1]الأمر الثالث فی المراد من «الیقین»: العلم الجامع بین القطع و الإطمینان به نکتتین:

امر سوم در این است که مراد از یقینی که موضوع استصحاب است و رکن است چیست؟ آیا یقینی است که در معنای اصطلاحی مراد است؟ در معنای اصطلاحیِ علم اصول یعنی قطع یعنی باید حالت سابقه مقطوع برای ما باشد؟ یا اینکه یقین جامع بین قطع و اطمینان است؟ یعنی اگر ما به حالت سابقه اطمینان داشتیم و قطع نداشتیم اینجا موضوع استصحاب تمام است؟ یا این که لازم است حتما قطع داشته باشیم و قاطع به حالت سابقه باشیم؟

ادعای ما این است که یقینی که در استصحاب اخذ شده است، جامع بین قطع و اطمینان است اگر قطع یا اطمینان به حالت سابقه داشتید و شک کردید در بقاء این حالت سابقه موضوع استصحاب تمام است. وجه این که موضوع را جامع بین قطع و اطمینان گرفتیم چیست؟ دو نکته است:

النکتة الأولی: نحتمل أن معناه العرفی هو الجامع إحتمالا قویا.

نکته اول این است که احتمال قوی دادیم معنای عرفی یقین جامع باشد درست است که معنای اصطلاحی یقین یعنی قطع اما معنای عرفی معلوم نمی باشد که با معنای اصطلاحی یکی باشد یقین یا به معنای ایقان و آرامش است یا به معنای وضوح است که هر دو با اطمینان می سازد لذا به احتمال قوی معنای یقین جامع بین قطع و اطمینان است البته به این مطمئن نمی باشیم اما احتمال قوی می دهیم و مجموع دو نکته به خصوص نکته دوم کافی است و موجب اطمینان می شود که یقین در روایت را حمل کنیم بر جامع بین قطع و اطمینان.

---

[1] یکشنبه ۹۸/۰۲/۰۸.

النکتة الثانیة: الیقین فی غایة الندرة خصوصا فی الموضوعات.

نکته دوم این است که قطع خیلی قلیل الوجود است آنجائیکه مردم می گویند من علم دارم و یا حتی قطع را به کار می برند مرادشان اطمینان است این استعمال عرفی پیدا کرده است و لو این استعمال عرفی در مدلول عرفی اش نمی باشد اما رایج شده است خصوصا در باب موضوعات احکام مثلا در یک کلیاتی می توان قاطع شد مثل اینکه «اجتماع النقیضین محال است» یا «دو در دو می شود چهار» اما در اینکه یقین دارد که وضوء دارد یا یقین داریم که لباسمان طاهر است، که مفاد روایات استصحاب هم بود، کجا انسان یقین دارد که وضوء دارد؟!! انسان احتمال می دهد مانعی در اعضاء وضوئی بوده است که باعث شده است قسمتهایی از اعضاء شسته نشود، یا آب را به تمام نقاط اعضاء وضوئی نرسانده است به خصوص در مورد غسل که باید کل بدن با این وسعت شسته شود کجا ما بعد از غسل یقین حاصل می کنیم که همه جا شسته شد؟!! کجا یقین داریم هیچ حاجبی نبود و به همه جای بدن آب رسید؟!! به خصوص در زمان قدیم که آب کر هم نبوده است این قطع خیلی ندرتش بیشتر می شود. نوعا برای ما اطمینان حاصل می شود مگر اینکه وسواس داشته باشیم اما قطع خیلی نادر است. اطمینان اعتقادی است که عرف با آن معامله قطع می کند. یا امام علیه السلام فرمودند که تو یقین داشتی که طاهر بوده است و احتمال می دادی که نجاست برخورد کرده باشد اما قبل از طرو نجاست که یقین داشتی که طاهر بوده است خوب در این موضوعات کی قطع به این راحتی حاصل می شود؟!! لذا بنابراین یقینی که در روایت آمده است دقیقا به معنای قطع نمی باشد جامع بین قطع و اطمینان است همین که مطمئن شدی، کفایت می کند قطع لازم نمی باشد چرا که در غایت ندرت است به خصوص در موضوعات. البته این اطمینان باید به مرحله ای برسد که با آن معامله قطع کنند اما اگر اینطور نباشد و لو ظن قوی باشد باز کفایت نمی کند. از این تعریف مشخص می شود که مراد ما فقط عامل کمی نمی باشد بلکه عامل کیفی هم در اینکه با این مرحله از احتمال معامله قطع کنند، اثر دارد لذا در بعضی از امور حتی احتمال هشتاد درصد هم اطمینان است و در بعضی موارد مثل امور هامه این احتمال باید خیلی زیاد شود که با آن معامله قطع کنند.

