

# جزوه تشریحی رسائل (فرائد الأصول)

مرحوم شیخ اعظم انصاری

سید روح الله ذاکری

<https://almostafa.blog.ir>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

چند نکته:

- نوشتار حاضر، جزوات روزانه و کلاسی بوده که به همان صورت جلسه بندی ارائه شده تا تطبیق با صوت هر جلسه ممکن باشد.
- از آنجا که صفحه آرائی کلی زمان بر است، در اندکی از موارد ممکن است عناوین موجود در سر صفحه، بهم ریختگی داشته باشد.
- ابتدای رسائل تدریس شده لکن جزوه داده نشده و صوت آن هم ضبط نشده است.
- سعی شده عناوین مباحث، منعکس کننده نظر مرحوم شیخ اعظم انصاری باشد.
- فهرست مقدمات و فهرست تفصیلی مطالب در انتهای فایل در دسترس است. علاوه بر اینکه قسمت Bookmarks فایل pdf هم دسترسی به فهرست تفصیلی دارید.

فهرست اجمالی:

مرحله سوم: أدله مجوزین و معتقدین به حجیت خبر واحد.....	۵
دلیل اول: آیات.....	۵
دلیل دوم: سنة.....	۶۶
دلیل سوم: اجماع.....	۶۹
دلیل چهارم: عقل.....	۱۰۱
مقصد سوم: شک.....	۱۲۵
مقدمه: بیان شش نکته.....	۱۲۵
مقام اول: براءت، اشتغال و تخییر.....	۱۳۲
موضع یکم: شک در اصل تکلیف.....	۱۳۲
مطلب اول: شبهه تحریمیه.....	۱۳۳
مطلب دوم: شبهه وجوبیه.....	۲۴۵
مطلب سوم: دوران بین محذورین (تخییر).....	۲۸۵
موضع دوم: شک در مکلف به.....	۳۱۱
مطلب اول: شبهه تحریمیه.....	۳۱۱
مطلب دوم: شبهه وجوبیه.....	۳۹۱
قسم اول: متباینین.....	۳۹۳
قسم دوم: دوران بین اقل و اکثر (ارتباطی).....	۴۳۱
مطلب سوم: دوران بین محذورین.....	۴۸۹
خاتمه: شرائط اصول عملیه.....	۴۹۱
قاعده لاضرر.....	۵۵۷
مقام دوم: شک با حالت سابقه (استصحاب).....	۵۷۷
خاتمه: تعادل و تراجیح.....	۸۰۱

گاهی دوستان طلبه سؤال می‌کنند چرا وقتی مباحث اصولی را در کتاب اصول فقه خوانده‌ایم دوباره باید رسائل را بخوانیم؟ البته تا حدودی جواب روشن است چنانکه در درس‌های دبیرستان و دانشگاه نیز همین شیوه حاکم است که هر سال سطح بالاتری را تعلیم می‌بینند. اما اشاره به تفاوت دو کتاب اصول فقه و رسائل از سه بُعد، خالی از لطف نیست.

مرحوم محمد رضا مظفر (متولد ۱۲۸۳ و متوفای ۱۳۴۲ هجری شمسی، مدفون در مقبره خانوادگی در جاده نجف به کوفه) صاحب کتاب اصول فقه که در پایه‌های ۵ و ۶ حوزه تدریس می‌شود، برای تربیت طلاب به سبکی که امروز در ایران و قم جا افتاده است که در بعضی مؤسسات، طلاب در کنار دروس طلبگی با بعضی از رشته‌های علوم دیگر مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد و ... آشنا و متخصص می‌شوند مؤسسه‌ای با عنوان منتدی النشر را در سال ۱۳۳۱ شمسی بنیان نهادند که دو مرحله ابتدایی و دبیرستان داشت سپس در سال ۱۳۳۷ کلیة الفقه (دانشکده فقه) را تأسیس کردند. کتاب **اصول الفقه** مجموعه جزوه‌های تدریس ایشان در آن دانشکده است.

البته مرحوم مظفر در علوم دیگر مانند فقه، منطق، فلسفه، عقائد، صرف و نحو، شعر و ... تخصص و تألیف دارند که لازم است با آثار ایشان آشنا باشید مخصوصاً حاشیه‌ای بر مکاسب مرحوم شیخ انصاری دارند که می‌توانید بعد از فراگیری مبانی اصولی ایشان در کتاب اصول فقه، با تطبیق آن مبانی در فقه و قلم فقهی ایشان هم در حاشیه مکاسب آشنا شوید لذا یکی از منابع در شرح مکاسب شما همین کتاب ایشان با عنوان حاشیه‌المکاسب باشد. (البته ایشان فقط قسمت بیع و خیارات مکاسب را حاشیه زده‌اند) شیوه دسته‌بندی، روش طرح بحث و محتوای علمی کتاب رسائل با آنچه از مباحث اصولی در سالهای قبل خوانده‌اید متفاوت و در سطحی بالاتر است. هر کدام از این سه بُعد را به اختصار تبیین می‌کنم:

### **بُعد اول: شیوه دسته‌بندی مباحث اصول**

شیوه دسته‌بندی مباحث در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، یک دسته‌بندی جامع و با توجه به ابعاد مختلف بر اساس چهار مقصد بود:

۱. مباحث الفاظ (مانند اوامر، نواهی، عام و خاص و مطلق و مقید)

۲. مباحث ملازمات عقلیه (مستقلات عقلیه که بحث حسن و قبح عقلی بود و غیر مستقلات عقلیه مانند اجزاء، اجتماع امر و نهی و دلالت نهی بر فساد)

۳. مباحث حُجج. (بحث از حجیت کتاب، سنت، اجماع، عقل، ظواهر، شهرت، سیره و قیاس) در پایان این بخش بحث مهم تعادل و تراجیح (تعارض و تراحم) مطرح بود.

۴. مباحث اصول عملیه، اصول چهارگانه معروف أصالة البرائة، أصالة الإشتغال، أصالة التخییر و أصالة الإستصحاب که مرحوم مظفر فقط موفق بر تدوین و ارائه اصل استصحاب شدند.

کتاب رسائل مجموعه سه رساله مستقل از مرحوم شیخ اعظم انصاری متولد ۱۱۷۹ و متوفای ۱۲۴۳ هجری شمسی (متوفای ۱۲۸۱ هـ ق و مدفون در حرم امیر المؤمنین (۷) است با عناوین: "قطع"، "ظن" و "شک" که با کنار هم قرار گرفتن، مجموعه‌ای به نام **فرائد الأصول** یا همان رسائل را تشکیل می‌دهند. در رساله قطع، سخن از اقسام و احکام یقین (آگاهی صد در صد و بدون ابهام یا همان کشف تام) است. در رساله ظن، سخن از اقسام و احکام گمان و ظن است (در قالب اعداد می‌توان گفت آگاهی ۵۱ تا ۹۹ در صد) و در رساله شک سخن از احتمال و آگاهی مردد (پنجاه پنجاه)، اقسام و احکام آن است که از مبحث شک تعبیر می‌شود به اصول عملیه و حجم بیشتری نسبت به دو مبحث قطع و ظن دارد.

### **بُعد دوم: روش طرح بحث**

کتاب رسائل مجموعه دروس خارج مرحوم شیخ انصاری بوده است لذا اشتغال به مباحث این کتاب مبتنی بوده است بر یادگیری کتاب قوانین الأصول مرحوم میرازی قمی که بعدها کتاب اصول فقه مرحوم مظفر به جای قوانین الأصول قرار گرفت. در نتیجه محتوای کتاب رسائل در سطحی بالاتر از کتاب اصول فقه مرحوم مظفر قرار دارد زیرا مرحوم شیخ انصاری وارد بیان مطالب و مسائل بیشتر و تحلیل نکات ریزتر و طرح اشکالات و بررسی پاسخ‌ها و ملاحظه ابعاد و جوانب گوناگون در هر مسأله می‌شوند.

پس مطالب کتاب رسائل را به هیچ وجه نمی‌توان تکرار مطالب کتاب اصول فقه دانست. قلم و شیوه نگارش مرحوم شیخ انصاری شبیه‌تر به تراث اصولی عالمان شیعی از عصر شیخ مفید و قرن پنجم هجری به بعد است اما قلم مرحوم مظفر نسبت به مرحوم شیخ انصاری روان‌تر و جدید است. لذا هم باید از قلم روان امثال مرحوم مظفر در فهم مطالب استفاده نمود هم از شیوه نگارش و عبارت‌پردازی مرحوم شیخ انصاری برای ارتباط‌گیری با تراث اصولیان شیعه به ویژه در قرون اخیر.

#### بعد سوم: محتوا

تمام آنچه در جلد اول کتاب اصول فقه مرحوم مظفر خوانده‌اید (مباحث الفاظ و ملازمات عقلیه) در کتاب رسائل بحث نشده و به قلم مرحوم شیخ انصاری به نگارش در نیامده است (البته مرحوم شیخ انصاری دوره کامل مباحث اصولی را تدریس فرموده‌اند لکن مباحث الفاظ و ملازمات عقلیه را به قلم خودشان تألیف نفرمودند).

مرحوم کلانتری شاگرد مرحوم شیخ انصاری یک دوره کامل اصول مرحوم شیخ را تقریر کرده‌اند با عنوان **مطرح الأنظار**. لذا برای اطلاع از مبانی اصولی مرحوم شیخ انصاری در دو مبحث الفاظ و ملازمات عقلیه باید به این کتاب مراجعه کرد. (البته از حیث اتقان به قلم مرحوم شیخ انصاری نمی‌رسد) مرحوم ابوالقاسم کلانتری طهرانی (اهل شهر نور مازندران) متوفای ۱۲۹۲ هـ ق و در حرم حضرت عبدالعظیم حسنی در مقبره مرحوم ابوالفتوح رازی مدفون هستند. ایشان بیست سال شاگرد مرحوم شیخ انصاری بوده‌اند. وجه تسمیه ایشان به کلانتر هم این بوده که دائی ایشان منصب کلانتر و ریاست اصناف تجاری در دوره ناصرالدین شاه قاجار را عهده‌دار بوده است. ایشان غیر از مرحوم سید محمد کلانتر (۱۲۹۶-۱۳۷۸ هـ ش) هستند که **الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقیة** را شرح کرده‌اند.

در پایان نکته دوم توصیه می‌کنم حتماً زندگی‌نامه مرحوم شیخ انصاری را مطالعه بفرمایید.

طلاب در پایه‌های ۷ تا ۱۰ یعنی چهار سال از زحمات و تلاش‌های مرحوم شیخ انصاری بهره‌مند می‌شود و غفلت از ابعاد شخصیت علمی، معنوی و اجتماعی این عالم جلیل‌القدر سبب خسران ما خواهد بود.

آشنایی با ابعاد شخصیتی و علمی صاحب کتاب درسی را از همان سال اول طلبگی باید پیگیر بوده باشیم به خصوص نسبت به شهید اول و ثانی و مرحوم مظفر که در پایه‌های ۴ تا ۶ حوزه مدیون تلاش‌های علمی این بزرگواران بوده‌ایم.

کتاب **شخصیت شیخ انصاری** نوشته شده توسط یکی از نوادگان مرحوم شیخ انصاری که توسط انتشارات مجمع الفکر به چاپ رسیده، در زمینه زندگانی مرحوم شیخ و اساتید و شاگردان ایشان کتاب مناسبی است. همچنین حداقل با عناوین تألیفات مرحوم شیخ انصاری باید آشنا باشید که در صورت نیاز به انجام تحقیق، در کنار تعلّم و یادگیری آراء ایشان در مکاسب و رسائل، بتوانید بین فتاوا و برداشت‌های فقهی ایشان با مبانی اصولی‌شان تطبیق دهید و کارورزی نمایید.

در نوشتارهای مختصر و مستقلی، شیوه کتاب‌شناسی و شیوه تحقیق فقهی اصولی، شیوه حضور در کلاس، چرایی و شیوه مباحثه و ... را اشاره کرده‌ام که می‌توانید به وبلاگ المصطفی که آدرسش در سرصفحه درج شده مراجعه نمایید.

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسائل ۲، فرائد الأصول، جلد ۱، أما المجوزون

جلسه یکم (شنبه، ۹۸/۰۶/۳۰ - ۲۱ محرم ۱۴۴۱)

ضمن تسلیت ایام عزای ابا عبدالله الحسین علیه السلام و با استعانت از پروردگار و عنایت اهل بیت علیهم السلام: خصوصاً حضرت حجت عجل الله فرجه و حضرت معصومه سلام الله علیها و با امید به کسب توفیق بر خشنودی قلب مقدس مولایمان در این سال تحصیلی بحث را آغاز می‌کنیم.

کتاب فرائد الأصول مرحوم شیخ انصاری مجموعه سه رساله است در مباحث قطع، ظن و شک لذا به عنوان "رسائل" مشهور شده است و به سه حالت مکلف یعنی علم (آگاهی صد در صد) ظن (پایین‌تر از علم یعنی ۹۹ درصد به پائین تا قبل از شک) و شک (پنج‌جاه پنجاه) پرداخته‌اند. در رساله قطع که کمتر از ۱۰۰ صفحه از کل حجم کتاب ۴ جلدی است به حجیت علم و قطع و مباحث مربوط به آن مانند قطع قطاع و علم اجمالی پرداخته‌اند. مباحث رساله ظن را در دو مقام دسته‌بندی فرموده‌اند:

**مقام اول:** امکان تعبد به ظن. آیا امکان دارد خداوند ما را متعبد کند به عمل به احکام شریعت بر اساس غیر یقین و ظن؟

**مقام دوم:** وقوع تعبد به ظن. وقتی امکان تعبد و حجیت ظن در موارد خاص ثابت شد، آیا خداوند ما را متعبد به آن هم کرده است؟

در مقام دوم ابتدا با أدله أربعة ثابت فرمودند اصل، حرمت عمل به ظن است و سپس فرمودند بعض ظنون و امارات از این اصل حرمت عمل، خارج شده‌اند به جهت وجود دلیل بر حجیت آنها. سپس بحث از امارات کاربردی در استنباط احکام را در دو قسم پیگیری فرموده‌اند: **قسم اول:** آنچه در تشخیص مراد متکلم به کار می‌رود. (آیا اصلاً می‌توان مراد و مقصود خداوند را از ظهورات آیات قرآن به دست آورد؟) **قسم دوم:** ظنونی که برای تشخیص ظواهر بکار می‌روند. (حال که می‌توان بر اساس ظهورات عبارات آیات و روایات به مراد و مقصود گوینده دست یافت، امارات و ظنونی که حکم خدا و مقصود از این جملات را برای ما روشن می‌کنند کدام‌اند؟)

ذیل قسم دوم به بررسی حجیت قول لغوی، اجماع، شهرت و خبر واحد پرداختند. مباحث خبر واحد را در سه مرحله پیگیری می‌کنند: **مرحله اول:** طرح بحث و تبیین محل نزاع. **مرحله دوم:** أدله مانعین و منکرین حجیت خبر واحد که بررسی و نقد می‌فرمایند. **مرحله سوم:** أدله مجوزین و معتقدین به حجیت خبر واحد.

معتقدان به حجیت خبر واحد به أدله أربعة (کتاب، سنت، اجماع و عقل) تمسک کرده‌اند.

**دلیل اول: آیات**

در استدلال به آیات پنج آیه مورد توجه اصولیان قرار گرفته است:

**آیه اول: آیه نبأ**

متن کامل آیه ششم سوره مبارکه حجرات چنین است: **"يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ"**. در شأن نزول آیه نکاتی را در آینده اشاره خواهیم کرد. \* به دو شیوه به آیه کریمه استدلال شده است:

**یکم: مفهوم شرط**

در آیه شریفه یک جمله شرطیه است که **"إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا"** این جمله شرطیه یک منطوق دارد و یک مفهوم:

**منطوق:** اگر فاسق برای شما خبر آورد واجب است تبیین، تثبیت و تحقیق کنید.

**مفهوم:** اگر غیر فاسق (عادل) برای شما خبر آورد واجب نیست تبیین و تحقیق کنید.

در تکمیل استدلال می‌فرمایند با توجه به منطوق و مفهوم آیه، نسبت به خبر عادل سه احتمال مطرح است:

**احتمال اول:** تحقیق از صدق و کذب در خبر عادل واجب باشد. این احتمال باطل است زیرا مفهوم شرط می‌گوید واجب نیست.

**احتمال دوم:** قبول خبر عادل بدون تبیین واجب است. (و هو المطلوب)

**احتمال سوم:** ردّ خبر عادل بدون تبیین واجب است. (تعبیر به سه احتمال برای همراهی با عبارت مرحوم شیخ در ص ۲۵۵، س ۳ است)

احتمال سوم قطعاً باطل است به دلیل قانون أسوأت. توضیح مطلب: خداوند نسبت به خبر فاسق فرمود ردّ خبر فاسق واجب است فقط فرمود تبیین و تحقیق کنید، حال اگر در مفهوم این جمله شرطیه ما بگوییم واجب است خبر عادل را بدون تبیین ردّ کنیم، موجب می‌شود خبر عادل أسوء حالاً و پست تر از خبر فاسق باشد. (ردّ خبر فاسق واجب نباشد اما ردّ خبر عادل بدون تحقیق هم واجب باشد) نتیجه اثبات احتمال دوم و لزوم قبول خبر عادل است بدون تبیین و هذا معنی حجیة خبر الواحد.

نتیجه اینکه احتمال اول با آیه ردّ شد و احتمال سوم با قانون أسوأت لذا احتمال دوم (وجوب قبول) ثابت شد.

قبل بیان کیفیت استدلال به مفهوم وصف به یک مقدمه منطقی فلسفی برگرفته از کلام مرحوم شیخ انصاری اشاره می‌کنیم:

### مقدمه منطقی فلسفی: وصف ذاتی و عرضی

اوصاف اشیاء از جهت قابلیت انفکاک و جداسازی از موصوف و موضوعشان، بر دو قسم‌اند:

**قسم اول: اوصاف ذاتی.** صفتی که جزء ذات شیء است و قابل انفکاک و جداسازی نیست مانند صفت قیام که جزء ذات قائم است یا صفت واحد بودن که جزء ذات خبر واحد است، اگر واحد بودن را از خبر یک مخبر سلب و نفی کنیم دیگر خبر واحد نخواهد بود.

**قسم دوم: اوصاف عرضی.** وصفی که جزء ذات شیء نیست و قابل انفکاک است. ممکن است مخبر واحد، فاسق باشد یا نباشد.

**نکته:** وصف ذاتی از نظر رتبه مقدم است بر وصف عرضی یعنی اگر وصف ذاتی نفی و انکار شد، صفت عرضی هم نفی شده است و اگر در موردی فقط وصف عرضی انکار و نفی شد یعنی وصف ذاتی محقق و باقی است.

مرحوم شیخ انصاری با اشاره به چند نکته استدلال به مفهوم وصف را تبیین می‌کنند:

**الف:** خداوند در آیه نبأ فرموده در مقابل خبر مخبر فاسق، تفحص واجب است.

**ب:** خبر مخبر فاسق دو صفت دارد: ۱. صفت ذاتی که واحد است (یعنی متواتر نیست) ۲. صفت عرضی که از فاسق است.

**ج:** دلیل وجوب تفحص در خبر فاسق، وصف عرضی فسق است نه وصف ذاتی واحد بودن، به عبارت دیگر چرا تفحص واجب است زیرا خبر، خبر فاسق است نه اینکه خبر واحد است. دلیل بر این ادعا هم مناسبت و اقتران است.

توضیح مطلب: وجوب تفحص در آیه شریفه به جهت یکی از دو صفت است یا صفت ذاتی واحد بودن یا صفت عرضی فسق، ما می‌گوییم دلیل وجوب تفحص وصف عرضی فسق است زیرا اگر علت وجوب تفحص، وصف ذاتی (واحد بودن) می‌بود معنا نداشت خداوند اشاره به صفت عرضی فسق کند و چنانکه در نکته ذیل مقدمه هم اشاره کردیم وقتی صفت ذاتی باعث بی اعتباری خبر باشد دیگر نوبت به صفت عرضی نمی‌رسد و به طریق اولی صفت عرضی هم بی اعتبار می‌شود. پس از مناسبت و اقتران (مقارنت) بین عدم قبول (لزوم تفحص) با فسق، می‌فهمیم دلیل بر لزوم تبیین، فسق است نه واحد بودن. سپس به همان شیوه قبل می‌فرمایند در خبر عادل سه احتمال است:

**احتمال اول:** در خبر عادل فحوص واجب باشد. این احتمال باطل است زیرا در نکته ج گفتیم خبر عادل لزوم فحوص و تبیین ندارد.

**احتمال دوم:** قبول خبر عادل بدون تبیین واجب است (و هو المطلوب)

**احتمال سوم:** ردّ خبر عادل بدون تبیین واجب است.

احتمال سوم قطعاً باطل است به دلیل قانون اُسوئیت که با وجود اینکه خبر فاسق فقط تبیین لازم دارد نه ردّ، اگر ردّ خبر عادل واجب باشد خبرش پست تر از خبر فاسق خواهد بود و هو محال.

نتیجه اینکه احتمال اول با آیه ردّ شد و احتمال سوم با قانون اُسوئیت پس احتمال دوم می‌گوید قبول خبر عادل بدون تبیین واجب است.

### پیش تحقیق:

تعریف واجب نفسی و غیرری را در دو خط از اصول فقه مرحوم مظفر، بحث اوامر ج ۱، ص ۷۷ یادداشت کرده و ارائه دهید.  
\* نسبت به شأن نزول آیه فعلا به هر کدام از تفاسیر می‌خواهید مراجعه کنید تا در آینده تحقیقی در این زمینه ارائه کنیم.

کلام در استدلال به آیه شریفه نبأ بر حجیت خبر واحد بود. فرمودند به دو شیوه (مفهوم شرط و مفهوم وصف) به آیه استدلال شده است. تصحیح استدلال توسط شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری ابتدا می‌فرماید در استدلال به آیه نیاز به این بیانات مفصل نبود و ساده‌تر از این هم می‌توان به آیه استدلال کرد چه بر اساس مفهوم شرط چه مفهوم وصف. سپس وارد نقد مفصل استدلال به آیه نبأ می‌شوند و در پایان استدلال به آیه را نمی‌پذیرند. می‌فرمایند مستدل در مفهوم گیری از آیه سه احتمال درست کرد و نهایتاً با استفاده از قانون اُسوایت ثابت کرد عمل به خبر واحد عادل حجت است. به نظر ما اولاً: اصلاً نیازی به استفاده از قانون اُسوایت نیست. ثانیاً: تمسک به قانون اُسوایت در اینجا صحیح و مفید نیست. برای توضیح مطلب ابتدا به یک مقدمه اشاره می‌کنم که در جزوه جلسه قبل خواسته بودم در مورد آن مراجعه‌ای انجام دهید.

### مقدمه اصولی: تقسیم واجب به نفسی و غیره

در اصول فقه مرحوم مظفر بحث اوامر ج ۱، ص ۷۷ نسبت به تقسیم واجب به نفسی و غیره کل عبارت ایشان چنین است که: الواجب النفسي هو الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر، كالصلاة اليومية و يقابله الواجب الغيري كالوضوء فإنه إنما يجب مقدمة للصلاة الواجبة لا لنفسه إذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء. فإذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري فمقتضى إطلاق تعلق الأمر به سواء وجب شيء آخر أم لا أنه واجب نفسي فالإطلاق يقتضي النفسية ما لم تثبت الغيرية. در این عبارت دو نکته مهم است: الف: واجب نفسی به جهت خودش واجب شده و واجب غیره (یا شرطی یا مقدمی) به عنوان مقدمه شیئی دیگری واجب شده است. ب: اصل این است که امر مولا واجب نفسی باشد مگر اینکه دلیلی اقامه شود بر غیره (یا شرطی یا مقدمی) بودن امر مولا.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید:

اولاً: نیاز به تمسک به قانون اُسوایت نیست.

مستدل در هر دو بیان مفهوم وصف و شرط، وجوب تبیین در "فتبیتوا" را وجوب نفسی می‌داند نه وجوب شرطی و غیره، و چون معتقد است تبیین از خبر فاسق واجب نفسی است لذا نسبت به خبر عادل سه احتمال درست کرد:

احتمال اول: فحص از صدق و کذب در خبر عادل واجب (نفسی) باشد.

احتمال دوم: قبول خبر عادل واجب (نفسی) باشد.

احتمال سوم: ردّ خبر عادل واجب (نفسی) باشد.

احتمال اول را با مفهوم آیه کنار گذاشت و نشان داد مفهوم آیه می‌گوید تبیین از خبر عادل واجب نیست، حال که تبیین واجب نیست یا قبول خبر او واجب است یا ردّ خبر او، احتمال سوم را هم با استفاده از قانون اُسوایت کنار گذاشت و گفت وجوب ردّ خبر عادل سبب می‌شود خبر عادل از فاسق پست‌تر باشد. می‌ماند احتمال دوم که وجوب (نفسی) قبول باشد.

مرحوم شیخ می‌فرماید اصلاً "فتبیتوا" در آیه شریفه دلالت بر وجوب نفسی ندارد که نیاز به سه احتمال و قانون اُسوایت باشد بلکه وجوب شرطی و غیره دارد. یعنی احتمال سوم در کار نیست که با قانون اُسوایت آن را کنار بزنیم.

توضیح مطلب: "فتبیتوا" در آیه شریفه دلالت بر وجوب غیره (شرطی) دارد به سه دلیل:

دلیل اول: تبادر از وجوب تبیین و پیگیری از صدق و کذب خبر این است که زمانی تبیین لازم است که بخواهیم به آن عمل کنیم، اما اگر به هر دلیلی مثل عدم ارتباط به ما نمی‌خواهیم به خبر فاسق عمل کنیم دلیلی ندارد پیگیری کردن واجب باشد مثل اینکه فاسقی خبر آورد از فوت مادر رئیس جمهور یک کشوری.

پس تبادر حکم می‌کند به اینکه تبیین در مورد اخبار (چه عادل چه فاسق) صرفاً برای نفس خبر واجب نیست بلکه به جهت عمل کردن و ترتیب اثر دادن به خبر واجب خواهد بود.

دلیل دوم: اجماع. اُحدی از فقهاء فرموده‌اند چنانکه نماز بر انسان واجب نفسی است، تبیین از اخبار فاسق هم وجوب نفسی دارد. اینگونه نیست که تا فاسقی خبر آورد، تبیین و تحقیق در مورد صدق و کذب آن واجب باشد، بلکه اجماع می‌گوید اگر قصد عمل بر اساس خبر فاسق را داری تبیین واجب است.

دلیل سوم: ذیل آیه شریفه خداوند متعال می‌فرماید: " أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبْهُمُ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ " از خبر فاسق تبیین کنید که اگر بدون تبیین به خبر فاسق عمل کنید ممکن است از فعل خود پشیمان شوید. پس خود آیه می‌فرماید برای اینکه در مقام عمل و ترتیب اثر دادن به خبر فاسق نادم نشوید تبیین واجب است.

نتیجه این شد که تبیین، وجوب نفسی ندارد بلکه امر خداوند به تبیین از خبر فاسق، مقدمه عمل کردن و ترتیب اثر دادن به آن است.

حال که وجوب تبیین، شرطی و مقدماتی است، در تبیین استدلال به آیه می‌گوییم:  
طبق مفهوم شرط: اگر فاسق خبر آورد برای عمل به آن، تبیین واجب است. مفهومش این است که اگر عادل خبر آورد برای عمل به آن تبیین واجب نیست. پس خبر عادل بدون تبیین هم در مقام عمل حجت است.  
طبق مفهوم وصف: وقتی آورنده خبر فاسق بود برای ترتیب اثر دادن، تبیین واجب است. مفهومش این است که وقتی آورنده خبر عادل بود برای ترتیب اثر دادن تبیین واجب نیست، پس خبر عادل بدون تبیین هم در مقام عمل حجت است.  
پس در خبر عادل فقط دو احتمال است یا در مقام عمل، تبیین از آن واجب است یا واجب نیست، مفهوم آیه گفت تبیین واجب نیست یعنی خبر عادل بدون تبیین هم حجت است، دیگر نیاز به استفاده از قانون اُسوایت نداریم.  
ثانیا: تمسک به قانون اُسوایت راه‌گشا نیست.

مرحوم شیخ می‌فرماید وقتی مستدل وجوب تبیین را وجوب نفسی بداند دیگر تمسک به قانون اُسوایت فائده‌ای برای او ندارد زیرا یک احتمال چهارم هم به قبول خبر عادل اضافه می‌شود که این احتمال را نمی‌تواند نفی کند و نتیجه بگیرد قبول خبر عادل را. توضیح مطلب: می‌فرماید مستدل وجوب تبیین از خبر فاسق را وجوب نفسی می‌داند، وجوب نفسی این است که چه قصد عمل کردن به خبر فاسق دارید یا ندارید باید تحقیق کنید یعنی آیه نسبت به مقام عمل ساکت است و کاری ندارد که می‌خواهید به خبر واحد عمل بکنید یا نه. بنابراین نسبت به خبر عادل چهار احتمال شکل می‌گیرد:

احتمال اول: فحوص از صدق و کذب در خبر عادل واجب (نفسی) باشد. این احتمال را مفهوم آیه نفی کرد و گفت واجب نفسی نیست.  
احتمال دوم: قبول خبر عادل واجب (نفسی) باشد.

احتمال سوم: ردّ خبر عادل واجب (نفسی) باشد. این احتمال را هم با قانون اُسوایت نفی کردید.

احتمال چهارم: احتمال دارد به جهت سه دلیلی که بیان کردیم فحوص از صدق و کذب در خبر عادل واجب گیری و مقدماتی باشد. یعنی اگر خواستید به خبر عادل عمل کنید، و ترتیب اثر دهید تبیین واجب است.

احتمال اول و سوم را نفی کردید اما نمی‌توانید نتیجه بگیرید احتمال دوم را زیرا احتمال چهارمی هم هست و برای نفی احتمال چهارم قانون اُسوایت هم فائده‌ای ندارد زیرا چه اشکال دارد که تبیین از خبر فاسق و عادل وجوب گیری داشته باشد یعنی چه خبر عادل چه خبر فاسق برای عمل کردن و ترتیب اثر دادن نیاز به تحقیق از صدق و کذب داشته باشد، اینجا دیگر خبر عادل پست‌تر از خبر فاسق نیست. بلکه هر دو مساوی‌اند. چنانکه هم خبر عادل هم خبر فاسق وقتی علم به صدقشان پیدا کردیم جایز است بر اساس آن عمل کنیم و از این جهت هم مساوی‌اند.

**فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض...** پس اگر خداوند در آیه تصریح می‌کند که تحقیق از خبر فاسق طبق مبنای شما واجب نفسی است و نسبت به خبر عادل سکوت می‌کند و نمی‌گوید که تحقیق از خبر عادل واجب نفسی است این دقیقا مزیتی برای عادل است که خبر فاسق وجوب نفسی تبیین دارد اما خبر عادل وجوب نفسی تبیین ندارد، پس دیگر قانون اُسوایت جاری نیست.

**فتأمل** اشاره به این است که طبق مبنای مستدل که تبیین وجوب نفسی داشته باشد، باز هم قانون اُسوایت جاری است زیرا خداوند در مقابل خبر فاسق تبیین را واجب نفسی قرار داده تا با پیگیری و تلاش به صدق یا کذب آن پی ببرید و اگر صادق بود به حرف او عمل کنید و سبب توجه جامعه به او خواهد بود در حالی که خداوند اهمیتی به خبر عادل نداده و تبیین در خبر او را حتی به نحو واجب گیری هم مورد توجه قرار نداده است و این همان اُسوایت عادل از فاسق است. (در وجه تأمل مراجعه کنید به بحر الفوائد، ج ۲، ص ۲۳۲)  
در پایان مرحوم شیخ می‌فرماید در تبیین مفهوم شرط یا وصف از قانون اُسوایت استفاده بشود یا نشود اشکالاتی به استدلال به آیه نبأ وارد است که خواهد آمد.

برای مطالعه جزوه روزانه در اینترنت و همچنین اطلاع از لینک کانال ایتا و سروش مراجعه کنید به آدرس وبلاگ در سرصفحه.



### نقد استدلال به آیه نبأ

مرحوم شیخ انصاری کلام مستدلین به مفهوم شرط و مفهوم وصف در آیه نبأ و دلالت آن بر حجیت خبر واحد را توضیح دادند و آن را با اولاً و ثانیاً اصلاح نمودند. حال وارد می‌شوند در نقد استدلال به آیه نبأ بر حجیت خبر واحد و می‌فرمایند بیست و اندی اشکال به استدلال به آیه نبأ وارد شده که اکثر آنها قابل جواب است و به استدلال وارد نیست لذا بعضی از اشکالات را مطرح می‌فرمایند. اشکالاتی که می‌خواهند تبیین کنند را به دو دسته تقسیم می‌کنند: ۱. اشکالاتی که قابل دفاع و جواب نیست. ۲. اشکالاتی که قابل جواب است. دسته اول: اشکالات غیر قابل دفع

اشکالاتی که قابل دفاع نیستند و نهایتاً باعث می‌شوند استدلال به آیه نبأ بر حجیت خبر واحد مردود باشد دو اشکال است: اشکال اول: نه وصف نه شرط در آیه مفهوم ندارد.

مرحوم شیخ هر دو شیوه مذکور در استدلال را نقد می‌فرمایند:

### اما نسبت به مفهوم وصف

مرحوم شیخ می‌فرمایند استدلال به آیه بر اساس مفهوم وصف باطل است. قبل توضیح کلامشان به یک مقدمه اصولی توجه کنید:

### مقدمه اصولی: مفهوم وصف و لقب و تفاوتشان

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۱۲۱، در مبحث مفهوم وصف و مفهوم لقب نکاتی مطرح شد:

۱. اگر صفت با موصوف در کلام ذکر شده بود (وصف معتمد بر موصوف) مربوط به بحث مفهوم وصف است و اگر صفت بدون موصوف و موضوعش ذکر شده بود (وصف غیر معتمد بر موصوف) در اصطلاح اصولی نامش لقب و مربوط به مفهوم لقب است.  
۲. لقب به اجماع اصولیان مفهوم ندارد. مثال: اُکرم فقیهاً، این جمله مفهوم ندارد و نمی‌توان گفت اُکرم فقیهاً مفهومش این است که لاتکرم نحوئاً.

۳. اگر موصوف در کلام ذکر شد صفت آن دو حالت دارد: یا قید برای موضوع است یا قید برای حکم است.

اگر وصف قید برای موضوع باشد، مفهوم ندارد مانند اُکرم انسانا عالماً اینجا عالم قید برای انسان است نه حکم اُکرم.

اگر قید برای حکم باشد دلالت دارد بر مفهوم یعنی إنتفاء حکم عند إنتفاء الوصف. مثال: مطل الغنیّ ظلم، یعنی تأخیر در أداء دین از جانب کسی که توان أداء دین را دارد، ظلم به شمار می‌رود، با قرینه سایر روایات می‌فهمیم وصف غنیّ قید برای حکم است یعنی اگر وصف غنی نبود و فرد بدهکار، فقیر بود حکم ظلم نخواهد بود.

۴. به طور معمول وصف قید برای موضوع است نه حکم فلامفهوم للوصف، مگر اینکه با قرینه ثابت شود وصف قید حکم است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در علم اصول ثابت شده وصف مفهوم ندارد مخصوصاً اگر وصف غیر معتمد بر موصوف باشد که در اصطلاح علم اصول لقب نام دارد. در آیه شریفه وصف فاسق بدون موصوف آمده است و خودش موضوع حکم "تینوا" قرار گرفته است. پس اولاً وصف فاسق مفهوم ندارد ثانیاً اگر وصف مفهوم داشته باشد در این آیه وصف مفهوم ندارد زیرا معتمد بر موصوف نیست یعنی خداوند نفرموده است این جائکم رجل فاسق نبأ.

ظاهراً مقصود سید مرتضی و سید أبو المکارم بن زهره و مرحوم امین الإسلام طبرسی، محقق حلی، علامه حلی و دیگران هم که در نقد استدلال به مفهوم وصف در آیه فرموده‌اند: "هذا الإستدلال مبنی علی دلیل الخطاب و لانقول به" همین بوده است که استدلال به مفهوم وصف در آیه مبتنی است بر مفهوم‌گیری از آیه و ما هم مفهوم وصف را قبول نداریم.

### اما نسبت به مفهوم شرط

قبل از بیان نقد تمسک به مفهوم شرط در کلام مرحوم شیخ انصاری به یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: دو قسم جمله شرطیه

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۱۱۱ مبحث مفهوم شرط خواندیم که جمله شرطیه یعنی جمله‌ای که منطوقش دلالت می‌کند بر اینکه تحقق جزء منوط است بر تحقق شرط، لکن بر دو قسم است:  
۱. جمله شرطیه محققة الموضوع.

یعنی جمله شرطیه ای که اگر شرط محقق نشد دیگر تحقق جزء معقول نیست. مثال مرحوم مظفر این بود: "إن رزقت ولدا فاختنه." در این مثال جزء یعنی وجوب ختان منوط و معلق شده بر رزق ولد. این قسم مفهوم ندارد زیرا معقول نیست بگوییم اگر فرزند پسر نداشتی ختنه واجب نیست. پس مفهوم‌گیری در این قسم لغو است. نام این قسم را اصولیان جمله شرطیه محققة الموضوع گذاشته‌اند

یعنی جمله شرطیه‌ای که موضوع و شرط در آن تحقق یافته فرض شده لذا جزاء هم به دنبالش آمده است. عنوان این اصطلاح در اصول فقه نبود.

۲. جمله شرطیه غیر محققة الموضوع.

یعنی جمله شرطیه‌ای که اگر شرط محقق نشد همچنان احتمال دارد جزاء محقق شود. مثال: إن جائك زيد فأكرمه. اگر زيد نزد تو آمد او را اکرام کن، حال اگر شرط محقق نشد یعنی زيد نیامد، عقلاً امکان دارد که وجوب اکرام به جهت دیگری واجب شود مثل اینکه زيد حافظ قرآن باشد. موضوع بحث در مفهوم شرط این قسم دوم است که وقتی مفهوم شرط را قبول داشته باشیم با استفاده از مفهوم شرط می‌گوییم اگر زيد نیامد دیگر اکرامش واجب نیست.

خلاصه مقدمه این شد که جمله شرطیه محققة الموضوع مفهوم ندارد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید جمله شرطیه در آیه نبأ مفهوم ندارد زیرا جمله شرطیه محققة الموضوع است.

توضیح مطلب: آیه شریفه می‌فرماید اگر فاسق خبر آورد، تبیین واجب است. مفهوم این جمله چنین است که: اگر فاسق خبر نیاورد تبیین واجب نیست، این مفهوم گیری به حکم عقل لغو است. به محض اینکه مجيء نباء و آوردن خبر منتفی شد حکم هم منتفی است و اصلاً معقول نیست با منتفی شدن شرط باز هم حکم وجوب تبیین باقی باشد. هفت مثال برای جمله شرطیه محققة الموضوع بیان می‌کنند:

مثال اول: إن رزقتَ ولداً فاخنه. این مثال در مقدمه توضیح داده شد.

مثال دوم: إن ركب زيداً فخذ ركابه. اگر زيد سوار بر مرکب شد پس تو (برای احترام) ركاب او را نگه دار. خوب روشن است که اگر زيد سوار بر مرکب نشد معقول نیست که بگوییم لازم نیست ركابش را بگیری.

مثال سوم: إن قدم من السفر فاستقبله، اگر از سفر برگشت به استقبالش برو، خوب اگر از دنیا رفت و از سفر برگشت معنا ندارد از وجوب استقبال سخن بگوییم و مفهوم گیری کنیم.

مثال چهارم: إن تزوجتَ فلاتضيّع حقّ زوجتك. با إنتفاء زواج دیگر سخن گفتن از حرمت تضييع حقوق زوجه معقول نیست. و مثالهای دیگر.

و مما ذكرنا ظهر فساد ما قيل... ص ۲۵۷، س ۱۲

دو ایراد به این اشکال اول و نقد شیخ انصاری نسبت به مفهوم شرط در آیه نبأ، مطرح شده است که شیخ از آنها هم جواب می‌دهند:

**ایراد اول: مفهوم دو فرد دارد**

مفهوم در جمله شرطیه آیه نبأ چنین نیست که شما فرمودید بلکه جمله شرطیه "إن جائك فاسق نبأ" چنین است: منطوق: اگر فاسق خبر آورد.

مفهوم: اگر فاسق خبر نیاورد. این مفهوم (اگر فاسق خبر نیاورد) عام است و دو فرد دارد:

۱. فاسق هست اما سکوت کند و خبری نیاورد. در این فرد قبول داریم که اگر خبر نیاورد معقول نیست از وجوب تبیین سخن بگوییم.

۲. عادل خبر بیاورد. در این فرد معقول است که ما بگوییم چون شرط (خبر فاسق) نیست پس جزاء (وجوب تبیین) هم نیست. پس مفهوم جمله شرطیه می‌گوید اگر عادل خبر آورد تبیین واجب نیست که همان حجیت خبر واحد است.

**جواب از ایراد اول: تفاوت موضوع در منطوق و مفهوم**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در بحث مفهوم شرط ثابت شده که موضوع در منطوق و مفهوم باید یکی باشد فقط تفاوت منطوق و مفهوم در این است که در منطوق از تحقق موضوع (مגיע فاسق به نبأ) سخن می‌گوییم و در مفهوم از إنتفاء آن (عدم مجيء فاسق به نباء) اما موضوع در منطوق و مفهومی که شما توضیح دادید تفاوت دارد. در منطوق می‌گویید اگر فاسق خبر آورد، در مفهوم می‌گویید اگر عادل خبر آورد. خوب فاسق و عادل دو موضوع متفاوت است در حالی که موضوع در منطوق و مفهوم باید یکی باشد. پس نه منطوق آیه نه مفهوم آیه از عادل سخن نگفته است و ممکن است تبیین از خبر عادل هم واجب باشد لذا مفهوم آیه دال بر حجیت خبر واحد نیست.

مرحوم شیخ انصاری فرمودند دو اشکال به استدلال به آیه نبأ وارد است که قابل جواب نیست لذا سبب می‌شود آیه نبأ دال بر حجیت خبر واحد نباشد. اشکال اول را بیان کردند. گفتیم به اشکال اول دو ایراد وارد شده که مرحوم شیخ از این دو ایراد پاسخ می‌دهند. ایراد اول گذشت.

**ایراد دوم: مفهوم سالبه به إنتفاء محمول است**

قبل از تبیین ایراد دوم یک مقدمه منطقی بیان می‌کنیم:

**مقدمه منطقی: سالبه به إنتفاء موضوع و محمول**

در منطق مرحوم مظفر، ص ۱۴۷ مبحث تقسیمات حملیه، خوانده‌ایم جمله سالبه بر دو قسم است:

۱. سالبه به إنتفاء موضوع.

مثال مرحوم مظفر این بود که "أب عیسی بن مریم لم یأكل" در این جمله حکم و محمول (لم یأكل) منتفی است به إنتفاء موضوعش. یعنی اصلاً حضرت عیسی پدر نداشته که بخورد یا نخورد. پس أكل را سلب و نفی می‌کنیم چون موضوعش که پدر حضرت عیسی باشد وجود ندارد.

۲- سالبه به إنتفاء محمول.

یعنی موضوع هست اما محمول وجود ندارد. زیدٌ لیس بکاتبٍ. زید کاتب نیست در این مثال زید وجود دارد اما کاتب نیست که می‌گوییم سالبه به إنتفاء محمول.

اما اگر در یک جمله‌ای قرینه نداشته‌ایم که سالبه به إنتفاء موضوع است یا سالبه به إنتفاء محمول، قاعده کلی این است که جمله ظهور دارد در سالبه به إنتفاء محمول. مثال را دقت کنید: زیدٌ لیس فی الدار. در این مثال دو احتمال می‌دهیم:

الف: سالبه به انتفاء موضوع باشد یعنی اصلاً زید وجود ندارد و زنده نیست که در خانه باشد یا نباشد.

ب: سالبه به إنتفاء محمول باشد یعنی زید وجود دارد و زنده است اما در خانه نیست.

ظاهر جمله مذکور می‌گوید زید زنده است اما در خانه نیست. (پس سالبه به إنتفاء محمول است چنانکه حرف سلب "لیس" بر محمول وارد شده است،) \*

ایراد دوم می‌گوید در جمله "إن جائکم فاسقٌ نبأً" منطوق ما مثبت و موجه است یعنی از آمدن سخن می‌گوید اما مفهوم منفی و سالبه است یعنی از نیامدن سخن می‌گوید. مفهوم این است: إن لم یجئکم فاسقٌ نبأً. حال شیخ انصاری این جمله سالبه را بدون هیچ قرینه‌ای حمل کردند بر سالبه به إنتفاء موضوع و فرمودند جمله شرطیه، محققه الموضوع است، یعنی اصلاً موضوعش وجود ندارد (مثل إن رزقت ولداً فاختنه که در مفهوم گیری می‌گوییم اصلاً پسری نیست که ختنه واجب باشد) و فرمودند جمله شرطیه در آیه اصلاً مفهوم ندارد. ایراد ما این است که مرحوم شیخ انصاری مفهوم آیه را بدون هیچ قرینه‌ای بر سلب و نفی موضوع معنا می‌کنند و می‌گویند "اگر فاسق نیامد" در حالی که جمله سالبه را باید به نفی محمول معنا کنیم یعنی موضوع را مثبت و محمول را منفی معنا کنیم که سالبه به إنتفاء محمول باشد و بگوییم:

موضوع: اگر غیر فاسق (یعنی عادل که می‌شود مثبت) خبر آورد.

محمول: تبیین ندارد. این هم معنایش حجیت خبر عادل است.

**جواب از ایراد دوم: قرینه داریم بر سالبه به إنتفاء موضوع**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند قانون کلی که در مقدمه اشاره شد را قبول داریم که اگر قرینه نباشد باید جمله سالبه را حمل کرد بر سالبه به إنتفاء محمول اما در اینجا ما قرینه داریم که سالبه به إنتفاء موضوع است و غیر از این را آیه قبول نمی‌کند.

توضیح مطلب: مرحوم شیخ می‌فرمایند ما در منطوق آیه شریفه یک قضیه سالبه نداریم که بخواهیم حملش کنیم بر سالبه به إنتفاء محمول یا موضوع بلکه منطوق موجه و مثبت است و می‌فرماید "إن جائکم فاسقٌ نبأً" پس منطوق از آمدن و مجیء سخن می‌گوید لذا برای مفهوم گیری باید مجیء را منفی کنیم و بگوییم إن لم یجئکم اگر فاسق نیامد که می‌شود سالبه به إنتفاء موضوع. پس قرینه ما بر حمل مفهوم بر جمله سالبه به إنتفاء موضوع، همان منطوق آیه است.

**اشکال دوم: تعارض بین مفهوم و منطوق**

گفتیم مرحوم شیخ انصاری دو دسته اشکال به استدلال به آیه نبأ بر حجیت خبر واحد وارد می‌کنند. دسته اول دو اشکال است که قابل دفاع و جواب نیست. اشکال اول را بیان کردند و دو ایراد وارد بر آن را هم جواب دادند نتیجه گرفتند اشکال پابرجا است. اما اشکال دوم این است که می‌فرمایند ما اگر بپذیریم آیه نبأ مفهوم دارد چه مفهوم وصف و چه مفهوم شرط، و بپذیریم که هر دوی آنها هم حجت هستند باز هم آیه قابل استدلال بر حجیت خبر واحد نیست زیرا بین مفهوم گیری شما و ذیل آیه تعارض پیش می‌آید. توضیح مطلب: خداوند متعال ذیل آیه نبأ علتی برای وجوب تبیین از خبر فاسق بیان کرده و فرموده از خبر فاسق تبیین کنید تا نادم و پشیمان نشوید. این علت در ذیل آیه عام است یعنی خداوند می‌فرماید هر خبر ظنی که به دنبال آن پشیمانی و ندامت باشد حجت نیست و به آن عمل نکنید چه خبر فاسق باشد چه خبر عادل باشد. از طرفی مستدل می‌گوید مفهوم صدر آیه دال بر حجیت خبر عادل است لذا بین صدر و ذیل آیه تعارض پیش می‌آید، مفهوم در صدر آیه می‌گوید خبر عادل مطلقاً حجت است (عمل به آن موجب پشیمانی بشود یا نشود) و ذیل آیه می‌گوید اگر خبر عادل موجب ندامت باشد حجت نیست. مفهوم صدر آیه می‌گوید حجت است اما ذیل آیه می‌گوید حجت نیست.

در تعارض باید به دلیل اقوی عمل نمود، اینجا هم تعارض بین مفهوم صدر آیه و منطوق ذیل آیه است، روشن است که منطوق اقوای از مفهوم است لذا ما به منطوق ذیل آیه عمل می‌کنیم و دست از مفهوم صدر آیه برمی‌داریم. نتیجه این می‌شود که در خبر ظنی و غیر قطعی عادل تبیین واجب است تا مبتلای به ندامت نشویم.

به این اشکال دوم هم دو ایراد وارد شده که مرحوم شیخ دو ایراد را مطرح می‌کنند و پاسخ می‌دهند و نتیجه می‌گیرند اشکال دوم هم پابرجا است.

**تحقیق:**

\* مراجعه کنید به مبحث تقسیمات حملیه در المنطق مرحوم مظفر صفحه ۱۴۷ و با هدف یادآوری اصطلاحات به کار رفته در آن، محتوای کلی مبحث و توضیح اصطلاحات را خلاصه‌گیری نموده و ارائه دهید.

**پیش تحقیق:**

مراجعه کنید به المنطق مرحوم مظفر صفحه ۶۶ ذیل عنوان "النسب الأربع" ضمن یادداشت عناوین نسبت‌های أربع، توضیح دو اصطلاح عام و خاص مطلق و عام و خاص من وجه را مطالعه و تعریف هر کدام را یادداشت کنید.

کلام در بیان دو اشکال به استدلال به آیه نبأ بر حجیت خبر واحد بود که به تعبیر مرحوم شیخ لایمکن الذب عنه (راه فرار و جوابی وجود ندارد). اشکال دوم بیان شد که تعارض بین مفهوم صدر آیه و منطوق ذیل آیه بود. به این اشکال مرحوم شیخ دو ایراد وارد شده که مرحوم شیخ از این دو ایراد پاسخ می‌دهند و نتیجه می‌گیرند اشکال دوم همچنان پابرجا است.

**ایراد اول: خاص (مفهوم) مقدم بر عام (منطوق) است**

قبل از بیان ایراد اول دو مقدمه بیان می‌کنیم یکی اصولی و دیگری منطقی:

**مقدمه اصولی: دو نکته در باب تعارض**

در این مقدمه به دو نکته اشاره می‌کنیم:

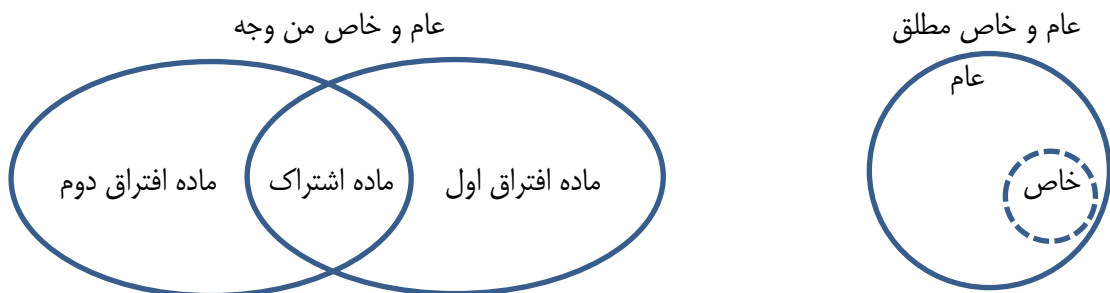
**نکته اول:** بعض اصولیان تعارض را دو قسم می‌دانند: ۱. تعارض مستقر. ۲. تعارض بدوی و غیر مستقر. البته اصل اینکه تعارض بدوی را از اقسام تعارض به شمار آوریم تسامح و تعبیر بدون دقت‌های موشکافانه است. در اصول فقه مرحوم مظفر خوانده‌ایم که اگر تعارض بین دو دلیل ثابت و لاینحل بود احکام و مرجحاتی مطرح است مانند ترجیح به شهرت، موافقت کتاب یا مخالفت عامه و... تعارض بدوی تعارضی است که با مقداری دقت بین دو دلیل متوجه می‌شویم که در اصل بین آن دو تعارضی نیست مانند موارد جمع عرفی از قبیل عام و خاص و مطلق و مقید. مثال: دو دلیل داریم:

الف: اکرم زیداً. این دلیل اطلاق دارد و شامل تمام حالات زید می‌شود یعنی اکرام زید واجب است در هر حال حتی در حال معصیت. ب: لاتکرم زیداً فی حال المعصية. این دلیل مختص به حالت معصیت است می‌گوید در خصوص حالت معصیت اکرام زید حرام است. جمع بین این دو دلیل چنین است که اکرام زید در همه حال واجب است الا زمانی که در حال معصیت باشد.

**نکته دوم:** در تعارض اگر دلالت یک دلیل اقوی از دلیل دیگر بود دلیل اقوی مقدم می‌شود.

**مقدمه منطقی: تفاوت عام و خاص مطلق و من وجه**

در جزوه جلسه قبل تقاضا کردم دوستان به المنطق مرحوم مظفر مراجعه کند و بحث کوتاه نسب اربع را مطالعه نمایند. مرحوم مظفر در اوائل المنطق ذیل مباحث کلی، در صفحه ۶۶ می‌فرماید نسبت بین دو معنا، دو محتوا و یا دو دلیل بر چهار قسم است: تباین، تساوی، عام و خاص مطلق و عام و خاص من وجه. در عام و خاص من وجه همیشه دو وجه افتراق و یک وجه اشتراک داریم. به عبارت دیگر در عام و خاص من وجه همیشه دو دلیل عام داریم اما در عام و خاص من وجه یک دلیل عام و یک دلیل خاص داریم. دو قسم عام و خاص را در قالب شکل به اینگونه می‌توان نشان داد:



اشکال دوم مرحوم شیخ این بود که مفهوم صدر آیه می‌گوید خبر ظنی عادل حجت است و منطوق ذیل آیه و تعلیل و علتی که در منطوق ذیل آیه بیان شده (فتصبخوا علی ما فعلتم نادمین) می‌گوید خبر ظنی عادل حجت نیست و این تعارض بین صدر و ذیل آیه است لذا برای رهایی از تعارض باید دست از مفهوم برداریم و فقط به منطوق عمل کنیم زیرا منطوق اقوی از مفهوم است.

مستشکل در ایراد اول می‌گوید شمای مرحوم شیخ بین دو دلیل (مفهوم صدر آیه و منطوق ذیل آیه که شامل بر تعلیل است) عام و خاص من وجه درست کردید یعنی هر دو دلیل متعارض را عام دیدید و به نتیجه مذکور رسیدید اما به نظر ما رابطه عام و خاص مطلق است و فقط یکی از دو دلیل عام و دیگری خاص است لذا می‌توان خبر ظنی عادل را حجت دانست.

توضیح مطلب: ابتدا رابطه عام و خاص من وجه بین دو دلیل را توضیح می‌دهیم:

**دلیل اول: مفهوم ابتدای آیه:** خبر عادل حجت است مطلقاً چه خبر ظنی باشد چه خبر قطعی.

**دلیل دوم: منطوق (تعلیل) انتهای آیه:** خبر ظنی (موجب پشیمانی) حجت نیست مطلقاً چه خبر عادل چه خبر فاسق

اما ماده افتراق و اشتراک در این عامین من وجه:

**ماده افتراق اول:** خبر قطعی عادل که مفهوم می‌گوید حجت است و لکن منطوق نسبت به آن ساکت است و تعارضی ندارند.

ماده افتراق دوم: خبر ظنی فاسق که منطوق می‌گوید حجت نیست و لکن مفهوم نسبت به آن ساکت است و تعارضی ندارند.

ماده اشتراک و اجتماع: خبر ظنی عادل که مفهوم می‌گوید حجت است و منطوق می‌گوید حجت نیست.

مرحوم شیخ نسبت به ماده اجتماع فرمودند دو دلیل تعارض دارند و چون منطوق اقوی از مفهوم است لذا نسبت به خبر ظنی عادل به حکم منطوق عمل می‌کنیم و مفهوم را کنار می‌گذاریم لذا تعارض برطرف می‌شود.

مستشکل در ایراد اول می‌گوید ما نسبت به ماده اجتماع به مفهوم عمل می‌کنیم نه منطوق لذا می‌گوییم خبر ظنی عادل حجت است. دلیل ما بر اینکه ماده اجتماع را به مفهوم می‌دهیم و حکم مفهوم را که حجیت است بر آن جاری می‌کنیم این است که مفهوم ابتدای آیه عام است می‌گوید هر خبر عادل حجت است چه خبر ظنی باشد چه خبر قطعی، اگر مانند مرحوم شیخ خبر ظنی را از مفهوم جدا کنیم و به منطوق بدهیم، تنها یک مصداق برای مفهوم می‌ماند که همان خبر قطعی عادل باشد در حالی که اصلاً برای حجیت خبر قطعی و علم و یقین ما نه نیاز به مفهوم آیه داریم نه نیاز به منطوق، زیرا حجیت قطع و یقین ذاتی است نه اینکه حجیت را مفهوم آیه به قطع بدهد. پس اگر خبر عادل ظنی را از ذیل مفهوم خارج کنیم نه خبر ظنی باقی می‌ماند نه خبر قطعی و مفهوم بدون مصداق و لغو می‌شود لذا برای اینکه مفهوم بدون مصداق و لغو نشود می‌گوییم در خبر عادل ظنی حکم مفهوم جاری است که همان حجیت باشد و رابطه هم عام و خاص مطلق می‌شود به این بیان که منطوق عام است و می‌گوید خبر ظنی حجت نیست مطلقاً چه از عادل چه از فاسق، اما مفهوم خاص است و می‌گوید إلا خبر عادل. پس خبر ظنی حجت نیست الا خبر ظنی عادل که حجت است.

**لأنا نقول: ما ذكره أخيراً... ص ۲۵۹، س ۱۰**

**جواب ایراد اول: منطوق اقوی و مقدم است**

مرحوم شیخ خطاب به مستشکل می‌فرمایند ما قبول داریم که رابطه این دو دلیل عام و خاص مطلق است نه من وجه اما به چه دلیل در خبر ظنی عادل حکم مفهوم را جاری کردید و گفتید خاص (مفهوم) مقدم بر عام (منطوق) است و ما به خاص عمل می‌کنیم؟ در صورتی خاص بر عام مقدم می‌شود که خاص در ظهور و معنای ظاهری اقوی از عام باشد، در حالی که در ما نحن فیه خاص از مفهوم بدست آمده و عام از منطوق و ظهور منطوق قوی تر از ظهور مفهوم است و اصلاً مفهوم در دلالت خودش تابع منطوق است، لذا شما نمی‌توانید نسبت به خبر ظنی عادل به مفهوم عمل کنید بلکه باید منطوق را مقدم کرده و به آن عمل نمایید. منطوق هم می‌گوید خبر ظنی عادل حجت نیست. پس آیه نبأ دلالت نمی‌کند بر حجیت خبر ظنی عادل.

در پایان هم می‌فرمایند مرحوم شیخ طوسی در عدة الأصول عبارتی دارند که دلالت بر همین کلام ما دارد ایشان فرموده‌اند هیچ منعی و اشکالی ندارد که ما دلیل الخطاب، یعنی مفهوم را ترک کنیم و کنار بگذاریم به جهت وجود دلیل بر کنار گذاشتن، و در آیه نبأ هم تعلیل و منطوق ذیل آیه و اقوی بودن منطوق دلیل است بر اینکه دست از مفهوم (حجیت خبر ظنی عادل) برداریم. مستشکل به این جواب مرحوم شیخ هم اشکالی دارد که در ادامه مطلب خواهد آمد.

اشکال دوم مرحوم شیخ انصاری به استدلال به آیه نبأ بر حجیت خبر واحد تعارض بین مفهوم صدر آیه و منطوق ذیل آیه بود. گفتیم دو ایراد به این اشکال مرحوم شیخ وارد شده که جواب می‌دهند. ایراد اول این بود که تعارضی نیست بلکه مفهوم که می‌گوید خبر ظنی عادل حجت است، خاص است و مقدم است بر عموم منطوق که می‌گوید خبر ظنی مطلقاً حجت نیست چه از عادل چه از فاسق. مستدل گفت خاص بر عام مقدم است لذا می‌گوییم هر خبر ظنی حجت نیست الا خبر ظنی عادل.

مرحوم شیخ در نقد این ایراد فرمودند درست است که مفهوم، خاص و منطوق عام است اما چنین نیست که همیشه خاص بر عام مقدم باشد و خاص اقوی از عام باشد، در ما نحن فیه عام چون منطوق است مقدم و اقوی بر خاص (مفهوم) می‌باشد.

اشکال: مستشکل می‌گوید هم مشهور اصولیان هم شمای شیخ انصاری معتقدید که مفهوم می‌تواند بر منطوق مقدم شود لذا اگر در جایی مانند ما نحن فیه مفهوم خاص و منطوق عام بود، ممکن است مفهوم اقوی از منطوق باشد و منطوق را تخصیص بزند. پس چرا شمای شیخ انصاری در جواب از ایراد اول عکس مبنای خودتان و مشهور اصولیان، فرمودید مفهوم مقدم بر منطوق نیست؟

پاسخ: قبل از بیان پاسخ مرحوم شیخ انصاری به یک مقدمه اصولی حاوی دو نکته توجه کنید که فهم این مقدمه برابر است با فهم پاسخ مرحوم شیخ انصاری:

### مقدمه اصولی: جایگاه مفهوم و علت در تعارض دلیلین

نسبت به دو دلیل که نسبت و رابطه‌شان عام و خاص است به دو نکته باید توجه داشت:

**نکته اول:** اگر مفهوم و منطوق با یکدیگر تعارض داشتند دو حالت دارد:

**حالت اول:** مفهوم و منطوق در یک کلام متصل هستند مانند آیه نبأ. در اینجا منطوق اقوی از مفهوم است زیرا منطوق اصلاً اجازه نمی‌دهد مفهوم معارض با خودش شکل بگیرد.

**حالت دوم:** مفهوم و منطوق منفصل از یکدیگر و در دو کلام هستند. در این صورت اشکالی ندارد که مفهوم دلیل اول شکل بگیرد، سپس منطوق هم شکل بگیرد و بین این دو تعارض واقع شود. در این صورت نمی‌توان منطوق را به صرف منطوق بودن اقوی از مفهوم بدانیم لذا مفهوم بر منطوق مقدم می‌شود.

**نکته دوم:** هرگاه در یک دلیل علاوه بر حکم، علت حکم هم بیان شد، وجود علت سبب اقوی بودن آن دلیل است. لذا اگر دو دلیل متعارض یا عام و خاص بودند که در یکی علت ذکر شده بود آن دلیل اقوی است و وجود و عدم حکم، دایره مدار وجود و عدم علت است و چیزی نمی‌تواند علت را تخصیص بزند.

علت هم می‌تواند دایره (موضوع) حکم را وسیع‌تر کند هم می‌تواند دایره (موضوع) حکم را ضیق و تنگ کند لذا جایگاه علت جایگاه برتر است. مثال تصرف علت در حکم به دو نوع:

**نوع اول:** تصرف علت در حکم به نحو تضییق مصادیق حکم: طبیب می‌گوید لا تأکل الرمان لأنه حامض. پزشک به بیمار حکم کرده انار نخور لکن برای این حکم هم علت ذکر کرده که انار نخور چون ترش است. پس حکم انار نخوردن بر محور علت می‌چرخد لذا از علت می‌فهمیم اگر اناری شیرین بود خوردنش اشکالی ندارد. نتیجه اینکه هر چند "الرمان" در دلیل مذکور شامل تمام انارها می‌شود اما دایره انارهایی که نباید بخورد ضیق و مختص به انار ترش شد.

**نوع دوم:** تصرف علت در حکم به نحو توسعه مصادیق حکم: مثال مرحوم شیخ انصاری چنین است که: "لا تشرب الأدوية التي تصفها لك النسوان لأنك لاتأمن ضرره" اگر خانمها برای بیماری تو نسخه پیچیدند و دستوری دادند به آن عمل نکن علتش هم این است که از ضرر نسخه های من درآوردی نسوان در امان نیستی. علت حکم در این مثال می‌گوید چون از ضرر در امان نیستی به نسخه پیچی بانوان اعتماد نکن، علت به ما می‌فهماند صرف زن بودن خصوصیت ندرت بلکه مهم عدم امنیت از نسخه مذکور است لذا اگر مردی هم از پیش خود و جاهلانه نسخه پیچید نباید به آن عمل کنید. نتیجه اینکه هر چند کلمه نسوان فقط شامل زنان است نه مردان اما دایره کسانی که علت شاملشان می‌شود توسعه پیدا کرد و علاوه بر زنان شامل بعض مردان هم شد.

**سؤال:** چرا گوینده سخن از ابتدا نگفت به نسخه پیچی افراد جاهل اعتنا نکن چرا گفت به نسخه پیچی زنان اعتنا نکن.

**جواب:** ممکن است به انگیزه‌های مختلفی باشد مانند اینکه چنین نسخه پیچی‌هایی معمولاً بین زنان رواج دارد.

از این نکته دوم اصولیان تعبیر می‌کنند به اینکه: "العلّة تعمّم و تخصّص"

مرحوم شیخ در پاسخ به اشکال می‌فرمایند ما قبول داریم که مفهوم می‌تواند بر منطوق مقدم شود و منطوق را تخصیص بزند اما در ما نحن فیه و آیه نبأ کیفیت بیان حکم به گونه‌ای است که منطوق مقدم بر مفهوم است زیرا:

اولاً: مخصص و مفهوم در صورتی مقدم است بر منطوق و عام، که عام و خاص ما در دو کلام منفصل باشند نه در کلام متصل. لذا در کلام متصل، منطوق مانع می‌شود از شکل‌گیری مفهومی در تعارض با منطوق.

ثانیاً: اگر بگویید مفهوم و مخصص مقدم بر عام و منطوق است حتی اگر در کلام متصل باشند، باز هم می‌گوییم در صورتی چنین مفهوم و مخصصی بر منطوق و عام مقدم می‌شود که منطوق و دلیل عام مشتمل بر علت حکم، نباشد. اگر در عام و منطوق ما علتی ذکر شد عرف می‌گوید حکم دائر مدار علت است، اگر علت باشد حکم هم هست و اگر علت نباشد حکم هم نیست و هیچ چیزی نمی‌تواند علت را تخصیص بزند. در ما نحن فیه و آیه نبأ چنین است که در ذیل آیه یعنی همان منطوق عام ما علت ذکر شده که مبتلا شدن به پشیمانی است لذا هر جا احتمال پشیمانی بود خبر حجت نیست چه خبر ظنی عادل باشد چه خبر ظنی فاسق و اگر احتمال پشیمانی نبود و خبر قطعی بود خبر حجت است چه خبر عادل چه خبر فاسق.

سؤال: اگر کم دائر مدار علت است و علت آن هم ظنی بودن خبر و احتمال پشیمانی است چرا خداوند در آیه نبأ فرمود این جائکم فاسق، بهتر بود که می‌فرمود این جائکم واحد یعنی اگر یک نفر خبر آورد چون ظنی است تبیین واجب است چه در فاسق چه در عادل. جواب: می‌فرمایند چه بسا خداوند می‌خواسته در آیه تصریح کند به فسق ولید که شأن نزول آیه مربوط به خبر کذب او بوده است. نتیجه اینکه اشکال دوم (تعارض بین مفهوم و منطوق آیه) همچنان باقی است.

و هذا الإیراد مبنی علی... ص ۲۶۰، س ۱۵

#### ایراد دوم: رفع تعارض با کلمه تبیین و جهالت

دومین ایراد به اشکال دوم (تعارض بین مفهوم و منطوق) این است که یکی از کلمات موجود در آیه که حکم خبر فاسق را بیان می‌کند کلمه "تَبَيَّنُوا" است. این کلمه و به تبع آن آیه را به سه نحو می‌توان تفسیر نمود که طبق دو تفسیر اشکال دوم وارد نیست و فقط طبق یک تفسیر اشکال دوم (تعارض بین مفهوم و منطوق آیه) وارد است.

#### سه تفسیر در کلمه تبیین

اما بیان سه تفسیر از آیه:

#### تفسیر اول: تفسیر تبیین به قطع و علم (تبیین علمی)

طبق این تفسیر اشکال دوم و مطالبی که تا اینجا گفتیم وارد است. تفسیر اول این است که بگوییم کلمه "تَبَيَّنُوا" یعنی اینکه هر گاه فاسق خبر آورد واجب است آنقدر تبیین و جستجو کنید که نسبت به صدق و کذب آن به قطع و یقین برسید. بنابر این تفسیر اشکال تعارض وارد است که مفهوم می‌گوید تبیین و قطع پیدا کردن از خبر عادل واجب نیست یعنی خبر عادل حجت است مطلقاً چه خبر ظنی باشد چه خبر قطعی. در مقابل منطوق ذیل آیه می‌گوید خبر ظنی حجت نیست مطلقاً چه خبر عادل باشد چه خبر فاسق. پس نسبت به خبر ظنی عادل تعارض شده، مفهوم می‌گوید حجت است و منطوق می‌گوید حجت نیست.

مؤید این تفسیر هم معنای لغوی کلمه تبیین است زیرا تبیین مشتق شده از بان ببین به معنای آشکار شدن است و علم و قطع هم بالاترین درجه ظهور و آشکار شدن یک مطلب است.

#### تفسیر دوم: کسب اطمینان

مستشکل می‌گوید با این تفسیر دوم معنای آیه چنین است که هر گاه فاسقی خبر آورد واجب است جستجو کنید تا اطمینان و ظن قوی پیدا کنید به اینکه راست می‌گوید. خوب نسبت به عادل چون فرد متدینی است اطمینان داریم که راست می‌گوید و نیاز به جستجو نداریم لذا کل آیه (مفهوم و منطوقش) می‌گوید حصول اطمینان کافی است، این اطمینان هم در خبر عادل خود بخود هست پس تبیین واجب نیست و خبر عادل حجت است.

#### نقد تفسیر دوم: عدم نیاز به مفهوم

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند قبول داریم که طبق این تفسیر دوم تعارض رفع می‌شود و اشکال دوم پاسخ داده می‌شود زیرا طبق این تفسیر دوم، مهم حصول اطمینان است که در خبر فاسق نیست اما در خبر عادل هست. اما اشکال این تفسیر آن است که دیگر نیازی به مفهوم نداریم و لازم نیست حجیت خبر ظنی عادل و عدم وجوب تبیین را از مفهوم آیه برداشت کنیم بلکه منطوق کلمه "تَبَيَّنُوا" در آیه با یک تعلیل محکم در ذیلش می‌گوید هر جا اطمینان به صدق خبر داشتی آن خبر حجت است، دیگر چه نیازی به مفهوم گیری می‌ماند؟ پس با این تفسیر آیه ثابت می‌کند مرتبه خاصی از ظن که همان اطمینان باشد حجت است.

تفسیر سوم و نقد آن خواهد آمد این شاء الله.



ثم إن المحكى عن بعض... ص ۲۶۱، س ۷

گفتیم استدلال به آیه نبأ بر حجیت خبر واحد از نظر مرحوم شیخ انصاری دو اشکال دارد که قابل جواب نیست. اشکال دوم تعارض بین مفهوم صدر آیه و منطوق ذیل آیه بود. به این اشکال دو ایراد وارد شده بود. کلام در ایراد دوم بود. ایراد دوم در صدد رفع تعارض با ارائه تفسیر خاصی از کلمه تبیین بود. مستدل گفت سه تفسیر وجود دارد که طبق دو تا از آنها (تفسیر ۲ و ۳) اشکال دوم وارد نخواهد بود و نهایتاً آیه نبأ قابل استدلال است. دو تفسیر گذشت.

**تفسیر سوم: تفسیر تبیین به عقل و جهالت به سفاهت**

تفسیر سوم می‌گوید با دقت در معنای تعلیل که ذیل آیه شریفه آمده معنای تبیین را روشن می‌کنیم. ذیل آیه خداوند متعال فرموده است: "أن تصیبوا قوماً بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین" علت وجوب تبیین ابتلای به جهالت است، جهالت دو معنا دارد: **معنای اول: جهل (عدم آگاهی) در مقابل علم و آگاهی.**

**معنای دوم: جهل در مقابل عقل، این جهل یعنی سفاهت، پس رفتار انسان یا رفتار عاقلانه است یا رفتار سفیهانه.**

مستدل می‌گوید در آیه شریفه جهالت به معنای سفاهت است به خاطر یک دلیل و یک مؤید:

**دلیل:** خداوند می‌فرماید اگر رفتار جاهلانه انجام دهید و بدون تبیین به خبر فاسق عمل کنید مبتلا به ندامت می‌شوید، روشن است که رفتار سفیهانه برای انسان پشیمانی می‌آورد اما عمل به خبر عادل رفتار سفیهانه نیست زیرا عادل دروغ نمی‌گوید. نتیجه اینکه منطوق و مفهوم آیه نبأ چنین است:

منطوق: از خبر فاسق تبیین واجب است زیرا عمل به خبر فاسق بدون تبیین عمل سفیهانه است.

مفهوم: از خبر عادل تبیین واجب نیست زیرا عمل به خبر عادل بدون تبیین (و بر اساس اعتماد به او) عمل عاقلانه است.

پس با این تفسیر ما هیچ تعارضی بین مفهوم و منطوق وجود ندارد.

**مؤید:** اما اینکه جهالت به معنای سفاهت است نه عدم علم، یک مؤید هم دارد که اگر جهل به معنای عدم علم و عدم آگاهی باشد و بگوئید تبیین به معنای علم است، باید بگوئید فقط یقین حجت است و به ظن عمل نکن، و لازم می‌آید بینة و فتوای مجتهد هم حجت نباشد زیرا بینة که در دادگاه مثلاً می‌خواهد شهادت بدهد بر یک حادثه‌ای، کلامش یقین آور نیست فتوای مجتهد هم برای ما فقط اطمینان به حکم الله می‌آورد نه یقین به حکم الله در حالی که به اجماع فقهاء کلام بینة و مجتهد حجت است و این از مسلمات شریعت است.

**نقد تفسیر سوم: مخالفت با ظاهر و شأن نزول آیه**

مرحوم شیخ انصاری در نقد تفسیر جهالت به سفاهت، دو اشکال دارند و می‌فرمایند:

**اولاً:** تفسیر کلمه جهل به سفاهت خلاف ظاهر است، بلکه به حکم تبادل عرفی می‌گوییم معنای حقیقی جهل، عدم علم و آگاهی است نه سفاهت (عدم عقل).

**ثانیاً:** این تفسیر شما مخالف با شأن نزول آیه است. شأن نزول آیه چنین است که ولید (برادر مادری عثمان) از طرف پیامبر<sup>ص</sup> مأمور جمع‌آوری واجب مالی از قبیله بنی المصطلق شد، قبیله بنی المصطلق وقتی مطلع شدند نماینده حضرت نزد آنان می‌رود حرکت کردند برای استقبال از نماینده حضرت، ولید که در جاهلیت سابقه دشمنی با آنان را داشت وقتی حرکت جمعیت به سمت خودش را دید هراسناک شد و سریع نزد حضرت بازگشت و ادعا کرد بنی المصطلق از انجام وظیفه‌شان سرباز زده و قصد کشتن او را داشتند لذا پیامبر<sup>ص</sup> و مسلمانان را تهییج کرد به آماده شدن برای جنگ با آنان که آیه نبأ نازل شد. \*

اگر بگوئید عمل بر اساس خبر فاسق یک رفتار سفیهانه است لازم می‌آید معاذ الله حضرت هم رفتار سفیهانه انجام داده باشند در حالی که آیه می‌فرماید عمل از روی جهل و عدم آگاهی انجام ندهید و به خبر ظنی که احتمال پشیمانی در آن است عمل نکنید. پس حضرت و اصحابشان به خبر ظنی می‌خواستند عمل کنند که خداوند متعال نهی می‌فرماید زیرا ممکن است خبر فاسق مخالف واقع و دروغ باشد. نتیجه اینکه جهل به معنای عدم علم است و خداوند در منطوق ذیل آیه شریفه از رفتار بر اساس ظن و عدم علم که منجر به پشیمانی است نهی می‌فرماید. لذا اشکال دوم که تعارض بین مفهوم و منطوق بود همچنان باقی است.

اما نسبت به مؤیدی که ارائه شد که بینة و فتوای مجتهد هم ظنی است اما عمل به آن مجاز است، مرحوم شیخ در نقد آن می‌فرماید بینة و فتوای مجتهد قابل قیاس با خبر ظنی نیست زیرا نسبت به بینة دلیل خاص از آیات و روایات داریم که ظن حاصل است بینة حجت است و باید به آن ترتیب اثر داد نسبت به فتوای مجتهد هم که امکان دارد در بعض موارد نادرست و خلاف واقع باشد دلیل خاص داریم

بر حجیت و علاوه بر آن مقلد چاره‌ای ندارد جز عمل بر اساس فتوای مجتهد زیرا عموم مردم راه بهتری برای رسیدن به حکم الله ندارند لذا در باب فتوای مجتهد می‌گوییم عمل بر اساس ظنی که از فتوای مجتهد به حکم الله پیدا می‌کنیم نه تنها قبیح نیست بلکه دارای حُسن هم هست. و گاهی هم مصلحت اینکه هر کسی در کاری و شغلی مشغول باشد بالاتر است از اینکه بگوییم باید خودت مجتهد شوی و بر اساس علم حکم الله را به دست آوری و به واقعیت احکام عمل کنی. \*\*

### تحقیق:

\* مراجعه کنید به چند تفسیر ذیل آیه ششم سوره مبارکه حجرات از جمله تفسیر مجمع البیان مرحوم طبرسی، تفسیر المیزان مرحوم علامه طباطبایی. کلام این بزرگان را یادداشت کنید تا در مباحث آینده به نکات تفسیری و پیرامونی آیه هم بپردازیم.

\*\* مراجعه کنید به اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۲، ص ۷۷. ایشان در ابتدای توضیح آیه نبأ، سه کلمه و فقره از آیه را معنا می‌کنند از جمله کلمه جهالت را. خلاصه نظریه مرحوم مظفر یا عبارت ایشان نسبت به تفسیر جهالت را یادداشت کنید و در کلاس ارائه دهید. به این سؤال هم پاسخ دهید که مرحوم مظفر دیدگاهشان نسبت به حجیت خبر واحد با استدلال به آیه نبأ چیست؟

کلام در اشکال دومی بود که به استدلال آیه نبأ وارد شد و به تعبیر مرحوم شیخ انصاری قابل جواب نیست. اشکال دوم، تعارض بین مفهوم صدر و منطوق ذیل آیه بود. مستشکل دو ایراد به اشکال دوم وارد کرد که ایراد دوم بیان سه تفسیر برای کلمه تبیین بود. تفسیر اول که مشکل تعارض را حل نمی‌کرد، تفسیر سوم را هم که جهالت را به سفاقت معنا کرد نقد شد.

مرحوم شیخ می‌فرمایند اگر کسی بخواهد از اشکال دوم (تعارض بین مفهوم و منطوق) جواب بدهد بهتر این است که به همان تفسیر دوم متشبث شود. تفسیر دوم این بود که تبیین را به معنای اطمینان بگیریم، بنابراین جهالت که در مقابل آن قرار دارد را به معنای شک یا ظن ضعیفی بگیریم که بعد از تحقق این گمان و ظن، با اندکی تأمل و تحقیق نسبت به خبر فاسق زائل می‌شود و از بین می‌رود. البته باید توجه داشت که با این برداشت از آیه می‌گوییم خبر اطمینانی حجت است اما در صورتی که مخبر عادل باشد و إلا اگر مخبر فاسق باشد هر چند در ابتدای شنیدن خبر، ظن به صدق گفتارش داشته باشیم اما با اندکی تفاوت و توجه به فسق و ارتکاب معاصی توسط او، همان ظن به صدق هم از بین می‌رود لذا به خبر ظنی فاسق اعتنا نمی‌کنیم اما خبر ظنی عادل حجت است.

**فتأمل...** در تفسیر فتأمل وجوهی بیان شده به عنوان نمونه مرحوم سید یزدی (صاحب عروه) می‌فرمایند این تفسیر دوم هم بازگشت به همان تفسیر سوم دارد و صرفاً اختلاف در تعبیر و الفاظ است لذا همان نقد تفسیر سوم شامل تفسیر دوم هم می‌شود.

البته چه بسا نیاز به تفسیر خاصی از فتأمل نیست زیرا چند صفحه بعد مرحوم شیخ انصاری در انتهای صفحه ۲۷۶ و آخرین جمله‌ای که ذیل بحث از آیه نبأ دارند می‌فرمایند کلمه "تبیین" در آیه را نمی‌توانیم به معنای اطمینان بگیریم زیرا لازم می‌آید خروج مورد آیه از آیه و این هم قبیح است. توضیح مطلب در همان جا بیان خواهد شد.

**سؤال:** شما گفتید آیه از معیار بودن اطمینان سخن می‌گوید که چون به صدق خبر فاسق اطمینان نیست پس حجت نیست اما چون به صدق خبر عادل اطمینان هست لذا حجت است، سؤال ما این است که عقلاً معمولاً هیچ خبری را از هیچ کسی قبول نمی‌کنند مگر اینکه اطمینان به صدق خبر داشته باشند چه مخبر عادل باشد چه فاسق، وقتی عقلاً عالم برایشان حصول اطمینان به صدق مخبر مهم است دیگر چرا خداوند در آیه نبأ امر می‌فرماید به حصول اطمینان نسبت به خبر فاسق و می‌گوید تا به صدق خبر فاسق اطمینان پیدا نکردید به آن اعتنا نکنید. وقتی عقلاً خودشان این نکته را متوجه هستند دیگر دستور خداوند لغو و اضافه است.

**جواب:** حکم خداوند یک حکم ارشادی است یعنی ارشاد به همان حکم عقلاً است، که حصول اطمینان معیار و ملاک حجیت خبر است که این اطمینان نسبت به خبر عادل یک اطمینان ثابت و پایدار است اما نسبت به فاسق چنین نیست یعنی هر چند ابتدا به خبر فاسق هم اطمینان پیدا کند اما وقتی توجه کند که این فرد بی‌محابا مرتکب معاصی می‌شود همان اطمینان هم زائل شده و از بین می‌رود.

مرحوم شیخ انصاری فرمودند اشکالاتی که بر استدلال به آیه نبأ وارد شده دو دسته است، یک دسته اشکالاتی که قابل جواب نیست که دو اشکال بود و بیانشان تمام شد. از اینجا وارد بیان دسته دوم از اشکالات می‌شود که قابل دفاع و جواب است.

#### دسته دوم: اشکالات قابل دفاع و نقد

در دسته دوم مرحوم شیخ به ۸ اشکال اشاره نموده و آنها را نقد می‌فرمایند.

#### اشکال اول: تعارض بین آیه نبأ و آیات ناهیه از عمل به ظن

مستشکل می‌گوید حتی اگر مفهوم شرط یا وصف هم در آیه ثابت باشد باز هم نمی‌توانیم بگوییم خبر واحد عادل حجت است زیرا این مفهوم آیه تعارض دارد با آیاتی که نهی می‌کنند از عمل به غیر علم و خبر ظنی. مستشکل معتقد است رابطه مفهوم آیه نبأ با منطوق آیات ناهیه از عمل به ظن، عام و خاص من وجه است لذا در مورد اشتراک تعارض می‌کنند. وجه اشتراک در عام و خاص من وجه و تعارض نسبت به وجه اشتراک، به سه بیان مطرح شده که مرحوم شیخ انصاری هر سه بیان را مطرح و نقد می‌فرمایند:

#### بیان اول: تعارض در خبر ظنی عادل

رابطه بین آیه نبأ و آیات ناهیه از عمل به ظن، عموم و خصوص من وجه است و در مورد اشتراکشان باید اصل عدم حجیت جاری نمود. توضیح مطلب: دو دلیل داریم که رابطه آنها عام و خاص من وجه است. سه جلسه قبل ضمن بیان مقدمه منطقی توضیح دادیم در عام و خاص من وجه دو ماده افتراق داریم و یک ماده اجتماع.

**دلیل اول:** مفهوم آیه نبأ که می‌گوید خبر عادل حجت است چه خبر ظنی عادل و چه خبر قطعی عادل

**دلیل دوم:** آیات ناهیه می‌گویند نباید به خبر ظنی عمل کنید چه خبر عادل باشد چه خبر فاسق. مانند آیه ۳۶ سوره مبارکه یونس و آیه

۲۸ سوره مبارکه نجم که می‌فرماید: "إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً"

حال اگر رابطه این دو دلیل عام و خاص من وجه باشد دو ماده افتراق دارند و یک ماده اشتراک:

ماده افتراق اول: خبر قطعی عادل که مفهوم آیه نبأ می‌گوید حجت است اما آیات ناهیه نسبت به خبر قطعی، ساکت‌اند.

ماده افتراق دوم: خبر ظنی فاسق که آیات ناهیه می‌گویند حجت نیست اما مفهوم آیه نبأ نسبت به آن ساکت است.

ماده اجتماع: خبر ظنی عادل.

نسبت به خبر ظنی عادل مفهوم آیه نبأ می‌گوید حجت است اما آیات ناهیه می‌گویند حجت نیست.

نسبت به ماده اجتماع نمی‌دانیم حکم حجیت (مفهوم آیه نبأ) را جاری کنیم یا عدم حجیت (منطوق آیات ناهیه) را، هیچ یک از این دو دلیل بر دیگری ترجیح ندارد لذا تعارض و تساقط می‌کنند. نسبت به خبر عادل ظنی شک داریم که وظیفه چیست؟ می‌گوییم اصل اولی حرمت عمل به ظن است إلا ما خرج بالدلیل. پس خبر ظنی عادل حجت نیست. \*

نقد بیان اول: رابطه عامین مطلق و مفهوم مقدم است.

مرحوم شیخ انصاری بیان اول را قبول ندارند لکن قبل از توضیح مطلب مرحوم شیخ، به یک مقدمه اصولی حاوی دو نکته اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: دو نکته نسبت به مفهوم شرط

در این مقدمه به دو نکته توجه کنید:

نکته اول: در مبحث مفهوم شرط در اصول فقه مرحوم مظفر خوانده‌ایم که مفهوم تابع منطوق است و به عبارت دیگر موضوع در

هر دو باید یکی باشد اگر منطوق از مجئی زید سخن می‌گوید مفهوم هم از عدم مجئی زید باید سخن بگوید نه از عدم مجئی بکر.

نکته دوم: دو جلسه قبل ضمن مقدمه‌ای گفتیم اگر دو دلیل متعارض بودند و یکی از آن دو مشتمل بر علت حکم بود، دلیلی که

مشتمل بر علت است اقوی و مقدم است.

مرحوم شیخ می‌فرمایند رابطه دو دلیل مذکور عام و خاص مطلق است نه من وجه. به عبارت دیگر اگر رابطه عامین من وجه باشد باید

دو دلیل عام باشد که دو ماده افتراق و یک ماده اشتراک داشته باشند لکن در ما نحن فیه یک دلیل عام داریم و یک دلیل خاص.

دلیل عام: آیات ناهیه می‌گویند خبر ظنی حجت نیست مطلقاً چه خبر عادل باشد چه فاسق.

دلیل خاص: مفهوم آیه نبأ می‌گوید خبر ظنی عادل حجت است.

پس اینکه گفتید مفهوم آیه نبأ عام است هم شامل خبر قطعی می‌شود هم شامل خبر ظنی، قبول نداریم زیرا حجیت قطع ذاتی است و

لغو است که خداوند متعال در منطوق آیه نسبت به خبر قطعی فاسق حکمی صادر کند، این روشن است که خبر قطعی فاسق حجت

نیست لذا منطوق آیه کاری به خبر قطعی فاسق ندارد بلکه می‌گوید خبر ظنی فاسق حجت نیست و نیاز به تبیین دارد. حال که ثابت شد

منطوق آیه عام نیست و فقط از خبر ظنی سخن می‌گوید مفهوم هم تابع منطوق است و موضوعشان یکی است. نتیجه اینکه مفهوم آیه

نبأ عام نیست و فقط می‌گوید خبر ظنی عادل حجت است.

پس دو دلیل داریم: آیات ناهیه می‌گویند هیچ خبر ظنی حجت نیست. مفهوم آیه نبأ می‌گوید خصوص خبر ظنی عادل حجت است. نسبت

به خبر ظنی عادل به کدام دلیل عمل کنیم؟ به مفهوم آیه نبأ عمل می‌کنیم زیرا مفهوم در اینجا اقوای از منطوق است، مفهوم نسبت به

یک مورد جزئی و خاص که خبر ظنی عادل باشد حکم صادر می‌کند اما آیات ناهیه یک حکم عام برای موارد متعدد و زیادی صادر

می‌کنند و چنانکه در بحث عام و خاص کتاب اصول فقه مرحوم مظفر خوانده‌ایم دلیل خاص (مفهوم)، دلیل عام (آیات ناهیه) را تخصیص

می‌زند. نتیجه عام و خاص این است که اخبار ظنی حجت نیستند الا خبر ظنی عادل که حجت است.

سؤال: شما در جلسه پنجم در جواب از ایراد اول به اشکال دوم فرمودید مفهوم اقوی از منطوق نیست لذا منطوق را مقدم کردید پس چرا

در اینجا مفهوم را اقوی و مقدم می‌دانید؟

جواب: همانجا توضیح دادیم چون مفهوم، جمله شرطیه‌ای بود که علتش در منطوق ذکر شده لذا منطوق مقدم شد.

### تحقیق:

\* برای توضیح این اصل اولی مراجعه کنید به کتاب اصول فقه مرحوم مظفر ابتدای جلد دوم ذیل مقدمه ششم با عنوان "المناطق فی إثبات

حجة الأمانة" قسمتی از عبارتشان چنین است: "فالقاعدة تقتضي أن الظن بما هو ظن لا يجوز العمل على مقتضاه و لا الأخذ به لإثبات

أحكام الله مهما كان سببه لأن لا يعني من الحق شيئاً فيكون خرساً باطلاً و إفتراءً محرماً" مطلب ایشان را خلاصه کنید.

کلام در دسته دوم از اشکالات وارد بر استدلال به آیه نبأ بر حجیت خبر واحد بود. گفتیم در دسته دوم هشت اشکال را بررسی می‌کنند که قابل نقد و جواب است و در نتیجه این هشت اشکال بر استدلال به آیه نبأ وارد نیست. اشکال اول تعارض بین مفهوم آیه نبأ با آیات ناهیه از عمل به ظن بود. مستشکل معتقد بود رابطه مفهوم آیه نبأ با منطوق آیات ناهیه از عمل به ظن، عام و خاص من وجه است لذا در مورد اشتراک تعارض می‌کنند. وجه اشتراک در عام و خاص من وجه و تعارض نسبت به این وجه اشتراک، به سه بیان مطرح شده که مرحوم شیخ انصاری هر سه بیان را مطرح و نقد می‌فرمایند بیان اول، تعارض در خبر ظنی عادل بود که گذشت.

**بیان دوم: تعارض در خبر ظنی عادل در انفتاح باب علم**

قبل از توضیح مطلب به یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### **مقدمه اصولی: تبیین دو اصطلاح انسداد و انفتاح**

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر خوانده‌ایم دو عنوانی که اصولیان متأخر ابداع کرده و در باب حجیت خبر واحد بکاربرده‌اند اصطلاح انسداد و انفتاح باب علم یا علمی است. مقصود از علم، یقین و قطع به حکم شرعی است و مقصود از علمی، ظن و اطمینان به حکم شرعی است که مانند علم حجت است لذا آن را علمی یعنی شبیه علم نامیده‌اند. پس چهار اصطلاح در این زمینه چنین است: انسداد باب علم: یعنی راه علم و قطع به احکام شرعی مسدود است به جهت عدم دسترسی به امام معصوم انسداد باب علمی: یعنی راه اطمینان و ظن معتبر به تمام احکام شرعی مسدود است زیرا در تمام فروع فقهی دلیل معتبر صحیح السند، تام الدلالة، بدون معارض و دارای تمام شرائط حجیت خبر واحد نداریم.

انفتاح باب علم: راه علم و قطع به احکام شرعیه مفتوح و باز است.