لذا مراد از یقینی که موضوع استصحاب است اعم از قطع و اطمینان است.

این رکن اول را قبول کردیم و گفتیم استصحاب در حق کسی جاری می شود که یقین به حدوث حالت سابقه داشته باشد اولا و این حالت سابقه هم باید وجود داشته باشد یعنی متیقن هم باید موجود باشد ثانیا و مراد از یقین هم جامع بین قطع و اطمینان است ثالثا.

البته مشهور فقهاء هم این را قبول دارند اما فقهاء قائلند که یقین یعنی قطع اما قائلند که اماره جایگزین قطع موضوعی طریقی می شود لذا اطمینان که از امارات است جانشین این قطع می شود اما ما این قائم مقامی را قبول نکردیم اولا و اطمینان را هم اماره ندانستیم ثانیا. پس در اینکه اطمینان جایگزین قطع می شود تردیدی نمی باشد و اختلاف در تبیین آن است.

هذا تمام الکلام فی الرکن الأول.

**الرکن الثانی: الشک فی البقاء و فی موضوعیته وجهان:

رکن دومی که برای استصحاب همه قبول کردند، «شک در بقاء آن حالت سابقه» است. برای اعتبار «شک در بقاء» در موضوع استصحاب دو وجه گفته شده است:

الوجه الأول: أخذها فی الروایات.

وجه اولی که گفته شده است این است که گفته اند این شک در بقاء در روایات اخذ شده است: «لا تنقض الیقین بالشک» گفتیم باید یقین فعلی باشد این یک و شک هم باید فعلی باشد این دو و متعلق یقین و شک هم باید یکی باشد این سه و یقین هم تعلق گرفته باشد به حدوث این چهار پس لا محاله شک تعلق گرفته است به بقاء. با این چهار مقدمه فقط یک فرض می ماند و آن این که شک در بقاء باشد لذا در روایت شک در بقاء اخذ شده است که رکن و موضوع در استصحاب است.

الوجه الثانی: کونها حکما ظاهریّا تدل علی أن موضوعها الشک و کونها الإستصحاب لا قاعدة الیقین تدل أنه فی البقاء.

وجه دوم این است که اصلا احتیاج به روایت نداریم اینکه رکن استصحاب شک در بقاء باشد، علی القاعده است یعنی اصلا شک در بقاء، موضوع استصحاب است بدون اینکه احتیاجی به روایت داشته باشیم چرا که استصحاب حکم ظاهری است در هر حکم ظاهری شک موضوعش است یعنی در احکام ظاهریه شک به عنوان موضوع در تمام آنها اخذ شده است و این شک ما از دو حالت خارج نمی باشد یا شک در حدوث یا شک در بقاء پس باید شک باشد چون استصحاب حکم ظاهری است و این شک که می کنید یا شک به حدوث است یا به بقاء است اگر این شک به حدوث برگردد، علماء اسم آن را قاعده یقین گذاشته اند و اگر شک در بقاء باشد این را موضوع برای قاعده استصحاب قرار داده اند.

پس باید شک باشد تا حکم ظاهری معنا پیدا کند و باید این شک به بقاء باشد نه به حدوث چرا که اگر شک به حدوث باشد این می شود قاعده یقین نه قاعده استصحاب.

پس دو وجه ذکر شده است یکی از روایات استفاده می کنیم و در یک وجه هم از یک برهان استفاده می کنیم.

الثمرتان اللتان ذکرهما فی الفرق بین الوجهین:

در اختلاف بین این دو وجه دو ثمره ذکر کرده اند که اگر این دو ثمره درست باشد باید برویم ببینیم کدام وجه درست است اما اگر این دو ثمره نباشد فرق نمی کند که بیان ما کدام باشد و حتی می تواند هر دو باشد:

الثمرة الأولى: على القول بالوجه الثانی تجری الإستصحاب فی الفرد المردد و بالوجه الأولى لا.

ثمره اولی که گفته اند این است که بنا بر وجه اول استصحاب در فرد مردد جاری نمی شود اما بنا بر وجه دوم استصحاب در فرد مردد جاری می شود. فرد مردد در اصطلاح اصولی سه اصطلاح دارد. اگر بخواهیم توضیح دهیم شاید بی جا باشد چرا که اولا بحث مبسوطی دارد و اینجا نمی توان همه را گفت و ضمن اینکه فرد مردد در تنبیهات استصحاب می آید که در آنجا انشاء الله گفته می شود که دقیقا این فرد مردد حقیقتش چه می باشد. اما اینجا مراد از فرد مردد، اصطلاح و معنای سوم است.