انفتاح باب علمی: اطمینان و ظن قوی، مانند علم حجت و معتبر، و روایات موجود راه رسیدن به اطمینان به حکم شرعی است. بعضی مانند مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین الأصول معتقد به انسداد باب علم و علمی و حجیت مطلق ظن هستند که به اینان انسدادی گفته می‌شود، لکن مشهور اصولیان معتقدند باب علم و قطع به معظم احکام شرعی منسد است و لکن باب علمی به احکام شرعی مفتوح می‌باشد که به اینان انفتاحی گفته می‌شود. \*

مستشکل می‌گوید ما دو دلیل عام داریم که رابطه‌شان عامین من وجه است:

**دلیل اول:** (مفهوم آیه نبأ) خبر ظنی عادل حجت است چه در زمان انسداد باب علم چه در زمان انفتاح باب علم.

**دلیل دوم:** (منطوق آیات ناهیه) در زمان انفتاح باب علم خبر ظنی حجت نیست چه خبر عادل چه فاسق.

پس هر دو دلیل از جهتی عام و از جهتی خاص هستند، دلیل اول (مفهوم آیه نبأ) عام است و شامل انسداد و انفتاح است اما فقط به خبر عادل نظر دارد، دلیل دوم (منطوق آیات ناهیه) هم عام است و شامل عادل و فاسق می‌شود اما در خصوص انفتاح باب علم جاری است و الا اگر باب علم منسد باشد که مسلماً ظن و اطمینان حجت خواهد بود زیرا از طرفی نمی‌توانیم تکالیف شرعی را رها کنیم و از جهت دیگر وقتی راه علم منسد است چاره‌ای جز عمل به احکام شرعیه از راه ظن و اطمینان نداریم. پس دلیل دوم می‌گوید تا زمانی که باب علم و قطع به احکام شرعیه مفتوح است حق عمل به ظن ندارید.

**ماده افتراق اول:** خبر عادل در زمان انسداد، مفهوم آیه نبأ می‌گوید حجت است و آیات ناهیه نسبت به آن ساکت‌اند.

**ماده افتراق دوم:** خبر ظنی فاسق در زمان انفتاح. آیات ناهیه می‌گوید حجت نیست و مفهوم آیه نبأ نسبت به آن ساکت است.

**ماده اشتراک:** خبر ظنی عادل در انفتاح باب علم یا علمی. نسبت به این ماده اشتراک مفهوم آیه نبأ می‌گوید حجت است اما آیات ناهیه می‌گویند حجت نیست. پس تعارض شد بین دو دلیل، شک داریم و نمی‌دانیم حکم ماده اجتماع حجیت است یا عدم حجیت، دو دلیل مذکور تعارض دارند لذا می‌رویم سراغ اصل عملی که عدم حجیت مطلق ظنون باشد. گفتیم أصالة حرمة العمل بالظن جاری و نتیجه می‌گیریم خبر ظنی عادل در انفتاح باب علم حجت نیست.

نتیجه اینکه آیه نبأ نمی‌تواند دلالت کند بر حجیت خبر ظنی عادل در انفتاح باب علم.

**نقد بیان دوم: رابطه عامین مطلق و مفهوم مقدم است.**

مرحوم شیخ دو اشکال به بیان دوم دارند:

**اشکال اول:** می‌فرمایند ما قبول نداریم که آیات ناهیه فقط مختص انفتاح باب علم باشد بلکه عام هستند و هم شامل انسداد باب علم است هم انفتاح باب علم. بنابراین رابطه بین دو دلیل عامین مطلق است و تخصیص اتفاق می‌افتد.

توضیح مطلب: آیات ناهیه می‌گویند خبر ظنی حجت نیست مطلقاً چه از عادل چه از فاسق و چه در انسداد و چه در انفتاح. اما مفهوم آیه نبأ می‌گوید در خصوص عادل خبر ظنی عادل حجت است است در انفتاح و انسداد، پس مفهوم آیه نبأ آیات ناهیه را تخصیص می‌زند و در نتیجه می‌گوییم خبر ظنی حجت نیست در انسداد و انفتاح باب علم الا خبر ظنی عادل که خبر ظنی عادل حجت است. اشکال دوم: اگر پافشاری کنید بر اینکه آیات ناهیه فقط شامل زمان انفتاح می‌باشد لذا رابطه دو دلیل عامین من وجه است، می‌گوییم بالأخره نسبت به زمان انسداد آیات ناهیه ساکت‌اند و مفهوم آیه نبأ می‌گوید خبر ظنی عادل در انسداد باب علم حجت است و همین مقدار برای استدلال کننده به آیه نبأ کافی است و ثابت می‌کند حجیت خبر واحد را در زمان انسداد باب علم.

### تحقیق:

\* برای یادآوری بحث انسداد و انفتاح مراجعه کنید به کتاب اصول فقه مرحوم مظفر که در ابتدای جلد دوم صفحه ۲۹ تا ۳۱ ضمن مقدمات مباحث حجج، در مقدمه ۹ و ۱۰ با عنوان: "الظن الخاص و الظن المطلق" و "مقدمات دلیل الإسداد" به این بحث پرداخته‌اند. ایشان برای دلیل انسداد به چهار مقدمه اشاره می‌کنند. خلاصه کلام ایشان در این سه صفحه را یادداشت کرده و ارائه دهید. و نیز مراجعه کنید به همین جلد اول کتاب رسائل صفحه ۳۸۴ و ۳۸۶ و عبارت کوتاه مرحوم شیخ انصاری را یادداشت و ارائه دهید. همچنین می‌توانید به کتاب **اصطلاحات الأصول** مرحوم مشکینی ذیل اصطلاح انسداد مراجعه کنید. اصطلاحات اصولی در این کتاب بر اساس ترتیب الفبائی تدوین و تبیین شده که آشنایی شما با این کتاب مفید خواهد بود.

### پیش تحقیق:

برای بحث جلسه بعد و توضیح بیان سوم نیاز به آشنایی با یکی از اصطلاحات اصولی داریم با عنوان "انقلاب نسبت". در رابطه با این اصطلاح در اصطلاح‌نامه‌های اصولی مطالعه کنید از جمله اصطلاحات الأصول مرحوم مشکینی.

### به مناسبت چهارشنبه: تحکیم برنامه‌های درسی

سه هفته از آغاز سال تحصیلی ۹۸-۹۹ می‌گذرد و تا الآن باید برنامه‌های خودتان در زمینه کلاس، هم مباحثه و زمان مطالعه و مباحثه را برنامه ریزی کرده باشید.

نسبت به چگونگی حضور در کلاس، مطالعه، تحقیق و مباحثه نکاتی را به صورت کلی توضیح داده‌ام که در برگه مستقلی تقدیم حضورتان می‌شود. اگر در زمینه‌های مذکور هنوز به نتیجه نرسیده‌اید و یا مباحثه را آغاز نکرده‌اید باید احساس خطر کنید زیرا این بی‌نظمی به شدت می‌تواند به تمام سال تحصیلی تان سرایت کند و با توجه به اینکه از فضای برنامه ریزی شده مدرسه در پایه‌های یک تا شش خارج شده‌اید ممکن است تحیر در بعض برنامه‌ها و پیدا کردن هم بحث، روحیه و انگیزه شما برای کار علمی قوی را تضعیف کند و آفت بزرگتر آن است که بی تفاوتی نسبت به مطالعه و مباحثه و فعالیت علمی، به پایه‌ها و سال‌های بعد هم سرایت کند.

و الثانی: بأن خروج ما خرج... ص ۲۶۳، س ۱۵

کلام در اشکالاتی بود که به نظر مرحوم شیخ انصاری قابل جواب‌اند، اشکال اول تعارض بین مفهوم آیه نبأ با آیات ناهیه از عمل به ظن بود. مستشکل معتقد بود رابطه بین این دو دلیل عام و خاص من وجه است لذا در مورد اشتراک تعارض می‌کنند. وجه اشتراک در عام و خاص من وجه و تعارض در این وجه اشتراک، دو بیان در تبیین عام و خاص من وجه نقد شد.

بیان سوم: تعارض بعد از دو تخصیص

در بیان سوم مستشکل به صورت مستشکل بین مفهوم آیه نبأ و منطوق آیات ناهیه مدعی تعارض و عام و خاص من وجه نیست بلکه با اضافه نمودن یک واسطه، نسبت بین دو دلیل محل بحث را تبدیل به عام و خاص من وجه می‌کند.

توضیح مطلب: مستشکل در بیان اول و دوم معتقد بود رابطه بین مفهوم آیه نبأ و منطوق آیات ناهیه از عمل به ظن، عام و خاص من وجه است و مرحوم شیخ انصاری هر دو بیان را نقد فرمودند و نتیجه گرفتند رابطه‌شان عام و خاص مطلق است. مستشکل می‌گوید اگر هم بپذیریم رابطه بین آندو عام و خاص مطلق است اما باز هم با اضافه شدن دلیل سوم، رابطه‌شان تبدیل می‌شود به عام و خاص من وجه و همان تعارض و نهایتاً تقدیم أصالة حرمة العمل بالظن جاری است.

قبل از توضیح مطلب به یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

مقدمه اصولی: انقلاب نسبت

در جلسات گذشته ضمن یک مقدمه منطقی اشاره کردم به تقسیم نسبت بین دو دلیل که مرحوم مظفر در المنطق می‌فرمایند چهار قسم نسبت داریم، تباین، تساوی، عام و خاص من وجه و عام و خاص مطلق. اصطلاحی است در علم اصول با عنوان انقلاب نسبت. یعنی گاهی دو دلیل در مرحله اول رابطه‌شان مثلاً عام و خاص مطلق است اما با اضافه شدن یک دلیل دیگر رابطه‌شان منقلب و دیگرگون شده و تبدیل به نسبت دیگری می‌شود. به این مسأله انقلاب نسبت گفته می‌شود. انقلاب نسبت گونه‌های مختلفی دارد زیرا نسبت‌ها قبل و بعد از انقلاب می‌توانند متفاوت باشند مثلاً ممکن است ابتدا نسبت بین دو دلیل تباین باشد اما بعد از انقلاب تبدیل به عام و خاص من وجه شوند. بین اصولیان در حجیت انقلاب نسبت اختلاف است. مرحوم شیخ انصاری انقلاب نسبت را قبول ندارند. مثالی که مرحوم شیخ هم استفاده کرده‌اند چنین است (یک دلیل عام داریم که دو خاص دارد):

دلیل اول: أكرم العلماء (عام)؛ دلیل دوم: لا تکرّم الفساق من النحاة (خاص اول)؛ دلیل سوم: لا تکرّم الفساق من العلماء (خاص دوم)

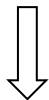
– رابطه بین دلیل اول با دوم عام و خاص مطلق است. (أكرم العلماء إلا الفساق من النحاة)

– رابطه بین دلیل اول با سوم هم عام و خاص مطلق است. (أكرم العلماء إلا الفساق)

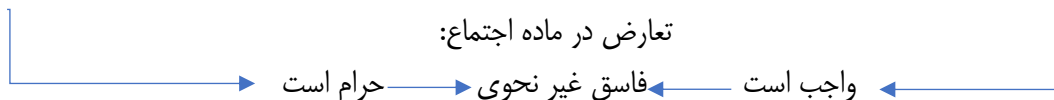
برای اینکه نسبت بین این أدله از عام و خاص مطلق تبدیل به عام و خاص من وجه شود ابتدا دلیل اول، دلیل دوم را تخصیص می‌زند و رابطه نتیجه آن در سنجش با دلیل سوم می‌شود عام و خاص من وجه.

عام و خاص مطلق

(۱) أكرم العلماء ← عام و خاص مطلق → (۲) لا تکرّم الفساق من النحاة (خاص اول) ← (۳) لا تکرّم الفساق من العلماء (خاص دوم)



الف: إكرام همه علماء (عادل و فاسق) واجب است غیر از فاسق نحوی. ب: اكرام فساق (نحوی و غیر نحوی) از علماء حرام است. تعارض در ماده اجتماع:



رابطه بین دلیل الف و ب عام و خاص من وجه است یعنی دو ماده افتراق و یک ماده اشتراک دارند:

ماده افتراق اول: اكرام عالم عادل، که دلیل الف می‌گوید واجب است و دلیل ب ساکت است.

ماده افتراق دوم: اكرام فاسق نحوی که دلیل ب می‌گوید حرام است و دلیل الف نسبت به حکم حرمت ساکت است.

ماده اجتماع: فاسق غیر نحوی که دلیل الف می‌گوید اكرامش واجب است و دلیل ب می‌گوید اكرامش حرام است.

مستشکل می‌گوید ما در اصل سه دلیل داریم که باید رابطه هر سه را با هم بسنجیم:

دلیل اول: آیات ناهیه از عمل به ظن می‌گویند: همه ظنون غیر حجت‌اند مطلقاً (چه ظن حاصل از خبر عادل چه فاسق)

دلیل دوم: أدله حجیت بیّنه می‌گویند: بیّنه و شهادت عادل در موضوعات خارجی حجت است.

دلیل سوم: مفهوم آیه نبأ می گوید: خبر عادل حجت است مطلقاً (چه خبر از احکام شرعی باشد، چه از موضوعات خارجی مثل ملکیت زید) ابتدا رابطه بین دلیل اول و دوم را بررسی می کنیم سپس نتیجه آن را با دلیل سوم که ملاحظه کنیم می شود عام و خاص من وجه: عام و خاص مطلق

(۱) آیات ناهیه: ظنون (عادل و فاسق) حجت نیستند ← (۳) مفهوم آیه نبأ: خبر (ظنی و قطعی) عادل حجت است (در احکام و موضوعات)

عام و خاص مطلق

(۲) أدله حجیت بینة: بینة عادل (در موضوعات) حجت است

الف: ظنون (از عادل و فاسق) حجت نیستند إلا بینة عادل (در موضوعات) ب: خبر (ظنی و قطعی) عادل (در احکام و موضوعات) حجت است.

تعارض در ماده اجتماع:

حجت نیست ← خبر عادل در احکام ← حجت است

مستشکل می گوید رابطه بین دلیل ۱ و ۲ عام و خاص مطلق است که از جمع بین این دو دلیل دلیل الف به دست می آید که: همه ظنون حجت نیستند إلا ظن حاصل از خبر بینة (در موضوعات).

حال این نتیجه را دلیل الف می نامیم و دلیل ۳ را هم دلیل ب می نامیم، رابطه دلیل الف و ب عام و خاص من وجه است: ماده افتراق اول: خبر ظنی فاسق که دلیل الف می گوید حجت نیست و دلیل ب ساکت است.

ماده افتراق دوم: خبر قطعی عادل در موضوعات که دلیل الف ساکت است و دلیل ب می گوید حجت است.

ماده اجتماع: خبر عادل در احکام که دلیل الف می گوید حجت نیست و دلیل ب می گوید حجت است.

در ماده اجتماع تعارض می شود هیچ کدام از دو دلیل مقدم نیست لذا در مقام شک به اصل عملی "أصالة حرمة العمل بالظن" عمل می کنیم و می گوئیم ظن حاصل از خبر واحد عادل در احکام حجت نیست.

نتیجه: پس آیه نبأ نتوانست ثابت کند خبر واحد عادل در احکام حجت است.

**و أمثالها مما خرج...** ص ۲۶۳، س ۱۲ مرحوم شیخ در این عبارت اشاره به مثال دومی کرده اند که مثلاً فتوای مجتهد باشد. لذا در مثالهای بالا از رابطه بین دو دلیل یک بار می توان از بینة (در موضوعات) استفاده کرد که توضیح دادیم و بار دیگر از فتوای مجتهد (در احکام) استفاده نمود که می توانید با جایگزین کردن عنوان موضوعات با احکام و بینة با فتوای مجتهد مثال دوم را هم تطبیق کنید.

**و الثانی: بأن خروج ...**

نقد بیان سوم: انقلاب نسبت و باطل است.

ترجمه عبارت: خروج ما خرج یعنی خروج أدله حجیت بینة در موضوعات (دلیل ۲) از أدله حرمت عمل به ظن (دلیل ۱) این خروج و تخصیص بین دلیل ۱ و ۲ موجب نمی شود مفهوم آیه نبأ (دلیل ۳) عام باشد (یعنی قبل از اینکه دلیل ۱ توسط دلیل ۲ تخصیص بخورد، رابطه دلیل ۱ و ۳ عام و خاص مطلق بود و همانطور باقی می ماند و تخصیص بین ۱ و ۲ سبب نمی شود رابطه دلیل ۱ و ۳ تبدیل به عام و خاص من وجه شود.

توضیح مطلب: شیخ انصاری می فرمایند شما در بیان سوم مرتکب انقلاب نسبت شده اید که ما در اواخر رسائل در مبحث تعادل تراجیح آن را نقد کرده ایم. وقتی یک دلیل عام داشته باشیم و دو یا سه خاص داشته باشد این خاصها همه در عرض یکدیگر بر عام وارد می شوند و رابطه بین عام و یک آنها عام و خاص مطلق است. کلمات نورانی اهل بیت تماماً نور واحد است و گویا از یک نفر صادر شده است پس نباید اول عام را با یک خاص سنجد سپس نتیجه آن را با خاص دیگر سنجد زیرا عرف چنین نمی کند بلکه عرف می گوید یک عام است که چندین خاص آن را تخصیص زده است در مثال مذکور در مقدمه، عام می گوید اکرام همه علماء واجب است و این عام دو بار تخصیص خورده یک بار فاسق نحوی از آن خارج شده و بار دیگر کل فاسق از آن خارج شده است. در ما نحن فیه هم یک آیات ناهیه داریم که عام است و از عمل به تمام ظنون نهی می کند و چند خاص داریم یعنی بینة عادل، فتوای مجتهد و خبر واحد عادل از آن خارج شده است.

نتیجه اینکه مرحوم شیخ می فرمایند اثبات تعارض بین مفهوم آیه نبأ و منطوق آیات ناهیه از عمل به ظن، عام و خاص من وجه نیست بلکه عام و خاص مطلق است لذا تصویر ماده اجتماع و تعارض در آن و تقدیم أصالة حرمة العمل بالظن صحیح نیست.

پس اشکال اول بر استدلال آیه نبأ بر حجیت خبر واحد عادل وارد نبود.



دومین اشکالی که به دلالت آیه نبأ بر حجیت خبر واحد وارد شده و مرحوم شیخ انصاری آن را قابل نقد می‌دانند این است که مستشکل می‌گوید:

الف: فرضاً مفهوم آیه نبأ را دالّ بر حجیت خبر واحد عادل می‌دانیم.

ب: مرحوم سید مرتضی و أتباعشان مانند مرحوم ابن ادریس به عنوان خبر دهنده واحد عادل فرموده‌اند به اجماع علماء خبر واحد حجت نیست. اجماع هم کاشف از رأی معصوم است.

نتیجه: اگر بپذیریم آیه نبأ مفهوم دارد و می‌گوید خبر عادل حجت است این سبب عدم حجیت مفهوم آیه نبأ می‌شود زیرا بنا بر قبول مفهوم آیه نبأ باید بپذیریم خبر سید مرتضی هم حجت و صحیح است که می‌گوید خبر واحد حجت نیست. لذا برای رفع این تناقض می‌گوییم آیه نبأ مفهوم ندارد و فقط به خبر مرحوم سید مرتضی عمل می‌کنیم.

**نقد اشکال دوم:**

مرحوم شیخ انصاری سه جواب به اشکال دوم دارند.

**جواب اول:** آیه نبأ خبر حسّی را می‌گوید نه حدسی

قبل از توضیح جواب اول مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه کوتاه اصولی بیان می‌کنیم:

### **مقدمه اصولی: خبر حسّی و خبر حدسی**

خبری که یک مخبر و خبر دهنده بیان می‌کند از این جهت که خودش چگونه این خبر را دریافت کرده دو قسم است: قسم اول: خبر حسّی. خبری که مخبر با یکی از حواس پنج‌گانه خود دریافت کرده که عموماً در مباحث فقهی اصولی مقصود حسّی شنوائی است که در قول معصوم با شنیدن و در فعل و تقریر معصوم با دیدن یا شنیدن، یک مخبر و روای از نظر امام معصوم مطلع می‌شود.

قسم دوم: خبر حدسی. خبری که گوینده خبر بر اساس حدس و تخمین به نکته‌ای اعتقاد پیدا کرده و از آن خبر می‌دهد مانند خبر دادن از اجماع فقهاء نسبت به یک امر خاص. (اجماع منقول یک خبر حدسی است)

مرحوم شیخ اعظم انصاری می‌فرمایند در مباحث بررسی حجیت اجماع منقول گفتیم آیه نبأ فقط شامل خبر حسّی می‌شود نه خبر حدسی لذا آیه نبأ دلالت بر حجیت خبر واحد حدسی (نقل اجماع) نمی‌کند و در نتیجه آیه نبأ بدون معارض حجت است.

**جواب دوم: تعارض با إخبار شیخ طوسی**

مرحوم سید مرتضی خبر داده‌اند از اجماع فقهاء بر عدم حجیت خبر عادل اما در مقابل ایشان مرحوم شیخ طوسی هم خبر داده‌اند از اجماع فقهاء بر حجیت خبر واحد. نتیجه اینکه این دو خبر و این دو نقل اجماع تعارض و تساقط می‌کنند لذا آیه نبأ می‌تواند بدون وجود معارض دلالت کند بر حجیت خبر واحد.

**جواب سوم: عدم امکان شمول آیه نسبت به خبر سید مرتضی**

می‌فرمایند اصلاً امکان ندارد که آیه شامل خبر سید مرتضی هم بشود و در نتیجه منجر به تناقض شود، به عبارت دیگر اگر بگوییم آیه نبأ شامل این خبر سید مرتضی هم می‌شود سه تالی فاسد دارد: تالی فاسد یکم:

قبل از بیان اولین تالی فاسد، دو مقدمه کوتاه فلسفی اشاره می‌کنیم:

### **مقدمه فلسفی اول: استلزام بین وجود و عدم شیئی**

در فلسفه ثابت است که اگر وجود یک شیء مستلزم عدمش باشد اصلاً امکان ندارد آن شیء وجود بگیرد. به عبارت دیگر اگر لازمه وجود یک شیء معدوم شدن و از بین رفتنش باشد خوب از ابتدا وجود نمی‌گیرد و محقق نمی‌شود.

### **مقدمه فلسفی دوم: عدم شمول دلیل نسبت به خودش**

در فلسفه ثابت شده یک دلیل هیچگاه شامل خودش نمی‌شود. در کتب فلسفی از جمله شرح منظومه مرحوم سبزواری مثال معروفی برای این نکته مطرح است که اگر زید بگوید "کلّ خبری کاذب" زید بگوید هر چه من می‌گویم دروغ است. آیا این حکم شامل همین جمله هم می‌شود یعنی می‌توانیم بگوییم پس همین کلام زید هم دروغ است؟

این را توجیه می‌کنند و می‌گویند این جمله شامل خودش نمی‌شود یعنی تمام خبرهای زید دروغ است غیر از همین جمله که گفت "کلّ خبری کاذب" یعنی این جمله او صادق و راست است.

می‌فرمایند مرحوم سید مرتضی خبر داده به اینکه به اجماع فقهاء، خبر واحد حجت نیست، حال اگر آیه نبأ شامل این خبر سید مرتضی بشود و بگوید خبر سید مرتضی حجت است و باید به آن عمل نمود نتیجه‌اش این است که هیچ خبر واحدی حجت نیست حتی همین خبر سید مرتضی، پس از حجیت خبر سید مرتضی لازم آمد عدم حجیت خبر سید مرتضی. لذا از ابتدا می‌گوییم آیه شامل خبر سید مرتضی که اخبار از اجماع منقول است، نمی‌شود.

**سؤال:** سید مرتضی یک خبر داده که "به اجماع فقهاء خبر واحد حجت نیست" این کلام سید مرتضی و عدم حجیت خبر واحد شامل خود این دلیل و این جمله نمی‌شود، لذا خود این خبر، حجت و صحیح است. پس آیه نبأ این خبر سید مرتضی را هم حجت می‌کند لذا منجر به تناقض خواهد شد و اشکال بازمی‌گردد.

**جواب:** مرحوم شیخ می‌فرمایند قبول داریم که در مثال "کل خبری کاذب" دلیل شامل خودش نمی‌شود و این یک جمله دیگر دروغ نیست زیرا این جمله انصراف دارد به خبرهایی غیر از خودش، لکن در ما نحن فیه کلام مرحوم سید مرتضی صرفاً یک خبر نیست بلکه یک معیار مطرح کرده‌اند و می‌فرمایند هر خبری که واحد بود، حجت نیست و این معیار و ملاک واحد بودن، در خود خبر ایشان هم هست پس خبرشان حجت نیست. لذا سید مرتضی که معتقدند خبر واحد حجت نیست اگر ما از خود ایشان پرسیم فتوای شما یا ادعای اجماع شما به واسطه یک خبر واحد به ما رسیده آیا به آن اعتنا کنیم یا نه؟ خود ایشان می‌گویند به آن اعتنا نکنید زیرا خبر واحد است.

نتیجه: پس امکان ندارد آیه شامل خبر سید مرتضی بشود (و از دخول خبر سیدمرتضی در آیه خروج آن لازم می‌آید)  
تالی فاسد دوم:

از اشکال اولمان دست بر می‌داریم و می‌گوییم ممکن است خبر سید مرتضی داخل در آیه باشد و آیه بگوید این خبر سید مرتضی هم حجت است اما تالی فاسد دوم چنین کلامی این است که به اجماع علماء چه معتقدان به حجیت خبر واحد چه منکران حجیت خبر واحد، آیه نبأ شامل این خبر سید مرتضی نمی‌شود.

توضیح مطلب: منکران حجیت خبر واحد که اصلاً مفهوم آیه نبأ را قبول ندارند، پس آنان می‌گویند با آیه نبأ نمی‌توان ثابت کرد این خبر مرحوم سید مرتضی حجت است. معتقدان به حجیت خبر واحد هم می‌گویند خبر مرحوم سید مرتضی خطا است لذا ما به آیه عمل می‌کنیم و خبر واحد را حجت می‌دانیم. در نتیجه هر دو دسته معتقدان و منکران حجیت خبر واحد می‌گویند آیه نبأ شامل این خبر ایشان نمی‌شود. **فتأمل...** ظاهراً اشاره به این نکته است که منکران می‌گویند اصلاً خبر واحد حجت نیست لذا دیگر به آیه نبأ کاری ندارند که شامل این خبر سید مرتضی می‌شود یا نمی‌شود، لذا نمی‌توان به منکران نسبت داد که گفته‌اند آیه شامل خبر سید مرتضی نمی‌شود و چه بسا عدم شمول به جهتی دیگر باشد بنابراین اجماع هم وجود ندارد.

تالی فاسد سوم خواهد آمد ان شاء الله

کلام در دومین اشکال از اشکالاتی بود که مرحوم شیخ انصاری بر دلالت مفهوم آیه نبأ بر حجیت خبر واحد، وارد نمی‌دانند و از آن اشکالات جواب می‌دهند. مستشکل در اشکال دوم فرمود اگر مفهوم آیه نبأ دال بر حجیت خبر واحد باشد پس خبر مرحوم سید مرتضی به عنوان یک واحد عادل هم باید حجت باشد، حال مرحوم سید مرتضی خبر داده که به اجماع فقهاء شیعه خبر واحد حجت نیست، این خبر سید مرتضی در تناقض است با مفهوم آیه نبأ لذا می‌گوییم آیه نبأ دلالت بر چنین مفهومی ندارد.

مرحوم شیخ انصاری سه جواب به اشکال دوم می‌دهند. در جواب سوم فرمودند اصلاً امکان ندارد مفهوم آیه نبأ شامل خبر سید مرتضی شود زیرا سه تالی فاسد دارد. دو تالی فاسد گذشت.

تالی فاسد سوم:

قبل از بیان این تالی فاسد هم یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: استعمال لفظ در دو معنای متناقض

در مباحث الفاظ اصول فقه مرحوم مظفر خوانده‌ایم که مشهور اصولیان معتقدند استعمال لفظ در اکثر از معنا جایز نیست. یعنی در یک استعمال نمی‌توان یک لفظ را در دو معنا بکار برد.

نکته اضافه‌ای که در اینجا اشاره می‌کنیم این است که اگر هم معتقد باشیم به جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا اما استعمال لفظ در دو معنای متناقض در یک استعمال واحد، ممکن نیست.

اگر مفهوم آیه نبأ بخواهد این خبر مرحوم سید مرتضی را هم حجت قرار دهد لازم می‌آید خداوند دو معنای متناقض را در آیه اراده کرده باشد. زیرا با توجه به خبر مرحوم سید مرتضی ما دو دسته خبر خواهیم داشت:

دسته اول: مجموعه خبرهای واحد.

دسته دوم: خبر مرحوم سید مرتضی.

خبر مرحوم سید مرتضی می‌گوید أخبار آحاد که دسته اول اند حجت نیستند. اگر مفهوم آیه نبأ بخواهد شامل هر دو دسته شود لازم می‌آید خداوند متعال در یک استعمال دو مفهوم متناقض را اراده کرده باشد. پس برای رفع تناقض، مفهوم آیه نبأ باید فقط شامل یک دسته شود و به عبارت دیگر دو راهکار وجود دارد:

۱. آیه نبأ فقط خبر سید مرتضی را شامل می‌شود و می‌گوید فقط خبر سید مرتضی حجت است و سید مرتضی هم فرموده تمام أخبار آحاد حجت نیستند.

۲. آیه نبأ فقط شامل دسته اول می‌شود و شامل خبر مرحوم سید مرتضی نمی‌شود.

می‌فرمایند متعیناً باید بگوییم راهکار شماره دو صحیح است لذا مفهوم آیه نبأ شامل خبر سید مرتضی نمی‌شود لذا تناقض مرتفع می‌شود. سؤال: چرا شما راهکار دوم را انتخاب کردید ما راهکار اول را انتخاب می‌کنیم و می‌گوییم آیه دال بر حجیت خبر سید مرتضی است و خبر سید مرتضی هم می‌گوید تمام أخبار آحاد نامعتبرند.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند:

اولاً: اگر راهکار اول را انتخاب کنید تخصیص اکثر لازم می‌آید زیرا فرض این بود که تمام أخبار آحاد دو دسته شد یک دسته فقط شامل یک خبر سید مرتضی است و دسته دیگر هزاران خبر واحد را شامل است، اگر مفهوم آیه نبأ فقط شامل خبر سید مرتضی شود یعنی تمام أخبار آحاد را از مفهوم آیه خارج کرده و یک مورد را باقی گذاشته که خبر سید مرتضی باشد. این هم تخصیص اکثر و از مولای حکیم قبیح است. مثل اینکه فردی ابتدا بگوید تمام طلاب مدرسه را اکرام کن سپس ۹۹ درصد طلاب را خارج کند.

ثانیاً: جدای از مسأله تخصیص اکثر می‌گوییم این شیوه سخن گفتن بی‌نهایت قبیح است که خداوند متعال ابتدا به طور مطلق بفرماید تمام خبرهای واحد حجت اند سپس این کلام فقط شامل خبر سید مرتضی بشود و سید مرتضی هم بگوید تمام خبرهای واحد حجت نیست، خوب از همان ابتدا خداوند متعال می‌فرمود خبر واحد حجت نیست نیازی نبود به اینکه اول به تمام خبرهای واحد اعتبار و ارزش بدهد سپس همه خبرهای واحد غیر از خبر سید مرتضی را بی اعتبار و بی ارزش بخواند.

این نوع سخن گفتن آن هم از مولا حکیم قبیح فی الغایة و فضیح فی النهایة.

مرحوم شیخ مثال دیگری هم مطرح می‌کنند که نشان دهد این گونه سخن گفتن حتی از غیر مولای حکیم و انسانهای عادی هم قبیح است.

مثال: بکر به عمرو بگوید: "تمام خبرها و سخن‌های زید را تصدیق کن" زید هم هزار خبر به عمرو داده است، و در آخرین خبر هم زید به عمرو خبر داده که تمام خبرهایش دروغ بوده است، اینجا اگر بگوییم مقصود بکر از اینکه گفته تمام خبرهای زید را تصدیق کن این بوده که همین خبر آخرش را تصدیق کن و تمام خبرهای قبل او را دروغ بشمار، عرف و عقلا به این شیوه سخن گفتن اعتراض می‌کنند و می‌گویند از ابتدا بکر باید می‌گفت اخبار زید حجت نیست.

**و قد أجاب بعض من ... ص ۲۶۵، س ۱۴**

می‌فرمایند بعضی در نقد اشکال دوم چنین گفته‌اند اجماع منقولی که سید مرتضی گفته است اعتبارش ظنی است اما آیه نبأ اعتبارش قطعی است لذا ما به آیه نبأ و مفهوم آن اعتنا می‌کنیم و خبر سید مرتضی را کنار می‌گذاریم نتیجه می‌شود حجیت خبر واحد. نقد این کلام هم آن است که بحث ما در همین است که آیا خبر سید مرتضی از مصادیق ظاهر قرآن و آیه نبأ هست یا نه؟ اگر از مصادیق آیه و مفهومی باشد در تناقض با آیه خواهد بود.

و منها أن الآية لاتشمل... ص ۲۶۵، س ۱۶

اشکال سوم: عدم شمول آیه بر أخبار مع الواسطه

بحث در دسته دوم از اشکالاتی بود که به آیه نبأ وارد شده است. مرحوم شیخ انصاری فرمودند این دسته از اشکالات قابل دفاع است و نمی توان با این اشکالات، استدلال به آیه نبأ بر حجیت خبر واحد را نقد کرد.

در اشکال سوم گفته شده خبر (نبأ) یعنی سخن گفتن از یک شیء و یک واقعه که بر دو قسم است:

۱. خبر بدون واسطه مانند شنیدن یک خبر از زبان برادر که مثلاً برادر خبر می دهد از اینکه کتاب جدیدی خریده است.
  ۲. خبر مع الواسطه مانند تمام روایاتی که از اهل بیت: به ما رسیده است یعنی اصل خبر، سخن از یک واقعه یا بیان حکمی توسط امام معصوم است اما خودمان از زبان امام معصوم نشنیده ایم بلکه کلام حضرت، به واسطه چندین راوی به ما رسیده است.
- تعبیر خبر هر چند شامل هر دو قسم می شود اما وقتی به صورت مطلق بکار رود انصراف دارد به قسم اول یعنی خبر بدون واسطه. وقتی زید می گوید خبری از عمرو شنیدم، انصراف دارد به اینکه از خود عمرو بدون واسطه شنیده است.
- مستشکل می گوید مقصود از نبأ و خبر در آیه شریفه نبأ خبری است که فاسق بدون واسطه برای شما آورده است، خداود متعال می فرماید هرگاه فاسقی از شیء یا واقعه ای برای شما (بدون واسطه) خبری نقل کرد تبیین و جستجو واجب است. پس موضوع سخن در آیه نبأ اخبار بلاواسطه است در حالی که تمام روایات اهل بیت: که در مبحث حجیت خبر واحد در صدد اثبات حجیت آنها هستیم أخبار مع الواسطه هستند، پس اگر هم آیه نبأ دال بر حجیت خبر واحد باشد، این حجیت شامل روایات معصومان نخواهد بود.

نقد اشکال سوم:

مرحوم شیخ انصاری می فرماید اشکال سوم وارد نیست زیرا جایگاه خبر هر کدام از واسطه ها در سند روایات معصومان، جایگاه یک خبر بلاواسطه است. توضیح مطلب: مرحوم شیخ ابتدا سند یک روایت را به عنوان مثال بیان می کنند که چنین است: الشیخ الطوسی (متوفی ۴۶۰هـ) قال: حدّثنی المفید (م ۴۱۳هـ) قال: حدّثنی الصدوق (م ۳۸۱هـ) قال: حدّثنی أبی (ابن بابویه م ۳۲۹هـ) قال حدّثنی الصّفّار (م ۲۹۰هـ) قال کتبت إلى العسکری ۷ (شهادت: ۲۶۰هـ). \*

اگر آیه نبأ دال بر حجیت خبر واحد باشد و بگوید صدق العادل، قطعاً شامل این مکاتبه و سند خواهد شد. به این بیان که محمد بن حسن صفّار با امام حسن عسکری ۷ مکاتبه ای داشته و حضرت جواب نامه او را نگاشته اند، صفّار بدون واسطه به پدر شیخ صدوق (علی بن بابویه) از این مکاتبه و نامه نگاری خبر می دهد، آیه نبأ به ابن بابویه می گوید صدق العادل، صفّار عادل است لذا باید خبر او را تأیید نمود، مرحوم ابن بابویه این خبر را برای پسرشان شیخ صدوق بدون واسطه نقل می کنند، باز هم صدق العادل به شیخ صدوق می گوید خبر پدرت را تأیید کن، همینطور شیخ صدوق بدون واسطه به شیخ مفید خبر می دهند صدق العادل به شیخ مفید می گوید تصدیق کن، و شیخ مفید هم بدون واسطه به شیخ طوسی خبر می دهند، صدق العادل به شیخ طوسی می گوید تصدیق کن، نهایتاً ما در کتابی که با تواتر و قطع ثابت شده کتاب مرحوم شیخ طوسی است (مثل تهذیب الأحکام و یا الإستبصار) این حدیث را ملاحظه می کنیم و صدق العادل به ما هم می گوید شیخ طوسی را تصدیق کن. پس در هر مرحله از سلسله سند (در هر طبقه) یک راوی بدون واسطه برای راوی دیگر خبری را نقل می کند، و صدق العادل یکی یکی همه را حجت می کند. نتیجه اینکه ما با چند خبر بدون واسطه مواجهیم و طبق مدعای مستشکل خبر بدون واسطه عادل حجت است.

شیخ طوسی → شیخ مفید → شیخ صدوق → والد شیخ صدوق → صفّار → نامه امام حسن عسکری ۷

هذا و لكن قد یشکل الأمر... ص ۲۶۷، س ۱

یک ایراد و پاسخ آن

مرحوم شیخ انصاری به نقدشان ایرادی وارد می کنند و از آن پاسخ می دهند. قبل از بیان ایراد یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

### مقدمه اصولی: رابطه بین موضوع و حکم

رابطه موضوع و حکم شبیه رابطه علت و معلول است. چنانکه تا علت محقق نشود معلول محقق نمی شود، تا موضوع نباشد حکمی محقق نخواهد شد. عبارت دیگر چنانکه معلول بدون علت وجود نمی گیرد، حکم بدون موضوع هم قابل شکل گیری و جعل نیست. به تعبیر فلسفی رتبه علت و موضوع مقدم است بر رتبه معلول و حکم. و روشن است که معلول نمی تواند محقق کننده علت باشد پس حکم نمی تواند محقق کننده موضوع خودش باشد. (حکم موضوع ساز نیست)

مستشکل به نقد شیخ انصاری ایراد می‌گیرد و می‌گوید شماری شیخ انصاری در یک یک افراد موجود در سند به حکم آیه نبأ "صدق العادل" را جاری کردید در حالی که چنین کاری صحیح نیست و صدق العادل فقط در نفر آخر یعنی شیخ طوسی جاری است و محال است شامل شیخ مفید و صدوق و دیگران بشود.

توضیح مطلب: نسبت به آخرین فرد در سند حدیث که مرحوم شیخ طوسی است، می‌گوییم شیخ طوسی گفت حدیثی المفید، یعنی شیخ طوسی خبر داد از نقل حدیث توسط شیخ مفید، آیه نبأ و صدق العادل به ما می‌گوید شیخ طوسی را تصدیق کن، بگو خبر شیخ طوسی (که نقل حدیث توسط شیخ مفید بود) راست است، پس "صدق" شد حکم و خبر شیخ طوسی شد موضوع، صدق خبر الطوسی، پس صدق العادل ثابت کرد شیخ مفید حدیث نقل کرده است، پس اصل خبر شیخ مفید با صدق العادل ثابت شد دیگر امکان ندارد که خبر شیخ مفید موضوع باشد برای حکم "صدق العادل" و وجوب تصدیق، زیرا لازم می‌آید حکم "صدق العادل" مقدم شده باشد بر موضوع "خبر شیخ مفید" و این را هم در مقدمه اول گفتیم محال است که حکم موجد موضوع و مقدم بر موضوع باشد.

به عبارت دیگر اصلاً از کجا فهمیدیم شیخ مفید حدیثی نقل کرده؟ از آنجا فهمیدیم که آیه فرمود صدق العادل (صدق الطوسی)، پس خبر شیخ مفید با صدق العادل در شیخ طوسی محقق شد، دیگر حکم صدق نمی‌تواند در مرحله دوم و سوم شامل خبر شیخ مفید و شیخ صدوق هم بشود زیرا لازم می‌آید حکم "صدق" بر موضوعش مقدم شده باشد.

**و لکن یضعف هذا الإشکال... ص ۲۶۸، س ۱**

مرحوم شیخ انصاری از ایراد مذکور دو پاسخ می‌دهند:

**جواب اول:** (جواب نقضی) می‌فرمایند مستشکل گفت آیه نبأ و صدق العادل شامل خبر مع الواسطه نمی‌شود یعنی آیه نبأ فقط قبول خبر شیخ طوسی را لازم می‌داند نه قبول خبر بعد از آن را که خبر شیخ مفید باشد، لذا خبر از خبر حجت نیست. می‌فرمایند ما موردی در فقه داریم که مانند همین بحث ما است و همین ایراد مستشکل در آن وجود دارد اما به اجماع فقهاء صحیح و حجت است آن هم بحث اقرار بر اقرار است. زید نزد پلیس و باز پرس قوه قضائیه اقرار می‌کند که من به عمرو بدهکارم و آن را نوشته و امضاء می‌کند، اینجا اقرار العقلاء علی أنفسهم نافذ می‌گردد کلامش علیه خودش حجت است. بعد از تشکیل پرونده و ثبت اظهارات، او را می‌برند نزد قاضی، زید در مقابل قاضی دوباره اقرار می‌کند که آن اقرار قبلی را من انجام داده‌ام. پس نزد قاضی اقرار مستقلی نکرد فقط گفت آن نوشته و امضاء، اقرار من است. اگر ایراد مستشکل وارد باشد باید فقهاء بگویند اقرار اول فرد حجت است و اقرار با واسطه که اقرار دوم باشد حجت نیست، در حالی که به اجماع فقهاء اقرار بر اقرار حجت و صحیح است.

### تحقیق:

\* یکی از اعلام از مکتب رجالی قم حفظه الله در مباحث خارج اصول‌شان به این مثال مرحوم شیخ انصاری اشکال می‌کنند و می‌فرمایند مثال صحیح و واقعی نیست زیرا به موردی برخورد نکردیم که پدر شیخ صدوق از محمد بن حسن صفار روایت نقل کرده باشد. لذا خوب بود مرحوم شیخ مثالی که نمونه خارجی داشت ذکر می‌فرمودند. (خارج اصول/خبر واحد/جلسه ۱۸ - ۰۸/۱۰/۹۵ - <http://zanjani.ir>)

عرض می‌کنم نسبت به نمونه واقعی برای مثال شیخ انصاری باید جستجو کرد اما اشکال اصلی ایشان عدم نقل والد شیخ صدوق از صفار است که ظاهراً این اشکال وارد نباشد زیرا چند مورد اندک داریم که والد شیخ صدوق رحمهما الله از صفار روایت نقل کرده به عنوان نمونه در کتاب **کمال الدین و تمام النعمه**، باب ۳۳، حدیث ۳۹، ج ۲، ص ۳۴۸ و حدیث ۴۳، ج ۲، ص ۳۵۰ همچنین در **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال** باب: "ثواب الفقراء و اصطناع المعروف الیه" ص ۲۱۸.

حدیثی که مرحوم شیخ انصاری مثال زده‌اند مکاتبه است. به همین مناسبت آشنایی شما با کتاب **مکاتیب الأئمة** از مرحوم احمدی میانجی مفید است. در جلد پنجم این کتاب شش جلدی مکاتبات اصحاب با امام حسن عسکری<sup>۷</sup> از جمله مکاتبات صفار را ملاحظه کنید.

### معرفی اجمالی کتاب ثواب الأعمال و عقاب الأعمال

منابع مهم حدیثی شیعه از کتبی است که طلاب علوم دینی در هر سطحی از علم و در هر زمینه‌ای از فعالیت تبلیغی باید با آنها آشنا باشند. یکی از این منابع کتابهای مرحوم شیخ صدوق است از جمله **"ثواب الأعمال و عقاب الأعمال"**. نام کتاب اجمالاً گویای محتوای آن هست. کتاب مختصر و مفیدی است که در دو بخش ثواب اعمال و عقاب اعمال با دسته بندی خوبی به احادیث موجود در هر باب اشاره می‌کنند. مهم این است که با این سبک از نگارش در حدیث آشنا شوید.

کلام در سومین اشکال از اشکالات قابل دفاع بود. مستشکل ادعا کرد کلمه نبأ شامل خبر مع الواسطة نمی شود و روایات معصومان همگی برای ما اخبار مع الواسطة اند، مرحوم شیخ جواب فرمودند که روایات معصومان هم در حکم اخبار بلاواسطه هستند زیرا نسبت به هر طبقه و هر راوی در سند روایات، یک صدق عادل مستقل جاری است. مستشکل دوباره ایرادی وارد کرد که امکان ندارد در تمام طبقات از سند حدیث (مثلاً هم شیخ طوسی هم شیخ مفید هم شیخ صدوق...) صدق عادل جاری نمود بلکه صدق عادل فقط در راوی اخیر (شیخ طوسی) جاری است و اگر در شیخ مفید و شیخ صدوق ... هم جاری شود لازم می آید تقدم حکم بر موضوع و اینکه حکم، موضوع ساز باشد و این هم محال است چنانکه محال است تقدم معلول بر علت و محال است که معلول ایجاد کننده علت باشد.

مرحوم شیخ انصاری به این ایراد دو جواب می دهند. جواب اول جواب نقضی بود که گذشت.

جواب دوم: (جواب حلّی) می فرمایند سلّمنا (قبول می کنیم) که لفظ نبأ در آیه و صدق عادل شامل خبر مع الواسطه نمی شود، و وقتی اجراء حکم صدق عادل در خبر شیخ طوسی سبب ایجاد خبر شیخ مفید شد دیگر خبر شیخ مفید نمی تواند موضوع برای حکم صدق عادل باشد زیرا لازم می آید حکم، ایجاد کننده و مقدم بر موضوع باشد که محال است. \*

با قبول این دو ادعا در ایراد مستشکل باز هم می گوییم جایز است در تمام طبقات حدیث (شیخ طوسی، شیخ مفید، شیخ صدوق...) حکم صدق عادل را جاری نمود و آیه شامل اخبار مع الواسطه هم می شود با تمسک به تنقیح مناط نه با تمسک به دلالت لفظیه کلمه "نبأ". توضیح مطلب: ما یقین داریم ملاک حجیت خبر عادل این است که شنونده خبر اطمینان پیدا می کند به صحت خبر، این ملاک در تمام طبقات سند حدیث (شیخ طوسی، شیخ مفید، شیخ صدوق...) هست زیرا تمام افراد موجود در سند مذکور، ثقة و عادل اند.

نتیجه اینکه اگر لفظ و عبارت آیه نبأ (صدق عادل) به جهت ایراد فلسفی مستشکل نمی تواند شامل تمام طبقات در سند بشود اما به دلالت عقلی و تنقیح مناط می توانیم بگوییم هیچ تفاوتی بین شیخ طوسی و شیخ مفید و شیخ صدوق... وجود ندارد و دلیل قبول خبر هر کدام از اینها تنقیح مناط و ملاک حصول اطمینان است.

مرحوم شیخ انصاری در پایان و بعد از جواب سوم یک مثالی هم برای این تنقیح مناط بیان می کنند و می فرمایند زید به نوکر مولی خبر می دهد که مولا گفته: "به خبرهای زید عمل نکن"، در این مثال با تنقیح مناط می گوییم حکم مولا شامل خود این خبر هم می شود زیرا در نظر مولا هیچ تفاوتی بین خبرهای زید وجود ندارد و حکم "عمل نکن" شامل همین خبر هم می شود (زیرا مثلاً ملاک مولا خردسال بودن زید است) هر چند به جهت اشکال استحاله تقدم حکم بر موضوع، بگوییم حکم عمل نکردن شامل خود این خبر نمی شود و نوکر مولا باید به این خبر زید عمل و اعتنا کند.

می فرمایند در نقد اشکال دوم مطالب و توضیحاتی در این رابطه گذشت.

جواب سوم: در جواب سوم ترقی کرده و می فرمایند آیه نبأ شامل اخبار مع الواسطه هم می شوند و ایراد مستشکل نسبت به تقدم حکم بر موضوع هم وارد نیست. قبل از بیان جواب سوم به یک مقدمه منطقی اشاره می کنیم:

### مقدمه منطقی: قضیه ذهنیه، خارجیه و حقیقیه

قضیه در اصطلاح فلسفه و منطق عبارت است از جمله تامّ خبری که ذاتاً متصف به صدق و کذب شود. در المنطق مرحوم مظفر صفحه ۱۴۷ ذیل بحث قضایا، خوانده ایم که قضیه دو قسم است: حملیه و شرطیه. قضیه حملیه هم یا موجهه است یا سالبه. مرحوم مظفر می فرمایند: إن الحمليّة الموجبة هي ما أفادت ثبوت شيء لشيء. قضیه حملیه موجهه یعنی اثبات چیزی (حکم یا محمولی) برای چیزی (موضوعی). در قضیه حملیه باید موضوع، وجود داشته باشد که بر آن حکم یا محمولی را مترتب کنیم، و اگر موضوع وجود نداشته باشد کاذب است. حال این موضوع در قضیه حملیه موجهه از نگاه جایگاه تحقق و وجودش سه قسم دارد:

قسم اول: موضوع در ذهن است. مثال: جبلُ یاقوت، ممکن الوجود. موضوع: کوه یاقوت است، حکم و محمول، ممکن الوجود است، جایگاه تحقق کوه یاقوت در ذهن است و الا در عالم خارج چنین چیزی نیست.

این قسم را قضیه ذهنیه می نامند.

قسم دوم: موضوع در خارج است. مثال: "کلّ طالب فی المدرسة مجذّب" موضوع: طلبه حاضر در مدرسه و محمول جدیّت و تلاش است، جایگاه تحقق موضوع، در فضای خارجی مدرسه است که قابل دیدن و اشاره کردن است.

این قسم قضیه خارجیه نام دارد.

قسم سوم: موضوع در نفس الأمر و واقع است. یعنی افراد موضوع اعم است از افرادی که بالفعل و الآن موجودند و افرادی که در آینده خواهند آمد بر همه آنها با هم یک حکم و محمول وارد می‌شود. مثال: کلّ ماء طاهر. موضوع آب است چه آبهای خارج شده از زمین در زمان گوینده این سخن و چه آبهایی که تا روز قیامت در دسترس انسان قرار گیرد. این قسم قضیه حقیقه نام دارد. \*\*

مرحوم شیخ در جواب سوم می‌فرماید آیه نبأ به نحو قضیة حقیقیة شامل تمام خبرها چه بلاواسطه و چه مع الواسطه می‌شود. یعنی آیه می‌گوید: "خبر الواحد حجة" و این حکم هم شامل خبر شیخ طوسی می‌شود هم شامل خبر شیخ صدوق می‌شود چنانکه اقیما الصلاة یک قضیه حقیقیة است و شامل تمام مکلفان چه در زمان نبی گرامی اسلام و چه مکلفانی که تا روز قیامت به دنیا بیایند می‌شود. به عبارت دیگر در جمله خبر العادل حجة، حکم "حجیت" و "صدق" که آیه نبأ می‌گوید یک محمول برای طبیعت عادل است، یعنی آیه می‌گوید تصدیق طبیعت عادل و هر عادل در هر جای سند باشد (چه در اول سند چه انتهای سند چه وسط سند روایت) واجب است.

اشکال سوم هم تمام شد جلسه بعد وارد بررسی اشکال چهارم خواهیم شد إن شاء الله.

### تحقیق:

\* عبارات نسخه‌های رسائل در بیان ایراد و جواب مرحوم شیخ انصاری از آن مضطرب و مختلف است. یکی از جوابهایی که در پاورقی به عنوان نسخه دیگری از متن این قسمت رسائل ذکر شده در صفحه ۲۶۹ خط سوم از پاورقی، این است که می‌فرماید اشکال تقدم حکم بر موضوع و ایجاد موضوع توسط حکم هم وارد نیست زیرا إجراء صدق العادل در خبر شیخ طوسی باعث ایجاد خبر شیخ مفید نیست بلکه باعث کشف و پرده‌برداری از خبر شیخ مفید است.

\*\* ضمن مراجعه به مطلب نقل شده از المنطق مرحوم مظفر در صورت امکان کل بحث مذکور را خلاصه نویسی کنید و الا فقط دسته‌بندی کلی مطلب در فصل قضایا را فهرستوار اشاره کنید.



کلام در بیان اشکالات دسته دوم به مفهوم آیه نبأ بود که مرحوم شیخ فرمودند این اشکالات قابل جواب هستند و نمی‌توانند استدلال به آیه نبأ را نقد کنند. هفت اشکال در دسته دوم مطرح می‌شود که تا کنون سه اشکال آن گذشت.

اشکال چهارم این است که مستشکل می‌گوید اگر هم بپذیریم جمله شرطیه در آیه نبأ مفهوم دارد و دلالت می‌کند بر حجیت خبر واحد باز هم دال بر حجیت معظم اخبار آحاد نخواهد بود زیرا حجیت روایات ما که دال بر احکام شرعی هستند را ثابت نمی‌کند.

توضیح مطلب: مستشکل می‌گوید آیه نبأ یک منطوق داشت و یک مفهوم، منطوق آیه حکم می‌کند به وجوب فحص در خبر فاسق اما مفهوم آیه می‌گوید خبر عادل بدون فحص، حجت است در حالی که به اجماع تمام فقهاء و علماء، زمانی حکم شرعی مذکور در یک روایت حجت است که در روایات آن باب فحص کنیم و اطمینان پیدا کنیم روایت معارض، روایت مخصص یا مقید برای آن وجود ندارد. این اجماع علماء دلالت می‌کند بر اینکه اخباری که حکم شرعی در آنها بیان شده حجت نیست و نیاز به فحص دارند چنانکه خبر فاسق هم نیاز به فحص داشت. تا اینجا استدلال مستشکل تمام شد اما برای تحکیم کلامش، سه سؤال را هم جواب می‌دهد:

**سؤال اول:** از طرفی شمای مستشکل مفهوم آیه نبأ را قبول دارید که می‌گوید خبر واحد حجت است، از طرف دیگر تمام روایات و اخبار آحاد شرعی را از مفهوم آیه خارج دانستید و گفتید مفهوم آیه شامل روایات احکام شرعی نمی‌شود، و آنها را حجت قرار نمی‌دهد، پس دیگر مفهوم آیه شامل کدام اخبار می‌شود، به عبارت دیگر از ادعای شما لازم می‌آید آیه مفهوم نبأ هیچ مورد و مصداقی نداشته باشد و این گونه سخن گفتن از مولای حکیم قبیح و محال است که برای یک موضوعی مثل خبر واحد حکم حجیت صادر کند در حالی که این موضوع هیچ مصداقی نداشته باشد.

**جواب:** مفهوم آیه نبأ شامل اخبار از موضوعات خارجی می‌شود. پس آیه نبأ خبر واحد دال بر حکم شرعی را حجت نمی‌کند اما خبر واحد در موضوعات خارجی را حجت قرار می‌دهد پس آیه بلا مورد و بدون مصداق نیست. و در اخبار از موضوعات خارجی هم به اجماع علماء فحص و جستجو لازم نیست. مثال: اخبار از نجاست، خبر دادن از یک موضوع خارجی است، وقتی یک عادل خبر داد از نجاست فرش خانه‌اش، این خبر برای میهمان او حجت است و میهمان حق ندارد روی آن فرش نماز بخواند. پس خبر عادل در موضوعات خارجی حجت است اما در احکام شرعی حجت نیست.

**سؤال دوم:** شمای مستشکل ادعا کردید مفهوم آیه نبأ، اخبار و خبر دادن از موضوعات خارجی را حجت می‌کند، پس بلامورد نیست، اما این ادعا هم فائده‌ای ندارد و همچنان آیه بلامورد است زیرا مفهوم آیه نبأ دلالت می‌کند خبر واحد عادل حجت است یعنی اگر یک عادل هم خبر از موضوعات خارجی داد، خبر و کلامش حجت است؛ در حالی که علماء می‌فرمایند خبر در موضوعات خارجی زمانی حجت است که دو عادل با هم از یک موضوع خارجی خبر دهند، که نامش را می‌گذاریم بیئنه. پس در موضوعات خارجی نیاز به اخبار و خبر دادن حداقل دو عادل داریم در حالی که آیه نبأ می‌گوید خبر واحد عادل حجت است، بنابراین باز هم آیه نبأ بلامورد می‌شود.

**جواب:** مستشکل در پاسخ از سؤال دوم می‌گوید آیه نبأ به طور کلی خبر عادل در موضوعات را حجت قرار می‌دهد اما اینکه چه تعداد عادل باید باشد، تفصیلی است که در روایات توضیح داده شده، مثلاً در روایات گفته شده جایی که برای اثبات یک مطلب بیئنه لازم است، بیئنه یعنی خبر و شهادت دو عادل پس اگر خبر عادل در یک موضوع خارجی فقط از یک نفر بود طبق این روایات باید یک نفر دیگر هم ضمیمه شود. یا در مواردی که روایات می‌گوید مثلاً اخبار سه عادل لازم است، باید خبر و شهادت دو عادل دیگر ضمیمه هم شود.

**سؤال سوم:** قبل از بیان سؤال سوم به یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: مقصود از اجماع مرکب

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر با یک اصطلاح آشنا شده‌اید با عنوان "احداث قول ثالث" یا "اجماع مرکب". مرحوم شیخ حسن صاحب معالم الأصول (تنها پسر شهید ثانی) در ص ۱۵۰ چنین می‌فرماید: "إذا اختلف أهل العصر علی قولین لا يتجاوزونهما فهل يجوز إحداث قول ثالث؟" بعد می‌فرماید: "و المتجه علی أصولنا المنع مطلقاً لأن الإمام فی إحدى الطائفتین فرضاً قطعاً فالحق مع واحدة منهما و الأخری علی خلافه و إذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطریق أولى." \*

اجماع از جهت مبدأ و کیفیت تحقق بر دو گونه است: اجماع بسیط و اجماع مرکب.

مقصود از اجماع بسیط همان چیزی است تا الآن بسیار شنیده‌اید و در مسائل شرعی یا فقهی ادعای اجماع می‌شود بر اینکه مثلاً تمام فقهاء اجماع و اتفاق نظر دارند که تراشیدن ریش به احتیاط واجب، حرام است. اما اجماع مرکب یا همان احداث قول ثالث به

این معنا است که تمام فقهاء در إفتاء به یک مسأله دو دسته شده‌اند، اگر فقیه بخواهد نظریه سومی مطرح کند در مقابل تمامی اجماع کنندگان در دو دسته مذکور قرار گرفته و معتقد شده به قول سومی در مقابل تمام اجماع کنندگان. مثال: نسبت به بازی بیلارد نیمی از فقهاء می‌فرمایند حرام است و دسته دیگری می‌گویند مکروه است، اینجا ممکن است ادعا شود به اجماع فقهاء این کار مباح نیست، پس فتوای به إباحة مخالفت با اجماع مرکب فقهاء است.

نسبت به اجماع مرکب بعضی معتقدند احداث قول ثالث باطل است. \*\*

سؤال سوم این است که ما ادعای مستشکل را قبول می‌کنیم که آیه نبأ دلالت می‌کند بر حجیت خبر عادل فقط در موضوعات نه احکام، اما چه اشکالی دارد که با تمسک به اجماع مرکب و قاعده اولویت این حکم حجیت را علاوه بر موضوعات به احکام شرعی هم سرایت دهیم. توضیح مطلب: مستدل می‌گوید ما به دو شیوه ثابت می‌کنیم مفهوم آیه نبأ، خبر در احکام شرعی را هم حجت قرار می‌دهد:

**شیوه اول: اجماع مرکب.** نسبت به حجیت خبر واحد عادل علماء دو دسته هستند:

دسته اول: بعضی معتقدند خبر واحد عادل حجت است هم در احکام هم در موضوعات.

دسته دوم: بعضی معتقدند خبر واحد عادل فقط در احکام حجت است.

اینکه شمای مستشکل فرمودید خبر واحد عادل در احکام حجت نیست و در موضوعات حجت است این احداث قول ثالث در مقابل اجماع تمام فقهاء است و باطل خواهد بود.

**شیوه دوم: استفاده از قیاس اولویت.** وقتی شما معتقد شدید به حجیت خبر واحد در موضوعات به طریق اولی باید خبر واحد در احکام شرعی را حجت بدانید. توضیح اولویت: بعضی از موضوعات خارجی مانند تشخیص أعلم در انتخاب مرجع تقلید بسیار مهم‌تر از بعضی از احکام است زیرا انتخاب مرجع تقلید مقدمه است برای عمل به احکام شرعی، بنابراین وقتی خبر واحد عادل در موضوعات خارجی حجت باشد به طریق اولی در احکام هم حجت خواهد بود.

**جواب:** مستشکل می‌گوید هم تمسک به اجماع مرکب هم قیاس اولویت در کلامتان باطل است زیرا هر دوی اینها زمانی جاری می‌شوند که در موضوع واحدی بررسی شوند در حالی که در موضوعات خارجی بحث در خبر دو عادل است که ما گفتیم حجت است اما در احکام شرعی بحث در خبر عادل واحد است که ما گفتیم آیه نبأ دال بر حجیت آن نیست. پس سنجش و مقایسه خبر عادل در احکام و موضوعات و استفاده از اجماع مرکب و قیاس اولویت صحیح نیست چون باید موضوع در دو طرف مقایسه و سنجش یکی باشد.

**نقد اشکال چهارم:**

مرحوم شیخ انصاری در نقد اشکال چهارم می‌فرماید تمام استدلال مستشکل مبتنی بر مقایسه بین فحص در خبر عادل و فحص در خبر فاسق بود، و در هر دو مورد تفحص را لازم دانست و نتیجه گرفت خبر واحد در احکام حجت نیست. در حالی که این مقایسه مع الفارق است. آیه نبأ که می‌فرماید در خبر فاسق واجب است تفحص کنید به این جهت است که اصلاً خبر فاسق را حجت نمی‌داند. اما در خبر عادل اگر فقهاء می‌فرمایند واجب است از وجود معارض یا مخصّص یا مقید جستجو شود دقیقاً به این دلیل است که خبر واحد عادل را در احکام حجت می‌دانند و چون آن را حجت می‌دانند از مخصّص و مقید جستجو می‌کنند. پس وقتی فقهاء جستجو میکنند که برای یک روایت خاص آیا معارضی وجود دارد یا نه این تفحص ناشی از حجیت آن خبر و روایت است. شاهدش این است که اگر جستجو کردند و معارضی پیدا نکردند به همین خبر واحد عادل در احکام شرعی عمل می‌کنند.

پس هر چند خبر فاسق و عادل مشترک‌اند در اینکه بعد از دیدن یا شنیدن خبر باید فحص کرد اما میان دلیل وجوب فحص از خبر فاسق با خبر عادل زمین تا آسمان فرق است. در اولی دلیل فحص، عدم حجیت است و در دومی دلیل فحص حجیت است. به عبارت دیگر در خبر فاسق اصلاً مقتضی حجیت وجود ندارد اما در خبر عادل مقتضی هست و جستجو برای اطمینان از عدم مانع از حجیت است.

### تحقیق:

\* عبارت معالم را مطالعه و مباحثه کنید. همچنین نظریه مرحوم مظفر در اصول فقه ج ۲، ص ۲۲۷ در آخرین نکته ذیل عنوان "القاعدة فی المتعارضین التساقط أو التخییر" در مورد نفی قول ثالث را ضمن مطالعه و مباحثه، یادداشت کرده و بیاورید.

\* نسبت به معنای اجماع مرکب مراجعه کنید به **حلقات** شهید صدر حلقه ثالثه ج ۲، ص ۱۵۰ (چاپ جامعه مدرسین) ایشان تفاوت اجماع بسیط و مرکب را در کمتر از نصف صفحه توضیح می‌دهند و اجماع مرکب را دو قسم می‌کنند یک قسم را معتبر و قسم دیگر را نامعتبر می‌دانند، بعد از مراجعه به حلقات (دروس فی علم الأصول) و یادداشت عبارت ایشان به دو سؤال پاسخ دهید: ۱. دو قسم اجماع مرکب در عبارت ایشان کدام است؟ ۲. دلیل ایشان بر عدم حجیت قسم دوم اجماع مرکب چیست؟

کلام در پنجمین اشکال از اشکالاتی است که مرحوم شیخ انصاری قابل جواب می‌دانند و معتقدند با این اشکالات نمی‌توان خدش‌های به دلالت مفهوم آیه نبأ بر حجیت خبر واحد وارد نمود. قبل از بیان اشکال پنجم یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: **إخراج مورد قبیح است**

یک قانونی را علماء در بعضی از نقدها بکار می‌برند و می‌فرمایند مثلاً فلان دلیل مستلزم اخراج مورد است و اخراج مورد هم قبیح و از مولای حکیم محال است. معنای قانون مذکور این است که اگر مولا در مقام بیان حکم یک موردی باشد و در سخن خود دستوراتی را بیان کند که هیچ ارتباطی به آن مورد ندارد و نهایتاً هم نسبت به حکم مورد مذکور سکوت کند این رفتار عرفاً قبیح است. مثال: از زید در مورد حکم روزه مستحبی در سفر سؤال کنند و زید هم در پاسخ از حکم زکات صحبت کند بدون اینکه اشاره‌ای به حکم روزه مستحبی در سفر کند.

اشکال پنجم این است که اگر آیه نبأ مفهوم داشته باشد لازمه‌اش اخراج مورد است که قبیح می‌باشد.

توضیح مطلب: نسبت به شأن نزول آیه قبلاً اشاره کردیم که مقصود از فاسق در آیه، ولید است و مقصود از خبر او هم إخبار از ارتداد قبیله بنی المصطلق است. پس:

**الف:** مورد آیه جایی است که خبر از ارتداد داده شده است.

خداوند متعال در مقام بیان این نکته است که اگر یک فاسقی خبر داد از ارتداد فرد یا افرادی، تبیین از خبر او واجب است. مفهوم آیه چنین خواهد شد که اگر یک عادل خبر از ارتداد فردی دارد تبیین واجب نیست.

**ب:** در مورد اثبات ارتداد حکم شرع این است که ارتداد به خبر یک عادل ثابت نمی‌شود و نیاز به بیّنه (حداقل دو شاهد عادل) است.

نتیجه اینکه اگر مفهوم آیه نبأ حجت باشد می‌گوید با خبر یک عادل هم ارتداد ثابت می‌شود در حالی که روایات و فتاوی‌ای علماء می‌گوید ارتداد با خبر یک عادل ثابت نمی‌شود.

گفتیم موضوع و مورد آیه نبأ بحث إخبار از ارتداد است اگر از آیه نبأ مفهوم‌گیری کنید و بگویید خبر واحد عادل حجت است لازم می‌آید این مفهوم و حجیت خبر عادل شامل مورد خود آیه که بحث ارتداد است نشود و إخراج مورد هم قبیح و از مولای حکیم محال است. پس مستشکل می‌گوید به منطوق آیه عمل می‌کنیم و در إخبار فاسق از ارتداد دیگران فحص و جستجو می‌کنیم اما دیگر از آیه مفهوم‌گیری نمی‌کنیم چون لازم می‌آید مفهوم آیه (حجیت خبر واحد عادل) شامل مورد خود آیه (بحث ارتداد که نیاز به دو شاهد عادل دارد) نشود.

### نقد اشکال پنجم:

مرحوم شیخ انصاری دو جواب از این اشکال دارند:

**جواب اول:** می‌فرمایند مفهوم‌گیری از آیه نبأ باعث تقیید مورد است نه إخراج مورد و تقیید مورد هم اشکالی ندارد.

توضیح مطلب: می‌فرمایند مفهوم آیه نبأ را به دو صورت می‌توانیم معنا کنیم:

**صورت اول:** مفهوم آیه نبأ می‌گوید خبر واحد عادل مطلقاً حجت است چه در احکام شرعی و چه در موضوعات خارجی (چه در إخبار از ارتداد چه غیر آن) لکن این اطلاق مقید شده است به اینکه در خصوص ارتداد نیاز به ضمیمه یک واحد عادل دیگر هم هست که مجموعاً بشود دو شاهد عادل در این صورت از هیچ کدام این دو نفر تبیین واجب نیست. پس اینگونه نیست که به حجیت این خبر واحد اعتنا نکنیم و به جای آن به دو خبر عادل اعتنا کنیم بلکه آن یک خبر واحد هست، به آن یک خبر دیگر هم ضمیمه می‌کنیم. این می‌شود تقیید مورد ارتداد نه إخراج مورد و تقیید هم هیچ اشکالی ندارد. (خبر واحد مقید به ضمیمه یک عادل دیگر)

**صورت دوم:** (مرحوم شیخ این صورت را بعد از جواب دوم آورده‌اند) مفهوم آیه نبأ نسبت به خبر واحد عادل اطلاق ندارد بلکه مانند منطوق آیه در خصوص مورد ارتداد سخن می‌گوید اما باز هم می‌گوییم خبر واحد عادل در مورد ارتداد مقید شده به ضمیمه خبر یک عادل دیگر. در نتیجه إخراج مورد نخواهد بود بلکه تقیید مورد است.

**جواب دوم:** شأن نزول و مورد آیه که می‌گوید بحث إخبار از ارتداد است اصلاً ربطی به مفهوم ندارد بلکه مربوط به منطوق آیه است که خداوند در منطوق آیه می‌فرماید خبر فاسق حجت نیست مطلقاً چه در إخبار از ارتداد چه در غیر آن.

## به مناسبت شهادت امام حسن عسکری<sup>۷</sup>

در آستانه شهادت مظلومانه امام حسن عسکری<sup>۷</sup> والد آقا و مولایمان حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف قرار داریم لذا به حدیثی از حضرت اشاره می‌کنم.

در اهمیت ترک معاصی توجه به کلامی از مرحوم میرزا محمد بهاری همدانی شاگرد مرحوم حسینقلی همدانی (استاد مرحوم میرزا جواد آقا ملکی تبریزی که استاد اخلاق مرحوم امام بودند) در رساله **تذکره المتقین** ص ۴۲ مفید است که می‌فرمایند: **إن السالك سبيل التقوى يجب عليه مراعاة أمور: الأول: ترك المعاصي و هو الذي بُني عليه قوام التقوى و أُسس عليه أساس الآخرة و الأولى و ما تقرّب المقربون بشيء أعلى و أفضل منه. و من هنا يسأل موسى على نبينا و آله و عليه السلام الخضر ماذا فعلت حتى أمرت أن أتعلّم منك؟ و كيف بلغت هذه المرتبة؟ قال بترك المعصية.**

معصیت فقط دروغ، غیبت، و دزدی نیست بلکه یکی از معصیتهایی که بعضی از ما طلبه‌ها و چه بسا خیلی از ما در این ایام و دوران مبتلا هستیم کوتاهی در انجام وظیفه و تلاش و کوشش علمی و تحقیقاتی است لااقل به اندازه‌ای که دشمن تلاش می‌کند. به ویژه با جایگاهی که آقا امام حسن عسکری علیه الصلوة و السلام برای عالم دین و طلبه ترسیم فرموده‌اند که **وَ أَمَّا قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: وَ الْيَتَامَى فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: حَثَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى بَرِّ الْيَتَامَى - لِانْقِطَاعِهِمْ عَنْ آبَائِهِمْ. فَمَنْ صَانَهُمُ صَانَهُ اللَّهُ، وَ مَنْ أَكْرَمَهُمُ أَكْرَمَهُ اللَّهُ، وَ مَنْ مَسَحَ يَدَهُ بِرَأْسِ يَتِيمٍ رَفَقًا بِهِ - جَعَلَ اللَّهُ لَهُ فِي الْجَنَّةِ بِكُلِّ شَعْرَةٍ مَرَّتْ تَحْتِ يَدِهِ قَصْرًا - أَوْ سَعَ مِنَ الدُّنْيَا بِمَا فِيهَا وَ فِيهَا مَا تَشْتَهَى الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ، وَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَ أَشَدُّ مِنْ يُنْمِ هَذَا الْيَتِيمِ، يَتِيمٌ انْقَطَعَ عَنْ إِمَامِهِ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْوُصُولِ إِلَيْهِ، وَ لَا يَدْرِي كَيْفَ حُكْمُهُ فِيمَا يُبْتَلَى بِهِ مِنْ شَرَائِعِ دِينِهِ أَلَا فَمَنْ كَانَ مِنْ شِيعَتِنَا عَالِمًا بِعُلُومِنَا، وَ هَذَا الْجَاهِلُ بِشَرِيْعَتِنَا - الْمُنْقَطِعُ عَنْ مُشَاهَدَتِنَا يَتِيمٌ فِي حِجْرِهِ، أَلَا فَمَنْ هَذَا؟ وَ أَرَشِدُهُ وَ عِلْمَهُ شَرِيْعَتِنَا كَانَ مَعَنَا فِي الرَّفِيقِ الْأَعْلَى.** (تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام، ص ۳۳۸، ح ۲۱۳؛ منیة المرید ص ۱۱۴) قطعاً به چنین جایگاهی بدون زحمت و تلاش خستگی ناپذیر نمی‌توان رسید.

به شما عزیزان تأکید می‌کنم از مطالعه و به خصوص مباحثه دروس غافل نشوید و سهل انگاری نکنید که اولین اثرش ضعف علمی و دومین اثرش ضعف روشی است، وقتی عادت کنید به مباحثه نکردن دیگر با روش ناقص به پیش می‌روید و باز کردن فضای مباحثه با سختی‌هایی که دارد برایتان راحت نخواهد بود با اینکه هر چه به پیش می‌روید احتیاجتان به مباحثه بیشتر خواهد بود.

کلام در اشکالات دسته دوم (اشکالات قابل جواب) بود که مجموع هشت اشکال است. پنج اشکال با جوابشان گذشت.

**اشکال ششم: اشکالی از مرحوم شهید ثانی**

ششمین اشکال از مرحوم شهید ثانی است. ایشان در کتاب غایة البادی فرموده‌اند مفهوم آیه نبأ دلالت می‌کند بر اینکه در خبر عادل تبیین واجب نیست. اما این که تبیین واجب نیست به چه معنا است؟ دو احتمال دارد:

**احتمال اول:** تبیین واجب نیست یعنی بدون تبیین خبر عادل را بپذیرید و به آن عمل کنید.

**احتمال دوم:** تبیین واجب نیست یعنی کاری به خبر عادل نداشته باشید، نه آن را رد کنید نه تأیید بلکه نسبت به آن توقف نمایید.

احتمال اول مساوی با حجیت خبر عادل و احتمال دوم مساوی با عدم حجیت خبر عادل است.

مرحوم شهید ثانی می‌فرمایند کسانی که آیه نبأ را دال بر حجیت خبر واحد می‌دانند، متعیناً معتقد به احتمال اول‌اند. در حالی که به نظر ما احتمال دوم هم احتمال متینی است. لذا نمی‌دانیم مفهوم آیه نبأ کدام یک از دو احتمال را می‌گوید إذا جاء الإحتمال بطل الاستدلال.

**نقد اشکال ششم: تبیین وجوب غیرى دارد.**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در مباحث گذشته پاسخ این اشکال را دادیم. (در جلسه دوم امسال، صفحه ۲۵۵ کتاب و صفحه ۳ جزوه) گفتیم بیان احتمال دوم از جانب کسانی است که وجوب تبیین را وجوب نفسی می‌دانند نه غیرى (شرطی). مرحوم شیخ انصاری در آنجا فرمودند: "قتیینوا" در آیه شریفه دلالت بر وجوب غیرى (شرطی) دارد به سه دلیل:

**دلیل اول:** تبادر. متبادر از وجوب تبیین و پیگیری از صدق و کذب خبر این است که زمانی تبیین لازم است که بخواهیم به آن عمل کنیم، اما اگر به هر دلیلی مثل عدم ارتباط به ما نمی‌خواهیم به خبر فاسق عمل کنیم معنا ندارد پیگیری کردن واجب باشد مثل اینکه فاسقی خبر آورد از فوت مادر رئیس جمهور یک کشوری. پس تبادر حکم می‌کند به اینکه تبیین در مورد اخبار (چه عادل چه فاسق) صرفاً برای نفس خبر واجب نیست بلکه به جهت عمل کردن و ترتیب اثر دادن به خبر واجب خواهد بود.

**دلیل دوم:** اجماع.

**دلیل سوم:** ذیل آیه شریفه خداوند متعال می‌فرماید: "أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ" از خبر فاسق تبیین کنید که اگر بدون تبیین به خبر فاسق عمل کنید ممکن است از فعل خود پشیمان شوید. پس خود آیه می‌فرماید برای اینکه در مقام عمل و ترتیب اثر دادن به خبر فاسق نادم نشوید تبیین واجب است.

نتیجه این شد که تبیین، وجوب نفسی ندارد بلکه امر خداوند به تبیین از خبر فاسق، مقدمه عمل کردن و ترتیب اثر دادن به آن است.

حال که وجوب تبیین، شرطی و مقدمی است، در تبیین استدلال به آیه می‌گوییم:

اگر فاسق خبر آورد برای عمل به آن، تبیین واجب است؛ مفهومش این است که اگر عادل خبر آورد برای عمل به آن تبیین واجب نیست. پس خبر عادل بدون تبیین هم در مقام عمل حجت است و متعین احتمال اول صحیح است.

**اشکال هفتم: ظنی بودن دلالت آیه**

مستشکل با توجه به چند نکته نتیجه می‌گیرد مفهوم در آیه نبأ، نمی‌تواند حجیت خبر واحد را اثبات کند.

**الف:** ظواهر آیات قرآن یک دلیل ظنی است. (قرآن قطعی السند و ظنی الدلالة است).

**ب:** در مسائل علم اصول فقه، تمسک به دلیل ظنی صحیح نیست.

**ج:** مسأله حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول فقه است.

**نتیجه:** در مسأله حجیت خبر واحد نمی‌توان به مفهوم‌گیری از ظاهر آیه نبأ تمسک کرد زیرا دلیل ظنی است و در علم اصول اعتبار ندارد.

**نقد دلیل هفتم: ظن مستند به قطع، حجت است**

مرحوم شیخ انصاری هم با ضمیمه دو نکته اشکال مستشکل را نقد می‌فرمایند:

**الف:** در مباحث اصول فقه مرحوم مظفر هم خواننده‌ایم که دلیل ظنی از نظر حجیت و اعتبار دو قسم است:

**قسم اول:** ظن خاص. یعنی دلیل ظنی که حجیتش با یک دلیل قطعی ثابت شده، مانند حجیت خبر واحد.

**قسم دوم:** ظن مطلق. یعنی دلیل ظنی که حجیتش با یک دلیل ظنی دیگر ثابت شده است.

**ب:** در علم اصول فقه تمسک به ظاهر دلیل لفظی که یک دلیل ظنی است اشکالی ندارد، و در اصول دین است که مطلقاً نمی‌توان به دلیل ظنی تمسک کرد و یکی از اصول دین را اثبات نمود چه ظن خاص و چه ظن مطلق.

پس از طرفی حجیت خبر واحد با یک دلیل قطعی (مانند تواتر روایات) به اثبات رسیده است و از طرف دیگر در علم اصول فقه ثابت شده که ظن خاص حجت و قابل استدلال است. لذا مستشکل که مفهوم داشتن آیه نبأ را می‌پذیرد باید آن را حجت هم بداند.

**اشکال هشتم:**

قبل از بیان اشکال هشتم یک مقدمه از علم الأخلاق بیان می‌کنیم:

### مقدمه اخلاقی فقهی: تقسیم معاصی به صغیره و کبیره

یکی از مباحث اخلاقی و فقهی (فقه الأخلاقی) تقسیم گناهان به کوچک و بزرگ (صغیره و کبیره) است. هم در اصل تقسیم هم در ملاک تقسیم اختلافاتی وجود دارد. بعضی معتقدند هر نوع خروج از اطاعت خداوند، معصیت و سرکشی شمرده می‌شود و معنا ندارد سرکشی را تقسیم کنیم به کوچک و بزرگ. اما مشهور علماء با استناد به آیات شریفه قرآن معصیت را تقسیم می‌کنند به صغیره و کبیره و ملاکات مختلفی هم در این رابطه بیان شده است.

از جمله مرحوم علامه طباطبائی صاحب **تفسیر المیزان**، در ج ۴، ص ۳۳۱ ذیل آیه ۳۱ سوره مبارکه نساء "إِنْ تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُذَلِّكُمْ مُذْخَلًا كَرِيمًا" چند نکته دارند از جمله اینکه می‌فرمایند:

– الکبر معنی إضافی لا يتحقق إلا بالقياس إلى صغر ومن هنا كان المستفاد من قوله كَبَائِرَ ما تنهون عنه أن هناك من المعاصي المنهى عنها ما هي صغيرة فيتبين من الآية أولاً أن المعاصي قسماً صغيرة وكبيرة وثانياً أن السيئات في الآية هي الصغائر لما فيها من دلالة المقابلة على ذلك. نعم العصيان والتمرد كيفما كان كبير وأمر عظيم بالنظر إلى ضعف المخلوق المربوب في جنب الله عظم سلطانه غير أن القياس في هذا الاعتبار إنما هو بين الانسان وربه لا بين معصية ومعصية فلا منافاة بين كون كل معصية كبيرة باعتبار وبين كون بعض المعاصي صغيرة باعتبار آخر. وكبر المعصية إنما يتحقق بأهمية النهي عنها إذا قيس إلى النهي المتعلق بغيرها.

– ایشان به ده مینا در تقسیم معاصی به صغیره و کبیره اشاره و نقد می‌کنند و مبنای خودشان این است که: "ومن هنا يتضح معنى ما تقدم أن كبر المعصية إنما يعلم من شدة النهي الواقع عنها بإصرار أو تهديد بالعذاب." \*

مستشکل در آخرین اشکال از اشکالات دسته دوم می‌گوید ما با منطوق آیه نبأ ثابت می‌کنیم خبر واحد عادل حجت نیست.

توضیح مطلب: مستشکل با ضمیمه کردن دو نکته ثابت می‌کند خبر عادل حجت نیست:

**الف:** فاسق کسی است که از طاعت خداوند متعال خارج شده باشد هر چند با انجام یک گناه صغیره.

**ب:** منطوق آیه نبأ می‌فرماید خبر فاسق حجت نیست، مقصود از فاسق در آیه کسی است که در واقع فاسق است نه معلوم الفسق، یعنی لازم نیست یقین داشته باشیم به فسق و ارتکاب معصیت بلکه همین مقدار که احتمال ارتکاب معصیت دادیم برای اثبات فسق کافی است. لذا هر کسی را که به فسقش یقین یا ظن و یا حتی احتمال فسق دادیم دیگر خبرش حجت نیست.

**نتیجه:** تمام روایانی که روایات اهل بیت: را برای ما نقل کرده‌اند را یقین داریم یا لاقلاً احتمال می‌دهیم که مرتکب گناه صغیره شده باشند، لذا طبق آیه شریفه خبرشان حجت نیست و عادل کسی است که هیچ گونه معصیتی در زندگی‌اش مرتکب نشده باشد و این هم فقط منحصر در اهل بیت عصمت و طهارت: خواهد بود.

مرحوم شیخ انصاری سه جواب می‌دهند به این اشکال که این شاء الله خواهد آمد.

### تحقیق:

\* ضمن مطالعه مطلب تفسیر المیزان مراجعه کنید به **تحریر الوسيلة** مرحوم امام و ببینید در کدام قسمت و مبحث این کتاب به تقسیم گناهان به صغیره و کبیره اشاره شده و مبنای مرحوم امام در این زمینه چیست. یادداشت کنید و ارائه دهید.

کلام در هشتمین اشکال بر استدلال به آیه نبأ بود. مستشکل ادعا نمود فاسق یعنی کسی که یک گناه مرتکب شده باشد هر چند گناه صغیره باشد، و همچنین در منطوق آیه نبأ، فاسق یعنی فاسق واقعی نه معلوم الفسق. یعنی لازم نیست ما علم و یقین به فسق و ارتکاب گناه داشته باشیم بلکه همین مقدار که احتمال هم بدهیم فردی مرتکب گناه شده، در واقع فاسق است و همین کفایت می‌کند که خبر او را قبول نکنیم و تبیین از خبرش واجب باشد. بنابر این اشکال عادل فقط معصوم یا تالی تلو معصوم خواهد بود.

مرحوم شیخ انصاری از این اشکال سه جواب می‌دهند:

**جواب اول:** می‌فرمایند شما تفسیر صحیحی از فاسق ارائه نکردید، اینکه فاسق یعنی مطلق مرتکب معصیت حتی صغیره را قبول نداریم زیرا بر خلاف مصطلح در آیات و روایات است. تعبیر فاسق در آیات قرآن دو کاربرد دارد:

**کاربرد اول:** فاسق به معنای کافر. کلمه فاسق در این کاربرد غالباً در مقابل مؤمن بکار می‌رود. مانند آیه ۲۶ سوره مبارکه بقره: **أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ.** و آیه ۱۸ سوره مبارکه سجده: **أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ.** و سوره مائده، آیه ۵۹، سوره یونس، آیه ۳۳.

**کاربرد دوم:** فاسق یعنی مرتکب کبیره. در این کاربرد فاسق یعنی کسی که گناه کبیره انجام می‌دهد یا اصرار بر صغیره دارد که همین اصرار بر صغیره هم خودش معصیت کبیره است.

نتیجه اینکه شما فاسق را شامل مرتکب صغیره هم دانستید در حالی که بر خلاف کاربرد فاسق در آیات و روایات سخن گفتید.

**جواب دوم:** خداوند می‌فرماید کسی که از ارتکاب کبیره اجتناب کند خداوند ارتکاب گناه صغیره او را می‌آمرزد و می‌بخشد لذا دیگر مثل کسی است که گناهی مرتکب نشده است. مانند آیه شریفه: **«إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا».**

**جواب سوم:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند حتی اگر قبول کنیم که فاسق هم شامل مرتکب کبیره است هم مرتکب صغیره باز هم می‌توانیم تصویر کنیم بعضی روایات اصلاً فاسق نباشند و خبرشان حجت باشد. به این بیان که وقتی فردی مرتکب صغیره شد سپس قبل از نقل روایت توبه کرد مانند کسی است که هیچ گناهی مرتکب نشده لذا عادل فقط منحصر در معصومین نخواهد بود.

**سؤال:** ممکن است مستشکل بگوید با این وجود ما احتمال می‌دهیم همین خبر فرد بعد از توبه هم دروغ باشد و گفتیم محتمل الفسق هم در حکم فاسق واقعی است و لازم نیست حتما علم داشته باشیم به فسق فرد، پس باز هم نمی‌توانیم به خبرش اعتنا کنیم.

**جواب:** آیه شریفه نبأ دلالت می‌کند بر اینکه فرد اول فاسق بوده سپس خبری آورده است، پس شامل کلام شما نمی‌شود. یعنی مفهوم آیه نبأ می‌گوید کسی که تا کنون فاسق نبوده خبرش را قبول کن دیگر کاری نداریم به اینکه بعد از خبر هم احتمال کذب و فسق بدهیم.

**هذه جملة مما أوردوه...** می‌فرمایند تمام هشت اشکال به آیه نبأ در دسته دوم را مطرح و نقد کردیم و ثابت کردیم این اشکالات خللی به استدلال به آیه نبأ بر حجیت خبر واحد وارد نمی‌کند. اما مهم همان دو اشکال دسته اول بود که قابل دفاع نیستند و مهمتر همان اشکال اول بود که قدامت و متأخران بیان کرده‌اند که جمله شرطیه در آیه شریفه جمله شرطیه محققة الموضوع است و چنین جمله‌ای مفهوم ندارد که در صفحه ۲۵۶ کتاب، و صفحه ۵ جزوه در جلسه سوم گذشت.

### پیش تحقیق:

مراجعه کنید به کتاب الرعاية لحال البداية فی علم الدراية و تعريف اقسام حديث (صحيح، حسن، موثق و ضعيف) را ارائه دهید.

### معرفی اجمالی کتاب الرعاية لحال البداية فی علم الدراية

کتاب "الرعاية لحال البداية فی علم الدراية" از مرحوم شهید ثانی به اعتقاد جمعی از علما اولین کتابی است در علم درایه که به صورت دسته بندی شده به معظم مباحث این علم پرداخته است. طلبه باید از زمان لمعه خواندن با این کتاب و سایر آثار شهیدین آشنا باشد هم به جهت مرجع بودن این کتاب هم به این جهت که اصطلاحات درایه‌ای شهید ثانی در شرح لمعه را فرامی‌گیرد باید بداند که مقصود از آن اصطلاحات مانند مرسله، مقطوعه، صحیحه چیست. شهید ثانی در ابتدا به صورت مختصر تحت عنوان البداية فی علم الدراية به کلیات مطالب اشاره می‌کنند سپس تحت عنوان الرعاية لحال البداية فی علم الدراية آن مطالب را شرح فرموده‌اند. آن را کتابشناسی کنید و ارائه دهید. همچنین تعریف و تفاوت دو علم رجال و درایه را بیاورید. (تعریف علم درایه در صفحه ۵۱ این کتاب آمده) (این کتاب کم حجم توسط انتشارات بوستان کتاب چاپ شده)

## سرفصلهای کتابشناسی

یکی از کارهایی که در کنار تعلّم برای طالب هر علم لازم است، آشنایی با منابع، کتب مرجع و تراث عالمان گذشته و معاصر در آن علم و شخصیت نویسندگان آنها است. اگر این آشنایی با تراث شیعی و کتابشناسی و شخصیتشناسی نه به صورت خام بلکه در کنار یادگیری مبنای یک عالم در کتاب درسی انجام شود، علاوه بر حرکت از سطح به عمق در یک مطلب، و جلوگیری از یکنواختی و خستگی در درس خواندن آثار دیگری هم به دنبال دارد از جمله:

- فراهم نمودن مقدمات انجام تحقیق و ایجاد روحیه پژوهش

- اشراف به منابع و نویسندگان صاحب نظر در موضوع و علم مورد نظر

- آشنا شدن با سیر تکامل یک مبحث یا نظریه بین عالمان و یا نزد یک متخصص و عالم

- بررسی جامع نظرات یک نویسنده در کتب مختلفش برای عدم انتساب تک بُعدی یک نظریه به مؤلف.

- آشنایی با تاریخ یک علم یا یک مبحث علمی

- آمادگی برای ورود به درس خارج

روشن است که آثار مذکور در هر سطح علمی به فراخور حال طلبه و محقق، مورد انتظار است و به مرور زمان ارتقاء پیدا می کند.

ضمن اختصاص دفتر، برگه های کلاسوری و یا یک پرونده دیجیتال و جمع آوری تحقیقات کتابشناسی، به چند مطلب باید توجه داشت:  
الف: شناسنامه کتاب:

نام کامل کتاب، نام مؤلف، تاریخ ولادت، تاریخ وفات، ناشر، تاریخ نشر، تعداد جلد، تاریخ تألیف، موضوع کتاب  
ب: مؤلف کتاب:

- زندگی نامه مختصر و یادداشت نکات بارز در زندگی علمی مؤلف که معمولاً توسط محقق در ابتدای کتاب می آید. (لازم نیست در اولین مراجعه همه نکات بررسی شود بلکه به مرور زمان و در مراجعات متعدد در طول سالیان متمادی باید اضافه و تکمیل شود).

- اساتید بارز و تأثیرگذار در روش علمی نویسنده

- شاگردان برجسته مکتب درسی مؤلف

- کتاب های دیگر مؤلف به تفکیک علوم مختلف مانند اصول، فلسفه، فقه و ...

- سیره فردی (علمی و معنوی) و اجتماعی مؤلف.

(نسبت به شخصیتشناسی فعلاً آنچه مهم است محتوای تحقیق و تأمل کردن شما در مطلب است لذا در آینده و مراجعات بعدی هم می توانید حجم تحقیق در شخصیتشناسی را بالا ببرید. نسبت به شخصیتشناسی باید با کتب تراجم یعنی شرح حال نگاری آشنا شوید که در آینده توضیح خواهیم داد)

ج: محتوای کتاب

- موضوع کتاب مربوط به کدام علم است.

- کتاب مورد تحقیق و سایر کتب مؤلف شرح است یا مستقل.

- در اولین مراجعه و تحقیق فقط به رؤوس مطالب و سرفصلهای کتاب که در فهرست ذکر شده اکتفا شود.

اگر در فهرست عنوان یا مطلبی توجه شما را به خود جلب کرد مراجعه کنید و آن عنوان را یادداشت کنید.

- زمان تألیف کتاب در صورت ذکر در مقدمه توسط محقق. (دانستن زمان تألیف مخصوصاً نسبت به عالمانی که کتب متعدد دارند برای دانستن آخرین نظریه یک عالم مفید است).

- یادداشت کردن مطلبی که به آن جهت به کتاب مراجعه شده است. (توجه داشته باشید که هم در کتاب درسی تان اشاره کنید که به این منبع مراجعه کرده اید و در کجا یادداشت برداری کرده اید، هم در متن تحقیق اشاره کنید این تحقیق برای چه مطلبی و کدام نکته در کتاب درسی انجام شده است و اینها را دقیق آدرس دهی کنید تا در آینده سردرگم نشوید).

- محتوای مراجعه را در مباحثه تان هم مطرح کنید تا برداشت خودتان از متن آن کتاب را راستی آزمایی کنید و اگر نکته ای در نقد یا تأیید آن مطلب به ذهنتان رسید حتماً یادداشت نمایید. مراجعه پژوهشی خود را در کلاس یا جلسه تحقیق پنجشنبه ها مطرح کنید یا آن را به صورت مکتوب به بنده بدهید تا مطالعه کنم و نکات تکمیلی در کیفیت پژوهش را برای شما بیان کنم.