ابتدائا مثالی برای فرد مردد بزنیم و بعد تطبیق کنیم در اینکه چرا در وجه اول استصحاب جاری نمی شود و در وجه دوم جاری می شود:

من می دانم به هنگام صبح، در مسجد یا زید بود یا عمرو خودم دیدم اما نمی دانم آنی را که دیدم زید بود یا عمرو این علم اجمالی را دارم که یا زید را دیدم یا عمرو را و بعد از چند ساعت زید را در خارج مسجد دیدم الان یقین دارم که اگر آن فردی که صبح در مسجد دیدم، زید بوده است الان قطعا خارج مسجد است و داخل مسجد قطعا کسی نمی باشد اما اگر آن فردی که صبح دیدم عمرو بوده است احتمالا یا قطعا در داخل مسجد است در هر دو فرض فرقی نمی کند پس آن فردی که در مسجد دیدم اگر زید بوده الان قطعا داخل مسجد نمی باشد و اگر عمرو بوده است احتمالا یا قطعا داخل مسجد است یکبار در ما نحن فیه موضوع تکلیف وجود الانسان فی المسجد می باشد می گویم صبح انسانی در مسجد بود و الان هم است. خوب دقت کنید در ما نحن فیه اصطلاحا می گویند استصحاب کلی قسم دوم. این انسان مستصحب در این استصحاب کلی قسم دوم، مردد بین دو فرد است که یک فرد آن قطعا زائل شده است و یک قرد آن قطعا یا احتمالا باقی است اما یک دفعه موضوع تکلیف وجود الانسان فی المسجد نمی باشد بلکه ما دو تکلیف داریم که موضوع یکی وجود عمرو در مسجد است و موضوع یکی وجود زید در مسجد است شارع گفته است: «اذا کان زید فی المسجد فتصدق» و

نیز گفته است: «اذا کان عمرو فی المسجد فتصدق». خوب استصحاب انسان نمی توانم بکنم چرا که اثری ندارد چرا که «انسان» موضوع تکلیف نمی باشد اما استصحاب زید را نمی توانم کنم چرا که یقین که رکن اول است در اینجا متوفر نمی باشد همینطور در عمرو این استصحاب را ندارم. اما آیا می توانم اشاره ذهنی به آن فرد کنم و بگوییم که آن فردی که در مسجد بود ــ هر کسی که بود ــ ، الان هم است این استصحاب فرد مردد است استصحاب کلی نمی باشد توضیح کلی آن در تنبیهات استصحاب می آید. پس اشاره ذهنی می کنم به انسانی که در مسجد دیدم که یا زید بود یا عمرو عنوانش را نمی دانم احتمال می دهم که آن انسانی که دیدم زید بوده است و احتمال می دهم عمرو بوده است، اشاره می کنم به آن فردی که صبح دیدم و بقائش را استصحاب می کنم خوب در این استصحاب رکن اول تمام است اما رکن دوم که شک در بقاء است آیا موجود است یا خیر؟ گفته اند اگر رکن دوم را از روایات استفاده کردیم شک در بقاء محرز نمی باشد؟ چرا که من که اشاره می کنم به آن فرد، آن فرد یا زید است یا عمرو اگر زید است که یقین به خروج آن دارم و اگر عمرو بوده است احتمالا یا قطعا باقی است. علی تقدیری که زید باشد شک در بقاء نداریم و یقین به خروج آن دارم و علی تقدیری که عمرو باشد شک در بقاء داریم لذا نتیجه می شود که شک در بقاء که موضوع استصحاب است، محرز نمی شود. لذا از دلیل استصحاب نمی توانم استفاده کنم تعبد به بقاء را.

اما اگر وجه دوم را قبول کردیم استصحاب جاری می شود. خوب دقت کنید در وجه دوم نیامده است که باید این شکی که رکن استصحاب است، شک در بقاء باشد بلکه این وجه می گوید آنی که می خواهیم ما در حکم ظاهری فقط شک است و آن شک هم نباید شک در حدوث باشد چرا که اگر شک در حدوث باشد، می شود قاعده یقین آن فردی را که دیدم در مسجد الان یقین دارم به خروجش؟ خیر. الان یقین دارم به عدم خروجش؟ خیر. پس بنابراین شک دارم و این شک در حدوث نمی باشد و این کافی است که استصحاب جاری شود.

لذا بنا بر وجه اول که روایت باشد، این استصحاب در فرد مردد جاری نمی باشد و اما وجه دوم که یک استدلال عقلی است، استصحاب در فرد مردد جاری است.

مناقشة: لنا الشک بالبقاء وجدانا لأنا لا نقطع بل نحتمل القطع و هذا یجمع مع الشک و علی هذا یجری الأصل حتی علی القول الأول.

این ثمره را قبول نکردیم گفتیم حتی اگر وجه اول را قبول کردیم باز استصحاب در فرد مردد جاری است. چرا؟ چون که می گوییم آن فرد اگر زید باشد قطعا خارج است و اگر عمرو باشد احتمالا باقی است پس من احتمال می دهم قطع به خروج آن فرد را، احتمال می دهم قاطع باشم. گفتیم این احتمال قطع با شک جمع می شود آنچه که با شک جمع نمی شود خود قطع است نه احتمال قطع. قطع با شک جمع نمی شود، نمی شود شما هم قاطع به عدالت زید باشید و هم شاک در عدالت زید اما اگر احتمال دادید که به عدالت زید قاطعید، این احتمال قطع با شک در عدالت جمع می شود اینجا مغالطه ای شده است بین قطع و احتمال قطع. من بالوجدان شک دارم که آن فردی که صبح دیدم باقی است یا خیر و از آن طرف احتمال می دهم به خروج فردی که دیده ام، قاطع باشم. احتمال قطع با نفس شک جمع می شود آنیکه جمع نمی شود شک است و قطع. لذا ثمره اول را قبول نکردیم چه قائل شویم به وجه اول چه قائل شویم به وجه دوم، استصحاب در فرد مردد جاری است.

پس این ثمره اول ناتمام است.

الثمرة الثانیة[1]: جریان الإستصحاب فی المورد الذی لا یعلم تقدم المتیقن علی المشکوک أو تقارنه، علی القول الثانی لا القول الأول.

ثمره دیگری که گفته شده است در قول به یکی از این وجوه این است که گفته شده است جایی که سبق زمانی و تقدم متیقن بر مشکوک محرز نمی باشد یعنی محرز نمی باشد زمان متیقن قبل از زمان مشکوک است یعنی احتمالا مقدم است و احتمالا زمان

---

[1] دوشنبه ۹۸/۰۲/۰۹.

متیقن با زمان مشکوک یکی است در این موارد بنا بر وجه اول استصحاب جاری نمی شود چون شک در بقاء نداریم و بنا بر قول دوم استصحاب جاری می شود چون شکی داریم که این شک، شک قاعده یقین نمی باشد و لو شک در بقاء هم نمی باشد در قالب مثالی توضیح دهیم: من لباسی دارم و یقین دارم نجس شد یا در ساعت هشت با نجاست برخورد کرده است یا در ساعت نه، قطعا این لباس نجس شده است یا در ساعت هشت یا در ساعت نه اما اگر در ساعت هشت متنجس شده باشد قبل از ساعت نه طاهر شده است قطعا. پس من به حدوث نجاست در این لباس یقین دارم إما در ساعت هشت و إما در ساعت نه، از آن طرف شک دارم آیا این لباس ساعت نه طاهر بود یا نجس اگر ساعت هشت با نجس ملاقات کرده است، ساعت نه این لباس طاهر بوده است و اگر ساعت نه با نجس برخورد کرده است، این لباس در ساعت نه نجس بوده است پس شک دارم در ساعت نه این لباس طاهر است یا خیر؟ پس یقین داریم که قطعا نجس شد اما نمی دانیم این لباس در ساعت نه طاهر بود یا خیر؟ اگر ساعت هشت با نجس ملاقات کرده بود، در ساعت نه طاهر بوده است و اگر در ساعت نه برخورد کرده بود قطعا در ساعت نه نجس بوده است. در ما نحن فیه زمان متیقن که زمان نجس شدن لباس باشد و زمان مشکوک ساعت نه است احتمالا. لذا احتمالا ساعت مشکوک و متیقن یکی است در جایی که در ساعت نه نجس شده باشد، و احتمالا یکی نمی باشد و زمان متیقن متقدم از زمان مشکوک است اگر در ساعت هشت با نجس برخورد کرده باشد، خوب دقت کنید اگر گفتیم شک در بقاء رکن است و این رکنیت را از روایات استصحاب استظهار کردیم اینجا دیگر استصحاب موضوع ندارد چرا؟ چون من شک در چه دارد؟ شک در نجاست این لباس در ساعت نه. آیا مشکوک بقاء آن متیقن است؟ خیر قطعا بقاء متیقن نمی باشد چرا که اگر در ساعت هشت نجس شده باشد قطعا از بین رفته است و اگر ساعت نه با نجس ملاقات کرده است که نجاست ساعت نه نجاست حدوثی است نه بقائی تازه در ساعت نه نجاست در او حادث شده است. پس اگر گفتیم شک در بقاء را استظهار از روایات کردیم اینجا را نمی گیرد چون من شک در نجاست ندارم بلکه شک در حدوث نجاست در ساعت نه دارم چرا که اگر نجاست در ساعت