کتابشناسی را با کتابشناسی رسائل و مکاسب و شخصیت مرحوم شیخ انصاری اعلی الله مقامه الشریف شروع کنید.



از ابتدای بحث آیه نبأ تا اینجا تمام استدلال‌ها معطوف به مفهوم آیه نبأ بود که آیا دلالت بر حجیت خبر عادل می‌کند یا خیر. در پایان بحث از این آیه شریفه به استدلالی اشاره می‌کنند که علاوه بر استفاده از مفهوم آیه برای حجیت خبر عادل، به منطوق آیه استدلال می‌کند و اقسامی از خبر و روایت را حجت قرار می‌دهد. قبل از بیان مطلب به یک مقدمه اشاره می‌کنیم:

### مقدمه در آیه‌ای: تعریف اقسام حدیث

در جلسه قبل اجمالاً کتاب الرعاية از شهید ثانی را معرفی کردم و پیش تحقیق در تعریف اقسام خبر را مطرح کردم. ایشان در صفحه ۳۰ این کتاب (چاپ بوستان کتاب) می‌فرمایند: الباب الأول فی أقسام الحدیث و أصولها أربعة: الأول: الصحیح و هو ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل الإمامی عن مثله فی جمیع الطبقات. الثاني: الحسن و هو ما اتصل سنده كذلك بإمامی ممدوح من غیر نصّ علی عدالته فی جمیع مراتبه أو فی بعضها. الثالث: الموثق و هو ما دخل فی طریقته من نصّ الأصحاب علی توثیقه مع فساد عقیدته، و لم یشتمل باقیه علی ضعف. الرابع: الضعیف و هو ما لا یجتمع فیهِ شروط أحد الثلاثة.

پس روشن شد که اصطلاحات مذکور مربوط به سند حدیث است و سه اصطلاح اول مربوط به حدیثی معتبر و حجت است. حدیث صحیح حدیثی است که تمام راویان در سلسله سند شیعه دوازده امامی عادل باشند که به طور مشخص تصریح شده به وثاقتشان. روایت حسن هم روایتی است که همه راویانش امامی هستند لکن یک یا چند نفر از راویانش تصریح خاصی به وثاقتشان نشده‌است. حدیث موثق هم حدیثی است که در بین راویان در سندش فردی است که ثقه و راستگو بودنش ثابت شده اما شیعه دوازده امامی نیست بلکه سنی یا شیعه مثلاً شش امامی است.

طبق بیان مستدل در مطلب مرحوم شیخ انصاری حدیث ضعیف هم دو قسم است: ۱. حدیث ضعیفی که قرینه بر صحتش داریم یعنی در سندش یک از راویان فاسق است اما به واسطه یک قرینه اطمینان داریم راستگو بوده است. مثل اینکه مشهور علما به آن روایت عمل کرده و فتوا داده باشند (شهرت فتوایی) یا آن روایت را مشهور نقل کرده باشند (شهرت روایی) ۲. حدیث ضعیفی که قرینه بر صحتش نداریم.

مستدل می‌گوید خداوند متعال در آیه نبأ فرموده در خبر فاسق تبیین واجب است و بدون تبیین حجت و قابل عمل نیست. یعنی هرگاه فاسقی خبر آورد باید جستجو کنیم تا به راستگو بودنش پی ببریم و بتوانیم به حدیث عمل کنیم. تبیین اقسامی دارد:

۱. تبیین علمی: یعنی آن قدر جستجو کند تا یقین پیدا کند به این که این فاسق راست می‌گوید و خبرش صحیح و قابل عمل کردن است. ۲. تبیین ظنی اطمینانی: یعنی آن قدر جستجو کند تا اطمینان (مثلاً ۹۵ درصد) به صدق خبر و راوی پیدا کند.

۳. تبیین ظنی: یعنی صرفاً ظن (مثلاً ۶۰ درصد) و گمان دارد به صدق خبر و راوی.

تبیین علمی قطعاً حجت است و بعد از این تبیین خبر فاسق حجت خواهد بود. تبیین اطمینانی هم حجت است و تبیین ظنی صرف هم در صورت وجود قرینه می‌تواند حجت باشد و اطمینان پیدا کنیم به صدق خبر و مخبر فاسق.

با روشن شدن این نکات مستشکل می‌گوید تمام اقسام خبر حجت‌اند الا خبر ضعیف بدون قرینه. اما تطبیق مقدمه بر استدلال: خبر صحیح یعنی خبر امامی عادل که به مفهوم آیه ثابت شد حجت است.

خبر حسن و موثق هم طبق منطوق آیه حجت است زیرا ما به واسطه اطلاع از شرح حال راوی که توسط علماء نقل شده است اطمینان داریم به اینکه این راوی هر چند فاسق است لکن خودش ثقه (راستگو) و خبرش صادق است. آیه هم می‌فرماید از خبر فاسق تبیین کنید تا زمانی که اطمینان پیدا کنید به صدق خبر و راستگو بودن مخبر فاسق.

خبر ضعیف به همراه قرینه (مثل شهرت) هم حجت است زیرا به کمک قرینه اطمینان پیدا می‌کنیم به صدق خبر و وثاقت راوی فاسق. مانند حدیث معروف "علی الید ما أخذت حتی تؤدی" که توسط فرد فاسقی مانند سمره بن جندب نقل شده اما مرحوم ابن ادریس که خبر واحد عادل را هم حجت نمی‌داند به این روایت عمل کرده است و قرینه اطمینانی به صدق خبر داشته‌اند.

خبر ضعیف (خبر فاسق) بدون قرینه هم حجت نخواهد بود.

نتیجه: مفهوم و منطوق آیه دلالت کرد بر حجیت چهار قسم از اقسام خبر.

مرحوم شیخ این استدلال را هم نقد می‌کنند که إن شاء الله خواهد آمد.

به این جهت که جلسه قبل سرفصلهای کتابشناسی را مطرح کردیم نیاز به کتابخانه شناسی هم احساس می‌شود:

برای آشنایی دوستان با کتابخانه‌های موجود در قم به تعدادی از آنها که بیشتر برای طلاب مفید هستند اشاره می‌کنم:

الف: کتابخانه‌های نزدیک حرم و مرکز شهر که یا مختص طلاب‌اند یا فضایی مجزا برای طلاب و کتب مورد نیاز آنان فراهم نموده‌اند:

۱- **کتابخانه مرحوم آیه الله گلپایگانی** (مدرسه آیه الله گلپایگانی) این کتابخانه در زیرزمین مدرسه دارای دو بخش عمومی و امانی است. ساعت کار: ۷:۳۰ صبح تا ۸ شب. تلفن: ۷۷۰۳۰۷۷.

۲- **کتابخانه مرحوم آیه الله بروجردی**، در دو طبقه با دو سالن مجزا و قفسه باز علاوه بر کتاب، دسترسی به نرم‌افزارهای اسلامی و سایتهای مفید نیز فراهم است. آدرس: صحن مسجد اعظم حرم. ساعت کار ۷ صبح تا ۹ شب (پنجشنبه ۷ صبح تا ۷ شب). تلفن: ۳۷۸۳۷۷۴۴

۳- **کتابخانه مرحوم آیه الله مرعشی**، کتابخانه‌ای کم نظیر در جهان از حیث کثرت نسخ خطی و فراوانی کتب موجود در آن. این کتابخانه علاوه بر بخش مورد استفاده عموم، فضایی مختص طلاب به صورت قفسه باز و ارائه شروح و حواشی مختلف کتب حوزوی فراهم نموده است. آدرس: خیابان ارم روبروی پاساژ قدس، تلفن: ۷۷۴۱۹۷۰. ساعت کار ۷ صبح تا ۹ شب، شنبه‌ها ویژه خواهران.

۴- **کتابخانه مرحوم آیه الله حائری**. این کتابخانه در مدرسه فیضیه در چندین طبقه به صورت قفسه باز و موضوعات گسترده به همراه فضایی مجزا برای استفاده از نرم‌افزارهای اسلامی و سایتهای مفید به طلاب محترم خدمات ارائه می‌دهد. تلفن: ۳۷۷۴۱۴۸۳

۵- کتابخانه آستانه مقدسه حضرت معصومه، خیابان ارم مقابل حرم مطهر. (دو فضای مستقل برای آقایان و بانوان)

ب: کتابخانه های تخصصی: (کتابخانه‌هایی که علامت ستاره دارند صبح مخصوص بانوان و عصر تا شب مخصوص آقایان است)

کتابخانه تخصصی: فقه، اصول و حقوق، خیابان سمیه، تلفن: ۳۷۷۳۲۰۱۰ \*

کتابخانه تخصصی: کلام، فلسفه، منطق: بلوار امین، کوچه ۱۷ تلفن: ۳۲۹۳۲۰۶۹ \*

کتابخانه تخصصی ادبیات عرب، فارسی و ... : خیابان سمیه، تلفن: ۳۷۷۳۲۰۱۴ \*

کتابخانه تخصصی حدیث: خیابان سمیه، تلفن: ۳۷۷۳۳۰۲۶ \*

کتابخانه تخصصی علوم قرآن: دور شهر، تلفن: ۳۷۷۳۸۰۸۱ \*

کتابخانه تخصصی تاریخ: سه راه یزدان شهر، تلفن: ۳۷۷۳۱۳۵۵

کتابخانه اهل قلم، خیابان معلم، تلفن: ۳۷۱۱۶۰ (داخلی ۱۲۵۶)

کتابخانه تخصصی امام حسین علیه السلام، تلفن: ۳۷۷۳۹۶۸۰

کتابخانه تخصصی حدیث مؤسسه دار الحدیث: مقابل دانشگاه آزاد، شهرک جهاد، ت: ۳۷۱۷۶۴۱۷

کتابخانه تخصصی فقه و اصول مرکز فقهی ائمه اطهار ۲-۳۷۸۳۲۴۸۰

کتابخانه تخصصی امام خمینی (ره)، تلفن: ۳۷۷۴۲۲۴۷ کتابخانه تخصصی پژوهشکده حج و زیارت، تلفن: ۳۷۷۴۰۸۰۰

کتابخانه تخصصی جهاد و شهادت، تلفن ۳۷۱۰۵ داخلی ۱۵۱-۵۰۶

کتابخانه تخصصی دانشگاه ادیان و مذاهب (پردیسان)، تلفن: ۳۲۸۰۲۶۱۰

(در پردیسان از کتابخانه مؤسسه امام و مؤسسه کلام آیه الله سبحانی هم می‌توانید استفاده کنید.)

کتابخانه تخصصی صاحب الزمان علیه السلام، (جمکران) تلفن: ۳۷۷۳۲۲۱۲

کتابخانه تخصصی فقه و اصول مرکز فقهی ائمه اطهار، میدان معلم، تلفن ۳۷۷۴۹۴۹۴

کتابخانه تخصصی مذاهب اسلامی، تلفن ۳۲۹۳۵۰۱۱ کتابخانه تخصصی مؤسسه شیعه شناسی، تلفن: ۳۲۸۰۴۶۳۶

کتابخانه زبانهای خارجی و منابع اسلامی، تلفن ۳۷۸۳۹۱۱۱ کتابخانه مجمع عالی حکمت اسلامی، تلفن ۳۷۷۵۷۶۱۰

کتابخانه مدرسه اسلامی هنر، تلفن: ۳۷۸۳۰۷۸۲ کتابخانه مطالعات اسلامی زن و خانواده، تلفن: ۳۲۹۰۷۶۱۰

برای آشنایی با سایر کتابخانه‌های عمومی و تخصصی شهر قم و کتابخانه‌های موجود در پردیسان و همچنین برای آشنایی با بعضی از

کتابخانه‌های سراسر کشور و جستجوی اینترنتی در منابع این کتابخانه‌ها مراجعه کنید به سایت: [www.lib.ir](http://www.lib.ir)

مرحوم شیخ انصاری سه اشکال به استدلال وارد می‌کنند.

**اشکال اول:** تبیین در لغت مأخوذ از "بان" به معنای آشکار شدن است و ظهور دارد در آشکار شدن یقینی و تامّ که قدر متیقن از معنای آن است. پس مقصود آیه تبیین علمی است نه تبیین ظنی که تمام استدلال مستدل مبتنی بود بر برداشت حجیت تبیین ظنی از آیه.

**اشکال دوم:** اگر تبیین را در آیه شریفه اعم از تبیین علمی و ظنی (ظن اطمینانی یا ظن مطلق) بگیریم و بگوییم خداوند متعال امر به تبیین ظنی نموده است لازم می‌آید لغویت در امر خداوند به "تبیینوا".

توضیح مطلب: می‌فرمایند عقلاء خودشان متوجه می‌شوند که قبل از عمل به هر خبری چه خبر فاسق و چه عادل، باید به صدق و راستی آن اطمینان پیدا کنند و الا به آن عمل نمی‌کنند، حال که عقلاء خودشان توجه به تبیین ظنی و اطمینانی دارند دیگر امر خداوند به این تبیین ظنی لغو و بی فائده خواهد بود. پس برای خروج آیه و دستور خداوند از لغویت می‌گوییم تبیین به معنای تبیین علمی است نه ظنی.

**إلا أن يدفع اللغو... ص ۲۷۵، ص ۱۲**

مرحوم شیخ از اشکال دوم دست برمی‌دارند و می‌فرمایند می‌توان این اشکال را پاسخ داد به اینکه امر خداوند به تبیین، امر ارشادی است و لغویتی هم لازم نمی‌آید. پس خداوند متعال در صدد تنبیه و آگاهی دادن به این نکته است که هر چند انسان ظن به صدق فاسق داشته باشد اما باز هم به جهت فسق سزاوار نیست به محض اعلام یک خبر، مورد تأیید قرار گیرد.

**اشکال سوم:** می‌فرمایند با توجه به سه نکته ادعا می‌کنیم مقصود از تبیین در آیه شریفه نبأ، تبیین علمی است:

۱. کلمه تبیین در آیه معنای لغوی اش ظهور در تبیین علمی است. یعنی جستجو نمودن تا رسیدن به علم و یقین.

۲. کلمه جهالة در آیه آمده که جهل در مقابل علم است، پس وقتی خداوند ما را از رفتار جاهلانه و اعتماد سریع به خبر فاسق نهی می‌کند در مقابل جهل علم است یعنی خداوند ما را به رفتار بر اساس علم و یقین دعوت می‌کند.

۳. کلمه نادمین و تعلیلی که ذیل آیه شریفه آمده. خداوند می‌فرماید تبیین کنید تا از کرده خود پشیمان نشوید، حال روشن است که اگر بر اساس اطمینان (۹۰ درصد) عمل کنیم باز هم (۱۰ درصد) احتمال خطا و پشیمانی وجود دارد، پس اگر خداوند ما را از رفتاری که احتمال پشیمانی در آن هست منع می‌کند یعنی ما را دعوت می‌کند به کاری که در آن پشیمانی نیست، آن هم رفتار بر اساس علم و یقین است.

نتیجه اینکه مقصود از تبیین در آیه، تبیین علمی است نه ظنی و استدلال مستدل که مبتنی بر حجیت تبیین ظنی بود، نقض شد.

**نعم یمکن دعوی... ص ۲۷۵، ص ۱۷**

مرحوم شیخ دو مرحله دیگر در نقد استدلال مذکور دارند، ابتدا از پافشاری بر معنای تبیین علمی و یقینی در "فتبیینوا" دست برمی‌دارند و در مرحله دوم و در پایان باز هم اشکالی به برداشت تبیین ظنی وارد می‌کنند و بحث را تمام می‌نمایند.

مرحله اول: تأیید کلام مستدل و دست برداشتن از هر سه اشکال.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند ممکن است بگوییم هر سه قرینه‌ای را که در اشکال سوم دال بر تبیین علمی دانستیم می‌توان بر تبیین ظنی هم حمل نمود و اشکالی ندارد. به این بیان که:

کلمه تبیین به معنای وضوح و روشنی است که شامل اطمینان هم می‌شود و تفاوت بین اطمینان (مثلاً ۹۹ درصد) و یقین (۱۰۰ درصد) می‌تواند فقط یک درصد باشد و ماده "بان" و کلمه تبیین می‌توان شامل اطمینان هم بشود.

کلمه جهالة و رفتار جاهلانه هم عند العقلا بر عمل بر اساس اطمینان صادق نیست. یعنی عقلا به کسی که بر اساس اطمینان عمل می‌کند نمی‌گویند رفتارت جاهلانه است.

نسبت به کلمه نادمین و تعلیل ذیل آیه هم می‌گوییم غالباً در رفتار بر اساس اطمینان، ندامت و پشیمانی وجود ندارد و عرف به کسی که بر اساس اطمینان رفتار می‌کند نمی‌گویند در معرض پشیمانی هستی.

پس تا اینجا مرحوم شیخ انصاری قبول کردند که تبیین می‌تواند به معنای تبیین ظنی باشد. لذا استدلال مستدل به منطوق آیه برای حجیت خبر فاسق در مثل روایت حسنه، موثقه و روایت ضعیف به همراه قرینه اطمینانیه، قابل قبول است اما مرحوم شیخ پارا فراتر گذاشته و می‌فرمایند اگر بپذیریم که تبیین در آیه اعم است از تبیین علمی و ظنی، بنابراین آیه دلالت می‌کند بر حجیت اطمینان و ظن چه ظن حاصل از خبر واحد فاسق و چه ظن حاصل از شهرت. پس لازم نیست دیگر دلالت آیه بر حجیت ظن را منحصر در خبر فاسق بدانیم

بلکه شامل غیر فاسق مانند شهرت هم می‌شود لذا دیگر وجود و عدم خبر فاسق اهمیت ندارد بلکه ملاک این است که از خارج خبر فاسق یا شهرت، بتوانیم قرینه اطمینانیه بر صدق آن پیدا کنیم بنابراین شهرت اطمینانیه هم حجت است حتی بدون وجود روایت.

مرحله دوم: بازگشت به ادعای تبیین علمی

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اگر تبیین در آیه را حمل کنیم بر وجوب تبیین ظنی (مطلق ظن) یا اطمینانی (ظن خاص و معتبر) لازم می‌آید خورد مورد منطوق آیه از محتوای آن.

توضیح مطلب: گفتیم مورد آیه و شأن نزول آن جریان اخبار ولید از ارتداد بنی المصطلق بوده است. در جلسه شانزدهم ضمن مقدمه‌ای توضیح دادیم إخراج مورد قبیح است یعنی قبیح است که متکلمی نسبت به یک موضوع خاص صحبت کند اما حکمی که بیان می‌کند شامل آن مورد و موضوع نشود این کار نسبت به مولای حکیم قبیح و محال است.

در اثبات ارتداد یا اقرار فرد علیه خودش پذیرفته می‌شود یا شهادت دو شاهد عادل. حال از طرفی مورد آیه بحث ارتداد است که در قبول خبر از ارتداد یک فرد، نیاز به دو شاهد (عادل) است از طرف دیگر اگر بپذیریم تبیین در آیه به معنای تبیین ظنی است و با اطمینان به صدق حتی یک راوی فاسق هم می‌توان به آن روایت و خبر عمل نمود و حجت است، لازم می‌آید آیه نبأ و حکم "فتبینوا" شامل مورد خودش نشود و این قبیح است.

یعنی مورد آیه بحث ارتداد است که باید خبر دو شاهد وجود داشته باشد، اگر در تبیین فقط ظن و اطمینان ملاک باشد که حتی با حصول اطمینان به خبر یک فاسق هم، آن خبر حجت باشد دیگر تبیین ظنی شامل مورد و موضوع خود آیه که بحث ارتداد است نخواهد بود زیرا طبق استدلال مستدل آیه حجیت یک خبر فاسق را ثابت می‌کند در حالی که برای مورد خودش و بحث ارتداد نیاز به دو خبر و دو شاهد است.

بحث از آیه نبأ تمام شد و نتیجه کلام مرحوم شیخ انصاری این شد که آیه نبأ نه مفهوماً نه منطوقاً دلالت بر حجیت خبر واحد عادل نمی‌کند.

بررسی چهار آیه دیگر در حجیت خبر واحد خواهد آمد إن شاء الله.

دوستان از خلاصه گیری مبحث آیه نبأ غافل نشوند.

بحث ما از ابتدای امسال در بررسی أدله حجیت خبر واحد بود. مرحوم شیخ انصاری فرمودند به أدله أربعة تمسک شده برای اثبات حجیت خبر واحد. اولین دلیل آیات است. آیه اول آیه نبأ بود که مرحوم شیخ نهایتاً استدلال به آن را بر حجیت خبر واحد نپذیرفتند و عمده اشکالشان هم این بود که جمله شرطیه در آیه جمله شرطیه محققة الموضوع است (مانند إن رزقت ولدا فاختنه) لذا مفهوم ندارد پس نمی‌تواند دلالت کند بر حجیت خبر واحد عادل.

#### آیه دوم: آیه نفر

دومین آیه از آیات پنج‌گانه‌ای که تمسک شده بر حجیت خبر واحد آیه نفر است.

در این آیه مرحوم شیخ دو مطلب دارند، ابتدا استدلال به آیا را از جنبه‌های مختلف و با بیان‌های متعدد ثابت می‌کنند و در مطلب دوم استدلال به آیه را نفی کرده و نتیجه می‌گیرند این آیه هم دال بر حجیت خبر واحد نیست.

#### مطلب اول: بیان استدلال به آیه

متن کامل آیه در سوره مبارکه توبه آیه ۱۲۲ چنین است:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.  
ترجمه آیه: چنین نیست که همه مؤمنان موظف به کوچ کردن باشند اما چرا از هر قومی جمعی کوچ نمی‌کنند (به مدینه) تا احکام دین را بیاموزند و وقتی نزد قوم خود بازگشتند آنان را انذار کنند و (با بیان احکام دین، از عذاب خداوند بیم دهند)، چه بسا قومشان (از مخالفت احکام خدا) بر حذر باشند (و دوری کنند). مستدل می‌گوید:

اولاً: آیه دلالت می‌کند بر اینکه وقتی کوچ کنندگان قومشان را انذار کرده و بیم دادند بر قومشان حذر کردن (از عذاب خدا) واجب است. ثانیاً: در آیه به صورت مطلق فرموده وقتی کوچ کنندگان از احکام دین خبر دادند، حذر کردن بر قوم واجب است چه قوم، یقین به حکم الله پیدا کنند چه اطمینان پیدا کنند. پس آیه مخصوص خبر متواتر یقین آور، نیست بلکه شامل خبر واحد ظنی و اطمینان آور هم می‌شود. نتیجه: وقتی مخیر واحد خبر آورد (و انذار کرد)، بر شنونده قبول آن واجب است. (یعنی برای شنونده حجت است)

#### تبیین وجوب حذر

مهم این است که مستدل ثابت کند در مقابل خبر مخیر واحد و انذار او، حذر واجب است یعنی قبول انذار منذر (خبر واحد)، واجب است. می‌فرمایند وجوب حذر به دو وجه ثابت شده است:

#### وجه اول: با استفاده از کلمه "لعل"

معنای کلمه لعل در ادب عربی مرکب از دو بُعد محبوبیت و شک است. یعنی چیزی برای گوینده محبوب و مطلوب است، اما شک دارد چیزی که به دنبالش هست محقق می‌شود یا نه لذا ابراز امیدواری می‌کند. اما از آنجا که جهل در ساحت قدسی پروردگار راه ندارد لذا نسبت به کلام خداوند کلمه "لعل" را نه به معنای امیدواری و شک بلکه به معنای محبوب و مطلوب بودن معنا می‌کنیم.

پس لعلهم یحذرون یعنی بر حذر بودن قوم و قبول خبر منذر واحد، محبوب خدا است، برای استدلال به آیه صرف محبوبیت کافی نیست بلکه باید ثابت شود این محبوبیت تلازم دارد با وجوب قبول خبر واحد.

#### تلازم بین محبوبیت حذر و وجوب حذر

اثبات تلازم بین محبوبیت حذر (قبول خبر واحد) و وجوب حذر (وجوب قبول خبر واحد) به دو بیان مطرح شده است:

بیان اول: مرحوم صاحب معالم فرموده‌اند علت حذر کردن و بیم داشتن، وجود عقاب است، عقاب خداوند هم یا هست یا نیست، پس حذر کردن دو قسم است:

قسم اول: حذر واجب است. جایی که مقتضی عقاب هست، حذر واجب است.

قسم دوم: حذر لغو است. جایی که مقتضی عقاب نیست، حذر کردن لغو است زیرا وقتی عقابی نیست از چه چیزی حذر و پرهیز کند. ما نحن فیه از قسم اول است زیرا آیه شریفه می‌گوید حذر کردن محبوب خدا است پس مقتضی عقاب هست، اگر چنین باشد باید بگوییم حذر کردن واجب است.

نتیجه: محبوبیت حذر کردن تلازم دارد با وجوب حذر کردن و قبول خبر واحد زیرا حذر کردن فقط دو قسم دارد و اگر واجب نباشد لازم می‌آید لغو باشد و خداوند امر به کار لغو نمی‌کند.

**بیان دوم:** بیان دوم مبتنی است بر استفاده از اجماع مرکب. اصطلاح مرکب را در جلسه ۱۵، صفحه ۲۹ جزوه ضمن یک مقدمه اصولی تبیین کردیم و گفتیم اجماع مرکب یعنی اِحداث قول ثالث که باطل است. مستدل در بیان دوم می‌گوید علماء نسبت به قبول خبر واحد دو دسته هستند:

**دسته اول:** مانند مرحوم سید مرتضی و مرحوم ابن ادریس قبول خبر واحد را حرام می‌دانند.

**دسته دوم:** مانند مشهور قبول خبر واحد را واجب می‌دانند.

قول سومی بین فقهاء وجود ندارد، حال اگر ما معتقد شویم قبول خبر واحد و اِنداز منذر صرفاً محبوب است نه واجب، می‌شود اِحداث و ایجاد قول سوم و مخالفت با تمام علماء زیرا اُحدی از علماء قائل نشده اند که قبول خبر واحد صرفاً مطلوب است نه واجب، و اِحداث قول ثالث و مخالفت با اجماع مرکب هم باطل است.

نتیجه اینکه به دو بیان ثابت شد بین محبوبیت حذر با وجوب قبول حذر تلازم است. وقتی آیه به روشنی دلالت بر محبوبیت حذر نزد خدا دارد پس قطعاً دلالت بر وجوب حذر هم دارد.

### به مناسبت چهارشنبه: یک راهکار برای جبران ضعف سابق

یکی از دغدغه‌ها و سؤالات پرتکرار طلاب عزیز در پایه هفت این است که بعضی می‌گویند دروس سابق اعم از ادبیان، منطق، فقه و اصول را ضعیف خوانده‌اند و چگونه می‌توانند جبران کنند، بعضی هم می‌گویند دروس سابق را خوب خوانده‌اند اما از حافظه‌شان رفته است. به طور کلی راه اصلی برای جبران نقائص گذشته این نیست که دوباره آن کتاب را درس بگیرید و مباحثه کنید بلکه باید با مراجعه ضمن دروس اصلی که الآن مشغول خواندن آن هستید نقص گذشته را جبران کنید. اگر در ضمن دروس فعلی شما این جبران اتفاق بیافتد چند فائده دارد از جمله:

۱. نیاز به اختصاص زمان مختص به یک کتاب و موضوع اضافه در کنار درسهای فعلی‌تان نیست.

۲. یادگیری، تحکیم و تثبیت مباحث قبل را به صورت کاربردی و نه خام به پیش می‌برید که سبب می‌شود بحث کتاب حاضر را هم بهتر دریافت کنید. به عنوان مثال حفظ لغات انگلیسی به صورت خام سخت‌تر است از حفظ همان لغات در قالب یک جمله کاربردی و روزمره. با توجه به نکته‌ای که مطرح شد نسبت به دروس مختلف به اختصار توضیح می‌دهم:

- برای جبران ضعف در ادبیات یا فراموشی نکات ادبی، با هم‌مباحثه خود قرار بگذارید که عبارت را با دقت و توجه به اعراب صحیح عبارت خوانی کنید. نسبت به نکات مبهم برنامه ریزی کنید که هر کدام از شما در هفته فقط دو نکته را مراجعه کنید مثلاً روزهای شنبه و سه‌شنبه شما و روزهای یکشنبه و چهارشنبه هم‌مباحثه‌تان یک نکته را که در تجزیه و ترکیب عبارت جوابش را نمی‌دانستید مثلاً اعراب مستثنی به اِلاً، به همان کتابهای ادبیاتی که خوانده‌اید مراجعه کنید برای هر مراجعه یک ربع وقت بگذارید یعنی شما در هفته نیم ساعت وقت گذاشتید، در پایان سال نکاتی که شما و هم‌مباحثه‌تان جمع کرده‌اید حدود صد نکته می‌شود که کپی نوشته‌هایتان را به یکدیگر بدهید و مطالعه و مرور کنید. همین صد نکته پرکاربرد و پرتکرار در عبارت را که جمع کرده‌اید قسمت مهم نیاز شما به تسلط بر عبارات عربی و عبارت خوانی را مرتفع می‌کند. البته این کار نیاز به همت و پافشاری بر برنامه‌تان دارد.

- برای جبران ضعف در منطق یا اصول فقه می‌توانید از مقدمات منطقی یا اصولی که برای مباحث بیان می‌شود استفاده کنید. به این صورت که در همین بیست جلسه از ابتدای سال تا کنون، ۴ مقدمه منطقی و ۱۲ مقدمه اصولی گفته‌ایم که عمدتاً مقید به ارجاع به کتاب المنطق و کتاب اصول فقه مرحوم مظفر بوده‌ایم، اگر همین نکاتی که در دو کتاب مذکور، قبلاً خوانده‌اید مراجعه کنید و خصوص همان بحث مختصر را یک مرور و خلاصه نویسی کنید با گردآوری این نوشته‌ها در پایان پایه دهم، هم یک دور خلاصه المنطق و اصول فقه مرحوم مظفر را دارید هم تسلط نسبی بر محتوای آنها هم اعتماد به نفس در فراگیری مباحث رسائل و کفایه.

نکته دیگر اینکه قبلاً هم تذکر داده‌ام قبل از ورود به هر مبحث از مباحث رسائل، مثلاً بحث امروز ما که ورود به آیه نفر بود، مراجعه کنید به کتاب اصول فقه ضمن مطالعه و مباحثه همان مبحث جزئی در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر که معمولاً هم حجم کمی دارد، ذهنتان را برای دریافت مطلب رسائل آماده کنید.

یادتان باشد از مرور مجموعه فیش‌ها و خلاصه‌های ادبی، منطقی، اصولی و فقهی به صورت دوره‌ای غافل نشوید. اِنْ شاء الله در جلسه‌ای دیگر شیوه خلاصه نویسی با هدف مرور در سالهای بعد و شیوه مرور آن را بیان خواهیم کرد.

کلام در دلالت آیه نفر بر حجیت خبر واحد و وجوب قبول خبر واحد بود. استدلال کننده به آیه نفر معتقد است این آیه دلالت می کند بر وجوب حذر یعنی وجوب قبول خبر منذر که همان قبول خبر واحد باشد. گفته شد وجوب حذر به دو وجه ثابت شده است. وجه اول گذشت. وجه دوم: استفاده ز کلمه "لولا"

دومین وجه برای اثبات وجوب حذر بر قوم، دلالت کلمه "لولا" است. "لولا" تحضیضیه وقتی بر فعل ماضی وارد می شود به معنای توبیخ بر ترک یک عمل است. خدا می فرماید چرا جمعی کوچ نمی کنند، پس نفر واجب است که خداوند بر ترک آن توبیخ می کند، علت نفر هم تفقه و یادگیری احکام دین برای انذار نمودن است، پس کلمه "لولا" ثابت کرد انذار واجب است، و می گوئیم بین وجوب انذار (بیان خبر توسط مخیر منذر) و وجوب قبول انذار (و قبول خبر واحد) تلازم است.

تلازم بین وجوب انذار و وجوب قبول (حذر)

این تلازم به دو بیان مطرح شده است:

بیان اول: قبل از توضیح بیان اول به یک مقدمه اصولی اشاره می کنیم:

### مقدمه اصولی: غایت واجب، واجب است

در کتاب اصول الفقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۴۰، مقدمه سیزدهم از مقدمات پانزده گانه ابتدای جلد دوم در مباحث طریقیّت و سببیت در حجیت امارات، خوانده ایم که شیعه معتقد است احکام تابع مصالح و مفاسدند، اگر نماز واجب شده قطعاً مصلحت داشته است و این مصلحت هم ملزمه و الزام آور بوده که نماز را واجب کرده است پس چون تحصیل و به دست آوردن مصلحت نماز واجب بوده خدا نماز را واجب گردانده است. حال اگر انجام کاری را خداوند واجب کرده معلوم می شود رسیدن به آن هدف و مصلحت، واجب بوده است. به عبارت دیگر بدون وجود آن هدف و مصلحت امکان ندارد خداوند کاری را واجب گرداند. به عبارت سوم علماء می فرمایند غایة الواجب، واجبة، یعنی اگر کاری واجب شده است پس رسیدن به هدف از آن فعل هم واجب است.

می فرمایند گفتیم کلمه "لولا" دلالت می کند بر اینکه نفر و کوچ برای یادگیری احکام واجب است، هدف و غایت از این نفر هم انذار قوم معرفی شده، غایت از انذار هم حذر شمرده شده است. پس وقتی نفر واجب است غایت آن که انذار باشد واجب است و وقتی انذار واجب باشد غایت آن که حذر باشد واجب است.

سؤال: در بعض موارد غایت در اختیار ما نیست چگونه ممکن است غایتی که در اختیار ما نیست واجب باشد؟ به عبارت دیگر انذار بر کوچ کنندگان واجب است و حذر که غایت آن است بر قوم واجب است، این دو چه ارتباط و تلازمی با یکدیگر دارند؟

پاسخ: مرحوم شیخ می فرمایند وقتی تحقق یک فعلی واجب باشد، تحقق غایت آن هم لامحاله و قطعاً واجب است چه تحقق غایت در اختیار ما باشد یا نه. سه مثال بیان می کنند:

مثال اول: تَب لَعَلَّكَ تَقْلَح. توبه فعل ما است اما تحقق رستگاری در اختیار ما نیست بلکه در اختیار خدا است.

مثال دوم: أَسْلِمَ لَعَلَّكَ تَدْخُلَ الْجَنَّةَ. اسلام آوردن در اختیار ما است اما ورود به بهشت در اختیار ما نیست.

مثال سوم: آیه شریفه به حضرت موسی و هارون علیهما السلام می فرماید با زبان نرم با فرعون صحبت کنید اما دیگر پذیرفتن یا نپذیرفتن فرعون در اختیار حضرت موسی و هارون نیست.

در ما نحن فیه هم هر چند حذر کردن قوم در اختیار منذر و خبر واحد نیست اما چون انذار واجب است قطعاً حذر هم واجب است. بیان دوم: دومین بیان در تلازم بین وجوب انذار و وجوب حذر این است که گفتیم کلمه "لولا" دلالت می کند بر وجوب انذار، حال اگر فقط خداوند بر منذر انذار و تذکر دادن را واجب گرداند اما بر شنونده حذر را واجب نکند لازم می آید فعل منذر لغو باشد، مثل اینکه مولای عرفی (در غیر اوامر امتحانیه) به فرزندش بگوید واجب است دستورات مرا جهت اجرا به کارمندان شرکتیم ابلاغ کنی اما به کارمندان هم بگوید لازم نیست به سخن فرزند من گوش دهید. پس برای فرار از لغویت می گوئیم حال که انذار واجب شده پس قطعاً حذر هم واجب است.

مثال فقهی: مرحوم شیخ انصاری یک مثال فقهی از مسالک الأفهام شهید ثانی بیان می کنند. می فرمایند زن بعد از طلاق باید عده نگه دارد و اگر در مدت عده متوجه شد از شوهرش باردار است حق ندارد کتمان و پنهان کند و باید به قاضی اعلام کند پس اگر بر زن اعلام این مسأله واجب است قطعاً بر قاضی هم قبول قول او واجب است و الا اعلام باردار بودن توسط زن لغو و بی فائده خواهد بود.

مستدل برای تحکیم و تثبیت استدلال به آیه نفر بر حجیت خبر واحد یک اشکال را هم مطرح می‌کند و از آن پاسخ می‌دهد. اشکال: به مستدل اشکال شده است که آیه نفر هیچ ارتباطی به بحث یادگیری احکام دین ندارد تا برای حجیت خبر واحد به آن استدلال کنید و بگویید إنذار و بیان احکام دین واجب است و نتیجه بگیرید حذر و قبول آن هم واجب است. دلیل بر این ادعا هم آیات قبل و بعد از آیه نفر در سوره مبارکه براءت است که مربوط به جهاد پیامبر <sup>ص</sup> و مسلمانان با کفار می‌باشد. حتی ابتدای همین آیه نفر هم که می‌فرماید همه مؤمنان نمی‌توانند کوچ کنند مقصودش کوچ برای جهاد فی سبیل الله است نه کوچ برای یادگیری احکام دین.

بله دو کلمه در آیه نفر آمده که نیاز به توجیه دارد آن هم کلمه "تَفَقَّه" و "إنذار" است.

کلمه تفقه در لغت یعنی فهم عمیق، رزمندگان اسلام با حضور در جهاد و جبهه‌های نبرد حق علیه باطل و مشاهده آیات الهی و نصرت خداوند، به یک بصیرت و دریافت عمیقی از معارف دین دست پیدا می‌کنند که بعد از بازگشت از جبهه با نقل آنها برای کسانی که تخلف و کوتاهی کردند و در جبهه حاضر نشدند آنان را إنذار نمایند. پس تفقه و إنذار که در آیه نفر آمده، فائده نفر و کوچ برای جهاد است نه اینکه تفقه و إنذار غایت و هدف از نفر و کوچ کردن باشد که بگویید نفر واجب است لذا غایت آن که إنذار باشد واجب است و حال که إنذار واجب است غایت آن که حذر و قبول قول منذر باشد واجب است، همه این برداشتها نادرست است.

**جواب:** مستدل از اشکال سه جواب می‌دهد:

**جواب اول:**

ابتدای آیه نفر هیچ اشاره و دلالتی بر نفر و کوچ برای جهاد ندارد. این نکته هم که آیه نفر در بین آیات جهاد آمده که از آن تعبیر می‌شود به قرینه سیاق، دلیل بر مدعای شما نیست بلکه یک قرینه ضعیف است. ما موارد دیگری هم در قرآن داریم که یک آیه بین آیاتی واقع شده که موضوعش به آنها ارتباط ندارد. مانند آیه اکمال دین.

**جواب دوم:**

قبول می‌کنیم که مقصود از نفر در آیه نفر و کوچ برای جهاد است اما این منافاتی با بحث تفقه و یادگیری احکام ندارد.

زیرا خداوند متعال امر می‌کند به مردم که در رکاب نبی گرامی اسلام <sup>ص</sup> به جهاد بروند که علاوه بر دفاع از کیان اسلام، احکام دین را هم از حضرتش بیاموزند و وقتی نزد قوم خود بازگشتند به آنان یاد دهند و آنان را إنذار کنند. پس غایت از نفر شد إنذار و غایت از إنذار هم حذر است.

ما برای این ادعا یک قرینه هم داریم، قرینه جمله "فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة" است. اگر مقصود صرفاً جهاد و جنگیدن بود، مهم فقط حضور تعداد لازمی از رزمندگان در جبهه بود دیگر اهمیت نداشت که حتماً از هر قومی یک عده خاصی به جنگ بروند، همین که من به الکفایه حاضر شود کافی است. پس اینکه خداوند متعال فرموده از هر قومی گروهی به جهاد بروند نشان می‌دهد که این گروه علاوه بر جهاد، احکام را هم از محضر پیامبر <sup>ص</sup> استفاده کنند و بعد از مراجعه به قوم خود، آنان را إنذار نمایند و چنین نشود که یک قوم جمیعاً به جهاد بروند و من به الکفایه را تأمین کنند و از قوم دیگر احدی به جهاد نرود.



کلام در استدلال به آیه نفر بر حجیت خبر واحد بود. گفتیم در مطلب اول کیفیت استدلال به آیه تبیین می‌شود. مستدل برای تقویت ادعای خود یک این قلت را جواب می‌دهد. اشکال این بود که آیه نفر ارتباطی به کوچ برای یادگیری احکام ندارد بلکه از نفر و کوچ برای جهاد سخن می‌گوید. مستدل سه جواب می‌دهد که دو جوابش گذشت: اولاً: آیه ربطی به جهاد ندارد. ثانیاً: اگر هم در بحث جهاد باشد امر می‌کند علاوه بر حضور کنار پیامبر<sup>ص</sup> برای جهاد، احکام را هم از حضرتش بیاموزند.

جواب سوم:

قبل از بیان سومین جواب مستدل یک مقدمه تاریخی بیان می‌کنیم. (هر چند مرحوم شیخ انصاری نهایتاً استدلال به این آیه را نقد می‌کنند لکن فعلاً با بیان این مقدمه در صدد تقویت کلام مستدل هستیم تا به نقد آن هم برسیم):

### مقدمه تاریخی: معنای غزوه و سریة

جهاد و جنگ‌هایی که در زمان حیات پیامبر گرامی اسلام<sup>ص</sup> رخ داده به دو قسم کلی تقسیم می‌شود: غزوه و سریة.

۱. غزوه. غزو در لغت به معنای اراده، طلب و قصد است، اما در اصطلاح سیره نویسان جنگ‌هایی است که شخص پیامبر<sup>ص</sup> در آنها حاضر بوده‌اند. در مورد تعداد غزوه‌های حضرت اختلاف است که قسمتی از تفاوت آراء هم به اشتراک یا تعدد بعض غزوه‌ها باز می‌گردد، اما عددی که بیشتر مورد اشاره قرار گرفته ۲۷ غزوه است. \*

مهم‌ترین این غزوه‌ها هفت غزوه بدر، أحد، خندق، خیبر، فتح مکه، حنین و تبوک بوده است که در شأن اینها آیاتی از قرآن نازل شد، حضرت تنها در غزوه أحد مجروح شدند، در بدر و حنین ملائکه برای قتال به یاری حضرت و مسلمانان شتافتند، و فقط در غزوه طائف از منجیق و در غزوه اُحزاب از خندق استفاده نمودند. \*\*

۲- سریة. سریة از ماده سری بر وزن فعيلة به معنای فاعلة در لغت به سیر در شب معنا شده. سری به معنای نفیس هم آمده لذا سریة افراد گزینش شده برای یک نبرد خاص را گویند، و در اصطلاح نظامی به لشگری گفته می‌شود که حداکثر سه و حداکثر پانصد نفر باشند. به سریة بعث هم گفته می‌شود. \*\*\*

اما در اصطلاح سیره‌نویسان به جمع اعزامی از سوی پیامبر<sup>ص</sup> گفته می‌شود که خود حضرت در آن حضور نداشته‌اند. \*\*\*\* در شمارش سرایای زمان پیامبر<sup>ص</sup> بیش از شمارش غزوه‌ها اختلاف وجود دارد بعضی تعداد آن را تا ۶۶ سریة شمرده‌اند. مرحوم طبرسی عدد ۳۶ را صحیح می‌دانند. \*\*\*\*\*

اولین سریة اعزامی توسط حضرت، سریة حمزة بن عبد المطلب است که در ماه مبارک رمضان و هفت ماه بعد هجرت در قالب یک لشکر سواره نظام ۳۰ نفره به طرف کاروانی از قریش که به ریاست ابوجهل از شام به سمت مکه باز می‌گشت اعزام شدند. در این سریة که بعد از غزوه ابواء بوده هیچ درگیری و قتالی اتفاق نیافتاد. \*\*\*\*\* آخرین سریة هم سریة أسامة بن زید بوده که چهار روز مانده از ماه صفر سال یازدهم هجری به دستور حضرت آماده حرکت برای جنگ با روم شدند.

مستدل در جواب سوم می‌گوید اگر هم بپذیریم که آیه نفر در رابطه با کوچ برای جهاد سخن می‌گوید باز هم می‌گوییم مقصود از دو تعبیر تفقه و اِنذار در آیه یادگیری احکام و معارف دین است زیرا اینگونه نبوده که پیامبر اسلام<sup>ص</sup> در تمام جنگ‌های زمانشان شرکت کرده باشند بلکه در بیشتر لشگرها حاضر نبودند چون نیازی به حضور حضرت نبود که تعبیر می‌شود به سریة.

مخصوصاً بعد از نزول آیاتی در مذمت متخلفان از همراهی حضرت در غزوه‌ها و مذمت منافقان، تعداد زیادی از مسلمانان برای حضور در جهاد اعلام آمادگی می‌کردند، بنابراین خداوند در آیه نفر که در رابطه با غزوه تبوک در سال نهم هجری نازل شد می‌فرماید: "ما کان المؤمنون لینفروا كافة" چنین نباشد که تمام مؤمنان برای جهاد و سرایا کوچ کنند بلکه جمعی هم باید در مدینه نزد حضرت بمانند تا در فرصت کم باقی‌مانده از حیات حضرت، احکام و معارف دین را یاد بگیرند و وقتی مجاهدان بازگشتند این افراد به مجاهدان احکام و معارف را تعلیم دهند. \*\*\*\*\*

خلاصه این سه جواب این است که در هر صورت نمی‌توانیم از ظهور آیه در مسأله تفقه و یادگیری احکام و معارف دین رفع ید کنیم هر چند سیاق آیات قبل و بعد از این آیه در رابطه با جهاد باشد بلکه بدون شبهه این آیه دلالت می‌کند بر این که جمعی باید بروند برای یادگیری اصول و فروع دین و در ابتدای بحث هم ثابت کردیم وقتی نفر، تفقه و اِنذار واجب باشد بالملازمة حذر و قبول قول مخبر منذر واجب می‌باشد.

سپس مستدل برای تقویت کلام خود، به چند روایت از روایات تفسیریهای تمسک می کند که اهل بیت در آنها برای لزوم یادگیری احکام و معارف دین و وجوب قبول قول مخبر به همین آیه نفر تمسک می کنند. مرحوم شیخ انصاری هفت روایت از این روایات تفسیری را ذکر می کنند و در پایان می فرمایند این نهایت توجیه استدلال به آیه نفر بر حجیت خبر واحد بود که بیان شد و بعد از آن وارد نقد استدلال می شوند.

### تحقیق:

\* مراجعه کنید به کتب لغت از جمله **معجم مقاییس اللغة** و کتب تاریخ و سیره از جمله **السيرة النبوية**، از ابن هشام، ج ۴، ص ۱۰۲۷ و **السيرة الحلبیة**، از حلبی، ج ۲، ص ۳۴۲.

\*\* مراجعه کنید به **سبل الهدی و الرشاد**، ج ۴، ص ۹.

\*\*\* مراجعه کنید به کتب لغت مانند **معجم مقاییس اللغة** و کتب تاریخ و سیره مانند **التنبيه والإشراف** از مسعودی، ص ۲۴۳.

\*\*\*\* مراجعه کنید به **الصحيح من سيرة النبي الأعظم**، از مرحوم سید جعفر مرتضی عاملی عالم خدوم به مکتب اهل بیت که که کمتر از سه هفته پیش به رحمت خدا رفتند. ج ۵، ص ۲۲۳.

\*\*\*\*\* مراجعه کنید به **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ۲، ص ۲۸۲، و **مجمع البيان**، ج ۲، ص ۳۸۴.

\*\*\*\*\* مراجعه کنید به **المغازی**، ج ۱، ص ۲؛ **السيرة النبوية** (ابن هشام)، ج ۲، ص ۴۳۱؛ **السيرة الحلبیة**، ج ۳، ص ۱۳۵؛ **غزوات الرسول وسراياه**، ص ۶؛ **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، ج ۳، ص ۱۰؛ **إعلام الوری بأعلام الهدی**، ج ۱، ص ۱۶۳؛ **المنتظم فی تاریخ الأمم والملوك**، ج ۳، ص ۱۴۰.

\*\*\*\*\* مراجعه کنید به تفسیر **المیزان** مرحوم علامه طباطبائی، ج ۱۱، ص ۴۲۳ ذیل آیه نفر که می فرمایند: المراد بالتفقه فی الآیة أعم من تعلم الفقه بالمعنی المصطلح علیه الیوم. کلام مرحوم علامه ذیل آیه نفر را خلاصه گیری کرده و ارائه دهید.

### توصیه

توصیه اکید می کنم به دوستان به صورت برنامه ریزی شده با یک شیب ملایم نسبت به مطالعات تاریخی با مشورت اساتید فن، برای خودتان برنامه ریزی کنید چرا که طلبه به هر رشته تخصصی که علاقه مند باشد و حتی اگر به تاریخ علاقه ای نداشته باشد باز هم به تاریخ و سیره معصومان و اهل بیت، تاریخ اسلام و تاریخ ایران هر چند در حد اطلاعات جامع عمومی نیاز دارد و انجام این کار بر عهده خود شما است لذا اگر در پاسخ به یک سؤال تاریخی عقائدی، یا در منبر و تبلیغ و مواجهه با جوانان و دانشجویان نسبت به بعض نکات عمومی و عادی تاریخی به چالش کشیده شدید و به جهت ضعف اطلاعات نتوانستید از عهده مطلب برآیید نباید حوزه و سیستم آموزشی حوزه و درسهای فقه و اصول را عامل این ضعف خود بشمارید و علتی جدید برای بی انگیزگی خودتان دست و پا کنید، هر چند سیستم آموزشی حوزه را هم بدون نقص نمی دانیم.

گفتیم مرحوم شیخ انصاری ذیل آیه نفر دو مطلب دارند. مطلب اول تبیین استدلال بود که با تفصیلاتش مطرح و تمام شد. **مطلب دوم: نقد استدلال**

خلاصه استدلال این شد که مستدل ادعا کرد طبق آیه نفر، إنذار واجب است و وجوب إنذار ملازمه دارد با وجوب حذر و قبول قول منذر چه قول منذر متواتر و یقین آور باشد چه قول منذر خبر واحد ظنی و اطمینان آور باشد. پس آیه شریفه دلالت می‌کند بر وجوب قبول خبر واحد و این مطلب هم همان حجیت خبر واحد است.

مرحوم شیخ سه اشکال به این دلیل وارد می‌دانند:

**اشکال اول: آیه شامل خبر واحد ظنی نمی‌شود**

قبل از بیان اشکال اول یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### **مقدمه اصولی: اطلاق و مقدمات حکمت**

در رابطه با بحث مقدمات حکمت به دو نکته اشاره می‌کنیم:

**نکته اول:** در مبحث عام و خاص و مطلق مقید کتاب اصول فقه مرحوم مظفر خوانده‌ایم که لفظ عام با لفظ مطلق هم وجه اشتراک دارند هم وجه افتراق:

وجه اشتراک: هر دو در معنای خودشان شمول و گستردگی دارند و شامل افراد و مصادیق متعدده‌شان می‌شوند.

وجه افتراق: کیفیت استفاده شمول نسبت به افراد و مصادیق متعدد در عام با استفاده از الفاظ خاص است مانند کل و جمیع؛ اما در مطلق با استفاده از مقدمات حکمت است.

**نکته دوم:** در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر ج ۱؛ ص ۱۸۴ ذیل بحث مطلق و مقید خوانده‌ایم که الفاظ وضع شده‌اند برای ذات معنا نه معنای مطلق، مثلاً لفظ کتاب فقط دلالت دارد بر ذات این شیء در خارج یعنی ما بین الدفتین (اوراقی که بین دو جلد قرار گرفته است) دیگر دلالت ندارد بر اینکه شامل تمام افراد و مصادیقش هم می‌شود، مثلاً وقتی پدر می‌گوید ایشترا کتاباً خود لفظ کتاب دلالت ندارد بر اطلاق و اینکه هر کتابی در هر موضوعی با هر نوع چایی خریدی کفایت می‌کند. اگر بخواهیم یک لفظ را به صورت مطلق معنا کنیم که شامل تمام افراد و مصادیقش بشود نیاز به قرینه داریم و این قرینه بر دو قسم است:

الف: قرینه خاص (مثل توضیح دادن توسط متکلم) ب: قرینه عام. این قسم دوم (قرینه عام) را مقدمات حکمت می‌نامند.

مشهور اصولیان مقدمات حکمت را سه مقدمه می‌دانند که در صورت وجود هر سه مقدمه، می‌توان از کلام اطلاق گیری کرد:

**مقدمه یکم:** امکان اطلاق و تقييد.

**مقدمه دوم:** عدم نصب قرینه (نه متصله نه منفصله) بر تقييد.

**مقدمه سوم:** آن یكون المتكلم فی مقام البيان. متکلم در مقام بیان حکم تمام افراد و مصادیق لفظ (کتاب) بکار رفته در کلامش باشد، اما اگر در مقام اجمال و بی‌اعتنایی یا اجمال نسبت به حکم آن افراد باشد نمی‌توان ادعا کرد حکم (ایشترا) شامل تمام مصادیق کتاب از هر موضوع و علم و هر نوع چایی می‌شود. بلکه متکلم فقط در این مقام بوده که مخاطبش که اهل مطالعه نیست را به کتاب خریدن ترغیب کند دیگر در مقام بیان نبوده که چه کتابی با چه موضوعی را بخرد. پس در جمله ایشترا کتاباً، نمی‌توانیم بگوییم متکلم امر کرده به خریدن هر کتابی حتی کتاب با موضوع جفر و رمل. \*

فعلاً این مقدمه سوم مهم است که متکلم در مقام بیان باشد یعنی در مقام بیان حکم نسبت به تمام افراد و مصادیق کلامش باشد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اشکال اول این است که در آیه دو نکته باید بررسی شود:

**الف:** وجوب نفر و إنذار بر نافرین و کوچ کنندگان. (فلولا نفر...)

**ب:** وجوب حذر بر قوم و منذرین. (لعلهم یحذرون)

مستدل ادعا کرد آیه نفر دلالت می‌کند بر وجوب قبول خبر منذر و اطلاق دارد چه منذر متواتر (و یقین آور) باشد، چه منذر واحد (و ظنی) باشد. پس حکم وجوب حذر را مطلق و شامل دو مصداق یقین و اطمینان دانست.

اشکال این است که خداوند در آیه نفر در مقام بیان حکم نفر است و با تفصیل توضیح می‌دهد که همه نباید کوچ کنند بلکه از هر قومی یک جمع خاصی واجب است کوچ کنند، اما نسبت به حکم وجوب حذر در "لعلهم یحذرون" در مقام بیان نیست که حذر از قول منذر در چه زمانی است، آیا حذر فقط زمانی واجب است که از قول منذر یقین پیدا کنیم یا اطلاق دارد چه یقین پیدا کنیم و چه ظن اطمینانی.

پس آیه نفر از نظر حکم وجوب نفر در مقام بیان است و اطلاق دارد اما از نظر حکم وجوب حذر در مقام بیان نیست و اطلاق ندارد بلکه فقط شامل بالاترین فرد (قدر متیقن) حذر می‌شود که یقین باشد. یعنی اگر قوم و مندرین از انذار مندر یقین پیدا کردند به حکم الله، واجب است حذر کرده و به حکم خدا عمل نمایند.

نتیجه اینکه از آیه نفر فقط می‌توان مطلوب بودن حذر را استفاده نمود، اما اینکه این حذر علاوه بر صورت علم و یقین در صورت ظن و اطمینان هم واجب باشد از آیه استفاده نمی‌شود.

بنابراین زمانی که از قول مندر و خبر واحد فقط ظن پیدا کردیم همچنان آیه شریفه "إن الظن لا یغنی من الحق شیئاً" شامل این ظن می‌شود و آن را حجت نمی‌داند و آیه نفر هم شامل حذر در مورد ظن نمی‌شود که بگوییم آیه "إن الظن لا یغنی من الحق شیئاً" را تخصیص زده و می‌گوید ظن اطمینانی حجت است که نتیجه تخصیص بگوید ظن مطلقاً حجت نیست الا ظن حاصل از قول مندر.

شاهد بر این ادعای ما همان روایات تفسیری‌ای است که اهل بیت در مبحث امامت و شناخت امام به آیه نفر استشهاد می‌فرمودند و روشن است که بحث امامت از اصول دین است و شناخت امام باید بر اساس علم و یقین باشد، پس برداشت امامان معصوم هم این است که آیه زمانی حذر را واجب می‌داند که برای مندر یقین به حکم الله پیدا شود نه ظن و اطمینان.

### تحقیق:

مراجعه کنید به کتاب اصول فقه، سرفصل مطالب در بحث مطلق و مقید را یادداشت کنید، سپس بحث مقدمات حکمت را خلاصه‌گیری نموده و ارائه دهید.

مرحوم شیخ انصاری نسبت به استدلال به آیه نفر بر حجیت خبر واحد سه اشکال دارند. اشکال اول گذشت و خلاصه آن چنین بود که آیه نفر، حذر (وجوب قبول خبر و اِذار منذر) را فقط در صورت تواتر و یقین به حکم الله بودن، واجب می‌کند و شامل صورت ظن به حکم نمی‌شود و خبر واحد هم یک خبر ظنی است لذا آیه نفر حجیت خبر متواتر و قطعی را ثابت می‌کند و اما حجیت خبر واحد را شامل نمی‌شود.

**اشکال دوم: آیه نفر حجیت خبر واحد ظنی را انکار می‌کند**

اشکال دوم یک پله ترقی و بالاتر رفتن در ادعا، نسبت به اشکال اول است. در اشکال اول فرمودند آیه نسبت به خبر ظنی ساکت است و اطلاق ندارد اما در اشکال دوم می‌فرمایند عبارات آیه نفر فقط توجه به خبر یقینی دارد و گویا حجیت خبر واحد ظنی را انکار می‌کند. توضیح مطلب: می‌فرمایند فراز "لِيتَفَقَّهوا فِي الدِّينِ" می‌گوید نفر واجب است برای تفقه در دین، تفقه و فقه یعنی فهم عمیق و شناخت دقیق، شناخت دین یعنی شناخت یقینی و شناخت واقعیات دین، و اِذار هم که در آیه واجب شده یعنی اِذار نسبت به واقعیات و حقائق دین، لذا وجوب حذر هم اختصاص دارد به یقین به همین واقعیات یعنی مردم و منذرین وقتی علم و یقین پیدا کردند منذر، از واقعیات دین خبر می‌دهد واجب است قبول کنند.

در خبر واحد ظنی منذر یقین پیدا نمی‌کند محتوای خبر، واقعیات دین باشد زیرا خبر واحد را شارع تعبداً حجت قرار داده و فرموده صدق العادل، ممکن است راوی و مخبر خطا کند یا عمداً دروغ بگوید، در خبر واحد هیچ یقینی پیدا نمی‌شود که محتوای خبر از واقعیات و حقائق دین باشد لذا آیه نفر می‌گوید چنین چیزی حجت نیست.

می‌فرمایند مشابه محتوای آیه نفر را با این توضیحی که دادیم، در روایات هم می‌بینیم:

**مثال اول:** فرد می‌گوید أَخْبَرُ فَلَانًا بِأَمْرِي لَعَلَّه يَمْتَثِلُهَا. در این جمله امتثال کردن شنونده در صورتی است که علم پیدا کند این خبر دستور مولایش می‌باشد.

**مثال دوم:** روایاتی که به راویان امر می‌کند، روایات را برای دیگران نقل کنند، و به مردم هم امر می‌کند این روایات را بپذیرند، قطعاً مقصود این است که وقتی افراد روایات را شنیدند و یقین پیدا کردند به این که محتوای روایت از امور واقعی و حقائق دین هست واجب است آن را بپذیرند و عمل کنند این روایات نمی‌گویند حتی به خبرهای ظنی که علم به مطابقتشان با واقع ندارید هم عمل کنید.

**مثال سوم:** روایاتی که می‌گوید بر عالم و فرد مطلع از واقعیات دین، کتمان علم حرام است و باید آنها را به مردم خبر دهد، و مردم هم باید قبول کنند، قطعاً مقصود از وجوب پیروی مردم و هدایت پذیری از علماء زمانی است علم داشته باشند کلام این عالم حقیقت و واقعیت دین است زیرا علماء در بعض موارد با یکدیگر اختلاف مبنا دارند و نمی‌توان هر دو را واقعیت دین به شمار آورد و خداوند هیچ گاه امر نمی‌کند که تمام خبرهای علماء را واقعیت دین بدانید حتی اگر یقین ندارید.

تفاوت اشکال اول با دوم

در پایان اشکال دوم می‌فرمایند تفاوت این اشکال با اشکال اول در این است که:

در اشکال اول گفتیم آیه خبر و اِذار متواتر و یقینی را حجت قرار می‌دهد اما اطلاق ندارد و شامل خبر ظنی نمی‌شود. به عبارت دیگر آیه نسبت به خبر ظنی ساکت است.

اما در اشکال دوم با استفاده از فراز "لِيتَفَقَّهوا فِي الدِّينِ" گفتیم آیه می‌فرماید فقط خبر یقین آور، وجوب قبول و حذر دارد و خبری که ظن به واقعیات و حقائق دین بیاورد را لاجحاً می‌داند.

پس در اشکال اول آیه نسبت به خبر ظنی ساکت است اما در اشکال دوم آیه نسبت به خبر ظنی ناطق به عدم حجیت است.

**اشکال سوم: خبر مخبر، اِذار نیست.**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اگر از اشکال اول و دوم دست برداریم و بپذیریم که آیه نفر اطلاق دارد و هم خبر و اِذار یقینی را شامل می‌شود هم اِذار ظنی را، اما باز هم می‌گوییم آیه نفر صرف خبر ظنی و مطلق خبر را حجت قرار نمی‌دهد و شامل روایات متداول در احکام نمی‌شود.

قبل از توضیح کلام مرحوم شیخ انصاری به یک مقدمه که در کلام ایشان آمده اشاره می‌کنیم:

### مقدمه فقهی: اقسام بیان مسائل دین

کسانی که مسائل دین را بیان می‌کنند در سه دسته تقسیم بندی می‌شوند، مجتهدان، وعاظ و راویان.

دسته اول: مجتهدان.

مجتهد کسی است که احکام دین را با استفاده از تخصصش و دارا بودن شرائط، استنباط می‌کند و به مردم و مقلدانش اعلام می‌نماید. بنابراین مجتهد عالم به احکام می‌شود منذر و مقلدانش که جاهل به احکام‌اند می‌شوند منذر. مجتهد مقلدانش را نسبت به احکام دین اِنذار و از ترک آنها تخویف می‌کند و می‌ترساند.  
دسته دوم: وعاظ.

واعظ یعنی خطیب و سخنران. واعظ احکامی را که مردم از آنها اجمالاً اطلاع هم دارند برای مردم به صورت شیوا بیان می‌کند و آنان را اِنذار می‌دهد و مثلاً می‌گوید دروغ نگوئید، خلف وعده نکنید، تهمت نزنید، پایبند به تعهد و انجام وظیفه باشید. پس واعظ هم اِنذار و تخویف می‌کند.  
دسته سوم: راویان.

راوی یعنی مخبر و کسی که صرفاً یک کلامی را از فردی می‌شنود و مانند ضبط صوت برای دیگران بازگو می‌کند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید آیه نفر می‌فرماید:

"و لینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم" یعنی نافرین و کوچ کنندگان وقتی نزد قوم خود بازگشتند مردم را اِنذار کنند.

"لعلهم یحذرون" یعنی مردم هم تخوف کنند و بیم پذیر باشند.

اِنذار و تخویف چنانکه در مقدمه توضیح داده شد شامل واعظ و مجتهد می‌شود نه راوی و مخبر.

توضیح مطلب: مرحوم شیخ انصاری برای تبیین مطلب مقداری دسته بندی کلامشان را تغییر می‌دهند و می‌فرمایند اِنذار و تخویفی که آیه واجب کرده بر دو قسم است:

قسم اول: اِنذار و تخویف به نحو اِنذار که نتیجه کار علمی و اجتهادی مجتهد است. مانند: لا تشرابوا العصیر فان شربه یوجب المؤاخذه.

قسم دوم: اِنذار و تخویف به نحو بیان خبر و روایت که از سخن معصوم خبر می‌دهد. مانند: من شرب العصیر فکانما شرب الخمر.

در قسم اول می‌گوییم پذیرفتن اِنذار و تخوف، فقط بر مقلدان آن مجتهد واجب است نه مجتهدان دیگر و نه حتی بر عموم مردم.

در قسم دوم که بیان خبر و روایت است دو جهت وجود دارد:

جهت اول: تخویف و اِيعاد و برحذر داشتن است.

جهت دوم: صرف حکایت کلام امام معصوم است.

نسبت به جهت اول می‌گوییم شأن تخویف و بر حذر داشتن، شأن مجتهد است زیرا مجتهد با استفاده از تخصصش از بعض روایات برداشت می‌کند که این روایات در مقام تحذیر و تخویف و اِنذار هستند لذا آنها را برای مردم بیان می‌کند و روشن است که کلامش در حق مقلدانش حجت خواهد بود و این برداشت نه برای مجتهد دیگر مفید و حجت است نه برای عموم مردم.

نسبت به جهت دوم می‌گوییم چون در این جهت، اجتهاد و برداشت شخصی وجود ندارد و راوی مانند ضبط صوت فقط ناقل کلام امام معصوم است حتی اگر هم محتوای روایت اِنذار و حذر باشد باز هم خبر دادن و نقل راوی اِنذار نیست بلکه صرفاً نقل کلام معصوم است. چه بسا راوی عجم و غیر عرب باشد و فقط عین جمله یک خطی امام معصوم را شنیده و برای دیگران نقل میکند و حتی خودش هم متوجه معنای آن نمی‌شود که اِنذار شمرده شود.

نتیجه اینکه آیه نفر می‌گوید اِنذار و تخویف بر منذر واجب است و بر مردم و منذرین هم تخوف و پذیرفتن آن واجب است. با توضیحات داده شده روشن شد که در صرف نقل خبر که جهت دوم بود، اِنذار و تخویف وجود ندارد که قبول آن واجب باشد.

کلام در بیان سه اشکال به استدلال به آیه نفر بود. مرحوم شیخ فرمودند اگر دو اشکال اول و دوم پذیرفته نشود اشکال سوم وارد است که آیه می گوید بر کوچ کنندگان اِنذار واجب است و بر قوم هم تخوَف و حذر کردن. در حالی که نسبت به خبر واحد و روایات اهل بیت: راوی و مخبر مندر شمرده نمی شود و تخویف هم نمی کند تا بر مردم تخوَف و حذر کردن واجب باشد و آیه فقط شامل مجتهد و واعظ می شود.

می فرمایند حق و اولی این است که برای وجوب کفایی اجتهاد و وجوب تقلید بر عوام، به آیه نفر استدلال شود نه برای وجوب عمل به خبر واحد.

مرحوم شیخ انصاری برای اینکه نشان دهند سایر علماء هم نظر با ایشان هستند و معتقدند نمی توان برای حجیت خبر واحد به آیه نفر تمسک کرد، کلامی از مرحوم شیخ بهائی را اشاره می کنند.

مرحوم شیخ بهائی در ابتدای کتاب چهل حدیثشان (الأربعون حدیثاً) به یک روایت مشهور از نبی گرامی اسلام<sup>۶</sup> اشاره کرده اند که حضرت فرمودند: هر کسی که (با کتابت)، چهل حدیث را برای امتام حفظ کند (و به آیندگان منتقل کند) خداوند در روز قیامت او را در رتبه فقهاء و علماء مبعوث خواهد کرد. ایشان بعد از نقل این حدیث می فرمایند بعضی برای حجیت خبر واحد به این حدیث تمسک کرده اند که اگر خبر واحد حجت نبود حضرت تشویق به نقل روایات و انتقال آنها به آیندگان نمی کردند. پس این روایت دال بر حجیت خبر واحد است.

مرحوم شیخ بهائی می فرمایند اگر بنا باشد برای حجیت خبر واحد به آیه نفر تمسک شود، این حدیث هم از نظر دلالت کمتر از آیه نفر نیست لکن نه آیه نفر نه حدیث مذکور قابل استدلال بر حجیت خبر واحد نیستند.

مرحوم شیخ انصاری هم می فرمایند در استدلال به روایات بر حجیت خبر واحد این حدیث را به تفصیل بررسی و استدلال به آن را نقد خواهیم کرد.

سؤال: شمای شیخ انصاری فرمودید آیه نفر در رابطه با اِنذار و منذر سخن می گوید درحالی که در خبر واحد نه مخبر، منذر است و نه خبرش اِنذار شمرده می شود. اما در روایت صحیحہ السندی که از کتاب علل فضل بن شاذان از امام رضا علیه السلام نقل کردید حضرت فرمودند یکی از علل وجوب حج آن است که مردم معارف، روایات و اخبار را از معصومان دریافت کرده و به دیگران منتقل کنند، سپس حضرت استشهاد کردند به آیه نفر، پس آیه نفر شامل خبر و نقل روایت هم می شود.

مرحوم شیخ انصاری دو جواب دارند:

جواب اول: این روایت خودش خبر واحد است و نمی توان برای اثبات حجیت خبر واحد به خبر واحد تمسک کرد زیرا دور (توقّف الشیء علی نفسه) لازم می آید. (چنانکه برای اثبات پیامبر بودن یک فرد نمی توان به کلام خودش استناد کرد که می گوید من پیامبر هستم)

جواب دوم: روایت می گوید حاجی ها معارف و اخبار را از اهل بیت: دریافت کنند و برای اقوام خودشان نقل کنند و اطلاق دارد هم شامل خبر واحد می شود هم خبر متواتر، اما قرینه داریم که مقصود از نقل خبر فقط نقل خبر به صورت تواتر و حصول یقین است نه خبر واحد. قرینه این است که در گذشته و حال برای سفر حج به صورت کاروانی حرکت می کردند نه انفرادی، لذا وقتی از یک منطقه یک کاروان ۷۰ نفره حرکت می کرده برای حج، و در مدینه خدمت امام صادق<sup>۷</sup> می رسیدند اینان بعد از بازگشت به منطقه خودشان همه شهادت می دهند که مثلاً امام صادق<sup>۷</sup> در جلسه ای که خدمتشان رسیدند چنین و چنان فرمودند، وقتی مثلاً ده نفر یک کلام را از حضرت نقل کنند این نقل، متواتر و یقین آور خواهد بود. پس باز هم حدیث مذکور شامل خبر واحد نمی شود و نمی تواند خبر واحد را حجت قرار دهد.

نظریه مرحوم شیخ در آیه نفر

مرحوم شیخ انصاری بالأخره دلالت آیه نفر بر حجیت خبر واحد را نپذیرفتند و فرمودند این آیه نهایتاً اِنذار و تخویف در کلام مجتهد و واعظ را حجت قرار می دهد و از آنجا که نقل خبر توسط راوی فاقد اِنذار و تخویف است پس آیه شاملش نمی شود.

### به مناسبت چهارشنبه: تقویت عزت نفس در کودک، نوجوان و جوان

یکی از نکاتی که توجه به آن و آگاهی نسبت به آن می تواند در آرامش زندگی انسان و تربیت صحیح فرزندان مؤثر باشد و در مراحل سنین مختلف زندگی انسان بروز و ظهور دارد مسأله استقلال نفسی است.

وقتی از نگاه اخلاقی به این ویژگی و خصوصیت اخلاقی نگاه می‌کنیم می‌توان یک مرز برای آن تعیین کرد بین عملکرد مثبت و منفی، در بُعد مثبت می‌توان از آن به عناوین اخلاقی مانند عزت نفس یا اعتماد به نفس یاد نمود و در بُعد منفی می‌توان از آن با عنوان خود محوری نام برد.

به بررسی بسیار اجمالی این مسأله در سه مقطع از زندگی انسان می‌پردازم (کودکی، نوجوانی و جوانی)

**الف: کودکی.** کودکان تقریباً در سنین سه و چهار سالگی روحیه استقلال طلبی پیدا می‌کنند. در غذا خوردن، لباس پوشیدن، کفش پوشیدن می‌بینید بسیار پافشاری می‌کنند بر اینکه خودشان مستقلاً و بدون کمک پدر و مادر کار را انجام دهند.

**ب: نوجوانی.** بچه‌ها تقریباً با ورود به سن دوازده یا سیزده سالگی، تا حدود هجده سالگی در سطحی بالاتر به استقلال در تصمیم‌گیری و انتخاب مسیر فعالیتها، دوستی‌ها، ارتباطات و خوب و بد امور فکر می‌کنند.

نسبت به این دو مقطع (کودکی و نوجوانی) باید توجه داشت بزرگترین اشتباه، تقابل و ستیز با استقلال طلبی فرزند است. در مقطع کودکی حتی اگر در کارهایی که خطرناک هستند مثل اینکه فرزند چهارساله می‌گوید من می‌خواهم خودم چای بریزم و والدین از شدت داغ بودن آب می‌ترسند و ممکن است ممانعت کنند و با استقلال طلبی و اعتماد به نفس او تقابل کنند. یا در سنین نوجوانی وقتی یک نوجوان برای انتخاب یک وسیله یا انتخاب یک کتاب خود را بی‌نیاز از مشورت با والدین می‌بیند و حتی ممکن است در مقابل سختگیری آنان موضع‌گیری کند بزرگترین اشتباه والدین می‌تواند ستیز کردن با روحیه استقلال طلبی او و بی‌اعتمادی به توانایی او باشد.

راهی که برای هر دو مقطع با سطح عملکرد متفاوت، قابل توصیه است مدیریت و همراهی با کودک و نوجوان و راهنمایی دادن غیر مستقیم به آنان است. مثلاً در مورد کودکی که می‌خواهد قوری را از داخل سینی بردارد و چای بریزد نباید بگوییم داغ است و تو نمی‌توانی، بلکه بگوییم صبر کن مرتبه اول من چای بریزم و مرتبه دوم شما چای بریز، در همین فاصله آب و چای از شدت حرارتشان کاسته شده و خطر آنچنان‌های ندارند، اجازه دهیم هم ببیند که می‌تواند هم به ما نشان دهد که می‌تواند حتی اگر هم نتوانست و چای را چپه کرد باز هم ما به هدفمان رسیده‌ایم زیرا هدف نشان دادن اعتمادمان به او و کمک کردن به او در اعتماد کردن به خودش بود.

در سنین نوجوانی که مرحله بسیار مهمی از نظر روحیات افراد به شمار می‌رود به ویژه که در آستانه سن بلوغ و تحولات جسمی، روحی و روانی قرار دارد نیاز به مهارت بیشتری است که البته والدین باید قبل از تحقق نیاز، دنبال کسب این مهارت باشند. در این مقطع سنی تا جایی که ممکن است از دستوری صحبت کردن پرهیز کنیم و به مطالبه غیر مستقیم از طریق مطالبه دلیل بر رفتارش با او مدارا کنیم. و البته توجه هم داشته باشیم قسمت مهمی از رفتارهایی که به نظر ما ممکن است ناشایست باشد مربوط به تحولات جسمی بلوغ است نه از روی غرض ورزی و بی‌ادبی.

چه کودک و چه نوجوان وقتی کار ناپسندی انجام می‌دهند نباید مستقیم به او اعتراض کرد بلکه اول نظر خودش را در مورد این رفتار پرسیم سپس مطالبه دلیل کنیم. امام هادی علیه السلام فرمودند: *مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنْ شَرَّهُ*. کسی که نزد خودش کرامتی ندارد و خود را پست می‌شمارد از شر او در امان نیستی. برای تقویت روحیه اعتماد به نفس، عزت نفس و احساس کرامت در فرزند راه‌های مختلفی است که یکی از آنها استفاده از بازی است. به فرزندانتان بگویید با مطالعه یک کتاب داستان مانند زندگی اهل بیت: برای شما نمایش اجرا کنند. تشویقشان کنید برای شما (فقط والدین) به صورت رسمی سخنرانی کنند حتی در حد سه دقیقه، در امور ساده خانه به طور جدی از آنان نظر سنجی کنید و یک مسأله‌ای را به بحث و بررسی بگذارید.

**ج: اما نسبت به مقطع جوانی فقط به یک نکته اشاره می‌کنم که فرد به مرحله‌ای رسیده که اگر اعتماد به نفس و عزت نفس داشته باشد می‌تواند به دیگران هم کمک کند و الا برای خود و دیگران ممکن است مشکلاتی ایجاد کند. بک نکته مهم مربوط به بعد از ازدواج است، فرد باید توجه داشته باشد که به استقلال طلبی و عزت نفس همسرش احترام بگذارد و به او فضای بروز و ظهور بدهد. به خصوص مرد نباید به جهت جایگاه مدیریتی که دارد کرامت و عزت نفس خود را در زیر دست دیدن همسر ببیند.**

توجه به تفاوت‌های زن و مرد بسیار در تعامل زن و شوهر کارساز است. یک نکته این است که احساس اعتماد و عزت نفس در زن با تمجید شدن و در مرد با تأیید شدن تقویت می‌شود، و وقتی چنین رفتاری از همسرش می‌بیند مهمترین پیامی که ناخودآگاه بین آنان مخابره می‌شود احترام به عزت نفس فرد مقابل و عدم تفوق، سلطه طلبی و خود برتر بینی است.

إن شاء الله موفق بر تربیت و تهذیب نفس خودمان و سپس خانواده‌مان باشیم به برکت صلوات بر محمد و آل محمد ۶.



کلام در بررسی پنج آیه‌ای بود که برای حجیت خبر واحد مورد استناد قرار گرفته است. تا کنون دو آیه نبأ و نفر بررسی شد و مرحوم شیخ انصاری فرمودند نمی‌توان برای اثبات حجیت خبر واحد به این دو آیه استدلال نمود.

#### آیه سوم: آیه کتمان

متن آیه در سوره مبارکه بقره آیه ۱۵۹ چنین است: **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ.**

نسبت به این آیه هم دو نکته بیان می‌کنند، ابتدا تبیین استدلال و سپس نقد آن:

#### نکته اول: تبیین استدلال به آیه

مستدل می‌گوید خداوند در آیه کتمان می‌فرماید کسانی که أدله آشکار و اسباب هدایت مردم را کتمان و مخفی می‌کنند و به اطلاع مردم نمی‌رسانند مورد لعنت و غضب خداوند هستند. پس آیه تصریح می‌کند کتمان کردن اسباب هدایت حرام است.

مستدل سپس همانند آیه نفر یک صغری و کبری تنظیم کرده و نتیجه می‌گیرد وجوب قبول خبر واحد را که همان حجیت خبر واحد است.

صغری: أخبار آحاد و روایات اهل بیت: اسباب هدایت مردم‌اند.

کبری: هر آنچه سبب هدایت مردم است، کتمانش حرام است.

نتیجه: کتمان روایات و خبر ندادن از آنها، حرام است.

حرمت کتمان به معنای وجوب اظهار است، پس آیه می‌گوید اظهار اخبار آحاد و روایات واجب است، اگر اظهار واجب است پس قبول هم واجب است زیرا اگر بر راویان، اظهار واجب باشد اما بر مردم و شنوندگان قبول آنها واجب نباشد لازم می‌آید عمل مخبر و ناقل خبر، لغو باشد.

#### نکته دوم: نقد استدلال به آیه

مرحوم شیخ انصاری مانند نقد آیه نفر، اینجا هم سه اشکال به این استدلال وارد می‌دانند:

#### اشکال اول: آیه شامل خبر واحد ظنی نمی‌شود

در جلسه ۲۴، صفحه ۴۷ جزوه ضمن یک مقدمه اصولی توضیح دادیم زمانی یک جمله می‌تواند اطلاق داشته باشد که اثبات شود متکلم از آن جهتی که می‌خواهیم اطلاق‌گیری کنیم در مقام بیان باشد. می‌فرمایند قبول داریم خداوند نسبت به کتمان اسباب هدایت در مقام بیان است و اطلاق دارد و می‌فرمایند هر نوع کتمان حکم الله مطلقاً حرام است، اما نسبت به وجوب قبول در مقام بیان نیست لذا نمی‌توانیم بگوییم آیه اطلاق دارد و می‌گوید قبول اسباب هدایت و خبر از آن مطلقاً بر مردم واجب است چه این خبر متواتر و مفید علم باشد چه این خبر واحد و مفید ظن.

نهایتاً می‌توانیم بگوییم قدر متقین این است که خبر متواتر علم آور قبولش واجب است اما آیه نسبت به حکم خبر واحد ظنی ساکت است.

#### اشکال دوم: انکار حجیت خبر ظنی در آیه

مرحوم شیخ انصاری در اشکال دوم ادعای بالاتری دارند و می‌فرمایند نه تنها آیه نسبت به حکم خبر واحد ظنی ساکت نیست بلکه ناطق به عدم حجیت آن است.

توضیح مطلب: چنانکه مستدل ادعا کرد می‌گوییم خداوند متعال که کتمان اسباب هدایت را حرام و اظهار آنها را واجب می‌داند قطعاً به این جهت است که مردم به آن اسباب هدایت عمل کنند و به دستورات خدا و دین هدایت شوند، خوب چه زمانی قبول خبر دیگران واجب است؟ قطعاً زمانی قبول خبر دیگران واجب است که یقین داشته باشیم به هدایتگری این خبر، و إلا اگر یقین به هدایتگری این خبر نداشته باشیم چگونه واجب است برای رسیدن به هدایت و حکم الله، از آن تبعیت کنیم.

پس آیه بیان می‌کند که فقط روایت و خبری می‌تواند اسباب هدایت باشد و قبولش واجب است که متواتر و یقین آور باشد اما اگر خبر واحد و ظنی بود نمی‌تواند هدایتگری کرده و مردم را به حقیقت و واقع دین برساند.

شاهد بر اینکه مقصود از آیه مواردی است که یقین به هدایتگری یک خبر داشته باشیم این است که شأن نزول آیه چنانکه مفسرانی مثل مرحوم طبرسی ذیل آیه شریفه در مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۴۷ (چاپ مؤسسه علمی) و مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۴۸۶ (چاپ مؤسسه عملی) می‌فرمایند در رابطه با علماء یهود و نصاری است که خداوند بیّنات و نشانه‌های پیامبری نبی گرامی اسلام را برای آنان در تورات و انجیل بیان کرده است اما آنان از مردمشان کتمان می‌کنند.

پس آیه مربوط به نبوت حضرت است که اصلی از اصول دین است و روشن است که در اصول دین فقط یقین حجت است و غیر یقین اعتبار ندارد.

لذا طبق آیه شریفه خبر یقینی اعتبار دارد و خبر واحد ظنی نامعتبر است.

**نعم لو وجب الإظهار... ص ۲۸۸، س ۲**

**سؤال:** مواردی در شریعت مقدس اسلام داریم که خداوند اظهار و اعلام یک نکته‌ای را واجب قرار داده در حالی که غالباً اظهار آن از جانب فرد مفید ظن است نه یقین، پس اگر خداوند اظهار مفید ظن را حجت قرار داده یعنی قبول این خبر ظنی هم واجب است. سائل دو مورد هم بیان می‌کند:

**مورد اول:** (در جلسات قبل هم از شهید ثانی در مسالک نقل شده که) زن بعد از طلاق باید عده نگه دارد و اگر در مدت عده متوجه شد از شوهرش باردار است حق ندارد کتمان و پنهان کند و باید به قاضی اعلام کند پس اگر بر زن اعلام این مسأله واجب است قطعاً بر قاضی هم قبول قول او واجب است و الا اعلام باردار بودن توسط زن لغو و بی فائده خواهد بود در حالی که از قول یک زن فقط ظن حاصل می‌شود نه یقین. آیه ۲۲۸ سوره مبارکه نساء: *وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ*

**مورد دوم:** مسأله شهادت است که خداوند متعال در قرآن شهادت دادن را در مواردی بر شاهد واجب قرار داده لذا قبول آن هم بر قاضی واجب است با اینکه خبر دو شاهد عادل غالباً مفید ظن است نه یقین. نمونه آن آیه شریفه کتابت که بلندترین آیه قرآن است: ... *وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَ لَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا.*

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در این موارد قبول داریم که ظن اطمینانی حجت قرار داده شده لکن این مواردی که اشاره کردید دلیل خاص است که آیه ۳۶ سوره مبارکه یونس *"إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً"* را تخصیص می‌زند.

اما در آیه کتمان توضیح دادیم که می‌گوید فقط یقین حجت است و نسبت به بیانات و اسباب هدایت، دلیل خاصی نداریم که *"إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً"* را تخصیص بزند.

**اشکال سوم: وجوب قبول، در اظهار یقین آور**

اینگونه نیست که به صورت مطلق همیشه وجوب اظهار ملازمه داشته باشد با وجوب قبول حتی اگر اظهار، ظن آور باشد بلکه وجوب اظهار خبر ملازمه دارد با وجوب قبول خبر زمانی که یقین حاصل شود به صحت خبر.

به عبارت دیگر آیه کتمان می‌گوید بر علماء اظهار بیانات واجب است، چه بسا این وجوب اظهار به این جهت است که وقتی بر همه علماء اظهار واجب باشد و تعداد زیادی کلام خدا را بیان کنند، بعد از جمع شدن این همه اظهار، قبول واجب خواهد بود چون این همه اظهار یقین آور است. پس باز هم آیه کتمان فقط شامل مورد یقین می‌شود نه ظن.

**آیه چهارم: آیه سؤال (ذکر)**

چهارمین آیه که توسط مرحوم صاحب فصول (محمد حسین بن عبدالرحیم اصفهانی)، مورد استدلال قرار گرفته آیه سؤال یا آیه ذکر است. متن کامل آیه عیناً در دو جای قرآن آمده است: در سوره مبارکه نحل آیه ۴۳ و در سوره مبارکه انبیاء آیه ۷: **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.**

در این آیه هم دو نکته ذکر می‌کنند یکی در تبیین استدلال و دیگری در نقد آن.

**نکته اول: تبیین استدلال**

مستدل می‌گوید در آیه شریفه سؤال کردن از اهل ذکر و اهل اطلاع از احکام دین خدا واجب شمرده شده زیرا "فاسألوا" صیغه امر است و ظهور در وجوب دارد، وجوب سؤال تلازم دارد با وجوب قبول زیرا اگر صرفاً سؤال کردن واجب باشد و بعد از شنیدن جواب قبول کردن (و عمل نمودن) واجب نباشد، وجوب سؤال هم لغو خواهد بود. پس قبول روایات اهل بیت: و اخبار آحاد که راویان احکام الله را نقل می‌کنند واجب خواهد بود.

**سؤال:** ظاهر آیه می‌فرماید پرسیدن سؤال از اهل ذکر واجب است و بعد از شنیدن پاسخ، قبول آن هم واجب است، حال اصحاب اهل بیت: اهل ذکر و اطلاع از احکام الهی هستند که به دو گونه برای ما روایات را بیان نموده‌اند:

**گونه اول:** روایاتی که شیعیان از اصحاب ائمه به عنوان اهل ذکر سؤالی پرسیده‌اند و راویان هم پاسخ داده‌اند.

**گونه دوم:** روایاتی که بدون سؤالی از جانب شیعیان، خود راویان کلام ائمه و حکم خدا را بیان کرده‌اند.

حال مستدل می‌گوید آیه سؤال می‌گوید هرگاه از اهل ذکر سؤال کردید، قبول جواب آن واجب است، اما حجم زیادی از روایات ما نه به عنوان جواب از سؤال بلکه ابتداءً توسط راویان از ائمه نقل شده‌اند پس فقط روایات گونه اول حجت خواهند بود نه گونه دوم در حالی که مستدل به دنبال اثبات حجیت خبر واحد در تمام اخبار آحاد است.

**جواب:** مستدل می‌گوید قبول داریم که ظاهر آیه فقط مورد سؤال و جواب و گونه اول از روایات را واجب القبول می‌داند اما به تنقیح مناط ثابت می‌کنیم آیه شامل گونه دوم هم می‌شود.

توضیح مطلب: ما اطمینان داریم مناط و ملاک حجیت خبر واحد و کلام راوی این نیست که از او سؤالی پرسیده شود بلکه ملاک این است که راوی اهل ذکر و اهل اطلاع از احکام شرعی باشد و تفاوتی ندارد این که حکم خدا را بیان می‌کند در جواب از سؤال باشد یا نباشد. پس اهل ذکر بودن ملاک حجیت و وجوب قبول قول راوی است و راویان هم با دریافت احکام الله از ائمه، اهل ذکر به شمار می‌روند و در هر صورت و به هر گونه که حکم الله را بیان کنند حجت و واجب القبول است چه ابتداءً باشد چه در جواب از سؤال.

**نکته دوم: نقد استدلال**

مرحوم شیخ سه اشکال به استدلال مذکور دارند:

ابتدا می‌فرمایند استدلال شما به کدام قسمت آیه است؟

**الف:** تمسک به ظاهر کل آیه.

اگر در برداشت وجوب سؤال و ادعای وجوب قبول نگاه کلی به آیه دارید که می‌گوییم در دو جای قرآن دقیقاً یک عبارت تکرار شده یکی در سوره مبارکه نحل آیه ۴۳ و دیگری در سوره مبارکه انبیاء آیه ۷ و در هر دو جا هم کلیت و سیاق آیه با توجه به آیات قبل و بعد درباره سؤال منکران نبوت پیامبر گرامی اسلام از علماء اهل کتاب است لذا ارتباطی به سؤال از اهل بیت یا سؤال از راویان و یا حجیت تمام اخبار آحاد ندارد.

**ب:** تمسک به خصوص فراز " فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ "

اگر در برداشتتان از آیه نه از قرینه سیاق که قرینه ضعیفی است بلکه به خصوص فراز "فاسألوا اهل الذکر" استدلال می‌کنید سه اشکال به استدلالتان داریم:

**اشکال اول:** مقصود از اهل ذکر، ائمه هستند.

اولین اشکال این است که طبق روایات مستفیضه و فراوانی که از اهل بیت به ما رسیده، مقصود از اهل ذکر ائمه هستند لذا واجب است احکام دین را با سؤال از ائمه بیاموزیم و قبول جواب هم مربوط به جواب ائمه به سؤالات است. مرحوم شیخ کلینی در کتاب شریف کافی یک باب با این عنوان دارند که: «بَابُ أَنْ أَهْلَ الذِّكْرِ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ الْخَلْقَ بِسُؤَالِهِمْ هُمْ الْأَئِمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» و در این باب ۹ روایت می‌آورند. پس مقصود از اهل ذکر راویان نیستند و شامل اخبار آحاد نمی‌شود.

البته هر چند بعضی اساتید ما مانند مرحوم سید مجاهد تمام این روایات مستفیضه را با تمسک به ضعف سندی نقد کرده‌اند اما لا اقل سه روایت از آنها قابل استدلال است زیرا دو روایت صحیح‌السند و یک روایت هم‌حسنه یا موثقه است. پس ما به روایات ضعیف‌السند استدلال نمی‌کنیم بلکه به سه روایت معتبر استدلال می‌کنیم که متنشان چنین است:

**روایت اول:** عَنْ الْوَشَاءِ: عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: عَلَى الْأَئِمَّةِ مِنَ الْفَرَضِ مَا لَيْسَ عَلَى شِيعَتِهِمْ، وَ عَلَى شِيعَتِنَا مَا لَيْسَ عَلَيْنَا، أَمْرَهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ يَسْأَلُونَا، قَالَ: «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» فَأَمْرَهُمْ أَنْ يَسْأَلُونَا، وَ لَيْسَ عَلَيْنَا الْجَوَابُ، إِنْ شِئْنَا أَجَبْنَا، وَ إِنْ شِئْنَا أَمْسَكْنَا.

**روایت دوم:** عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: إِنْ مَنْ عِنْدَنَا يَزْعُمُونَ أَنَّ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» أَنَّهُمْ الْيَهُودُ وَ النَّصَارَى؟ قَالَ: «إِذَا يَدْعُونَكُمْ إِلَى دِينِهِمْ». قَالَ: ثُمَّ قَالَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ: «نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ، وَ نَحْنُ الْمَسْئُولُونَ»

**اشکال دوم:** فقط در حصول یقین، قبول واجب است.

مشابه اشکال در آیه نفر و کتمان است که هر چند در آیه می‌فرماید از اهل ذکر سؤال کنید اما اطلاق ندارد که وقتی جواب را شنیدید چه یقین برای شما حاصل شد و چه ظن حاصل شد قبول آن واجب است. خیر فقط در صورتی قبول واجب است که یقین به صحت جواب حاصل شود. پس این فراز از آیه نمی‌فرماید قبول جواب واجب است حتی اگر ظن به صحت آن داشتی.

مؤید کلام ما این است که آیه مربوط به علامات نبوت نبی گرامی اسلام است که از اصول دین بوده و فقط با یقین قابل پذیرش است. **اشکال سوم:** قبول از عالم واجب است نه ناقل.

سَلْمَنَا فرض می‌کنیم اشکال اول و دوم صحیح نیست و آیه هم شامل یقین می‌شود هم ظن و ظن حاصل از خبر واحد را حجت قرار می‌دهد اما باز هم می‌گوییم آیه می‌فرماید از اهل ذکر سؤال کنید در حالی که اکثر راویان اخبار، اهل ذکر نیستند.