هشت حادث شده باشد قطعا از بین رفته است و اگر در ساعت نه ایجاد شده باشد ساعت نه ساعت بقاء نجاست نمی باشد بلکه ساعت حدوث نجاست است لذا اگر استظهاری شدیم در اینجا استصحاب جاری نمی گردد اما اگر رکنیت شک در بقاء را از وجه دوم استفاده کردیم در برهان این مقدار نیاز بود که یقین در حدوث داشته باشم و شک داشته باشم به شرط این که این شک و یقین، شک و یقین به شک و یقین قاعده یقین بر نگردد و برای حصول این شرط فقط کافی است که این یقین و شک با هم جمع شوند چرا که اگر یقین و شک با هم جمع نشوند می شود قاعده یقین، طبق آن برهان ما باید یقین و شک را طوری فرض کنیم که سر از قاعده یقین در نیاورد برای این که به قاعده یقین بر نگردد کافی است بین یقین و شک معاصرت باشد و در اینجا معاصرت است چرا که من همین الان یقین دارم که نجاست در این ثوب حادث شد و همین الان هم شک دارم در ساعت نه طاهر بود یا خیر؟ پس اگر از روایت استظهار کردیم قاعده استصحاب جاری نمی شود چرا که از روایت استظهار کردیم که شک شما در بقاء باشد و در اینجا من یقین دارم که شک در بقاء ندارم نجاست در ساعت نه یا نیست یا اگر است حدوث نجاست است نه بقاء نجاست اما اگر به برهان استفاده کردم برهان این مقدار را می گفت که باید یقین و شکی فرض شود که به قاعده یقین بر نگردد و برای اینکه این یقین و شک به قاعده یقین بر نگردد کافی است بین یقین و شک معاصرت باشد و همین الان شک و یقین دارم در نجاست و همین الان شک دارم در نجاست این لباس در ساعت نه در اینجا متعلق شک در واقع وجود نجاست یا به تعبیر دیگر حدوث آن نجاست متیقنه در این ساعت است اما مهم این است که به قاعده یقین بر نمی گردد چرا که در برهان ما یک چیز بیشتر نمی خواهیم و آن اینکه این یقین و شک به گونه ای باشد که به قاعده یقین بر نگردد و برای حصول این شرط لازم است که فقط این یقین و شک معاصر باشند خوب من یقین دارم همین الان و شک دارم، یقین دارم به حدوث نجاست در این ثوب و شک داریم در نجاست این ثوب در ساعت نه چون احتمال می دهم آن نجاست یقینی ساعتش نه باشد.

در این مثال شک در این است که آن نجاست متیقن الحدوث الان حادث شده است یا در ساعت هشت.

ان قلت:

خوب می توانیم استصحاب را به گونه ای دیگر فرض کنیم که بر فرض استفاده از روایت هم این استصحاب جاری باشد و آن اینکه بگوییم قبل از ساعت هشت طاهربود قطعا و در ساعت هشت هم نجس شده باشد دارای اثر نمی باشد چرا که قطعا طاهر شده است و در ساعت نه شک داریم نجس است لذا طهارت قبل از ساعت هشت را استصحاب می کنیم.

قلت:

این استصحاب جاری نمی شود چرا که خواهیم گفت در استصحاب شرط است که باید بین یقین و شک اتصال زمانی باشد یعنی باید یقین پیدا کنم آن متیقن تا زمان شک مستمر باشد و احتمال می دهم ساعت هشت این طهارت از بین رفته باشد.

پس بنابراین در مانحن فیه این یکی از ثمرات این دو اختلاف است اگر به استظهار شک در بقاء را اثبات کردیم اینجا استصحاب جاری نمی شود و اگر از برهان این رکنیت را استفاده کردیم اینجا استصحاب جاری می شود.

این ثمره ای است که گفته شده است که ما استظهاری شویم یا برهانی شویم.[1]

---

[1] فرق این مثال با مثال ثمره قبلی در این است که در آنجا زمان متیقن قطعا سابق بر زمان مشکوک بود اما در اینجا نمی دانیم که سابق است یا خیر احتمال می دهیم مقارن باشد چرا که احتمال می دهیم ملاقات با این با نجس هم در ساعت نه بوده است و علتش هم این بود که در آنجا زمان متیقن مشخص بود اما در اینجا مشخص نمی باشد در آنجا می دانستیم که در صبح عمرو یا زید قطعا در مسجد بود در اینجا نمی دانیم این متیقن ساعتش هشت بود یا نه و فرق دیگر این که در آنجا دو نفری که در آنها مردد بودیم در یکی از آنها یقین به زوال داشتیم و در یکی دیگر احتمال زوال می دادیم اما در اینجا هر دو مورد یقینی است در اینجا اگر نجاست حاصل شده در ساعت هشت بوده است الان در ساعت نه قطعا طاهر است و اگر نجاست حاصل شده در ساعت نه بوده است ساعت نه قطعا نجس بوده است. و فرق دیگر این است که در آنجا شک داشتم که یقین داریم یا شک متعلق شک من این بود که نمی دانستم شاک هستم یا قاطع اما در اینجا می دانم که در هر دو صورت یقین داریم اما نمی دانم متعلق این یقین من چه می باشد به عبارت دیگر متعلق شک، این استکه متعلق یقین من در اینجا چه می باشد یا به عبارت سوم نمی دانم متیقن من کدام است(فقیر).

مناقشة المرحوم الصدر: تجری حتی علی القول الأول لأن فی الروایات لا دلالة علی أن الشک، الشک فی البقاء.

مرحوم صدر این ثمره را قبول نکرده اند گفته اند حتی اگر استظهاری هم بشویم می گوییم استصحاب در اینجا هم جاری می شود این را فرموده است. بیان ایشان چیست؟ بیان ایشان این است که ایشان می گویند در کدام روایت آمده است که باید شک در بقاء داشته باشیم در روایت آمده باید برای ما یقینی باشد یا یک شیئی که یقینی است، باشد و شکی هم باشد اما نگفته است که این شک باید در بقاء هم باشد، فقط در روایات شک بعد از یقین ذکر شده است در اینجا چون شک بعد از یقین آمده است و چون یقین به حدوث است و شک هم قاعدتا غیر از این یقین است، خوب این دو فرض دارد یک فرض این است که شک در بقاء باشد و یک فرض آن هم ما نحن فیه است که شک در بقاء نمی باشد. پس شک در بقاء در روایت نیامده است ما یک یقین به وجود می خواهیم و شک در آن وجود. لذا روایات استصحاب اینجا را می گیرد در اینجا یقین دارم که نجاستی حادث شده است می دانم این ثوب در صبح در یکی از این دو ساعت با نجاست ملاقات کرده است و بعد شک دارم در نجاست این لباس در ساعت نه و شارع تعبد می کند به نجاست این ثوب در ساعت نه. لذا در ما نحن فیه مرحوم صدر گفته اند یقین داریم به حدوث نجاست در این ثوب و شک دارم در نجاست این ثوب در ساعت نه، الان یقین داریم و همین الان هم شک هم داریم و دلیل می گوید: «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید یقین خودت را زائل نکن تو که یقین داری که این ثوب نجس شده است، این یقین خودت را با شک در نجاست در ساعت نه نقض نکن و بگو در ساعت نه هم نجس است. الان که شک می کنیم ممکن است خیلی بعد از ساعت نه باشد اما شک من در نجاست ساعت نه است.

این را مرحوم صدر فرموده اند.[1]

---

[1] بحوث ج ۶ ص ۱۱۳.

لنا مناقشتين فی کلامه رحمه الله:

ما با مرحوم صدر موافق نمی باشیم و بر کلام ایشان دو اشکال داریم:

المناقشة الأولى فی کلامه رحمه الله: أن الرواية تدل على أن الشک، هو الشک بالبقاء.

اشکال اول ما این است که ما معتقدیم شک در بقاء از روایت استفاده می شود صرفا این نمی باشد که شک بعد از یقین ذکر شده است خود شک در بقاء از روایت استفاده می شود به دو نکته ای که از «لا تنقض اليقين بالشک» که در ورایت آمده است استفاده می شود:

نکته اولی که از «لا تنقض اليقين بالشک» فهمیده می شود معاصرت یقین و شک است که با این نکته قاعده یقین را هم کنار زدیم.