توضیح مطلب: فرض می‌کنیم آیه می‌فرماید به طور مطلق سؤال کردن و قبول جواب، واجب است اما آیه این وجوب را مختص اهل ذکر دانسته و اهل ذکر یعنی متخصص در احکام و معارف دین یعنی عالم نه ناقل. وقتی هم آیه امر به سؤال از اهل ذکر می‌کند متبادر به ذهن این است که اهل ذکر کسی است که در خصوص مورد سؤال عالم و دین شناس است لذا شامل راویان و کسانی که صرفاً روایت را نقل می‌کنند نمی‌شود زیرا اینان فقط یک سری سمعیات و بصریات داشته‌اند چیزهایی را دیده و شنیده و نقل می‌کنند و اهل ذکر به حساب نمی‌آیند. لذا جمعی از اصولیان به این آیه تمسک کرده‌اند برای اثبات وجوب تقلید.

**توهم:** ممکن است گفته شود از طرفی راویانی داریم که علاوه بر نقل خبر، عالم و متخصص هم هستند مانند زراره و محمد بن مسلم، از طرف دیگر می‌بینیم چه علمائی که خبر واحد را حجت می‌دانند چه علمائی که خبر واحد را حجت نمی‌دانند بین خبر عالم و ناقل فرق نگذاشته‌اند یا در هر دو می‌گویند حجت است یا در هر دو می‌گویند حجت نیست و قائل به تفصیل هم وجود ندارد پس می‌گوییم یقیناً جمعی از راویان عالم هم بوده‌اند و به اجماع مرکب، در حجیت خبر واحد فرقی بین عالم و غیر عالم نیست لذا تمام روایات و اخبار آحاد حجت خواهد بود.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید خداوند فرموده از اهل علم سؤال کنید نفرموده از ناقلان اخبار سؤال کنید، وقتی به کسی می‌گویند اگر دلیل ضعف کبد را نمی‌دانی یا اگر حکم بازی بیلیارد را نمی‌دانی از اهل ذکر و اهل علم سؤال کن منظور این است که از طیب یا مجتهد سؤال کن که در این زمینه کار کرده و متخصص هستند نه اینکه از کسانی سؤال کن که در تبلیغات رسانه‌ای فقط نکاتی در مورد ضعف کبد یا حکم بیلیارد دیده یا شنیده‌اند و برای شما نقل می‌کنند. پس آیه ذکر اصلاً در مقام سخن گفتن از نقل و خبر ناقلان نیست و نقل ناقل ارتباطی به اجتهاد مجتهد ندارد که با اجماع مرکب بخواهید به نتیجه برسید.

**نتیجه:** مرحوم شیخ انصاری استدلال به آیه سؤال را هم برای اثبات حجیت خبر واحد نپذیرفتند.

جلسه بیست و نهم (دوشنبه، ۹۸/۰۹/۰۴) بسمه تعالی

و من جمله الآیات قوله تعالی... ص ۲۹۱، س ۹

### آیه پنجم: آیه اُذُن

پنجمین و آخرین آیه‌ای که مرحوم شیخ انصاری برای اثبات حجیت خبر واحد مطرح می‌فرماید آیه اُذُن است. متن کامل آیه در سوره مبارکه توبه آیه ۶۱ چنین است: وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ اُذُنٌ قُلٌ اُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يَوْمِنُ بِاللَّهِ وَ يَوْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ.

در این آیه هم مرحوم شیخ دو نکته دارند یکی تبیین استدلال و دیگری نقد آن.

#### نکته اول: تبیین استدلال به آیه

یکی از ادیتهای خبثت آلود از جانب منافقان نسبت به وجود پر برکت نبی گرامی اسلام<sup>ص</sup> این بود که حضرت را اُذُن می‌نامیدند و می‌گفتند پیامبر، گوش است و با اینکه می‌داند منافقان چه کسانی هستند و از ردالتهای آنان با خبر است اما وقتی یکی از منافقان خدمت ایشان می‌رسد و برای رفع اتهام از خودش به پیامبر دروغ می‌گوید حضرتشان گوش می‌کنند و ادعای او را تکذیب نمی‌کنند و آبروی او را نزد مردم نمی‌برند. همچنین حضرتشان مؤمنان را در گفتارشان تصدیق می‌کردند، خداوند در این آیه این اخلاق حضرت را مدح و تمجید نموده است.

فراز مورد استدلال در آیه این جمله است که: "يَوْمِنُ بِاللَّهِ وَ يَوْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ" یعنی یصدق. حضرت تصدیق می‌کنند خدا و مؤمنان را. مقصود از تصدیق خدا، تصدیق وجود خداوند است و مقصود از تصدیق مؤمنان تصدیق گفتار آنان است. (دو شاهد بر تفاوت معنای دو کلمه "یؤمن" در صفحه ۲۹۴، سطر ۵ اقامه می‌کنند.

اما خلاصه استدلال این است که طبق آیه شریفه تصدیق قول مؤمنان حَسَن و پسندیده است وقتی حسن بود با تمسک به یک اجماع مرکب ثابت می‌کنیم تصدیق قول مؤمن واجب هم هست.

توضیح مطلب: نسبت به حجیت خبر واحد و تصدیق قول مؤمن واحد دسته هستند و لا ثالث لهما:

**دسته اول:** مانند مرحوم سید مرتضی و مرحوم ابن ادریس می‌گویند تصدیق خبر مؤمن واحد نه حَسَن است و نه واجب است.

**دسته دوم:** مشهور می‌گویند تصدیق خبر مؤمن واحد هم حَسَن است هم واجب.

أحدی از علماء قائل به تفصیل نشده که تصدیق خبر مؤمن واحد، حَسَن هست اما واجب نیست. پس تمام کسانی که قائل اند تصدیق خبر مؤمن واحد حَسَن است معتقدند این تصدیق واجب هم هست، حال آیه شریفه ثابت می‌کند تصدیق مؤمن حَسَن است لذا نتیجه می‌گیریم پس این تصدیق، واجب هم هست؛ فثبت حجیة خبر الواحد.

مستدل برای تأیید این برداشت از آیه که دلالت بر لزوم تصدیق قول مؤمن دارد، استشهاد می‌کند به یک روایت:

اسماعیل پسر ارشد امام صادق علیه السلام مقداری پول داشت، شنید یکی از مردان قریش به سمت یمن حرکت می‌کند، از پدر سؤال کرد به نظر شما صلاح هست پولم را به او بدهم تا از یمن چیزی برای من بخرد؟ حضرت فرمودند مگر نشنیدی که او شراب می‌خورد؟ عرض کرد بله مردم چنین می‌گویند. سپس بر خلاف نظر پدر پول را به او سپرد و او هم تمام آن مبلغ را خرج کرد و ریالی هم به اسماعیل بنگرداند، اسماعیل در حج همان سال مشغول طواف بود و خطاب به خداوند می‌گفت خدایا باید به من پاداش دهی و باید خسارت مرا جبران کنی و عوض به من بدهی، امام صادق علیه السلام که آنجا حاضر بودند دست مبارکشان را به شانه پسر زدند و فرمودند ساکت باش ای پسر، وقتی به یک شارب الخمر اعتماد می‌کنی نه مستحق اجر از خداوند هستی نه مستحق عوض. عرض کرد من خودم ندیدم او شراب بخورد فقط مردم چنین می‌گویند، حضرت فرمودند خداوند دستور می‌دهد "يَوْمِنُ بِاللَّهِ وَ يَوْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ" یعنی گفتار مؤمنان را تصدیق کن، سپس حضرت فرمودند: فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدَّقْهُمْ وَ لَا تَأْتِمِنُ شَارِبِ الْخَمْرِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ - وَ لَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ فَأَيُّ سَفِيهِ أَسْفَهُ مِنْ شَارِبِ الْخَمْرِ إِنَّ شَارِبِ الْخَمْرِ لَا يَزُوجُ إِذَا خَطَبَ وَ لَا يَشْفَعُ إِذَا شَفَعَ وَ لَا يُؤْتَمَنُ عَلَى أَمَانَةٍ فَمَنْ ائْتَمَنَهُ عَلَى أَمَانَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا لَمْ يَكُنْ لِلذِّي ائْتَمَنَهُ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُوجِرَهُ وَ لَا يُخْلِفَ عَلَيْهِ.

#### نکته دوم: نقد استدلال

مرحوم شیخ انصاری دو اشکال بر استدلال به آیه وارد می‌دانند:

**اشکال اول:** عمل حضرت، به علم بوده نه ظن.

می‌فرمایند مقصود از "أذن خیر" این است که حضرت سریع الاعتقاد و سریع التصدیق هستند، وقتی یکی از مؤمنان به حضرت خبری بدهد حضرت علم پیدا می‌کنند به راستگویی او و او را تصدیق می‌کنند. پس خداوند حسن ظنّ حضرت به مؤمنان و متهم نمودن مؤمنان را تحسین و تمجید می‌فرماید. در نتیجه آیه می‌گوید حضرت به علم و یقینشان عمل می‌کرده اند و ارتباطی به خبر واحد ظنی ندارد.

**اشکال دوم:** مقصود تصدیق قولی است.

قبل از بیان اشکال دوم به یک مقدمه فقهی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه فقهی: اقسام تصدیق

تصدیق نمودن از نظر ترتیب آثار بر آن، دو قسم است:

قسم اول: تصدیق عملی

تصدیق عملی آن است که وقتی زید خبر داد که عمرو علنی شرب خمر کرده است، این کلام او را تصدیق کنند یعنی بر عمرو حد شرب خمر اجرا کرده و او را ۸۰ شلاق بزنند، حکم فسق بر او جاری کنند، شهادتش قبول نشود و در نماز به او اقتدا نکنند. \*

قسم دوم: تصدیق قولی

تصدیق قولی آن است که وقتی فردی خبری می‌دهد سخن او را تصدیق کنیم لکن ترتیب اثر دادن به آن باید بعد از تحقیق و تفحص باشد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مقصود آیه از تصدیق مؤمنان تصدیق قولی است نه فعلی و عملی یعنی فقط بگویید مؤمن راست می‌گوید اما نباید سریعاً به دنبال اجرائی نمودن آثار آن باشید. بنابراین آیه مفید برای بحث حجیت خبر واحد نخواهد بود زیرا در حجیت خبر واحد به دنبال اثبات صدق و راستگویی مخبر و وجوب قبول آن به معنای مترتب نمودن آثار هستیم.

اما اینکه ادعا کردیم آیه در مقام بیان تصدیق قولی است نه عملی یک دلیل و دو مؤید داریم:

**دلیل:** خداوند در این آیه می‌فرماید: "أُذِّنُ خَيْرٍ لَكُمْ" مقصود از ضمیر خطاب جمعی "کم" تمام مسلمانان است، یعنی حضرت اذن خیر برای تمام مسلمانان هستند. حال:

- اگر حضرت بخواهند نسبت به سخن هر مسلمان و مؤمنی تصدیق عملی داشته باشند یعنی تا زید گفت عمرو شرب خمر نموده یا دزدی کرده سریع بر عمرو حد شرب خمر و سرقت اجراء کنند، در این صورت این فعل حضرت فقط برای زید خیر است حتی اگر زید منافق باشد اما برای عمرو شرّ است مخصوصاً اگر در واقع چنین کاری هم نکرده باشد.

- اما اگر حضرت نسبت به سخن هر مسلمانی تصدیق قولی داشته باشند در این صورت برای تمام مسلمانان خیر خواهد بود، و بعد از تصدیق می‌توان با تحقیق و احتیاط نتیجه گرفت که آیا حد شرب خمر یا سرقت را بر فرد اجراء کنند یا نه.

نتیجه اینکه مقصود از آیه تصدیق قولی است پس مفید برای حجیت خبر واحد نخواهد بود.

اشاره به دو مؤید مرحوم شیخ هم خواهد آمد.

### تحقیق:

\* به قانون مجازات اسلامی مواد ۲۶۴ تا ۲۶۶ مراجعه کرده و چند حکم مطرح شده نسبت به استفاده از مسکرات در این مواد قانونی را یادداشت کرده و ارائه دهید.

کلام در نقد آیه اذن بود. فرمودند دومین اشکال این است که مقصود از تصدیق مؤمنان در آیه، تصدیق قولی است نه عملی. در تصدیق قولی هم نیاز به ترتیب آثار و عمل نمودن بر اساس خبر مخیر نیست لذا آیه اذن هم دلالت بر وجوب قبول خبر واحد ندارد. برای این ادعا دو مؤید از روایات ارائه می دهند که ادعایشان مبنی بر تصدیق قولی را تثبیت کنند:

مؤید اول: روایتی از امام صادق علیه السلام

در روایتی از تفسیر عیاشی امام صادق علیه السلام می فرمایند علت تصدیق مؤمنان توسط پیامبر<sup>۶</sup> این بوده که حضرت نسبت به مسلمانان رؤوف و مهربان بودند.

از این تعلیل حضرت می فهمیم که مقصود تصدیق قولی است زیرا:

- اگر مقصود تصدیق عملی باشد، وقتی زید خبر داد از سارق بودن عمرو، و عمرو هم انکار می کند، در این حالت تصدیق کردن زید مساوی است با تکذیب عمرو و تصدیق عمرو مساوی است با تکذیب زید، در این صورت چگونه نسبت به تمام مسلمانان رحمت و رأفت خواهد بود.

- اما اگر مقصود تصدیق قولی باشد در این مثال مذکور، هم زید را در گفتارش تصدیق می کنند که زید فرد دروغ گویی نیست هم سریعاً حدّ سرقه بر عمرو جاری نمی کنند و به عمرو هم می گویند تو فرد راستگویی هستی. بله بعداً با جستجو و تفحص بیشتر و بر اساس أدله شرعیه رفتار می کنند و یا حدّ سرقه اجراء می شود یا نمی شود. اما مهم این است که قول هر دو طرف را تصدیق نمودند. پس در این حالت دوم است که وجود حضرت و تصدیقشان، رحمت و رأفت نسبت به تمام امت خواهند بود.

مؤید دوم: شأن نزول آیه

مرحوم قمی در تفسیرشان در سبب نزول آیه می فرمایند یکی از منافقان علیه حضرت نمّامی و سخن چینی کرد و خداوند نمّامی او را به حضرت خبر داد، اما وقتی آن منافق را احضار کردند و از او سؤال کردند قسم خورد که چنین کاری نکرده، حضرت کلام او را هم پذیرفتند. اما این منافق بعد خروج از نزد حضرت به ایشان طعنه می زد و استهزاء می کرد که خدا به ایشان خبر می دهد که من نمّامی کرده ام، قبول می کنند و من می گویم نمّامی نکرده ام باز هم قبول می کنند، اینجا بود که آیه اذن نازل شد و گوش شنوا بودن و تصدیق مؤمنان توسط حضرت را تحسین نمود.

بنابر این شأن نزول اگر مقصود آیه از تصدیق مؤمنان، تصدیق عملی باشد لازم می آید نعوذ بالله حضرتشان به وحی و کلام خداوند بی اعتنایی کرده باشند و آثار صدق را بر گفتار آن منافق مترتب کرده باشند.

همچنین طبق این تفسیر و مؤید دوم می گوئیم مقصود از مؤمنان در "یؤمن للمؤمنین" مطلق کسانی است که با لسان اقرار به ایمان به خدا کرده اند اعم از اینکه اعتقاد قلبی هم داشته باشند یا نه (منافق باشند).

نتیجه اینکه از فراز "يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِمُؤْمِنِينَ" استفاده کردیم که مقصود از "یؤمن" دوم تصدیق قولی است.

سؤال: آیا "یؤمن" اول را هم به همین معنای تصدیق قولی می دانید؟

جواب: می فرمایند "یؤمن" اول به معنای تصدیق وجود خدا است و "یؤمن" دوم به معنای تصدیق گفتار مؤمنان است. برای این تفاوت معنایی هم دو شاهد داریم:

شاهد اول: کلمه "یؤمن" دو بار در این فراز تکرار شده است، یک بار نسبت به خداوند و یک بار نسبت به مؤمنان اگر در هر دو موضع به یک معنا باشد تکرار آن کنار یکدیگر لغو و خلاف بلاغت قرآن خواهد بود.

شاهد دوم: "یؤمن" اول با "باء" و "یؤمن" دوم با "لام" متعدی شده و این هم دلالت بر تفاوت معنایی دارد.

فافهم ص ۲۹۴، س ۶

در وجه فافهم دو برداشت مختلف وجود دارد:

برداشت اول: فافهم نقد شاهد دوم است به این بیان که مرحوم سید محمد کاظم یزدی صاحب عروه در حاشیه فرائد الأصول، ج ۱، ص ۴۷۹ می فرمایند: لا نفهم في التفرقة في التعدية وجهها للتفرقة في معنى الفعل، إذ الفعل الواحد كثيرا ما يتعدى بحرفين باعتبار إفادة كل من الحرفين معناه بالنسبة إلى مدخوله.

برداشت دوم: فافهم تأیید شاهد دوم است. صاحب قلائد الفرائد (شرح رسائل) در ج ۱، ص ۱۸۸ می فرمایند: إن الإيمان يرد على صيغتين: الإيمان بالله، و الإيمان لله فالإيمان بالله هو التصديق بإثباته على النعت الذي يليق بكبريائه، و الإيمان لله هو الخضوع و القبول عنه.

ادیب و لغوی برجسته‌ای مانند ابن فارس در معجم مقاییس اللغة، ذیل ماده أمن، ج ۱، ص ۱۳۳ می‌نویسد: الهمزة و المیم و النون أصلان متقاربان: أحدهما الأمانة التي هي ضدّ الخيانة، و معناها سُكون القلب؛ و الآخر التصديق. و المعنيان كما قلنا متدانيان... و أمّا التصديق فقول الله تعالى: وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا أَي مُصَدِّقٍ لَنَا. و قال بعض أهل العلم: إن «المؤمن» في صفات الله تعالى هو أن يَصْدُقَ ما وَعَدَ عبده من الثواب.

بنابر کلام ابن فارس که متخصص فن است و در ریشه‌یابی کلمات با دقت بیشتری نسبت به سایر لغویان استعمالات عرب را استقصاء و نقل می‌کند، برداشت دوم صحیح خواهد بود بلکه ایشان فراتر از برداشت دوم را بیان می‌کند زیرا دلالت بر دو معنا را نه توسط حرف تعدیه بلکه إشراب (و تزریق) شده در اصل ماده می‌داند لذا فافهم باید به معنای تأیید و تثبیت مطلب باشد.

**و أما توجيه الرواية ... ص ۲۹۴، س ۷**

مرحوم شیخ انصاری بعد از تبیین مدعای خودشان برای تحکیم استدلال، از یک سؤال هم جواب می‌دهند:

**سؤال:** شمای شیخ انصاری تصدیق مؤمنان در آیه را به معنای تصدیق قولی گرفتید و در نتیجه فرمودید آیه به حجیت خبر واحدی که در آن تصدیق عملی مهم است، ارتباط ندارد. شما با روایتی که جریان اسماعیل پسر امام صادق علیه السلام را نقل می‌کرد چه می‌کنید که از طرفی اسماعیل با واگذار کردن پولش به مرد قریشی شارب الخمر، او را عملاً تصدیق نموده بود و امام صادق علیه السلام هم او را نهی کردند و فرمودند چرا کلام مؤمنان در شارب الخمر بودن او را عملاً تصدیق نکردی و به کلام مؤمنان ترتیب اثر ندادی و باز هم پولت را به آن فرد شارب الخمر واگذار کردی؟! پس این روایت تأیید می‌کند که مقصود از تصدیق مؤمنان تصدیق عملی است نه قولی. **جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید گفتیم که تصدیق بر دو قسم است: قولی و عملی، اما تصدیق عملی نسبت به خبر مؤمن و مسلمان هم بر دو قسم است:

**قسم اول:** تصدیق عملی مؤمن به این معنا که عمل و فعل مسلم را تصدیق کنیم یعنی حمل بر صحت کنیم، حمل بر أحسن وجوه کنیم، وقتی مؤمن خبری آورد، این خبر آوردن، فعل و عمل مؤمن است که احتمالاتی دارد یکی اینکه راست می‌گوید و دیگری اینکه دروغ می‌گوید، حمل این فعل بر صحت و أحسن وجوه این است که بگوییم راست می‌گوید. فقط همین مقدار که راست می‌گوید نه اینکه حتماً ترتیب اثر هم بدهیم و به إخبار او از سارق بودن زید ترتیب اثر دهیم و دست زید را قطع کنیم.

**قسم دوم:** تصدیق عملی مؤمن به این معنا که إخبار او به سارق بودن زید را مطابق با واقع بدانیم و آثار خبرش را اجرا کنیم و دست زید را قطع نماییم.

می‌فرمایند در تصدیق قول و خبر مؤمن به معنای حجیت خبر واحد ما نیاز به تصدیق از قسم دوم داریم که خبر واحد واجب القبول باشد و عمل بر طبق آن لازم باشد در حالی که ثابت کردیم آیه از تصدیق قسم اول سخن می‌گوید.

در تأیید تقسیم بندی تصدیق عملی به دو قسم، روایتی از امام کاظم علیه السلام می‌آورند از روایات حمل عمل مؤمن بر صحت و می‌فرمایند روایاتی هم داریم که عمل مؤمن را حمل بر صحت کنید مانند روایتی که امام کاظم علیه السلام فرمودند اگر ۵۰ مؤمن نزد شما قسم خوردند علیه یک مؤمنی که سخن ناروا و باطلی گفته و آن مؤمن هم گفت من چنین چیزی نگفتم او را تصدیق کن و دیگران را تکذیب کن.

مقصود امام کاظم علیه السلام از اینکه یک مؤمن را تصدیق کن و ۵۰ مؤمن را تکذیب کن آن است که ادعای این مؤمن را حمل بر صحت کن و به کلام هیچ کدام از دو طرف ترتیب اثر نده تا قضیه روشن شود. پس مقصود این نیست که آثار عملی کلام یک مؤمن را جاری کن اما آثار عملی کلام ۵۰ مؤمن دیگر را جاری نکن زیرا در این صورت لازم می‌آید ترجیح دادن یک مؤمن بر ۵۰ مؤمن بدون مرجح، بلکه لازم می‌آید ترجیح دادن مرجوح و ضعیف (یک مؤمن) بر راجح و قوی (۵۰ مؤمن) پس برای اینکه لازم نیاید نسبت دادن ترجیح مرجوح بر راجح در کلام امام کاظم علیه السلام می‌گوییم تصدیق و تکذیب در این روایت مقصود فقط در مقام گفتار است نه رفتار و ترتیب اثر دادن.

**و إن أبيت إلا عن ظهور ... ص ۲۹۵، س ۱۳**

بله در بعض موارد دلیل خاص داریم که باید به قول مؤمن ترتیب اثر عملی داد و آثار را بر آن جاری کرد مانند شهادت نزد قاضی. در پایان می‌فرمایند اگر اصرار داشته باشید بر اینکه مقصود از روایت اسماعیل تصدیق عملی است می‌گوییم بحث ما فعلاً در تمسک به آیات است اگر می‌خواهید با تمسک به روایت اسماعیل ثابت کنید تصدیق عملی قول مؤمن لازم است، باید این روایت را در دلیل دوم بر حجیت خبر واحد که بررسی روایات است مورد بررسی قرار دهیم.



مرحوم شیخ انصاری تمام پنج آیه‌ای که برای حجیت خبر واحد مورد استدلال قرار گرفته بود را نقد فرمودند و دلالت هیچکدام را بر حجیت خبر واحد نپذیرفتند. در پایان یک نکته‌ای در جمع بندی بحث آیات بیان می‌کنند:

#### نکته پایانی: جمع بندی بحث آیات

مرحوم شیخ انصاری یک بحث فرضی دارند و می‌فرمایند باید بررسی کنیم بینیم طبق مبنای کسانی که دلالت هر یک از آیات پنج‌گانه بر حجیت خبر واحد را می‌پذیرند دلالت این آیات چگونه خواهد بود؟ می‌فرمایند آیات پنج‌گانه به دو دسته تقسیم می‌شوند:

**دسته اول:** آیاتی که به طور مطلق خبر واحد را حجت قرار می‌دهند چه از عادل چه از فاسق که آیات نفر، کتمان، سؤال و اذن هستند.

**دسته دوم:** آیه‌ای که منطوقش می‌گوید خبر فاسق حجت نیست و فقط خبر واحد عادل را حجت می‌داند یعنی آیه نبأ.

با توجه به این دسته بندی می‌فرمایند آیه نبأ از سه جهت سایر آیات را تقیید می‌زند:

#### جهت اول: انکار حجیت خبر فاسق

رابطه بین دو دسته مذکور، اطلاق و تقیید است زیرا آیات غیر از آیه نبأ می‌گویند خبر واحد حجت است مطلقا چه از عادل چه از فاسق اما منطوق آیه نبأ آنها را تقیید می‌زند و می‌گوید الا خبر فاسق که چنین خبری حجت نیست.

#### جهت دوم: حجیت خبر عادل واقعی

دومین تقییدی که آیه نبأ به سایر آیات تحمیل می‌کند این است که سایر آیات می‌گویند خبر ظنی عادل مطلقا حجت است چه فردی که در واقع عادل باشد یا نباشد اما مفهوم آیه نبأ می‌گوید خبر عادل حجت است پس عدالت باید یقینی و واقعی باشد یعنی خبر عادل فقط زمانی حجت است که یقین به عدالت مخیر داشته باشیم یا فردی که یقینا عادل است خبر دهد به عدالت این مخیر.

#### جهت سوم: حجیت خبر عادل در خصوص حصول اطمینان

سومین تقییدی که آیه نبأ به سایر آیات تحمیل می‌کند این است که سایر آیات می‌گویند خبر ظنی حجت است مطلقا چه ظن اطمینانی باشد چه ظن صرف، اما آیه نبأ آنها را تقیید زده و می‌گوید خبر واحد عادل فقط در صورت حصول اطمینان حجت است. این تقیید سوم هم دو دلیل دارد:

**دلیل اول:** قاعده‌ای است که می‌گوید: "الشیء یحمل علی الفرد الأعم الأغلب" هر شیء‌ای از بین افراد مختلفش حمل می‌شود بر فرد اعم اغلب‌اش، خبر ظنی هم نوعا و غالبا اطمینان آور است لذا مفهوم آیه نبأ که خبر عادل را حجت قرار می‌دهد مقصودش همان فرد اعم اغلب یعنی خبر اطمینانی است پس اطلاق سایر آیات مقید می‌شود به حصول اطمینان.

**دلیل دوم:** تعلیل ذیل آیه نبأ است که می‌فرمود: "فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین" اگر به خبر ظنی که اطمینان آور نیست عمل کنیم، باز هم ممکن است موجب پشیمانی شود لذا می‌گوییم خبر عادل در صورتی حجت است که اطمینان آور بوده و درصد کمتری از پشیمانی را به دنبال داشته باشد.

نتیجه این که آیه نبأ با تقدّمش بر سایر آیات می‌گوید خبر واحد عادل در صورتی حجت است که اولاً: فرد واقعا عادل باشد. ثانیاً: این خبر عادل واقعی موجب حصول اطمینان باشد.

می‌فرمایند اگر لزوم اطمینانی بودن خبر را از جانب تقیید و تحمیل آیه نبأ هم ندانیم خود آن چهار آیه دلالت می‌کنند بر لزوم اطمینانی بودن خبر زیرا هر چند در ظاهر اطلاق دارند و شامل هر نوع خبر ظنی می‌شوند اما این اطلاق عند العرف انصراف دارد به فرد اتم و اکمل که ظن اطمینانی باشد. هر چند این ادعای انصراف به حدّ ظهور سازی نمی‌رسد که با ظهور منطوق این چهار آیه تعارض کند بلکه همچنان می‌توان گفت منطوق چهار آیه اطلاق دارد و شامل هر نوع خبر قطعی، ظنی، ظن صرف و ظن اطمینانی می‌شود.

#### نتیجه دلیل اول (آیات)

مرحوم شیخ انصاری بعد از بررسی تفصیلی پنج آیه‌ای که ادعا شده بود دلالت می‌کنند بر حجیت خبر واحد، به این نتیجه رسیدند که هیچ کدام از این آیات دلالت بر حجیت خبر واحد ندارند. لذا اصولیان باید حجیت خبر واحد را با أدله دیگری به اثبات رسانند.

## دلیل دوم: سنه

ابتدای سال تحصیلی عرض کردیم مجوزون و معتقدان به حجیت خبر واحد به چهار دلیل کتاب، سنت، اجماع و عقل تمسک کرده‌اند برای اثبات حجیت خبر واحد. دلیل اول که آیات بود تمام شد و مرحوم شیخ انصاری نتیجه گرفتند هیچ یک از آیات دال بر حجیت خبر واحد نیست.

دومین دلیلی که بر حجیت خبر واحد مورد استدلال قرار گرفته سنت و روایات است.

البته روشن است که در این دلیل باید تواتر روایات را ثابت کنند که به طور قطعی و یقینی حجیت خبر واحد ظنی ثابت شود و الا نمی‌توان برای اثبات خبر واحد ظنی به خبر واحد ظنی تمسک نمود.

مرحوم شیخ انصاری روایات را به چهار طائفه تقسیم می‌کنند و هر کدام را جداگانه تحلیل می‌کنند:

### طائفه اول: أخبار علاجیة

اولین طائفه و گروه از أخبار، روایاتی است که به عنوان أخبار علاجیه شناخته می‌شوند یعنی اخباری که شیوه علاج و حلّ تعارض بین روایات را توضیح می‌دهند، و در صورت تعارض بین دو روایتی که سندا حجت هستند ملاک‌هایی برای انتخاب یکی از آنها و عمل نمودن به آن بیان می‌کنند مانند عدل یا اصدق بودن راویان یک روایت یا مشهور بودن یک روایت نزد اصحاب و یا در نهایت تخییر بین دو روایت در صورت تساوی تمام معیارها.

در این طائفه به چهار روایت به عنوان نمونه اشاره می‌کنند.

کیفیت استدلال به این روایات هم چنین است که در این روایات هم از جانب راوی سؤال کننده هم از جانب امام معصوم پیش فرض گرفته شده که خبر واحد عادل حجت است و بر این اساس است که راوی سؤال می‌کند اگر دو حجت تعارض کردند چه کنیم. امام معصوم هم در مقام جواب، حجیت خبر واحد ثقه را نفی نمی‌کنند و نمی‌فرمایند اصلا خبر واحد حجت نیست که بخواهد تعارض کند، خیر امام معصوم هم پیش فرض حجیت خبر واحد را تأیید و تقریر می‌فرمایند.

در پایان ذکر روایات چهارگانه می‌فرمایند این روایات کاملا دلالت می‌کنند بر حجیت خبر ظنی و غیر قطعی، لکن اطلاق ندارند که شامل هر نوع خبر ظنی بشوند بلکه فقط خبر ظنی اطمینانی و حجت را شامل می‌شوند چون پیش فرض سائل و امام معصوم خبر ظنی حجت است، شاهد بر این مطلب هم کلمه "أی" است که در بعضی این روایات آمده و دلالت می‌کند بر سؤال از یک مطلب معین و روشن با وجود ابهام، یعنی برای سؤال کننده روشن است که فقط یکی از این دو روایت حجت متعارض مطابق حکم الله است اما نمی‌داند معینا کدام یک حکم الله است.

بله در بین این چهار روایت بعضی روایات دلالت می‌کنند بر حجیت خبر ثقه زیرا خبر واحد را مقید نموده به کلاهما ثقة یا کلهم ثقات که این روایات قرینه می‌شوند که مقصود از سایر روایات هم که قید ثقه ندارند، خبر واحد ثقه است.

کلام در بررسی اخبار به عنوان دومین دلیل از أدله تمسک شده بر حجیت خبر واحد بود. گفته شد مرحوم شیخ انصاری روایات را به چهار طائفه تقسیم بندی می کنند. طائفه اول اخبار علاجیه بودند که به دلالت التزامیه می گفتند خبر واحد ثقه حجت است.

قبل تبیین محتوای اخبار موجود در طائفه دوم، سوم و چهارم به جهت وجود اصطلاحات خاص در این روایات به دو مقدمه رجالی اشاره می کنیم:

### مقدمه رجالی اول: کنیه های مشترک اهل بیت علیهم السلام

یکی از نکاتی که در مراجعه به روایات باید مورد توجه باشد تعبیر مختلفی است که اصحاب و راویان از اهل بیت: از کنیه های ائمه داشته اند که در مواردی مشابه یکدیگر است و نیاز به شناخت شخص امام معصوم دارد. در این رابطه قسمتی از متن کتاب فارسی شرح من لایحضره الفقیه با عنوان لواصع صاحبقرانی از مرحوم محمد تقی مجلسی را می آورم. ایشان در مقدمه کتابشان ذیل فائده یازدهم می فرمایند:

بدان که در اخبار شیعیه امیر المؤمنین را اطلاق نمی کنند بر غیر حضرت علی بن ابی طالب صلوات الله علیه و چون روایت از امام حسن ، و امام حسین صلوات الله علیهما نادر است کنیت ایشان نادر است با آن که کنیت حضرت امام حسن صلوات الله علیه ابو محمد است ، و کنیت حضرت امام حسین صلوات الله علیه ابو عبد الله است بر ایشان اطلاق نمی کنند تا نام ایشان را نگویند و حضرت امام زین العابدین را همیشه با اسم یاد می کنند و حضرت امام محمد باقر را غالباً به کنیت اطلاق می کنند و ان ابو جعفر است و ابو جعفر را بر امام محمد تقی نیز اطلاق میکنند ، و گاهی ابو جعفر ثانی میگویند و در اطلاق تمییز آن از راویان میشود ، و ابو عبد الله را بر حضرت امام جعفر صادق اطلاق میکنند و ابو الحسن کنیت سه معصوم است امام موسی کاظم ، و امام رضا و امام علی النقی صلوات الله علیهم و بر ایشان اطلاق میکنند و گاهی ابو الحسن اول ، و ثانی و ثالث میگویند بواسطه تمیز ، و بیشتر از راویان معلوم میشود و عبد صالح و ابو ابراهیم را بر حضرت کاظم اطلاق میکنند و عالم که گویند مراد معصوم است خصوص احدی مراد نیست و هادی و فقیه را بیشتر بر امام علی النقی اطلاق میکنند و گاه هست که فقیه را بر امام حسن عسکری ، و صاحب الامر صلوات الله علیهما اطلاق میکنند و بیشتر رجل را بر حضرت امام حسن عسکری اطلاق میکنند و ابو محمد کنیت آن حضرت است و جواد را بر حضرت امام محمد تقی علیه السلام را اطلاق میکنند و صاحب ناحیه را بر حضرت صاحب الامر اطلاق میکنند ، و گاه هست غایب و علیل و غریب و حجت را نیز بر آن حضرت اطلاق میکنند و إن شاء الله در مواضع خود نیز هر یک را بیان خواهد شد و آن چه از اصطلاحات حدیث اهتمامی به شان آن بود در اینجا مذکور شود إن شاء الله ما بقی اصطلاحات در اثنای نقل احادیث مذکور خواهد شد. \*

مقدمه رجالی دوم: معنای مرفوعه، مرسله و مقبوله

در گذشته کتاب الرعاية لحال البداية فی علم الدراية از شهید ثانی را معرفی کردیم. اینجا به ذکر چند تعریف و اصطلاح نسبت به سند روایات از این کتاب می پردازیم:

**المرفوع:** ترك بعض الرواة ، أو إيهامه ، أو رواية بعض رجال سنده عن لم يلقه.

**المقبول:** و هو الحدیث الذي تلقوه بالقبول، والعمل بالمضمون من غير التفات إلى صحته وعدمها. وبهذا الاعتبار ، دخل هذا النوع ، في القسم المشترك ، بين الصحيح وغيره . ويمكن جعله : من أنواع الضعيف، لأن الصحيح مقبول مطلقاً " إلا لعارض، بخلاف الضعيف ، فإن منه المقبول وغيره . ومما يرجح دخوله في القسم الأول : أنه يشمل الحسن والموثق ، عند من لا يعمل بهما مطلقاً" ، فقد يعمل بالمقبول منهما - حيث يعمل بالمقبول من الضعيف - بطريق أولى ، فيكون حينئذ من القسم العام ، وإن لم يشمل الصحيح ، إذ ليس ثم قسم ثالث . والمقبول : كحدیث عمر بن حنظلة، ... وإنما وسموه ، بالمقبول لان في طريقه محمد بن عيسى، وداوود بن الحصين و هما : ضعيفان . وعمر بن حنظلة : لم ينص الأصحاب فيه ، بجرح ولا تعديل ، لكن أمره عندي سهل ، لأنني حققت توثيقه من محل آخر ، وإن كانوا قد أهملوه. ومع ما ترى في هذا الاسناد قد قبلوا - الأصحاب - متنه ، وعملوا بمضمونه بل جعلوه عمدة التفقه ، واستنبطوا منه شرائطه كلها وسموه : مقبولاً " : ومثله في تضعيف أحاديث الفقه : كثير.

**المرسل:** هو ما رواه عن المعصوم من لم يدرکه. ويطلق عليه أي على المرسل: المنقطع والمقطوع أيضاً، بإسقاط شخص واحد ، من إسناده والمعضل بإسقاط أكثر من واحد... و ليس بحجة مطلقاً في الأصح ... إلا ، أن يعلم تحرز مرسله ، عن الرواية عن غير الثقة ، (کابن أبي عمير من أصحابنا) و فی تحقق هذا المعنى نظر.

باید توجه نمود که اصطلاحات حدیثی نزد شیعه با اهل سنت بعضاً متفاوت است. در مورد اصطلاح مرفوعه، در دیدگاه شیعه به یکی از اقسام حدیث ضعیف گفته می‌شود در حالی که نزد اهل سنت به حدیثی که اعتبار بالایی از نظر سندی دارد اطلاق می‌شود. \*\*\*

#### طائفه دوم: إرجاع راویان به بعضی اصحاب

روایاتی که افراد دور از محل سکونت اهل بیت: یا در موارد عدم دسترسی به امام معصوم، را إرجاع می‌دهند به افرادی مانند زرارة، زکریا بن آدم، یونس بن عبدالرحمن، عثمان بن سعید عمری (م ٢٦٧) و محمد بن عثمان عمری (م ٣٠٥) البته در این روایات هم قید وثاقت آمده است یعنی خبر واحد ظنی ثقه را حجت دانسته‌اند نه خبر ظنی مطلق را.

#### طائفه سوم: إرجاع به روات، ثقات و علماء

طائفه سوم هم روایاتی است که اهل بیت: به طور کلی توصیه می‌کنند به مراجعه به راویان و عالمان ثقه در بین امامیه. در بعضی احادیث این طائفه هم هر چند مردم را به فقهاء برای استفتاء و طلب فتوا ارجاع داده‌اند اما ذیل آنها ملاکی مطرح می‌شود که روشن است هم شامل إفتاء و فتوا دادن است هم شامل روایت نقل کردن، آن هم تعبیر: **فَأَنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ**. فافهم ص ٣٠٥، س ٣ مقصود از فافهم نقد مطلب قبل است که روایت دلالت میکند بر شرایطی فوق وثاقت عدالت.

#### طائفه چهارم: روایات دال بر حجیت خبر واحد

در این طائفه هم روایاتی اشاره میکنند که دلالت می‌کند بر تحریر شیعه به نقل اخبار و کتابت حدیث و انتقال آن به آیندگان.

#### ذکر دو نکته

مرحوم شیخ انصاری در پایان ذکر طوائف چهارگانه اخبار به دو نکته کوتاه به عنوان نتیجه‌گیری اشاره می‌کنند:

#### نکته اول: اعتبار وثاقت

مرحوم شیخ حر عاملی صاحب وسائل الشیعة ادعا فرموده‌اند روایاتی که دال بر حجیت خبر ثقه‌اند متواتر و یقین آور می‌باشند. (پس برای حجیت خبر واحد ظنی ثقه، به خبر ظنی تمسک نمی‌شود که دور لازم بیاید چنانکه قبلاً اشاره شد بلکه به تواتر روایات و یقین حاصل شده از روایات فراوان استدلال می‌شود برای حجیت خبر ظنی ثقه) تعبیری مانند "ثقة"، "مأمون" و "صادق" در توصیف راویان در این روایات بیانگر این نکته است که خبر واحد ظنی در صورتی حجت است که اطمینان آور باشد پس صرف حصول ظن کافی نیست.

#### نکته دوم: عدم اعتبار عدالت

بسیاری از روایات مذکور، قید عدالت در آنها نیامده بود لذا می‌گوییم لازم نیست راوی در خبر واحد علاوه بر وثاقت، عدالت و تشیع هم داشته باشد. حتی در بعضی روایات مذکور تصریح به عدم دخالت قید عدالت هم آمده بود مانند روایت نقل شده از **عدة الأصول** مرحوم شیخ طوسی که روایاتی از اهل سنت که از **أمیر المؤمنین** نقل می‌کنند در صورت عدم معارض در بین روایات شیعه را حجت قرار داده‌اند یا روایاتی که بعضی احادیث بنی فضال را حجت قرار می‌دهد با اینکه بنی فضال شیعه دوازده امامی نبودند و فطحی مذهب و پیرو عبدالله أفتح بودند که امامت امام کاظم را انکار کردند.

لذا چنانکه در بعضی روایات هم اشاره شد ملاک در عدم حجیت روایت، خیانت و عدم وثاقت است لذا اگر هم در بعضی روایات نهی شده از تمسک به روایات غیر امامیه معیارش عدم وثاقت و خیانت در نقل است که اگر اطمینان به وثاقت باشد دیگر نهی وجود نخواهد داشت. نتیجه دلیل دوم: تواتر روایات و یقین حاصل از آنها دلالت می‌کند بر حجیت خبر واحد ظنی ثقه. \*\*\*

#### تحقیق:

\* کتاب **لوامع صاحبقرانی** از مرحوم محمد تقی مجلسی (مجلسی اول، پدر علامه مجلسی صاحب بحار الانوار) متوفای ١٠٧٠ که شرح فارسی من لایحضره الفقیه مرحوم شیخ صدوق است را کتابشناسی و شخصیت‌شناسی کنید. در وجه تسمیه این کتاب هم تأمل کنید. \*\*\* برای آشنایی با اصطلاحات حدیثی اهل سنت مراجعه کنید به کتاب **"مقدمة ابن الصلاح"** از عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوری ٦٤٣. \*\*\* سابقاً اصولیان بعد از اتمام بحث حجیت خبر واحد چند عنوان بحث مرتبط با آن را مطرح می‌کردند که مرحوم شیخ انصاری ذکر نمی‌کنند، از جمله صاحب معالم در ص ٢٧٧ می‌فرماید: فصل: و للعمل بخبر الواحد شرائط، کلاًها يتعلق بالروای. عناوین مباحث ایشان را یادداشت کنید. مرحوم صاحب قوانین هم در ج ٢، ص ٤٥٩ می‌فرماید: قانون: ذکر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع إلى الروای و هی البلوغ و العقل و الإسلام و الإیمان و العدالة و الضبط. به عناوین و کلیات بحث ایشان هم مراجعه و فیش برداری کنی.

### دلیل سوم: اجماع

سومین دلیلی که بر حجیت خبر واحد اقامه شده اجماع علماء است.

شش وجه و بیان در تبیین استدلال به اجماع وجود دارد:

#### وجه اول: ادعای اجماع به نحو موجه جزئی

قبل از تبیین وجه اول به جهت ورود دو اصطلاح منطقی و اصولی در عبارت مرحوم شیخ انصاری و به جهت یادآوری مباحثی که سالهای قبل خواننده‌اید به دو مقدمه اشاره می‌کنیم:

#### مقدمه اول، منطقی: اصطلاح مانعة الجمع یا مانعة الخلو

اصطلاح مانعة الخلو یک اصطلاح منطقی است. در کتاب "المنطق" مرحوم مظفر صفحه ۱۶۴ خواننده‌ایم که قضیه منفصله از نظر امکان جمع بین دو طرف قضیه یا عدم امکان جمع بر سه قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول: قضیه حقیقیه. قضیه‌ای که نه جمع شدن دو طرفش امکان دارد نه رفع شدنشان. مانند اینکه عددی زوج است یا فرد، پس امکان ندارد عددی نه زوج باشد نه فرد و یا هم زوج باشد هم فرد.

قسم دوم: قضیه مانعة الجمع. قضیه‌ای که امکان جمع شدن دو طرف آن وجود ندارد اما رفعشان امکان دارد یعنی هیچ یک از دو طرف وجود نداشته باشند. مانند: این کاغذ یا سیاه است یا سفید، امکان ندارد هم سیاه باشد هم سفید اما امکان دارد نه سیاه باشد نه سفید بلکه سبز باشد.

قسم سوم: قضیه مانعة الخلو. قضیه‌ای که امکان رفع هر دو طرف آن وجود ندارد اما جمع شدنشان امکان دارد. مانند: جسم یا در آب است یا غرق نمی‌شود، اینجا امکان دارد که جسم هم در آب باشد هم غرق نشود اما امکان ندارد نه در آب باشد نه غرق نشود.

#### مقدمه دوم، اصولی: اقسام اجماع

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۲، ص ۱۰۷ خواننده‌ایم که اجماع اقسامی دارد:

**اجماع حسّی:** طريقة الحس و بها یسمى الإجماع الإجماع الدخولی و تسمى الطريقة التضمنية و هي الطريقة المعروفة عند قدماء الأصحاب التي اختارها السيد المرتضى و جماعة سلکوا مسلکها. و حاصلها أن یعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعین علی سبیل القطع من دون أن یعرف بشخصه من بینهم.

**اجماع لطفی:** هي أن یستكشف عقلا رأي المعصوم من اتفاق من عدها من العلماء الموجودین في عصره خاصة أو في العصور المتأخرة مع عدم ظهور ردع من قبله.

**اجماع حدسی:** هي أن یقطع بكون ما اتفق علیه الفقهاء الإمامية وصل إلیهم من رئیسهم و إمامهم یدا بيد فإن اتفاقهم مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل یعلم منه أن الاتفاق كان مستندا إلى رأي إمامهم لا عن اختراع للرأي من تلقاء أنفسهم اتباعا للأهواء أو استقلالا بالفهم.

**اجماع تقریری:** هي أن یتحقق الإجماع بمراي و مسمع من المعصوم مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم و لو یالقاء الخلاف بینهم.

اولین وجه و بیان در تبیین استدلال به اجماع این است مرحوم سید مرتضی و اتباعشان به نحو سالبه کلیة معتقدند هیچ خبر واحدی حجت نیست، اما در مقابل ایشان ادعا می‌کنیم به نحو موجهی جزئی در بعضی از موارد خبر واحد حجت است.

این وجه نیز به دو طریق قابل اثبات است یکی اجماع محصل و دیگری اجماع منقول که قطعا یکی از دو وجه به نحو مانعة الخلو صحیح است. (هر چند اثبات اجماع محصل و منقول مانعة الجمع نیستند یعنی امکان دارد هر دو را ثابت کنیم)

#### طریق اول: اجماع محصل

روش اول در اثبات اجماع، تمسک به اجماع محصل است. با تتبع و جستجو در کتب و اقوال علماء از زمان معاصرمان تا زمان شیخ طوسی و شیخ مفید رحمة الله علیهما قطع پیدا می‌کنیم به اتفاق نظر علماء بر حجیت خبر واحد، و این اتفاق نظر کاشف است از اینکه یا امام معصوم حجیت خبر واحد را تقریر و تأیید کرده‌اند که چنین اجماعی تحقق یافته یا اینکه نص خاص و معتبری برای علماء اقامه شده بوده که معتقد به حجیت خبر واحد بوده‌اند.

سؤال: پس با مخالفت مرحوم سید مرتضی و اتباع ایشان مانند مرحوم ابن ادریس و مرحوم طبرسی چه می‌کنید که خبر واحد را حجت نمی‌دانند؟

جواب: مخالفت اینان به تحقق اجماع خللی وارد نمی‌کند زیرا:

اولاً: این افراد معلوم النسب‌اند و مخالفتشان انتساب به امام معصوم پیدا نمی‌کند و خللی در کشف رأی معصوم ندارد. (چنانکه مرحوم شیخ طوسی هم در عدة الأصول به این جواب اشاره کرده‌اند).

ثانیا: یقین داریم این نظر آنان به جهت وجود شبهه‌ای نسبت به حجیت خبر واحد در ذهن آنان بوده که در مباحث بعدی این شبهه را تبیین و نقد خواهیم کرد. (چنانکه مرحوم علامه هم در نه‌ایة الوصول إلى علم الأصول به این مطلب اشاره کرده‌اند)  
ثالثاً: متأخران اجماع را از راه حدس نظر امام معصوم حجت می‌دانند و اشکالی ندارد که حتی با وجود سه یا چهار نفر مخالف، باز هم حدس زده شود که امام معصوم نیز هم نظر با اجماع کنندگان هستند.

#### طریق دوم: اجماع منقول

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید علماء متعددی از بزرگان شیعه ادعای اجماع کرده‌اند بر حجیت خبر واحد که چند را مورد نقل می‌کنند:

#### مورد منقول اول: از مرحوم شیخ طوسی

مرحوم شیخ طوسی در عدة الأصول فرموده‌اند خبر واحدی که:

الف: روایانش شیعه باشند.

ب: نقل کلام امام معصوم علیه السلام باشد.

ج: راوی کثیر الخطا و ضعیف نباشد.

چنین خبر واحدی بدون وجود قرینه، حجت است و در مقام بیان دلیل بر حجیت چنین خبر واحدی می‌فرمایند: دلیلنا إجماع الفرقة المحقة. پس مرحوم شیخ طوسی کلمات بزرگان شیعه را تتبع و جستجو کرده‌اند و نقل می‌کنند که عالمان شیعه اتفاق نظر دارند بر حجیت خبر واحد بدون قرینه و الا اگر قرینه داشته باشیم که فلان خبر واحد یقیناً کلام امام معصوم است در این صورت اعتنا و عمل ما بر اساس توجه به قرینه خواهد بود نه صرف خبر واحد.

مرحوم شیخ طوسی در مقام تبیین ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد می‌فرمایند:

فقه‌های متعدد شیعه که در مسائل مختلف شرعی فتاوی‌شان در دست ما است همه بر اساس همین خبرهای واحدی است که در دسترس همه قرار دارد.

اگر فقهاء خبر واحد را حجت نمی‌دانستند در مقام استدلال باید نظر کسانی که با استناد به خبر واحد فتوا داده‌اند را نقد و انکار کنند در حالی که چنین چیزی از فقهاء نمی‌بینیم.

فقهاء در مقام بیان احکام شرعی به همان اصول اربعه‌آه و روایات و خبرهای واحد تدوین شده توسط روات بزرگ شیعه تمسک می‌کردند و قولشان مورد پذیرش یکدیگر بود و احدی، نظر دیگری را مورد انکار قرار نمی‌داد که چرا بر اساس خبر واحد فتوا داده‌اید.

فقهاء شیعه به تبعیت از اهل بیت علیهم السلام همیشه با استناد به قیاس برای استنباط احکام شرعی به شدت مخالفت کرده‌اند حتی در مقام احتجاج و اسکات خصم و عالم اهل سنت که معتقد به قیاس است نیز استفاده از قیاس و استدلال به آن را تحمل نمی‌کردند، و این مسأله بروز و ظهور فراوانی در کلماتشان دارد، چنانکه بعضی از بزرگان شیعه مانند مرحوم ابن جنید اسکافی به جهت استدلال به قیاس مورد بی توجهی سایر بزرگان شیعه فرار گرفتند و کتبشان هم متروک شد و باقی نماند و به دست ما نرسیده است، حال با توجه به اینکه تمام ابعاد زندگی انسان و روایات در کتب و إفتاء به احکام الله وابسته به اخبار آحاد است اگر عمل به خبر واحد مورد انکار فقهاء بود می‌بایست مانند نهی از عمل به قیاس، از عمل به خبر واحد هم با شدت و اهمیت بسیار نهی می‌فرمودند.

بعد از این مطلب به پاسخ از هفت اشکال می‌پردازند.

در این جلسه به مناسبت اتمام بحث از روایات در دلیل دوم بر حجیت خبر واحد و همچنین استدلال به اجماع و اهمیت نقل خبر واحد ثقة نزد فقهاء و بزرگان، به ذکر نکاتی درباره تدوین حدیث و جایگاه آن نزد دو مکتب اهل بیت و خلفاء می‌پردازم که از نظر آشنایی با نقد دیدگاه‌های حدیثی مکتب خلفا و آشنایی با بعض منابع خصوصا منابع انتقادی از خود اهل سنت این شاء الله برایتان مفید خواهد بود.

#### الف: دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم السلام

امامیه معتقدند اولین کسی که به جمع حدیث پرداخت امیرالمؤمنین<sup>۷</sup> بوده‌اند. حضرت صحیفه‌ها و کتبی در مسائل و احکام مختلف نگاشته بودند که بعضی از آنها به املاء پیامبر<sup>۶</sup> بوده یکی از این کتب که شهرت بسیار دارد کتابی است که با تعبیرهای متعدد از آن نام برده‌اند از جمله کتاب علی<sup>۷</sup>، الصحیفة و الجامعة، که حجم زیادی داشته. این کتاب نزد ائمه نگهداری می‌شده.<sup>۱</sup> بعد ایشان ابورافع، اولین کسی است که به تبعیت از امیرالمؤمنین<sup>۷</sup> به تدوین حدیث پرداخت.<sup>۲</sup> نام او أسلم و غلام عباس بن عبدالمطلب بوده که عباس او را به پیامبر<sup>۶</sup> می‌بخشد و پیامبر<sup>۶</sup> با شنیدن خبر اسلام آوردن عباس از ابورافع، او را آزاد می‌کنند. او جایگاه والایی بین اصحاب و یاران پیامبر<sup>۶</sup> و امیرالمؤمنین<sup>۷</sup> داشت و در هر دو بیعت عقبه و رضوان حضور داشته و به هر دو قبله نماز گذارده و با جعفر بن ابیطالب به حبشه و با پیامبر<sup>۶</sup> به مدینه و با حضرت علی<sup>۷</sup> به کوفه هجرت نمود. در زمان خروجش همراه حضرت علی<sup>۷</sup>، ۸۵ سال داشت تا این که بعد از شهادت حضرت، همراه امام حسن<sup>۷</sup> به مدینه باز گشت؛<sup>۳</sup> او کلیددار بیت‌المال در حکومت امیرالمؤمنین<sup>۷</sup> بود.<sup>۴</sup> او کتابی با عنوان السنن و الأحکام و القضايا نگاشت؛<sup>۵</sup> مرحوم نجاشی کتاب رجال خود را با معرفی او و کتابش آغاز نموده است (در ذکر راویان طبقه اول).<sup>۶</sup> ذهبی این عالم بی گذشت اهل سنت نسبت به شیعیان، در اهتمام بعض شیعیان صدر اول به حدیث و نقش آنان در حفاظت از حدیث می‌گوید: فلو رد حدیث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية و هذه مفسدة بینة.<sup>۷</sup>

#### ب: دیدگاه مکتب خلفا

بعضی از صحابه در زمان حیات پیامبر<sup>۶</sup> سخنان حضرت را به صورت صحیفه‌ها و اوراق محدودی نزد خود حفظ می‌نمودند.<sup>۸</sup> حتی خود حضرت نیز به نوشتن سخنانشان امر می‌فرمودند، چنان که نامه‌های ایشان به سلاطین و پادشاهان معاصرشان معروف است. اما جمعی از صحابه و تابعین برخلاف این سنت نبوی به قانون منع کتابت و تدوین حدیث که از زمان خلفا آغاز شده بود پای‌بند بوده و از گردآوری حدیث اکراه داشتند.<sup>۹</sup> فرمان جواز تدوین حدیث توسط عمر بن عبدالعزیز (۶۳ - ۱۰۱ هـ) در زمان حکومتش صادر شد<sup>۱۰</sup> لکن به دلیل کوتاهی زمان حکومت و حیات او، فرمانش اجرا نشد. نخستین کسی که فرمان او را اجابت کرد ابن‌شهاب زهری (متوفی ۱۲۴ هـ) بود. خود زهری چنین افتخار می‌کند: "قبل از من هیچ کس به تدوین حدیث نپرداخته بود."<sup>۱۱</sup>

آغاز رسمی منع از تدوین حدیث، در دوران خلافت ابوبکر بود. او به انگیزه‌های مختلف دستور داد حتی نقل حدیث هم ممنوع شود چه رسد به کتابت آن و به جای پرداختن به حدیث، کتاب خدا محور حلال و حرام قرار گیرد.<sup>۱۲</sup> او برای آن که این نظریه‌اش را به صورت عملی در میان مسلمانان تبلیغ کند، پانصد حدیث مکتوبی که جمع‌آوری کرده بود را آتش زد و در جواب تعجب عایشه از این کار گفت: می‌ترسم راویان مورد اعتماد من اشتباه کرده باشند و من حدیث باطلی را نقل کنم.<sup>۱۳</sup>

عمر در زمان خلافت خود دستور داد، هر کس هرآنچه از احادیث مکتوب دارد نزد او بیاورد تا نظر خود را درباره آن بیان کند. مردم گمان کردند هدف او پاک‌سازی سنت رسول خدا از احادیث باطل و اختلافات در نقل است اما زمانی که کتاب‌های خود را نزد عمر جمع کردند

۱. تأسیس الشیعة لعلوم الإسلام، (مرحوم سید حسن صدر) ص ۶۲-۷۶.

۲. تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام، ص ۲۸۰.

۳. اعیان الشیعة، (مرحوم سید محسن امین) ج ۱، ص ۱۳۹ و ج ۲، ص ۱۰۵؛ رجال النجاشی، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۴.

۴. المراجعات، (مرحوم سید حسین شرف الدین)، مراجعه ۱۱۰، ص ۵۲۳.

۵. رجال النجاشی، ج ۱، ص ۶۴.

۶. همان، ص ۶۱.

۷. میزان الإعتدال فی نقد الرجال، ج ۱، ص ۵.

۸. السنة و مکانتها فی التشريع الاسلامی، ص ۶۰.

۹. فتح الباری، ج ۱، ص ۱۸۵.

۱۰. همان، ج ۱، ص ۲۵۶؛ تقييد العلم، از خطیب بغدادی، ص ۱۰۷.

۱۱. السنة قبل التدوين، (از خطیب محمد عجاج) ص ۳۳۲؛ الرسالة المستطرفة، (از الکتانی) ص ۴؛ علوم الحديث ومصطلحه، (صبيحی صالح)، ص ۴۶.

۱۲. تذكرة الحفاظ، ج ۱، ص ۲؛ حجية السنة، ص ۳۹۴.

۱۳. تذكرة الحفاظ، ج ۱، ص ۵؛ حجية السنة، ص ۳۹۴؛ کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، (از متقی هندی) ج ۱۰، ص ۱۲۶، ح ۲۹۴۴۶.

او همه آنها را آتش زد. او به همین مقدار هم اکتفا نکرد و در دستوری به تمام نواحی حکومت اسلامی، محو تمام احادیث مکتوب را واجب دانست.<sup>۱</sup> ذهبی رفتار عمر را چنین حکایت می‌کند: عمر بسیاری از اصحاب حتی بزرگان صحابه پیامبر را به خاطر نقل حدیث اذیت کرد<sup>۲</sup> و دستور می‌داد بسیار کم از پیامبر حدیث نقل کنید<sup>۳</sup> تا آن جا که ابوهیریه می‌گوید حق نداشتیم بگوییم قال رسول الله تا زمانی که عمر از دنیا رفت<sup>۴</sup>.

ابن حزم أندلسی (۳۸۴-۴۵۶هـ)، نهی عمر از نقل حدیث را انکار می‌کند اما استدلال جالبی دارد، او می‌نویسد: امکان ندارد عمر از نقل سنت نهی کرده باشد زیرا اگر نهی ثابت باشد یا به این جهت بوده که اصحاب را متهم به دروغ بستن به حضرت می‌کرده که چنین چیزی نیست و یا نهی از تبلیغ سنن حضرت و امر به کتمان آن می‌کرده که این هم خروج از اسلام است، و اگر اصحاب را متهم به کذب می‌دانسته خود او هم از اصحاب بوده است.<sup>۵</sup>

در مقابل این منع شدید از نقل حدیث حتی سخنان پندآموز پیامبر<sup>۶</sup>، تمیم بن اوس الداری، مسیحی اسلام‌آورده‌ای که به وارد کردن اسرائیلیات در حدیث مشهور است<sup>۷</sup> و از سردمداران ورود مسیحیات (اسرائیلیات) در دین<sup>۸</sup> و همچنین اولین قصه‌گو به شمار می‌رود،<sup>۹</sup> از عمر برای قصه‌گویی اجازه می‌گیرد و عمر به او اجازه می‌دهد که قبل از خطبه‌های نماز جمعه با قصه‌گویی مردم را موعظه کند.<sup>۱۰</sup>

**بعض آثار منع تدوین حدیث.** فقط به دو اثر منع تدوین حدیث در بین اهل سنت اشاره‌ای کوتاه می‌کنم:

۱. **انحراف از سنت صحیح نبوی:** شهاب الدین زهری (اولین مدوّن حدیث) می‌گوید: خالد بن عبدالله قسری (حاکم عراقین در زمان هشام بن عبدالملک از بنی امیه) به من گفت سیره پیامبر را برای من تدوین کن، من سؤال کردم در این بین به سیره علی بن ابی‌طالب هم برخورد می‌کنم، آن را هم بیاورم؟ گفت خیر الا اینکه او را در قعر جهنم نشان دهی. أبو الفرج اصفهانی بعد نقل این جریان می‌نویسد: خداوند لعنت کند خالد و پیروان او را و درود خدا بر امیر مؤمنان.<sup>۱۱</sup> محقق کتاب الأغانی ذیل این عبارت أبو الفرج در پاورقی ضمن اعتراض به این کلام او می‌نویسد: "این تعبیر علامت تشیع أبو الفرج است." باید گفت گویا دفاع از امیر مؤمنان فقط اختصاص به شیعه دارد.

۲. **جعل احادیث بی‌شمار:** أبو هریره یکی از راویان اسرائیلیات است که حدیثهایی مانند: مشت زدن حضرت موسی به صورت ملک الموت و نایبنا شدن ملک الموت از اوست.<sup>۱۲</sup> او با وجود اینکه یک سال و نه ماه از حیات پیامبر<sup>۱۳</sup> را درک کرده است<sup>۱۴</sup> و در زمان عمر مانند بسیاری از صحابه جرأت نقل حدیث نداشت<sup>۱۵</sup> بیشترین تعداد احادیث از پیامبر<sup>۱۶</sup> در کتب اهل سنت از او نقل شده که تعداد آنها به ۵۳۷۴ حدیث می‌رسد<sup>۱۷</sup> و بخاری ۴۴۶ حدیث را در صحیحش آورده است.<sup>۱۸</sup> بخاری از عایشه ۲۴۲ و از امیرالمؤمنین ۱۹۷ و از حضرت زهرا<sup>۱۹</sup> تنها یک روایت در صحیحش نقل کرده است.

۱. تقیید العلم، ص ۵۳.

۲. السنة و مکانتها فی التشريع الإسلامی، ص ۶۴.

۳. سیر اعلام النبلاء، ج ۲، ص ۶۰۱.

۴. همان، ۶۰۲، و به همین مضمون: تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۷.

۵. الإحکام فی أصول الأحکام، ج ۲، ص ۲۵۰.

۶. الإسرائیلیات فی التفسیر والحديث، (از ذهبی)، ۱۴۱۱ قمری، ص ۷۱.

۷. أضواء علی السنة المحمدية، (از محمود أبوریة)، ص ۱۸۱.

۸. الإصابة فی تميز الصحابة، (از ابن حجر عسقلانی)، ج ۱، ص ۴۸۸.

۹. سیر اعلام النبلاء، ج ۲، ص ۴۴۷؛ تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، ج ۳، ص ۶۱۶.

۱۰. الأغانی، ج ۲۲، ص ۲۸۱.

۱۱. صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب (۶۸) من أحب الدفن فی أرض المقدسة أو نحوها، ج ۳۳، ص ۱۳۳.

۱۲. أضواء علی السنة المحمدية، ص ۲۰۰.

۱۳. سیر اعلام النبلاء، ج ۲، ص ۶۰۲، و به همین مضمون: تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۷.

۱۴. أسماء الصحابة الرواة و ما لكل واحد من العدد، (ابن حزم)، ص ۳۷. جالب است که بعد از او بیشترین تعداد از عبدالله بن عمر است با ۲۶۳۰ حدیث، همان، ص ۳۸.

۱۵. أضواء علی السنة المحمدية، ص ۲۲۴.



کلام در تبیین وجه اول از وجوه تقریر و تبیین اجماع بود. فرمودند به نحو موجب جزئی ثابت می‌کنیم که علماء شیعه معتقدند به حجیت خبر واحد و جواز عمل به آن. برای توضیح آن هم از طریق اجماع محصل هم اجماع منقول استفاده کردند. گفتیم ضمن اجماع منقول به چند مورد از موارد نقل و گزارشگری اجماع توسط علماء اشاره می‌کنند. در اولین مورد، به کلام مرحوم شیخ طوسی در کتاب عدة الأصول استناد فرمودند.

ادعای اصلی مرحوم شیخ طوسی این بود که اگر فقهاء شیعه عمل به خبر واحد را مجاز و حجت نمی‌دانستند با این سطح از گستردگی و ابتلاء به اخبار آحاد باید مخالفت آنان با عاملان به خبر واحد شایع و مشهور می‌شد در حالی که قطعاً چنین چیزی در سیره و منش علمی فقهاء و علماء نمی‌بینیم. خود مرحوم شیخ طوسی به هفت اشکال وارد بر ادعایشان پاسخ می‌دهند:

#### اشکال اول:

ادعای اجماع فرقه و طائفة محقة بر جواز عمل به خبر واحد صحیح نیست بلکه یقین داریم آنان به خبر واحد عمل نمی‌کرده‌اند چنانکه یقین داریم عمل به قیاس را باطل می‌دانستند و به تبع اهل بیت: به شدت از آن نهی می‌کردند.

#### جواب:

در تبیین ادعای خودمان توضیح دادیم که به هیچ وجه نگاه فقهاء شیعه به خبر واحد مانند قیاس نبوده است، بله آنان به اخبار آحادی که تنها از طریق غیر امامیه نقل شده عمل نمی‌کرده‌اند نه اینکه کلیت خبر واحد را قبول نداشته باشند، بلکه کتب فقهاء شیعه مملو از است فتاوی که بر اساس استناد به اخبار آحاد استنباط شده است.

#### اشکال دوم:

یکی از مواردی که فقهاء شیعه آشکارا با عمل به خبر واحد مخالفت کرده‌اند در مناظراتشان با غیر امامیه است که هر جا اهل سنت در مناظرات می‌گویند روایت از نبی گرامی اسلام نقل شده بر اثبات حکمی از احکام آنان جواب می‌دهند شیعه عمل به خبر واحد را قبول ندارد و خبر واحد حجت نیست.

#### جواب:

اولاً: این نکته که فقهاء شیعه در مقام مناظره چنین استدلال کرده باشند صحیح است زیرا همانطور که فقهاء اهل سنت حاضر نیستند اخبار آحاد نقل شده توسط شیعه در احکام را بپذیرند علماء شیعه هم روایت و خبر واحد از فردی مانند ابوهیرة را قابل استناد نمی‌دانستند اما به هر جهتی نمی‌گفتند ابوهیرة فاسق است بلکه می‌فرمودند ما به خبر واحد عمل نمی‌کنیم و مقصودشان خبر واحد منقول توسط غیر امامیه بوده است.

ثانیاً: اگر هم در یک مورد، یکی از فقهاء شیعه فرموده باشد به خبر واحد عمل نمی‌کنیم نه به جهت عدم حجیت خبر واحد بلکه به این جهت بود که در تأیید آن حکم یا در مخالفت حکم منقول به خبر واحد، دلیل یقینی و روایت متواتر و یقین آور وجود داشته که در این صورت استناد به خبر واحد ظنی معنا ندارد.

ثالثاً: اصلاً می‌پذیریم که مثلاً سه نفر از فقهاء شیعه عمل به خبر واحد بدون قرینه را حجت نمی‌دانسته‌اند، باز هم اشکال و خدشه‌ای در استدلال به اجماع وارد نمی‌کند زیرا این افراد معلوم النسب هستند و مخالفتشان خللی در تحقق اجماع و کاشفیت از رأی معصوم وارد نمی‌کند زیرا شیعه اجماعی را حجت می‌داند که کاشف از رأی معصوم باشد، لذا اگر چند نفر غیر معصوم مخالفت هم بکنند باز هم کاشفیت اجماع سایر فقهاء از رأی معصوم ممکن و حجت است.

ثم آورد علی نفسه بأن العقل... ص ۳۱۴، س ۱۲

#### اشکال سوم:

اگر طبق نظر شما عقل و شرع عمل به خبر واحد را مجاز می‌دانند پس چرا تفاوت می‌گذارید بین خبر واحد نقل شده توسط راوی شیعه و راوی غیر شیعه، و فقط اخبار آحاد منقول از روات شیعه را حجت می‌دانید؟

#### جواب:

وقتی دلیل بر حجیت خبر واحد شرع باشد چنانکه شما هم اشاره کردید، پس باید مطیع کلام شارع باشیم و هر خبر واحدی را که شارع حجت می‌داند ما هم حجت بدانیم و به عبارت دیگر وقتی در اصل حجیت خبر واحد تابع شارع بودیم باید در محدوده حجیت خبر واحد

هم تابع شارع مقدس باشیم و روشن است که شارع می گوید یکی از شرایط حجیت خبر واحد، عدالت است و راویان غیر امامی نه تنها عدالتشان ثابت نیست بلکه به جهت مخالفت با حق و حکم الله، فاسق هم هستند.

ثم آورد علی نفسه بأن العمل... ص ۳۱۵، س ۱

#### اشکال چهارم:

(این اشکال به اصل حجیت خبر واحد است و ارتباط به خبر واحد شیعه و غیر شیعه ندارد)

اگر طبق نظر شیعه خبر واحد حجت باشد لازم می آید در مواردی که دو خبر واحد متعارض وجود دارد، معتقد باشیم به وجود دو حقیقت و دو حکم شرعی عندالله با اینکه فقهاء شیعه (علاوه بر اینکه با نقد مبنای تصویب معتقد به تخطئه هستند) عقیده دارند احکام تابع مصالح و مفاسد است و عقلا امکان ندارد در یک موضوع، هم حکم به مصلحت (توسط یک خبر واحد حجت) هم حکم به مفسده (توسط خبر واحد حجت دیگر) وجود داشته باشد. مثل اینکه یک روایت بگوید نماز جمعه واجب است و روایت دیگر بگوید واجب نیست. پس حکم به حجیت خبر واحد در بعض موارد موجب اجتماع نقیضین (واجب هست، واجب نیست) و در بعض موارد موجب اجتماع ضدین (واجب است، مباح است) خواهد شد لذا باید قائل شوید خبر واحد حجت نیست.

نتیجه اینکه وقتی دو خبر واحد متعارض را مشاهده می کنیم به این نتیجه می رسیم که اصلا هیچ کدام آنها از امامان شیعه صادر نشده اند.

#### جواب:

اولا: (جواب نقضی) این اشکال به کسانی هم که خبر واحد ظنی السند را حجت نمی دانند وارد است زیرا ممکن است دو خبر قطعی السند باشد که دلالتشان ظنی و متعارض باشد، در این صورت وقتی سند قطعی است می گویند در تعارض دلالت این دو خبر شما مخیر هستید یکی را انتخاب کنید، روشن است که وقتی زید بعد از تعارض به دلیل الف تمسک کند و عمرو به دلیل ب تمسک کند باز هم لازم می آید تعدد در حقیقت، واقعیت و حکم الله. هر جوابی به این مورد می دهید ما هم همان را به اشکال چهارم خواهیم داد.

اما اینکه می گویند هرگاه دو خبر واحد متعارض کردند نتیجه می گیریم هیچکدام از امامان شیعه صادر نشده اند این هم صحیح نیست زیرا اشکالی ندارد که یکی از دو خبر متعارض مطابق حکم الله باشد و خبر متعارض دیگر از باب تقیه بیان شده باشد چنانکه روایت داریم که خدمت امام صادق علیه السلام عرض شد اصحاب شما احکام متفاوت و متعارضی در بحث اوقات نماز بیان می کنند، حضرت فرمودند من خودم اینگونه به آنان جواب داده ام تا اختلاف بین آنها سبب شود که شناخته نشوند و جانشان محفوظ بماند.

ثانیا: در باب تعارض ثابت شده که ما معتقد به حجیت دلالت هر دو روایت به عنوان حکم الله نیستیم.

فإن قيل: كيف تعملون ... ص ۳۱۵، س ۸

#### اشکال پنجم:

اگر خبر واحد حجت باشد دیگر بین خبرهایی که یک فرد واحد نقل می کند نباید تفاوت بگذارید. چه از حکم شرعی روایت نقل کند چه از مسائل اعتقادی. پس اگر نقل حکم شرعی در رابطه با نماز را از یک راوی می پذیرید باید روایت دیگر او در عقائدی که از نظر شما باطل است مانند جبر، تشبیه و تناسخ و غلو را هم بپذیرید.

#### جواب:

اولا: خیلی از روایات اینگونه نیستند که نقل روایتشان حاوی مناکیر و مخالف با مسلمات عقائد شیعه باشد.

ثانیا: صرف نقل روایت هم دلالت بر اعتقاد به آن ندارد. هستند روایاتی که بعضی از مطالب باطل را هم نقل می کنند نه این جهت که معتقد به آن هستند بلکه هدف این بوده که آنچه را از افراد ثقه شنیده به دیگران منتقل کند و چه بسا با انتقال به دیگران و تجمیع روایات کنار یکدیگر و بررسی مجموعه آنها بتوان محتوای آنها را بهتر درک کرد. (مثل مرحوم علامه مجلسی که در کتاب بحار الأنوارشان روایات باطل هم وجود دارد اما نه به جهت اعتقاد ایشان به آنها بلکه هدفشان تجمیع و حفظ تراث و تمام روایات نقل شده بوده که فرد متخصص باید صحیح را از غیر صحیح تشخیص دهد لذا کتاب بحار یک کتاب فنی و تخصصی است نه یک کتاب عمومی و قابل مراجعه برای عموم مردم. یکی دیگر از فوائد نقل روایات حتی روایات حاوی مطالب باطل این است که بر اساس آنها می توان فضای علمی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی زمان نقل روایت را هم به دست آورد و به عنوان قرینه بر تشخیص مصداق تقیه یا تشخیص علت صدور بعض روایاتی که سندا و دلالتا صحیح هستند یا تشخیص بعضی از معیارهای مطرح بین مردم در مسائل اقتصادی مانند معیار در مکیل و موزون و درهم و دینار و رطل و امثال این امور را استفاده کرد.)

کلام در تمسک به اجماع بر حجیت خبر واحد بود. فرمودند چند تقریر و تبیین از اجماع وجود دارد. تقریر اول اثبات حجیت خبر واحد به نحو موجه جزئی (خبر واحد عادل) بود که با استفاده از دو طریقه اجماع محصل و منقول آن را مطرح نمودند. در اثبات طریقه اجماع منقول گفتیم به ادعای اجماع از جانب چند تن از علماء می‌پردازند. اولین مورد ادعای اجماع مرحوم شیخ طوسی بر حجیت خبر واحد عادل بود. گفتیم ایشان بعد از ادعای اجماع مذکور، هفت اشکال را مطرح و از آنها پاسخ می‌دهند. پنج اشکال گذشت.

اشکال ششم:

قبل از توضیح اشکال ششم به یک مقدمه کلامی در توضیح چند اصطلاح وارد شده در متن کتاب، اشاره می‌کنیم:

### مقدمه کلامی: بعضی عناوین فرق اسلامی

چند اصطلاح که در علم کلام نسبت به صاحبان مکاتب و فرقه‌های خاص به کار می‌رود را به اختصار تعریف می‌کنیم:

مجبرّۀ: کسانی که معتقدند افعال انسان مخلوق خدا و خارج از اختیار انسان است.

مشبهۀ: کسانی که خداوند را به مخلوق او مانند انسان تشبیه می‌کنند.

مقلدۀ: به اخباریانی گفته شده که در اصول دین هم پایبند و تابع روایات هستند.

غلاة: آنان که در اعتقاد به پیامبر و اهل بیت ایشان غلو نموده و آنان تا مرحله خدائی بالا می‌برند.

واقفیه: کسانی که معتقد به حیات و مهدویت امام کاظم علیه السلام هستند.

فطحیۀ: کسانی که معتقد به امامت عبدالله اُفطح پسر اُرشد امام صادق علیه السلام هستند. \*

مستشکل می‌گوید شمای شیخ طوسی معتقدید فقط خبر واحد عادل یعنی شیعه حجت است در حالی که در فروع فقهی و احکام شرعی به روایت راویانی اعتماد می‌کنید که از نظر عقیدتی منحرف از حق و نظریه شما هستند مانند مجبرّۀ، مشبهۀ، مقلدۀ، غلاة، واقفیه، فطحیۀ و سایر افرادی که از امامیه اثنا عشریه به شمار نمی‌آیند، پس اگر نقل روایت اینان را حجت می‌دانید باید از کفار و فسّاق هم نقل روایت را بپذیرید و از اضافه نمودن قید عدالت در حجت خبر واحد، دست بردارید.

اگر هم بگویید فقهاء شیعه در مقام عمل، به روایات اینچنین طوائف و فرقی تمسک نکرده‌اند بلکه فقط از چنین فرقه‌های منحرفی نقل روایت کرده‌اند و این هم دلیل بر پایبندی و التزام به همه روایات آنان نیست، می‌گوییم در مباحث فروع و احکام فقهی هم می‌بینیم فقهاء شیعه به روایات افرادی تمسک و عمل کرده‌اند که از پیروان چنین عقائد منحرفی هم بین آنان هست.

جواب:

مرحوم شیخ طوسی می‌فرمایند نسبت به تمام فرق مذکور در کلام شما جوابتان را بیان می‌کنیم:

اما نسبت به روایاتی که راوی و عالم شیعی با عقیده صحیح و حق از اهل بیت: نقل می‌کند می‌گوییم روشن است که هیچ طعن و خدشه و اشکالی در چنین روایت و نقلی وجود ندارد.

اما آنچه را که اخباریان نقل می‌کنند:

بعضی اخباریان هر چند نه از راه استدلال عقلی بلکه از راه تقلید از روایات به اصول دین معتقد هستند اما اینان را نمی‌توان فاسق نامید زیرا اینان فقط در انتخاب مسیر وصول به حق خطا کرده‌اند لکن بالأخره به حق معتقدند پس لزومی ندارد که نقل روایات توسط اینان بی اعتبار باشد.

اخباریان هم به طور کلی مقلدۀ نیستند بلکه همانطور که مردم کوچ و بازار با عقل و درک و به اندازه خودشان بدون آشنایی با روایات به وجود خدا و خالق پی می‌برند، (مانند جریان پیرزن چرخ ریس و پیامبر ۶) اخباریان هم از بهره علمی و عقلی کافی حداقل در این اندازه برخوردارند لکن این برداشت عقلی را مقید هستند که با روایات استحکام بخشیده و اعتنائشان به روایات باشد.

پس به صرف اینکه توان ارائه استدلال عقلی محض بر عقیده حقشان را ندارند نمی‌توان آنان را عالم شیعه بحساب نیاورد زیرا بیان استدلال عقلی از فنون مناظره است که معرفت و شناخت خدا صرفاً متوقف بر تسلط بر فنون مناظره نیست چنانکه نسبت به اصحاب جمله و مردم کوچ بازار بیان کردیم که لااقل بر اساس فطرت و عقل خودشان شناخت نسبت به خدا دارند بدون تکیه بر روایات. پس می‌توان عالمان اخباری را از همان طائفه عالمان شیعه به حساب آورد که هیچ خدشه و اشکالی در پذیرفتن روایت و نقل خبر توسط آنان وجود ندارد.

**اشکال:** مقلّده را نمیتوان از اصحاب جمله و مانند مردم کوچه بازار در اصول دین پیرو عقل دانست زیرا مقلّده مقید هستند برای عقائدشان نه به استدلال عقلی محض بلکه به روایات تمسک کنند در حالی که مردم کوچه و بازار چنین اطلاعاتی از روایات ندارند.

**جواب:** می‌فرمایند اینکه در عقیده و حقانیت مذهبشان درک عقلی و فطری داشته باشند منافاتی ندارد با اینکه این درکشان را با روایات هم تقویت کنند. به عبارت دیگر برای تبیین همان فهم عقل و درک فطری شان به جای استفاده از اصطلاحات کلامی و عقلی به اصطلاحات روایی پناه می‌برند.

نتیجه اینکه مقلّده و اخباریان:

**اولا:** لازم نیست علمشان به حقانیت عقیده‌شان حتما فاقد تمسک به روایات باشد.

**ثانیا:** اگر هم در طی مسیر شناخت خالق به جای عقل محض از روایات هم استفاده کنند موجب گمراهی و تکفیر آنان نخواهد بود.

اما نسبت به واقفیه و فطحیه

اما آنچه را فرقی مانند واقفیه و فطحیه نقل می‌کنند مرحوم شیخ طوسی می‌فرماید:

**اولا:** هر چند امامیه اجماع دارند بر حجیت خبر واحد عادل لکن عقیده من این است که ثقه بودن در قبول خبر واحد و عمل بر اساس آن کافی است، و بر همین اساس است که روایات بنی فضال و بنی سماعه و ابن بکیر را می‌پذیریم.

**ثانیا:** به روایات این طوائف و فرقه‌ها به تنهایی عمل نمی‌کنیم بلکه زمانی روایاتشان را معتبر می‌دانیم که قرینه‌ای بر صدق گفتارشان در بین سایر روایات وجود داشته باشد.

اما نسبت به غلاة"

مرحوم شیخ طوسی می‌فرماید ما در صورتی به روایات منقول توسط اینان عمل می‌کنیم که روایتی از طریق صاحبان عقیده صحیح و حق بر تأیید آن وارد شده باشد.

اما نسبت به مجبّره و مشبّهه

مرحوم شیخ طوسی در عدة الأصول می‌فرماید نسبت به اینان هم:

**اولا:** ملاک اصلی وثاقت است که توضیح دادیم.

**ثانیا:** صرف نقل یک روایت دال بر تشبیه یا جبر، دلیل بر اعتقاد راوی به محتوای آن روایت نیست بلکه ممکن است برای ترسیم فضای اجتماعی آن زمان یا بیان عقائد و استدلالات افراد گمراه نقل شده باشد.

### تحقیق:

\* یکی از منابع و متون مرجعی که می‌توانید در زمینه این اصطلاحات کلامی و آشنایی با فرّق شیعه به آن مراجعه کنید کتاب فرق الشیعة نوبختی متوفی ۳۱۰هـ است.

### اشکال هفتم:

مستشکل می‌گوید چگونه می‌توانید انکار کنید که علماء شیعه به صرف خبر واحد عمل نمی‌کنند (یعنی قابل انکار نیست که عالمان شیعه به خبر واحد بما هو خبر واحد عمل نمی‌کنند)، بلکه روشن است عمل عالمان شیعه به خبر واحد و حجت دانستن آن به جهت وجود قرائنی بوده که برایشان اطمینان به صدق خبر واحد می‌آورده است و اگر چنین قرائنی نبود به هیچ وجه به خبر واحد عمل نمی‌کردند. پس اعتماد عالمان شیعه در اصل به وجود قرائن است نه اینکه خود خبر واحد را حجت بدانند در حالی که شمای شیخ طوسی ادعا می‌کنید عالمان شیعه اجماع و اتفاق نظر دارند بر عمل به خبر واحد بدون قرینه.

### جواب:

مرحوم شیخ طوسی می‌فرماید ادعای شما را قبول نداریم که عالمان شیعه فقط در موارد وجود قرینه، به خبر واحد عمل می‌کنند زیرا قرینه‌ای که بخواهد به خبر واحد ضمیمه شود باید یکی از این چهار مورد باشد: کتاب، سنت متواتر، اجماع و عقل. \*

در حالی که هیچ کدام اینها چنان شیوع و کثرتی ندارند که بتوانند قرینه بر تمام اخبار آحادی باشند که در کتب فقهی مورد استدلال فقهاء قرار گرفته است. توضیح مطلب:

اما کتاب: در قرآن بسیاری از احکام جزئی و فرعی فقهی اشاره نشده است نه در عبارات صریح و (مفهوم موافق) محتوای قرآن و نه در (مفهوم مخالف) و برداشت از آیات قرآن، پس نمی‌توان گفت قرینه بر صحت این حجم انبوه از اخبار آحاد، آیات قرآن هستند.

اما سنت متواتر: سنت متواتر هم در معظم احکام شرعی وجود ندارد و موارد آن اندک است لذا نمی‌تواند قرینه بر چند ده هزار خبر واحد و فرع فقهی شود.

اما اجماع: اجماع و اتفاق نظر هم نمی‌تواند آن قرینه مورد نظر مستشکل باشد زیرا در موارد بسیاری از احکام بین فقهاء اختلاف هست.

اما عقل: برای عقل هم فهم و درک محتوا و علت بسیاری از احکام شریعت مقدس اسلام ممکن نیست لذا چگونه می‌تواند قرینه و مؤید خبر واحد باشد.

نتیجه اینکه ادعای وجود قرینه در تمام این اخبار آحاد ادعای بدون دلیل و محال است بلکه روشن است که مستشکل به ادعایی تکیه کرده که بالضروره خلاف آن ثابت است و از اشکالی دفاع می‌کند که خودش هم از موارد ضد و نقیض در مدعایش آگاه است؛ به مدعی وجود این قرائن می‌گوییم بین ما و شما سبر و آزمودن و بررسی کتابهای فقهی می‌تواند حکم کند که چه کسی کلام و ادعایش مطابق واقع است.

و من قال عند ذلک ... ص ۳۱۸، س ۱۶

ذیل اشکال هفتم ممکن است کسی بگوید من فقط به خبر واحد مع القرینه عمل می‌کنم و در مواردی هم که قرینه‌ای وجود نداشت به برائت عقلیه تمسک می‌کنم و فتوا به عدم حرمت و عدم حکم شرعی می‌دهم.

مرحوم شیخ طوسی می‌فرماید در این صورت لازم می‌آید اکثر احکام شرعی رها شود و فقط در فروع دین که با اخبار متواتر ثابت شده حکم شرعی داشته باشیم در حالی می‌دانیم که تمام حرکات و سکنات و جزئیات اعمال عبادات، معاملات، زندگی شخصی، خانوادگی و اجتماعی آمیخته با احکام شرعی است. و اهل علم و فقاقت از چنان ادعایی بیزارند و از همنشینی با چنین صاحبان چنان عقائدی پرهیز می‌کنند.

ثم أخذ فی الإستدلال ... ص ۳۱۹، س ۳

بعد از بیان هفت اشکال و جواب از آنها مرحوم شیخ طوسی به بیان دو دلیل یا به عبارت بتر بگوییم دو مؤید بر اصل اجماع فقهای شیعه بر حجیت خبر واحد ارائه می‌دهند:

مؤید اول: عدم تقابل و نقض فقهاء در تمسک به خبر واحد

ما به کتب فقهاء امامیه که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در بسیاری از فتاوایشان در کثیری از مسائل ابواب فقهی با یکدیگر اختلاف دارند و جالب است که هر کدام هم برای فتوای خودش به خبر واحدی تمسک می‌کند و مخالفین فتوای خودش را هم متهم به فسق و خروج از حدود شرع نمی‌کند در حالی که اگر معتقد به عدم حجیت خبر واحد بودند باید فقیه‌ای را که بر اساس یک خبر واحد غیر معتبر فتوا می‌دهد و به عنوان حکم الله مطرح می‌کند تفسیق کنند چنانکه با مفتی بر اساس استحساس و قیاس چنین می‌کنند، اما این برخورد را در کتب فقهاء نمی‌بینیم.

مؤید دوم: توجه فقهاء به احوال راویان اخبار آحاد

می‌فرمایند یکی از علوم رائج بین امامیه از گذشته تا حال علم رجال است که بزرگان شیعه در این رشته از علم کتب فراوانی نگاشته و در آنها به تنقیح مبانی و مسائل علم رجال پرداخته‌اند و در صدد توثیق یا تضعیف راویان اخبار آحاد بر اساس شرح حال آنان بر آمده‌اند، این تألیفات بهترین دلیل است بر اینکه این بزرگان خبر واحد را حجت می‌دانسته‌اند و الا اگر خبر واحد را معتبر و حجت نمی‌دانستند چه فائده‌ای در این تلاش‌های گسترده علمی و تحقیقاتی وجود داشته است.

مرحوم شیخ انصاری در پایان نقل مفصل کلام مرحوم شیخ طوسی می‌فرمایند مرحوم شیخ طوسی توضیحات دیگری هم برای استدلال بر حجیت خبر واحد دارند که فراتر از نکاتی که مطرح کردیم نیست. البته ایشان در قسمتی از کلامشان اشاره به دلیل انسداد هم کرده‌اند که اگر خبر واحد را حجت ندانیم و صرفاً به خبر متواتر و یقین آور اعتنا کنیم منجر می‌شود به انسداد باب علم و علمی به بسیاری از احکام شرعی و اینکه مجبور باشیم در بسیاری از تکالیف و وظائف شرعی به أصالة البرائة عمل کنیم که لازم می‌آید ترک بسیاری از احکام شرعی و حکم کردن به عدم تکلیف در بسیاری از جزئیات شریعت که یقین داریم به بطلان چنین چیزی که ذیل اشکال هفتم هم به این نکته اشاره کردند. \*\*

مرحوم شیخ انصاری سپس وارد می‌شوند در بررسی دو برداشت متفاوت و متناقض از عبارات شیخ طوسی در بیانات علماء.

#### تحقیق:

\* مرحوم آشتیانی هم در بحر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد اشاره می‌کنند این أدله أربعه در کلام مرحوم شیخ طوسی چنین آمده است که کتاب، سنت، اجماع و تواتر. اما کلمه تواتر از اشتباه کاتبان عدة الأصول شیخ طوسی بوده زیرا سنت و تواتر یکی است و اینجا باید همان دلیل چهارم مشهور که عقل باشد ذکر شود.

\*\* در رابطه با دو اصطلاح انسداد و انفتاح در جلسه نهم امسال و صفحه ۱۷ جزوه مقدمه‌ای بیان کردیم که مراجعه می‌کنید.

مرحوم شیخ انصاری بعد از نقل مفصل کلام مرحوم شیخ طوسی در حجیت خبر واحد نزد علماء امامیه و پاسخ ایشان به چندین شبهه در این رابطه، می‌فرمایند نسبت به کلیت کلام مرحوم شیخ طوسی دو برداشت متفاوت بین بعضی از متأخران شکل گرفته است که یک برداشت کاملاً نادرست است. یک برداشت توسط مرحوم صاحب معالم، محقق حلّی، مرحوم شیخ حسین کرکی و مرحوم استرآبادی مطرح شده است و برداشت دوم از مرحوم علامه حلّی. مرحوم شیخ انصاری برداشت علامه حلّی را صحیح می‌دانند و می‌فرمایند مرحوم شیخ طوسی با صراحت تمام فرمودند خودشان و امامیه، در حجیت خبر واحد عادل هیچ نیازی به وجود قرینه نمی‌بینند.

#### برداشت اول: حجیت خبر واحد عادل مع القرینة

می‌فرمایند چند نفر از علماء معتقد به این برداشت اول هستند که کلماتشان را نقل و نقد می‌کنند:

#### یکم: کلام صاحب معالم و محقق حلّی

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مرحوم صاحب معالم (شیخ حسن بن زین الدین، تنها پسر مرحوم شهید ثانی و متوفای ۱۰۱۱ هـ صاحب معالم الأصول یا معالم الدین و ملاذ المجتهدین) و به تبع ایشان بعض متأخران از ایشان معتقدند کلام شیخ طوسی در عدة الأصول دلالت می‌کند بر اینکه هم خود شیخ طوسی هم اجماع امامیه معتقدند خبر واحد فقط در صورت وجود قرینه بر صدق آن، حجت است. لذا شیخ طوسی هم نظر با مرحوم سید مرتضی است که سید مرتضی هم خبر واحد عادل بدون قرینه را حجت نمی‌دانند اما خبر واحد عادل مع القرینة را حجت می‌دانند.

سپس مرحوم صاحب معالم می‌فرمایند مرحوم محقق حلّی (جعفر بن حسن، متوفای ۶۷۶ هـ صاحب شرایع الإسلام) هم در کتاب معارج الأصول با موشکافی خاصی به همین نکته رسیده‌اند و در معارج می‌فرمایند هر چند عبارت مرحوم شیخ طوسی اطلاق دارد و می‌گوید خبر واحد مطلقاً حجت است چه مع القرینه چه بدون قرینه و به اجماع امامیه هم همین نسبت را می‌دهند اما وقتی دقت می‌کنیم در کلام ایشان می‌بینیم شیخ طوسی و امامیه فقط زمانی خبر واحد عادل را حجت می‌دانند که قرینه بر صدق داشته باشند، این قرینه هم نقل اصحاب امامیه و علماء در کتب مدوّنه در حدیث و فقه است پس امامیه فقط به خبر واحد عادل اعتنا می‌کند و آن را حجت می‌داند که از نقل اصحاب و علماء و اجماع آنان بر این نقل، قرینه بر صدق آن خبر واحد عادل پیدا کنند.