نکته دومی که استفاده کردیم وحدت متعلق یقین و شک است باید متیقن و مشکوک واحد باشد چرا که اگر متعلق متفاوت باشد نقض بی معنا است باید متعلق یقین و شک یکی باشد تا نقض معنا پیدا کند. ما می دانیم که یقین و شک در یک وقت به یک چیز تعلق بگیرد محال است لذا باید این اختلاف در زمان باشد یا شک به بقاء و یقین به حدوث داریم یا بالعکس یقین به بقاء و شک در حدوث. و این که یقین به بقاء باشد و شک به حدوث این معنا ندارد که شک در حدوث عمرو در مسجد داشته باشید اما یقین به بقاء او در مسجد داشته باشیم فقط یک فرض دارد که یقین به حدوث در مسجد داشته باشید و شک در بقاء او در مسجد داشته باشید لذا از «لا تنقض اليقين بالشک» فهمیدیم که باید این یقین به حدوث و شک به بقاء تعلق گرفته باشد.

از این دو نکته با هم استفاده کردیم[1] که قاعده استصحاب فقط و فقط مال جایی است که یقین به حدوث و شک در بقاء داریم.

لذا ما که شک در نجاست این ثوب در ساعت نه دارم، من کجا یقین به حدوث و شک در بقاء داشتم؟ بلکه شک من در نجاست این ثوب در ساعت نه بر می گردد به

[1] چرا که اگر معاصرت نباشد ممکن است که هر دو یقین و شک به حدوث تعلق گرفته باشند.

شک در حدوث این نجاست در ساعت نه. بله می دانم که در یکی از این دو ساعت نجس شده است اما اگر در ساعت هشت نجس شده باشد که اصلا نجس نمی باشد الان چون علم دارم قبل از ساعت نه طاهر شده است و اگر در ساعت نه این نجاست حادث شده است خوب شک من در نجاست ساعت نه، در حدوث نجاست است نه بقاء نجاست. لذا در این مثال من در هیچ فرضی شک در بقاء نجاست متیقنه ندارم در یک فرض که اصلا شک در نجاست ندارم بلکه علم به طهارت دارم و در یک فرض هم شکی که دارم شک در حدوث است نه شک در بقاء. لذا این که گفته اند که شک در بقاء از روایت استفاده نمی شود این را قبول نکردیم لذا استصحاب در ما نحن فیه طبق نظر اول جاری نمی شود.

[1]مناقشة فی المثال بإشکالین:

این مثال فقهی چه می شود؟

جواب این اشکال:

اولا: ما احتیاج به استصحاب نداریم چرا که روایات خاصه داریم که اگر در آخر ماه رمضان ماه رویت نشد سی روز، روزه بگیرید و روز سه و یک را اول شوال قرار دهیم اگر استصحاب نبود این روایات کافی است وسائل ج ۱۰ ص ۲۵۲ باب سه از ابواب شهر رمضان.

این بحث علم اجمالی است که یا دیروز اول شوال بوده است یا امروز اگر رمضان بیست و نه روزه بوده است دیروز اول شوال بوده است و اگر سی روزه بوده است امروز اول شوال است.

[1] سه شنبه ۹۸/۰۲/۱۰.

ثانیا: این صغرای آن مسئله نمی باشد و این جا استصحاب داریم. اول برگردیم به مثال ما یقین داشتیم یا ساعت هشت لباس نجس شده است یا در ساعت نه طبیعتا شک داریم در نجاست این ثوب در ساعت نه چرا که اگر در ساعت هشت نجس شده باشد آن نجاست قطعا در ساعت نه آن نجاست ساعت هشت زائل شده است و لباس طاهر ه است.