#### نقد: کلام این دو عالم

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند ما با نقل کلام مرحوم شیخ طوسی نشان دادیم این برداشت واضح البطلان است. در اواخر نقل کلام مرحوم شیخ طوسی گفتیم که ایشان می‌فرمایند اصلاً ادعای وجود قرینه در تمامی ده‌ها هزار خبر واحد بالضرورة باطل است. مرحوم شیخ انصاری در انتهای نقد کلام صاحب معالم می‌فرمایند ظاهراً کتاب **عدة الأصول** نزد مرحوم صاحب معالم نبوده و خودشان مستقیم به عدة مراجعه نکرده‌اند و به نقل کلام ایشان توسط دیگران اعتماد کرده‌اند.

#### دوم: کلام محدث استرآبادی و شیخ حسین کرکی

مرحوم محدث (محمد امین) استرآبادی (متوفی ۱۰۳۳ هـ) در کتاب **فوائد المدنیة** می‌فرمایند شیخ طوسی هم مانند مرحوم سید مرتضی خبر واحد مجرد از قرینه را حجت نمی‌داند و عمل به خبر واحدی را حجت می‌داند که از قرائن، قطع به صدور روایت از امام معصوم پیدا کند، پس مناقشه بین شیخ طوسی و سید مرتضی لفظی است و کسی گمان نکند که شیخ طوسی خبر واحد را حجت می‌داند و سید مرتضی حجت نمی‌داند خیر، هر دو خبر واحد بدون قرینه را حجت نمی‌دانند و خبر واحد با ضمیمه قرینه بر صدق و صدور را حجت می‌دانند. لذا آنچه علامه حلّی از کلام شیخ طوسی برداشت کرده که خبر واحد عادل بدون قرینه را هم حجت می‌دانند اشتباه است.

مرحوم شیخ حسین کرکی (متوفی ۱۰۷۶ هـ) در کتاب **هدایة الأبرار إلى طریق الأئمة الأطهار** در همراهی با همین برداشت چند نکته دارند: یکم: از ظاهر مطالب صاحب معالم به دست می‌آید خودشان کتاب **عدة الأصول** مرحوم شیخ طوسی را ندیده‌اند و به نقل مرحوم محقق حلّی در معارج اعتماد کرده‌اند و اگر خودشان می‌دیدند، به نکات بیشتری در رمزگشایی از کلام شیخ طوسی و تبعیت از حقیقت مطلب می‌رسیدند. چنانکه چنین تحقیقاتی در کتب ایشان فراوان است همانطور که والدشان مرحوم شهید ثانی چنین بود و هم مباحثه‌شان مرحوم صاحب مدارک چنین بود.

دوم: کلام شیخ طوسی با صراحت همان نکته‌ای را می‌گوید که محقق حلّی در معارج برداشت کرده است.

سوم: وجه به اشتباه افتادن علامه حلی در اینکه گمان کرده‌اند شیخ طوسی خبر واحد بدون قرینه را هم حجت می‌داند این است که علامه فقط قسمتی از عبارت عدة الأصول را دیده‌اند که شیخ طوسی می‌فرماید عمل به خبر عدل امامی مجاز است و اطلاق این عبارت شیخ طوسی را مبنای برداشتشان قرار داده‌اند و در بقیه عبارات عدة الأصول دقت نکرده‌اند که می‌فرماید عمل به خبر واحدی مجاز است که اصحاب امامیه تدوین و گردآوری کرده‌اند و اجماع دارند بر عمل به آن، همین گردآوری و اجماع بر عمل به این اخبار دلالت می‌کند که به جهت تدوین و اجماع قطع به صدور و صدق این اخبار اُحاد پیدا می‌کرده‌اند و سپس به آن عمل می‌نمودند. و الا معنا ندارد اصحاب ائمه و اکابر و بزرگان امامیه که بعضی در عصر نص و بعضی قریب به عصر نص می‌زیسته‌اند و حصول یقین به صدور یک روایت از امام برایشان آسان بود با این وجود به قرائن صدق و یقین به صدور روایات اعتنا نکنند و خبر واحد بدون قرینه را هم حجت بدانند.

چهارم: چگونه است علامه حلی که در اصول دین اکتفاء به روایات ظنی را صحیح نمی‌دانند و معتقدند اثبات اصول دین باید با دلیل قطعی و عقلی باشد و تقلید در اصول دین را باطل می‌دانند توجه به وجود قرینه قطعی بر صدور روایات نزد امامیه نداشته‌اند.

پنجم: (این نکته یکی از اشکالات اخباریان به اصولیان است، البته اشکالی که وارد نیست) وجه اصلی اشتباه علامه حلی در برداشت از کلام شیخ طوسی و بسیاری از اشتباهات دیگرشان این است که ذهنشان با اصول عامه و اهل سنت انس و الفت پیدا کرده لذا توجه به جایگاه عظیم روایات اهل بیت عصمت و طهارت و قرائن یقین به صدور و صدق آنها ندارند.

ششم: ما اخباریان فقط به روایاتی اعتنا و عمل می‌کنیم که یا متواتر و قطعی الصدور باشند یا خبر واحد به همراه قرینه قطعی بر صدور باشند، و اگر خبر واحد فاقد قرینه بر صدور باشد مورد عمل و فتوای ما نیست بلکه چنین خبری نهایتاً موجب احتیاط می‌شود نه اِفتاء.

مرحوم شیخ انصاری سپس وارد نقد کلمات این دو عالم می‌شوند.

### تحقیق:

به مناسبت اشاره به بعضی اعلام و بعضی آراء اخباراران انجام چند تحقیق برای شما لازم است:

- در رابطه با شناخت اخباریان و وجوه ممیزه آنان با اصولیان و بزرگانشان یکی از راه‌های آن مراجعه به کتب تراجم و تألیفات آنان است لکن در ابتدای کار و برای آشنایی با منابع اصلی در این زمینه می‌توانید به کتبی که مستقلاً در این خصوص تألیف شده مراجعه کنید مانند کتاب "اخباریگری" (تاریخ و عقاید) اثر آقای ابراهیم بهشتی چاپ انتشارات دارالحدیث مراجعه کنید.
- همچنین در رابطه با وجه تسمیه اخباریان در کتاب **قلائد الفرائد** ج ۱، ص ۷۱ مرحوم غلامرضا قمی شاگرد شیخ انصاری ذیل بحث قطع حاصل از مقدمات عقلیه در ابتدای رسائل می‌فرماید: أقول: يعجبني أن أذكر في المقام، ما استفدته من المصنّف رحمه الله في مجلس درسه، و هو أمران: أحدهما: في بيان وجه تسمية الفرقة المرقومة بالأخباري، و هو أحد الأمرين: الأول: كونهم عاملين بتمام الأقسام من الأخبار من الصحيح والحسن والمؤثّق والضعيف، من غير أن فرّقوا بينها في مقام العمل، في قبال المجتهدين. والثاني: إنهم لمّا أنكروا ثلاثة من الأدلّة الأربعة، و خصّوا الدليل بالواحد منها أعني الأخبار، فلذلك سمّوا بالاسم المذكور. و وجه منعهم حجّية الكتاب و الإجماع، محرّر في محلّه. و وجه منعهم حجّية العقل.
- کتابشناسی کتاب الفوائد المدنیة اثر محدث استرآبادی. (استرآباد نام قدیم گرگان است) ایشان مدتی شاگرد صاحب معالم بوده‌اند، ایشان در مکه به سال ۱۰۳۶ فوت کردند و در قبرستان ابوطالب به خاک سپرده شدند.
- به همراه این کتاب که چاپ انتشارات جامعه مدرسین است "الشواهد المکیه" اثر مرحوم موسوی عاملی که حاشیه نقدی بر فوائد المدنیة است چاپ شده است.
- کتاب **الحدائق الناظرة فی أحكام العترة الطاهرة** از مرحوم شیخ یوسف بحرانی معروف به محدث بحرانی یا صاحب حدائق در ۲۵ جلد به چاپ رسیده، با اینکه این کتاب فقهی است و ایشان از فقهاء اخباری شناخته می‌شوند اما در ابتدای جلد اول در حدود ۱۷۰ صفحه ضمن دوازده مقدمه به بیان مطالب مهم اصولی مانند دلالت امر و نهی، حقیقت شرعی، تعارض و ... پرداخته‌اند که البته هیچ فقیهی از آن بی‌نیاز نیست. ضمن مراجعه به این کتاب اولاً: عناوین این دوازده مقدمه را یادداشت نمایید، ثانیاً: مقدمه دوازدهم را مطالعه کنید که ایشان شرح حال مختصری از اختلاف اصولی و اخباری ارائه می‌دهند و نگاه خودشان به این اختلاف را توضیح می‌دهند.



جلسه چهلیم (چهارشنبه، ۹۸/۰۹/۲۰) بسمه تعالی

أقول: أما دعوی دلالة ... ص ۳۲۲، س آخر

نقد کلام مرحوم شیخ حسین کرکی

مرحوم شیخ انصاری وارد نقد کلام مرحوم شیخ حسین کرکی می‌شوند، و چند مدعای ایشان را نقد می‌کنند:

نقد مدعای اول:

ایشان فرمودند نظریه مرحوم شیخ طوسی و مرحوم سید مرتضی یکی است و فقط تفاوت در تعبیر دارند یعنی سید مرتضی که می‌فرماید خبر واحد عادل حجت نیست مقصودشان خبر واحد بدون قرینه قطعی است و مرحوم شیخ طوسی هم که می‌گویند خبر واحد حجت است مقصودشان خبر واحد با قرینه قطعی است.

در نقد این مدعی می‌گوییم مرحوم سید مرتضی در رساله "المسائل التبتانیات" (که پاسخ به سؤالات ابوعبدالله محمد بن عبدالملک التبتانی است) تصریح می‌کنند که اکثر اخبار واحد امامیه محفوف و همراه با قرائن قطعی بر صدق و صدور است لذا ما آن را حجت می‌دانیم و اندکی از اخبار آحاد که چنین قرینه‌ای ندارند را حجت نمی‌دانیم. در حالی که مرحوم شیخ طوسی در اشکال هفتم و پاسخ از آن تصریح کردند به استحاله وجود قرینه قطعی بر تمام یا اکثر روایات امامیه و توضیح دادند که هیچ کدام از کتاب، سنت، اجماع و عقل نمی‌تواند قرینه قطعی باشد بر صدق و صدور اکثر روایات امامیه.

پس اگر دیدید در فقه هم شیخ طوسی هم سید مرتضی به یک خبر واحد عمل می‌کنند دلیل نمی‌شود که مبنای اصولی هر دو در حجیت خبر واحد یکی باشد بلکه روایات متعددی هم هست که از نگاه سید مرتضی قرینه قطعی بر صدورش داریم اما از نگاه شیخ طوسی شرائط حجیت خبر واحد را ندارد یا روایات متعددی که سید مرتضی قطع به صدورشان پیدا نمی‌کند و بر اساس آنها فتوا نمی‌دهد اما شیخ طوسی حجت و معتبر می‌داند و بر اساس آن فتوا می‌دهد.

نقد مدعای دوم:

ایشان فرمودند شیخ طوسی خبر واحد عادل با قرینه قطعی بر صدق راوی و صدور از معصوم را حجت می‌دانند و این قرینه قطعی هم همان نقل روایت در کتب حدیثی اصحاب است. در نقد این مدعی می‌فرمایند:

اولاً: مرحوم شیخ طوسی فرمودند خبر واحد عادل حجت است زیرا علماء اجماع دارند بر حجیت آن، نه اینکه علماء در یک یک اخبار آحاد اجماع بر صدق و صدور دارند که اجماع قرینه قطعی بر صدور روایت باشد. اگر فقهاء در یک یک اخبار اجماع و قرینه قطعی بر صدق و صدور داشتند که نباید این مقدار اختلاف در فتاوی و آراء فقهاء به وجود می‌آمد.

ثانیاً: اگر هم در بعض روایات اجماع فقهاء بر نقل روایت یا اجماع اصحاب در نقل روایت در کتب مشهوره بر صدق و صدور داشته باشیم دلیل نمی‌شود که ادعا کنیم در تمام روایات چنین قرینه‌ای هست زیرا در بعضی از همان کتب مشهوره به طور واضح و مسلم فقهاء شیعه نسبت به بعضی روایان این کتب مشهور اشکال دارند و بعضی روایان را استثناء می‌کنند و تصریح می‌کنند به روایات اینان نمی‌توان عمل نمود، پس با وجود اینکه بعضی روایات و روایان در کتب مشهور نزد اصحاب امامیه ذکر شده‌اند اما باز هم از نظر تعداد معتنا بهی از اصحاب حجت نیستند و صرف ذکر در کتب مشهوره قرینه قطعی نمی‌شود بر حجیت آن روایات و روایان آنها.

به چند مورد به عنوان مثال اشاره می‌کنند:

مثال اول: مستثنیات نوادر الحکمة.

مرحوم محمد بن احمد بن یحیی از محدثان بزرگ شیعه در قرن سوم هجری کتاب جامع حدیثی در کتب و ابواب مختلف اصول و فروع داشته‌اند با عنوان "نوادر الحکمة" که کتاب مرجع حدیثی مهم و پرکاربردی به شمار می‌رود. بعضی بزرگان شیعه تعدادی از روایان این کتاب را تضعیف کرده و تفه نمی‌دانند. اولین عالمی که چنین نکته‌ای را مطرح کرد مرحوم ابن ولید (م ۳۴۳هـ) استاد شیخ صدوق است. ایشان افرادی مانند: محمد بن موسی الهمدانی، محمد بن یحیی المعاذی، ابي عبد الله الرازي الجاموراني، السیاری، وهب بن منبه و تعدادی دیگر از روایان موجود در این کتاب را تضعیف کرد و روایاتشان را حجت ندانست. بعد از مرحوم ابن ولید تعدادی از علماء مهم شیعه از جمله مرحوم شیخ طوسی در کتاب "الفهرست" این مدعا را پذیرفتند و این مبنا معروف شد به مستثنیات نوادر الحکمة یعنی روایان نوادر الحکمة تفه هستند الا چند راوی که استثناء شده و وثاقت ندارند و روایاتشان حجت نیست.

مثال دوم: روایات عبیدی از یونس

دومین موردی که مثال می‌زنند این است که مرحوم ابن ولید استاد شیخ صدوق روایات عبیدی (محمد بن عیسی بن عبید) از یونس (بن عبدالرحمن) را حجت نمی‌دانست با اینکه این روایات در کتب مشهوره حدیثی شیعه نقل می‌شده است. (گفته شده علت عدم نقل ضعف طریق عبیدی به یونس است)

نقد مدعی سوم:

ایشان فرمودند اصحاب امامیه به جهت زیست در عصر نص یا قریب به نص اصلاً نیازی نداشتند که خبر واحد عادل بدون قرینه (ظنی الصدور) را حجت بدانند زیرا دسترسی آنان به معصومین باعث می‌شد که به راحتی بتوانند یقین به صدور روایت پیدا کنند، پس وقتی یک روایتی را در کتاب حدیثی مشهورشان نقل می‌کردند معنایش این بود که با قرائنی یقین به صدور این روایت پیدا کرده‌اند. در نقد این مدعا هم می‌گوییم اگر چنین بود که شما می‌گویید دیگر نباید اختلافی بین امامیه در نقل حدیث و فتوا وجود می‌داشت در حالی که به روشنی می‌بینیم اختلافات متعددی وجود دارد تا اندازه‌ای که تعدادی از اصحاب نزد ائمه شکایت می‌کردند از وجود اختلاف بین نقل روایات و ائمه هم یا می‌فرمودند خود ما این اختلاف را انداخته‌ایم و یا می‌فرمودند کذبین سبب این اختلاف در نقل حدیث شده‌اند.

همچنین اشاره کردیم مستثنیات قمیین (مرحوم ابن ولید، ابن بابویه، شیخ صدوق و دیگران) از کتاب نوادر الحکمة نشانه اختلاف و عدم اعتبار صرف نقل در کتب مشهوره است.

همچنین ابن ابی العوجاء قبل از اعدامش گفت من چهارهزار حدیث جعلی در کتب شما وارد کرده‌ام.

و نیز یونس بن عبدالرحمن می‌گوید من احادیث زیادی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام از اصحاب امامیه گردآوری کرده بود که وقتی به امام رضا علیه السلام عرضه کردم حضرت تعداد زیادی از آنها را باطل و غیر صحیح دانستند.

این موارد و موارد بسیار دیگر دلالت می‌کند که چنین تفکری بین اصحاب وجود نداشته که صرف نقل روایت در کتب مشهوره قرینه قطعی بر صدق راوی و صدور از اهل بیت باشد.

نقد مدعی چهارم:

مرحوم شیخ حسین کرکی ادعا کردند اخباریان در مسائل عقائدی فقط به اخبار متواتر و یقین آور یا اخبار واحد به همراه قرینه قطعیه عمل می‌کنند.

در نقد این مدعی هم می‌گوییم بهترین جواب کلام مرحوم علامه حلی است که می‌فرمایند مهمترین تکیه‌گاه اخباریان در اصول و فروع دین اخبار آحاد است و الا در مقابل این حجم کثیر از اصول و فروع فقط حجم بسیار اندکی روایات متواتر داریم.

مرحوم شیخ طوسی هم همین نگاه را دارند و مقصودشان از تعبیر مقلّده در عبارتشان همین اخباریان هستند که هر زمان از هر مسأله‌ای در عقائد و احکام از آنها سؤالی بپرسید می‌گویند روینا کذا. پس اینکه در تمام موارد روایت نقل می‌کنند معلوم میشود تمسک به اخبار آحاد دارند و الا حجم روایات متواتر بسیار اندک است و پاسخگوی این همه مسأله عقیدتی و فقهی نیست.

نکته آخر: علت انتساب چنین برداشتی به شیخ طوسی

مرحوم شیخ انصاری در پایان نقد مدعیات مرحوم شیخ حسین کرکی می‌فرمایند علت اینکه اخباریان تلاش دارند کلام مرحوم شیخ طوسی را مطابق مبنایشان توجیه کنند و به تصریحات شیخ طوسی در مخالفت با سید مرتضی و این نگاه اخباریان توجهی نمی‌کنند این است که اخباریان از طرفی تمامی روایات موجود در کتب اربعة را حجت و قطعی الصدور می‌دانند، و از طرف دیگر دو کتاب از کتب اربعة که تهذیب الأحکام و استبصار باشد گردآوری مرحوم شیخ طوسی است و این اشکال بزرگی است که اخباریان تمام روایات این دو کتاب را قطعی الصدور بدانند در حالی که خود مؤلف آنها چنین عقیده‌ای نداشته باشد و روایات را اولاً فاقد قرائن قطعیه بر صدور بدانند و ثانیاً همان اخبار آحاد را هم بدون ضمیمه قرینه قطعیه بر صدور حجت بدانند.

کلام در ذکر دو برداشت از عبارات مرحوم شیخ طوسی نسبت به ادعای حجیت خبر واحد عادل بود. برداشت اول معتقد بود شیخ طوسی در عدة الأصول مدعی است امامیه خبر واحد عادل را حجت می‌داند در صورتی که اجماع (قرینه) بر اعتبار و صدور آن داشته باشند و این اجماع (قرینه) بر اعتبار و صدور هم از نقل روایت در کتب حدیثی مشهور کشف می‌شود. مرحوم شیخ انصاری این برداشت را نقد فرمودند و در عبارات مرحوم شیخ طوسی ثابت کردند که ایشان ادعا می‌کنند اجماع امامیه را بر حجیت خبر واحد عادل مطلقاً چه با قرینه بر صدور چه بدون قرینه. پس تعبیر اجماع، نسبت به حجیت خبر است نه نسبت به قرینیت بر صدور.

#### جمع‌بندی نقد برداشت اول:

مرحوم شیخ انصاری در جمع‌بندی نقد برداشت اول می‌فرماید مرحوم صاحب معالم عذرشان در چنین برداشت ناصوابی از عبارات مرحوم شیخ طوسی این است که زمان کتابت این موضع از کتاب معالم، عدة الأصول شیخ طوسی در دسترسشان نبوده است چنانکه مرحوم ملاصالح مازندرانی در حاشیه معالم صفحه ۲۳۴ اشاره کرده و می‌فرمایند: "هذا الذي ذكره المصنف في هذا المقام كأن قبل وقوفه على كلام الشيخ في العدة لأنه قدس سره ذكر في الحاشية أن الشيخ ..."

مرحوم کرکی هم اعتراف کردند به این که عبارت اصلی مرحوم شیخ طوسی مطلق است و شامل وجود و عدم قرینه می‌شود.

اما مرحوم محقق حلی در معارج: ایشان اصلاً دلالت کلام شیخ طوسی بر حجیت مطلق خبر واحد عادل را انکار نکردند (چه با قرینه چه بدون قرینه بر صدور) بلکه فرمودند شیخ طوسی به نحو موجب کلیه نمی‌گوید هر خبر واحد عادل که اصحاب تدوین و نقل کرده‌اند، مورد عمل فقهاء است بلکه یک قسم خاصی از خبر واحد عادل را حجت و مورد عمل فقهاء می‌داند. سپس این برداشت از کلام شیخ طوسی در عدة الأصول را موافق با نظریه خودشان در کتاب معتبر دانستند که در کتاب معتبر مرحوم محقق حلی قائل به تفصیل هستند و می‌فرمایند: خبر بر دو قسم است یا متواتر است یا واحد، خبر واحد هم یا حجت است یا غیر حجت:

خبر واحدی که مورد عمل فقهاء است خبری است که یکی این دو قید در آن باشد:

الف: یا مورد قبول اصحاب باشد.

ب: یا قرائنی دال بر صحت و صدور آن وجود داشته باشد.

بنابراین خبر واحد غیر حجت که کنار گذاشتن آن واجب است خبری است که یکی از این دو قید را داشته باشد:

الف: یا مورد اعراض و روی‌گردانی اصحاب باشد.

ب: یا نقل آن شاذ و نادر باشد.

پس از اینکه مرحوم محقق حلی قبول اصحاب را قسیم وجود قرائن دانستند روشن شد غیر از وجود قرائن بر صدق و صدور خبر واحد، راه دیگری هم وجود دارد برای حجیت خبر واحد عادل لذا ایشان معتقدند به نحو موجب جزئیة خبری که قرینه بر صدورش نباشد اما مورد قبول اصحاب باشد حجت است و إلفلا. خلاصه کلام اینکه محقق حلی می‌خواهند بفرمایند قسمی از خبر واحد عادل بدون قرینه هست که حجت می‌باشد. (اگر هم این نسبت به محقق حلی را نپذیرید در برداشت دوم، کلام محقق نقد خواهد شد)

#### برداشت دوم: حجیت خبر واحد عادل مطلقاً

گفتیم نسبت به مدعای مرحوم شیخ طوسی در عدة الأصول دو برداشت متناقض ارائه شده است. برداشت اول می‌گفت به اعتقاد شیخ طوسی فقط خبر واحد عادل حجت است که قرینه بر صدق راوی و صدور روایت داشته باشیم.

اما برداشت دوم که مورد تأیید مرحوم شیخ انصاری است برداشت علامه حلی است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند (حتی اگر بپذیریم محقق حلی از عبارات شیخ طوسی چنین برداشت کرده که خبر واحد عدل امامی فقط در صورت وجود قرینه حجت است)، برداشت مرحوم علامه حلی از عبارات شیخ طوسی این است که خبر واحد عدل امامی حجت است مطلقاً چه مع القرینه چه بدون قرینه و این برداشت أظهر و روشن‌تر از برداشت مرحوم حقی حلی در تفسیر حجیت به وجود قرینه.

دلیل تقدیم برداشت علامه حلی بر برداشت محقق حلی این است که شیخ طوسی فرمودند امامیه اجماع دارند بر حجیت خبر واحد عادل، سپس اشاره کردند به تدوین اخبار در کتب، باید دقت کنیم ببینیم این اشاره به تدوین اخبار در کتب برای چه مطلبی است؟

معتقدان برداشت اول به شیخ طوسی نسبت می‌دهند که تدوین در کتب قید برای حجیت خبر واحد عادل است یعنی نقل روایت در کتب مشهوره دال بر اجماع بر حجیت یک یک اخبار است.

در حالی که این برداشت صحیح نیست زیرا شیخ طوسی به این جهت سخن از تدوین روایات در کتب به میان آوردند که نشان دهند اگر اصحاب خبر عادل واحد را قبول نداشتند و حجت نمی‌دانستند در کتبشان ذکر نمی‌کردند و با تلاش و زحمت طاقت فرسا به گردآوری و تدوین این روایات نمی‌پرداختند.

پس شیخ طوسی هم نسبت به حجیت اخبار عدول (راویان امامیه) ادعای اجماع کردند هم نسبت به حجیت اخبار طوائفی از غیر امامیه مانند بنی فضال ادعای اجماع کردند به جهت ثقه بودن این طوائف، لذا در هیچکدام از این دو ادعای اجماع ملاک ذکر در کتب مشهوره نیست.

**و إلا فلم یأخذ ...** اگر مرحوم شیخ طوسی مطلق خبر واحد عادل را (چه با قرینه چه بدون قرینه) حجت نمی‌دانستند آن را در عنوان و ابتدای سخنشان مطرح نمی‌کردند. در حالی که طبق نقل مرحوم شیخ انصاری در صفحه ۳۱۲ کتاب رسائل، مرحوم شیخ طوسی فرمودند: "و أما ما اخترته من المذهب ... " و در این کلامشان فرمودند اخبار باید قرینه قطعی بر صدق داشته باشند.

**نکته: دلیل دو اجماع متناقض در کلام سید مرتضی و شیخ طوسی**

تا اینجا کلام در این بود که چند ادعای اجماع منقول در کلمات علماء را بررسی کنیم. کلام مرحوم شیخ طوسی به تفصیل مورد ملاحظه قرار گرفت. در پایان بررسی کلام مرحوم شیخ طوسی به پاسخ به یک سؤال مهم می‌پردازند.

**سؤال:** به چه دلیل دو عالم بزرگ شیعه در دو ادعای به ظاهر متناقض با یکدیگر مخالفت دارند؟ چرا مرحوم شیخ طوسی ادعا می‌کنند امامیه اجماع دارد بر حجیت خبر واحد عادل و مرحوم سید مرتضی ادعای می‌کنند امامیه اجماع دارد بر عدم حجیت خبر واحد؟

آیا این دو ادعا واقعا متناقض است یا وجه جمعی بین این دو ادعا وجود دارد؟

پاسخ مرحوم شیخ انصاری به این سؤال خواهد آمد.

گفتیم مرحوم شیخ انصاری بعد از بیان دو برداشت متفاوت از کلام مرحوم شیخ طوسی و تأیید برداشت دوم (علامه حلی) به یک سؤال پاسخ می‌دهند. سؤال این بود که چرا هر کدام از شیخ طوسی و سید مرتضی نسبت به دیدگاه امامیه در خبر واحد دو ادعای متناقض مطرح می‌کنند، مرحوم شیخ طوسی ادعا می‌کنند اجماع امامیه را بر حجیت خبر واحد عادل و مرحوم سید مرتضی ادعا می‌کنند اجماع امامیه بر عدم حجیت خبر واحد را. چنین ادعای متناقضی با وجود اینکه هر دو از بزرگان امامیه و معاصر و خبیر به دیدگاه امامیه در چنین مسائلی هستند چگونه قابل توجیه و جواب است؟

### جواب از تنافی دو ادعای شیخ طوسی و سید مرتضی

مرحوم شیخ انصاری به سه توجیه و وجه جمع اشاره می‌کنند (توجیه سوم با مقداری فاصله و در پایان تقریر اول اجماع بیان می‌شود):

وجه جمع اول: ادعای سید اجماع قولی و ادعای شیخ اجماع عملی است

قبل از بیان توجیه اول در پاسخ به سؤال به یک مقدمه اشاره می‌کنند:

### مقدمه فقهی اصولی: سطح اختلافات در فقه و اصول

نسبت به سطح اختلافات علمی استدلالی فقهاء به سه نکته باید توجه داشت:

الف: تا زمان مرحوم سید مرتضی که کتاب اصولی الذریعة إلى أصول الشریعة را تألیف فرمودند، تدوین کتب اصولی و تصنیف مستقل مبانی اصولی بین امامیه اندک بوده لذا همین ندرت تدوین و تصنیف اصول سبب خفاء نظریات علماء می‌شده است.

ب: اختلاف در یک مبحث جزئی و فرع فقهی (مثل مشروع بودن عبادات صبی) بیشتر از مباحث کلی علم اصول جلب توجه می‌کرده زیرا اکثر فقهاء به فتوایشان در فروع فقهی اشاره می‌کردند و وجود اختلاف به راحتی قابل کشف بوده است.

ج: نه تنها در مباحث کلی مانند حجیت خبر واحد شاهد دو ادعای اجماع مخالف یکدیگر توسط شیخ و سید هستیم بلکه در مباحث فرعی جزئی هم چنین تنافی وجود دارد که نظری متفاوت اتخاذ کنند و هر کدام هم مدعی اجماع امامیه بر فتوای خودش باشد.

بعد از مقدمه در بیان وجه جمع اول می‌فرمایند مسلم است که فقهاء شیعه به بعض روایات عمل کرده و مطابق آنها فتوا می‌داده‌اند و بعض روایات را طرح کرده و کنار گذاشته و عمل نمی‌کرده‌اند. لکن در کیفیت نگاه به این عمل و طرح در مواجهه فقهاء با روایات دو برداشت انجام شده:

مرحوم سید مرتضی برداشتشان از این موضع فقهاء چنین بوده که هر جا خبر متواتر یا محفوف به قرائن بر صدق وجود داشته فقهاء به آن عمل نموده‌اند و هر جا چنین نبوده روایت را طرح کرده و کنار می‌گذاشته‌اند. مرحوم سید مرتضی تصریح می‌کنند در عبارتشان که اگر فقهاء به روایتی عمل نموده‌اند یا معتقد به تواتر آن بوده‌اند یا معتقد به وجود قرینه بر صدق خبر بوده‌اند.

مرحوم شیخ طوسی برداشتشان از این موضع فقهاء در کاربست روایات چنین بوده که با وجود عدم تواتر و عدم وجود قرینه قطعی در اکثر روایات اگر می‌بینیم فقهاء به خبر واحد عمل می‌کرده‌اند به این جهت بوده که آن خبر واحد جامع شرایط حجیت بوده است که در صفحه ۳۱۲ رسائل و ابتدای طرح کلام مرحوم شیخ طوسی گذشت که ایشان می‌فرمایند شرایط حجیت خبر واحد این است که: "أن خبر الواحد إذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة و كان ذلك مروياً عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ عَنْ أَحَدِ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ كَانَ مَمَّنْ لَا يَطْعَنُ فِي رِوَايَتِهِ وَ يَكُونُ سَدِيداً فِي نَقْلِهِ وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ قَرِينَةٌ تَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ مَا تَضَمَّنَهُ الْخَبَرُ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ هُنَاكَ قَرِينَةٌ تَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ ذَلِكَ كَانَ الْإِعْتِبَارُ بِالْقَرِينَةِ، وَ كَانَ ذَلِكَ مُوجِباً لِلْعَمَلِ كَمَا تَقَدَّمَ الْقَرَائِنُ جَازَ الْعَمَلُ بِهِ."

نتیجه اینکه هم شیخ طوسی هم سید مرتضی وقتی مواجهه عملی فقهاء امامیه را دیده‌اند هر کدامشان علت عمل نمودن یا طرح کردن یک روایت را بر اساس برداشت خودشان تبیین کرده‌اند.

مرحوم شیخ انصاری بعد پاسخ از دو اشکال به وجه جمع اول تصریح می‌کنند.

با این توجیه دو اشکال پیش می‌آید که مرحوم شیخ پاسخ می‌دهند:

اشکال اول: این توجیه کلام مرحوم سید مرتضی که ایشان فقط عمل فقهاء را دیده‌اند و از آن برداشتی مطابق با عقیده خودشان داشته‌اند با تصریح سید مرتضی سازگار نیست زیرا ایشان تصریح می‌کنند که فقهاء امامیه نه فقط عملاً بلکه قولاً تصریح دارند به اینکه چنانکه عمل به قیاس مذموم است، عمل به خبر واحد هم مذموم و مورد انکار امامیه است. پس کلام سید مرتضی صرف برداشت از عمل فقهاء نیست بلکه نقل تصریح قولی خود فقهاء امامیه به عدم حجیت خبر واحد بدون قرینه است. \*

جواب: مرحوم شیخ انصاری در جواب از اشکال اول می‌فرمایند مرحوم شیخ طوسی هم این تصریحات قولی فقهاء را دیده بودند لکن فرمودند اگر فقهاء شیعه می‌گویند به خبر واحد عمل نمی‌کنیم به جهت حضور در مقام مناظره با عالمان اهل سنت بوده زیرا محتوای

روایات امامیه مخالف محتوای روایات اهل سنت بوده و وقتی اهل سنت اعتراض می‌کردند چرا به سنت پیامبر که ما نقل می‌کنیم اعتنا نمی‌کنید جواب می‌دادند زیرا ما خبر واحد را حجت نمی‌دانیم. (این کلام شیخ طوسی در پاسخ به اشکال دوم از هفت اشکال مذکور در کلامشان در صفحه ۳۱۳ کتاب رسائل، جلسه ۳۶، صفحه ۶۹ جزوه گذشت)

**اشکال دوم:** صاحب معالم به کلام شیخ طوسی مبنی بر اینکه فقهاء شیعه در مقام مناظره می‌گفته‌اند خبر واحد حجت نیست، اشکال می‌کنند و می‌فرمایند اصلاً فقهاء امامیه نیازی نداشتند در مناظرات چنین مطلبی بگویند زیرا همین که امامیه در خبر واحد، عادل بودن راوی را شرط می‌دانند به معنای عدم حجیت روایات مخالفین و اهل سنت است لذا وقتی شرط عدالت و تشیع در آنها نیست خود به خود روشن است که امامیه به آن عمل نمی‌کند پس ادعای شیخ طوسی وجهی ندارد که فقهاء امامیه بخواهند پا را فراتر گذاشته و حجیت خبر واحد را انکار کنند تا روایات اهل سنت را تضعیف نمایند.

**جواب:** مرحوم شیخ طوسی می‌گویند فقهاء شیعه در مقام تقیّه اینگونه اظهار نظر می‌کرده‌اند تا از تبعات سوء تصریح به فسق روات اهل سنت در امان بمانند، لذا ظاهر را حفظ کرده و می‌گفته‌اند هر چند راوی اهل سنت از نگاه آنان مطعون و ضعیف هم نباشد باز هم امامیه به روایتش عمل نمی‌کنند زیرا برای عمل به خبر واحد ظنی نیاز به قرینه قطعیه بر صدور می‌باشد.

**و الحاصل أن الإجماع الذی... ص ۳۳۰، س ۱۰**

مرحوم شیخ انصاری با توجه به اشکال اول، وجه جمع اول را اینگونه جمع بندی می‌کنند که:

مقصود سید مرتضی از ادعای اجماع امامیه بر عدم حجیت خبر واحد عادل، ادعای اجماع قولی امامیه است.

مقصود شیخ طوسی از ادعای اجماع امامیه بر حجیت خبر واحد عادل، ادعای اجماع عملی امامیه است.

پس یک نفر قول امامیه را مبنای قضاوت و ادعای اجماع قرار داده و دیگری عمل امامیه را مبنای قضاوت قرار داده است.

حال کدام یک را مبنای قضاوت قرار دهیم؟

- اگر قول را مبنای قضاوت قرار دهیم باید مانند سید مرتضی عمل امامیه را توجیه کنیم و بگوییم امامیه ای که می‌گویند خبر واحد حجت نیست، به خبر واحدی عمل کرده‌اند که همراه با قرینه قطعیه بوده است.

- اگر عمل امامیه را مبنای قضاوت قرار دهیم باید مانند شیخ طوسی قول امامیه را توجیه کنیم که گفتار امامیه در عدم حجیت خبر واحد به جهت تقیه در خصوص مناظرات بوده است.

ممکن است گفته شود راهی که سید مرتضی رفته‌اند بهتر است لذا باید قول امامیه را مبنای قضاوت قرار داد و عملشان را توجیه نمود زیرا امامیه قولشان روشن و واضح است که خبر واحد را حجت نمی‌دانند لذا اگر بگوییم این قول در مقام مناظره بوده خلاف ظاهر است به تعبیر مرحوم شیخ انصاری کلام شیخ طوسی مخالف ظاهر قول امامیه است اما کلام سید مرتضی مخالف عمل امامیه نیست.

توضیح مطلب: عمل فقهاء مجمل است ما فقط می‌بینیم فقهاء فتوایی موافق با یک روایت داده‌اند اما اینکه حتماً این روایت را فاقد قرینه قطعیه می‌دانسته‌اند یا واجد قرینه می‌دانسته‌اند معلوم نیست و امکان دارد بگوییم روایت را دارای قرینه قطعیه می‌دیده‌اند. اما قول فقهاء مجمل نیست و صراحتاً می‌گویند خبر واحد حجت نیست. لذا چون در قول اجمالی وجود ندارد مانند سید مرتضی همان را مقدم می‌کنیم.

**نقد وجه جمع اول:**

می‌فرمایند در بیان وجه جمع دوم روشن خواهد شد که حمل شیخ طوسی مقدم است و باید عمل فقهاء را مبنا قرار دهیم زیرا قول امامیه ممکن است یا به جهت تقیه از طعن راویان اهل سنت به فسق بوده یا اینکه نهایتاً بگوییم قائلین به عدم حجیت خبر واحد تعداد اندکی از علماء معلوم النسب هستند و چنین مخالفتی هم خللی به اجماع و کاشفیت آن از رأی معصوم وارد نمی‌کند.

**تحقیق:**

\* مرحوم ابن ادریس (م ۵۹۸هـ) هم تعبیر خاصی در نفی عمل به خبر واحد دارند و بعد از اشاره به کلام مرحوم سید مرتضی می‌فرمایند: **فعلى الأدلة المتقدمة أعمل، و بها أخذ و أفتي و أدين الله تعالى، و لا ألتفت إلى سواد مسطور، و قول بعيد عن الحق مهجور، و لا أقلد إلا الدليل الواضح، و البرهان اللائح، و لا أعرج إلى أخبار الأحاد، فهل هدم الإسلام إلا هي**

کلام در بیان وجه جمع بین دو ادعای متناقض مرحوم شیخ طوسی و مرحوم سید مرتضی در جایگاه خبر واحد نزد امامیه بود. وجه جمع دوم: مقصود سید از قرینه علمیه همان وثوق است.

مدعای مرحوم سید مرتضی: خبر واحد عادل در صورتی که با قرینه علمیه همراه باشد حجت است به اجماع امامیه.

مدعای مرحوم شیخ طوسی: خبر واحد عادل ثقه حتی بدون قرینه هم حجت است به اجماع امامیه.

فارق اصلی بین این دو ادعای اجماع که منجر به تناقض ظاهری می‌شود مسأله قرینه علمیه است که سید مرتضی مدعی و شیخ طوسی منکر آن است. مرحوم شیخ انصاری حل تناقض بین دو مدعی را در تأمل نسبت به همین اصطلاح می‌بیند.

مرحوم سید مرتضی در تعریف علم در کتاب الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۲۰ می‌فرماید: و اعلم أن العلم ما اقتضى سكون النفس. علم آن حالت نفسانی است که سبب اطمینان (سکون و طمأنینه) و وثوق است. بعضی از اخباریان هم به این نکته تصریح دارند که مراد ما از ادعای علم به صدور اخبار همین معنا است نه یقین صد در صدی که یک در صد هم احتمال خلاف ندارد.

حال جمع بین دو مدعی چنین است که بگوییم:

مرحوم شیخ طوسی منکر وجود قرینه علم و یقین آور در اخبار امامیه هستند و معتقدند هیچ یک از أدله أربعة قرینه نیستند بر علم به صدور اکثر اخبار امامیه بلکه اصلاً وجود چنین قرینه‌ای برای اکثر اخبار امامیه محال است لذا همان وثوق به صدور روایت و صدق راوی کافی است.

مرحوم سید مرتضی مدعی وجود قرینه علمیه به معنای قرینه اطمینانی‌ای هستند که وثوق به صدور روایت یا صدق راوی می‌آورد.

پس هم مرحوم سید مرتضی مدعی وجود قرائن اطمینانی و وثوق به صدور روایت هستند هم مرحوم شیخ طوسی.

سؤال: حال که تناقض رفع شد سؤال این است که قول و گفتار امامیه مبنی بر عدم حجیت خبر واحد به چه دلیل بوده است؟

جواب: می‌فرمایند به یکی از دو جهت:

جهت اول: مقصود از انکار حجیت خبر واحد و عمل امامیه به آن که سید مرتضی هم به آن تمسک نموده‌اند خبر واحدی است که تعبداً و چشم بسته و بدون حصول وثوق و اطمینان به صدور یا صدق راوی بخواهد مورد عمل قرار گیرد.

جهت دوم: یا بگوییم مقصودشان انکار عمل به خبر واحدی است که اطمینان و وثوق به صدور آن از راه نقل اهل سنت حاصل شده باشد. پس اگر علماء امامیه در مناظرات می‌فرمودند خبر واحد حجت نیست مقصودشان این بود که با نقل توسط اهل سنت اطمینان و وثوق به صدور حاصل نمی‌شود

و الإنصاف أنه لم يتضح ... ص ۳۳۲، س ۱

مرحوم شیخ انصاری در مقام قضاوت نسبت به وجه جمع دوم می‌فرماید انصاف این است که مرحوم شیخ طوسی هم کلامشان بر چیزی بیشتر از حصول اطمینان و وثوق به صدور که موجب سکون نفس می‌شود، دلالت ندارد. چرا که در عدة الأصول، ج ۱، ص ۱۲۶ تصریح فرمودند: فأما ما اخترته من المذهب فهو: أن خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام، وكان ممن لا يطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر، لأنه إن كانت هناك قرينة تدل على صحة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به. مرحوم شیخ انصاری در پایان می‌فرماید وجه دوم بهترین وجه جمع بین دو مدعا است. مخصوصاً با ملاحظه این نکته که از طرفی مرحوم سید مرتضی ادعا می‌کنند اکثر اخبار آحاد نزد امامیه یا سند متواتر دارند یا همراه با قرائن هستند. خوب روشن است که اکثر اخبار نمی‌توانند همراه با قرائن علمیه باشند اما می‌توانند همراه با قرائن اطمینانی باشند. از طرف دیگر مرحوم شیخ طوسی هم وجود قرائن علمیه در اکثر اخبار را انکار کردند بلکه محال می‌دانند.

وجه جمع سوم برای تناقض کلام شیخ طوسی با سید مرتضی از مرحوم فاضل قزوینی است که در پایان تقریر اول اجماع بیان می‌کنند.

مورد منقول دوم: از مرحوم سید بن طاووس

تا اینجا کلام در این بود که بر حجیت خبر واحد به أدله اربعه تمسک شده است، سومین دلیل اجماع بود، فرمودند به چند تقریر و بیان به اجماع تمسک شده است. تقریر اول ادعای اجماع امامیه بر حجیت خبر واحد عادل به نحو موجه جزئی بود. فرمودند این تقریر را هم به نحو اجماع محصل هم منقول ثابت می‌کنیم. برای اثبات وجود اجماع منقول بر حجیت خبر واحد به کلام چند تن از علماء تمسک می‌کنند. تا کنون کلام در ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد به نقل مرحوم شیخ طوسی بود.

اما مورد دوم از موارد نقل اجماع امامیه بر حجیت خبر واحد از مرحوم سید رضی الدین بن طاووس (م ۶۶۴ هـ) است. \* ایشان در کتاب فرج المهموم، ص ۴۲ در بابی مربوط به مسائل نجوم، ضمن بیان چند نقد به مرحوم سید مرتضی، در عبارتی مختصر به ادعای ایشان نسبت به عدم حجیت خبر واحد هم پرداخته و آن را نقد کرده که مرحوم شیخ انصاری تقریباً تمام عبارت را آورده‌اند. \*  
مرحوم سید بن طاووس می‌فرمایند:

تعجب من تمام نمی‌شود از اینکه چگونه امر بر مرحوم سید مرتضی مشتبه شده است که ادعا کرده‌اند شیعه به اخبار آحاد در امور شرعیه عمل نمی‌کند، و کسی که از تواریخ شیعه و اخبار آنان آگاه باشد و عمل بزرگان آنان را دیده باشد می‌یابد که تمام مسلمین از جمله خود سید مرتضی و سایر علماء شیعه از گذشتگان به اخبار آحاد عمل می‌کرده‌اند چنانکه مرحوم شیخ طوسی در کتاب عدة الأصول و دیگران به تفصیل بیان نموده‌اند.

مورد منقول سوم: مرحوم علامه حلی

مرحوم علامه حلی (م ۷۲۶ هـ) هم در کتاب نه‌ایة الوصول إلى علم الأصول می‌فرماید امامیه دو طائفه هستند یکی اخباریان که در اصول و فروع دین تکیه‌گاه و اعتمادشان به اخبار است و دیگری اصولیان که مانند مرحوم شیخ طوسی اتفاق نظر دارند بر حجیت خبر واحد الا مرحوم سید مرتضی و اتباع ایشان که مخالف حجیت خبر واحداند آن هم به جهت شبهه‌ای که برایشان حاصل شده است.

مورد منقول چهارم: مرحوم علامه مجلسی

مرحوم علامه محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱ هـ) هم در بعض کتبشان مانند بحار الأنوار ادعا می‌کنند که امامیه در تمام دوره‌ها از قدام و بعد قدام خبر واحد را حجت می‌دانسته‌اند و به آن عمل می‌نموده‌اند. ایشان در بحار الأنوار، ج ۸۶، ص ۲۲۳ می‌فرمایند: حجیة الاخبار ووجوب العمل بها مما تواترت به الاخبار، و استقر علیه عمل الشيعة، بل جميع المسلمين في جميع الأعصار.

### تحقیق:

\* مطالعه در زندگانی مرحوم رضی الدین بن طاووس و شخصیت‌شناسی ایشان و مراجعه با آثار ایشان بسیار برایتان مفید است. کتب ایشان در مباحث مختلف علمی و معارفی بسیار مفید است. کتاب کشف المحجبة لثمره المهجبة که خطاب به فرزندشان محمد نگاشته‌اند در زمینه مباحث تربیتی، اجتماعی و عقائدی (با نگاه مناظره‌ای و بیان روان و همه کس فهم عقائد) بسیار مفید است. شیوه و سبک زندگی ایشان به گونه‌ای بوده که با وجود زیستن در نزدیک به هشتصد سال پیش اما سلائق جالبی داشته‌اند که چند سالی است در این اواخر در کشور ما به عنوان یک کشور شیعی مرسوم شده است مانند جشن تکلیف یا حفظ قرآن.

هر چند شخصیت علمی ایشان ذو ابعاد بوده و در فقه نیز متخصص بوده اما همیشه به جهت شدت احتیاط از ارائه رساله عملیه خودداری کردند. در هر صورت شخصیت ایشان بین شیعه و اهل سنت بیشتر به عنوان عالم دعائی شناخته شده‌اند که مهمتری منابع و مراجع دعائی شیعه را تدوین و گردآوری کرده‌اند. یکی از نکات مهم نسبت به شخصیت و جایگاه علمی ایشان کتابخانه جامعی است که ایشان در اختیار داشته و نسخ خطی مهمی را گردآوری کرده بودند.

إتان کبرگ استاد دانشگاه عبری اورشلیم (متولد ۱۹۴۳ میلادی در تل‌آویو) که تخصصش در زمینه مطالعات شیعی و عالمان شیعی است کتابی دارد با عنوان "کتابخانه ابن طاووس" این کتاب را کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی در سال ۱۳۷۱ به چاپ رسانده است. إتان کبرگ در مقدمه آن می‌نویسد: و در جریان رخدادهای خطیری که در تاریخ اسلامی روی داد دارای نقشی محدود - اما قابل ملاحظه - بود. با این حال اهمیت ابن طاووس بیش از این است، او نماینده آخرین نسلی است که بیشتر ادبیات متقدم شیعی را که بعداً به صورت غیر قابل برگشتی از میان رفت، در اختیار داشت. تألیفات برجای مانده وی تا حدودی به ما کمک می‌کند تا کتابخانه او را بازسازی کرده و درباره علائق و آفاق فکری يك عالم مسلمان را در آخرین سالهای دوره عباسی آگاهی‌هایی بدست آوریم. به علاوه تعداد زیادی از متون شیعی و سنی که وی در نوشته‌هایش به آنها ارجاع داده و بیشتر آنها بدست ما نرسیده اطلاعات با ارزش و منحصر بفردی را بطور عموم درباره ادبیات عربی قرون میانه در دسترس ما قرار می‌دهد. اطلاعات فنی که وی عرضه کرده در دوره و محیط وی همانندی نداشته و دارای جزئیاتی نظیر قدمت کتابها، قطع و اندازه نسخه‌هایی است که وی از آنها بهره برده است. ابن طاووس يك نمونه کم نظیر است از شخصی بخصوص با کتابخانه‌ای خاص که می‌توان در روش کار وی مطالعه کرده و به کمک آن فضای کلی محیط وی را ارزیابی کرد.

\* ذیل عبارت مرحوم سید بن طاووس چنین است: وقد ذکرنا في ( کتاب غیاث سلطان الوری ) لسكان الثری ، صحة العمل باخبار الآحاد، وأوضحنا العمل به في سائر البلاد، و بین كافة العباد.



مرحوم شیخ انصاری بعد از بیان موارد چهارگانه نقل اجماع، دو نکته در کلام علامه حلی را توضیح می‌دهند:

**نکته اول: مقصود ایشان از اخباریان**

نسبت به مقصود علامه از اخباریان دو احتمال است:

**احتمال اول:** قبل از توضیح این احتمال به یک مقدمه کلامی اشاره می‌کنیم با دو هدف یکی اطلاع از دیدگاه از دیدگاه دو مکتب اهل بیت و خلفا در مسأله عصمت، دیگری آشنایی شما با منابع مذکور در آن که بسیار برایتان مفید است:

### **مقدمه کلامی: دیدگاه مکتب اهل بیت و خلفا در عصمت**

عصمت از دیدگاه مکتب اهل بیت:

شیخ مفید نسبت به اعتقاد شیعه در عصمت می‌فرماید: العصمة لطف یفعله الله تعالی بالمكلف بحيث یمتنع منه وقوع المعصية و ترک الطاعة مع قدرته علیهما.<sup>۱</sup> این عصمت از دیدگاه شیعه مطلق است یعنی عصمت از گناهان کبیره و صغیره، عمدتاً و سهواً، قبل و بعد بعثت را شامل می‌شود.<sup>۲</sup> یکی از ادله شیعه بر عصمت این است که:

قابل رتبه نبوت کسی است که جمیع قوای طبیعی و حیوانیه و نفسانی و مطیع و منقاد و مقهور عقل او شده باشد و کسی که جمیع قوت‌های او تابع عقل او شوند، محال است که معصیت از او سر زند و صادر شود، زیرا که جمیع معاصی در نظر عقل قبیح است و هر که معصیتی از او صادر شود تا یکی از قوت‌های او مثل قوت غضبی یا قوت شهوی یا غیرهما بر عقل او غالب نشود محال است که مرتکب معصیت شود.<sup>۳</sup>

این دیدگاه مورد تأیید متفکر برجسته اهل سنت، فخر رازی نیز هست. او در تأیید اصل ایده عصمت در نگاه شیعه و اصل نیاز به انسان کامل و عصمت و کمال او از جهت نظری و عملی در کتاب *المطالب العالیة* که به تعبیر ابن تیمیة آخرین کتاب او است که تمامی علومش را در آن جمع نموده،<sup>۴</sup> می‌نویسد: جماعة الشیعة الإمامیة یسمونه بالإمام المعصوم و قد یسمونه بصاحب الزمان و یقولون بأنه غائب، و لقد صدقوا فی الوصفین أيضاً.<sup>۵</sup> گروه شیعه امامیه او را امام معصوم می‌نامند و گاهی او را صاحب الزمان می‌خوانند، و معتقدند او غائب است و در هر دو وصف صاحب و غائب راست گفته‌اند.

البته او قبل از بیان این عقیده در کتاب تفسیرش برخلاف این معتقدش، ذیل آیه "لاینال عهدی الظالمین" با ظلم در حق خودش و قرآن می‌گوید: أما الشیعة فیستدلون بهذه الآیة علی صحة قولهم فی وجوب العصمة ظاهراً وباطناً، وأما نحن فنقول: مقتضى الآیة ذلك، إلا أنا ترکنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة.<sup>۶</sup> اما شیعه به این آیه استدلال می‌کنند بر صحت نظریه‌شان در باره وجوب عصمت ظاهری و باطنی، اما ما معتقدیم: مقتضای آیه همان است اما ما لزوم عصمت باطنی را نفی می‌کنیم لذا صرف عدالت ظاهری معتبر خواهد بود.

عصمت از دیدگاه مکتب خلفا

در مسائل مربوط به عصمت از دیدگاه اهل سنت اختلافاتی هست که ضمن یک تقسیم کلی به بیان مختصر آراء آنان می‌پردازیم: **الف: قبل از بعثت.** نسبت به عصمت از کفر می‌گویند عصمت از کفر به حکم عقل واجب نیست ولی به دلیل نقلی واجب است.<sup>۷</sup> اکثر اشاعره، بعضی از معتزله و قاضی أبوبکر معتقدند که از نظر عقل، نبوت کسی که قبلاً کافر بوده و سپس مؤمن شده هیچ اشکالی ندارد.<sup>۸</sup> اما اکثر معتزله آن را ممتنع می‌دانند.<sup>۹</sup> نسبت به عصمت از گناهان کبیره و صغیره معتقدند: دلیل نقلی یا عقلی بر

۱. شیخ مفید (العکبری البغدادی)، محمد، النکت الإعتقادیة تحقیق رضا مختاری، چاپ دوم، دار المفید، بیروت ۱۴۱۴ ص ۳۷.

۲. تنزیه الأنبیاء، از مرحوم سید مرتضی ص ۲۷؛ النکت الإعتقادیة، ص ۳۷؛ نهج الحق و کشف الصدق، از علامه حلی، ص ۱۴۲.

۳. مرحوم نراقی، مهدی، أنیس الموحدین، ۱۳۵۱ هـ ش، ص ۷۷.

۴. المطالب العالیة و هی آخر ما صنفه و جمع فیها غایة علومه. این جمله از ابن تیمیة حرانی دمشقی، در کتاب درء تعارض العقل و النقل، ج ۳، ص ۲۳.

۵. الرازی، فخر الدین، (۵۴۴-۶۰۶ هـ)، المطالب العالیة من العلم الإلهی، ج ۵، ص ۱۰۶.

۶. الرازی، فخر الدین، تفسیر الرازی، ج ۴، ص ۴۷.

۷. عبدالخالق، عبدالغنی، در کتاب حجیة السنة، ص ۱۱۳.

۸. آمدی، سیف‌الدین أبی‌الحسن علی، در الإحکام فی أصول الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۶.

۹. الإحکام، ج ۱، ص ۱۵۶؛ حجیة السنة، ص ۱۱۵.

وجوب عصمت از آن دو نداریم. اکثر اشاعره،<sup>۱</sup> بعضی از معتزله و قاضی ابوبکر (بعضی هم گفته‌اند اکثر اهل سنت)<sup>۲</sup> معتقدند که دلیل سمعی بر عصمت از صغایر و کبایر قبل از بعثت نداریم و از دیدگاه عقل ارتکاب آنها توسط پیامبران امتناعی ندارد.<sup>۳</sup> اکثر معتزله بر این باورند که صدور کبائر و صغائر پست (مانند دزدیدن شیئی کم‌ارزش) از آنان ممتنع است (حتی اگر توبه کنند).<sup>۴</sup>

**ب: بعد از بعثت:** نسبت به عصمت از کفر می‌گویند: امت اسلامی بر عصمت انبیا از کفر بعد از بعثت اجماع دارند.<sup>۵</sup> عصمت از گناهان کبیره: امت اسلامی اتفاق نظر دارند بر این که انبیا معصومند از انجام عمدی گناهان کبیره.<sup>۶</sup> اما در غیر عمد (به دلیل فراموشی) اکثر (بلکه تمام)<sup>۷</sup> اهل سنت آن را جایز دانسته‌اند.<sup>۸</sup>

عصمت از کذب: مسلمانان اجماع دارند بر عصمت انبیا از تعدد در کذبی که اخلال در (آنچه که معجزه دلالت بر صدق انبیا در آن دارد) تبلیغ اصول و احکام شریعت وارد کند،<sup>۹</sup> اما در انجام آن از روی سهو و فراموشی اختلاف نظر است و اکثر فقیهان و متکلمان،<sup>۱۰</sup> همچنین قاضی ابوبکر، جواز آن را می‌پذیرند.<sup>۱۱</sup>

عصمت از گناهان صغیره: گناهان صغیره پست، عمد و سهو آن حکم گناهان کبیره را دارد، اما سایر گناهان صغیره عمد و سهو آن از نظر اکثر اشاعره و معتزله (اکثر اهل سنت)<sup>۱۲</sup> جایز است.<sup>۱۳</sup>

در مورد امور دنیا نیز معتقدند ممکن است پیامبر<sup>۱۴</sup> شک یا اشتباه کنند<sup>۱۵</sup> و نیز اشکالی ندارد چهل انبیاء به امور دنیا و حتی اعتقاد به خلاف واقع<sup>۱۶</sup> زیرا سعی و تلاش پیامبران متعلق به آخرت است و امور دنیایی با آن تضاد دارد.<sup>۱۷</sup>

احتمال اول این است که بگوییم مقصود از اخباریان مانند مرحوم شیخ صدوق و استاد ایشان مرحوم ابن ولید است، به این جهت که این دو بزرگوار آنقدر پایبند عمل به روایات و اخبار آحاد هستند که در مسیر عمل به اخبار آحاد بر خلاف اجماع علماء شیعه حتی سهو را هم برای نبی گرامی اسلام و اهل بیت: اثبات کرده و گمان کرده‌اند نفی سهو از آنان اولین درجه غلو است.

**احتمال دوم:** مقصود همان تعبیر مقلده در کلام مرحوم شیخ طوسی است که فرمودند هرگاه از اینان از مباحث عقائدی مانند توحید و صفات نبی و امام مانند عصمت سؤال کنی فقط با نقل اخبار آحاد جواب می‌دهند که مرحوم شیخ طوسی بی توجهی به استدلال عقلی و اکتفاء به نقل در اصول دین را به بعض غفلة اصحاب حدیث نسبت دادند.

#### نکته دوم: مقصود از ایجاد شبهه برای مرحوم سید مرتضی

اینکه مرحوم علامه فرمودند منشأ عقیده سید مرتضی شبهه‌ای بوده که برایشان ایجاد شده نیز سه احتمال دارد:

**احتمال اول:** مرحوم سید مرتضی دیده‌اند از طرفی امامیه می‌گویند خبر واحد حجت نیست و از طرف دیگر به آن عمل نموده‌اند لذا برای رفع شبهه تناقض بین قول و عمل امامیه معتقد شده‌اند که عمل امامیه مربوط به مواردی است که قرینه علمیه بر صدق داشته‌اند.

**احتمال دوم:** ایشان دیده‌اند خبر واحد بما هو خبر واحد ذاتا شامل خبر واحد عادل ثقة و اهل سنت و حتی مشرکان هم می‌شود به همین جهت فرموده‌اند به اجماع امامیه خبر واحد حجت نیست.

**احتمال سوم:** ایشان در وجود اجماع بر عدم حجیت خبر واحد شبهه داشتند لذا با اعلام مخالفشان خواسته‌اند اجماع را به نوعی بشکنند.

۱. الرازی، فخرالدین، عصمة الأنبياء، ص ۴۰.

۲. حجیة السنة، ص ۱۱۳؛ عصمة الأنبياء، ص ۴۰.

۳. الإحکام، ج ۱، ص ۱۵۶؛ الإیجی، عضدالدین، المواقف فی علم الکلام، [ص ۳۵۹.

۴. عبدالجبار ابی‌الحسن، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۱، ص ۳۰۴؛ الإحکام، ج ۱، ص ۱۵۶؛ حجیة السنة، ص ۱۱۵؛ المواقف، ص ۳۵۹.

۵. غیر از فرقه أزارقة و فضیلیة از خوارج. الإحکام، ج ۱، ص ۱۵۷؛ المواقف، ص ۳۵۸؛ عصمة الأنبياء، ص ۳۹.

۶. غیر از حشویة و دو فرقه أزارقة و فضیلیة از خوارج. الإحکام، ج ۱، ص ۱۵۷؛ المواقف، ص ۳۵۹؛ المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ص ۳۰۰.

۷. الإحکام، ج ۱، ص ۱۵۷.

۸. المواقف، ص ۳۵۹؛ عصمة الأنبياء، ص ۴۰.

۹. المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ص ۲۸۱.

۱۰. الغریبوی، عبید، العصمة فی الفکر الإسلامی، ص ۷۲.

۱۱. الإحکام، ج ۱، ص ۱۵۷؛ المواقف، ص ۳۵۸.

۱۲. در جواز ارتکاب سهوی آن اتفاق نظر است. المواقف، ص ۳۵۹.

۱۳. الإحکام، ج ۱، ص ۱۵۷. بسیاری جواز ارتکاب سهوی سایر گناهان صغیره را مشروط کرده‌اند به تذکر دیگران به پیامبران و در نتیجه ترک آن صغیره. المواقف، ص ۳۵۹.

۱۴. عیاض الیحصی، ابوالفضل، الشفا بتعریف حقوق المصطفی، ص ۷۲۲.

۱۵. چنان که در بسیاری از کتب اهل سنت از جمله صحیح مسلم روایاتی به این مضمون وجود دارد: "...فقال (رسول الله) إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر...". و یا "... قال أتمم أعلم بأمركم دنياکم... صحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب ۳۸، ح ۱۴۰ (۲۳۶۲) و ۱۴۱ (۲۳۶۳).

۱۶. الشفا بتعریف حقوق المصطفی، مكتبة الغزالي دمشق و دارالفيحاء، ص ۶۳۱.

تذکر یک نکته:

به مناسبت اشاره مرحوم شیخ انصاری به اعتقاد مرحوم شیخ صدوق به سهو النبی صلی الله علیه و آله و سلم، نکاتی در نقد انتساب "رساله عدم سهو النبی صلی الله علیه و آله و سلم" به مرحوم شیخ مفید در دو جلسه بعد ارائه شده است.

ثم إن دعوی الإجماع علی ... ص ۳۳۴، س ۱۱

کلام در نقل کلمات بزرگان امامیه در اجماع طائفه بر حجیت خبر واحد بود. مرحوم شیخ چهار مورد نقل اجماع را توضیح دادند. سؤال: شما برای اثبات حجیت خبر واحد به اجماع منقول تمسک کردید. روشن است که خبر واحد یک دلیل ظنی است و برای اثبات حجیت و مشروعیت آن نیاز به دلیل قطعی داریم، در حالی که نقل چهار مورد ادعای اجماع در کلمات بزرگان (مرحوم شیخ طوسی، مرحوم سید بن طاووس، مرحوم علامه حلی و مرحوم علامه مجلسی)، برای انسان ظن به حجیت می آورد نه قطع به حجیت خبر واحد. پس چگونه است که برای اثبات دلیل ظنی به دلیل ظنی تمسک می کنید؟

جواب: شیخ انصاری می فرماید قبول داریم که با نقل کلام چهار تن از بزرگان امامیه فقط ظن حاصل می شود نه قطع لکن قرائن متعدد و مترامی بر وجود این اجماع بین فقهاء داریم که سبب حصول قطع به وجود این اجماع و به تبع آن قطع به حجیت خبر واحد است. مرحوم شیخ انصاری قبل از بیان قرائن هفتگانه شان، به عبارتی از کلام مرحوم سید مرتضی توجه می دهند که ایشان هم به وجود این اجماع و عمل اصحاب به خبر واحد اذعان دارند.

مرحوم سید مرتضی در عبارت شان نسبت به حجیت خبر واحد دو مدعی دارند:

**مدعای اول:** طائفه امامیه به اخبار آحاد عمل کرده و در استنباط احکام به اخبار استناد کرده اند.

**مدعای دوم:** اعتقاد امامیه به عدم حجیت خبر واحد مانند عدم حجیت قیاس معلوم و مقطوع است، لذا آن مواردی که امامیه به خبر واحد عمل کرده اند را باید حمل و توجیه کنیم به اینکه آن اخبار، محفوف و همراه با قرائن علمیه و قطعی بر صدق راوی یا صدور حدیث بوده. مرحوم شیخ انصاری می فرماید ما مدعای اول ایشان را قبول داریم اما با مدعای دومشان موافق نیستیم.

مدعای اولشان این بود که امامیه به خبر واحد عمل کرده اند، این مدعا چون با وجود نقل اجماع چهار تن از بزرگان و ضمیمه قرائن قطعی برای ما یقینی است لذا آن را می پذیریم اما مدعای دومشان را که عمل امامیه به خبر واحد فقط در موارد وجود قرینه علمیه بوده است را نمی پذیریم زیرا به نظر ما این مدعایی است که از جانب ایشان مطرح شده نه طائفه امامیه.

**بیان قرائن قطعی بر نقل اجماع**

مرحوم شیخ انصاری به هفت قرینه بر وجود اجماع بین امامیه مبنی بر عمل امامیه به خبر واحد اشاره می کنند:

**قرینه اول: مبنای اصحاب اجماع**

قبل از توضیح قرینه اول به یک مقدمه رجالی اشاره می کنیم:

### **مقدمه رجال: مبنای اصحاب اجماع**

در این مقدمه به توضیح مختصر دو نکته رجالی می پردازیم:

الف: مرحوم کشی از بزرگان علم رجال نزد امامیه کتاب رجالی مهمی داشته اند به نام "معرفة الرجال" اصل این کتاب به ما نرسیده است اما گزیده ای از آن تحت عنوان "إختیار معرفة الرجال" که توسط مرحوم شیخ طوسی گردآوری شده به ما رسیده است.

ب: مرحوم کشی در مواردی از کتاب إختیار معرفة الرجال از جمله در ج ۲، ص ۵۰۷ می فرماید: "أجمعت العصابة علی تصدیق هؤلاء الأولین من أصحاب أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الأولین ستة: زرارة، ومعرف بن خربوذ، وبرید، وأبو بصیر الأسدي، والفضیل بن یسار، ومحمد بن مسلم الطائفي، قالوا: وأفقه الستة زرارة." همچنین در ج ۲، ص ۶۷۳ می فرماید: "أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح من هؤلاء وتصدیقهم لما یقولون وأقروا لهم بالفقه، من دون أولئك الستة الذین عددناهم وسمیناهم، ستة نفر: جمیل بن دراج. وعبد الله بن مسکان، وعبد الله بن بکیر، وحماد بن عیسی، وحماد ابن عثمان، وأبان بن عثمان." پس ایشان می فرمایند تعدادی از اصحاب اهل بیت علیهم السلام و راویان هستند که طائفه امامیه بر صادق بودن آنان در نقل روایات و اینکه مقید هستند تنها از ثقة روایت نقل کنند، اجماع دارند.

محققان معاصر نیز این مبنا را قبول دارند هر چند نسبت به تعداد چنین افرادی اختلاف است و بعضی تعداد آنان را بین هزاران راوی، تا هجده نفر می رسانند.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید مبنای رجالی مشهور "اصحاب اجماع" بین امامیه دلالت می کند بر اینکه لازم نیست در عمل به اخبار آحاد حتما قطع به صحت داشته باشیم بلکه حتی با وجود احتمال بسیار ضعیف عدم صدور یک روایت، باز هم امامیه می گویند به خبرهایی

که این افراد مخصوص نقل کنند وثوق و رکون به صدور و صحتشان داریم و مورد تصحیح قرار گرفته است. (همین تعبیر تصحیح در جمله "تصحیح ما یصح عنهم" دلالت می‌کند بر عدم قطع و یقین به صدور یک روایت زیرا معنای تصحیح این است که اشکال و خدشه ضعیفی وجود دارد اما از آن چشم پوشی می‌کنند) نتیجه: مبنای اصحاب اجماع می‌گوید طائفه امامیه معتقدند خبر واحد اگر از این افراد خاص باشد حتی بودن قرینه قطعیه هم، حجت و مورد عمل اصحاب است. پس شرط وجود قرینه علمیه مطرح نیست.

#### قرینه دوم: قبول مرسلات ابن ابی عمیر

قبل از بیان این قرینه هم یک مقدمه رجالی بیان می‌کنیم:

#### مقدمه رجالی: مرسلات ابن ابی عمیر

تعریف مرسله را قبلاً تبیین کردیم که روایتی است که در سند آن افتادگی وجود دارد و مثلاً معلوم نیست آخرین نفری که از امام معصوم نقل کرده چه کسی بوده است. یکی از افرادی که در نقل روایتش چنین مواردی وجود دارد ابن ابی عمیر (متوفی ۲۱۷هـ) از بزرگان روات شیعه است. ایشان زمان امام کاظم و امام رضا و امام جواد علیهم السلام را درک کرد. در زمان هارون الرشید و مأمون عباسی بسیار زندان و سختی و شکنجه کشید اما در مقابل درخواست آنان مبنی بر معرفی شیعیان مقاومت نمود. در یکی از موارد زندانی شدنش نوشته‌ها و روایاتی را که گردآوری کرده بود زیر خاک پنهان نمود و بعد رهایی از زندان متوجه شد کتابهایش بر اثر رطوبت از بین رفته‌اند لذا با توجه به حافظه قوی‌اش دوباره روایات را مکتوب نمود اما مواردی که اطمینان به شخص ناقل از مثلاً امام صادق علیه السلام نداشت نام او را ذکر نکرد. نسبت به چنین روایاتی که اصطلاحاً مرسله نامیده می‌شود مرحوم نجاشی از بزرگان و متخصصان علم رجال در شیعه می‌فرمایند اصحاب امامیه این مرسلات ابن ابی عمیر را قبول کرده و از حجیت آن چنین تعبیر می‌کنند که لایروی و لایرسل إلا عن ثقة.

تعداد کثیری از فقهاء خبرهای واحد و مرسله‌های ابن ابی عمیر را به تبع مرحوم نجاشی حجت دانسته و به آنها عمل می‌کنند و روشن است که علت عمل به مراسیل ابن ابی عمیر این نیست که قرینه قطعیه بر صدور آنها داشته‌اند بلکه به جهت اکتفاء به وثاقت افراد به این مرسلات عمل می‌کرده‌اند. همچنین مرحوم فاضل آبی صاحب کشف الرموز شاگرد مرحوم محقق حلی نسبت به مراسیل بزنتی هم همین مبنای پذیرفته‌اند.

#### قرینه سوم: کلامی از مرحوم ابن ادریس

قبل از بیان این قرینه هم به یک مقدمه فقهی اشاره می‌کنیم:

#### مقدمه فقهی: مسأله مواسعه و مضایقه

یکی از مباحث فقهی مهم و مطرح بین فقهاء این است که آیا خواندن نماز قضا واجب فوری و مضیق است یا واجب موسع و زمان دار است. فقهای مختلفی از جمله مرحوم شیخ انصاری تحت همین عنوان مذکور، رساله‌ای نگاشته‌اند. مقصود از مضایقه آن است که خواندن قضای نماز واجب فوری و مضیق است و مقصود از مواسعه آن است که خواندن قضای نماز واجب موسع است.

مرحوم ابن ادریس فرموده‌اند امامیه اجماع دارند بر مبنای مضایقه در قضای نماز واجب، و در مقام تبیین این اجماع بعد نام بردن جمعی از راویان و فقهاء فرموده‌اند همه اینان اخبار مضایقه را نقل نموده‌اند، سپس فرموده‌اند وقتی امامیه معتقد است که ردّ خبر یک راوی ثقة و مورد اعتماد جایز نیست پس کنار گذاشتن حکم وجوب فوری قضای نماز هم جایز نیست.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مرحوم ابن ادریس با توجه به دو مقدمه نتیجه می‌گیرند امامیه معتقد به مضایقه هستند:

۱. امامیه اخبار مضایقه را نقل کرده‌اند. ۲. امامیه اجماعاً معتقد به صحت عمل بر اساس روایت ثقة هستند.

سپس نتیجه گرفته‌اند که پس حکم مضایقه اجماعی است.

مرحوم شیخ می‌فرمایند نمی‌دانیم وقتی برای مرحوم ابن ادریس این عقیده امامیه نسبت به خبر واحد ثقة روشن است چرا به تبع مرحوم سید مرتضی فرموده‌اند خبر واحد ثقة بدون قرینه علمیه حجت نیست.

البته ممکن است برای اعتقاد مرحوم ابن ادریس به عدم حجیت خبر واحد ثقة فاقد قرینه توجیهی مطرح شود که مقصود ایشان از روایت ثقة در عبارت مذکور و بحث مضایقه، روایتی است که مقطوع الصدور باشد.

لکن مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند چنین توجیهی قابل گفتن نیست.

بلکه مقصود از وثاقت چنانکه در وجه جمع دوم بین کلام شیخ طوسی و مرحوم سید مرتضی گفتیم اطمینان و سکون نفس به صدور حدیث از امام معصوم است.

چهارمین قرینه قطعیه بر اجماع امامیه بر عمل به خبر واحد ثقه، کلام مرحوم محقق است که قبل از بیان آن به یک مقدمه اشاره می‌کنیم:

### مقدمه کلامی: حشویه و عقائد آنان

شهرستانی (۵۴۸هـ) در کتاب ملل و نحل که از کتب مرجع در شناخت مذاهب اسلامی است می‌گوید: اما مشبهة الحشویة فحکی الأشعري عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس واحمد الهجيمي انهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وان المسلمين المخلصين يعاقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الاخلاص والاتحاد المحض وحكى الكعبي عن بعضهم انه كان يجوز الرؤية في دار الدنيا وان يزوره ويزورهم وحكى عن داود الجوابي انه قال اغفوني عن الفرج واللحية ...

مرحوم محقق حلی در کتاب المعبر فی شرح المختصر به چهار دیدگاه نسبت به عمل به خبر واحد اشاره می‌کنند:

**دیدگاه اول:** حشویه اهل سنت در عمل به خبر واحد افراط کرده و خود را موظف به عمل به هر حدیث و خبری می‌دانند.

اینان حتی به زوایای باطل این عقیده خود متناقشان هم توجه نکرده‌اند زیرا از جمله همان اخباری که می‌گویند باید عمل نمود روایاتی است که از نبی گرامی اسلام فرمودند بعد از من بسیاری افرادی که بر من دروغ خواهند بست، همچنین اهل بیت هم فرمودند بر یک یک ما اهل بیت کسانی دروغ خواهند بست و جعل خبر خواهند کرد. پس اگر معتقد به صحت تمام اخبار هستند این اخبار را هم باید صحیح بدانند که می‌گوید دشمنان تعداد زیادی خبرهای دروغ هم در بین روایات وارد خواهند نمود که باید با آنان مقابله شود.

**دیدگاه دوم:** بعضی از شیعه به اندازه حشویه اهل سنت تندروی نکرده‌اند بلکه معتقدند فقط خبر صحیح السند مورد عمل امامیه است.

اینان هم توجه نکرده‌اند که لازم نیست تمام افراد سند امامی ثقه باشند زیرا فرد کذاب هم گاهی راست می‌گوید و اگر بنا باشد فقط خبر صحیح السند مورد عمل باشد موجب طعنه به بزرگان شیعه خواهد بود چرا که بزرگان شیعه در بعض موارد به خبر غیر سلیم السند هم عمل کرده‌اند و شهرت را جابر ضعف سند دانسته‌اند.

**دیدگاه سوم:** بعضی دیگر هم در ردّ خبر تندروی کرده‌اند و عمل به خبر واحد را عقلا محال دانسته‌اند. (مانند مرحوم ابن قبه رازی)

**دیدگاه چهارم:** بعضی مثل سید مرتضی معتقدند عمل به خبر واحد مانع عقلی ندارد لکن مانع شرعی از آیات و روایات وجود دارد.

مرحوم محقق می‌فرمایند تمام این دیدگاه‌ها باطل است و باید گفت آنچه را اصحاب قبول کرده‌اند یا قرینه بر صحت و صدور از معصوم داشته باشد مورد عمل امامیه خواهد بود و آنچه را امامیه از عمل به آن روی گردان شده‌اند یا شاذ است باید کنار گذاشت.

**نتیجه:** عبارت مرحوم محقق دلالت می‌کند امامیه حتی به خبر ضعیف هم ممکن است عمل کنند مانند خبر ثقه عادل پس وجود قرینه علمیه بر صحت خبر را لازم نمی‌دانند زیرا عبارت ایشان در مقام بیان دیدگاه‌ها نسبت به خبری که یقین به صدور آن داریم نیست زیرا معنا ندارد با وجود یقین به صدور مثل مرحوم ابن قبه قائل به استحاله شوند بلکه مقصود خبر بدون قرینه علمیه است.

### قرینه پنجم: عمل به اصول متلقاة

مرحوم شهید اول در ذکری فرموده‌اند اصحاب امامیه متن بعض کتب فتوایی قداماء مانند مرحوم علی بن بابویه قمی را به مثابه متن روایات معتبر می‌دانند زیرا قداماء مقید بوده‌اند بر بیان فتوایشان با استفاده از عین عبارات روایات. (مانند کتاب احکام النساء شیخ مفید یا الهدایه بالخیر شیخ صدوق). مرحوم بروجردی برای چنین کتبی از عنوان "اصول متلقاة" تعبیر نمودند که نکته مهم در مرزبندی فقهاء به قداماء و متأخران با محوریت شیخ طوسی هم بر همین اساس است که تقید بسیار زیاد بر حفظ متن روایات داشته‌اند)

قرینه ششم و هفتم: کلامی از مرحوم علامه مجلسی و مرحوم شیخ بهائی

قرینه ششم و هفتم و عبارات پس از آن هم تأیید می‌کند امامیه به خبر واحد ثقه بدون قرینه هم عمل می‌کرده‌اند.

### به مناسبت اشاره مرحوم شیخ انصاری به مسأله سهو النبی در ص ۳۳۳

اخیرا بحثی در فضای مجازی منتشر شده که توهین‌هایی از جانب مرحوم شیخ مفید به استادشان مرحوم شیخ صدوق در رساله عدم سهو النبی<sup>۶</sup> نسبت داده می‌شود و انتشار این مطالب هم با انگیزه‌های مختلفی انجام می‌شود. یکی از کسانی که به این مباحث دامن زده تا آنجا پیش رفته که خود را مرجع علی الإطلاق طائفه امامیه در فقه و عقائد شمرده و مدعی است شیخ مفید هم باید پای درس او حاضر شود. (در مواردی از جمله درس خارج فقه‌شان که در سایت ایشان موجود است گفته‌اند: لأن البعض ثقل عليه أن أقول أن الشيخ المفيد لو كان في زماننا لكان ينبغي أن يجلس في هذا المجلس هنا ويتلمذ عندي) ایشان با نشان دادن عباراتی که به مرحوم شیخ مفید انتساب

می‌دهد، به مخاطبینش می‌گوید: "چرا اینها را از طلبه‌ها پنهان می‌کنید، این مطالب و توهین‌های شیخ مفید علیه شیخ صدوق اگر راست باشد که اعتبار شیخ صدوق مخدوش می‌شود و اگر دروغ باشد که شیخ مفید از عدالت ساقط می‌شود." دو عبارت است از رساله عدم سهو النبی که مورد استناد ایشان است:

**الف:** در صفحه ۲۰ و ابتدای این رساله آمده: **إعلم ، أن الذي حكيت عنه ما حكيت ، مما قد أثبتناه ، قد تكلف ما ليس من شأنه ، فأبدى بذلك عن نقصه في العلم وعجزه ، ولو كان ممن وفق لرشده لما تعرض لما لا يحسنه ، ولا هو من صناعته ، ولا يهتدي إلى معرفة طريقه ، لكن الهوى مود لصاحبه ، نعوذ بالله من سلب التوفيق ، ونسأله العصمة من الضلال ، ونستهديه في سلوك منهج الحق.**

**ب:** در صفحه ۳۲: **وإن شيعياً يعتمد على هذا الحديث في الحكم على النبي عليه السلام بالغلط ، والنقص ، وارتفاع العصمة عنه من العناد لنقص العقل ، ضعيف الرأي ، قريب إلى ذوي الآفات المسقطه عنهم التكليف.**

انتساب این رساله حدود ده صفحه‌ای که با نام‌های مختلفی یاد شده: جواب اهل الحائر، رساله فی عدم سهو النبی، الرساله السهويه، الرد علی من یزعم أن النبی سهی، جواب اهل الحائر فی سهو النبی فی الصلاة: به مرحوم شیخ مفید صحیح نیست، به چند جهت: یکم: انتساب یک رساله به یک عالم آن هم از قدماء به صرف ادعا و نقل بعضی، قابل پذیرش نیست بلکه راه‌هایی برای کشف صحت انتساب وجود دارد که باید بررسی شود:

**الف:** یک راه این است که در ابتدا یا انتهای کتاب در نسخه خطی معتبری، نام نویسنده ذکر شود، چنانکه در انتهای رساله‌ای با عنوان "اقسام المولی فی اللسان" در رابطه با حدیث غدیر، در نسخه خطی موجود از این رساله آمده است: **قرأ علیّ الشیخ ابوالحسن علی بن محمد بن الدقاق ایده الله و کتب محمد بن محمد بن نعمان فی صفر ثلاث و اربعمأة اما نه در ابتدا و نه انتهای این رساله نام شیخ مفید نیامده است (ممکن است اشکال شود در ابتدا یا انتهای بعض رساله‌های دیگر شیخ مفید هم که انتسابش قطعی است نام ایشان نیامده) ب:** سایر عالمان نزدیک به عصر مرحوم شیخ مفید تمام آن رساله یا قسمتهایی از آن را با انتساب به مرحوم شیخ مفید نقل کنند. **دوم:** ذکر نام رساله در کتب تراجم و شرح حال نگاری و انتساب به مرحوم شیخ مفید:

**الف:** مرحوم شیخ طوسی (م ۴۶۰هـ) که معاصر با شیخ مفید (م ۴۱۳هـ) بوده و چندین کتاب استادشان شیخ مفید را نزد ایشان خوانده است در کتاب الفهرست ص ۲۳۹ از ۲۰ کتابی که نزد شیخ مفید قرائت شده (با تعبیر فمن کتبه یعنی بعض از کتب ایشان) نام می‌برد و ذکر از این رساله به میان نمی‌آورند. (ممکن است اشکال شود نام این رساله در بین کتب و رسائلی بوده که نام نیآورده‌اند)

**ب:** مرحوم نجاشی (م ۴۵۰هـ) معاصر شیخ مفید که در صدد استقصاء کتب استادشان شیخ مفید بوده‌اند در کتاب رجال ص ۳۹۹ نه با تعبیر "من کتبه" بلکه با تعبیر "له کتب" از حدود ۱۷۵ کتاب و رساله شیخ مفید نام می‌برند و هیچ اسمی از رساله مورد بحث وجود ندارد.

**ج:** مرحوم ابن شهر آشوب (م ۵۸۸هـ) در ذکر کتب شیخ مفید نامی از این رساله نمی‌آورد بلکه ایشان از رساله‌ای با عنوان "الرد علی بن بابویه" یاد می‌کند که رساله‌ای است در رابطه با حکم فقهی تعداد روزهای ماه مبارک رمضان که از سی روز نقص نمی‌پذیرد.

**د:** مرحوم آقا بزرگ تهرانی در الذریعة، ج ۵، ص ۱۷۶ از این رساله با عنوان تصحیف شده "جواب أهل الحجاز" به جای "جواب أهل الحائر" نام می‌برند و از مرحوم شیخ علی کبیر (م ۱۱۰۳هـ) صاحب کتاب "الدر المنثور من المأثور و غیر المأثور" نقل می‌کند انتساب این رساله به شیخ مفید اشتباه است.

**سوم:** مؤلف کتاب نام این رساله را در بعض کتبش نقل کند چنانکه دأب بزرگان بوده اما از این رساله نامی در سایر آثار شیخ مفید نیست. **چهارم:** در این رساله نام بعض کتب شیخ مفید ذکر شود، اما هیچ کتاب و رساله‌ای از شیخ مفید در این رساله نام برده نشده است.

**نکته آخر** اینکه مارتین مکدرموت، دانشمند و کشیش انگلیسی در کتاب "اندیشه‌های کلامی شیخ مفید" که رساله دکتری او در دانشگاه شیکاگو با راهنمایی پرفسور ویلفرد مادلونگ استاد دانشگاه آکسفورد نگاشته و توسط مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران در سال ۱۳۶۲ شمسی با ترجمه احمد آرام به چاپ رسیده است در بررسی آثار مرحوم شیخ مفید در صفحه ۶۱ مطلبی دارد با عنوان "کتابهای مشکوک و مجعول" و به عنوان اولین مورد از همین رساله با نام‌های مختلفش یاد می‌کند و انتساب آن به شیخ مفید را مشکوک و مجعول می‌شمارد. همچنین نقل می‌کند: "نگارنده فهرست کتابخانه مجلس مخالف آن است که این کتاب از مفید بوده باشد، هیچ سندی در دست نیست که وی جوابی به مردم حائر نوشته باشد، در صورتی که جانشین وی ابویعلی محمد بن الحسن بن همزة [حمزة] الجعفری (متوفی ۴۶۳) جواب المسائل الواردة من الحائر نوشته است."

ابویعلی شاگرد و داماد و جانشین شیخ مفید بوده است. از آنجا که رساله عدم سهو النبی مانند بعض دیگر از رساله‌های شیخ مفید مختصر بوده، معمولاً به صورت مجموعه‌ای نسخه برداری می‌شده، لذا در نسخه خطی موجود از این رساله در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۰۷۷۵ هم این رساله با تعدادی رساله دیگر از سایر بزرگان کتابت شده است که می‌تواند یکی از عوامل انتساب نادرست باشد.

در جلسه چهل و دوم مرحوم شیخ انصاری فرمودند توجیهات و محمل‌هایی بیان شده برای جمع بین دو ادعای اجماع متناقض از مرحوم شیخ طوسی و مرحوم سید مرتضی در حجیت و عدم حجیت خبر واحد.

به عنوان آخرین نکته در تقریر اول اجماع و با چندین صفحه فاصله، به این وجه جمع اشاره می‌کنند:

کلام مرحوم فاضل قزوینی در کتاب لسان الخواص \*

ایشان می‌فرمایند تعبیر خبر واحد سه کاربرد دارد:

کاربرد اول: "خبر واحد" به خبری گفته می‌شود که شاذ و نادر است و اصحاب به آن عمل نکرده باشند یا عاملین به آن بسیار اندک باشند. در مقابل این کاربرد اول، به خبری که مورد عمل اکثر اصحاب باشد خبر واحد اطلاق نمی‌شود.

کاربرد دوم: "خبر واحد" به خبری گفته می‌شود که از ثقات نقل نشده باشد، در مقابل این کاربرد خبر ثقه‌ای است که در کتب مشهوره نزد اصحاب نقل شده است.

خبر واحد در این کاربرد دوم اعم از کاربرد اول است یعنی هم شامل کاربرد اول (خبر شاذ نادر) می‌شود هم شامل مقابل آن (خبر مشهور) یعنی ممکن است حدیثی خبر واحد باشد به این جهت که از ثقات نقل نشده چه شاذ باشد چه مشهور.

کاربرد سوم: "خبر واحد" به خبری گفته می‌شود که متواتر نباشد پس در مقابل این کاربرد، خبر متواتر قطعی الصدور است.

خبر واحد در این کاربرد اعم از دو کاربرد قبل است یعنی خبری که متواتر نیست خبر واحد است چه شاذ باشد چه مشهور و چه خبر ثقه باشد چه غیر ثقه.

سپس ایشان در جمع بین ادعاهای متناقض نسبت به اجماع امامیه در خبر واحد فرموده‌اند:

- خبر واحدی که شیخ و سید ادعا می‌کنند به اجماع امامیه حجت نیست مقصودشان کاربرد اول از تعبیر خبر واحد است.

- خبر واحدی که سید مرتضی که بر خلاف دیگران ادعا می‌کند به اجماع امامیه حجت نیست کاربرد دوم از تعبیر خبر واحد است.

- خبر واحدی که شیخ طوسی ادعای اجماع بر حجیت آن دارد کاربرد سوم است که اُحدی منکر حجیت کاربرد سوم خبر واحد نیست.

مرحوم شیخ انصاری در پایان می‌فرمایند این وجه جمع هم نکته خوبی است اما وجه جمع دومی که ما در جلسه چهل و دوم توضیح دادیم بهتر است که مقصود سید مرتضی از تعبیر علم در ادعایشان که فرمودند فقط خبر واحد محفوف به قرینه علمیه حجت است، نه یقین بلکه اطمینان است و این نکته هم از تعریف علم در کلام ایشان روشن می‌شود که العلم ما قضی سکون النفس.

وجه اول از وجوه تقریر اجماع تمسک به اجماع امامیه بر حجیت خبر واحد به نحو موجب جزئی (خبر واحد عادل) بود که تمام شد.

وجه دوم: اجماع همه فقهاء از جمله سید مرتضی

در ابتدای بحث استدلال به اجماع بر حجیت خبر واحد مرحوم شیخ انصاری فرمودند در کیفیت استدلال به اجماع شش تقریر وجود دارد. ویژگی دومین تقریر از اجماع آن است که به گونه‌ای اجماع امامیه تبیین می‌شود که اصلاً منجر به تناقض بین کلام شیخ طوسی و سید مرتضی هم نشود.

مدعای مرحوم سید مرتضی از اشکال و جوابی که خود ایشان بیان می‌کنند روشن می‌شود، ایشان می‌فرمایند:

اشکال: اگر شما می‌فرمایید خبر واحد ظنی را حجت نمی‌دانید پس احکام شرعی و حکم فروعاً فقهیه را چگونه استنباط می‌کنید؟

پاسخ: مرحوم سید مرتضی می‌فرمایند مستند احکام شرعی دو گروه است:

گروه یکم: احکامی که مستندشان یقین و قطع است، این احکام منبع دارند:

یکم: ضروری بودن بعض احکام سبب یقین به ثبوت آنها است یا ضروری دین مانند نماز یا مذهب مانند عصمت امام و مشروعیت متعه. دوم: اجماعی بودن بعض احکام نزد امامیه سبب یقین به ثبوت آنها است مانند بلوغ دختر در نه سالگی.

سوم: متواتر بودن سند یا محتوای بعض روایات سبب یقین به ثبوت آنها در شریعت است. (تواتر دلالتی مانند: لا یطوفن بالبيت عریان)

چهارم: همراه بودن خبر واحد با قرینه علمیه سبب یقین به ثبوت محتوای آنها به عنوان حکم شرعی است.

گروه دوم: احکامی که مستندشان صرف ظن به حکم است و مورد اختلاف می‌باشند که در این مورد هم وظیفه تخییر خواهد بود (نتیجه

اجرای أصالة البرائة نوعی تخییر هم هست، وقتی أصالة البرائة گفت حرام نیست یعنی مخیر هستید انجام دهید یا ترک کنید.)

نتیجه اینکه تا زمانی که با استفاده از گروه اول راه علم به احکام شرعیه مفتوح و باز است نوبت به گروه دوم و عمل بر اساس ظن در انسداد باب علم نمی‌رسد.

این کلام مرحوم سید مرتضی بود اما کیفیت استدلال به این کلام بر اجماع امامیه در حجیت خبر واحد به این بیان است که: هم این بیان مرحوم سید مرتضی هم برداشت مرحوم صاحب معالم و محقق حلی از کلام ایشان ثابت می‌کند که اگر راه علم به احکام شرعی مفتوح باشد از گروه یکم برای علم به حکم الله استفاده می‌کنیم اما اگر راه علم به احکام شرعی منسد باشد به اجماع امامیه عمل بر اساس ظن (اطمینانی و معتبر) حجت خواهد بود. (دو اصطلاح انفتاح و انسداد باب علم در جلسه نهم، صفحه ۱۷ جزوه ضمن مقدمه اصولی توضیح داده شد)

#### وجه سوم: سیره مسلمانان

سومین وجه از وجوه شش‌گانه استدلال به اجماع بر حجیت خبر واحد تمسک به سیره مسلمانان است. این وجه ترقی از وجوه قبلی است زیرا در وجوه قبلی با اجماع امامیه در صدد اثبات حجیت خبر واحد بودند اما در این وجه با سیره و اجماع مسلمانان.

برای تبیین این سیره دو مثال بیان می‌کنند که در کلام مرحوم سید مرتضی هم اشاره شده است: مثال اول: مقلدان در مواردی که دسترسی مستقیم به مرجع تقلیدشان ندارند به خبر واحد ثقه‌ای که فتوای مرجع تقلیدشان را بیان کند اعتماد می‌کنند و منتظر حصول یقین نمی‌مانند.

مثال دوم: زوجه در مسائلی که حکم شرعی را نمی‌داند به شوهرش می‌گوید از مجتهد و مرجعش سؤال کند و زمانی که زوج به او خبر از فتوای مجتهد می‌دهد آن را معتبر دانسته و عمل می‌کند.