خوب حالا مثال را عوض کنیم یقین داریم این لباس یا در ساعت هشت یا در ساعت نه نجس شده است و شک داریم در طهارت و نجاست ساعت ده،ـ نه نجاست و طهارت ساعت نه ـ یعنی چه؟ به این صورت که می گوییم اگر ساعت هشت نجس شده است آن نجاست قطعا بر طرف شده است اما ا گر ساعت نه نجس شده است آن نجاست تا ساعت ده قطعا باقی بوده است، حال اگر شک کردیم در نجاست و طهارت ثوب در ساعت ده نه ساعت نُه، اینجا قائلیم استصحاب جاری می شود. چرا؟ به خاطر اینکه آن نجاستی که یقینا حاصل شد احتمال بقائش تا ساعت ده است لعل آن نجاست متیقن، نجاست ساعت نُه بوده است که تا ساعت ده باقی مانده است لذا اگر من شک کردم این ثوب ساعت ده طاهر است یا نجس، ما قائلیم بقاء نجاست را تا ساعت ده استصحاب می کنیم آن خصوصیت آن مثال بود که می گفتیم شک داریم که در ساعت نه طاهر است یا نجس، نه در اینجا من در ساعت ده می خواهم با این لباس نماز بخوانم می گویم یقینا این لباس نجس شده است و احتمال می دهم آن نجاست باقی مانده باشد چرا که لعل آن نجاست متیقن، نجاست ساعت نه بوده است که باقی است.

ان قلت:

خوب اگر در ساعت هشت نجس شده باشد یعنی اگر آن نجاست متیقن الحدوث، نجاست ساعت هشت باشد، الان قطع دارم به زوالش و دیگری شکی در بقاء آن ندارم که استصحاب جاری شود.

قلت:

خیر من قطع ندارم به نجاست ساعت هشت بلکه احتمال قطع به نجاست در ساعت هشت را می دهم که احتمال قطع به نجاست ساعت هشت را می دهم که با شک قابل جمع است ـ نه قطع به نجاست ساعت هشت که با شک جمع نشود ـ احتمال قطع با شک جمع می شود.

فرق این دو مثال این بود که محل شک در مثال اول ساعت نه بود و الان محل شک ساعت ده است خوب استصحاب نجاست ساعت نه را ندارم اما استصحاب عدم نجاست را دارم اگر ساعت هشت از محل ابتلاء خارج شده باشد اما در شک در نجاست در ساعت ده استصحاب نجاست می کنم چون احتمال می دهم آن نجاست معلومه و مقطوعه در ساعت نه حادث شده باشد.

اما در ما نحن فیه اینها فکر می کردند که ما نحن فیه که نمی دانم اول شوال است یا دوم شوال از قبیل آن مثال شک در حدوث نجاست ساعت نه است در حالیکه از قبیل مثال ساعت ده است چون می دانم ماه شوال قطعا داخل شد چون ماه قمری اول شب است یا پریشت اول شوال بود یا دیشت اگر پریشب اول شوال بود زائل شد قطعا و اگر دیشب اول شوال بود الان باقی است پس یقین به دخول اول شوال دارم، استصحاب می کنم بقاء اول شوال را که موضوع حرمت صوم و استحباب نماز عید و وجوب زکات فطره است. لذا دقت کنید اگر شک کنم در نجاست ساعت نه استصحاب بقاء نجاست ندارم و اگر شک کنم در نجاست ساعت ده، استصحاب بقاء نجاست را دارم. هر یک روز، بیست و چهار ساعت است و شب جلوتر از روز است در ماههای قمری. اگر دیشب بود باقی است و اگر پریشب بود قطعا از بین رفته است الان شک می کنم که روز اول است یا خیر؟ روز اول که یقینا آمد یا پریشب یا دیشب، استصحاب می کنم بقاء روز اول را.

بله اگر در شب شک کند که این شب اول شوال است یا خیر، این از قبیل شک در نجاست ساعت نه است لذا اگر شب موضوع اثر باشد استصحاب بقاء روز اول شوال نمی آید.

دقت کنید این استصحاب فرد معین است نه فرد مردد و نه استصحاب کلی. فرق بین فرد معین و فرد مردد چه می باشد توضیحش می آید انشاء الله در تنبیهات استصحاب.

استصحاب عدم حدوث رمضان در قبل از اینها با هم معارضه می کند و نداریم و فرض ما هم اینجا این است که اصل حاکمی نداریم. لذا هیچ مشکلی دراینجا نمی باشد.

نتیجه بحث این شد که یقین به حدوث را نیاز داریم نه حدوث را خلاف للمرحوم صدر و در شک، شک در بقاء را نیاز داریم نه شک در وجود خلافا للمرحوم الصدر هم یقین به حدوث و هم شک در بقاء را می خواهیم لذا اگر شک در نجاست ساعت نه کردیم استحصاب نجاست نداریم چرا که شک در بقاء نداریم و شک ما در نجاست ساعت نُه، شک در حدوث است اما در شک در نجاست ساعت ده استحصاب نجاست را داریم چرا که شک ما در نجاست ثوب در ساعت ده، شک در بقاء است.

این دو رکن اول.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرام بیگی