اشکال: در مثالهایی که شما ذکر کردید چون برای شنونده یقین به حکم شرعی حاصل می‌شود به آن عمل می‌کند پس باز هم حصول یقین معتبر خواهد بود نه ظن. به عبارت دیگر سیره دلیل لبی است اگر شک کردیم که آیا عمل مسلمانان بر اساس یقین است یا ظن، قدر متیقن این است که عمل بر اساس یقین حجت است اما عملشان به ظن برای ما مشکوک است لذا نمی‌توانیم به سیره تمسک کنیم. جواب: می‌فرمایند اینکه ادعا کنیم در مثالهای مذکور و در تمام موارد مشابه مانند اعتماد به سخن و خبر وکیل صرفاً حصول یقین برای افراد مهم است خروج از انصاف خواهد بود پس وقتی مسلمانان صرفاً مقید به حصول یقین نیستند می‌گوییم قدر متیقن از سیره جایی است که اطمینان به مخبر داشته باشند. پس یقین داریم مسلمانان هر زمان اطمینان به صدق خبر و مخبر پیدا کنند به آن عمل خواهند کرد.

#### تحقیق:

این کتاب چاپ نشده و نسخه خطی آن در کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۳۰۸۷-۱۰ نگهداری می‌شود و امکان استفاده از نسخه الکترونیکی آن سایت این کتابخانه وجود دارد. همچنین در توضیح محتوای این کتاب در سایت کتابخانه مذکور چنین آمده است: "دایره‌المعارف مهمی است در بیان اصطلاحات علوم اسلامی که تنها قطعه‌ای از حرف الف (ابجد، ابداع، اجتهاد، اجماع، احباط، اختیار، اراده، اربعه متناسبه، ارثماطیقی) از آن به نگارش در آمده است." (ارثماطیقی مربوط به خواص اعداد است)



### وجه چهارم: سیره عقلا

چهارمین تقریر از وجوه شش‌گانه تقریر اجماع تمسک به سیره عقلاء است.

تقریر اول و دوم تمسک به اجماع امامیه بود، تقریر سوم تمسک به اتفاق مسلمین که اعم از قبلی بود و تقریر چهارم تمسک به سیره عقلا است که اعم از هر سه تقریر قبلی است.

تمسک به سیره عقلا بر تبیین اجماع از دو مقدمه تشکیل شده است:

#### مقدمه اول: عمل عقلاء به خبر ثقه

این نکته بسیار واضح است که عقلاء عالم در امورات زندگی‌شان به خبر ثقه اعتنا دارند و اصلاً بدون توجه به خبر ثقه اموراتشان پیش نمی‌رود. عقلا حتی به خبر یک کودک راستگو هم اعتنا می‌کنند، لذا اگر یک کودک چهار ساله هم خبری دهد و بگوید کسی زنگ خانه را می‌زند یا تلفن زنگ می‌زند افراد ترتیب اثر می‌دهند. (یعنی عقلا به نوعی دائره وثاقت را مخصوص افراد رشید و بالغ نمی‌دانند لا اقل در بعض امور به آن معتنی هستند)

#### مقدمه دوم: رضایت شارع از این سیره

شارع مقدس در برابر این سیره یا باید از آن منع کند یا قبول نماید. اگر شارع این سیره را لا اقل در امور دینی و احکام شرعی قبول نداشت باید مردم را از این سیره که به شدت شایع و متداول است ردع و منع می‌نمود چنانکه در بعضی از موارد چنین منعی انجام داده است مثل اینکه برای اثبات بعضی از جرم‌ها فرموده خبر و شهادت واحد ثقه حجت نیست بلکه باید چهار نفر خبر و شهادت دهند. اگر شارع این شیوه انتقال معارف و احکام را باطل می‌دانست باید شیوه و روش جدیدی را بیان می‌کرد که عقلا از آن سیره و روش تبعیت کنند برای وصول به حکم الله؛ در حالی که می‌بینیم هیچ منعی از عمل به خبر واحد ثقه نکرده است، پس از اینکه منعی نکرده و لا اقل شیوه جدیدی معین نفرموده کشف می‌کنیم شارع مقدس راضی به این سیره عقلاء است.

اشکال: شارع منع کرده است.

مستشکل به مقدمه دوم اشکال می‌کند و می‌گوید شارع در آیات مختلفی از قرآن نسبت به این سیره موضع‌گیری کرده و مخالفت خود را اعلام نموده است.

روشن است که خبر ثقه یک دلیل ظنی است و خداوند متعال در آیات مختلفی از قرآن می‌فرماید: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً». نتیجه اینکه چنین سیره‌ای حجت نمی‌باشد.

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در مباحث قبل و ابتدای مبحث ظن به تفصیل بیان کردیم که منع و نهی شارع از عمل به ظن به جهت دو ملاک است. هر جا یکی از این دو ملاک وجود داشت عمل به ظن حرام و منهی عنه خواهد بود:

۱. عمل به ظن تشریح باشد.

اگر عمل به ظن موجب تشریح باشد یعنی إدخال ما لیس من الدین فی الدین باشد شارع آن را حرام شمرده و عقلاء هم این را درک می‌کنند و از تشریح در دین یا هر قانون مدون بشری هم منع می‌نمایند.

۲. عمل به ظن موجب إسقاط یک دلیل معتبر باشد.

گفتیم اگر عمل به ظن مساوی باشد با طرح کردن و ساقط نمودن یک دلیل معتبر، چنین ظنی بی اعتبار است، چه آن دلیل معتبر از اصول عملیه باشد مانند أصالة البرائة یا از اصول لفظیه باشد مانند أصالة العموم.

در مانحن فیه عمل بر اساس خبر ثقه و این دلیل ظنی نه تشریح در دین است و نه موجب طرح و کنار گذاشتن یک دلیل معتبر.

اما اینکه ما نحن فیه مصداق تشریح در دین نیست:

دلیل بر این مدعی آن است که ما به خبر ثقه عمل می‌کنیم چون سیره عقلاء بر عمل به خبر ثقه است، عقلا به چه دلیل به خبر ثقه عمل می‌کنند؟ منشأ این سیره عقلاء در حجت دانستن خبر ثقه حکم عقل است، و حکم عقل هم نزد شارع حجت است لذا اگر ما به خبر ثقه عمل می‌کنیم در اصل به حکم و دستور شارع عمل می‌کنیم لذا تشریح در دین نخواهد بود.

به عبارت دیگر عقلاء در مقام اطاعت خدا و ترک معصیت او به خبر واحد عمل می‌کنند پس دلیلی ندارد که چنین رفتاری که عرفاً اطاعت و فرمانبری شمرده می‌شود را تشریح در دین و مخالفت با شارع بدانیم.

علاوه بر اینکه قبح تشریح نزد عقلا اختصاص به احکام شرعیه ندارد بلکه در قوانین موضوعه توسط عقلاء هم تشریح را قبیح و ظلم می‌شمارند.

اما اینکه ما نحن فیه موجب طرح دلیل معتبر نیست:

قبل از بیان مطلب به یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصول: اقسام اصول عملیه

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، هم ابتدای کتاب هم در ج ۲، ص ۲۶۷ ابتدای مقصد چهارم، مباحث اصول عملیه خوانده‌ایم که اصول بر دو قسم است:

۱. اصول عملیه. ۲. اصول لفظیه

نسبت به اقسام اصول عملیه نظرات مختلفی است، طبق بعضی مبانی اصول عملیه بر دو قسم است: ۱. عقلی و شرعی.

بعضی مانند مرحوم شیخ انصاری معتقدند سه اصل براءت، احتیاط و تخییر چون دلیل محکم و معتبر شرعی ندارد لذا از باب حکم عقل آن‌ها را حجت می‌دانیم.

براءت عقلی: دلیلش قبح عقاب بلا بیان است.

احتیاط عقلی: دلیلش دفع ضرر محتمل است.

تخییر عقلی: دلیلش دوران بین محذورین (واجب و حرام) است.

اما نسبت به اصل عملی استصحاب بعضی از اصولیان در گذشته آن را یک اصل عقلی می‌دانستند لکن متأخران و همچنین مرحوم شیخ انصاری استصحاب را یک اصل شرعی می‌دانند نه عقلی زیرا دلیل بر حجیت استصحاب را روایات می‌دانند.

در تبیین این نکته که عمل به خبر ثقه موجب طرح یک دلیل معتبر نیست می‌فرمایند حجیت سه اصل از اصول عملیه که به حکم عقل است و حجیت خبر ثقه نزد عقلا هم به حکم عقل است، و با دقت در دلیل عقلی هر کدام از این سه اصل عقلی براءت، احتیاط و تخییر روشن است که اگر روایت و خبر ثقه دال بر یک حکم شرعی وجود داشت نوبت به اجرای اصل عملی نمی‌رسد.

اما نسبت به استصحاب اگر آن را یک اصل عقلی و مستندش را حکم عقل بدانیم باز همین مطلب ثابت است که خبر ثقه معتبر است و نوبت به استصحاب به عنوان دلیل عقلی نمی‌رسد اما اگر مستندش دلیل شرعی باشد و استصحاب را یک دلیل شرعی بدانیم باید بگوییم اصل حجیت استصحاب مبتنی بر خبر ثقه است پس دیگر نمیتوانیم بگوییم یک خبر ثقه نافی حجیت خبر ثقه باشد.

نتیجه اینکه هر جا خبر ثقه وجود داشت به خبر ثقه عمل می‌کنیم نه به اصول عملیه نه عقلی نه شرعی.

اما نسبت به اصول لفظیه مانند أصالة الظهور یا أصالة العموم یا أصالة الإطلاق، فرض کنیم خداوند متعال که در قرآن می‌فرماید "أحل الله البيع" یعنی تمام بیع‌ها حلال است، در اینجا اگر یک خبر ثقه بگوید بیع به صیغه فارسی باطل است در اینجا هم ما به خبر ثقه عمل می‌کنیم و موجب طرح دلیل معتبری مانند دلیل مطلق "أحل الله البيع" نمی‌شود زیرا اصول لفظیه زمانی جاری می‌شوند که قرینه بر خلاف نداشته باشند لذا اگر یک خبر ثقه‌ای بر خلاف عموم یا اطلاق یک دلیل مطلبی بیان کرد اصلاً اطلاق و عموم در آن موضوع خاص شکل نگرفته و أصالة الإطلاق جاری نیست.

نتیجه اینکه عمل به خبر واحد نه تشریح است نه موجب طرح و کنار گذاشتن یک دلیل معتبر پس وجهی ندارد که عمل به خبر واحد را مصداق "إِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا" بدانیم.

### تذکر یک نکته اخلاقی

با توجه به بحث از بناء عقلا در حجیت خبر ثقه معرفی یک کتاب و ذکر نکته‌ای از آن خالی از لطف و مناسبت نیست.

مرحوم کفعمی عالم بزرگ دعائی شیعه در کتاب **محاسبة النفس** که کتاب مختصر و جالبی است که مطالعه آن را به دوستان توصیه می‌کنم می‌فرمایند:

یا نفس: و من العجب أنه لو أخبرك طفل: بأن عقرباً في جيبك لرميت بثوبك، أو حية في إزارك لرميت بأطمارك. أفكان قول الأنبياء والأبدال، أقل عندك من قول الأطفال؟! أم صار حر نار جهنم وزقومها، أحقر عندك من العقرب و سمومها؟! و لا جرم فلو انكشف للبهائم علانيتك و سريرتك، لضحكوا من غفلة سيرتك.

جلسه چهل و نهم (سه‌شنبه، ۹۸/۱۰/۰۳) بسمه تعالی

الخامس ما ذكره العلامة ... ص ۳۴۷، س ۱۴

وجه پنجم: اجماع صحابه بر عمل به خبر واحد

پنجمین وجه از وجوه شش‌گانه تقریر اجماع کلامی است از مرحوم علامه حلی.

ایشان با استفاده از دو مقدمه نتیجه گرفته‌اند حجیت عمل به خبر واحد را به این بیان که:

مقدمه اول: اجماع صحابه بر عمل به خبر واحد

فرموده‌اند در مرور تاریخ و روایات می‌بینیم صحابه نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم اجماع و اتفاق نظر داشته‌اند بر عمل به خبر واحد.

مقدمه دوم: عدم ردع اصحاب

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز اصحابشان را از این عمل نهی و ردع نفرمودند.

نتیجه اینکه یقیناً خبر واحد حجت بوده و الا باید حضرت اصحابشان را از عمل به آن ردع و منع می‌فرمودند، مرحوم علامه نمونه‌های متعددی هم بر این عمل صحابه ذکر کرده‌اند.

نقد وجه پنجم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اصحاب نبی گرامی اسلام دو دسته بودند:

دسته اول: آنانکه در اعمال و رفتارشان دقت داشتند و ملاحظه شرع و دیانت را سرلوحه کارشان قرار داده بودند و عملی بدون رضایت حضرت انجام نمی‌دادند.

دسته دوم: آنانکه همج رعاع، سرگردان بی‌وزن و بی وفاء‌اند و به دنبال هر فریادی می‌روند.

اینکه مرحوم علامه می‌فرمایند صحابه عملی داشته‌اند و حضرت منع نفرمودند مقصودشان کدام دسته از صحابه است:

– اگر مقصودشان گروه اول است یعنی آنان که ثابت قدم و پیرو حضرت بودند، هیچ گزارشی دلالت نمی‌کند بر عمل امثال سلمان، ابوذر و مقداد به خبر واحد. چه رسد به اینکه حضرت تأیید هم فرموده باشند.

– اگر مقصودشان دسته دوم و امثال خلفاء و ابوهربیره‌ها باشد، بله اینان به خبر واحد عمل می‌کرده‌اند لکن عملشان کاشف از رضایت حضرت نیست و سکوت نبی گرامی اسلام و حضرات اهل بیت علیهم السلام نه به جهت تأیید آنان بلکه به این جهت بوده که یقین داشته‌اند ردع و منعشان در آنان تأثیر ندارد و آنها به راه خود می‌روند. پس نمی‌توانید از عمل چنین افرادی رضایت حضرت را کشف کنید.

إلا أن يقال ... ص ۳۴۸، س ۱۰

مرحوم شیخ انصاری در توجیه کلام مرحوم علامه می‌فرمایند: ممکن است گفته شود هر چند دسته دوم حرف شنوی و تبعیت از حضرت نداشتند مانند تخلصان از جیش أسامة اما اگر کارشان باطل بود بر حضرت واجب بود که آنان را از این مسیر باطل منع کنند و با اظهار و آشکار کردن حقیقت، بیان کنند که راضی به این شیوه نیستند، و این مسأله مهمتر از مسأله غصب خلافت نیست که با وجود مخالفت دسته دوم و عدم ارتداع و پذیرش منع پیامبر و اهل بیت باز هم حضراتشان از تذکر و منع از مسیر باطل، کوتاه نیامدند سکوت نکردند که کسی نگوید حضراتشان رأی آنان را قبول داشته‌اند و حقیقت برای آیندگان روشن شود. \*

البته این وجه پنجم هرچند مورد قبول هم قرار گیرد نمی‌تواند یک دلیل مستقل به شمار آید زیرا یکی از مصادیق وجه سوم (سیره مسلمین) یا وجه چهارم (سیره عقلاء) خواهد بود.

السادس: دعوی الإجماع من الإمامية ... ص ۳۴۸

وجه ششم: اجماع امامیه بر عمل به خبر واحد

ششمین و آخرین وجه از وجوه تقریر اجماع منقول بر حجیت خبر واحد آن است که صاحب معالم معتقدند نزاع بین مرحوم شیخ طوسی و مرحوم سید مرتضی نزاع لفظی است و در مقام عمل می‌بینیم تمام امامیه حتی مرحوم سید مرتضی و اتباع ایشان به کتب معتبره حدیثی مراجعه و به روایات آنها عمل می‌کنند، این عمل آنان دلالت می‌کند بر حجیت این روایات و حجیت اخبار آحاد.

نقد تقریر ششم:

مرحوم شیخ انصاری دو اشکال به این تقریر وارد می‌کنند:

اشکال اول: مقصودتان از عمل امامیه به روایات کتب حدیثی‌شان چیست؟

– اگر مقصودتان این است که تمام امامیه به یک یک روایات این کتب عمل می‌کرده‌اند و یک یک روایات و اخبار آحاد را حجت می‌دانسته‌اند این کلام بالعیان باطل است زیرا ما به روشنی می‌بینیم روایات زیادی در کتب معتبره وجود دارد که بعضی علماء به آنها عمل نمی‌کنند.

– اگر مقصودتان این است که به صورت کلی این کتب حدیثی نزد اصحاب و امامیه معتبر و مورد عمل بوده نه یک یک روایات آنها، این هم مفید برای استدلال نیست زیرا ثابت نمی‌کند تمام اخبار آحاد مورد عمل و استنباط حکم شرعی توسط اصحاب و امامیه بوده است مگر اینکه یقین داشته باشیم یک روایت مورد عمل تمام اصحاب بوده است که خصوص همان روایت برای ما حجت باشد.

مؤید مدعای ما آن است که در مقام عمل می‌بینیم بعضی از بزرگان امامیه مانند مرحوم شیخ صدوق و مرحوم شیخ طوسی و دیگران بعضی روایاتی که دیگران به آنها عمل می‌کنند را نامعتبر و ضعیف و غیر قابل احتجاج و استنباط احکام می‌دانند.

**اشکال دوم:** حتی اگر ثابت کنید که تمام امامیه به تمام اخبار و روایات مذکور در کتب حدیثی شیعه عمل نموده‌اند باز هم برای اثبات حجیت خبر واحد کافی نیست زیرا اتفاق عملی امامیه در صورتی حجت است که دو قید در آن باشد:

**الف:** جهت عمل آنان برای ما روشن باشد و بدانیم به چه جهت و به چه ملاک به این روایات عمل کرده‌اند.  
**ب:** آن ملاک و جهت مورد قبول ما هم باشد.

مرحوم شیخ برای توضیح مطلب مثال می‌زنند به اینکه اگر ببینید چند نفر از کسانی که با عمل آنها می‌توان رضایت امام معصوم را کشف نمود با خانمی صحبت می‌کنند و به او نگاه می‌کنند، ممکن است جهت چنین عملی این باشد که این خانم مادر یکی از آنها است، خواهر یکی دیگر و همسر دیگری و دختر فرد دیگر یا مادر خانم نفر آخر باشد یا حتی اگر ببیند خود امام معصوم به خانمی نگاه می‌کنند وقتی جهت عمل را ندانیم که چیست فرد نمی‌تواند او هم به آن خانم نگاه کند زیرا نمی‌داند جهت عمل اصحاب چیست.

در ما نحن فیه هم جهت عمل بزرگان امامیه به روایات و خبر واحد معلوم نیست، بعضی مانند سید مرتضی می‌گویند چون محفوف به قرینه است عمل می‌کنم و شیخ طوسی می‌فرمایند چون ظن خاص و خبر ثقه است عمل می‌کنم، مرحوم صاحب قوانین می‌گوید چون مطلق ظن حجت است عمل می‌کنم، پس تا جهت عمل تمام علماء برای ما روشن نباشد نمی‌توانیم بگوییم چون آنان به خبر واحد عمل کرده‌اند پس ما هم عمل می‌کنیم.

**نتیجه دلیل سوم:**

مرحوم شیخ انصاری اجماع را به شش تقریر بیان فرمودند، تقریر ششم نقد شد و تقریر پنجم هم شعبه و مصداقی برای تقریر سوم و چهارم (سیره مسلمین یا سیره عقلا) به حساب آمد لذا می‌تواند گفت مرحوم شیخ انصاری به چهار بیان و وجه اجماع در عمل به خبر واحد را ثابت فرمودند.

### **تحقیق:**

\* توصیه می‌کنم زندگانی و کیفیت شهادت مرحوم ابن سکیت اهوازی از اصحاب امام جواد و امام هادی علیهما السلام که به جهت تصریح به حقانیت و عظمت و برتری اهل بیت به دستور متوکل عباسی به طرز فجیعی به شهادت رسید را مطالعه و تأمل کنید.

اجمال جریان شهادت ایشان این است که ایشان به جهاتی استاد ادب عربی دو پسر متوکل بود، روزی در مجلس رسمی از ایشان سؤال کرد آیا دو پسر من نزد تو افضل هستند یا حسن و حسین (علیهما السلام)، ایشان به جهت اقتضای فضای موجود با شجاعت تمام فرمودند: و الله إن نعل قنبر مولی علی بن ابیطالب علیه السلام افضل عندی منک و من ابنیکه متوکل دستور داد زبان ایشان را از پشت گردنشان در آوردند و او را به شهادت رساندند.

اینکه ما مدیون این خونها هستیم شکی در آن نیست لکن در شناخت وظیفه و عمل به آن باید بیش از پیش تلاش و کوشش و همت داشته باشیم. ان شاء الله خداوند لیاقت دفاع از مکتب و شهادت در این مسیر را به همه ما عنایت فرماید به برکت صلوات بر محمد و آل

### دلیل چهارم: عقل

آخرین دلیل بر حجیت خبر واحد دلیل عقل است. می‌فرمایند این دلیل به سه وجه مورد تمسک قرار گرفته است: ۱. دلیل عقل بر حجیت خصوص خبر واحد. ۲. دلیل عقل بر حجیت مطلق ظنون. ۳. دلیل عقل بر حجیت خصوص ظن اطمینانی و معتبر.

#### وجه اول: دلیل عقل بر حجیت خصوص خبر واحد

می‌فرمایند این وجه نیز به سه بیان مورد استدلال قرار گرفته است:

#### بیان اول: تبیین دلیل عقل با علم اجمالی

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند من هم سابقاً با استدلال به همین دلیل، حجیت خبر واحد را قابل اثبات می‌دانستم اما اخیراً سه اشکال را بر آن وارد می‌دانم و نهایتاً این بیان را قابل استدلال برای اثبات حجیت خبر واحد نمی‌دانم.

اما بیان مطلب با ضمیمه نمودن دو نکته است:

#### نکته اول: علم اجمالی به صدور اکثر اخبار

می‌فرمایند علم اجمالی داریم به اینکه معظم روایات و اخباری که در کتب حدیثی مشهور امامیه موجود است از اهل بیت علیهم السلام صادر شده است و در صدد بیان حکم الله است.

این علم اجمالی هم با مراجعه به روایات و دقت در شدت اهتمام راویان، اصحاب ائمه و صاحبان کتب حدیثی مشهور برای هر فرد متبعی حاصل می‌شود. برای اثبات این اهتمام به ویژه در زمان امام رضا علیه السلام و ائمه متأخر از ایشان و تأثیر این اهتمام در ایجاد علم اجمالی مذکور، به چند شاهد اشاره می‌کنند:

#### شاهد اول: عدم اکتفاء به نقل از کتاب

یکی از شواهد بر شدت اهتمام در نقل حدیث و اطمینان به صدور معظم روایات از اهل بیت علیهم السلام این است که بزرگان روایت در نقل حدیث به نسخه کتابت شده توسط راویان مشهوری حتی راویان مورد اعتقاد هم اکتفاء نمی‌کردند بلکه مقید به شنیدن از خود راوی بودند نه صرف دیدن در کتاب او.

برای این شاهد به سه روایت به عنوان نمونه اشاره می‌کنند که یکی از آنها را ترجمه می‌کنیم:

مرحوم نجاشی از عالمان رجالی متقدم شیعه (م ۴۵۰ هـ) گزارش کرده احمد بن محمد بن عیسی اشعری از اصحاب امام جواد و امام هادی علیهما السلام و از بزرگان روات، به کوفه رفت برای کسب (تحمل) حدیث، به حسن بن علی و شاء برخورد کرد، از او درخواست کرد کتاب روایات علاء بن رزین و ابان بن عثمان أحمر را به او نشان دهد، وقتی آن‌ها را دید گفت دوست دارم این احادیث را برای من روایت کنی، حسن و شاء جواب داد خداوند تو را رحمت کند چقدر عجله داری، برو از روی این احادیث نسخه برداری کن بعد از آن نسخه‌ات را بیاور تا روایات را برای تو بخوانم (و با نسخه خودت تطبیق دهی)، احمد بن محمد پاسخ داد خودم را از مرگ ایمن نمی‌یابم (و ممکن است بعد از نسخه برداری و قبل از سماع از تو، از دنیا بروم و بازماندگان من گمان کنند این کتاب را از تو شنیده‌ام و اینگونه به آیندگان منتقل شود) حسن و شاء گفت اگر می‌دانستم احادیث چنین طلب‌کنندگان با همتی دارد بیش از آنچه تلاش کرده‌ام، زحمت می‌کشیدم برای انتقال احادیث و معارف اهل بیت علیهم السلام زیرا من نهصد استاد حدیث را در این مسجد (کوفه) درک کردم که همه از امام صادق علیه السلام حدیث نقل می‌کردند.

#### شاهد دوم: عدم نقل از راویان دارای کمترین ضعف

شاهد دیگر این که حتی اگر در بعض روات ضعف کوچکی که حتی ارتباطی هم به صدق و وثاقت راوی نداشته، می‌دیدند از نقل روایات او پرهیز می‌کردند دو نمونه بیان می‌کنند از جمله وضعیتی که برای احمد بن محمد بن خالد برقی از اصحاب امام جواد و امام هادی علیهما السلام در قم به وجود آمد که به جهت نقل روایت از ضعفاء، به دستور احمد بن محمد بن عیسی اشعری از قم إخراج شد. \*

#### شاهد سوم: تردید در نقل از کتب افراد عدول کننده از حق

می‌فرمایند کسانی که از طریقه حق عدول می‌کردند مانند واقفیه و فطحیه از جانب بزرگان روات طرد می‌شدند و حتی کتب حدیثی‌شان که در زمان استقامت و بر حق بودن نسخه به طور گسترده نسخه برداری شده و انتشار یافته بود با اجازه از اهل بیت و نواب اهل بیت علیهم السلام مورد استفاده قرار می‌گرفت.

ذیل این سه شاهد به چهار سؤال هم پاسخ می‌دهند:

**سؤال اول:** داعی بر این شدت اهتمام چه بوده است؟ و چرا حتی به نوشته افراد مورد وثوق و اطمینان خودشان هم اکتفا نمی کردند و مقید بودند حتماً یک یک روایات را از صاحب کتاب بشنوند؟

**جواب:** این اهتمام به جهات مختلفی بوده است از جمله:

**اولاً:** روایان توجه داشته‌اند که معارف و محتوایی که توسط آنان به آیندگان منتقل می‌شود چیزی نیست جز بنیانهای عقیدتی و احکامی شریعت سید المرسلین<sup>ص</sup> لذا نهایت اهتمام را در نقل احکام الله به کارمی‌بستند لذا امام صادق علیه السلام در روایات مختلفی از چنین روایتی تمجید کرده‌اند از جمله این روایت که: عن جمیل بن دراج قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : بشر المختبئين بالجنة : برید بن معاوية العجلي ، وأبو بصير ليث ابن البختری المرادي ، ومحمد بن مسلم ، و زرارة ، أربعة نجباء أمناء الله على حلاله وحرامه ، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة و إندرست.

**ثانیا:** نویسندگان در تمام موضوعات حتی موضوعات تاریخی که وقوع خطا و کذب هم در آنان اثر آخروی بلکه دنیوی هم ندارد و موارد کذب را هم با مقایسه متون تاریخی می‌توان به دست آورد، باز هم شدت اهتمام را در نقل دقیق به کار می‌برند، لذا بسیار به جا است که وقتی بزرگان روات می‌دانند تصنیفات آنان یک اثر ماندگار در مکتب اهل بیت خواهد بود خصوصاً در ایام تقیه‌ای که تنها با مراجعه به همین کتب امکان اطلاع از احکام و معارف دین بوده، چنین اهتمام و سخت‌گیری داشته باشند.

**ثالثاً:** هم تذکرات فراوان اهل بیت هم تجربیات روایان نشان داده بود که دشمنان مکتب اهل بیت در صدد تحریف محتوایی مکتب با دست بردن در آثار حدیثی روایان هستند، حتی گاهی با واسطه قرار دادن نزدیکان روات شیعه کتب آنان را امانت می‌گرفتند و با دست بردن در متن، محتوای مکتوب را تحریف می‌کردند. لذا بزرگان شیعه و روایان مکتب اهل بیت حتی به نوشته‌های خودشان هم برای انتقال معارف اعتماد نمی‌کردند و تأکید به شنیدن محتوای روایت از استاد و شیخ خود داشتند.

**سؤال دوم:** آیا این پاسخ ثالثاً سبب بی اعتبار شدن روایات شیعه نمی‌شود که فرمودید روایات فراوان دلالت می‌کند بر وجود جعل حدیث؟  
**پاسخ:** خیر زیرا پاکسازی کتب از احادیث جعلی در همان زمان حضور اهل بیت علیهم السلام خصوصاً زمان امام رضا علیه السلام به بعد انجام شد و توجه به حدیث و رجال ناقل احادیث به عنوان دو علم مستقل به این پاکسازی کمک شایانی کرد.

**سؤال سوم:** از مجموعه نکاتی که بیان شد نتیجه می‌گیریم دشمنان اهل بیت هم تلاش بسیاری در داخل نمودن احادیث جعلی بین روایات شیعه داشته‌اند، و به نوعی علم پیدا می‌کنیم به وجود لاقول روایات جعلی اندکی بین روایات امامیه که منافات با ادعای شما دارد.  
**پاسخ:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این کلام شما اشکال به اخباریان است نه ما زیرا اخباریان هستند که می‌گویند قطع و علم داریم به صحت جمیع روایات یا کسانی که ادعا می‌کنند اطمینان داریم به صدور جمیع روایات، در حالی که ما می‌گوییم علم اجمالی داریم به صدور بسیاری از این روایات موجود در کتب مشهوره شیعه نه تمام آنها، پس وجود اندکی روایت جعلی منافات با ادعای علم اجمالی به صدور بسیاری از روایات ندارد (علاوه بر اینکه همان روایات جعلی را هم با بکارگیری قواعد فقهی، رجالی و عقیدتی می‌توان شناخت)

**سؤال چهارم:** علم اجمالی نسبت به روایاتی شکل می‌گیرد که یا موافق با یک اصل عملی (مثل أصالة البرائة) هستند یا قرینه قطعی بر صدورشان داریم، و در این دو مورد مذکور هم در اصل نیازی به علم اجمالی نداریم بلکه قرینه، علم تفصیلی به حجیت می‌آورد.  
**جواب:** می‌فرمایند ادعای ما ثبوت علم اجمالی در خبر واحد مخالف با اصل عملی و بدون قرینه قطعی است.

**نکته دوم:** حکم عقل به حجیت ظن در تعدد علم

عقل می‌گوید حال که علم به جمیع احکام شرعی برای ما میسر نیست و یقین به ثبوت تکالیف داریم، پس إذا تعدد العلم قام الظن مقامه.

### تحقیق:

\* منبع اصلی نقل این جریان مرحوم ابن غضائری است در کتاب رجال خود با عنوان رجال ابن غضائری، ص ۳۹، شماره ۱۰ که می‌نویسد: طعن القمّیون علیه، و لیس الطعن فيه، إنّما الطعن في من يروي عنه؛ فإنّه كان لا يبالي عمّن يأخذ، على طريقة أهل الأخبار. و كان أحمد بن محمد بن عیسی أبعده عن قم، ثمّ أعاده إليها و اعتذر إليه. احمد بن محمد بن محمد بن عیسی که او را از قم اخراج کرده بود ضمن عذر خواهی او را به قم بازگرداند و در تشییع جنازه او با سر و پای برهنه شرکت کرد. البته مرحوم علامه حلی در خلاصة الأقوال، ص ۶۳، شماره ۹ نقل می‌کنند: ولما توفي مشي أحمد بن محمد بن عیسی في جنازته حافيا حاسرا ليبرئ نفسه مما قذفه به. (این تعبیر "قذفه" می‌تواند قرینه و شاهدی باشد بر اینکه علت اخراج او از قم نقل از ضعاف نبوده است.)

کلام در استدلال به دلیل عقل بر حجیت خبر واحد بود. فرمودند سه وجه در تقریر این دلیل وجود دارد که وجه اول اثبات خصوص حجیت خبر واحد بود به پنج بیان. خلاصه بیان اول این شد که از طرفی یقین داریم به صدور قسمت مهمی مثلاً ۹۰ درصد از روایات موجود، از امام معصوم و از طرف دیگر چون تشخیص قطعی روایت صادر شده از معصوم از غیر صادر، در تمام ۹۰ درصد ممکن نیست لذا عقل می‌گوید "إذا تعذر اليقين قام الظن مقامه" باید بدل از قطع، به ظن اطمینانی عمل نمود این هم معنایش حجیت خبری است که ظن اطمینانی به صدورش داریم.

نقد بیان اول:

مرحوم شیخ انصاری سه جواب در نقد تقریر اول بیان می‌کنند:

جواب اول:

می‌فرمایند ما مرحله اول دلیل را قبول داریم و معتقدیم علم اجمالی به صدور بعض روایات ما را ملزم می‌کند که باید به این روایات عمل نماییم، اما در جهت الزام و وجوب عمل به این روایات باید دقت نمود.

هم مستدل هم ما قبول داریم بین روایاتی که علم اجمالی داریم به صدورشان از معصوم، یک سری حکم الله واقعی هم هست، و روشن است که ما موظف هستیم به حکم الله واقعی عمل نماییم، لکن بیان شما منجر می‌شود به حجیت مطلق ظن نه ظن خاص و معتبر که ظن اطمینانی باشد. به عبارت دیگر این دلیل و تقریر شما همان اثبات حجیت دلیل انسداد است که در مطالب بعد مستقلاً ردش خواهیم کرد.

دلیل اینکه بیان شما منجر به حجیت مطلق امارات ظنیه می‌شود این است که در حجیت مطلق امارات ظنیه هم می‌گوییم علم اجمالی داریم که بین این امارات ظنیه (اعم از خبر واحد، شهرت، اجماع و ...) حکم الله واقعی هست، حال با وجود این علم اجمالی یا باید احتیاط کنیم و به تمام این امارت ظنیه عمل نماییم یا اگر احتیاط در تمام احکام ممکن نبود (یا اجماع قائم شده بود که احتیاط لازم نیست) عقل حکم می‌کند انسان باید به مطلق امارات ظنی عمل نماید چه خبر ثقة، چه شهرت و چه اجماع منقول. نتیجه اینکه تمسک به دلیل عقل در بیان اول منجر به حجیت مطلق الظن می‌شود نه حجیت خصوص خبر واحد ظنی و حجیت مطلق ظن را در در وجه بعدی استدلال به دلیل عقل نقد خواهیم نمود.

این قلت: المعلوم صدور کثیر ... ص ۳۵۸، س ۲

اشکال:

قبل از بیان اشکال یک مقدمه اصولی که در کتاب هم اشاره شده بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: انحلال علم اجمالی (صغیر و کبیر)

زمانی که علم اجمالی به وجود شیء ای پیدا می‌کنیم ممکن است به خاطر پیدا شدن نکته‌ای، این علم اجمال منحل شود لکن این انحلال علم اجمالی بر دو قسم است:

قسم اول: انحلال و از بین رفتن کلی علم اجمالی و تبدیل شدن به علم تفصیلی در یک طرف و شک بدوی در طرف دیگر. مثال: علم اجمالی دارد یکی از این دو کتاب غصبی است، سپس اماره، بینه و دلیل شرعی قائم می‌شود کتاب الف همان کتاب غصبی است، در اینجا علم اجمالی از بین می‌رود و نسبت به کتاب الف علم تفصیلی به غصبیت دارد و نسبت به کتاب "ب" شکش بدوی و بی اعتبار است.

قسم دوم: انحلال و از بین رفتن علم اجمالی کبیر و تبدیل شدن به علم اجمالی صغیر.

مثال: مثالی که مرحوم شیخ انصاری هم مطرح می‌کند این است که گله گوسفندی را تصور می‌کنیم که هزار رأس گوسفند در آن است نصف این گوسفندان (۵۰۰ رأس) سفید و نصف دیگر سیاه هستند. علم اجمالی داریم که در مجموع هزار رأس گوسفند این گله، صد گوسفند غصبی وجود دارد که استفاده از آنها برای ما حرام است. اگر بینه قائم شود بر اینکه ۸۰ درصد گوسفندان غصبی بین گوسفندان سیاه است در اینجا هر چند علم اجمالی ما نسبت به خصوص گوسفندان سیاه تقویت شد لکن همچنان علم اجمالی نسبت به کل گله گوسفندان برای ما وجود دارد که تعدادی گوسفند حرام بین کل گله وجود دارد.

مستشکل می‌گوید مفاد دلیل و بیان ما حجیت مطلق الظن نیست بلکه فقط حجیت اخبار را ثابت می‌کند زیرا هر چند در ابتدا یک علم اجمالی کبیر داریم که بین أدله ظنیه فراوان موجود اعم از خبر واحد، اجماع، شهرت، سیره عقلا، سیره متشرعه و ... حکم الله هم وجود دارد لکن وقتی روایات را بررسی می‌کنیم می‌بینیم ۸۰ درصد از احکام الله در بین خصوص روایات است نه سایر امارات ظنیه.

پس علم اجمالی اول ما به وجود احکام الله بین تمام امارات ظنیه منحل شد به یک علم اجمالی صغیر و در مقابل علم اجمالی صغیر تنها یک شک بدوی است، علم اجمالی (۸۰ درصد) به وجود احکام الله بین خصوص اخبار و روایات و شک بدوی (۲۰ درصد) به وجود احکام الله بین سایر امارات ظنیه (اجماع، شهرت، سیره عقلا و سیره مشرعه).

نتیجه اینکه علم اجمالی داریم به وجود کثیری از احکام الله بین خصوص اخبار و روایات لذا با همان دلیل عقلی که گذشت می‌گوییم کشف قطعی روایات صادر شده از معصومان متعذر است و عقل حکم می‌کند "إذا تعذر اليقین قام الظن مقامه" لذا خبر واحد حجت است. جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند هر چند علم اجمالی کبیر منحل شود به علم اجمالی صغیر لکن باز هم احتمال وجود حکم الله در علم اجمالی کبیر (سایر امارات ظنیه غیر از خبر واحد) وجود دارد.

توضیح مطلب: علم اجمالی اول ما یک علم اجمالی کبیر بود (علم به وجود احکام الله در بین تمام امارات ظنیه) سپس منحل و تبدیل شد به علم اجمالی صغیر (علم به وجود ۸۰ درصد احکام الله در خصوص روایات و اخبار) پس علم اجمالی کبیر ما نسبت به مطلق امارات همچنان باقی است و احتمال دارد بین امارات ظنیه غیر از خبر واحد هم حکم الله وجود داشته باشد.

**لذا لو فرضنا عزل ... ص ۳۵۸، س ۱۰**

لذا اگر به گفته شما ۸۰٪ احکام الله فقط در اخبار باشند نه در سیره، اجماع و شهرت، باز هم می‌گوییم روایاتی را که یقین یا اطمینان به صدورشان دارید مثلاً ۷۰٪ از اخبار، اینها را کنار گذاشته و ۳۰٪ باقی‌مانده از اخبار را ضمیمه کنیم به سایر امارات مانند سیره، اجماع و شهرت، باز هم علم اجمالی به حال اول خود باقی خواهد ماند و می‌گوییم علم اجمالی داریم به وجود احکام الله در این مجموعه ضمیمه شده (۳۰٪ از اخبار به ضمیمه سایر امارات).

نتیجه اینکه اگر شما علم اجمالی را منحل می‌کردید به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی کلامتان صحیح بود اما علم اجمالی کبیر را تبدیل کردید به علم اجمالی صغیر و این هم فائده‌ای ندارد زیرا همچنان علم اجمالی هر چند کبیر داریم به وجود احکام الله در تمام امارات ظنیه.

و اگر بخواهیم به حکم عقل به علم اجمالی ترتیب اثر دهیم باید بگوییم مطلق امارات ظنیه حجت است و این هم می‌شود همان دلیل انسداد و حجیت مطلق ظن که نقد آن جداگانه خواهد آمد.



کلام در استدلال به دلیل عقل بر حجیت خبر واحد بود. فرمودند سه وجه برای تبیین آن وجود دارد که وجه اول اثبات حجیت خصوص خبر واحد بود. این وجه را هم فرمودند به سه بیان مورد استدلال قرار گرفته است که بحث در بیان اول بود.

گفته شد علم اجمالی داریم به وجود روایات صادره از معصومان و احکام الله بین وایات موجودمان، تحصیل یقین نسبت به یک یک روایات و اخبار ممکن نیست و إذا تعذر الیقین قام الظن مقامه، پس ظن به صدور روایات هم کفایت می‌کند در حجیت آنها برای مقام عمل. گفتیم مرحوم شیخ انصاری این دلیل را نقد می‌کنند، یک اشکال آن بیان شد و فرمودند این دلیل شما حجیت خصوص خبر واحد را ثابت نمی‌کند بلکه حجیت مطلق ظن یعنی اعم از خبر واحد و سایر امارات (شهرت، اجماع، سیره و ...) را ثابت می‌کند لذا از ما نحن فیه که بحث از وجه اول و اثبات خصوص حجیت خبر واحد است خارج می‌شود و جداگانه به آن خواهیم پرداخت.

#### اشکال دوم:

مرحوم شیخ می‌فرمایند مستدل خلط کرده بین دو اصطلاح:

۱. ظن به مضمون. یعنی حصول ظن به اینکه مضمون و محتوای این روایت بیان حکم الله باشد.

۲. ظن به صدور. یعنی حصول ظن به صحت سند یک روایت و صدور آن از معصوم.

مستدل گفت علم اجمالی داریم به وجود احکام الله واقعی و تکالیف شرعی در معظم روایات یعنی همان ظن به مضمون اما نتیجه گرفت و إذا تعذر الیقین بالصدور قام الظن مقامه. یعنی وقتی نتوانستیم یقین به صدور یک روایت از معصومان پیدا کنیم می‌توان به روایت مظنون الصدور عمل نمود.

پس اشکال دوم این است که تمسک به علم اجمالی ثابت می‌کند معیار در حجیت خبر واحد آن است که برای ما ظن حاصل شود به اینکه مضمونش حکم الله است، و با این معیار دیگر تفاوتی نیست آن شیء خبر واحد باشد یا شهرت یا اجماع و چه مظنون الصدور باشد یا مظنون الصدور نباشد (یعنی سندش ضعیف باشد) بنابراین باز هم ثابت شد که بیان اول فقط حجیت خبر واحد را ثابت نمی‌کند بلکه حجیت مطلق الظن به مضمون را ثابت می‌کند که در تمسک به دلیل انسداد آن را نقد خواهیم کرد.

#### اشکال سوم:

می‌فرمایند مدعای مستدل این است که عمل به خبر واحد واجب است از باب حجیت، یعنی خبر واحد حجت است مطلقاً چه اصل عملی یا لفظی مخالف آن وجود داشته باشد یا نه؛ لکن دلیل مستدل این است که عمل به خبر واحد واجب است از باب احتیاط یعنی برای اینکه به حکم الله واقعی بررسی احتیاط کن و به خبر مظنون الصدور عمل کن. بین حجیت و احتیاط تفاوت است:

وقتی می‌گوییم خبر واحد حجت است مطلقاً یعنی چه این خبر مثبت حکم شرعی باشد چه نافی حکم شرعی باشد چه مخالف با اصل لفظی و عملی باشد و چه مخالف نباشد، عمل بر اساس آن واجب است.

لکن وقتی می‌گوییم عمل به خبر واحد واجب است از باب احتیاط یعنی در صورتی عمل به آن واجب است که مثبت حکم باشد نه نافی حکم و اصل لفظی یا عملی هم با آن مخالف نباشد زیرا اگر نافی حکم یا مخالف اصل عملی یا لفظ باشد دیگر احتیاط نکرده است. دلیل شما می‌گوید چون علم اجمالی به وجود تکالیف داریم پس واجب است از باب احتیاط به خبر واحد عمل کنیم در حالی که مدعای شما وجوب عمل به خبر واحد از باب حجیت است پس باز هم خلط کردید بین دو اصطلاح حجیت و احتیاط. همچنین اگر یک آیه یا روایت در ظاهر مخالف با مضمون یک خبر واحد بود (مثل رابطه عام و خاص، آیه می‌گوید أوفوا بالعقود، خبر واحد می‌گوید لایجب الوفاء بالعقد الضری) دیگر خبر واحد حجت نخواهد بود زیرا شما وجوب عمل به خبر واحد را از باب احتیاط ثابت کردید و در باب احتیاط نباید مضمون این خبر واحد مخالف داشته باشد.

#### بیان دوم: کلام مرحوم فاضل تونی

مرحوم فاضل تونی در کتاب "الوافیه فی أصول الفقه" معتقدند خبر واحد با سه شرط حجت است:

شرط اول: خبر در کتب معتبر و مشهور حدیثی نقل شده باشد.

شرط دوم: جمعی از فقهاء امامیه به آن عمل کرده باشند.

شرط سوم: فقهاء امامیه آن خبر را رد نکرده باشند.

حال مرحوم فاضل تونی با این سه شرط خبر واحد را حجت دانسته و برای حجیت آن یک دلیل عقلی مرکب از چند نکته إقامه نموده و می‌فرمایند:

الف: بدون شک انسانها تا روز قیامت تکالیفی دارند خصوصا در مسائل ضروری مانند نماز، روزه، حج، زکات، نکاح و امثال اینها.

ب: هر کدام از این موضوعات و احکام ضروری هم یک أجزاء و شرائطی دارند.

ج: هیچ راهی برای عمل به احکام ضروری و جزئیات و شرایط آنها وجود ندارد الا از طریق همین خبرهای واحد ظنی.

نتیجه: عقل حکم می کند وقتی انسان مکلف به تکالیفی است که دارای أجزاء و شرائطاند و برای کشف أجزاء و شرائط راهی جز عمل به

خبر واحد ظنی ندارد پس عمل به خبر واحد ظنی حجت خواهد بود و خبر واحد ظنی خبری است که آن سه شرط را دارا باشد.

**نقد بیان دوم:**

مرحوم شیخ انصاری می فرماید این بیان هم دو اشکال دارد:

**اشکال اول:**

وقتی شما به جهت عدم دسترسی به دلیل قطعی برای کشف أجزاء و شرائط می فرمایید خبر ظنی حجت است دیگر چرا آن سه شرط را

مطرح می کنید، بلکه باید بگویید با این دلیل عقلی تمام ظنون حجت است چه ظن حاصل از خبر واحد چه ظن حاصل از سایر امارات

غیر از خبر واحد، و اگر در صدد اثبات حجیت مطلق ظنون باشید چنانکه در اشکال اول به بیان اول گفتیم، دلیل شما همان تمسک به

دلیل انسداد و حجیت مطلق ظنون است که در وجوه بعدی استدلال به دلیل عقل بر حجیت خبر واحد آن را نقد خواهیم نمود.

مگر اینکه مرحوم فاضل تونی بفرماید فقط خبر واحد دارای آن سه شرط مظنون الصدور است نه سایر اماراتی که نام بردید و این هم

قابل پذیرش نیست.

**اشکال دوم:**

دلیل شما فقط حجیت خبر واحدی را ثابت می کند که مضمونش بیان شرائط و أجزاء یک واجب باشد مثل جزئیت سوره برای نماز یا

جزئیت وقوف عرفات برای حج، اما شامل اخباری که جزئیت یا شرطیت یک عمل را نفی می کند مثلا می گوید عربی بودن شرط صحت

عقد نکاح نیست یا می گوید طواف نساء جزء عمره تمتع نیست، نمیشود مخصوصا اگر یک اصل عملی هم اقتضای شرطیت را داشته باشد

اما خبر واحد بر خلاف اصل عملی بگوید این نکته شرط نیست.

بیان سوم از دلیل عقل بر حجیت خبر واحد کلام مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب هدایة المسترشدين است که خواهد آمد. \*

**پیش تحقیق:**

کتاب هدایة المسترشدين فی شرح أصول معالم الدین کتابی مفید و از جمله شرحهای جامع برای کتاب معالم است. کتاب شناسی و

شخصیت شناسی کتاب و نویسنده را اجمالا کار کنید و ارائه دهید.

جلسه پنجاه و سوم (سه‌شنبه، ۱۰/۱۰/۹۸) بسمه تعالی

روز دوشنبه ۹ دی (روز بصیرت) و تعطیل بود.

الثالث: ما ذكره بعض المحققين ... ص ۳۶۳

بیان سوم: کلام مرحوم اصفهانی

مرحوم محمد تقی اصفهانی در کتاب هدایة المسترشدين فی شرح اصول معالم الدین، که یکی از شروح معتبر و مفصل کتاب معالم شیخ حسن پسر شهید ثانی است در تبیین استدلال به دلیل عقل بر حجیت خبر واحد می‌فرماید:

الف: یقین و علم تفصیلی داریم زمان نبی گرامی اسلام و اهل بیت ایشان علیهم السلام عمل به کتاب و سنت واجب بوده است این یقین هم از اجماع بلکه ضرورت دین و مذهب و اخبار متواتر ثابت است.

ب: به همین أدله، تکلیف و عمل به کتاب و سنت بر ما هم واجب است.

نتیجه: بنابراین مراتب عمل به حکم الله بر اساس کتاب و سنت به ترتیب چنین خواهد بود:

یکم: اگر با مراجعه به کتاب و سنت علم به تکلیف و حکم الله پیدا کردیم، واجب است طبق آن عمل نماییم.

دوم: اگر با مراجعه به کتاب و سنت علم به تکلیف پیدا نمی‌کنیم باید بر اساس ظن اطمینانی (ظن خاص) به کتاب و سنت عمل نماییم.

سوم: اگر راه دوم هم حاصل و میسر نشد باید به هر ظنی که از کتاب و سنت بر اثبات تکلیف و احکام الله پیدا کردیم عمل نماییم.

تا در نتیجه به تکالیف شرعیه خود عمل کرده باشیم.

نقد بیان سوم:

مرحوم شیخ انصاری کلام صاحب هدایة المسترشدين را در اثبات مدعای ایشان تمام نمی‌داند.

قبل از بیان نقد مرحوم شیخ انصاری دو مقدمه اصولی بیان می‌کنیم که در کلام مرحوم شیخ انصاری هم اشاره شده است:

### مقدمه اصولی اول: اقسام منبع حکم الله

احکام الله موجود در کتاب و سنت بر دو قسم است:

الف: احکامی که به آنها تصریح شده در کتاب و سنت.

ب: احکامی که با صراحت نیامده یا به تعبیری از مسائل مستحدثه است.

حال أماره ظن آور گاهی ما را به حکم الله ای که مدلول کتاب و سنت است می‌رساند و گاهی أماره ظنیة ما را به حکم و تکلیفی

راهنمایی می‌کند که در کتاب و سنت نیامده است. مثلاً اگر با استفاده از حکم عقل ظن پیدا کردیم به حکم الله مثل اینکه با استفاده

از قیاس اولویت و مفهوم موافقت که حجت هم هست رسیدیم به اینکه بازی بیلیارد حرام است، (مقصود قیاس منصوص العلة

نیست که این قسم قیاس همان مؤدای کتاب و سنت خواهد بود) حال نمی‌دانیم مقدمه این حرام هم حرام هست یا نه؟ حضور در

مجلس و باشگاه بیلیارد هم حرام هست یا نه؟ در فقه تفحص می‌کنیم و می‌بینیم شارع در موارد متعددی حکم کرده مقدمه حرام،

حرام است، لذا با کمک یک أماره ظنیة که استقراء باشد عقل حکم می‌کند مقدمه حرام حرام است.

البته فرض چنین احکام ظنی که در کتاب و سنت نباشد یا صحیح نیست یا بسیار نادر است زیرا به یقین و علم عادی می‌دانیم که

تمام احکام مبتنی به در کتاب و سنت بیان شده است.

### مقدمه اصولی دوم: سنت و حاکی سنت

می‌دانیم سنت حقیقتاً یعنی قول، فعل یا تقریر معصوم، لکن علماء مجازاً به روایات و اخباری که به ما رسیده هم سنت می‌گویند با

اینکه اینها حاکی از سنت‌اند نه خود سنت.

نقد اصلی مرحوم شیخ انصاری به کلام مرحوم اصفهانی مشابه نقدهای قبلی است و می‌خواهند نتیجه بگیرند که دلیل ایشان حجیت

مطلق ظن را از باب انسداد ثابت می‌کند که از محل بحث ما در وجه اول (اثبات حجیت خصوص خبر واحد) خارج است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید شما در اولین نکته‌تان فرمودید یقین داریم عمل به کتاب و سنت واجب است، مقصودتان از سنت چیست؟

– اگر مقصودتان سنت حقیقی است یعنی قول، فعل و تقریر معصوم، پس گویا استدلال شما چنین است که اگر به حکم الله موجود در

قول، فعل و تقریر معصوم علم و یقین پیدا کردیم واجب است به آن عمل نماییم، و اگر علم پیدا نکردیم، هر گونه ظن به حکم الله حجت

است چه این ظن، از اخبار حاصل شود چه از شهرت یا اجماع پس مطلق الظن حجت است و این بیان همان تمسک به دلیل انسداد است

که در بررسی وجه بعدی در استدلال به دلیل عقل آن را به تفصیل تبیین و نقد خواهیم کرد.

بله این بیان و دلیل شما در اثبات حجیت مطلق ظنون شامل یک أماره ظنیة نمی‌شود و آن را حجت قرار نمی‌دهد آن هم أماره ظنیة‌ای

است که مؤدی و محتوایش در کتاب و سنت نباشد، البته ممکن است فرض چنین حکمی اصلاً صحیح نباشد اما فقط برای توجه دادن

به یک نکته در کلام مرحوم اصفهانی می‌گوییم که ایشان فرمودند اگر با مراجعه به کتاب و سنت علم به حکم الله پیدا نکردیم، ظن اطمینانی هم پیدا نکردیم، مطلق ظنون حجت خواهند بود، فقط ذیل این نکته ایشان به عنوان یک احتمال می‌گوییم ممکن است آماره و حکمی تصویر شود که در کتاب و سنت نباشد.

نتیجه اینکه استدلال مرحوم اصفهانی نهایتاً ثابت می‌کند حجیت مطلق ظنون را از باب دلیل انسداد.

- بُعد دوم مقصود از سنت در این قلت مطرح می‌شود:

**فإن قلت المراد بالسنة... ص ۳۶۴، س ۱۵**

**اشکال:** شمای شیخ انصاری فرمودید دلیل مرحوم اصفهانی حتی شامل آماره ظنیهای هم می‌شود که محتوا و مؤدایش در کتاب و سنت نباشد، لکن ممکن است ایشان در دفاع از خودشان بفرمایند مقصود ما از کتاب که روشن است اما مقصود ما از سنت فقط اخبار و روایات است و شامل سایر امارات نمی‌شود به خصوص آماره‌ای که مؤدایش در سنت نباشد. لذا گفتیم اگر توانستیم با استفاده از روایات علم به حکم الله پیدا کنیم همان حجت است و الا واجب است عمل بر اساس ظن حاصل از اخبار و روایات. پس مقصود از سنت هم نه سنت حقیقی بلکه حاکی سنت یعنی اخبار و روایات است.

**جواب:** مرحوم شیخ می‌فرمایند اگر مقصود از سنت، حاکی سنت باشد می‌گوییم حاکی سنت یعنی همان اخبار و روایات دو قسم‌اند یا متواتر و مفید قطع هستند یا غیر متواتر و مفید ظن هستند. اگر مفید قطع باشند قبول داریم که به حکم اجماع، ضرورت دین و أدله قطعی، عمل به آنان واجب است اما اگر مفید ظن باشند دلیل قطعی یا ضرورت از دین قائم نشده بر حجیت این ظن، بلکه نهایتاً می‌توانیم مانند مرحوم شیخ طوسی و مرحوم علامه حلی ادعا کنیم اجماع امامیه را بر عمل به ظن حاصل از حاکی سنت (روایات) آن هم نه مطلق ظن بلکه ظن اطمینانی.

پس همین نکته می‌تواند قرینه باشد بر اینکه مقصود مرحوم اصفهانی از سنت، سنت حقیقی است نه حاکی سنت زیرا اگر ما با سنت حقیقی مواجه باشیم یعنی تقریر، فعل و قول معصوم را مستقیماً از خود معصوم دریافت کنیم به حکم أدله قطعی و ضرورت دین، حکم الله است و باید به آن عمل نماییم. پس اشکال مستشکل در دفاع از مرحوم اصفهانی در هر صورت صحیح نیست.

**نعم لو ادعی الضرورة... ص ۳۶۵، س ۱۶**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اگر در دفاع از مرحوم اصفهانی گفته شود مقصود ایشان از اینکه فرمودند ضرورت اقتضاء می‌کند به ظن و خبر ظنی عمل کنیم نه ضرورت دین یا مذهب بلکه مقصودشان ضرورت عرفیه و لابدیت است که ناچاریم وقتی دسترسی به علم و قطع نداریم به ظن عمل کنیم.

مرحوم شیخ انصاری در نقد این کلام هم می‌فرمایند به چه دلیل ناچاریم به خبر ظنی عمل کنیم:

- اگر معتقدید ناچاریم به اخبار عمل کنیم به این جهت که کنار گذاشتن اخباری که معظم احکام و جزئیات در آنها وارد شده موجب خروج از دین می‌شود، می‌گوییم این همان تمسک به دلیل انسداد و حجیت مطلق ظن است که از بحث ما خارج است و از جلسه بعد وارد بررسی وجه دوم از تمسک به دلیل عقل یا همان حجیت مطلق ظن خواهیم شد، این شاء الله.

- اگر معتقدید ناچاریم به اخبار ظنی عمل کنیم زیرا علم اجمالی داریم به وجود احکام الله بین این روایات و راهی برای علم و یقین پیدا کردن به حکم الله از بین این روایات ظنی الصدور و ظنی الدلالة نداریم لذا ناچاریم به ظن حاصل از اخبار عمل کنیم، می‌گوییم این همان کلامی است که در بیان اول (تمسک به علم اجمالی) تبیین و نقد شد.

**نتیجه وجه اول:**

مرحوم شیخ سه بیان در استدلال به دلیل عقلی بر حجیت خصوص خبر واحد را تبیین و نقد کردند و نتیجه گرفتند هر سه بیان در اصل می‌خواهند حجیت مطلق ظن را از باب انسداد باب علم ثابت کنند، لذا از بحث ما در وجه اول که در صدد اثبات حجیت خصوص خبر واحد (نه مطلق ظنون) هستیم خارج است و در وجه دوم به بررسی و نقد أدله انسداد و حجیت مطلق ظنون خواهیم پرداخت.

**وجه دوم: دلیل عقلی بر حجیت مطلق ظن**

مرحوم شیخ انصاری ابتدای مبحث دلیل عقل بر حجیت خبر واحد فرمودند استدلال به دلیل عقل به طریق و سه وجه بیان شده است. وجه اول اثبات حجیت خصوص خبر واحد بود که گذشت و مرحوم شیخ انصاری هر سه بیان ذیل آن را نقد کردند. وجه دوم از وجوه استدلال به دلیل عقل بر حجیت خبر واحد وجهی است که به دنبال اثبات حجیت مطلق ظنون است که طبیعتاً ضمن آن حجیت خبر واحد هم به اثبات می‌رسد. از آنجا که این وجه دوم با أدله قاطعه مورد انکار عموم محققان قرار گرفته لذا معظم مباحث این قسمت از محدوده دروس حذف شده است اما ابتدای بحث را به جهت آشنایی با قواعد مفیدی که مطرح می‌شود و آشنایی با کلیت بحث حجیت مطلق ظن و دلیل انسداد مرور می‌کنیم.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند شروع می‌کنیم به تبیین دلیل‌هایی که اقامه شده بر حجیت مطلق ظنون بدون اینکه این أدله دلالت کنند بر حجیت خصوص خبر واحد، اگر چه می‌توان گفت قدر متیقن از حجیت مطلق ظن لا اقل حجیت اخبار آحاد مطلقاً یا حجیت خبر واحد ثقه باشد، اما در هر صورت همین که این أدله فی الجملة حجیت ظن را ثابت کنند کفایت می‌کند در اینکه بگوییم با همین حجیت حداقلی ظن، حجیت خبر واحد ثابت خواهد شد.

برای حجیت مطلق ظن به چهار دلیل تمسک شده است که عبارتند از: ۱. وجوب دفع ضرر مظنون. ۲. قبح ترجیح مرجوح. ۳. کلام مرحوم صاحب ریاض. ۴. دلیل انسداد.

**دلیل اول: وجوب دفع ضرر مظنون**

این دلیل از صغری و کبری و نتیجه تشکیل شده است:

صغری: عمل مجتهد بر اساس ظن به حکم الله، موجب دفع ضرر مظنون است.

کبری: دفع ضرر مظنون، به حکم عقل واجب است.

نتیجه: عمل مجتهد بر اساس ظن به حکم الله واجب است.

در تبیین صغری می‌فرمایند طبق نظر عدلیه و امامیه احکام تابع مصالح و مفاسد است بنابراین اگر مجتهد ظن به حرمت یک شیء پیدا کند یعنی ظن به مفسده و عقاب در ارتکاب آن پیدا کرده است و اگر ظن به وجوب یک شیء پیدا کند یعنی ظن به مفسده و عقاب در ترک آن پیدا کرده است.

**نقد دلیل اول:**

در نقد این دلیل سه جواب مطرح شده که مرحوم شیخ این جوابها را نقل و نقد می‌کنند و سپس جواب خودشان را بیان می‌کنند:

**جواب اول: حاجبی: دفع ضرر مظنون واجب نیست**

حاجبی به کبرای قیاس اشکال گرفته و می‌گوید قائل به حسن و قبح عقلی، دفع ضرر مقطوع را واجب می‌داند اما دلیلی بر وجود دفع ضرر مظنون نداریم لذا می‌گوییم دفع ضرر مظنون نهایتاً احتیاط مستحسن است نه واجب.

**نقد جواب اول:**

مرحوم شیخ انصاری دو اشکال به جواب اول وارد می‌دانند:

**اشکال اول: اتفاق عقلاء بر وجوب دفع ضرر مظنون**

قبل از بیان اشکال اول به یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

**مقدمه اصولی: تقسیم افعال به حظر و اباحه**

در کتب اصولی قدیم افعال مکلفین را به این گونه تقسیم می‌کردند که مرحوم شیخ طوسی در عدة الأصول، ج ۲، ص ۷۴۱ می‌فرمایند:

أفعال المكلف لا تخلو من أن تكون حسنة، أو قبيحة.

و الحسنه لا تخلو من أن تكون واجبة، أو ندبا، أو مباحا.

و كل فعل يعلم جهة قبحه بالعقل على التفصيل، فلا خلاف بين أهل العلم المحصلين في أنه على الحظر، و ذلك نحو الظلم، و الكذب، و العبث، و الجهل، و ما شاكل ذلك.

و ما يعلم جهة وجوبه على التفصيل، فلا خلاف أيضا أنه على الوجوب، و ذلك نحو وجوب رد الوديعة، و شكر المنعم، و الإنصاف، و ما شاكل ذلك.

و ما يعلم جهة كونه ندبا، فلا خلاف أيضا أنه على الندب، و ذلك نحو الإحسان، و التفضل.  
 و إنما كان الأمر في هذه الأشياء على ما ذكرناه، لأنها لا يصح أن تتغير من حسن إلى قبح، و من قبح إلى حسن.  
 و اختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر، أو الإباحة، أو على الوقف؟ و ذهب كثير من البغداديين، و طائفة من أصحابنا  
 الإمامية إلى أنها على الحظر، و وافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء. و ذهب أكثر المتكلمين من البصريين، و هي المحكي عن أبي  
 الحسن و كثير من الفقهاء إلى أنها على الإباحة، و هو الذي يختاره سيدنا المرتضى رحمه الله.  
 می فرماید حکم عقل به دفع ضرر مظنون یک حکم استحسانی نیست بلکه یک حکم الزامی است که مورد اتفاق تمام عقلا است و حتی  
 متکلمان برای اثبات بعضی از مسلمات عقائدی کلامی از این حکم عقل استفاده می کنند مانند:  
 - وجوب شناخت خالق به قاعده وجوب شکر منعم مبنایش بر دفع ضرر محتمل استوار است.  
 - وجوب مطالبه معجزه و وجوب دقت و تأمل در معجزه مدعی نبوت، بر وجوب دفع ضرر محتمل بنیان نهاده شده است.  
 همچنین در مباحث اصولی، اختلاف در حظر (منع) و اباحه (اجازه) در غیر مستقلات عقلیه را اختصاص داده اند به مواردی که صرفا مشتمل  
 بر منفعت است بدون ظن به مفسده، یعنی اختلاف بین منع و اجازه مختص مواردی است که ظن به مفسده نیست، پس در مواردی که  
 ظن به مفسده هست نزاعی وجود نداشته است و متفقا ممنوع شمرده می شده.

#### اشکال دوم: دلالت آیات بر ثبوت اصل وجوب

دومین اشکال به ادعای حاجبی در نقد کبری این است که او ادعا کرد دفع ضرر محتمل حسن است نه لازم علاوه بر اینکه همین حُسن  
 هم در صورتی است که حسن و قبح عقلی را قبول داشته باشیم.  
 مرحوم شیخ انصاری می فرماید دلیلی ندارد که اثبات وجوب دفع ضرر محتمل را صرفا مبتنی کنیم بر حسن و قبح عقلی زیرا علاوه بر  
 آن کتاب و سنت هم دلالت بر وجوب دفع ضرر محتمل دارند. به آیاتی از قرآن اشاره می کنند از جمله آیه ۱۹۵ سوره مبارکه بقره: "وَلَا  
 تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"  
 البته توجه داریم که اگر کبرای قیاس یعنی وجوب دفع ضرر محتمل را با آیات و أدله شرعیه ثابت کنیم دیگر استدلال ما استدلال به  
 عقل نخواهد بود بلکه استدلال به شرع است لکن مهم این است که حاجبی اصل وجوب دفع ضرر محتمل را قبول ندارد نه شرعا نه  
 عقلا، نه اینکه فقط وجوب عقلی آن را قبول نداشته باشد پس این عقیده او علاوه بر مخالفت با عقل بر خلاف ظاهر آیات و أدله شرعیه  
 هم هست.

جلسه پنجاه و پنجم (یکشنبه، ۹۸/۱۰/۱۵) بسمه تعالی

(شنبه به مناسبت شهادت سردار سرافراز اسلام حاج قاسم سلیمانی تعطیل بود)

ثانیها: ما يظهر من العدة ... ص ۳۷۰، س ۷

کلام در دلیل اول از أدله چهارگانه إقامة شده بر حجیت مطلق ظنون بود. این دلیل در قالب شکل اول منطقی چنین بود که:

صغری: عمل مجتهد بر اساس ظن به حکم الله، موجب دفع ضرر مظنون است.

کبری: دفع ضرر مظنون، به حکم عقل واجب است.

نتیجه: عمل مجتهد بر اساس ظن به حکم الله واجب است.

گفتیم مرحوم شیخ سه جواب مطرح شده در رد این دلیل را نقد و سپس جواب خودشان را بیان می‌کنند. جواب حاجی گذشت.

جواب دوم: شیخ طوسی: اختصاص وجوب دفع ضرر به ضرر دنیوی

مرحوم شیخ طوسی، مرحوم أبوالمکارم بن زهره و دیگرانی مانند مرحوم سید مرتضی معتقدند کبرای قیاس که دفع ضرر مظنون را واجب

می‌شمارد اختصاص به ضررهای دنیوی دارد و عقلاء بر دفع ضرر مظنون دنیوی اتفاق نظر دارند پس قیاس و استدلال مذکور اصلا

شامل محل بحث ما نمی‌شود زیرا محل بحث در ترک تکلیف مظنونی است که ظن به عقاب آخروی را به دنبال دارد. \*

نقد جواب دوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این جواب هم کافی نیست زیرا معیار حکم عقلاء در حکم وجوب مذکور در کبری، صدق ضرر است پس

تفاوتی بین ضرر دنیوی و آخروی نیست بلکه ضرر آخروی از نظر عظمت و ابدیت آن قابل مقایسه با ضرر دنیوی نیست. به عبارت دیگر

اگر این حکم عقلا برای ضرر دنیوی ثابت باشد به طریق اولی ضرر آخروی را شامل خواهد بود.

اللهم إلا أن يقال... ۲۳۷۰، س ۱۱

مرحوم شیخ انصاری دو توجیه برای دفاع از جواب مرحوم شیخ طوسی بیان می‌کنند و در پایان این دو توجیه را هم کافی نمی‌دانند در

این دو توجیه می‌خواهند ثابت کنند که کبرای مذکور فقط شامل ضرر دنیوی می‌شود:

توجیه اول:

یک تفاوت مهم بین ضرر دنیوی و آخروی وجود دارد که:

در ضرر دنیوی ما با یک سری ضررهای تکوینی مواجهیم که علم یا ظن یا جهل هیچ دخالتی در ضرر ندارند و جهل به ضرر مانع و دافع

ضرر نخواهد بود. وقتی فرد یک ماده سمی خطرناک را بخورد یا بیاشامد چه بداند و چه نداند آسیب دیدن او قطعی و حتمی است لذا اینجا

صحیح است که گفته شود اگر ظن به خطر جانی هم داری باید از استفاده این ماده پرهیز کنی.

در ضرر آخروی چنین نیست زیرا عقاب و عذاب آخروی فقط زمانی قابلیت تحقق دارد که خداوند آن را بیان کرده باشد پس اگر عقابی

برای ارتکاب یک عمل یا ترک یک تکلیف بیان نشده بود و مظنون بود اصلا عقابی وجود ندارد. به عبارت دیگر ضررهای آخروی مظنون،

خود به خود دافع دارند و محفوظ از آنها هستیم و نیاز به قانونی با عنوان وجوب دفع ضرر مظنون نداریم.

توجیه دوم:

ضررهای غیر دنیوی (چه عقاب و عذاب جهنم باشد یا دوری از مراتب بالای نعیم بهشت، قرب خداوند و همشینی با اهل بیت باشد) به

حکم عقل (قیح عقاب بلا بیان) و نقل (رفع ما لایعلمون) در صورتی خداوند می‌تواند انسان را به آنها مبتلا کند که عقاب و ضرر آنها را

برای انسان آشکار ساخته باشد، چرا که انگیزه تکلیف کردن همین آشکار شدن و به تبع آن ترتیب اثر دادن و عمل نمودن انسان است.

لذا ضرر آخروی که برای انسان آشکار نشده باشد دلیلی بر دفع آن و عمل نمودن انسان به آن وجود ندارد.

لکن هذا الجواب ... ص ۳۷۱، س ۱

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این دو توجیه هم نمی‌تواند جواب و نقد از دلیل اول باشد زیرا این نکات نقد صغرای استدلال اند نه کبرای

استدلال. توضیح مطلب: این دو توجیه می‌خواهند ثابت کنند ضرر مظنونی وجود ندارد که دفع آن واجب باشد پس انکار ضرر مظنون

موجب انکار صغری است در حالی که مهم نقد کبرای استدلال است، زیرا نسبت به صغری ممکن است کسی معتقد به تحقق ضرر باشد.

جواب سوم: جواب نقضی به ظن حاصل از قیاس و خبر فاسق

سومین جواب یک جواب نقضی است و می‌گوید امارات ظنیه‌ای داریم که یقینا باطل و بی‌اعتبارند مانند خبر فاسق و قیاس، وقتی قیاس

یا خبر فاسق دلالت کند بر وجود یک ضرر آخروی حق نداریم به ظن حاصل از آن ترتیب اثر دهیم، پس نمی‌توان به عنوان یک قاعده

کلی ادعا نمود که دفع ضرر مظنون واجب است. به عبارت دیگر قائل به دلیل اول قبول دارد دفع ضرر مظنون حاصل از قیاس و خبر

فاسق واجب نیست، لذا به او می‌گوییم هر دلیلی بر عدم وجوب دفع ضرر مظنون حاصل از قیاس دارید در مورد سایر ظنون هم جاری خواهد بود و در نتیجه وجوب دفع ضرر مظنون از بین خواهد رفت.

### تحقیق:

\* مرحوم آشتیانی محشی بزرگ رسائل و شاگرد مرحوم شیخ انصاری ذیل نقل جواب دوم از مرحوم شیخ طوسی با کمال احترام به عالم بزرگی همچون مرحوم شیخ انصاری در ج ۳، ص ۳۹، می‌فرمایند: "لم أر الجواب المذكور و الفرق بین الضّررین فی النسخة الموجودة عندي من عدة الشیخ قدس سره، فلعل ما كان عنده قدس سره من النسخة مغاير لما عندي، و لا ريب في لزوم تصديقه". البته این کلام مرحوم شیخ طوسی در عدة الأصول آمده است در ج ۱، ص ۱۰۷.

### معرفی دو کتاب به مناسبت شهادت سردار سرافراز اسلام حاج قاسم سلیمانی:

الف: کتاب **شهداء الفضیلة** از مرحوم علامه امینی. آن را کتاب‌شناسی و شخصیت‌شناسی کنید. ایشان در این کتاب شرح حال ۱۳۰ تن از عالمان شهید را گردآوری کرده‌اند که بعد از اولین چاپ «ا» در سال ۱۳۵۵هـ در نجف، مورد تأیید و تمجید عالمان بزرگی از جمله مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی (مرجع شیعه، درگذشته ۱۳۶۵ق.)، سید حسین طباطبایی قمی (مرجع مجاهد، درگذشته ۱۳۶۶ق.) محمدحسین غروی اصفهانی (فقیه فیلسوف، درگذشته ۱۳۶۱ق.) و آقابزرگ تهرانی (درگذشته ۱۳۸۹ق.) قرار گرفت.

- مرحوم آیه الله مرعشی نجفی در مقدمه **شرح احقاق الحق**، ج ۱، ص ۱۵۸ در شرح حال مرحوم تستری صاحب **إحقاق الحق** می‌فرمایند: قد مر سابقا أنه قدس سره هاجر من تستر إلى مشهد الرضا عليه السلام وأقام به سنين مكبا على الإفادة والاستفادة، فلما برع وفاق في جل العلوم عزم على الرحيل إلى بلاد الهند سنة ۹۹۳ لاشاعة المذهب الجعفري، حيث رأى أن بتلك الديار لا ترفع لآل محمد صلى الله عليه وآله راية، فورد بلدة لاهور غرة شوال من تلك السنة، فلما وقف السلطان جلال الدين أكبر شاه التيموري وكان من أعظم ملوك الهند جاها ومالا ومنالا على جلالة السيد ونبالته وفضائله قره به إلى حضرته وأدناه، فصار من الملازمين له وممن يشار إليه بالبنان، ثم لما توفي قاضي القضاة في الدولة الأكبرية عينه السلطان للقضاء والافتاء، فامتحن القاضي من القبول، فألح الملك عليه، فقبل على أن يقضي في المرافعات على طبق اجتهاده وما يؤدي إليه نظره بشرط أن يكون موافقا لأحد المذاهب الأربعة، وبقي مقربا مبجلا لدى الملك المذكور وكان يدرس الفقه على المذاهب الخمس الشيعة الحنفية المالكية الحنبلية الشافعية متقيا في مذهبه، وكان يرجح من أقوالهم القول المطابق لمذهب الشيعة الإمامية، فطار صيت فضائله في تلك الديار إلى أن توجهت إليه أفئدة المحصلين من كل فج عميق للاستفاضة من علومه والاستنارة من أنواره فحسده الحاسدون من علماء القوم من القضاة والمفتين إلى أن سمعوا ذات يوم من القاضي الشهيد كلمة ( عليه الصلاة والسلام ) في حق مولانا علي أمير المؤمنين عليه السلام، فاستنكره الحاضرون ونسبوه إلى الابتداء زعما منهم أن الصلاة والسلام مختصتان بالنبوي، فأفتوا بإباحة دمه، وكتبوا في ذلك كتابا وأمضاه كلهم إلا أحد مشايخهم حيث خالف وكتب هذا البيت إلى السلطان: گر لحکم لرحمی بحديث نبوي هي \* بي صل على نام علي بي أدبي هي

فانصرف السلطان لأجل ذلك من قتله وزاد حبه في قلبه، هكذا سمعت عن والدي الشريف الآية العلامة وعن شيخنا الأستاذ الآية الباهرة الشيخ محمد إسماعيل المحلاتي النجفي وعن أستاذي خاتم المحدثين خادم حرمي الإمامين العسكريين الآية الحجة الشيخ ميرزا محمد بن علي العسكري وعن غيرهم نور الله مراقدهم الشريفة ووفقني لأداء حقوقهم، وبقي المترجم على مكانته العلمية لدى الملك إلى أن توفي وجلس على سريرته ابنه السلطان جهانگیر شاه التيموري، وكان ضعيف الرأي، سريع التأثر، فاغتنم الفرصة علماء القوم وحسدتهم، فدرسوا رجلا من طلبة العلم فلازم القاضي وصار خصيضا به بحيث اطمأن قدس سره بتشيعة، واستكتب ذلك الشقي نسخة من كتاب **إحقاق الحق** فأتى به إلى جهانگیر، فاجتمع لديه علماء أهل السنة وأشعلوا نار غضب الملك في حق السيد حتى أمر بتجريدته عن اللباس وضربه بالسياط الشائكة إلى أن انتثر لحم بدنه الشريف وقضى نحبه شهيدا وحيدا فريدا غريبا بين الأعداء متأسيا بجده سيد الشهداء وإمام المظلومين أبي عبد الله الحسين عليه الصلاة والسلام، وفي بعض المجاميع المخطوطة أنه بعد ما ضربه بتلك السياط وضعوا النار الموقدة في إناء من الصفر أو الحديد على رأسه الشريف حتى غلى مخه ولحق بأجداده الطاهرين، وكانت تلك الفجيعة سنة ۱۰۱۹.

هذا هو القول المختار عندنا لصحة سنده وقوة مداركه، وهناك أقوال آخر في كيفية قتله.

ب: کتاب **مسکن الفؤاد في فقد الأحبة والأولاد** از شهید ثانی را نیز کتاب‌شناسی و شخصیت‌شناسی نمایید.

\* از بزرگترین تکالیف ما أداء دین در برابر چنین خون‌هایی است و چنانکه این شهداء با همت و تلاش به چنین مقامی رسیدند قطعا أداء چنین دینی هم برای ما بدون تلاش و همت علمی و معنوی میسر نخواهد بود باشد که نصیبمان شود. و صلی الله علی محمد وآل محمد.



کلام در دلیل اول بر حجیت مطلق ظنون بود، این دلیل ثابت می‌کرد دفع ضرر مظنون واجب است. گفتیم مرحوم شیخ انصاری سه جواب از این دلیل را بیان و نقد می‌کنند سپس خودشان از این دلیل جواب داده و آن را نقد می‌کنند. دو جواب گذشت. سومین جواب هم مطرح شد که یک جواب نقضی است و می‌گوید امارات ظنیه‌ای مانند خبر فاسق و قیاس یقینا باطل و بی‌اعتبارند، وقتی قیاس یا خبر فاسق دلالت کند بر یک ضرر آخروی حق نداریم به ظن حاصل از آن ترتیب اثر دهیم، پس نمی‌توان به عنوان یک قاعده کلی ادعا نمود که دفع ضرر مظنون واجب است.

نقد جواب سوم:

مرحوم شیخ انصاری دو نقد بر جواب سوم را نقل می‌کنند و سپس هر دو نقد را رد نموده و خودشان جواب سوم را ابطال می‌نمایند.  
اولاً: میرزای قمی: سایر ظنون تخصیصاً خارج شده‌اند.

مرحوم میرزای قمی فرموده‌اند قاعده وجوب دفع ضرر مظنون در زمان انسداد باب علم به احکام شرعی به طور کلی صحیح است، بله دو مورد با دلیل قطعی از تحت آن خارج شده و تخصیص خورده است یکی خبر فاسق یکی هم قیاس اما سایر ظنون با وجود انسداد باب علم بر حجیتشان باقی هستند و عمل به آنها برای دفع ضرر مظنون واجب خواهد بود.  
ثانیاً: سایر ظنون تخصیصاً خارج شده‌اند.

وقتی شارع مقدس یک ظنی مانند ظن حاصل از خبر فاسق و قیاس را از اعتبار ساقط می‌کند و آن را ملغی اعلام می‌نماید روشن می‌شود که عمل به این ظن ضرری بزرگتر از ترک عمل به ظن دارد.

توضیح مطلب: شارع مقدس برای کسب مصالح و ترک مفاسد افعال توسط مکلفان فرموده به تکلیف مظنون هم باید عمل کنید تا مصلحت اعمال از شما فوت نشود و مبتلای به مفاسد نشوید، لکن در مواردی مانند خبر فاسق و قیاس دیده است که عمل بر اساس ظن حاصل از آن دو ضررش بیشتر از ترک مصلحت یا فعل مفسده است لذا فرموده ظن حاصل از خصوص این دو مورد نه باعث کسب مصلحت است نه باعث ترک مفسده و تخصیصاً ظن به حساب نمی‌آیند که دفع چنین ضرری واجب باشد بلکه این دو مورد برابر با وهم و جهل است.

نتیجه نقد جواب سوم:

قاعده وجوب دفع ضرر مظنون صحیح است و حرمت عمل به ظن حاصل از خبر فاسق و قیاس هم ناقض این قانون نیست بلکه ظن حاصل از خبر فاسق و قیاس یا تخصیصاً یا تخصیصاً از تحت قاعده وجوب دفع ضرر محتمل خارج است.

اشکال شیخ انصاری به نقد مذکور

مرحوم شیخ انصاری به هر دو ادعای تخصیص و تخصص اشکال دارند:

اشکال شیخ انصاری به ادعای تخصیص

مرحوم شیخ انصاری در نقد کلام مرحوم میرزای قمی می‌فرمایند اگر به نحو مطلق می‌خواهید ادعا کنید که در انسداد باب علم به احکام شرعی، مطلق ظنون حجت‌اند چنین ادعایی قطعاً مخالف با اجماع امامیه است در بطلان بعض ظنون مانند قیاس.  
اگر هم ادعا می‌کنید حکم حجیت مطلق ظنون تخصیص خورده و فقط دو مورد که ظن حاصل از خبر فاسق و قیاس باشد می‌گوییم وجوب دفع ضرر مظنون، یک حکم عقلی است و مسلم است که حکم عقل تخصیص بردار نیست و نمی‌تواند مواردی را از حکم عقل استثناء نمود. وقتی عقل حکم می‌کند به قبح ظلم این حکم به هیچ وجه تخصیص بردار نیست و نمی‌توان ادعا نمود در موردی ظلم باشد اما عقل حکم به قبح نکند، بله ممکن است در مواردی ظلم صدق نکند لذا حکم عقل به قبح هم نباشد اما فلسفياً ثابت است که تخصیص حکم عقل ممتنع است.

اشکال شیخ انصاری به ادعای تخصص

می‌فرمایند مستشکل گفت ظن حاصل از یقین با وجود إلغاء و ابطال توسط شارع دیگر ظن به حساب نمی‌آید اما این ادعا باطل است زیرا عقل به طور کلی حکم می‌کند ترک هر فعلی که ظن به مفسده در آن داریم حسن است همچنین ایتیان هر فعلی که ظن به مصلحت در آن داریم حسن است پس عقل هیچ ضرری در ترک و فعل از باب احتیاط نمی‌بیند حتی اگر این ظن از راه قیاس حاصل شده باشد و روایات هم قیاس را باطل بدانند.

بله عقل حکم می‌کند حق نداریم به محض حصول ظن به حکم الله، آن را الزاما حکم الله به شمار آوریم زیرا این تشریح است و عقل مستقل هم حکم می‌کند به قبح تشریح و استحقاق عقاب بر آن.

لکن این حکم عقل به قبح تشریح اختصاص ندارد به ظنی که یقین داریم به بطلانش مانند قیاس بلکه این حکم عقل به قبح تشریح نسبت به هر ظن و عدم علمی جاری است.

توضیح مطلب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در ابتدای رساله ظن تأسیس اصل کردیم که هر جا شک در وظیفه داشتیم به آن اصل مراجعه کنیم، و در دو بعد اعتقاد و عمل چنین گفتیم که:

نسبت به اعتقاد گفتیم: به حکم أدله أربعة اصل، حرمت اعتقاد به هر ظنی است که دلیل قطعی بر اعتبارش نداشته باشیم زیرا اعتقاد به حکم الله بودن هر ظنی بدعت و تشریح در دین است که به حکم شرع حرام و به حکم عقل قبیح است.

نسبت به عمل نمودن بر اساس ظن و ترتیب اثر دادن به آن به این معنا که اگر ظن به وجوب یک فعل مثل وجوب نماز آیات زمان سیل آمدن پیدا کردیم آن را انجام دهیم یا اگر ظن به حرمت یک فعل مانند بازی بیلیارد پیدا کردیم آن را ترک کنیم گفتیم چنین عملی هیچ اشکال و قبحی ندارد تا زمانی که انتساب به خداوند داده نشود و تشریح نباشد و اصل عملی یا دلیل معتبر شرعی بر خلاف آن نباشد.

پس از این توضیحات، در نقد خروج تخصصی ظن حاصل از قیاس از دایره ظنون می‌فرمایند:

از مستدل سؤال می‌کنیم اینکه ادعا نمود شارع ظن حاصل از قیاس را باطل می‌داند و اصلا ظن به شمار نمی‌آورد زیرا تشریح و حرام است و ترک چنین ظنی بهتر است از عمل به آن، مقصودش چیست؟

- اگر مقصودش این است که مکلف اعتقاد داشته باشد ظن حاصل از قیاس، همان حکم الله است لذا تشریح و محرم است خوب اینکه اختصاص به ظن حاصل از قیاس ندارد بلکه هر حکم ظنی که بدون دلیل قطعی بر حجیتش به شارع انتساب دهیم تشریح حرام خواهد بود.

- و اگر مقصودش این است که مکلف در عمل بر اساس ظن باطلی انجام داده و مبتلای به ضرر شده چنین ادعایی را قبول نداریم زیرا عقل مستقل حکم می‌کند به اینکه اتیان فعلی که احتمال وجوبش را می‌دهیم یا ترک فعلی که احتمال حرمتش را می‌دهیم از باب احتیاط حسن و نیکو است حتی اگر این ظن از قیاس حاصل شده باشد.

نتیجه اشکال مرحوم شیخ انصاری

نتیجه کلام مرحوم شیخ این است که ادعای خروج تخصصی ظن حاصل از قیاس از تحت حجیت مطلق ظنون ادعایی باطل است زیرا اگر علت این خروج تخصصی تشریح بودن قیاس باشد که صدق تشریح اختصاص به قیاس ندارد و در سایر ظنون هم جاری است و اگر علت این خروج تخصصی عمل بر اساس ظن باشد که قطعا عقل حکم به حُسن چنین احتیاطی خواهد کرد.

**فالأولی لهذا المجیب ... ص ۳۷۳، س ۴**

**اشکال مرحوم شیخ به جواب سوم:**

مرحوم شیخ می‌فرمایند بهترین اشکال به جواب سوم این است که به جای اینکه ادعا کنیم عمل بر اساس قیاس، موجب ابتلاء به ضرر می‌شود و شارع به همین جهت آن را ابطال و إلغاء کرده است باید بگوییم شارع در ترک عمل به اماراتی مانند قیاس مصلحتی می‌دیده که این مصلحت بیشتر از مصلحت عمل بر اساس قیاس است. پس اگر در عمل به قیاس ضرر را تصویر کنیم می‌شود صغری برای کبرایی که می‌گوید دفع ضرر مظنون واجب است اما اگر در ترک عمل به قیاس مصلحت تصویر کنیم دیگر نمی‌توان از آن به عنوان صغری برای کبرایی وجوب دفع ضرر مظنون استفاده نمود.

در پایان نقل و نقد سه جوابی که از دلیل اول بر حجیت مطلق ظنون مطرح شده مرحوم شیخ انصاری به نقد دلیل اول از دیدگاه خودشان می‌پردازند که خواهد آمد.

کلام در بررسی دلیل اول عقلی بر حجیت مطلق ظنون یعنی وجوب دفع ضرر مظنون بود.

مرحوم شیخ انصاری به سه جواب از این دلیل اشاره کردند و هر سه جواب را ناکافی دانستند و فرمودند این جوابها نمی تواند استدلال به وجوب دفع ضرر مظنون را نقد کند.

اما جوابی که مرحوم شیخ به دلیل اول وارد می دانند جوابی است که خودشان با تفصیل مطرح می فرمایند:  
نقد شیخ انصاری بر دلیل اول:

مرحوم شیخ انصاری صغرای کلام مستدل را نقد می فرمایند. برای روشن شدن اشکال، استدلال مستدل را با هم مرور می کنیم:  
صغری: عمل مجتهد بر اساس ظن به حکم الله، موجب دفع ضرر مظنون است.  
کبری: دفع ضرر مظنون، به حکم عقل واجب است.

نتیجه: عمل مجتهد بر اساس ظن به حکم الله واجب است.

مرحوم شیخ می فرمایند باید حد وسط که در صغری و کبری تکرار شده را مورد تحلیل قرار دهیم.

از مستدل سؤال می کنیم مقصود شما از ضرر در حد وسط استدلالتان چیست؟

دو احتمال دارد یا مقصود از ضرر عقاب است یا مفسده. هر دو احتمال را بررسی و نقد می کنیم:

احتمال اول: مقصود از ضرر عقاب باشد.

می فرمایند اگر مقصود مستدل از ضرر، عقاب باشد یعنی می گوید عمل بر اساس مطلق ظنون موجب دفع عقاب مظنون است می گوییم با این تبیین از ضرر، صغرای قیاس شما قابل اثبات نخواهد بود.

برای تبیین مطلب یک مقدمه اصولی کلامی اشاره می کنیم:

#### مقدمه اصولی کلامی: ثواب و عقاب، طاعت و معصیت

قضاوت درباره افعال و رفتارهای انسان از نگاه شارع و عقل تفاوت اصطلاحی دارد:

- عقل بر اساس تحسین و تقبیحی که خود تشخیص می دهد افعال را به حسن و قبیح تقسیم می کند لذا بعض افعال را پسندیده و بعض آنها را ناپسند می شمارد و فاعل این افعال تحسین یا تقبیح و مذمت می کند. پس عقل حکم حرمت یا وجوب ندارد.

نکته: حکم عقل به حسن یا قبیح یک حکم قطعی و غیر قابل تخصیص و استثناء است لذا هر جا ظلم محقق باشد قطعاً عقل عمل قبیح و فاعل آن را مستحق مذمت می داند.

- شارع بر اساس جایگاه مولا و عبد، افعال انسان را بر دو قسم می داند طاعت یا معصیت. افعالی که طاعت شمرده شود را موجب

استحقاق ثواب برای عبد می داند و افعالی که عصیان و سرکشی مولا شمرده شود را موجب عقاب و عذاب برای عبد می داند.

نکته: صدق طاعت یا عصیان متوقف است بر علم فرد به حرمت یا وجوب و یا لاقول ظن معتبر به حرمت یا وجوب داشته باشد و

الا بدون یقین یا ظن معتبر اطاعت و معصیت هم فرض نخواهد شد. پس اطاعت و معصیت در انتساب به خالق و مولا قابل تعریف

است و این انتساب یا باید معلوم باشد یا مظنون به ظن معتبر.

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند در صغرای قیاستان باید وجود عقاب (و ضرر) مظنون را ثابت کنید تا بتوانید در کبری دفع آن را واجب

بشمارید، در حالی که صرف احتمال و ظن به عقاب تلازمی با وجود واقعی عقاب در لوح محفوظ ندارد.

توضیح مطلب: چه استحقاق عقاب (بر ترک واجب یا فعل حرام) و چه استحقاق ثواب (بر فعل واجب یا ترک حرام) باید ابتدا تصویر و

اثبات بشود تا سپس بگوییم دفع عقاب واجب است، در حالی که در مطلق ظنون چنین قابلیت نیست.

به عبارت دیگر صرف ظن مثلاً شصت درصد به حرمت بازی بیلیارد در لوح محفوظ (واقع و نفس الامر) تلازم ندارد با عقاب بر آن، زیرا

در مواردی که حتی یقین به حکم حرمت در لوح محفوظ داریم اما باز هم ارتکاب آن تلازم با عقاب ندارد. مثال آن هم جاهل به جهل

بسیط یا مرکب است.

قبل از توضیح مثال مرحوم شیخ دو مقدمه اشاره می کنیم:

#### مقدمه اول، فقهی: حکم گوشت خرچنگ در فقه اهل سنت

گوشت خرچنگ در مکتب اهل بیت علیهم السلام حرام شمرده شده به جهت وجود روایات خاصه.

لکن بعض اهل سنت آن را حلال می شمارند از جمله احمد حنبل. \*

#### مقدمه دوم، فرهنگی: تبلیغات وهابیت

یکی از کارهایی که وهابیت به شدت پیگیر است و سرمایه‌گزاریهایی کلان انجام می‌دهد تبلیغات مکتوب با استفاده از کتابچه‌هایی است که در سفر حج به حجاج ایرانی به زبان فارسی داده می‌شود. یکی از آکنه مهم در این امر محدوده قبرستان بقیع در مدینه است که با استفاده از افرادی که فارسی را می‌دانند و بعضاً اهل افغانستان هم هستند به تبلیغ عقائد وهابیت و نقد عقائد شیعه می‌پردازند. سی‌دی‌ها و کتابچه‌هایی را در نقد عقائد شیعه و اثبات معتقدات خودشان بعضاً به زور به زائران ایرانی می‌دهند حتی در مواردی که فرد پیرمرد یا پیرزن استو ابراز می‌کند بی‌سواد است با اصرار و رایگان در اختیارش قرار می‌دهند و می‌گویند همراهت به ایران ببر و به جوان‌های فامیلت بده بخوانند. البته ایرانی‌ها هم توجیه هستند که یا قبول نمی‌کنند و یا در صورت تعرض این مأموران امر به معروف و نهی از منکرشان که با همراهی پلیس‌هایی هم حمایت می‌شوند این کتابها به روحانی کاروان تحویل داده می‌شود و روحانی کاروان به شبهات احتمالی زائران ایرانی پاسخ می‌دهد و از انتقال این کتب به ایران توسط زائران در حد امکان ممانعت می‌شود.

البته وهابیت در شهرهای مرزی و سنی‌نشین ایران هم فعالیت‌های مشابه فراوانی دارد.

توضیح مثال مرحوم شیخ انصاری به جاهل بسیط و مرکب:

فردی که جهل بسیط دارد به حرمت گوشت خرچنگ با اینکه یقین داریم در واقع اکل این لحم حرام است اما فرد جاهل (لااقل جاهل قاصر) در اکل آن یقیناً عقاب نخواهد داشت.

فردی که جاهل مرکب است به حرمت گوشت خرچنگ مثل اینکه دنبال یادگیری حکم ماکولات و مشروبات بوده است لکن اشتباها کتابی که توسط وهابیت به عنوان بیان احکام ماکولات و مشروبات منتشر کرده‌اند مطالعه کرده و به گمان حلیت این لحم از آن استفاده کرده است و گمان می‌کند حکم الله را در این رابطه آموخته و صحیح عمل می‌کند. این فرد هم با اینکه یقین داریم حرام مرتکب شده اما یقیناً عقاب هم نخواهد داشت.

نتیجه اینکه صرف احتمال و مطلق ظن به حرمت تلازم با عقاب ندارد که دفع چنین عقابی واجب باشد، پس ظن نامعتبر مانند ظن شصت درصد نمی‌تواند چنین تلازمی به دنبال داشته باشد و از این جهت حکمش مانند شک است.

اللهم إلا أن يقال ... ص ۳۷۴، س ۲

مرحوم شیخ از دو اشکال به این کلامشان پاسخ می‌دهند:

**اشکال اول:** در موارد جهل بسیط یا مرکب ما هم قبول داریم که عقابی نیست لکن این عقل است که حکم می‌کند به عدم عقاب از باب قبح عقاب بلایان، اما وقتی ظن به حرمت داشته باشیم این ظن خودش بیان شمرده می‌شود و دیگر عقل حکم به قبح عقاب نخواهد کرد همچنین اجماعی هم بین علماء وجود ندارد که با تمسک به اجماع حکم حرمت و عقاب را نفی کنیم. پس تلازم بین ظن به حرمت و عقاب همچنان ثابت است.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند قبول داریم عقل عقاب بلایان را قبیح می‌داند اما این برای تلازم بین ظن به حرمت و وجود عقاب کافی نیست بلکه مستدل باید ثابت کند ظن به حرمت تلازم دارد با عقاب.

**اشکال دوم:** برای اثبات تلازم بین ظن به حرمت و ثبوت عقاب به همان قانون مذکور در کبری تمسک می‌کنیم که عقل می‌گوید دفع عقاب مظنون واجب است پس حتماً عقل تلازم می‌بیند بین ظن به حرمت و ثبوت عقاب که حتی در مورد ظن هم حکم به وجود دفع عقاب را مطرح می‌کند.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند نقد ما به صغرای استدلال وارد بود و تا زمانی که صغری به اثبات نرسد حتی اگر کبری هم صحیح باشد باز هم قیاس و دلیل شما تمام نخواهد بود.

بله اگر کسی بگوید بین شک به حرمت و عقاب تلازم ثابت است می‌تواند با تمسک به اولویت بگوید پس به طریق اولی در مورد ظن هم تلازم ثابت است اما چنین ادعایی مخالف با حکم عقل و اجماع علماء بر عدم استحقاق عقاب بر حکم مشکوک است.

### تحقیق:

\* مراجعه کنید به کتاب **المغنی** از ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۸۳ که می‌نویسد: کل ما یعیش فی البر من دواب البحر لا یحل بغير ذکاة کطیر الماء والسلفحاة (لاکپشت) و کلب الماء إلا ما لا دم فیہ کالسرطان (خرچنگ) فإنه یباح بغير ذکاة قال احمد السرطان لا بأس به قیل له یدبح؟ قال لا و ذلك لأن مقصود الذبح إنما هو إخراج الدم منه و تطيب اللحم بإزالته عنه فما لادم فیہ لا حاجة إلى ذبحه.

کلام در نقد مرحوم شیخ انصاری بر دلیل اول قائلین به حجیت مطلق ظنون بود.

مرحوم شیخ فرمودند دو اشکال به صغرای استدلال مستدل داریم. مستدل در صغرای قیاسش گفت عمل مجتهد بر اساس مطلق ظن به حکم الله، موجب دفع ضرر مظنون است، مرحوم شیخ انصاری فرمودند مقصود شما از تعبیر "ضرر" چیست؟

دو احتمال دارد: اگر مقصودتان از ضرر، عقاب است که ثابت کردیم تلازمی بین ظن به حرمت و ظن به عقاب وجود ندارد لذا در ناحیه صغری نتوانستید ظن به عقاب را ثابت کنید تا در کبری نتیجه بگیرید دفع عقاب مظنون واجب است. این احتمال اول بود که گذشت. احتمال دوم: مقصود از ضرر، مفسده باشد.

می فرمایند اگر مقصود مستدل از ضرر، مفسده باشد یعنی مستدل می گوید عمل مجتهد بر اساس مطلق ظن به حکم الله موجب دفع مفسده مظنونه می شود (صغری) و دفع مفسده مظنونه هم به حکم عقل واجب است (کبری).

در نقد این احتمال دوم هم تکرار می کنیم که تلازمی بین ظن به حرمت با ظن به مفسده وجود ندارد.

در صورتی کلام مستدل تمام و صحیح خواهد بود که در صغری ثابت کند عمل نکردن بر اساس مطلق ظن، تلازم دارد با ظن به مفسده، در حالی که این تلازم ثابت نیست زیرا نه تنها بین مطلق ظن به حرمت با ظن به مفسده تلازم نیست بلکه حتی در مواردی با وجود یقین و قطع به حرمت واقعی هم تلازم با مفسده محقق نیست زیرا احتمال دارد خداوند مفسده ای را که در فعل یک حرام قرار داده با مصلحت یک عمل دیگر تدارک و جبران نماید چه ما از این تدارک و جبران مفسده با مصلحت مطلع باشیم یا نباشیم. دو مثال:

مثال اول: فرد حرامی مرتکب شده و حق الله را تضییع کرده اما یک یتیم را هم اکرام نموده و خداوند بدون آگاهی او مفسده عمل حرامش را با مصلحت اکرام یتیم تدارک و جبران می کند و مفسده را از نامه عملش پاک می کند.

مثال دوم: فرد حرامی مانند روزه خواری در ماه مبارک رمضان یا نگاه در آینه برای فرد مُحَرَّم را مرتکب شده و حق الله را تضییع کرده اما می داند که خداوند متعال فرموده است: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يُدْخِلَكُمُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ..." لذا با توبه واقعی او خداوند مفسده عمل را از نامه عملش محو می کند چنانکه خداوند فرمود: "إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ". و یا با امتثال کفاره مفسده عمل حرامش را جبران می کند.

نتیجه اینکه مرحوم شیخ در مقام نقد تلازم می فرمایند ظن مطلق به حرمت وجود دارد اما به دنبال آن ظن به مفسده وجود ندارد زیرا ظن به مفسده مبتلای به مانع است مانند کفاره یا توبه پس ظن به مفسده نداریم که دفع آن واجب باشد.

مرحوم شیخ انصاری سپس از دو اشکال وارد بر کلامشان جواب می دهند:

اشکال اول: مقتضی مفسده موجود و مانع مفقود است.

قبل از بیان این اشکال یک مقدمه فلسفی بیان می کنیم:

### مقدمه فلسفی: تقسیم علت به تامه و ناقصه

در کتاب **بدایة الحکمة** مرحوم علامه طباطبائی در فصل دوم از مرحله هفتم، ص ۱۱۱ چنین می خوانیم:

تنقسم العلة إلى تامة و ناقصة، فإنها:

إما أن تشتمل على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول، بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد، و هي: " العلة التامة"

و إما أن تشتمل على البعض دون الجميع، و هي: " العلة الناقصة "

و تفتقران من حيث إن العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول و من عدمها عدمه، و العلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود

المعلول، ولكن يلزم من عدمها عدمه. \*

علت تامه مرکب از سه جزء است:

۱. وجود مقتضی. مانند کاغذ.

۲. وجود شرائط، مانند تلاقی آتش با کاغذ.

۳. عدم مانع، مثل عدم رطوبت در کاغذ.

مستشکل می گوید به نظر ما تلازم بین مطلق ظن به حرمت و ظن به مفسده ثابت است به این بیان که برای حکم به وجوب دفع مفسده (چه مفسده مقطوع و چه مفسده مظنون مثلاً در بازی بیلیارد) به دو جزء نیاز است: الف: وجود مقتضی. ب: عدم مانع.

مقتضی مفسده، ظن به حرمت است که این ظن به حرمت با مطلق ظنون هم محقق می شود.

عدم مانع هم به نوعی محقق است زیرا لازم نیست عدم المانع به عنوان یکی از أجزاء علت تامه، به طور قطع با بررسی و نفی تمام موانع ممکن، به اثبات برسد زیرا نکاتی که احتمال دارد به عنوان مانع مطرح شود بی نهایت است، و عقلاء نمی‌توانند به بررسی تمام موانع احتمالی بپردازند بلکه عقلاء می‌گویند همین مقدار که شک در تحقق مانع داشتیم کافی است و باید به ظن به حرمت و ظن به مفسده اعتنا نمود، چنانکه عقلاء در تمام امور زندگی روزمره شان همینگونه رفتار می‌کنند یعنی وقتی ظن به مفسده و خطر مرگ در نوشیدن یک دارو داشته باشند هر چند احتمال می‌دهند مانعی از شکل‌گیری مفسده و خطر آمده است که تضمین دادن فروشنده باشد اما باز هم به مقتضی مفسده اعتنا می‌کنند و احتمال مانع از مفسده را کنار می‌گذارند و دفع مفسده را ضروری می‌شمارند.

خلاصه کلام اینکه مرحوم شیخ انصاری مانعی برای ظن به مفسده تصویر کردند که ما این مانع را با توضیحاتمان نفی کردیم. نتیجه: ظن به حرمت و مفسده (مقتضی) موجود است، مانع هم وجودش مشکوک است لذا دفع مفسده مظنون واجب خواهد بود.

**جواب: عدم تمامیت أجزاء علت تامه**

مرحوم شیخ به نقد این اشکال اشاره نمی‌کنند زیرا بسیار واضح است که وقتی برای اثبات یک دلیل عقلی (وجوب دفع ضرر مظنون) به یک بیان عقلی (تلازم یا رابطه علت و معلول) تمسک می‌شود باید ارکان تلازم و ارکان علت تامه تمام باشد و با مسامحات عقلانی نمی‌توان وجوب عقلی دفع ضرر مظنون را اثبات نمود.

**أضعف من هذا الجواب ... ص ۳۷۵، س ۱۷**

مرحوم شیخ می‌فرمایند ضعیف‌تر از اشکال اول اشکال دومی است که به کلام ما وارد شده است.

**اشکال دوم: نهی شارع از عمل به مطلق ظنون**

مستشکل به مرحوم شیخ انصاری می‌گوید شما چرا به دنبال نفی تلازم بین ظن به حرمت و ظن به مفسده هستید و چرا تلاش می‌کنید برای مفسده مانعی مانند کفاره و توبه تصویر کنید بلکه در نقد دلیل اول (وجود دفع ضرر مظنون) بگویید اصلاً دفع ضرر (مفسده) مظنون واجب نیست زیرا خداوند می‌فرماید: "إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً" پس هر چند ظن به حرمت و حتی ظن به مفسده هم تصویر شود آیه دلالت می‌کند بر نهی شارع از عمل به مطلق ظنون (مگر ظنی که خود شارع آن را معتبر دانسته باشد مانند ظن اطمینانی حاصل از خبر واحد ثقه) پس آیه می‌فرماید ظن مثلاً حاصل از استحسان، مصالح مرسله، فتح ذرایع و سد ذرایع (که أدله فقهی اهل سنت‌اند) همه بی‌اعتبارند و همین اجازه شارع در ترک عمل به این ظنون دلالت می‌کند بر عدم وجوب دفع ضرر مظنون و دیگر نیاز به این استدلال‌های شما هم نیست. \*\*

**جواب: شارع از تشریح نهی کرده نه ظن**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند قبلاً هم گفتیم آیات و روایاتی که به طور عام از عمل به ظنون نهی می‌کنند مقصودشان نهی از تشریح و بدعت در دین است یعنی عمل به ظنی مورد نهی قرار گرفته که مکلف یا مجتهد آن را حکم الله واقعی به حساب آورد و الا صرف عمل به ظن نه تنها مظنون نیست که در بعض موارد که منجر به احراز واقع یا احتیاط شود نیکو هم هست مثل اینکه ظن دارد به حرمت بازی بیلارد و آن را احتیاطاً ترک کند یا ظن دارد به وجوب نماز آیات برای سیل و آن را احتیاطاً اتیان کند در این موارد که انتساب به خداوند نیست و مطابق احتیاط هم هست عمل به ظن هیچ اشکالی ندارد و الإحتیاط حسنٌ علی کلِّ حال. \*\*\*

**تحقیق:**

\* مرحوم علامه طباطبائی شبیه همین عبارت را در کتاب **نهایة الحکمة** نیز دارند در فصل دوم از مرحله هشتم صفحه ۲۰۴.  
\*\* برای آشنایی با تعریف عناوین استحسان، مصالح مرسله و امثال آن اگر خاطر شریفتان باشد مرحوم مظفر در کتاب اصول فقه، ج ۲، ص ۲۰۵ و ۲۰۶ این عناوین را نام بردند و برای توضیحشان فرمودند: "نجیل الطلاب علی محاضرات مدخل الفقه المقارن التي ألقاها أستاذ المادة في كلية الفقه الأخ السيد محمد تقی الحکیم فإن فيها الكفاية." قبلاً هم عرض کرده‌ام کتاب اصول فقه جزوه‌های درسی مرحوم مظفر در کلیة الفقه (دانشکده فقه) در نجف اشرف بوده است از جمله اساتید آن دانشکده مرحوم سید محمد تقی حکیم بوده‌اند که جزوات ایشان هم با عنوان "أصول العامة للفقه المقارن" به چاپ رسیده که کتاب قابل استفاده و مفیدی است. ایشان از صفحه ۳۴۵ تا ۴۰۲ این کتاب به توضیح این اصطلاحات پرداخته‌اند. فقط تعاریف این اصطلاحات را حتماً با مراجعه به این کتاب یادداشت کرده و ارائه دهید.

\*\*\* برای تعبیر به تشریح که در توضیح مطلب آوردیم مراجعه کنید به حاشیه مرحوم یزدی در حاشیه فرائد الأصول، ج ۱، ص ۵۰۳.

کلام در نقد مرحوم شیخ انصاری بر دلیل اول حجیت مطلق ظنون (وجود دفع ضرر مظنون) بود. مرحوم شیخ فرمودند اگر مقصود شما از ضرر، عقاب است می‌گوییم تلازمی بین ظن به حرمت و ظن به عقاب (یا ظن به وجوب و ظن به ثواب وجود ندارد) و اگر مقصود شما از ضرر، مفسده است می‌گوییم تلازمی بین ظن به حرمت و ظن به مفسده وجود ندارد زیرا ظن به مفسده مبتلای به مانع است و ممکن است ظن به ضرر تصویر شود اما ظن به مفسده را به دنبال نداشته باشد.

مرحوم شیخ بعد از بیان کلامشان از دو اشکال هم پاسخ دادند.

در این قسمت از عبارت می‌فرمایند بهتر است نقد به دلیل اول (وجوب دفع ضرر مظنون) را به گونه‌ای مطرح کنیم که اصلاً نیاز به پاسخ به دو اشکال مذکور در جلسه قبل هم نباشد. لذا می‌فرمایند بیان بهتر در نقد دلیل اول این است که بگوییم:

در موارد ظن مطلق می‌پذیریم که ظن به ضرر به معنای مفسده وجود دارد لکن با قطع یا با اطمینان ادعا می‌کنیم شارع مقدس به ما اجازه داده در موارد مطلق ظن (مثل ظن ۶۰٪ حاصل از استحسان) به ظن اعتنا نکنیم و به جای آن به أصالة البرائة از تکلیف عمل کنیم حکم حرمت را نفی کنیم یا به أصالة الإستصحاب عمل نماییم و مثل حکم حلیت یا طهارت را استحباب کنیم و به ظن نجاست اعتنا نکنیم. این تجویز و تریخ شارع در ترک عمل به ظن به این معنا است که شارع مفسده مظنون و احتمالی در مظنون الحرمة را با مصلحت عمل به برائت یا استحباب جبران و تدارک نموده است. مصلحتی مانند اینکه مکلفان به جهت عمل به هر ظن ضعیف و بی اعتباری مبتلای به وسواس نشوند. و الا اگر بگوییم شارع اجازه داده مرتکب عمل دارای مفسده شویم و راهی هم برای تدارک و جبران این مفسده قرار نداده است به این معنا است که شارع مکلفان را به مفسده انداخته است که این کلام قابل انتساب به شارع نیست.

إذا عرف ذلك ... ص ۳۷۷، س ۶

مرحوم شیخ بعد از توضیح مفصل مدعایشان می‌فرمایند رکن مدعای ما إجراء أصالة البرائة و أصالة الإستصحاب بود حال می‌گوییم اثبات صحت جریان این دو اصل از دو صورت خارج نیست:

صورت اول: اثبات برائت و استحباب با دلیل قطعی.

اگر صحت إجراء برائت و استحباب را با دلیل قطعی ثابت بدانیم، یعنی یقین داشته باشیم به اینکه شارع مقدس در موارد ظن غیر معتبر مانند استحسان، مصالح مرسله، سدّ ذرایع و امثال اینها ما را مکلف به عمل بر اساس برائت یا استحباب نموده است کاملاً روشن است که اگر هم ظن به مفسده تلازم با ظن به حرمت داشته باشد باز هم توجه به ظن به مفسده لازم نیست و واجب نیست به چنین ظنی اعتنا نمود، زیرا گفتیم شارع مصلحتی در عمل به برائت یا استحباب می‌دیده که سبب می‌شده مفسده مظنون به ظن غیر معتبر جبران شود لذا امر کرده به عدم اعتنا به ظن غیر معتبر و عمل نمودن به برائت یا استحباب.

صورت دوم: اثبات برائت یا استحباب با دلیل ظنی.

اگر صحت إجراء برائت و استحباب را با دلیل قطعی نتوانیم ثابت کنیم بلکه با دلیل ظنی اطمینانی (ظن معتبر) ثابت کردیم تریخ شارع را در عمل به برائت و استحباب و کنار گذاشتن ظنون غیر معتبری مانند استحسان، در این صورت هم می‌گوییم همین تریخ ظنی شارع نشانه تدارک مفسده ترک عمل به ظن غیر معتبر است توسط مصلحت مورد نظر شارع در امر به برائت و استحباب.

توهم:

به صورت دوم اشکالی مطرح شده است. مستشکل می‌گوید وجوب دفع ضرر و مفسده مظنون یک دلیل عقلی قطعی است اما شما در مقابل برای کنار زدن این دلیل عقلی به یک دلیل ظنی هر چند معتبر تمسک کردید و با دلیل ظنی ثابت کردید در موارد ظن غیر معتبر برائت یا استحباب جاری است و اعتنایی به ظن نمی‌کنیم. اشکال این است که دلیل ظنی نمی‌تواند مانع جریان دلیل قطعی عقلی شود.

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند عمل به ظن معتبر و دستور شارع مبنی بر أصالة البرائة یا أصالة الإستصحاب هیچ منافاتی با دلیل عقلی ندارد زیرا دلیل عقلی می‌گوید دفع ضرر مظنون واجب است اما وقتی هر چند با دلیل ظنی ثابت کردیم مفسده و ضرر، توسط شارع تدارک و جبران شده و دیگر نیازی نیست ترتیب اثر دهیم به ظن به مفسده در صغری، دیگر نوبت به کبری و استدلال عقلی مبنی بر وجوب دفع ضرر و مفسده مظنون نمی‌رسد. پس هیچ تنافی بین حکم عقل و شارع نیست، عقل می‌گوید دفع ضرر مظنون واجب است لکن شارع می‌گوید در موارد ظن نامعتبر، ضرر مظنون وجود ندارد زیرا من شارع مفسده را با مصلحت جبران کرده‌ام.

ثم إن مفاد هذا الدليل ... ص ۳۷۹، س ۱

اشکال پایانی به دلیل اول: دلیل اخص از مدعا است

مرحوم شیخ انصاری به عنوان آخرین اشکال به دلیل اول می‌فرماید مدعی شما این است که مطلق ظنون به حکم عقل حجت‌اند و از هر طریقی به هر محتوایی ظن هر چند ظن نامعتبر حاصل شد عمل بر اساس آن و دفع ضرر مظنون واجب است. اشکال ما این است که وجوب دفع ضرر مظنون زمانی جاری است که ظن به حرمت یا وجوب مطرح باشد اما اگر ظن به استحباب یا کراهت یا اباحه یک عمل باشد دیگر ضرر و مفسده‌ای به دنبال ندارد که دفع این ضرر واجب باشد. پس دلیل شما اخص از مدعا است زیرا مدعیان دفع هر ضرری است که ظن به آن داشته باشیم در حالی که دلیلتان فقط اثبات می‌کند وجوب دفع ضرر را در ظن به وجوب یا حرمت یک فعل. \*

به عبارت دیگر مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید دلیل اول زمانی جاری است که وجوب دفع ضرر و وجوب عمل به ظن مطابق با احتیاط باشد. مانند مثالهایی که در طول بحث مطرح کردیم، ظن دارد به وجوب نماز آیات با سیل آمدن، یا ظن دارد به حرمت بازی بیلیارد، در این موارد روشن است که ظن به مفسده در ترک نماز آیات و فعل بازی بیلیارد وجود دارد لذا وجوب دفع ضرر مظنون می‌گوید احتیاط واجب است. اما اگر ظن ما مخالف با احتیاط باشد دیگر وجهی برای حجیت آن و عمل نمودن بر اساس آن وجود ندارد. مثل مورد شک در مکلف‌به، فرد یقین دارد به اصل تکلیف حرمت شرب خمر لکن شک دارد مایع الف خمر است یا مایع ب اینجا احتیاط می‌گوید واجب است از هر دو ظرف اجتناب کند، حال اگر دلیل ظنی مانند استحسان قائم شد بر عدم تکلیف در این مورد، اینجا قطعاً نباید به این ظن اعتنا نمود زیرا مخالف است با علم اجمالی ما به وجود حرام بین این دو مایع.

و دعوی الإجماع المركب ... ص ۳۷۹، س ۴

ممکن است گفته شود به اجماع مرکب و عدم قول به فصل ثابت می‌کنیم دفع ضرر مظنون واجب است چه این ظن به ضرر مخالف با یک احتیاط باشد یا نباشد.

بیان مطلب: مستشکل می‌گوید تمام عالمانی که دفع ضرر مظنون را واجب دانسته‌اند تفصیل نداده‌اند بین جایی که محتوای این ظن مخالف با احتیاط باشد یا مخالف نباشد، همچنین کسانی که دفع ضرر مظنون را واجب ندانسته‌اند هم تفاوت و تفصیل قائل نشده‌اند بین جایی که محتوای این ظن موافق با احتیاط باشد یا نباشد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ادعای اجماع مرکب یا همان عدم قول به فصل باطل است زیرا اصلاً محور و ملاک در ما نحن فیه صرف ضرر نیست که بگویید اگر دفع ضرر واجب باشد چنین است اگر دفع ضرر واجب نباشد چنان است، خیر ملاک و محور در ما نحن فیه مطابقت و عدم مطابقت با احتیاط است.

توضیح مطلب این است که می‌فرمایند اگر در صورت اول (جایی که ظن مطابق با احتیاط است) عمل بر اساس ظن را صحیح می‌دانیم نه به جهت ظن بودن بلکه به جهت مطابق احتیاط بودن است، همچنین اگر در صورت دوم (جایی که ظن مخالف با احتیاط است) عمل بر اساس ظن را باطل می‌دانیم نه به جهت اشکالی در خود ظن بلکه به جهت مخالفتش با احتیاط است.

پس خلاصه کلام ما این است که عمل بر اساس محوریت ظن هیچ جایگاهی ندارد اما عمل بر اساس محوریت احتیاط کاملاً صحیح و به جا است.

خلاصه نظریه شیخ در نقد دلیل اول:

استدلال به وجوب دفع ضرر مظنون باطل است زیرا اگر مقصود از ضرر، عقاب است که تلازمی بین ظن به حرمت و ظن به عقاب نیست؛ و اگر مقصود از ضرر، مفسده است که می‌گوییم شارع اجازه داده ظن غیر معتبر را ترک کنیم و به امثال برائت یا استصحاب عمل نماییم و این ترخیص شارع نشان می‌دهد یا در عمل بر اساس ظن غیر معتبر هیچ مفسده‌ای نیست یا اگر هم مفسده‌ای در واقع و نفس الامر باشد که ما اطلاع نداریم باز هم شارع آن مفسده را از ما دفع می‌کند با مصلحت عمل بر اساس برائت یا استصحاب.

**تحقیق:**

\* برای تعبیر به استحباب یا کراهت یا اباحه مراجعه کنید به حاشیه مرحوم یزدی صاحب عروه در حاشیه الفرائد، ج ۱، ص ۵۰۵.



کلام در أدله چهارگانه عقلی بر حجیت مطلق ظن بود. دلیل اول وجوب دفع ضرر مظنون بود که مرحوم شیخ انصاری نقد فرمودند. دلیل دوم: قبح ترجیح مرجوح

دومین دلیل بر حجیت مطلق ظن، قبیح بودن ترجیح مرجوح است. قبل از توضیح مطلب به دو مقدمه اصولی و فلسفی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: حالات نفسانی در مواجهه با حکم الله

چنانکه مرحوم شیخ در ابتدای رسائل و در مباحث مختلفی اشاره کرده‌اند آگاهی انسان در مواجهه با یک حکم شرعی در یک محدوده معینی در نوسان است. یک طرف قضیه جهل است و طرف دیگر علم است. علم و یقین به معنای آگاهی صد در صد نسبت به یک حکم. بین این دو، شک نام دارد که پنجاه درصد است، بین ۱ تا ۴۹ درصد را هم وهم می‌نامیم، از ۵۱ تا ۹۹ درصد هم ظن نامیده می‌شود لکن هر چه ظن از شک دور شود و به علم نزدیک تر شود ظن اطمینانی و معتبر نامیده می‌شود و هر چه به شک نزدیکتر باشد ظن نامعتبر خوانده می‌شود.

نکته قابل توجه این است که وقتی انسان نسبت به یک حکم، ظن مثلاً ۷۰ درصد پیدا می‌کند طبیعتاً به خلاف آن حکم، وهم ۳۰ درصد خواهد داشت. به عنوان مثال اگر ۷۰ درصد ظن به عدالت زید دارد طبیعتاً ۳۰ درصد وهم به فسق او دارد و این دو عدد با یکدیگر رابطه نسبی و تضایف دارند که هر چه در یک طرف عدد بالاتر رود در طرف دیگر عدد پایین تر خواهد آمد. لذا عقلاً امکان ندارد انسان در آن واحد هم ظن به عدالت زید داشته باشد هم ظن به فسق زید.

پس سیر این حالات نفسانی از پایین به بالا چنین خواهد بود: جهل، وهم، شک، ظن (نامعتبر، معتبر) علم.

### مقدمه فلسفی کلامی: قاعده قبح ترجیح مرجوح بر راجح

یکی از قواعد کاربردی در فلسفه و کلام قاعده قبح ترجیح مرجوح بر راجح است. عقل عملی حکم می‌کند به قبح ترجیح مرجوح بر راجح و عقل نظری آن را نسبت به شارع و خداوند محال می‌داند اما نسبت به انسان غیر معصوم استحاله عقلی ندارد و چه بسیاری از رفتارهای انسانها ترجیح مرجوح (دنیا) است بر راجح (آخرت).

مستدل می‌گوید وقتی با کمک استحسان، ظن مثلاً ۶۰ درصد پیدا نمودیم به اینکه نماز آیات برای سیل واجب نیست، طبیعتاً ۴۰ درصد وهم به وجوب نماز آیات برای سیل داریم. از دو حال خارج نیست یا به وهم توجه می‌کنیم یا به ظن، روشن است که در مقایسه بین وهم و ظن، وهم مرجوح و ضعیف و ظن راجح و قوی است، حال اگر این ظن را بی اعتبار بدانیم و به آن عمل نکنیم به این معنا خواهد بود که جانب وهم را مقدم کرده‌ایم و این کار عقلاً قبیح است زیرا لازم می‌آید ترجیح مرجوح بر راجح. خلاصه این دلیل را می‌توانیم در قالب یک صغری و کبری چنین بیان کنیم:

صغری: حجت ندانستن مطلق ظن، موجب ترجیح مرجوح بر راجح است. کبری: ترجیح مرجوح بر راجح عقلاً قبیح است. نتیجه: حجت ندانستن مطلق ظن، عقلاً قبیح است.

مرحوم شیخ انصاری دو اشکال وارد شده به استدلال مذکور را نقل و نقد می‌کنند سپس اشکال مورد قبول خودشان را بیان می‌فرمایند: اشکال اول: نقد کلیت کبری

کلیت کبری دلیل را قبول نداریم زیرا گاهی ترجیح مرجوح بر راجح نه تنها قبیح نیست که حسن هم هست، آن هم زمانی است که مرجوح موافق با احتیاط باشد و از آنجا که به حکم عقل الإحتیاط حسن علی کل حال، لذا می‌گوییم قاعده کلی که در کبرای قیاستان به آن استدلال کردید صحیح نیست و مواردی داریم که ترجیح مرجوح بر راجح عقلاً حسن و نیکو است.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند با این اشکال نمی‌توان دلیل دوم را نقد کرد زیرا موردی را که مستشکل ترجیح مرجوح بر راجح دانست در اصل نه ترجیح مرجوح بلکه جمع بین مرجوح و راجح است.

توضیح مطلب: به عنوان مثال می‌گوییم زمانی که ظن پیدا کردیم به واجب نبودن نماز آیات برای سیل، طرف وهم و مرجوح می‌شود وهم به وجوب نماز آیات برای سیل، حال اگر از باب احتیاط برای سیل هم نماز آیات خواندیم در اصل هم به طرف مرجوح عمل کرده‌ایم هم با طرف راجح مخالفت نکرده‌ایم زیرا طرف راجح می‌گفت نماز آیات برای سیل واجب نیست نمی‌گفت نماز آیات برای سیل حرام است پس خواندن چنین نمازی مخالفت با عدم وجوب به حساب نمی‌آید.

اشکال: در مثال مذکور چگونه ادعا می‌کنید خواندن نماز آیات با طرف راجح (ظن به عدم وجوب) سازگار است در حالی که مکلف باید نماز را به قصد وجوب بخواند، روشن است که اگر به قصد وجوب این نماز را اتیان کند با طرف راجح که عدم وجوب باشد مخالفت کرده.

جواب:

می‌فرمایند اولاً به عقیده بسیاری از علماء قصد وجه (وجوب یا استحباب) در عمل عبادی لازم نیست. ثانیاً: بنا شد در مورد مذکور موافق با احتیاط عمل نماید و عمل موافق احتیاط هم این است که نماز را به قصد محبوبیت عند المولا و احتمال وجوب انجام دهد که در این صورت با طرف راجح (عدم وجوب) هم سازگار خواهد بود؛ نه به قصد وجوب که منجر به تشریح و بدعت شود که خلاف احتیاط است.

#### اشکال دوم: امکان توقف و عدم ترجیح

دومین اشکال به دلیل دوم آن است که مستشکل می‌گوید نسبت به رابطه مرجوح و راجح سه حالت قابل تصویر است:

حالت اول: مرجوح را بر راجح ترجیح دهیم و مقدم کنیم.

حالت دوم: راجح را بر مرجوح ترجیح دهیم و مقدم کنیم.

حالت سوم: هیچکدام را بر دیگری ترجیح ندهیم و توقف کنیم.

مستشکل می‌گوید در حالت اول استدلال مستدل تمام است و می‌توان گفت ترجیح مرجوح قبیح است لکن نسبت به مرجوح و راجح حالت دیگری هم قابل تصویر است که به هیچ کدام عمل نکند و توقف نماید. پس در حالت توقف، دیگر این قاعده جاری نخواهد بود.

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند توقف هم از نظر قبح برابر است با ترجیح مرجوح. به این بیان که در مقام عمل مکلف از دو حال خارج نیست یا عملش مطابق با جانب وهم است یا مطابق با جانب ظن، اگر در عمل به جانب ظن یعنی راجح توقف کند گویا جانب وهم و مرجوح را مقدم داشته لذا ترجیح ندادن جانب ظن برابر است با ترجیح دادن جانب وهم و این هم چنانکه مستدل گفت عقلاً قبیح است.

#### اشکال سوم: اشکال مرحوم شیخ به دلیل دوم

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند دو جواب از دلیل دوم داریم یکی نقضی و دیگری حلّی.

جواب نقضی: می‌فرمایند نمی‌توانیم به عنوان یک قاعده کلی ادعا کنیم ترجیح مرجوح همه جا قبیح است زیرا این قاعده در مورد ظنونی مثل قیاس نقض شده است و روایات متواتر این حکم قطعی را برای ما ثابت می‌کنند که در مورد ظن حاصل از قیاس حق نداریم ظن را ترجیح دهیم و این هم به معنای ترجیح مرجوح است.

جواب حلّی: در قالب مثال می‌فرمایند اگر مولا امر کند به رفتن به سمت بغداد (برای زیارت کاظمین علیهما السلام) و مکلف مردد است بین حرکت از دو مسیر که نسبت به مسیر "الف" ظن به وصول به هدف (۷۰٪) و نسبت به مسیر "ب" وهم به وصول به هدف (۳۰٪) دارد در اینجا اگر جانب مرجوح را مقدم کند قبیح است زیرا لازم می‌آید نقض غرض.

حال نسبت به حکم الله می‌گوییم دو صورت قابل تصویر است:

صورت اول: اگر ما مکلف به امتثال حکم الله واقعی باشیم یعنی برائت ذمه از تکلیف فقط با انجام حکم واقعی محقق شود و احتیاط کردن هم ممکن نباشد چنانکه در مثال مذکور فرد در هر صورت مکلف بود به وصول به بغداد، در این صورت کلام مستدل صحیح است که ترجیح مرجوح قبیح است.

صورت دوم: اما اگر صرفاً مکلف به امتثال قطعی حکم الله واقعی باشیم بلکه:

الف: یا مکلف باشیم به حکم واقعی که آن را از طریق علم یا ظن معتبر کشف کرده‌ایم (هرچند مخالف واقع و لوح محفوظ باشد).

ب: یا مکلف باشیم به حکم واقعی و در موارد عدم دسترسی به واقع، احتیاط هم ممکن باشد.

نسبت به این دو حالت می‌گوییم عمل کردن به راجح واجب نیست بلکه نسبت به حالت الف بر اساس دلیل معتبر شرعی که می‌گوید رفع ما لایعلمون، برائت از تکلیف جاری می‌کنیم و برائت را ترجیح می‌دهیم بر ظن به تکلیف و نسبت به حالت ب هم احتیاط می‌کنیم که جمع بین عمل به راجح و مرجوح خواهد بود چنانکه در جواب اشکال اول بیان کردیم.

پس قبح ترجیح مرجوح زمانی ثابت است که در حالت الف کنار گذاشتن ظن و عمل به برائت رامطلقاً باطل بدانیم که در این صورت قطعاً عقل ترجیح مرجوح بر راجح را بدون حجت شرعی (أدله برائت) قبیح می‌داند و پذیرش چنین مطلبی هم همان مقدمات دلیل انسداد است که در دلیل چهارم طرح و نقد خواهد شد. مقدمات دلیل انسداد می‌گوید از طرفی یقین به وجود تکالیفی در واقع و لوح محفوظ داریم، اجراء برائت هم در تمام موارد عدم دسترسی به واقع، صحیح نیست، احتیاط کردن در تمام مسائل و ابعاد زندگی هم موجب عسر و حرج است لذا مجبوریم عمل به مطلق ظنون را حجت بدانیم. پس روشن شد که جریان این مقدمات دلیل انسداد متوقف است بر ابطال حجیت برائت شرعی. در هر صورت دلیل انسداد و نقد آن به تفصیل خواهد آمد.

خلاصه کلام مرحوم شیخ انصاری این شد که دلیل دوم که تمسک به قبح ترجیح مرجوح بر راجح بود هم نتوانست ثابت کند عمل به مطلق ظنون حجت است.

**دلیل سوم: لزوم جمع بین دو قاعده احتیاط و إنتفاء حرج**

سومین دلیل از أدله چهارگانه عقلی بر حجیت مطلق ظنون کلامی است از مرحوم آقا سید علی طباطبائی صاحب ریاض که مرحوم شیخ انصاری این کلام را از استادشان مرحوم شریف العلماء مازندرانی نقل می‌کنند.

دلیل ایشان مرکب از سه نکته و یک نتیجه است:

**نکته یکم:** قطع به وجود واجب و حرام بین مشتبهات

احکام و تکالیف بر سه قسم‌اند: ۱. معلوم الوجوب. ۲. معلوم الحرمة. ۳. مشکوک و مشتبه. قسم سوم یعنی احکامی که بر ما مشتبه شده‌اند علاوه بر اینکه در بین آنها مستحبات، مکروهات و مباحات وجود دارد قطعاً مشتمل بر واجبات و محرمات هم هستند.

**نکته دوم:** وجوب احتیاط حتی در موهومات

مقتضای یقین به وجود واجب و حرام در مشتبهات، وجوب احتیاط و عمل به هر مشتبه الوجوب و ترک هر مشتبه الحرمة‌ای است حتی اگر در حد وهم و احتمال ۳۰ درصد باشد تا مصالح احکام از ما فوت نشود و مبتلای به مفاسد نشویم.

**نکته سوم:** لزوم حرج در احتیاط تام

اگر به مقتضای قاعده احتیاط بخواهیم در تمام مشتبهات چه مظنونات چه مشکوکات و چه موهومات مردم را موظف به رعایت احتیاط بدانیم موجب عسر و حرج و اختلال نظام زندگانی مردم می‌شود.

**نتیجه:** وجود راه‌های متعدد و تعیین یکی از آنها

نتیجه سه نکته قبل این می‌شود که راه‌های مختلفی در مقابل ما وجود دارد، از جمله:

۱. فقط در مظنونات احتیاط کنیم. ۲. فقط در مشکوکات احتیاط کنیم. ۳. فقط در موهومات احتیاط کنیم. ۴. در بعضی از مظنونات و بعضی از مشکوکات و بعضی از موهومات به طور حدسی و تخمینی احتیاط کنیم. همینطور می‌توان فروض زیادی تصویر کرد.

اما تمام این راه‌ها به اجماع فقها باطل است زیرا دلیلی بر انتخاب بعضی و کنار گذاشتن بعض دیگر نداریم. \*

اجماع مورد استدلال هم یک اجماع مرکب است یعنی فقهاء دو دسته‌اند: یک دسته، آنان که احتیاط را واجب می‌دانند و دیگری آنان که احتیاط را واجب نمی‌دانند و در هر صورت هیچ کدام از دو دسته، قائل به تفصیل بین مشکوکات و موهومات نشده‌اند و نگفته‌اند که مثلاً در مشکوکات احتیاط واجب است و در موهومات احتیاط واجب نیست.

پس بهترین راه آن است که بین قاعده عقلی وجوب احتیاط و قاعده عقلی نفی حرج جمع کنیم و بگوییم در تمامی مظنونات باید احتیاط نمود و در تمام موارد شک و وهم وظیفه‌ای نخواهیم داشت تا هم احتیاط کرده باشیم به مردم به عسر و حرج نیافتند.

**نقد دلیل سوم:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید تمام نکات مطرح شده در این دلیل همان مقدمات دلیل انسداد است که چهارمین دلیل بر حجیت ظن است و همانجا به تفصیل این مطالب را نقد خواهیم نمود.

اما در اینجا دو ادعای ایشان را نقد می‌کنیم:

**ادعای اول:** مرحوم صاحب ریاض در نکته سوم‌شان فرمودند چنانکه احتیاط در تمام مظنونات سبب عسر و حرج می‌شود احتیاط در مشکوکات هم سبب عسر و حرج می‌شود.

**نقد ادعای اول:** مرحوم شیخ می‌فرماید قطعاً احتیاط در تمام موارد مشکوکه الحکم، موجب عسر و حرج نمی‌شود زیرا موارد مشکوکه الحکم اندک است چرا که شک به معنای مساوی الطرفین است یعنی پنجاه درصد احتمال وجوب و پنجاه درصد احتمال عدم وجوب می‌دهد و اینکه دقیقاً دو احتمال مساوی در نفس انسان نسبت به حکم شرعی پیدا شود اندک است. پس فقط در موهومات معتقد به ترک احتیاط خواهیم بود و این هم هیچ اشکال عقلی نخواهد داشت که در تمام موارد وهم به حکم الله، به وهم مان اعتنا نکنیم.

**ادعای دوم:** مرحوم صاحب ریاض در نتیجه‌گیری‌شان با تمسک به اجماع مرکب فرمودند تمام کسانی که معتقدند احتیاط در موهومات واجب نیست همانها معتقدند احتیاط در مشکوکات هم واجب نیست و قائل به تفصیل بین مشکوکات و موهومات نشده‌اند.

**نقد ادعای دوم:** مرحوم شیخ می‌فرماید این ادعا باطل است زیرا ملاک حکم به وجوب احتیاط یا عدم وجوب احتیاط در مشکوکات و موهومات با یکدیگر متفاوت است و نمی‌توان حکم هر کدام را به دیگری قیاس کرد و سرایت داد.

**دلیل چهارم: دلیل انسداد**

چهارمین دلیل عقلی بر حجیت مطلق ظنون تمسک به دلیل انسداد است. با این دلیل به بیانی ساده‌تر در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر

ابتدای جلد دوم، صفحه ۳۰ آشنا شده‌اید. دلیل انسداد مرکب از چهار مقدمه است که نتیجه این چهار مقدمه در نگاه مستدل، حجیت مطلق ظنون است. مرحوم شیخ انصاری این مقدمات را تبیین می‌کنند سپس به تفصیل وارد نقد آنها می‌شوند.

#### مقدمه اول: انسداد باب علم و علمی

مستدل می‌گوید باب علم به احکام شرعیه برای ما منسد است زیرا دسترسی مستقیم به امام معصوم نداریم که با شنیدن و دیدن قول و فعل ایشان، علم و یقین به حکم الله پیدا کنیم. باب علمی یعنی ظن معتبر و اطمینان به تمام احکام الله هم برای ما منسد است زیرا برای تمام فروع فقہی دلیل و روایت صحیح السند، تام الدلالة و بدون معارض و دارای تمام شرایط حجیت، نداریم.

#### مقدمه دوم: حرمت ترک احکام مشتبه

یقیناً حق نداریم خودمان را مانند بهائم و اطفال فاقد وظیفه و تکلیف شرعی به حساب آوریم.

توضیح مطلب: اگر به آن مقدار اندک از احکام الله که برایمان یقینی و معلوم است یا به جهت ظن خاص و اطمینانی بودن به نص شارع حجیتشان ثابت شده را عمل کنیم و در معظم احکام باقی مانده خود را مانند اطفال یا بهائم فاقد تکلیف بدانیم یا در معظم موارد شرعی أصالة البرائة (أصالة عدم التکلیف) جاری کنیم یقین پیدا می‌کنیم به مخالفت با علم اجمالی مان به ثبوت احکام بسیاری در فروع و جزئیات افعال روزمره بر یک یک مکلفان.

#### مقدمه سوم: بررسی امتثال تکالیف از سه راه

وقتی یقین داریم احکام شرعی بسیاری بر ما ثابت است، و امتثال آنها بر ما واجب می‌باشد، امتثال آنها چند راه دارد:

راه اول: در تمام مسائل مشتبه، احتیاط کنیم.

راه دوم: در هر مسأله و هر فرعی از فروع فقہی و شرعی بدون توجه به کلیت فروع و مسائل فقہی به اصل عملی مناسب همان یک مسأله مراجعه کنیم مثل استصحاب، تخییر، احتیاط و براءت.

راه سوم: به فتوای کسی عمل نموده و تقلید کنیم که باب علم یا علمی به معظم احکام الله را مفتوح می‌داند.

#### مقدمه چهارم: انحصار امتثال در حجیت مطلق ظن

هر سه راهی که در مقدمه سوم پیشنهاد شد باطل است زیرا:

- واجب نیست در کل مسائل مشتبه احتیاط کنیم زیرا منجر به عسر و حرج و اختلال نظام زندگانی مردم می‌شود پس راه اول باطل است.  
- همچنین وقتی علم اجمالی داریم به وجود تکالیف بسیاری در مجموعه رفتارها و افعال، جایز نیست به طور جداگانه در هر مسأله‌ای براءت یا استصحاب جاری کنیم زیرا إجراء براءت در بعض مسائل هم مخالف علم اجمالی به کلیت وجود تکالیف بسیار، در مجموعه رفتارها و افعالمان است پس راه دوم هم باطل است.

- و نیز در مقدمه اول ثابت کردیم باب علم و علمی منسد است پس به نظر ما مجتهدی که معتقد به انفتاح باب علم یا علمی به احکام است خطا کرده و عقیده‌اش ناصواب است و جایز نیست از او تقلید کنیم، پس راه سوم هم باطل است.

در نتیجه برای امتثال تکالیف و احکام شرعی چند شیوه باید بررسی شود:

یکم: متعیناً باید به هر ظنی عمل نموده و آن را حجت بدانیم (غیر از ظنونی که یقین به بطلانشان داریم مانند ظن حاصل از قیاس).

دوم: به جهت انسداد باب علم و علمی عمل به وهم را مجاز بدانیم.

سوم: صرفاً موافق با یک طرف مسأله مثل شک پنجاه پنجاه عمل کنیم و توجهی به اینکه این طرف مظنون است یا موهوم نکنیم.

چهارم: اعتماد کنیم به هر راهی که احتمال دهیم ما را به حکم الله برساند هر چند مفید ظن هم نباشد و فقط شک بیاورد مانند قرعه.

سه شیوه آخر باطل است زیرا منجر می‌شود به بی‌اعتنایی به ظن و ترجیح مرجوم بر راجح که قبیح است لذا متعین شیوه نخست و عمل بر اساس مطلق ظن به احکام الله است.

مرحوم شیخ انصاری سپس وارد نقد تفصیلی این چهار مقدمه می‌شوند که به جهت اعتقاد بسیاری از اصولیان به بطلان دلیل انسداد این مبحث خوانده نمی‌شود. هذا تمام الکلام در محدوده ترم اول. (از خلاصه نویسی مباحث قبل غافل نشوید.)

#### تحقیق:

\* مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد فی شرح الفرائد، ج ۳، ص ۷۲ می‌فرماید: هو بظاهرة محل مناقشة واضحة، إذ بعد الغض عن سند قیام الإجماع یتوجه علیه بأنّ تعین الأخذ بالظنّ من جهة الإجماع یرجح الدلیل عن الدلیل العقلی، فالأولی بناء علیه التمسك بقیام الإجماع علی وجوب العمل بالظنّ عند انسداد باب العلم فی الأحكام الشرعیة.

تأمل کنید آیا اجماع دلیل لبی و عقلی هست یا خیر و کلام ایشان را نیز تبیین نمایید.

### مقصد سوم: شک

مرحوم شیخ انصاری کتاب فرائد الأصول (رسائل) را در سه رساله قطع، ظن و شک تدوین فرموده‌اند. (همچنین کتاب مکاسب هم در سه مبحث محرمه، بیع و خيارات تدوین شده است) مبحث قطع و ظن تمام شد.

سومین مبحث از مباحث کتاب، مبحث شک یا همان اصول عملیه است. در این مقصد مرحوم شیخ انصاری ابتدا مقدمه‌ای دارند سپس وارد مباحث اصلی اصول عملیه خواهند شد.

#### مقدمه: بیان شش نکته

در این مقدمه به نکاتی اشاره می‌فرمایند:

#### نکته اول: حالات سه‌گانه مجتهد نسبت به حکم الله

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ابتدای کتاب هم گفتیم مکلف مجتهد آنگاه که حکم الله را در یک موضوع مورد بررسی و استنباط قرار می‌دهد یکی از سه حالت نفسانی برای او پیدا می‌شود:

**حالت اول: قطع.** مکلف مجتهد نسبت به حکم بعض موضوعات یقین پیدا می‌کند که حکم الله واقعی همین است، مانند حرمت دروغ، غیبت، قتل نفس، یا وجوب احترام به والدین. این نکته را هم فرمودند که حجیت قطع ذاتی است و این حجیت برای قطع امکان جعل توسط هیچ جاعلی را هم ندارد.

**حالت دوم: ظن.** مکلف مجتهد نسبت به حکم بعض موضوعات ظن پیدا می‌کند به اینکه حکم الله واقعی همین است، مانند حرمت گوشت خرچنگ، البته فرمودند اصل اولیه نسبت به ظنون عدم حجیت است الا ظنونی که با دلیل قطعی و یقینی حجیتشان عند الشارع ثابت شده باشد. از این ظنون حجت در مبحث ظن بحث کردند از جمله حجیت ظن حاصل از خبر واحد ثقه را به تفصیل اثبات فرمودند.

**حالت سوم: شک.** مکلف مجتهد بعد از فحص در کتاب و سنت نسبت به بعض موضوعات مانند بازی بلیارد نه قطع و نه ظن به حکم شرعی پیدا نمی‌کند و نمی‌داند حکم الله واقعی حرمت است یا إباحة، پس شک در حکم الله دارد. در اینجا می‌فرمایند از طرفی شک مانند جهل، بی اعتبار است و قابلیت ملاک قرار گرفتن برای إفتاء را ندارد از طرف دیگر می‌دانیم در تمام موضوعات مانند بازی بلیارد یکی از تکالیف خمسۀ ثابت است، حال وظیفه چیست؟ و چگونه مجتهد خود و عموم مردم را از تحیر خارج کند؟

می‌فرمایند شارع مقدس برای خروج از تحیر قوانین و قواعدی قرار داده که اصولیان از آنها تعبیر می‌کنند به اصول عملیه و به حکمی که از این راه استنباط می‌شود می‌گویند حکم ظاهری.

#### نکته دوم: حکم واقعی و ظاهری، دلیل اجتهادی و فقهاتی

مجتهد در انتهای مسیر استنباطش یا به حکم الله واقعی دست پیدا می‌کند (چه بر اساس یقین و چه بر اساس ظن معتبر عند الشارع) یا به آن دست پیدا نمی‌کند و متحیر می‌ماند که گفتیم در حالت تحیر قواعد و اصول خاصی برای خروج از تحیر و شک مورد تأیید شارع قرار گرفته است. بنابراین حکمی که متعهد به عنوان تکلیف دین و حکم شریعت بیان می‌کند دو قسم است:

**قسم اول: حکم واقعی.** یعنی همان احکامی که خداوند در لوح محفوظ برای تمامی انسانها قرار داده است.

**قسم دوم: حکم ظاهری.** یعنی حکمی که شارع مقدس صرفاً برای خروج از تحیر و تعیین وظیفه عملی معین فرموده است.

به تعبیر دقیق‌تر باید گفت حکم واقعی بر دو قسم یا دارای دو رتبه و مرحله است که با وجود رتبه و مرحله اول نوبت به رتبه دوم نمی‌رسد:

**الف: حکم واقعی‌ای که مجتهد به آن دست پیدا می‌کند (با یقین یا ظن معتبر) که به آن حکم واقعی اولی هم گفته می‌شود.**

**ب: حکمی واقعی‌ای که بعد از عدم دسترسی به حکم واقعی اولی توسط شارع مورد تأیید قرار گرفته است.** از این قسم حکم واقعی به دو تعبیر یاد می‌شود: یکی حکم واقعی ثانوی و دیگری که مشهورتر است حکم ظاهری است.

وجه تسمیه حکم ظاهری این است که مجتهد بعد عدم دسترسی به حکم واقعی اولی شرب تثن از کتاب و سنت، با تمسک به أصل براءت حکم می‌کند به إباحة آن به عنوان حکم ظاهری، یعنی امکان دارد این حکم که در ظاهر برای مکلف معین شده مطابق با حکم واقعی باشد یا نباشد و اگر در آینده مجتهد علم یا ظن معتبر پیدا کرد به حرمت شرب تثن آن حکم ظاهری به إباحة دیگر باقی نمی‌ماند. اما آن چه مستند مجتهد برای کشف حکم واقعی یا ظاهری قرار می‌گیرد نیز دو تعبیر متفاوت به کار رفته است به عبارت دیگر مستند دال بر حکم شرعی بر دو قسم است:

**قسم اول: دلیل اجتهادی.** مستند مجتهد برای کشف حکم واقعی (اولی) را "دلیل" (به طور مطلق) یا "دلیل اجتهادی" یا "أمارة نامیده‌اند.

قسم دوم: دلیل فقهاتی. مستند مجتهد برای کشف حکم ظاهری (یا واقعی ثانوی) را "اصل" یا "دلیل فقهاتی" نامیده‌اند.

برای سهولت حفظ این دو اصطلاح مناسب است که به این نکته دقت کنید:

اجتهاد از ماده جهد به معنای تلاش است که مجتهد با تلاش تخصصی و علمی در بررسی کتاب و سنت به حکم واقعی دست پیدا می‌کند لذا به دلیل دال بر حکم واقعی دلیل اجتهادی گفته شده؛ اما فقهت از ماده فقه به معنای فهم دقیق و موشکافانه است که فقیه برای رسیدن به حکم ظاهری، علاوه بر بررسی کتاب و سنت باید مباحث اصول عملیه را نیز مورد کنکاش و موشکافی قرار دهد تا به حکم ظاهری دست پیدا نماید لذا به دلیل دال بر حکم ظاهری، دلیل فقهاتی گفته شده است.

- در پایان نکته دوم مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید دو اصطلاح دلیل اجتهادی و فقهاتی را مرحوم وحید بهبهانی ابداع کرده‌اند. \*

### تحقیق:

\* مرحوم محمد باقر وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۰۵هـ) در کتاب **الفوائد الحائریة**، ص ۴۹۹ تحت عنوان فائده ۳۳ می‌فرماید: المجتهد و الفقیه و المفتی و القاضي و حاکم الشرع المنسوب عبارة الآن عن شخص واحد، لأنه بالقياس إلى الأحكام الشرعية الواقعية يسمی مجتهدا، لما عرفت من انسداد باب العلم. و بالقياس إلى الأحكام الظاهرية يسمی فقیها، لما عرفت من كونه عالما بها على سبيل اليقين. و بالقياس إلى أنه يفتي يسمی مفتيا. و بالقياس إلى أنه يرفع خصومة المترافعين إليه يسمی قاضيا. و مع قطع النظر عن الترافع إليه يسمی حاکم الشرع بالنسبة إلى مثل: ولاية الأيتام، و الغائبين، و غير ذلك مما لا يحصى كثرة، و مذکورة في الفقه. و بالقياس إلى شرائط الاجتهاد يسمی محدثا متكلما أصوليا رجاليا إلى غير ذلك.

مرحوم آشتیانی در **بحر الفوائد فی شرح الفرائد**، ج ۴، ص ۲۱۲ می‌فرماید: و هذان اصطلاحان على ما وقفنا عليه من الفاضل المازندرانی فی شرح الزبدة و شایعه الأستاذ الأکمل الفريد البهبهانی فی فوائده.

می‌فرماید این دو اصطلاح فقهاتی و اجتهادی در اصل از مرحوم وحید بهبهانی نیست بلکه قبل از ایشان مرحوم ملا محمد صالح مازندرانی (متوفی ۱۰۸۱هـ) صاحب شرح بر اصول کافی است. مرحوم مازندرانی کتاب **زبدة الأصول** مرحوم شیخ بهائی (متوفی ۱۰۳۱هـ) را شرح کرده‌اند با عنوان **شرح زبدة الأصول**. این کتاب چاپ نشده اما نسخه خطی آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۳۵۶۱۶ و نسخه دیجیتالی آن در اینترنت موجود است. بنده در دو قسمت از نسخه خطی این کتاب که مظان وجود این بحث بود یعنی صفحات ابتدایی کتاب که مباحث مرتبط با اجتهاد و فقه و أدله شرعیه را دارد و همچنین ابتدای المنهج الرابع فی الاجتهاد و التقليد را مرور کردم و این بحث را نیافتیم لذا باید بیشتر بررسی شود.

### پیش تحقیق:

سومین نکته که ان شاء الله جلسه بعد وارد می‌شویم بحث از تقدیم دلیل بر اصل است. به همین مناسبت مراجعه کنید به کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۲، ص ۲۱۹ ذیل مبحث تعادل و تراجیح مبحث حکومت و ورود و تفاوت آن با تخصیص و تخصص را در آنجا مطالعه کنید. این بحث در مبحث تعادل و تراجیح رسائل هم خواهد آمد.

بسمه تعالی

جلسه شصت و سوم (یکشنبه، ۲۹/۱۰/۹۸)

و مما ذکرنا من تأخر مرتبة ... ص ۱۱، س ۲

**نکته سوم: وجه تقدیم أدله بر اصول**

در نکته سوم به این مسأله مهم می‌پردازند که چرا أدله (اجتهادیه) بر اصول (عملیه) مقدم است و با وجود دلیل، نوبت به اجراء اصل نمی‌رسد؟ نوع نگاه به وجه تقدیم دلیل بر اصل عملی در مباحث اصولی و فقهی آثاری دارد. ابتدا یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم.

### **مقدمه اصولی: تعاریف ورود، حکومت، تخصیص و تخصص**

از ابتدای مباحث اصول در الموجز و اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۲، ص ۲۱۹، ذیل مبحث تعادل و تراجیح با عناوین حکومت و ورود، و تفاوت آنها با تخصیص و تخصص آشنا شده‌اید. در آنجا مرحوم مظفر فرمودند دو اصطلاح حکومت و ورود و تبیین آن دو به عنوان مبحثی خاص از ابداعات مرحوم شیخ انصاری است هر چند که محتوا و مغزای این دو اصطلاح در کلمات فقهاء قبل ایشان هم وجود داشته است، برای یادآوری تعریف و بیان مثال، توضیحاتی بیان می‌کنیم:

**حکومت:** نوعی رابطه بین دو دلیل است که یک دلیل در موضوع دلیل دیگر تصرف می‌کند به نحو توسعه یا تضییق. باید توجه داشت این رابطه به هیچ وجه از نوع تعارض نیست. مرحوم مظفر می‌فرمودند: أن يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة و قهر من ناحية أدائية و لذا سميت بالحكومة. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند و لا من ناحية الحجية بل هما على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم أي إنهما بحسب لسانهما و أدائهما لا يتكاذبان في مدلولهما فلا يتعارضان و إنما التقديم كما قلنا من ناحية أدائية بحسب لسانهما.

مثال حکومت به نحو توسعه: دلیل اول: أكرم العلماء، دلیل دوم: المتقى عالم. دلیل دوم حاکم بر دلیل اول است به این نحو که یک فرد (متقی) را به افراد موضوع دلیل اول (العلماء) اضافه می‌کند و افراد دلیل اول را توسعه می‌دهد. مثال دیگر: ۱. صل مع الطهارة. ۲. الطواف بالبيت صلاة.

مثال حکومت به نحو تضییق: دلیل اول: أكرم العلماء، دلیل دوم: الفاسق ليس بعالم. دلیل دوم حاکم بر دلیل اول است به این نحو که یکی از افراد موضوع دلیل اول را از تحت آن خارج کرد و گفت عالم فاسق گویا اصلا عالم نیست.

**ورود:** نوعی رابطه بین دو دلیل است که آمدن یک دلیل سبب می‌شود موضوع دلیل دیگر از بین برود.

مثال: رابطه بین أمانة و اصول عملیه عقلیه مانند براءة عقلی، احتیاط عقلی و تخیر عقلی رابطه ورود است یعنی أمانة وارد و اصل عملی عقلی مورود است. زیرا موضوع اصل عملی عقلی، عدم البیان است لذا وقتی أمانة ظنیه قائم شد می‌گوید من بیان هستم و دیگر نوبت به اجراء اصل عملی نمی‌رسد..

این نکته مهم است که در حکومت و ورود اصلا تعارضی بین دو دلیل نیست که نیاز باشد قواعد باب تعارض از جمله مرجحات را بررسی کنیم بلکه در مثال مذکور دلیل دوم اصلا اجازه نمی‌دهد موضوع دلیل اول شکل بگیرد تا بعد از آن نوبت به تعارض برسد. اما در تخصیص تعارض ابتدایی وجود دارد که به نحو عام و خاص بین آنها جمع می‌شود.

**تخصیص:** نوعی رابطه بین دو دلیل است که یک دلیل حکم موجود در دلیل دیگر را محدود می‌کند.

مثال: دلیل اول: أكرم العلماء، دلیل دوم: لا تکرّم العالم الفاسق. در نگاه اول این دو دلیل نسبت به حکم عالم فاسق با یکدیگر تعارض دارند که دلیل اول عام و دلیل دوم خاص و مقدم بر عام است و دلیل دوم حکم وجوب إكرام را از عالم فاسق سلب و نفی می‌کند. **تخصّص:** خروج یک فرد از تحت موضوع یک دلیل که به آن خروج موضوعی گفته می‌شود.

مثال: أكرم العلماء، در این دلیل فرد جاهل اصلا از ابتدا داخل در علماء نبوده است که نسبت به حکم اكرامش شک کنیم. یک تفاوت مهم بین تخصّص با سایر اصطلاحات (حکومت، ورود و تخصیص) آن است که در تخصّص یک دلیل بیشتر نداریم اما در سه اصطلاح دیگر حتما باید دو دلیل مستقل فرض شود و رابطه آن دو سنجیده شود. \*

مرحوم شیخ انصاری برای تبیین کیفیت رابطه بین أصل و دلیل یا همان أمانة، و علت تقدیم دلیل بر اصل، چهار مرحله بحث دارند:

### **مرحله اول: دلیل بر اصل وارد است**

در اولین مرحله می‌فرمایند رابطه بین دلیل اجتهادی (دلیل یا أمانة) و دلیل فقهاتی (اصل عملی) آن است که دلیل اجتهادی وارد بر دلیل فقهاتی است. به عبارت دیگر رابطه بین اصل و دلیل آن است که دلیل وارد بر اصل عملی است به این معنا که با آمدن دلیل و أمانة دیگر حکم الله برای ما روشن شده است و هیچ شکی در موضوع مذکور نداریم لذا وقتی دلیل یا أمانة حرمت شرب تن را ثابت کرد اصلا شرب تن مشکوک الحکمی نداریم که بتوانیم در آن اصل عملی (أصالة الإباحة) جاری کنیم.

نتیجه مرحله اول این شد که دلیل وارد بر اصل است و اصلا تعارضی بین آن دو وجود ندارد، پس فقیهانی که در سنجش رابطه بین دلیل

و اصل عملی در کتب فقهی‌شان از تعبیر تقدیم یا ترجیح استفاده می‌کنند این تعبیرشان تسامحی است، یا اگر می‌گویند دلیل، خاص است و أصل، عام است لذا دلیل بر اصل مقدم است و اصل با دلیل تخصیص می‌خورد همه اینها تسامح در تعبیر است و الا در رابطه به نحو ورود اصلا تعارضی نیست که نوبت به ترجیح برسد یا اصلا رابطه عام و خاص وجود ندارد.

#### مرحله دوم: تفصیل در مسأله

مرحوم شیخ انصاری بعد از ادعای رابطه ورود بین دلیل و اصل به صورت مطلق در مرحله دوم می‌خواهند دست از کلامشان در مرحله اول بردارند و قائل به نوعی تفصیل شوند. می‌فرمایند دلیلی که می‌خواهیم رابطه این دلیل را با أصل عملی بسنجیم دو قسم است:

#### قسم اول: دلیل قطعی وارد بر اصل عملی

اگر دلیل قطعی باشد در سنجش رابطه بین یک دلیل قطعی با اصل عملی مانند مرحله اول می‌گوییم دلیل بر اصل وارد است زیرا اصل عملی زمانی جاری بود که علم به حکم نداشته باشیم، حال که با دلیل قطعی علم به حکم پیدا کردیم دیگر نوبت به اصل عملی نمی‌رسد. مثال: ما به جهت جهل و شک در حکم شرب تنن أصالة الحلیة جاری می‌کردیم اما بعد مدتی (یا مثلا بعد ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف) علم و یقین پیدا کردیم به حرمت آن، اینجا می‌گوییم دلیل (اجتهادی) وارد بر اصل عملی است.

#### قسم دوم: دلیل ظنی معتبر، مخصّص اصل عملی

اگر دلیل ظنی باشد در سنجش رابطه بین یک دلیل ظنی با اصل عملی بر خلاف مرحله اول می‌گوییم رابطه‌شان تخصیص است نه ورود زیرا روشن است که گفتیم اصل عملی زمانی جاری است که علم به حکم شرعی نداریم بلکه شک در حکم داریم، حال اگر یک دلیل علمی و قطعی مانند تواتر در مقابل اصل عملی قرار گرفت می‌گفتیم تواتر، علم آور است و موضوع اصل عملی عدم علم است لذا بر اصل عملی مقدم می‌شود لکن دلیل ظنی، ظن و اطمینان می‌آورد نه علم، پس دلیل ظنی موضوع اصل عملی را از بین نمی‌برد، بلکه با وجود دلیل ظنی باز هم همچنان علم به حکم شرعی نداریم. در تبیین رابطه تخصیص بین دلیل ظنی و اصل عملی دو بیان دارند:

#### بیان اول: جریان حکم ظاهری (اصل عملی) در عدم علم به حکم

می‌فرمایند ما دو دلیل داریم یکی دلیل ظنی و دیگری اصل عملی رابطه این دو چنین است که اصل عملی عام و دلیل ظنی خاص لذا خاص بر عام مقدم می‌شود و تخصیص اتفاق می‌افتد. توضیح مطلب:

أدله حجیت اصل عملی می‌گویند: هر جا علم به حکم شرعی نداشتی اصل عملی جاری کن چه دلیل ظنی (أمارة) موجود باشد یا نباشد. أدله حجیت أمارة می‌گویند: هر جا دلیل ظنی و أماره شرعی وجود داشت به اصل عملی رجوع نکن.

جمع بین این دو دلیل بعد از تخصیص چنین می‌شود که هر جا علم و یقین به حکم شرعی نداشتی به اصول عملیه مراجعه کن مگر اینکه یک دلیل ظنی یا أمارة شرعی موجود باشد که در این صورت نباید به اصول عملیه مراجعه کنی.

اشکال: می‌دانیم که اگر دو رابطه دو دلیل عام و خاص مطلق باشد، خاص بر عام مقدم است لکن اگر رابطه عام و خاص من وجه باشد که یک ماده اجتماع دارند و دو ماده افتراق، طبق قواعد باید بگوییم در ماده اجتماع تعارض و تساقط می‌کنند و اینجا چنین است:

ماده افتراق اول: اصل عملی (أصالة الإباحة) در شرب تنن جاری است و هیچ دلیل ظنی و أماره‌ای هم نیست، وظیفه رجوع به اصل است. ماده افتراق دوم: أمارة شرعی بر حرمت گوشت خرچنگ هست و دیگر شکی نداریم لذا اصل عملی جاری نیست.

ماده اجتماع: ابتدا در حکم گوشت لاک‌پشت شک داشتیم و أصالة الحلیة جاری می‌کردیم بعد چند سال سند خبر واحد موجود در مورد لاک‌پشت را پذیرفتیم و دلیل ظنی بر حرمت آن پیدا کردیم، اینجا ماده اجتماع است که تعارض و تساقط کنند نه تقدیم یکی بر دیگری.

جواب: می‌فرمایند قبول داریم بین عام و خاص مطلق و من وجه تفاوت است لکن در بعض موارد عام و خاص من وجه حکم عام و خاص مطلق را دارد و در ماده اجتماعشان تعارض و تساقط نمی‌کنند. و ما نحن فیه هم از آن موارد است زیرا فقهاء اجماع مرکب دارند بر اینکه تمام کسانی که در ماده افتراق به أمارة عمل می‌کنند و آن را مقدم می‌نمایند در ماده اجتماع هم به أماره عمل می‌کنند و آن را مقدم می‌نمایند یعنی به خاص عمل می‌کنند. پس دلیل أماره که خاص است مقدم شد بر دلیل اصل عملی که عام بود. بیان دوم خواهد آمد.

#### تحقیق:

\* مراجعه کنید به کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، مطالب این بخش را که حدود سه صفحه بیشتر نیست خلاصه گیری نمایید و بعد از یادداشت نکات مهم، مطلبتان را ارائه دهید.



کلام در علت تقدیم دلیل بر اصل بود (تقدیم دلیل اجتهادی بر دلیل فقهائی) گفتیم مرحوم شیخ انصاری برای بیان نظر نهایی‌شان چهار مرحله بحث دارند. مرحله اول این بود که فرمودند وجه تقدیم وارد بودن دلیل بر اصل است. در مرحله دوم فرمودند اگر دلیل قطعی و یقین آور باشد وارد بر اصل عملی است و اگر دلیل ظنی مانند خبر واحد ثقة باشد مخصوصاً اصل عملی است. گفتیم این رابطه تخصیص را به دو بیان توضیح می‌دهند. بیان اول گذشت.

بیان دوم: حکم ظاهری اعم از اماره و اصل عملی

قبل از توضیح بیان دومشان به یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: دو اصطلاح در حکم ظاهری

در اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۲۵۰، ابتدای غیر مستقلات عقلیه، در مبحث اجزاء خواندیم که حکم ظاهری دو اصطلاح دارد:

یکم: حکم ظاهری در مقابل حکم واقعی (چه حکم واقعی قطعی چه ظنی معتبر).

بنابر این اصطلاح می‌گوییم حکم ظاهری به معنای خصوص اصول عملیه خواهد بود.

دوم: حکم ظاهری در مقابل آنچه ثابت و مسلم عند الله و قطعی است.

بنابر این اصطلاح می‌گوییم حکم ظاهری به معنای دلیل ظنی معتبر (أماره) یا اصل عملی خواهد بود.

به عبارت دیگر می‌توان گفت حکم واقعی هم دو اصطلاح دارد: ۱. حکم واقعی به معنای احکامی که خداوند برای مکلف تعیین فرموده چه در حالت علم به حکم الله چه در حالت ظن معتبر و اطمینان به حکم الله. ۲. حکم واقعی به معنای احکامی که خداوند به طور قطعی و معین، در لوح محفوظ ثبت فرموده است. لذا حکم ظاهری در مقابل معنای اول به معنای خصوص اصول عملیه خواهد بود و حکم ظاهری در مقابل معنای دوم به معنای اعم از دلیل ظنی معتبر و اصول عملیه خواهد بود.

در بیان دوم می‌فرمایند در مبحث ظن ثابت کردیم دلیل بر حجیت ظن معتبری مانند خبر واحد ثقة باید یک دلیل قطعی و یقینی باشد، اما محتوای دلیل ظنی چیزی نیست جز یک حکم ظاهری برای زمانی که علم به حکم الله واقعی نداریم، پس هر گاه علم به حکم الله واقعی نداشتیم باید به سراغ حکم ظاهری برویم، و این حکم ظاهری اعم است از حکمی که توسط دلیل ظنی ثابت شود یا توسط اصل عملی ثابت شود. حال نسبت به گوشت لاک‌پشت حکم الله واقعی برای ما معلوم نیست و علم به آن نداریم، اگر بر اساس اصل عملی حکم به حلیت می‌کردیم و سپس یک آماره و دلیل ظنی معتبر مثلاً خبر واحد ثقة قائم شد بر حرمت گوشت لاک‌پشت، ابتدا تعارض شکل می‌گیرد بین آن دو، اصل عملی می‌گوید حلال است و دلیل ظنی می‌گوید حرام است لکن این تعارض قابل جمع است به این بیان که می‌گوییم دلیل ظنی تخصیص می‌زند اصل عملی را یعنی رابطه‌شان عام و خاص است:

اصل عملی عام است و می‌گوید در جهل و عدم علم به حکم الله باید به اصول عملیه مراجعه و عمل کنی چه اماره‌ای باشد یا نباشد.

دلیل و آماره ظنی خاص است و می‌گوید در جهل و عدم علم به حکم الله باید از آماره تبعیت کنی و به اصل، عمل نکنی.

پس خاص عام را تخصیص می‌زند و چنین می‌شود که آماره می‌گوید اصل عملی حجت است تا زمانی که من نباشم.

### مرحله سوم: دلیل حاکم بر اصل عملی

سومین مرحله در بررسی رابطه بین دلیل و اصل عملی این است که می‌فرمایند رابطه آن دو نه ورود و نه تخصیص بلکه حکومت است. البته تبیین این مدعایشان را به مباحث تعادل و تراجیح واگذار می‌کنند لکن اجمال مدعایشان این است که گفتیم اگر دلیل علمی و قطعی در موردی قائم شد دیگر نوبت به اصل عملی نمی‌رسد لکن شارع مقدس دلیل ظنی معتبر یا همان آماره را هم جانشین و نازل منزله علم قرار داده و فرموده است اگر در جایی دلیل ظنی معتبر یا آماره قائم شد دیگر نوبت به اصل عملی نمی‌رسد پس رابطه بین دلیل و اصل عملی حکومت است آن هم به نحو تضییق.

اصل عملی می‌گوید هر جا علم به حکم شرعی نداشتی به اصل عملی، مراجعه کن. (محکوم)

دلیل و آماره می‌گوید شارع مرا نازل منزله علم قرار داده است. (حاکم)

پس شارع با تنزیل آماره منزله علم، موضوع اصل عملی را محدود کرده و فرموده هر جا علم (اعم از یقین یا ظن معتبر) به حکم الله نداشتی به اصل عملی مراجعه کن. نتیجه اینکه اگر آماره حجت نبود در تمام موارد ظن و شک که همه عدم العلم است، اصل عملی جاری می‌کردیم اما حال که اماره نازل منزله علم شد فقط در موارد شک اصل عملی جاری می‌کنیم این هم حکومت به تضییق است.

### مرحله چهارم: تفصیل نهایی

قبل از بیان مرحله چهارم یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

**مقدمه اصولی: اقسام اصول عملیه از حیث دلیل آن**

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۲، ص ۲۵۴ در همان مبحث اجزاء اشاره شده که اصول عملیه بر سه قسم اند:

**قسم اول:** اصل عملی که مستند حجیت آن فقط نقل و شرع است نه عقل که اصل استصحاب است (لاتنقض الیقین بالشک)

**قسم دوم:** اصل عملی که مستند حجیت آن فقط عقل است نه شرع که اصل تخییر است.

**قسم سوم:** اصل عملی که هم مستند عقلی دارد هم شرعی که دو مورد است:

**یکم:** براءت که هم براءت عقلی داریم هم براءت شرعی:

**الف:** براءت عقلی دلیلش قبح عقاب بلا بیان است.

**ب:** براءت شرعی که دلیلش حدیث رفع (رفع مالا یعلمون) است.

**دوم:** احتیاط که هم احتیاط عقلی داریم هم احتیاط شرعی:

**الف:** احتیاط شرعی که دلیلش نصوص خاصه است که فاحط لدینک

**ب:** احتیاط عقلی که دلیلش حکم عقل به دفع عقاب محتمل است.

**نکته:** نسبت به تخییر دقت شود ما دو گونه تخییر داریم:

**الف:** تخییر شرعی مانند حکم شارع به تخییر بین کفارات در إفطار عمدی روزه یا حکم شارع به تخییر بین دو روایت متعارض. اما

این تخییر شرعی از بحث ما که تخییر به عنوان اصل عملی است خارج است.

**ب:** تخییر عقلی که حکم عقل به تخییر در دوران بین محذورین (واجب و حرام) است. این قسم داخل در اصول عملیه است.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید نسبت به رابطه بین دلیل و اصل نه به طور مطلق می توان ورود را مطرح کرد نه به طور مطلق تخصیص

و نه به طور مطلق حکومت را بلکه باید یک تفصیل چند بُعدی مطرح کنیم:

**بُعد اول:** رابطه بین دلیل علمی و قطعی با اصل عملی ورود است (چنانکه در مرحله اول توضیحش گذشت).

**بُعد دوم:** رابطه بین دلیل ظنی (أماره) با اصل شرعی مانند براءت شرعی، حکومت است (چنانکه در مرحله سوم توضیحش گذشت)

**بُعد سوم:** رابطه بین دلیل ظنی (أماره) با اصل عقلی (براءت عقلی یا احتیاط عقلی) ورود است.

**توضیح بُعد دوم** این است که موضوع براءت شرعی، عدم العلم است حال اگر یک دلیل ظنی معتبر یا همان آماره قائم شد بر یک حکم

شرعی می گوئیم این آماره هم نازل منزله علم است و دائره موضوع براءت شرعی را محدود می کند یعنی در جایی که علم یا آماره باشد

اصل عملی براءت شرعی جاری نیست. نسبت به احتیاط شرعی هم می گوئیم وجوب احتیاط شرعی زمانی است که حکم شرعی مردد

باشد بین دو گزینه لکن وقتی آماره قائم شد و وظیفه را تعیین نمود، دائره موضوع احتیاط شرعی را محدود می کند یعنی در جایی که

آماره باشد جهل به حکم نیست و اصل عملی احتیاط شرعی هم جاری نیست.

**توضیح بُعد سوم** این است که موضوع براءت عقلی قبح عقاب بلا بیان است وقتی آماره وجود داشته باشد می گوید من بیان هستم پس

نمی توانیم براءت عقلی جاری کنیم زیرا بیان وارد شده است. همچنین موضوع احتیاط عقلی دفع عقاب محتمل است، خوب وقتی آماره

معتبر شرعی قائم شد بر اینکه مثلاً شرب تن اشکال ندارد یعنی عقاب ندارد که عقل حکم کند به وجوب دفع عقاب محتمل، لذا آماره

وارد است بر احتیاط عقلی و باعث می شود موضوع احتیاط عقلی از بین برود.

همچنین نسبت به تخییر عقلی هم می گوئیم موضوعش عدم الرجحان است مثلاً نمی دانم نسبت به جنازه کافر دفن کردنش رجحان

دارد یا دفن نکردنش، عقل می گوید عدم الرجحان ثابت است لذا مخیر هستی حال اگر آماره ای قائم شد بر ترجیح دفن کردن کافر، این

آماره موضوع تخییر عقلی را از بین می برد زیرا موضوع تخییر عقلی عدم الرجحان بود و آماره یک طرف را ترجیح داد پس دیگر عدم

الرجحان در کار نیست که بتوانیم تخییر عقلی جاری کنیم لذا آماره وارد است بر تخییر عقلی.

خلاصه نظریه شیخ انصاری در تقدیم دلیل بر اصل عملی

دلیل علمی (دلیل اجتهادی یقین آور) وارد بر اصل عملی است.

دلیل ظنی (أماره معتبره یا همان دلیل اجتهادی اطمینان آور) حاکم بر اصل عملی شرعی و وارد بر اصل عملی عقلی است.

**تحقیق:**

دو مورد مقدمه اصولی که در این جلسه از کتاب اصول فقه مرحوم مظفر ارائه شد، مبحث مذکور در اصول فقه را خلاصه گیری نمایم.

کلام در نکات شش گانه در مقدمه مباحث اصول عملیه بود. سه نکته گذشت.

### نکته چهارم: اصول عملیه جاری در شبهه حکمیة

قبل توضیح نکته چهارم سه مقدمه اصولی بیان می کنیم:

#### مقدمه اصولی: شبهه حکمیة و موضوعیة

روشن است که هر حکمی یک موضوع دارد. گاهی هم حکم برای ما روشن است هم موضوع مانند حلال بودن لحم شاة. و گاهی یکی از آن دو برای ما مشتبه و نامعلوم است. در اصول فقه مرحوم مظفر ج ۲، ص ۲۷۱ ابتدای مقصد چهارم در اصول عملیه خوانده ایم که شبهه از این نظر که متعلقش چیست یعنی چه چیزی بر ما مشتبه شده بر دو قسم است:

**قسم اول: شبهه موضوعیة.** حکم را می دانیم اما موضوع برایمان روشن نیست، می دانیم گوشت گوسفند حلال و گوشت خرگوش حرام است اما نمی دانیم این لحم مقابل ما لحم شاة است یا یرنب. البته شک در موضوع منجر به شک در حکم هم خواهد شد.

**قسم دوم: شبهه حکمیة.** موضوع را می دانیم که گوشت لاک پشت است اما حکمش مشتبه است نمی دانیم حلال است یا حرام.

#### مقدمه دوم اصولی: اصول عملیه جاری در موضوع یا حکم

اصول عملیه بر دو قسم اند:

**قسم اول:** بعضی از اصول عملیه فقط در ناحیه موضوع جاری می شوند. دو نمونه:

نمونه اول: أصالة الصحة. معامله و بیع با پسر بچه ده ساله انجام داده شک دارد آیا این بیعش شرعا صحیح است و از مصادیق بیع مشروع است یا خیر؟ أصالة الصحة می گوید بیعش صحیح است.

نمونه دوم: اصل تجاوز. بعد از ورود به سجده نماز شک می کند که رکوع را انجام داده یا نه، قاعده تجاوز می گوید به شک اعتنا نکن و أصالة الوقوع جاری کن بگو رکوع واقع شده است. بعضی از این اصل تجاوز به قاعده تجاوز تعبیر می کنند و در اصل یا آماره بودن آن هم بین اصولیان اختلافاتی هست.

**قسم دوم:** بعضی از اصول عملیه هستند که هم در ناحیه موضوع و هم در ناحیه حکم جاری می شوند که مصداق آن همان چهار اصل معروف برائت، تخییر، احتیاط و استصحاب است. به عنوان نمونه اگر شک داشته باشیم در حکم شرب تنن که حلال است یا حرام، أصالة البرائة می گوید حلال است. همچنین اگر شک داشته باشیم این موضوع و این مایع خارجی شراب است یا آب آلبالو در اصل در حکم شرب این مایع شک داریم می توانیم برائت جاری کنیم و نوشیدن آن را حلال بدانیم.

#### مقدمه سوم اصولی: تعریف علم اصول

در اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۵ در تعریف علم اصول خوانده ایم که: هو علم یبحث فیه عن قواعد تقع نتیجتها فی طرق استنباط الحکم الشرعی. در علم اصول از قواعد کلی بحث می کنیم که کاربرد آن قواعد استنباط حکم کلی شرعی است.

می فرمایند در مقصد سوم و مباحث اصول عملیه، اصل هایی مورد بررسی قرار می گیرند که در شبهه حکمیة جاری شوند و بحث از شبهه موضوعیة مربوط به فقه است زیرا علم اصول در صدد بحث از قواعد کلی است که در طریق استنباط حکم کلی شرعی قرار می گیرند.

#### نکته پنجم: حصر اصول عملیه در چهار، عقلی است.

قبل از بیان این نکته هم یک مقدمه منطقی بیان می کنیم:

#### مقدمه منطقی: اقسام حصر

در مباحث منطق از جمله المنطق مرحوم مظفر خوانده ایم که حصر بر دو قسم است:

**قسم اول: حصر استقرائی.** آن است که انسان بعد از تحقیق در انواع و اقسام آرزیان به عددی مثل هفت رسیده است اما امکان دارد همچنان اقسام و انواع دیگری هم در آینده کشف شود و تقسیم بندی آرزیان تغییر پیدا کند.

**قسم دوم: حصر عقلی.** آن است که انسان مثلا شیء را به نحو نفی یا اثبات تقسیم کند به نوعی که عقلا امکان نداشته باشد قسم جدیدی پیدا شود، مثل اینکه عدد را تقسیم کند به زوج یا فرد این حصر عقلی و امکان ندارد قسم سومی برای آن پیدا شود.

در نکته پنجم مرحوم شیخ انصاری می فرمایند حصر اصول عملیه در عدد چهار، حصر عقلی و امکان ندارد قسم سومی برای آن پیدا شود. پژوهش های بیشتر، قسم پنجمی هم به آن اضافه شود.

توضیح مطلب: وقتی مکلف شک در حکم شرعی پیدا می کند این شک از دو حال خارج نیست:

یکم: شک او حالت سابقه معتبر دارد، اینجا محل جریان اصل استصحاب است.

دوم: شک او حالت سابقه معتبر ندارد که از دو حال خارج نیست:

الف: احتیاط ممکن نیست مانند دوران بین محذورین (وجوب یا حرمت دفن کافر)، اینجا محل جریان أصالة التخییر است.  
ب: در مورد آن شک احتیاط ممکن است:

۱. در آن مورد دلیلی بر احتمال عقاب داریم که اینجا محل جریان أصالة الإحتیاط یا همان اشتغال است.
۲. در آن مورد دلیلی بر احتمال عقاب نداریم که محل جریان أصالة البرائة است.

#### نکته ششم: امکان تداخل اصول عملیه

می‌فرمایند در بعض موارد ممکن است شرایط جریان دو اصل عملی به طور همزمان محقق باشد مثل اصل برائت و استصحاب، و هر کدام بر خلاف دیگری نتیجه دهد نتیجه یکی حلیت و نتیجه دیگری حرمت باشد. می‌فرمایند راه کار حل تعارض دو اصل عملی را در جای خودش در انتهای مبحث استصحاب تحت عنوان تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه بررسی خواهیم کرد.

#### ثم إن تمام الكلام ... ص ۱۴، س ۱۶

در پایان مقدمه و برای ورود به اصل بحث می‌فرمایند بحث مستوفاه و کامل در اصول عملیه را در دو مقام پیگیری می‌کنیم:  
مقام اول: بررسی وظیفه عملیه در شک نسبت به حکم الله واقعی در مواردی که حالت سابقه معتبری وجود ندارد که بحث از سه اصل برائت، اشتغال و تخییر است.

مقام دوم: بررسی وظیفه عملیه در شک نسبت به حکم الله واقعی در موردی که حالت سابقه معتبر دارد، بحث از اصل استصحاب است.  
**مقام اول: برائت، اشتغال و تخییر**

می‌فرمایند در مقام اول هم در دو موضع بحث خواهیم کرد زیرا شک ما یا:

- در اصل تکلیف است با اینکه جنس تکلیف را می‌دانیم، یک تکلیف الزامی داریم اما آن تکلیف الزامی وجوب است یا تحریم نمی‌دانیم.
- در متعلق تکلیف است با علم به اصل تکلیف که به آن شک در مکلف به هم گفته می‌شود؛ دو مثال:  
مثال اول: یقین به وجوب نمازی در ظهر روز جمعه دارد اما شک دارد که متعلق تکلیف یا همان مکلف به، نماز ظهر است یا نماز جمعه.  
مثال دوم: یقین دارد یک نمازی از او قضا شده و قضاء نماز بر او واجب شده است اما نمی‌داند نماز ظهر بوده یا مغرب.  
پس در دو موضع بحث خواهیم کرد: ۱. شک در اصل تکلیف. ۲. شک در مکلف به.

#### موضع یکم: شک در اصل تکلیف

در موضع اول شک ما در اصل تکلیف است که این نوع شک بر سه قسم است لذا مباحث موضع اول در سه مطلب بررسی می‌شود:

۱. شبهه تحریمیه: شک در حکم یک شیء بین حرمت و غیر وجوب یعنی حرمت و استحباب یا حرمت و کراهت یا حرمت و إباحة.
۲. شبهه وجوبیه: شک در حکم یک شیء بین وجوب و غیر حرام یعنی وجوب و استحباب یا وجوب و کراهت یا وجوب و إباحة.
۳. دوران بین محذورین: شک در حکم یک شیء بین وجوب و حرمت.

سؤال: اقسام شک بیش از اینها است مثل شک بین استحباب و إباحة که می‌شود شبهه استحبابیه، شک بین کراهت و إباحة که می‌شود شبهه کراهتیه، شک بین کراهت و استحباب و امثال اینها، چرا فقط از این سه قسم بحث می‌کنید؟

جواب: می‌فرمایند علت اختصاص بحث به سه قسم مذکور یکی از سه علت است:

اولاً: بعضی مانند صاحب قوانین تکلیف غیر الزامی را اصلاً تکلیف به حساب نمی‌آورند و کلفت و مشقت فقط در حرام و واجب است.

ثانیاً: اگر هم غیر الزامیات را تکلیف به حساب آوریم در حکم آنها اختلافی بین اصولیان نیست که از آن بحث کنند.

ثالثاً: اگر هم تکلیف باشند هم مورد اختلاف باز هم حکم شبهه استحبابیه از وجوبیه و حکم شبهه کراهتیه از تحریمیه به دست می‌آید.

ادامه تقسیم بندی‌های مرحوم شیخ انصاری نسبت به کلیت مباحث مقام اول خواهد آمد.

کلام در مقصد سوم و مبحث شک در جایی بود که شک، حالت سابقه ندارد و شک هم در اصل تکلیف و به سه گونه قابل تصویر است که شبهه تحریمی، شبهه وجوبیه و دوران بین محذورین است.

قبل از ورود به نکته جدیدی که مرحوم شیخ انصاری به تقسیم بندی بحث اضافه می کنند یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

### مقدمه اصولی: حکم و متعلق، کلی و جزئی

بارها اشاره کرده ایم که رابطه حکم و موضوع مانند رابطه علت و معلول و سبب و مسبب است، یکی از آثار این نوع رابطه این است که اگر موضوع یک مسأله جزئی باشد بالتبع حکم آن هم جزئی خواهد بود به عنوان مثال اگر موضوع، مایع موجود در این لیوان باشد و شک کنیم خمر است یا سرکه، حکمی که به عنوان یک اصل عملی برای این موضوع تصویر می شود حکم جزئی است. همچنین اگر موضوع یک مسأله کلی باشد مانند شرب تتن (نه شرب این تتن خاص و جزئی) حکمی به عنوان یک اصل عملی برای این موضوع تصویر می شود حکم کلی خواهد بود.

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند وقتی در اصل تکلیف شک داریم، متعلق این تکلیف بر دو قسم است:

**قسم اول:** شک داریم در حکم کلی یک شیء کلی مانند شک در حرمت کلی شرب تتن کلی یا وجوب کلی دعاء عند رؤیة الهلال کلی.

**قسم دوم:** شک داریم در حکم جزئی یک شیء و موضوع جزئی مانند شک در حرمت مایع موجود در این لیوان خاص.

در هر کدام از این دو قسم هم منشأ شک متفاوت است:

در قسم دوم همیشه منشأ شک اشتباه در امور خارجی است در همان مثال مذکور منشأ اینکه شک پیدا کرده مایع موجود در این لیوان خمر است یا سرکه و به تبع آن حرام است یا حلال، این است که مثلاً لیوانهای خمر و سرکه قاطی شده یا قدرت تشخیص و شناسایی خمر از سرکه را ندارد.

در قسم اول که شک در حکم کلی یک فعل کلی است منشأ ممکن است یکی از سه امر باشد:

۱. منشأ شک، عدم نص در مسأله است مثل اینکه مجتهد نصی دال بر حرمت شرب تتن یا بازی بیلیارد پیدا نکرده لذا شک در حکم دارد.
۲. منشأ شک، اجمال نص موجود است، پس در مسأله دلیل شرعی داریم اما مجمل است، مانند آیه شریفه "وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ" کلمه "يَطْهَرْنَ" اگر بدون تشدید خوانده شود به این معنا است که با پایان عذر شرعی، مباشرت با او جایز است و اگر به تشدید خوانده شود "يَطْهَرْنَ" به این معنا است که علاوه بر اتمام عذر شرعی باید غسل حیض هم انجام دهد تا مباشرت شرعاً مجاز باشد در هر صورت کیفیت ضبط این کلمه در قرآن را نمی دانیم پس آیه اجمال دارد و نمی دانیم دلالت بر وجوب غسل حیض قبل از مباشرت دارد یا خیر؟
۳. منشأ شک، تعارض نصین است مانند همان مثال "یطهرن" با این توضیح که تمام قرائات سبعة قرآن با تواتر برای ما ثابت شده حال دو قرائت در کلمه یطهرن با یکدیگر تعارض دارند لذا منشأ شک ما این تعارض است که نمی دانیم حکم الله در این مورد چیست؟ می فرمایند ما هر یک از شبهه تحریمی و وجوبیه و دوران بین محذورین را با توجه به سه منشأ مذکور مورد بررسی قرار خواهیم داد.

### مطلب اول: شبهه تحریمی

با توجه به مطالب مطرح شده در دسته بندی های قبلی در مطلب اول، از چهار مسأله بحث خواهند کرد زیرا شک و شبهه در حکم بین تحریم و غیر وجوب (شبهه حکمیة تحریمیة) یا منشأ فقدان نص است یا اجمال نص یا تعارض نصین و یا اشتباه خارجی.

### مسأله اول: فقدان نص

می فرمایند در شبهه تحریمیة با منشأ فقدان نص دو قول است:

**قول اول:** مشهور اصولیان معتقدند وظیفه شرعیة اباحه عمل مشکوک است لذا ترک عمل از باب احتیاط هم واجب نخواهد بود.

**قول دوم:** مشهور اخباریان معتقدند وظیفه شرعیة وجوب احتیاط و ترک عمل مشکوک است.

**قول اول: برائت و اباحه (اصولیان)**

اصولیان برای اثبات اباحه یا برائت در شبهه تحریمیة با منشأ فقدان و نبود نص به أدله أربعه تمسک نموده اند:

**دلیل اول:** کتاب (استدلال به تمام ۷ آیه را نقد می کنند)

از آیات شریفه قرآن به هفت آیه تمسک شده است که مرحوم شیخ انصاری دلالت هیچ کدام را بر برائت در ما نحن فیه نمی پذیرند.

**آیه اول:** لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا

آیه ۷ سوره مبارکه طلاق چنین است: "لِيُنْفِقُ دُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا" مستدل می گوید در فراز " لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا " ماء موصوله به معنای حکم شرعی و آنها به معنای

إعطاء و رساندن است پس گویا آیه چنین است که "لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا بِحُكْمٍ إِلَّا حُكْمًا بَلَّغَهَا" نتیجه اینکه طبق آیه شریفه هرگاه در حکمی شرعی شک کردیم و روایت و نص بر حکم پیدا نکردیم، تکلیفی نداریم یعنی وظیفه ما إجراء أصالة البرائه و عدم تکلیف است. نقد: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید چهار تفسیر در برداشت برائت از آیه مذکور وجود دارد که دو تفسیر ارتباطی به بحث برائت ندارد و دو تفسیر دیگر که مرتبط با بحث برائت است مبتلای به اشکال و باطل می‌باشد. قبل توضیح چهار تفسیر، به دو مقدمه اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: تعلق تکلیف به افعال انسان

در مباحث اصول و فقه خوانده‌ایم تکلیف همیشه به فعل انسان تعلق می‌گیرد پس اگر در آیه یا روایتی دیدیم تکلیف به عین خارجی تعلق گرفته باید فعل مناسب را در تقدیر بگیریم. خداوند می‌فرماید: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" باید بگوییم معنا چنین است که "حرمت علیکم اکل المیتة" یا خداوند فرموده: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ امَّهَاتِكُمْ" باید بگوییم معنا چنین است که "حرمت علیکم نکاح امهاتکم".

### مقدمه کلامی: تکلیف به ما لایطاق

یکی از اختلافات در مباحث کلامی مربوط به این مسأله است که آیا خداوند می‌تواند انسان را تکلیف و موظف کند به چیزی که خارج از توان و طاقت انسان است؟ شیعه و معتزله معتقدند عقلاً چنین چیزی امکان ندارد. اما اشاعره معتقدند عقلاً ممکن است لکن چنین چیزی واقع نشده و خداوند انسان را تکلیف به ما لایطاق نکرده است.

تفسیر اول: "ما" موصوله به معنای مال است یعنی آیه می‌گوید: لایکلف الله نفساً بمالٍ إلا ما لاً أعطاه. یعنی خداوند انسان را تکلیف به انفاق از مالش نمی‌کند الا به اندازه‌ای که به او مال داده است. شاهد بر این برداشت، صدر آیه است که می‌فرماید هر فردی به اندازه‌ای که دستش باز است انفاق کند و کسی که رزق و روزی بر او سخت شده است به همان مقدار که می‌تواند انفاق کند.

نقد: طبق این تفسیر اول ما باید اولاً: کلمه‌ای را در تقدیر بگیریم زیرا حکم شرعی (وجوب انفاق) به مال و عین خارجی تعلق نمی‌گیرد بلکه باید بگوییم لایکلف الله نفساً بمالٍ إلا دفع مالٍ أعطاه. پس کلمه دفع یا کلمه انفاق را باید در تقدیر بگیریم. ثانیاً: روشن است که طبق این تفسیر آیه ارتباطی به بحث برائت نخواهد داشت.

## سیر اجمالی بررسی مباحث در مقام اول

برای آشنایی اجمالی با طرح کلی مرحوم شیخ انصاری و نظر ایشان در دسته بندی مطالب پیش رو توجه به قسمتی از دسته بندی ایشان مفید است. در بحث شک دو مقام از بحث وجود دارد شک بدون حالت سابقه و شک با حالت سابقه:

مقام اول: شک بدون حالت سابقه (برائت، تخییر، اشتغال). در این مقام دو موضع از بحث است:

موضع اول: شک در اصل تکلیف (در سه مطلب):

مطلب اول: شبهه تحریمیه: (در چهار مسأله) منشأ شک فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین (شبهه حکمیه) یا موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) که در تمام این مسائل برائت جاری است.

مطلب دوم: شبهه وجوبیه: (در چهار مسأله) منشأ شک فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین (شبهه حکمیه) یا موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) در هر چهار مسأله برائت جاری است.

مطلب سوم: دوران بین محذورین: (در چهار مسأله) منشأ شک فقدان نص، اجمال نص، موضوع خارجی (توقف) تعارض نصین (قائل به تخییر)

موضع دوم: شک در مکلف به (در سه مطلب):

مطلب اول: شبهه تحریمیه (در دو مقام):

یکم: شبهه محصوره: (در چهار مسأله) منشأ شک فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین (شبهه حکمیه) یا موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) (مخالفت قطعی حرام، موافقت قطعی واجب)

دوم: شبهه غیر محصوره: (در چهار مسأله) منشأ شک فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین (شبهه حکمیه) یا موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) (جواز ارتکاب بعض، حرمت مخالفت قطعی)

مطلب دوم: شبهه وجوبیه (در دو قسم):

یکم: دوران بین متباینین (در چهار مسأله): منشأ فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین (شبهه حکمیه) یا موضوع خارجی (شبهه موضوعیه)

دوم: دوران بین اقل و اکثر

کلام در أدله برائت در شبهه تحریمی با منشأ فقدان نص بود، فرمودند اولین دلیل کتاب است. به شش آیه از آیات قرآن تمسک شده است، اولین آیه تمسک به فراز "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا" از آیه هفتم سوره مبارکه طلاق بود. فرمودند برداشت از این آیه مبتنی بر تفسیر "ما" موصوله در آیه است لذا چهار تفسیر ارائه شده که دو تفسیر ارتباطی به بحث برائت ندارد و دو تفسیری هم که می‌تواند به بحث برائت ارتباط پیدا کند صحیح نیست و مبتلای به اشکال است. یک تفسیر گذشت.

**تفسیر دوم:** "ما" موصوله به معنای نفس فعل یا ترک است و آتاهای هم به معنای اقدرها است. قرینه بر این نوع تفسیر هم این است که خداوند در این فراز سخن از تکلیف می‌گوید پس معنای آیه چنین است که "لَا يَكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا بِفَعْلٍ أَقْدَرَهَا" خداوند احدی را تکلیف نمی‌کند مگر به فعل (یا ترک فعلی) که قدرت بر آن داشته باشد. مستدل می‌گوید این تفسیر برتر از تفسیر قبل است زیرا در تفسیر اول باید یک کلمه "بدفع" در تقدیر می‌گرفتیم اما در این تفسیر هیچ کلمه‌ای در تقدیر نگرفتیم و عدم التقدير أولى من التقدير، فقط "ما" موصوله را به فعل تفسیر کردیم که انفاق هم یکی از افعال است.

**نقد:** می‌فرمایند این تفسیر هم ارتباطی به بحث برائت و شبهه تحریمه ندارد زیرا طبق این تفسیر آیه دلالت می‌کند بر شرط قدرت در تکالیف که از شرایط عامه تکلیف است، پس خداوند تکلیفی که مقدور انسان نیست را نفی می‌کند، در حالی که بحث ما در شبهه تحریمی و حکم مثل شرب تتن است، شرب تتن نه فعلش غیر مقدور است نه ترکش.

شاهد بر اینکه این آیه ارتباطی به بحث ما ندارد این است که چنانکه در مقدمه کلامی جلسه قبل اشاره شد تمام مسلمانان اعم از عدلیه (شیعه و معتزله) و اشاعره اتفاق نظر دارند بر اینکه تکلیف به ما لا یطاق از جانب خداوند واقع نشده است، پس اینکه می‌بینیم بین فقهاء در حکم شبهه تحریمی اختلاف است معلوم می‌شود آن فعل یا ترک شبهه تحریمی را مقدور می‌دانند پس از آیه که سخن از غیر مقدور است خارج خواهد بود. (و إلا لم ینازع ... یعنی اگر ترک محتمل الحرمة غیر مقدور بود احدی در وقوع آن نزاع نداشت در حالی که می‌بینیم در ترک محتمل الحرمة اختلاف است پس معلوم می‌شود غیر مقدور نیست)

**تفسیر سوم:** "ما" موصوله به معنای نفس حکم و تکلیف است لذا آتاهای به معنای بلغها است. یعنی معنای آیه چنین است که "لَا يَكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا بِحُكْمٍ بَلَّغَهَا" خداوند کسی را تکلیف نمی‌کند الا به وظیفه و حکمی که به او رسانده باشد و اعلام کرده باشد.

این تفسیر مرتبط با بحث برائت است زیرا روشن است که خداوند ثبوت تکلیف در جایی که مشتبه و نامعلوم است را نفی می‌کند. **نقد:** مرحوم شیخ می‌فرمایند این تفسیر با ظاهر آیه سازگار نیست زیرا محتوای آیه در رابطه با حکم انفاق سخن می‌گوید و نفی تکلیف از انفاقی که فراتر از طاقت فرد باشد نه نفی تکلیف از شیء مشتبه و مشکوک الحکم.

**تفسیر چهارم:** "ما" موصوله را هم به معنای "مال" می‌گیریم هم به معنای حکم، و "آتاهای" را نیز هم به معنای "إعطاء" می‌گیریم هم به معنای "بلغها". لذا آیه مرتبط با بحث برائت خواهد بود.

**نقد:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این تفسیر با بحث برائت ارتباط پیدا می‌کند لکن باطل است زیرا مستلزم استعمال لفظ است در اکثر از معنا، هم ما موصوله در یک استعمال در دو معنا بکار رود هم کلمه "آتاهای" و استعمال لفظ در دو معنا در کاربرد واحد محال است و قدر جامعی هم بین "حکم" و "مال" وجود ندارد که بگویید آن قدر جامع اراده شده است.

**اشکال:** مستشکل در دفاع از تفسیر سوم نکته‌ای بیان می‌کند که تفسیر سوم را مرتبط با مبحث برائت و شبهه تحریمی بدانند. مستشکل با تمسک به یک روایت تفسیری ذیل همین فراز مورد بحث از آیه، می‌خواهد ثابت کند آیه همان تفسیر سوم را می‌گوید. روایت این است که عبدالأعلی از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند آیا مردم تکلیف شده‌اند به معرفت و شناخت خداوند؟ حضرت فرمودند خیر، خداوند چنین تکلیفی نکرده است بلکه معرفت و شناخت انسان وابسته به بیان از جانب خداوند است، سپس حضرت استشهاد فرمودند به همین فراز از آیه که "لَا يَكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا". پس طبق کلام حضرت، آیه از تکالیف، احکام و وظائف مردم سخن می‌گوید و تکلیف را از مواردی که خداوند بیان نکرده است نفی می‌کند که همان محتوای برائت است.

**نقد:** قبل از بیان جواب مرحوم شیخ انصاری، یک مقدمه کلامی فلسفی بیان می‌کنیم:

### مقدمه کلامی فلسفی: شناخت‌شناسی یا اپیستمولوژی

مبحث شناخت و معرفت‌شناسی یکی از مباحث مهم در علم کلام و فلسفه اسلامی است که از آن به اپیستمولوژی یاد می‌شود، به اختصار می‌گوییم که شناخت و معرفت بر دو گونه است:

یکم: شناخت اجمالی که اجمالا بدانیم این دنیا خالق دارد. عقل حاکم بر این شناخت است و برای همه میسر است.

دوم: شناخت تفصیلی که علم به مطالبی از قبیل اوصاف خالق، اوصاف قیامت و اوصاف بهشت و دوزخ است.

نسبت به گونه دوم از معرفت و شناخت، عقل انسان به تنهایی راه به جایی نمی‌برد و باید شارع مقدس تفصیل را بیان نماید.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در تفسیر سوم مستدل گفت خداوند اگر حکمی را به مکلف نرسانده باشد او را تکلیف نمی‌کند، پس مستدل "آنها" را به معنای بلغها دانست. امام صادق علیه السلام در روایت مذکور می‌فرماید شناخت تفصیلی خدا بدون بیان از جانب خودش غیر ممکن و غیر مقدور است و چون غیر مقدور است خداوند هم قبل از بیان خودش، مردم را مکلف به شناخت تفصیلی خودش نمی‌کند، پس طبق تفسیر امام صادق علیه السلام آیه از عدم تکلیف در موارد مالایطاق سخن می‌گوید که یک موردش شناخت عقلی تفصیلی بدون بیان خداوند است. نتیجه اینکه این روایت نهایتاً ثابت می‌کند تفسیر دوم از آیه صحیح است که تفسیر سوم را هم نامرتب با بحث برائت دانستیم. البته توضیح بیشتر مطلب در دلیل عقلی بر برائت خواهد آمد.

**آیه دوم: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**

این جمله که حداقل در پنج آیه از آیات قرآن با اندکی تغییر به کار رفته است، دومین آیه‌ای است که مرحوم شیخ انصاری به آن اشاره و به جهت شباهت متن و استدلال به آن با آیه اول از تکرار استدلال و نقد آن پرهیز می‌کنند.

**آیه سوم: مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**

مرحوم شیخ انصاری قبل از بیان کیفیت استدلال به آیه، به یک سؤال پاسخ می‌دهند:

**سؤال:** مقصود از رسول در آیه چیست؟ آیا خصوص رسول باطنی (عقل) است یا شامل رسول ظاهری (پیامبران) هم می‌شود؟

**جواب:** سه جواب به این سؤال داده شده است:

**اولا:** مقصود از رسول هم ظاهری و هم باطنی است که مخالفت با هر دو عقاب به دنبال دارد و اگر به جای تعبیر به حجت، تعبیر به رسول نموده به این جهت است که معظم احکام توسط رسول ظاهری بیان شده و اندکی از احکام توسط رسول باطنی بیان شده است. **ثانیا:** اصلاً مقصود از رسول در آیه فقط رسول ظاهری است پس آیه به صورت عموم می‌گوید مخالفت با هر حکمی از جانب رسول خدا عذاب به دنبال دارد لکن این حکم عام اختصاص دارد به غیر مستقلات عقلیه. به عبارت دیگر آیه به طور عموم می‌گوید بدون بعث رسل عذابی نیست لکن این نبودن عذاب اختصاص دارد به غیر مستقلات عقلیه و الا در مخالفت با مستقلات عقلیه (قبیح ظلم و حسن عدل) نیازی به بعث رسل نیست بلکه مخالفت با احکام مستقل عقلی هم عقاب دارد. پس خداوند در غیر مستقلات می‌فرماید بدون بعث رسل عذاب نمی‌کنیم و الا در مستقلات عقلیه بدون بعث رسل هم عذاب خواهد کرد زیرا در موارد مستقلات، عقل در جای رسول است. مستدل می‌گوید خداوند متعال در آیه ۱۵ سوره مبارکه اسراء می‌فرماید تا زمانی که رسول نفرستیم کسی را عذاب نمی‌کنیم، روشن است که وظیفه رسول خداوند ابلاغ دستورات و احکام خدا است، پس آیه می‌فرماید تا احکام و تکالیف به شما نرسیده باشد شما را عذاب نخواهیم کرد. در شبهه تحریمیه، حکم شرب تنن به ما نرسیده و برای ما مشتبه است و طبق آیه شریفه باید حکم کنیم به برائت. **ثالثا:** گفته شده مخالفت انسان با حکم شارع سه اثر دارد: ۱. استحقاق عقاب. ۲. استحقاق مذمت. ۳. استحقاق عذاب فعلی و انداختن در جهنم. لذا آیه شریفه می‌گوید استحقاق عذاب فعلی در قیامت زمانی است که آیه یا روایتی وارد شده باشد و الا اگر صرفاً حکم عقل باشد فقط استحقاق عذاب به دنبال دارد نه عذاب فعلی و این استحقاق عذاب را هم خداوند متعال از باب لطف در قیامت برمی‌دارد. پس عذاب فعلی قیامت و وقوع در جهنم زمانی است که علاوه بر حکم عقل، حکم نقل هم مؤید و تأکید کننده آن باشد. **نقد:** می‌فرماید مقصود از عذاب در آیه عذاب دنیوی است که بر اُمم سابقه نازل شده مانند طوفان و زلزله و امثال اینها که بعد از بعث رسل و اتمام حجت و سرکشی آنان از پذیرش توحید بر آنها چنین عذاب‌هایی در دنیا نازل شده است. پس آیه ارتباط به بحث تکلیف و عذاب آخروی ندارد. \*

در ادامه مرحوم شیخ انصاری اشکال و جوابهایی از عبارات اصولیان دارند که خواهد آمد.

### **تحقیق:**

\* البته به این نقد مرحوم شیخ انصاری اشکالاتی شده است از جمله توسط مرحوم آخوند خراسانی در درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، ص ۱۸۸. اشکال ایشان یک عبارت نیم خطی است یادداشت کرده و ارائه دهید.



کلام در سومین آیه‌ای بود که بر اثبات برائت در شبهه تحریمی با منشأ فقدان نص مورد استدلال قرار گرفته بود. اصل استدلال به آیه و نقد آن گذشت، مرحوم شیخ انصاری به یک نکته حاشیه‌ای مرتبط با این آیه اشاره می‌فرماید.

**نکته: آیه نه دال بر برائت است نه حجیت حکم عقل**

آیه شریفه " ما کُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا " علاوه بر اینکه در اثبات برائت مورد استدلال قرار گرفته، در بحث عدم حجیت عقل هم از جانب بعض اخباریان و همچنین اشاعره مورد استدلال واقع شده و ادعا کرده‌اند آیه می‌فرماید اگر حکم شرع به شما نرسیده بود عقاب هم ندارید اما آیه هیچ جایگاهی برای حکم عقل قائل نیست و وجود و عدم حکم عقل را مساوی می‌داند و اهمیتی نداده است، پس مخالفت با حکم عقل اشکالی ندارد. مرحوم فاضل تونی کلام آنان را در تمسک به آیه مذکور برای اثبات عدم حجیت عقل، نقد می‌کند، سپس مرحوم صاحب قوانین به کلام مرحوم فاضل تونی اشکال می‌کند، بعد از ایشان مرحوم صاحب فصول به کلام صاحب قوانین ایراد گرفته‌اند و در پایان هم مرحوم شیخ انصاری به اختصار اصل مطلب را نقد می‌فرمایند.

پس قبل از بیان نظریه مرحوم شیخ انصاری کلام سه تن از اصولیان مورد بررسی قرار می‌گیرد:

**یکم: کلام مرحوم فاضل تونی**

مرحوم فاضل تونی دو مدعا دارند:

**مدعای اول:** قبول داریم آیه مذکور دلالت می‌کند بر اثبات برائت در شبهه تحریمی. (این مدعا را مرحوم شیخ جلسه قبل نقد کردند)

**مدعای دوم:** قبول نداریم که آیه مذکور دلالت می‌کند بر عدم حجیت عقل و عدم تلازم بین حکم عقل و شرع.

قبل توضیح کلام ایشان تذکر این نکته لازم است که جلسه قبل گفتیم اثر مخالفت با حکم شارع در سه مرحله تصویر می‌شود:

۱. استحقاق عقاب. ۲. استحقاق مذمت. ۳. استحقاق عقاب فعلی (انداختن در جهنم)

حال مرحوم فاضل تونی می‌فرمایند آیه شریفه عذاب فعلی یعنی انداختن در جهنم را نفی کرده و فرموده اگر حکم شرعی نباشد عذاب نمی‌کنیم، پس نسبت به مرحله فعلیت عذاب فقط وصول بیان شرعی ملاک است (اگر بیان رسیده باشد مخالفت با آن عذاب فعلی دارد و اگر بیان نرسیده باشد مخالفت با آن عذاب فعلی ندارد) اما نسبت به دو مرحله قبل یعنی استحقاق عقاب و استحقاق مذمت ساکت است و آیه نمی‌گوید ملاک فقط وجود حکم شرعی است خیر ممکن است چه در مخالفت با حکم عقل چه در مخالفت با حکم شرع همچنان استحقاق عقاب و استحقاق مذمت ثابت باشد. (حتی اشکالی ندارد که در بعض موارد با وجود بیان از جانب شارع فقط استحقاق عقاب باشد نه عقاب فعلی مانند مسأله ظاهر در فقه که استحقاق عقاب وجود دارد لکن خداوند می‌فرماید در قیامت عقاب فعلی نمی‌کند و عفو می‌کند)

نتیجه اینکه آیه دلالت بر عدم حجیت حکم عقل ندارد، آیه دلالت بر عدم استحقاق عقاب در مخالفت با حکم عقل ندارد که اشاعره به آن تمسک کنند بر نفی حجیت عقل.

**دوم: کلام مرحوم صاحب قوانین**

مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین الأصول به مرحوم فاضل تونی اشکال کرده‌اند، صاحب قوانین می‌گویند بین دو مدعای مرحوم فاضل تونی تناقض است زیرا یا باید در هر دو مدعا دلالت آیه را قبول کنید یا در هر دو مدعا دلالت آیه را رد کنید اینک می‌فرماید آیه برائت را اثبات می‌کند اما عدم حجیت عقل را اثبات نمی‌کند تناقض است.

صاحب قوانین می‌فرمایند مرحله سوم که استحقاق عذاب فعلی باشد تابع مرحله اول یعنی استحقاق عقاب است، بنابراین برداشت شما از آیه دو حالت دارد یا آیه علاوه بر نفی عذاب فعلی (مرحله ۳) می‌خواهد استحقاق عقاب (مرحله ۱) را هم نفی کند یا نه:

**حالت اول:** اگر آیه علاوه بر نفی عذاب فعلی استحقاق عقاب را هم نفی می‌کند، پس هم در شبهه تحریمی باید بگوییم استحقاق عقاب و عذاب فعلی وجود ندارد (که همان اثبات برائت است) هم در حکم عقل باید بگوییم آیه دلالت می‌کند مخالفت با حکم عقل استحقاق عقاب هم ندارد پس حکم عقل حجت نیست.

**حالت دوم:** اگر آیه با نفی استحقاق عقاب (مرحله اول) کاری ندارد، در این صورت نه برائت را ثابت می‌کند نه عدم حجیت حکم عقل را: - برائت را اثبات نمی‌کند زیرا مقدمه نفی استحقاق عذاب فعلی، نفی استحقاق عقاب است و حالت دوم می‌گوید آیه نسبت به استحقاق عقاب ساکت است.

- عدم حجیت حکم عقل را ثابت نمی‌کند زیرا وقتی استحقاق عقاب نفی نشود یعنی احتمال عقاب بر مخالفت حکم عقل وجود دارد.

مرحوم صاحب فصول از کلام فاضل تونی دفاع کرده و اشکال تناقض که توسط صاحب قوانین مطرح شد را قبول ندارند به عبارت دیگر صاحب فصول می‌فرماید آیه هم دلالت می‌کند بر برائت هم دلالت نمی‌کند بر عدم حجیت حکم عقل.

توضیح مطلب: مرحوم صاحب فصول می‌فرماید محور اشکال تناقض توجه به دو نکته بود یکی استحقاق عقاب و دیگری استحقاق عذاب فعلی؛ که صاحب قوانین فرمودند برای اثبات برائت باید هر دو نکته نفی شود و برای اثبات حجیت حکم عقل هم باید استحقاق عقاب ثابت شود ما هر دو کلام را اثبات می‌کنیم و می‌گوییم:

برای اثبات برائت: آیه استحقاق عذاب را نفی می‌کند و به اجماع مرکب هر جا استحقاق عذاب نفی شود استحقاق عقابی هم نیست. برای اثبات حجیت حکم عقل: آیه استحقاق عذاب را نفی می‌کند اما نسبت به حکم عقل اجماع مرکب نداریم که استحقاق عقاب را هم نفی کند پس نسبت به حکم عقل استحقاق عقاب باقی است که دلالت می‌کند بر حجیت حکم عقل و عدم جواز مخالفت با آن یا به عبارت دیگر دلالت می‌کند بر ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع. (البته بعضی گفته‌اند که با اجماع مرکب استحقاق عقاب را هم نفی می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم عدم حجیت حکم عقل را لکن این ادعا قابل اعتنا نیست.)

#### چهارم: کلام مرحوم شیخ انصاری

می‌فرماید چنانکه جلسه قبل هم گفتیم به نظر ما آیه نه ارتباطی به بحث برائت دارد نه ارتباطی به حجیت حکم عقل بلکه آیه مربوط به عذاب دنیوی برای امت‌های سابقه است.

آیه چهارم: **مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ**

مستدل می‌گوید ضلالت به معنای گمراهی است و گمراهی سبب عذاب است پس خداوند سبب (ضلالت) را بیان فرموده و اراده کرده مسبب (عذاب) را، لذا معنای آیه چنین است که خداوند عذاب نمی‌کند قومی را تا زمانی که حکم خودش را برای آنان بیان کند لذا اگر حکمی بیان نشده باشد تکلیف و عذاب نخواهد داشت.

نقد: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید کلمه ضلالت ظهور دارد در معنای خذلان و خواری، آیه می‌فرماید خداوند قومی را در دنیا خوار و ذلیل نمی‌کند مگر اینکه ابتدا دستورات خودش را برایشان بیان کرده باشد. پس این آیه هم اولاً مربوط به عذاب نیست بلکه ذلت و خواری است ثانیاً ارتباط به آخرت ندارد بلکه از ذلت و خواری دنیایی امم سابقه سخن می‌گوید.

سپس می‌فرماید دلالت این آیه بر برائت اضعف از آیه قبلی است زیرا در آیه قبلی برای استفاده برائت فقط یک تصرف و خلاف ظاهر انجام شد زیرا در آیه کلمه عذاب آمده بود که مستدل گفت مقصود از عذاب، عذاب آخری است و گفتیم مقصود عذاب دنیوی است، اما در این آیه مستدل دو تصرف و خلاف ظاهر مرتکب شد: ۱. معنا کردن ضلالت به عذاب. ۲. معنا کردن عذاب دنیوی به عذاب آخری.

#### اللهم إلا بالفحوى ص ۲۵، س ۴

در پایان مرحوم شیخ می‌فرماید ممکن است کسی به قیاس اولویت یا همان مفهوم موافقت تمسک کند و بگوید آیه دال بر برائت است به این بیان که آیه شریفه می‌گوید خداوند زمانی قومی را در دنیا ذلیل و خوار می‌گرداند که احکامش را برای آنان بیان کرده باشد و آنان سربیزی کنند، روشن است که ذلت و خواری در آخرت مهم‌تر از ذلت در دنیا است پس اگر ذلت در دنیا فقط بعد از بیان احکام است به طریق اولی ذلت در آخرت بعد از بیان احکام شرعی خواهد بود. (اگر ذلت قلیل دنیا متوقف بر بیان احکام است به طریق اولی ذلت عظیم آخرت متوقف بر بیان احکام خواهد بود)

آیه پنجم: **لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَن بَيْتَةٍ**

مستدل می‌گوید هلاکت به معنای عذاب جهنم است و بینه به معنای بیان شرعی است و حیات هم مقصود نعیم بهشت است. پس خداوند می‌فرماید ما کسی را عذاب نمی‌کنیم الا اینکه احکام و دستوراتمان را برای او بیان کنیم و سرکشی کند و کسی به بهشت نمی‌رود الا اینکه به احکام و دستورات ما عمل نماید. پس آیه دال بر برائت است.

نقد: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید و فی دلالتها تأمل ظاهر. مقصود این است که شأن نزول آیه که در جنگ بدر بوده قرینه است بر اینکه مقصود از هلاکت، کفر و مقصود از حیات، اسلام آوردن است، و مقصود از بینه هم معجزه است. پس آیه شریفه می‌گوید ما معجزه می‌فرستیم تا اگر کسی بر کفر خود باقی ماند یا مسلمان شد با هر دو بر اساس حجت و معجزه رفتار شده باشد. چنانکه در جنگ بدر خداوند می‌فرماید: **"أَنْزَلَ جُنُوداً لَّهُمْ تَرَوُهَا وَ عَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ"** خداوند در جنگ بدر با اعجاز کمک رساندن ملائکه به مسلمانان، جمعیت اندک مسلمانان را آنچنان تقویت نمود که همان کفاری که ابتدای دیدن لشکر اسلام گفتند اینان یک لقمه بیشتر نیستند همه قلع و قمع شدند.

مرحوم شیخ انصاری قبل از بررسی ششمین آیه از آیات استدلال شده بر اثبات برائت یک نکته و اشکال کلی که بر استدلال به تمام آیات وارد است را مطرح می‌فرمایند:

**نکته: اشکال کلی بر استدلال به آیات**

قبل از تبیین کلام مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### **مقدمه اصول: اقسام بیان**

بیان دستور و حکم شرعی از جانب شارع مقدس از جهت کیفیت و شیوه بیان بر دو قسم است:

**قسم اول:** بیان کلی. یعنی شارع به طور کلی بفرماید کل شیء حلال یا به طور کلی بفرماید در تمام موارد شبهه، احتیاط کن.

**قسم دوم:** بیان جزئی. یعنی شارع مقدس به طور جزئی حکم خصوص نماز، روزه، غیبت، تهمت و امثال اینها را بیان نماید.

نتیجه مقدمه: شارع مقدس به هر یک از دو قسم که احکام خودش را بیان کند می‌توان گفت از جانب شارع به ما بیان رسیده است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند تا الآن که ثابت کردیم آیات گذشته دال بر اثبات برائت در شبهه تحریمی نبودند آیات بعدی هم چنین دلالتی ندارند لکن اگر کسی ادعا کند آیات چنین دلالتی دارند باید از یک اشکال پاسخ دهد آن هم کلام اخباریان است که فرض کنیم آیات می‌فرمایند هرگاه حکم الله در لوح محفوظ به مکلف نرسید و برای او بیان نشده بود، عقاب ندارد و می‌تواند برائت جاری کند، لکن اخباریان ادعا می‌کنند، بیان وظیفه در شبهه تحریمی از جانب شارع به تمام مکلفان رسیده است نه بیان جزئی بلکه بیان کلی به این نحو که در روایات دستور فرموده‌اند در موارد شبهات باید احتیاط کنید، پس حکم کلی برای موارد شبهه از جانب شبهه برای مکلف بیان شده است لذا امکان اجراء برائت وجود ندارد زیرا أدله احتیاط وارد بر آیات مذکور هستند و می‌گویند ما بیان هستیم و نوبت به تمسک به آیات و برائت نمی‌رسد. پس چنانکه دلیل (أماره و روایت) مقدم و وارد بر اصل عملی است، روایات و جوب احتیاط هم مقدم بر این آیات‌اند.

**آیه ششم: خطاب خداوند به پیامبر (ص)**

خداوند در سوره مبارکه انعام آیه ۱۴۵ می‌فرماید: قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْلًا مَسْفُوحًا. در صدر اسلام مشرکان و طبق بعض تفاسیر یهودی‌ها بعضی از خوردنی‌ها را از پیش خودشان حرام اعلام می‌کردند، خداوند خطاب به نبی گرامی اسلام می‌فرماید به آنان بگو من در بین فرامین الهی که بر من وحی شده این محرماتی که شما می‌گویید را نیافتم. پس آیه می‌فرماید اگر به حکمی دست نیافتید تکلیفی ندارید که همان محتوای برائت است، چنانکه اگر دلیلی بر حرمت شرب تنن پیدا نکردیم طبق آیه شریفه حکم می‌کنیم بر برائت و عدم تکلیف.

**سؤال:** آیه می‌گوید عدم الوجدان یدلّ علی عدم الوجود یعنی اگر پیامبر حکمی را بین احکام الله نیافتند پس قطعاً چنان حکمی وجود نداشته است زیرا حضرت علم لدنی دارند و نسبت به ایشان می‌توان گفت عدم الوجدان یدلّ علی عدم الوجود اما نسبت به سایر مکلفان مانند مجتهدان هم آیا می‌توان چنین سخنی گفت؟

**جواب:** مستدل می‌گوید قبول داریم که نسبت به غیر معصوم عدم الوجدان لایدلّ علی عدم الوجود، اما تعبیر آیه به "قل لا أجد" نشان می‌دهد معیار و ملاک برای حکم به برائت و عدم حرمت صرفاً عدم الوجدان است، پس نسبت به مجتهدی که تلاش کرده و حکم شرب تنن را پیدا نکرده است، عدم الوجدان محقق است، پس می‌گوییم بعد عدم وجدان و نیافتن حکم شرعی، وظیفه طبق آیه شریفه برائت و عدم حرمت خواهد بود.

**لکن الإنصاف، آن غایه ... ص ۲۶، س ۳**

مرحوم شیخ انصاری دو جواب و نقد به این استدلال دارند:

**جواب اول:** می‌فرمایند ظاهر آیه خطاب به نبی گرامی اسلام است و حکمی مربوط به حضرت را بیان می‌کند، پس نمی‌توانیم به غیر ایشان سرایت و تعمیم داده بگوییم صرفاً عدم الوجدان مهم است و قسمت دوم (یدلّ علی عدم الوجود) مربوط به ما نیست. بلکه ممکن است آیه اشعار و اشاره ضعیفی داشته باشد به اینکه حکم شامل ما هم هست اما صرف اشعار به حد ظهور نمی‌رسد و قابل استدلال نیست **جواب دوم:** اگر هم قبول کنیم آیه دلالت می‌کند هر جا عدم الوجدان (نیافتن حکم) بود باید حکم به برائت نمود، لکن باز هم آیه ارتباطی به مجتهد و اجراء برائت نخواهد داشت زیرا در آیه فرموده است "فی ما أوحی الی" یعنی پیامبر در تمام احکام الله که به ایشان وحی شده

اگر گشتند و حکم حرمت بر یک شیء پیدا نکردند می‌توانند بفرمایند حرام نیست اما چنین چیزی برای مجتهد امکان پذیر نیست و مجتهد نمی‌تواند ادعا کند من در تمام احکام الله گشتم و حکم شرب تنن را پیدا نکردم زیرا بالأخره قسمتی از احکام به دست مجتهد نرسیده است پس در هر صورت مجتهد نمی‌تواند ادعا کند تمام احکام را گشتم و پیدا نکردم و عدم الوجدان بدل علی عدم الوجود. خیر چنین ادعایی از مجتهد مسموع نیست پس آیه ارتباطی به مجتهد ندارد. (توضیح بیشتر مطلب در دلیل سوم بر براءت یعنی اجماع می‌آید) آیه هفتم: **مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ**

مستدل می‌گوید شأن نزول آیه در مورد بعضی از خشک مقدس‌ها است که گاهی اگر یک گوسفندی بر اساس شرائط شرعی هم ذبح می‌شد تشکیک می‌کردند و از باب احتیاط از گوشت آن استفاده نمی‌کردند، خداوند متعال اینان را توبیخ می‌کند و می‌فرماید چرا از حیوانی که بر اساس شرائط شرعی اعلام شده، ذبح گردیده نمی‌خورید. کیفیت استدلال این است که خداوند می‌فرماید اگر بین احکام شرعی و محرمات گشتید و حکم حرمت بر این مذبوح پیدا نکردید، استفاده از آن برای شما مجاز است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید دلالت این آیه بر براءت روشن‌تر از آیه قبلی است زیرا آیه قبلی دلالت می‌کرد بر اینکه در موارد مشکوک حکم به حرمت نکنید که تشریح و حرام است لکن در این آیه نه تنها می‌فرماید حکم به حرمت نکنید بلکه می‌فرماید احتیاط هم لازم نیست و شیء مشتبه را مرتکب شوید و استفاده کنید.

نقد: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اشکال استدلال به این آیه بر براءت همان جواب دومی است که به آیه قبل دادیم. در این آیه فرمود: "ما حرّم علیکم" ما موصوله دلالت بر عموم دارد یعنی بعد از اینکه تمام احکام الهی و تمام محرمات را بررسی کردید و حکم اکل این مذبوح را نیافتید پس اجتناب از آن لازم نیست و می‌توانید از آن استفاده کنید، این وضعیت که تمام احکام الهی بررسی شود و حکم مورد خاص پیدا نشود ارتباطی به مجتهد ندارد زیرا مجتهد دسترسی به تمام جزئیات و احکام الله ندارد لذا مجتهد نمی‌تواند ادعا کند من تمام تفصیل احکام را بررسی کردم و حکم شرب تنن را نیافتم. پس حکم مذکور در این آیه شامل مجتهد نخواهد بود.

#### و الإنصاف ما ذکرنا ... ص ۲۷، س ۵

نتیجه در استدلال به آیات این شد که مرحوم شیخ انصاری به طور کلی استدلال به تمام هفت آیه مذکور را رد کردند هر چند به طور ضمنی با مطرح کردن قیاس اولویت ذیل آیه چهارم خواستند استدلال به آن را بپذیرند اما می‌فرمایند چنانکه ابتدای جزوه امروز هم اشاره کردیم، زمانی استدلال به این آیات بر براءت تمام است که اشکال اخباریان پاسخ داده شود زیرا آنان می‌گویند حتی اگر این آیات دلالت کند هر جا بیان شرعی نبود وظیفه براءت است، باز هم باید قائل به وجوب احتیاط شد زیرا روایات و أدله وجوب احتیاط می‌گویند ما بیان هستیم و هر جا امر بر شما مشتبه شد باید احتیاط کنید. پس آیات می‌گویند اگر بیان به شما نرسید براءت جاری کنید و روایات می‌گویند هر جا بیان نرسید تکلیف شرعی و حکم الله این است که باید احتیاط کنید پس عملاً در تمام موارد شبهه تحریمیه ما دسترسی به بیان داریم آن هم همین روایات وجود احتیاط است که وارد بر آیات مذکوره خواهد بود و موضوع آیات (عدم البیان) را از بین می‌برند. پس باید منتظر بمانیم تا برسیم به نقد أدله اخباریان بر وجوب احتیاط.

بحث در شبهه تحریمی با منشأ فقدان نص بود، گفتیم در مسأله دو قول است اصولیان قائل به برائت و اخباریان قائل به وجوب احتیاط بودند، اصولیان به أدله أربعة تمسک نموده‌اند بر اثبات برائت، بررسی استدلال به آیات تمام شد.

دلیل دوم: سنت

اصولیان برای اثبات برائت در شبهه تحریمی به روایات متعددی تمسک کرده‌اند که مرحوم شیخ نه روایت را بررسی می‌کنند:

روایت اول: حدیث رفع

معروف‌ترین، پربحث‌ترین و پرکاربردترین روایت از روایات أصالة البرائة حدیث معروف به حدیث رفع است. سند و متن کامل حدیث در وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۶۹، (چاپ ۳۰جلدی)، ابواب جهاد النفس و ما یناسبه، باب ۵۶: جملة مما عفی عنه، حدیث یکم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي التَّوْحِيدِ وَالْخِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ أَشْيَاءَ الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ وَ مَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يُعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْبَةُ وَ النَّفْكَرُ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخَلْوَةِ (الخلق) مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفَاةٍ. قبل تبیین استدلال به روایت توجه به دو مقدمه اصولی لازم است:

### مقدمه اصولی اول: اقسام دلالات

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۱۳۱ به بعد خوانده‌ایم که مدلولی که از الفاظ و جملات به دست می‌آید بر دو قسم است یا مفهوم است یا منطوق اما قسم سومی از دلالت هم داریم که شرائط و تعریف مفهوم و منطوق بر آن صادق نیست. مرحوم مظفر از این قسم سوم به دلالت سیاقیه تعبیر فرمودند که بر سه قسم است: دلالت اقتضاء، تنبیه و اشاره:

قسم اول: دلالت اقتضاء: هي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، و يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً، أو شرعاً، أو لغة، أو عادة عليها. مثالها قوله: "لا ضرر و لا ضرار في الإسلام"، فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير الأحكام و الآثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة؛ لوجود الضرر و الضرار قطعاً عند المسلمين، فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية و أحكامه. و مثله رفع عن أمتي ما لا يعلمون.

قسم دوم: دلالت تنبیه: هي كالأولى في اشتراط القصد عرفاً، و لكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، و إنما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته ... مثال: قوله: «لا تعيد» لمن سأل عن الصلاة في الحمام، فيفهم منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة.

قسم سوم: دلالت اشاره: يشترط فيها على عكس الداليتين السابقتين ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، و لكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بين، أو لزوماً بيننا بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين. مثال ذلك دلالة الآيتين على أقل الحمل، و هما آية وَ حَمْلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا وَ آية وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ؛ فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستة أشهر، فيعرف أنه أقل الحمل.

نتیجه مقدمه اول: حدیث رفع یکی از مصادیق دلالت اقتضاء است و باید چیزی را در تقدیر گرفت تا معنا صحیح باشد.

### مقدمه اصولی دوم: محذوف در حدیث رفع

فراز مورد استدلال در حدیث رفع مورد چهارم است که ما لایعلمون باشد یعنی حدیث می‌فرماید "رفع ما لایعلمون" در مقدمه اول گفتیم ظاهر جمله نمی‌تواند صادق و درست باشد یعنی نمی‌توانیم بگوییم جهل و عدم علم از مسلمانان برداشته شده و مسلمانان مبتلی به جهل نمی‌شوند، چنین مطلبی کاذب است پس باید بر اساس دلالت اقتضاء چیزی در تقدیر بگیریم. اما آن مقدر چیست؟ احتمال اول: مقصود رفع جمیع آثار عدم علم است، یعنی هر عملی که بر اساس عدم علم به حکم الله انجام شد هیچ اثری نه وضعی نه تکلیفی نه در دنیا نه در آخرت ندارد. پس مرفوع، جمیع الآثار است.

احتمال دوم: مقصود صرفاً رفع مؤاخذة و عذاب أخری است. پس مرفوع، مؤاخذة و عقاب است.

با توجه به دو مقدمه مذکور می‌گوییم شارع در حدیث رفع می‌فرماید هر حکم و تکلیف شرعی که علم به آن نداشتید و آن را ترک کردید مورد مؤاخذة قرار نمی‌گیرد پس اگر شک داشتیم شرب تثن یا بازی بیلیارد حرام است یا نه، ارتکاب آن مجاز است و عقابی ندارد.

مرحوم شیخ انصاری در بررسی دلالت حدیث رفع که مثبت مدعای اصولیان هست یا خیر چند مرحله بحث دارند تا به نتیجه نهایی و مدعای پایانی خودشان ضمن بیان جزئیات در محتوای حدیث رفع برسند:

مرحله اول: نقد استدلال به حدیث رفع با تقدیر گرفتن "مؤاخذة"

دو اشکال به این بیان وارد شده است که شبیه یکدیگر هستند:

### اشکال اول: نسبت به "ما" موصول

نسبت به اینکه مقصود از "ما" موصول در "ما لایعلمون" چیست سه احتمال وجود دارد:

**احتمال یکم:** مقصود موضوع باشد یعنی اگر فعل مکلف مشتبه شد و ندانستیم مصداق کدام یک از افعال است از نگاه شارع وظیفه‌ای نداریم، مثلا اگر شک داشت فعل او مصداق شرب خمر است یا مصداق شرب سرکه، وظیفه و مؤاخذه‌ای ندارد.

**احتمال دوم:** مقصود حکم شرعی است یعنی اگر حکم شرعی مشتبه شد و ندانست حکم شرب تنن چیست، وظیفه و مؤاخذه‌ای ندارد.

**احتمال سوم:** مقصود هم موضوع هم حکم هر دو است.

مستشکل می‌گوید بحث ما شک در اصل حکم شرعی (شبهه حکمیه) و شبهه تحریمیه است، اگر ماء موصول به معنای دوم و سوم باشد با بحث ما که شبهه حکمیه تحریمیه است مرتبط می‌باشد و قابل استدلال بر اصل برائت است لکن مقصود از ما موصول در ما لایعلمون معنای اول است لذا ارتباطی با شبهه حکمیه پیدا نمی‌کند بلکه مرتبط با شبهه موضوعیه است. شاهد بر اینکه ما در "ما لایعلمون" به معنای اول (موضوع) است کاربرد این "ما" موصول در چهار فقره حدیث است که ظهور دارد در اتحاد معنای "ما" در چهار فقره. در فقره "ما اضطرّوا" مقصود موضوعی است که مکلف مضطر به آن شده مثل اکل میته، در ما لایطیقون مقصود موضوعی است که از طاقت و توان مکلف خارج است مانند روزه گرفتن مریض و در ما استکرها نیز مقصود موضوعی است که مکلف به انجام آن اکراه شده است.

### اشکال دوم: نسبت به محذوف در روایت

مستشکل می‌گوید چنانکه در مقدمه اول هم اشاره شد بر اساس دلالت اقتضاء باید چیزی را در روایت در تقدیر و محذوف بگیریم، اما این محذوف چیست؟ سه احتمال در آن است که احتمال اول ارتباطی به بحث برائت پیدا نمی‌کند و دو احتمال بعدی مناسب با بحث برائت است لکن تالی فاسد دارد و قابل استدلال نیست:

**احتمال اول:** در تمام فقرات حدیث، کلمه مؤاخذه را در تقدیر می‌گیریم. یعنی خداوند مؤاخذه بر ارتکاب ما لایعلمون را از مکلفان برداشته است. طبق این احتمال حدیث مرتبط با بحث برائت در شبهه تحریمیه موضوعیه است نه حکمیه زیرا در اشکال اول گفتیم که مجبوریم

"ما" موصول را یا به معنای حکم بدانیم یا اعم از موضوع و حکم، تا حدیث مرتبط به شبهه حکمیه تحریمیه باشد، در این صورت:

اولا: معنا چنین می‌شود که مؤاخذه بر نفس اضطرار، اکراه و ... مؤاخذه بر نفس حکم حرمت مجهول (ما لایعلمون) برداشته شده، این هم معنا ندارد و اشتباه است که احتمال دهیم نفس حکم حرمت مؤاخذه دارد که بعد شارع مؤاخذه را رفع کند.

ثانیا: تقدیر گرفتن مؤاخذه در بعض فقرات صحیح نخواهد بود زیرا مثلا اگر بگوییم رفع ما لایطیقون یعنی رفع شده است مؤاخذه از حکمی که ما لایطاق است، این غلط است زیرا اصلا در شریعت حکم به ما لایطاق نداریم تا مؤاخذه بر آن رفع شده باشد.

بنابراین ماء موصوله را نمی‌توانیم به معنای حکم یا اعم از موضوع و حکم بگیریم بلکه باید به معنای موضوع بگیریم در این صورت هم از بحث شبهه حکمیه تحریمیه خارج خواهد بود.

**احتمال دوم:** در هر یک از فقرات نه‌گانه حدیث یک کلمه مناسب آن فقره را در تقدیر بگیریم، کلمه محذوف مناسب با فقره ما لایعلمون هم "مؤاخذة" است. بنابراین حدیث دال بر برائت هست اما گفتیم که ظاهر حدیث می‌گوید مؤاخذه از خود حکم مجهول (ما لایعلمون) برداشته شده است و این هم بی معنا است زیرا حکم حرمت مؤاخذه ندارد تا رفع شود بلکه ارتکاب حرام است که مؤاخذه دارد.

علاوه بر اینکه در چهار فقره "ما" تکرار شده و ظاهر حدیث اقتضاء دارد محذوف در این چهار فقره مانند یکدیگر باشد و در عبارات قبل گفتیم که اصلا حکم ما لایطاق در شریعت نداریم که مؤاخذه بر آن رفع شود.

**احتمال سوم:** در تمام فقرات نه‌گانه حدیث "جمیع الآثار" را در تقدیر بگیریم به این بیان که وقتی نمی‌توانیم حدیث را طبق معنای حقیقی و ظاهرش معنا کنیم و بگوییم خطا، جهل، اکراه و اضطرار از امت اسلامی برداشته شده زیرا چنین چیزی دروغ است و موارد زیادی از جهالت و اکراه بین مسلمانان وجود دارد پس باید برویم سراغ معنای مجازی و اقرب المجازات، اقرب المجازات هم در تقدیر گرفتن "جمیع الآثار" است یعنی رفع شده جمیع آثار خطا، اکراه، اضطرار، جهالت و ...

طبق این احتمال هم حدیث مفید برای برائت هست و ثابت می‌کند جمیع آثار جهل از جمله عقاب و مؤاخذه در قیامت برداشته شده است لکن این برداشت هم تالی فاسد دارد زیرا یقین داریم جمیع آثار خطا برداشته نشده است و اگر فردی را از روی خطا بکشد بعضی از آثار آن باقی است مانند وجوب پرداخت دیه، پس نمی‌توانیم جمیع الآثار را هم در تقدیر بگیریم.

نتیجه تا اینجا این است که در حدیث رفع فقط کلمه مؤاخذه را می‌توانیم در تقدیر بگیریم در این صورت هم باید "ما" موصول به معنای موضوع باشد نه حکم شرعی، بنابراین حدیث مربوط به شبهات موضوعیه است و نمی‌تواند دلیل برای برائت در شبهات حکمیه تحریمیه باشد. بررسی حدیث رفع همچنان ادامه دارد که إن شاء الله خواهد آمد.

کلام در استدلال به حدیث رفع بر اثبات برائت در شبهه حکمیه تحریمیه بود. فرمودند فراز "ما لا يعلمون" در روایت دلالت می‌کند بر اینکه هر جا انسان علم به حکم شرعی نداشت مؤاخذه نخواهد داشت یعنی تکلیفی ندارد.

نتیجه نکات قبل این شد که مرفوع (رفع شده، برداشته شده) در حدیث رفع، مؤاخذه و عقاب است بر ارتکاب آنچه که علم به حرمتش ندارد، پس به دلالت اقتضاء باید گفت کلمه مؤاخذه در تقدیر است و بازسازی حدیث رفع چنین می‌شود که: "رفع مؤاخذه ما لا يعلمون". طبق این برداشت هم، جلسه قبل مستشکل به تفصیل ثابت کرد که مقصود از "ما" موصول موضوع است نه حکم لذا حدیث ارتباطی به شبهه حکمیه ندارد و فقط در شبهه موضوعیه قابل استناد است. نتیجه اینکه حدیث رفع نمی‌تواند دلیل بر مدعای اصولیان یعنی اثبات برائت در شبهه حکمیه تحریمیه باشد.

### مرحله دوم: دلالت حدیث رفع بر برائت با تقدیر گرفتن "جميع الآثار"

در بحث امروز مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند با دو قرینه ثابت می‌کنیم که محذوف در حدیث رفع یا به تعبیر دیگر مرفوع در حدیث رفع نه خصوص مؤاخذه بلکه رفع جميع الآثار است اعم از مؤاخذه و غیر آن و اعم از آثار دنیوی و آخروی و آثار تکلیفی و وضعی.

### قرینه اول: صحیح صغیر و بزنطی

صفوان و بزنطی از امام رضا علیه آلاف التحية و الثناء سؤال کردند فردی مکره شده است بر اینکه قسم بخورد خانمش مطلقه، برده گانش آزاد و اموالش صدقه باشد، و چنین قسمی خورده است آیا چنین قسمی برای او الزام آور است و دیگر خانمش از او جدا شده و بردگانش آزاد شده‌اند و اموالش از ملکیتش خارج شده و به ملک فقراء داخل شده است؟

حضرت فرمودند خیر، قسم او چنین آثاری ندارد، سپس حضرت استشهاد فرمودند به فرازهایی از همین حدیث نبوی رفع که وضع عن امتی ما اکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما اخطأوا ...

توضیح قرینیت حدیث چنین است که هر چند در مکتب اهل بیت به طور کلی طلاق، عتاق و صدقه با قسم محقق نمی‌شود بلکه طلاق صیغه خاص به خود را دارد و قابلیت تحقق با صیغه قسم را ندارد اما جدای از این مسأله استشهاد حضرت به همین حدیث نبوی رفع، برای نفی نمودن جميع آثار قسمی که مورد سؤال قرار گرفته، نشان می‌دهد برداشت حضرت هم از کلام نورانی نبوی، رفع جميع آثار است.

اشکال: مستشکل می‌گوید حدیث رفع ۹ فراز دارد در حالی که امام رضا ۷ فقط به سه فراز از حدیث رفع در کلام نورانی‌شان اشاره فرموده‌اند، پس شاید مقصود حضرت از استشهاد به خصوص همین سه فراز "اکراه، ما لا یطاق و خطا" این بوده که تنها همین سه فراز از حدیث رفع دال بر محذوف بودن "جميع الآثار" هست اما در سایر فرازها از جمله فراز "ما لا يعلمون" نمی‌توان "جميع الآثار" را در تقدیر گرفت.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند:

فتأمل فتأمل اشاره به این نکته است که وحدت سیاق در تمام فقرات به خصوص وجود "ما" موصول در هر سه فراز و فراز "ما لا يعلمون" ظهور قوی دارد که محذوف در تمام فقرات همین "جميع الآثار" است.

### قرینه دوم: امتنانیت حدیث رفع

دومین قرینه بر اینکه مرفوع و محذوف در حدیث رفع "جميع الآثار" است نه فقط خصوص مؤاخذه، توجه به این نکته است که ظاهر حدیث رفع دلالت می‌کند بر اینکه خداوند در مقام امتنان بر امت اسلام و پیامبر خاتم ۶ در ۹ فقره به گونه‌ای بر مسلمانان سهل گرفته است که در همین موارد نه‌گانه بر سایر امت‌های پیشین سخت‌گیری کرده است، پس اینکه حضرت می‌فرمایند از امت من خطا، نسیان، اکراه و جهل و ... برداشته شده نشان از امتنان و منت گذاشتن خداوند بر بندگان و امت حضرت دارد.

بعد از تبیین امتنانیت می‌گوییم اگر کلمه مؤاخذه در تقدیر باشد با امتنانیت حدیث رفع سازگار نیست اما اگر "جميع الآثار" در تقدیر باشد با امتنانیت حدیث رفع به خوبی مناسبت پیدا می‌کند.

توضیح مطلب: عقل مستقل از شرع حکم می‌کند به قبیح بودن مؤاخذه بر مالایطاق، قبیح بودن مؤاخذه بر جهل، قبیح بودن مؤاخذه بر خطا و نسیان، پس عقل می‌گوید مؤاخذه بر این امور قبیح است چه از امت اسلام سربزند چه از سایر امت‌های پیشین، لذا به حکم عقل اصلاً مؤاخذه بر این امور در امت‌های قبل، امکان نداشته که خداوند بر امت اسلام بخواهد منت نهاده و مؤاخذه بر این امور را از مسلمانان

بردارد. پس مؤاخذه بر این امور نسبت به تمام انسانها سالبه به انتفاء موضوع است، اصلا عقلا معنا ندارد انسانی که مثلا تکلیف بال زدن و پرواز کردن (ما لایطاق) را ترک کرده مستحق مؤاخذه باشد که بعد خداوند منت نهاده و مسلمانان را از مؤاخذه معاف نماید. اما اگر "جمع الآثار" را در تقدیر بگیریم چنین اشکال عقلی پیش نمی آید بلکه می گوییم بعضی از آثار خطا و نسیان و جهل که بر امتهای سابق بوده از این امت برداشته و رفع شده است.

نتیجه اینکه با دو قرینه ثابت شد محذوف در حدیث رفع "جمع الآثار" است و حدیث قابل استدلال برای اصولیان می باشد.

#### و القول بأن الإختصاص ... ص ۳۰، س ۱۱

در ادامه بحث از مرحله دوم در اثبات دلالت حدیث رفع بر براءة در شبهات حکمیه تحریمیه مرحوم شیخ انصاری سه اشکال مربوط به نقد قرینه دوم بیان می کنند از این سه اشکال یک اشکال را وارد می دانند و دست از قرینه دوم برمی دارند لکن همچنان به جهت وجود قرینه اول معتقد به محذوف بودن "جمع الآثار" هستند.

#### اشکال اول:

مستشکل می گوید ما باز هم می گوییم در حدیث همان مؤاخذه در تقدیر است و اشکال عقلی هم پیش نمی آید. به این بیان که در حدیث رفع ۹ فقره وجود دارد که اشکال عقلی مذکور فقط در شش مورد اول به وجود می آید اما در سه مورد اخیر یعنی حسد، طیره (فال بد زدن) و وسوسه چنین اشکال عقلی پیش نمی آید و اشکالی ندارد که این سه مورد در امم سابقه مؤاخذه داشته باشد اما مؤاخذه بر ارتکاب آنها از امت پیامبر خاتم برداشته شده باشد، لذا به اعتبار این سه مورد نسبت به تمام فقرات حدیث تعبیر مؤاخذه بکار رفته است، نتیجه اینکه محذوف در حدیث "مؤاخذه" است به اعتبار سه مورد اخیر آن.

جواب: مرحوم شیخ می فرماید این ادعا سخن زور است چگونه می توان نسبت به شش فقره یعنی اکثر فقرات نه گانه حدیث مرتکب برداشت خلاف ظاهر و خلاف عقل شد به جهت سه مورد قلیل اخیر.

#### اشکال دوم: اشکال نقضی

مستشکل می گوید شما برای اینکه محذوف بودن "مؤاخذه" را رد کنید به اشکال عقلی تمسک نمودید و نتیجه گرفتید "جمع الآثار در تقدیر است، ما می گوییم چاره ای ندارید الا اینکه همان "مؤاخذه" را در تقدیر بگیرید زیرا در بعض آیات قرآن که محتوایی مشابه محتوای حدیث رفع دارند تصریح شده به عنوان "مؤاخذه" و هر جوابی که به اشکال عقلی در آیات می دهید به حدیث رفع هم بدهید.

توضیح مطلب: نبی گرامی اسلام<sup>ص</sup> در لیلۃ المعراج درخواستهایی از پروردگار خویش مسئلت کردند که مورد قبول خداوند واقع شد. از جمله اینها گزارشی است که خداوند در آیه پایانی سوره مبارکه بقره بیان می فرماید از قول حضرت که: "رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن سَبِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ"

در این آیه شریفه حضرت به درگاه خداوند متعال عرضه می دارند که ما را بر نسیان و خطا مؤاخذه مفرما. پس تصریح به رفع مؤاخذه است، هر پاسخی که از اشکال عقلی وارد بر این آیه می دهید به اشکال عقلی وارد بر حدیث رفع هم بدهید.

#### و الذی یحسم الإشکال ... ص ۳۰، س ۱۹

#### اشکال سوم: اشکال حلی

اشکالی که به قرینیت قرینه دوم وارد است و جواب حلی به اشکال عقلی مذکور است این نکته می باشد:

که خطا، نسیان، تکلیف ما لایطاق و امثال اینها بر دو قسمند:

قسم اول: خطا و نسیان یا تکلیف شاقی و فوق طاقت عادی و عرفی که ناشی از سهل انگاری و غفلت و بی توجهی به دستور مولا است. قسم دوم: خطا و نسیان یا تکلیف شاقی و فوق طاقت عادی و عرفی که ناشی از سهل انگاری نیست بلکه فرد تمام تلاش خودش را به کار گرفته برای کسب رضای پروردگار و تحصیل علم به حکم الله اما به آن نرسیده و مبتلای به خطا و نسیان گشته است.

هر چند مؤاخذه بر قسم دوم عقلا قبیح است اما مؤاخذه بر قسم اول از نظر عقل هیچ اشکالی ندارد چنانکه در امم سابقه مانند یهود هم واقع شده است مانند آیه ۵۴ سوره مبارکه بقره که "وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا اِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا اَنْفُسَكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَیْكُمْ اِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ" لذا اشکالی ندارد که در حدیث رفع و آیاتی مانند آیات مذکور هم مقصود مؤاخذه بر قسم اول از خطا و نسیان باشد.

نتیجه اینکه می توان محذوف در حدیث رفع را "مؤاخذه" دانست و هیچ اشکال عقلی هم به وجود نمی آید لذا اشکال عقلی وارد نیست که برای فرار از آن، "جمع الآثار" را در تقدیر بگیریم. سه اشکال باقی مانده که خواهد آمد.



کلام در بررسی حدیث رفع بر برائت در شبهه حکمیة تحریمیة بود. گفتیم محذوف در حدیث رفع و به عبارت دیگر مرفوع در حدیث رفع چه چیزی است؟

در مرحله اول فرمودند اگر محذوف "مؤاخذة" باشد به واسطه "ما" موصول مجبوریم حدیث رفع را مربوط به شبهات موضوعیه بدانیم و از بحث ما که در شبهه حکمیة تحریمیة است خارج می‌شود و اصولیان نمی‌توانند به حدیث رفع بر اثبات برائت در شبهه حکمیة موضوعیه تمسک کنند.

سپس در مرحله دوم فرمودند دو قرینه داریم بر اینکه مقصود از رفع در حدیث مذکور رفع "جميع الآثار" است. قرینه اول صحیحه صفوان و بزنتی بود که مرحوم شیخ انصاری دلالت آن را پذیرفتند. قرینه دوم اشکال عقلی بر امتنانیت حدیث رفع بود. که یک اشکال از سه اشکال وارد بر این استدلال را پذیرفتند.

مرحله سوم: پاسخ از اشکالات تقدیر گرفتن "جميع الآثار"

سه اشکال دیگر هم به دلالت حدیث رفع بر رفع "جميع الآثار" وارد شده که مرحوم شیخ انصاری بررسی و نقد می‌کنند:

اشکال اول: لزوم کثرت إضمار

به مرحوم علامه حلی توسط مرحوم فاضل جواد در مفتاح الکرامه نسبت داده شده که می‌فرمایند: \*

اگر در حدیث رفع "جميع الآثار" را در تقدیر بگیریم لازم می‌آید کلمات و افعال مختلف و آثار زیادی در تقدیر گرفته شود از قبیل: رفع عن أمتی اثر المؤاخذة علی الفعل الخطئی، رفع عن أمتی اثر الضمان فی فعل الخطئی، رفع عن أمتی اثر الדיة فی فعل الخطئی و ... لکن اگر "مؤاخذة" را در تقدیر بگیریم فقط یک کلمه در تقدیر و اضمار گرفته شده و قلة الإضمار أولى من كثرة الإضمار.  
جواب اشکال اول:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این کلام واضح البطلان است زیرا روشن است که وقتی می‌گوییم کلمه "جميع الآثار" در تقدیر است به معنای تعدد و کثرت تقدیر نیست بلکه همین دو کلمه "جميع" و "الآثار" در تقدیر است و مثالهایی که بیان شد مصادیق آثار هستند و لازم نیست تمام آنها را در تقدیر بگیریم.

مرحوم شیخ انصاری در صدد توجیه کلامه مرحوم علامه برمی‌آیند و می‌فرمایند ممکن است مقصود مرحوم علامه حلی این بوده که هم طبق قائلین به جميع الآثار هم طبق قائلین به تقدیر گرفتن مؤاخذة آنچه قدر متیقن از هر دو تعبیر است همان "مؤاخذة" است که یقیناً در روایت می‌توان مقدر گرفت پس به همین قدر متیقن اکتفا می‌کنیم.

اما این توجیه هم فائده‌ای ندارد زیرا مرحوم علامه معتقد به اجمال حدیث رفع نیستند تا بتوانیم قدر متیقن گیری کنیم بلکه ایشان معتقدند این حدیث ظهور دارد در رفع مؤاخذة پس دیگر نوبت به شک و قدر متیقن گیری نمی‌رسد.

اشکال دوم: لزوم کثرت تخصیص

مستشکل می‌گوید ما عموماً بسیاری داریم مانند: اثر القتل المؤاخذة، اثر القتل القصاص، اثر القتل الدية، اثر البیع الإنتقال، اثر شرب الخمر المؤاخذة و ... حال اگر ما "جميع الآثار" را در حدیث رفع در تقدیر بگیریم لازم می‌آید حدیث رفع تمام این عموماً را تخصیص بزند یعنی چنین بشود که: اثر القتل المؤاخذة الا فی القتل الخطئی، اثر البیع الإنتقال الا فی البیع الخطئی، اثر شرب الخمر المؤاخذة الا فی شرب الخمر الخطئی و ...

برای ما مجمل است و نمی‌دانیم حدیث رفع تمام آن عموماً را تخصیص می‌زند یا نه، در اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۱۴۸ بحث عام و خاص ذیل عنوان "شبهه مفهومیة" خوانده‌ایم که در مخصص مجمل منفصل در شبهه مفهومیة دوران امر بین اقل و اکثر، به اجمال مخصص (حدیث رفع) توجه نمی‌کنیم و به عموم عام تمسک می‌کنیم. پس حدیث رفع نمی‌تواند تمام آن عموماً را تخصیص بزند و در نتیجه جميع الآثار در حدیث رفع مقدر نیست و الا می‌توانست تمام عموماً را تخصیص بزند.

جواب اشکال دوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند:

فتأمل یعنی حدیث رفع حاکم بر آن عموماً است و در مباحث حکومت و ورود تبیین شده که دلیل محکوم (عموماً مذکور) نمی‌تواند مفسر و رفع کننده اجمال دلیل حاکم (حدیث رفع) باشند.

### اشکال سوم: لزوم تخصیص اکثر

مستشکل می‌گوید اگر در حدیث رفع "جمیع الآثار" را در تقدیر بگیریم لازم می‌آید تخصیص اکثر و این هم از مولای حکیم قبیح است و نسبت به خداوند متعال محال خواهد بود.

توضیح مطلب: اگر در حدیث رفع جمیع الآثار در تقدیر باشد یعنی باید بگوییم خداوند تمام آثار فعل خطئی را برداشته است اما بعد از آن باید تخصیص‌های فراوانی هم مطرح کنیم یعنی تمام آثار فعل خطئی برداشته شده الا قتل خطئی که اثر دیه باقی است، الا تخریب اموال خطئی که اثر ضمان باقی است، الا فعل خطئی در نماز که اثر سجده سهو باقی است و ...

پس اگر جمیع الآثار در تقدیر باشد لازم می‌آید تخصیص حدیث رفع به موارد بسیاری که منجر به تخصیص اکثر می‌شود و این هم قبیح و از خداوند محال است.

### جواب اشکال سوم:

مرحوم شیخ انصاری به اختصار می‌فرمایند این اشکال ناشی از عدم دقت در معنای روایت و عدم دریافت محتوای روایت است. در مطلب بعدی مرحوم شیخ انصاری با توضیح نکاتی ثابت می‌کنند این آثار تخصصاً از تحت حدیث رفع خارج است و هیچ استثنائی وجود ندارد. خلاصه کلام مرحوم شیخ انصاری در پایان مرحله سوم این شد که مرفوع در حدیث رفع، جمیع الآثار است به قرینه صحیحه صفوان و بزنتی از امام رضا علیه السلام.

### تحقیق:

\* مرحوم فاضل جواد (م ۱۲۲۶هـ) در **مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة**، ج ۵، ص ۵۳۸ در مسأله نماز در لباس غضبی برای کسی که غضبی بودن لباس را فراموش کرده از کلام مرحوم ابن ادریس حلی می‌فرمایند: قد رفع النسیان عن الامة و معناه رفع جمیع احکامه، لأنه أقرب المجازات إلى الحقيقة من رفع بعضها كالعقاب عليه. سپس می‌فرمایند: و رده المصنّف بمنع العموم في أحكام النسیان، لأنه يلزم زيادة الإضمار و هو محذور مع الاكتفاء بالأقل. (مقصود از مصنف، مرحوم علامه حلی صاحب قواعد الأحكام هستند.)

بر خلاف این نسبتی که مرحوم فاضل جواد به ایشان داده‌اند مرحوم علامه (م ۷۲۶هـ) در کتاب **نهاية الوصول إلى علم الأصول**، ج ۳، ص ۲۵۱ (چاپ آل البيت) و ج ۲، ص ۴۱۸ (چاپ مؤسسه امام صادق ع) ذیل عنوان "البحث الثامن: فی أنّ رفع الخطأ ليس مجملاً" در نقد کلام ابوالحسین بصری عالم اهل سنت که معتقد به مجمل بودن حدیث رفع است به این جهت که نمی‌دانیم چه چیزی در تقدیر (إضمار) بگیریم، می‌فرمایند: "إنما يلزم الإضمار لو لم يكن اللفظ ظاهراً بعرف استعمال أهل اللغة قبل ورود الشرع في نفي المؤاخذه، لكن اللفظ ظاهر فيه، فإنّ كلّ عاقل، يحكم عند سماع قول السيّد لعبد: «رفعت عنك الخطأ» بأنّه رفع عنه المؤاخذه و العقاب عليه، و التبادر دليل الحقيقة."

البته باید بیشتر تحقیق نمود اما لااقل با همین مراجعه مختصر هم شاید بتوان گفت مرحوم علامه استدلال به اولویت قلت إضمار از کثرت إضمار را قبول ندارند و معتقدند معنای حدیث کاملاً روشن است و اصلاً نیاز به اضمار و تقدیر گرفتن نیست.

مرحوم علامه در **تهذيب الوصول إلى علم الأصول**، ص ۱۶۲ در مقام نفی اجمال در حدیث رفع می‌فرمایند: لا في قوله: عليه السلام "رفع عن امتي الخطأ و النسیان" لأنّ المفهوم رفع المؤاخذه.

ظاهراً انتساب این اشکال به کلام علامه را مرحوم شیخ انصاری أعلى الله مقامه الشریف خودشان در **مفتاح الكرامة** دیده‌اند و باز هم ظاهراً نسخه خطی کتاب **نهاية الوصول إلى علم الأصول** در دست‌رسان نبوده است.

(محققان مجمع الفکر در ابتدای چاپ اول کتاب رسائل حدود سال ۱۳۸۰ شمسی دسترسی به کتاب اصولی مرحوم علامه نداشته‌اند زیرا هنوز چاپ نشده بوده اما آدرسی به **مفتاح الكرامة** هم نمی‌دهند. و می‌گویند پیدا نکردیم مقصود از بعض فحول کیست)

کلام در استدلال به حدیث رفع بر اثبات برائت در شبهات حکمیة تحریمیة بود. نتیجه سه مرحله از بحث در حدیث رفع این شد که مرحوم شیخ انصاری فرمودند مرفوع در حدیث رفع، جمیع الآثار است، و از اشکالات وارد بر آن پاسخ دادند.

مرحله چهارم: بیان پنج نکته

در چهارمین مرحله از مباحث استدلال به حدیث رفع، مرحوم شیخ انصاری پنج نکته در جزئیات باقی مانده در محتوای این حدیث بیان می کنند تا هم کیفیت استدلال به حدیث روشن شود هم مدعای جامع و دقیق مرحوم شیخ انصاری.

نکته اول: رفع آثار مترتب بر ذات فعل

گفتیم مرفوع (و محذوف) در حدیث رفع "جمیع الآثار" است اما باید توجه داشت بعضی از آثار، تخصصاً از تحت این حدیث خارج اند.

برای توضیح مطلب می فرمایند در روایات آثاری بر افعال انسان مترتب شده است، این آثار بر سه قسم است:

قسم اول: آثار فعل خطای یا از روی نسیان و اضطرار

در روایات بعضی از آثار مربوط به چنین افعالی بیان شده است. به عنوان مثال:

۱. أثر القتل الخطأ وجوب الكفارة. ۲. أثر نسيان الصلاة، وجوب القضاء. ۳. اثر الإضطرار بالأكل في الصوم، وجوب الإقتصار على الأقل.

در روایات این آثار بر افعال از روی خطا، نسیان و اضطرار مترتب شده و حدیث رفع این آثار را بر نمی دارد زیرا لازم می آید تناقض در

حکم الله. به این بیان که از طرفی شارع در حدیث رفع بفرماید قتل خطای کفارہ ندارد و از طرف دیگر بفرماید قتل خطای کفارہ دارد.

پس هر روایتی که حکمی بر فعل مقید به خطا یا نسیان یا اضطرار مترتب کرده بود حکمش ثابت است و حدیث رفع آن را بر نمی دارد.

قسم دوم: آثار افعال عمدی.

گاهی در أدله شرعی آثاری بر فعل عمدی انسان مترتب شده است. مثال: ۱. وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ

اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعْنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا. ۲. من تكلم في الصلاة تعمدًا فصلاته باطل.

این آثار هم تخصصاً از حدیث رفع خارج اند و حدیث رفع آثار فعل عمدی را بر نمی دارد.

قسم سوم: آثار افعال مطلق بدون قید خطا یا عمد.

در بعض موارد در أدله شرعی آثاری بر فعل انسان مترتب شده بدون توجه به خطا یا عمدی بودن آن مانند: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا

أَيْدِيَهُمَا. حدیث رفع آثاری را برمی دارد که در أدله شرعی بر ذات فعل بدون توجه به خطا یا تعمد مترتب شده است.

نکته دوم: رفع آثار شرعی

می فرمایند آثار افعال از این جهت که چه کسی حکم به وجود چنین اثری کرده است، بر چهار قسم می باشد:

قسم اول: اثر شرعی. یعنی شارع حکم کرده به اینکه اثر شرب خمر ۸۰ ضربه شلاق است.

قسم دوم: اثر عقلی. یعنی عقل می گوید هر کسی که بین الطلوعین خواب باشد، نماز صبح را ترک کرده است. (فعل خواب، ضد نماز

خواندن است لذا عقل می گوید کسی که اشتغال به خواب دارد نمی تواند همزمان مشغول ضد آن هم باشد)

قسم سوم: اثر شرعی مع الواسطه. یعنی عقل حکمی می کند که به تبع آن شرع اثری بر آن قرار می دهد. مثال: زید نذر کرده اگر شب

درسی مشغول مطالعه نبود ده هزار تومان صدقه دهد، شب درسی به جای مطالعه فیلم و سریال نگاه کرد، عقل می گوید نگاه کردن فیلم

و سریال ضد مطالعه کردن است و زید مطالعه نکرده است، بنابراین شارع می گوید زید باید ده هزار تومان صدقه دهد.

قسم چهارم: اثر عادی. یعنی یک فعلی مانند شرب خمر عادتاً منجر به مستی می شود.

حال نکته دوم این است که می فرمایند حدیث رفع فقط آثاری را برمی دارد که جعلش به دست شارع باشد، یعنی آثار شرعی را می تواند

رفع کند اما آثار عقلی و عادی که جعلش به دست شارع نبوده را بر نمی دارد.

نکته سوم: رفع شامل دفع هم می شود.

قبل از توضیح نکته سوم یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

### مقدمه اصولی: تفاوت معنای رفع و دفع

دو لغت رفع و دفع در علم اصول به این معنا است که:

رفع: یعنی شارع مقدس ابتدا تکلیفی را جعل نموده سپس آن را از عهده مکلفان برمی دارد. مانند آیه نجوی (آیه ۱۲ سوره مجادله)

دفع: یعنی شارع مقدس هر چند مصلحتی در جعل یک تکلیف می دیده است اما از ابتدا آن تکلیف را جعل نکرده است.

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند رفع در حدیث مذکور را به گونه ای باید معنا کنیم که هم شامل معنای رفع بشود هم دفع.

توضیح مطلب: در بعض فقرات ۹ گانه حدیث باید رفع در تقدیر باشد مانند مورد اضطرار، فردی که مضطر می‌شود به اکل میته برای نجات جاننش از مرگ، ابتدا تکلیف حرمت اکل میته به او تعلق گرفته است لکن بعد از آن شارع تکلیف حرمت را رفع می‌کند و او مجاز به خوردن میته است.

اما در بعض فقرات حدیث مذکور باید رفع را به معنای دفع بگیریم. مانند مورد ما لا یعلمون که از ابتدا خداوند حکم و تکلیف برای جاهل وضع نکرد، هر چند می‌توانست احتیاط را بر او واجب گرداند اما بنابر مصالحی از همان ابتدا حکم جزئی حرمت گوشت خرچنگ را متوجه فرد جاهل نمود، همچنین در مورد خطا و نسیان که از ابتدا تکلیفی متوجه فرد خاطی و ناسی نشده است و اصطلاحاً می‌گوییم شارع تکلیف را دفع کرده است.

پس در حدیث رفع هم محتوا و معنای رفع به کار رفته هم دفع، اما فقط تعبیر رفع در حدیث آمده است، لذا کلمه رفع در "رفع عن امتی تسعه" را باید به گونه‌ای معنا کنیم که شامل هر دو بشود به همین جهت می‌گوییم رفع یعنی "عدم التکلیف مع قیام المقتضی له" رفع یعنی نبود تکلیف در جایی که اقتضاء تکلیف وجود دارد چه این اقتضا تبدیل به حکم شرعی هم شده باشد (رفع) چه تبدیل به حکم شرعی نشده باشد (دفع) یا به تعبیر دیگر عدم التکلیف فی ما من شأنه التکلیف.

**فإن قلت: علی ما ذکرتم ... ص ۳۳، س ۶**

**اشکال:** مستشکل می‌گوید چه کسانی که می‌گویند در حدیث رفع "مؤاخذة" در تقدیر است و چه کسانی که می‌گویند "جميع الآثار" در تقدیر است هر دو می‌خواهند اثر عقاب و مؤاخذة بر ترک تکلیف از روی عدم علم، خطا یا نسیان را بردارند. اشکال ما این است که حکم کننده به استحقاق عقاب شارع نیست لذا شارع نمی‌تواند در حدیث رفع اثر مؤاخذة را از خطا، نسیان و جهل بردارد.

توضیح مطلب: مستشکل می‌گوید اولاً استحقاق عقاب یک اثر عقلی است یعنی عقل است که حکم می‌کند و می‌گوید اگر با تکلیف شارع عمدا مخالفت کردی مستحق عقاب هستی. لذا شارع نمی‌تواند اثر عقلی را رفع کند چون جعلش به دست شارع نبود بلکه به دست عقل بود. ثانیاً: اگر در جایی حالت عمد نبود یعنی فرد از روی جهل با تکلیف شارع مخالفت کند، خود عقل می‌گوید مستحق عقاب نیست دیگر نیازی به حکم شارع در حدیث رفع نخواهیم داشت.

**جواب:** مرحوم شیخ می‌فرمایند در نکته سوم توضیح دادیم نسبت به فراز ما لا یعلمون، رفع به معنای دفع است یعنی در مورد جهل شارع مقدس می‌توانست حکم کند به وجوب احتیاط به عنوان یک اثر شرعی در موارد جهل به حکم الله، اما اثر شرعی احتیاط را بر مردم واجب نکرده است، پس ما با یک اقتضاء شرعی مواجهیم که شارع می‌توانست بر ما واجب گرداند احتیاط کردن را اما وجوب احتیاط را دفع کرده و برداشته است. پس رفع تکلیف توسط شارع صحیح است. علاوه بر اینکه با این رفع احتیاط توسط شارع دیگر عقاب و مؤاخذة‌ای هم وجود نخواهد داشت تا نیاز به رفع داشته باشد.

بله اگر فرد جاهل، متمکن از احتیاط نباشد در این صورت اصلاً معنا ندارد خداوند تکلیفی متوجه او کند، که حدیث رفع بخواهد تکلیف را رفع کند خیر بلکه نسبت به او فقط عقل است که حکم می‌کند به عدم عقاب و عدم مؤاخذة.

خلاصه کلام اینکه مرفوع در فراز ما لا یعلمون و اشباه آن مثل خطا و نسیان وجوب احتیاط است یعنی شارع وجوب احتیاط را رفع کرده (البته مادامی که منجر به مخالفت قطعی با حکم واقعی نباشد) و روشن است که وقتی تکلیفی را که شارع می‌توانست جعل کند جعل نکرده است دیگر عقابی بر ترک آن هم وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر آنچه اولاً و بالذات رفع شده وجوب احتیاطی است که شأنیت تعلق تکلیف شارع را داشت، و به تبع آن هم استحقاق عقاب برداشته شده است.

کلام در مرحله چهارم از مباحث حدیث رفع و استدلال به آن برای اثبات برائت در شبهه حکمیة تحریمیة بود. ضمن بیان سه نکته فرمودند اولاً مقصود از رفع جمیع الآثار در حدیث رفع فقط رفع آثار مترتب بر ذات فعل است، ثانیاً آثاری که مجعول شارع باشد و ثالثاً مقصود از رفع، عدم التکلیف فی ما من شأنه التکلیف است که هم شامل معنای رفع می‌شود هم شامل معنای دفع.

ذیل نکته سوم اشکال شد یکی از آثاری که فراز ما لایعلمون در حدیث رفع برمی‌دارد استحقاق عقاب است، لکن اولاً استحقاق عقاب یک اثر عقلی است و مجعول شرعی نیست که شارع بتواند با حدیث رفع آن را بردارد و ثانیاً وقتی عقل می‌گوید در مثل جهل استحقاق عقاب وجود ندارد دیگر رفع عقاب توسط شارع هم معنا نخواهد داشت. مرحوم شیخ از این اشکال جلسه قبل پاسخ دادند.

**اشکال:** مستشکل می‌گوید نظیر همان اشکال به فراز "ما لایعلمون" به فراز "نسیان" هم وارد است، به این بیان که بعضی فقهاء فرموده‌اند اگر کسی یک جزء یا شرط نماز را فراموش کرد مثل اینکه نماز را پشت به قبله خواند یا با لباس نجس نماز خواند، فقهاء می‌فرمایند در این صورت إعادة لازم نیست زیرا وجوب اعاده یک اثر شرعی است و شارع هم در حدیث رفع، اثر وجوب اعاده را از ناسی برداشته است. به این فقهاء اشکال شده که وجوب اعاده یک اثر شرعی مستقل نیست لذا حدیث رفع نمی‌تواند اثر وجوب اعاده را رفع کند.

**توضیح اشکال:** مستشکل می‌گوید وجوب اعاده یک اثر شرعی مع الواسطه است و جلسه قبل توضیح دادیم حدیث رفع فقط آثار جعل شده توسط شارع را بر می‌دارد نه اثر مجعول عقلی یا عادی یا شرعی مع الواسطه را. وجوب اعاده هم یک اثر شرعی مع الواسطه است زیرا وقتی فرد یک جزء یا شرط نماز را فراموش می‌کند عقل می‌گوید مآتی به (نماز با لباس نجس) مطابق با مأموریه (نماز با لباس طاهر) نیست لذا امر به نماز همچنان باقی است، اینجا شارع می‌گوید نماز خواندن (إعادة) واجب است. پس روشن شد که حکم شارع به وجوب إعادة یک اثر شرعی مع الواسطه است و حدیث رفع آثار شرعی مع الواسطه را رفع نمی‌کند.

**جواب:** مرحوم شیخ می‌فرمایند همان جوابی که جلسه قبل به اشکال دادیم اینجا هم جاری است به این بیان که شارع فرموده شرط صحت نماز، نماز در لباس طاهر است، پس شرطیت طهارت در نماز یک مجعول مستقل و مستقیم شرعی است، حدیث رفع در فراز نسیان، همین اثر شرعی را بر می‌دارد و می‌گوید اگر طهارت لباس را فراموش کردی این اثر و این شرطیت وجود ندارد لذا نماز ناسی بدون طهارت لباس هم صحیح است و اعاده واجب نیست.

این توضیحات نسبت به شرط منسی و فراموش شده بود لکن همین کلام در جزء منسی و فراموش شده هم جاری است.

فتأمل اشاره به این است که در جای خودش خواهد آمد که مرحوم شیخ انصاری شرطیت و جزئیت را اثر مستقیم و مجعول مستقیم شارع نمی‌دانند بلکه معتقدند شرطیت از امور انتزاعیه و عقلیه است که منشأ انتزاع آن حکم شرع است به مثلاً طهارت لباس مصلی.

#### نکته چهارم: عدم رفع ما ینافی الإمتنان

در مطالب قبل مرحوم شیخ انصاری فرمودند حدیث رفع در مقام امتنان است در این نکته چهارم و تکمیل استدلال به حدیث رفع بر برائت در شبهه حکمیة تحریمیة می‌فرمایند با توجه به امتنانیت حدیث رفع باید گفت هر حکم شرعی که رفع آن با امتنان بر امت منافات داشته باشد را حدیث رفع بر نمی‌دارد، به عبارت دیگر حدیث رفع احکام و آثار شرعی را رفع می‌کند که منجر به ضرر به دیگران نشود.

برای توضیح مطلب به چند مورد اشاره می‌کنند:

**مورد اول:** (در عبارت نیامده) شارع فرموده شرب خمر عقاب دارد، حال اگر فردی از روی خطا و عدم شناخت خمر به جای سرکه مقدار اندکی از خمر را نوشید، شارع از باب امتنان اثر این خطا را برداشته و می‌فرماید این فرد عقاب ندارد.

**مورد دوم:** اضرار به مال دیگران. مکلف مرتکب خطا یا نسیان شده و در ملک دیگران به اشتباه تصرف کرده و استفاده نموده است، حدیث رفع اثر این خطا که ضمانت است را بر نمی‌دارد زیرا اگر شارع بفرماید تصرف خطئی در ملک دیگران و استفاده از آن هیچ اثری ندارد لازم می‌آید ضرر رساندن به مسلمانی که مالک بوده و ملکش خسارت دیده است. پس اگر حدیث رفع به جهت مراعات حال یک مکلف ضمانت را از عهده او بردارد باعث می‌شود به یک مسلمان دیگر ضرر برسد و این برخلاف امتنان بر امت است.

**مورد سوم:** اضرار به مال دیگران برای دفع ضرر از خودش. مثل اینکه یک زورگیر به زید حمله کرده برای گرفتن اموالش، زید حق ندارد برای نجات اموال خودش اموال دیگران را در اختیار زورگیر قرار دهد. یا برای نجات جان خودش جان دیگران را به خطر بیندازد. پس اگر زید چنین کاری کرد حدیث رفع "ما اضطرروا الیه" اثر این فعل زید را از بین نمی‌برد و نمی‌گوید چون از روی اضطرار این کار را انجام داده اشکال ندارد زیرا اگر این کار زید اشکال نداشته باشد و موجب ضمانت زید نباشد مستلزم اضرار و خسارت زدن به اموال و نفوس دیگران است و این هم با امتنانیت حدیث رفع سازگار نیست.

**اشكال:** در صحيحه صفوان و بزنى كه امام رضا عليه السلام فرمودند قسم از روى اكره به طلاق و عتاق و صدقه اموال هيچ اثرى ندارد، اين حكم هم موجب ضرر به ديگران مى شود زيرا حضرت با اين حكمشان باعث ضرر به بردگان و فقراء شدند و آن برده ها دوباره بايد به بردگى بازگردند و آن فقرائى هم كه اموال بينشان تقسيم شده بايد اموال را برگردانند و اين ضرر به آنان است.

**جواب:** مرحوم شيخ مى فرمايند بى اثر بودن قسم از روى اكره در مورد مذكور هيچ ضررى به بردگان و فقراء ندارد بلكه صرفا يك عدم النفع است و نمى توان بدون دليل شرعى عبيد و اموال يك فرد را تاراج نمود.

**مورد چهارم:** اگر يك ظالم و زورگير قصد كرده به اموال بكر ضرر برساند و شيشه ماشين بكر را از بين ببرد، زيد را مكره مى كند بر انجام اين عمل، در اينجا حديث رفع جارى است و اثر ضمانت را از فعل اكرهه زيد بر مى دارد و هيچ منافاتى با امتنان ندارد زيرا ضرر ابتدا تا متوجه زيد نبود و زيد هم موظف نيست به هر شكل شده از اموال بكر محافظت نمايد، لذا اين مورد چهارم با مورد سوم تفاوتش اين است كه در مورد سوم ابتدا ضرر متوجه زيد بود گفتيم حق ندارد براى دفع ضرر از خودش به ديگران ضرر برساند و حديث رفع اثر اضرار به ديگران را بر نمى دارد اما در مورد چهارم ضرر ابتدا متوجه ديگران است لذا حديث رفع اثر فعل اكرهه زيد را بر مى دارد.

تا اينجا چهار نكته از نكات پنج گانه مرحله چهارم (تبين جزئيات و محتواى دقيق حديث رفع) تمام شد. نكته پنجم باقى مانده كه به اصل استدلال به حديث رفع ارتباطى ندارد و خواهد آمد ان شاء الله.

### به مناسبت ايام پيش رو به دو نكته اشاره مى كنم:

**نكته اول:** ميلاد با سعادت صديقه طاهره زهراى مرضيه سلام الله عليها

نسبت به حضرت فاطمه سلام الله عليها تفاوتى بين ولادت و شهادت حضرت وجود دارد كه:

- در شهادتشان بيشتر بايد پيگير استدلال بر حقانيت حضرت و مطالبه گرى محكوميت ظلم ظالمان و كودتاگران توسط دنياى اسلام بود.

- لکن در ميلاد با سعادت حضرت بيشتر به ابعاد تربيتى و تحليل عملکرد حضرت در محيط خانه و خانواده شان پرداخت.

به چند نكت تربيتى به اختصار اشاره مى كنم:

**الف:** بها دادن به فرزندان در محيط خانه و به تبع آن در اجتماع.

**ب:** واگذار كردن مسؤليت به فرزندان در حد توان شان.

حضرت زهرا سلام الله عليها امام حسن مجتبه عليه السلام را تشويق مى فرمودند به حضور در مسجد و شنيدن سخنان نبى گرامى اسلام<sup>ص</sup> و نقل سخنان حضرت براى مادر.

فرزندان ما نياز به كسب مهارتهاى متعددى دارند كه بنيان بسيارى از آنها بايد در محيط خانه گذاشته شود. قدرت بيان خواسته ها، قدرت اعتراض به ظلم، قدرت ممانعت از امور ناپسند، قدرت پذيرش خطا، قدرت مدارا كردن با ديگران، و ... امورى است كه با تكرر و مداومت و مشاهده در پدر و مادر براى فرزندان حاصل مى شود. يكي از ضعف هاى كه بسيارى به آن مبتلا هستند معكوس نمودن حقوق در مقايسه بين خانه و اجتماع است. بسيار مى شود كه با افراد خارج از خانه، كسانى كه غريبه اند يا آشنائى كه قطعاً حق آنان بر گردن ما كمتر است از حق خانواده، همسر و اولاد ما لكن پذيرش خطاى آنان، پذيرش عذرخواهى آنان، مدارا كردن و صبر كردن در برابر ناملایمات رفتارى آنان بيشتر است از تحمل اين امور از كسانى كه همسر و اولاد ما هستند و حق بسيار بيشترى از ساير افراد اجتماع به گردن ما دارند. در مقابل همسر و اولاد بسيار زودتر عصبانى مى شود تا در مقابل غريبه و آشنابان و اين ضعف است. در اين دوره اى كه تربيت صحيح و اسلامى اولاد از سابق بسيار مشقت بيشتر دارد هر روز كه بر عمر ما و اولادمان مى گذرد يك فرصتى است كه براى ايجاد صميميت و محبت بايد استفاده شود و البته نظم و انضباط در زندگى قدرت انسان را در انجام وظائفش بالا مى برد. يكي از دين هاى كه در مقابل همسر و اولاد به گردن ما طلبه ها است اين است كه همسرمان با ضعف اقتصادى و اشتغال علمى و تفريح اندك با ما مدارا مى كنند و به خصوص سالهاى ابتداى زندگى را كه از خودگذشتگى بيشتر و توقع كمترى نسبت به دهه هاى بعدى زندگى دارند بايد هم قدردان زحماتشان باشيم هم از كوتاهى در وظيفه و فرصت سوزى پرهيز كنيم.

**نكته دوم:** حضور پرشور در راه پيمائى ۲۲ بهمن نياز به تذكر ندارد لكن خصوصيت شروع چهل و يكمين سال پيروى انقلاب اسلامى نه فقط در عظمت دستاوردهاى علمى، اقتصادى نظامى و امثال اينها بلكه در اين نكته نهفته است كه انقلاب اسلامى ايران و تفكر برگرفته از مكتب اهل بيت عليهم السلام، چنان تنومند و قدرتمند است كه بعد از گذشت چهل سال و با وجود مشكلات فراوان مى تواند مردم را آنچنان مشتاقانه، عزتمندانه و با غيرت مضاعف گرد بدن مطهر شهيد قاسم سلیمانی جمع كند و به دنيا نشان دهد به تعبير دقيق رهبر معظم انقلاب كه انقلاب در ايران زنده و پويا است.

کلام در مرحله چهارم و جزئیات مباحث استدلال به حدیث رفع بر برائت در شبهات حکمیة تحریمیة بود. چهار نکته اصلی ذیل مرحله چهارم گذشت.

#### نکته پنجم: معنای طیّرة، حسد و وسوسه

پنجمین و آخرین نکته ذیل حدیث رفع ارتباطی به استدلال بر برائت ندارد بلکه در صدد تفسیر ذیل حدیث رفع هستند که می‌فرماید: "الطیّرة و الحسد و التفکر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق الانسان بشفته" نتیجه نکات قبل این شد که مرفوع در حدیث رفع طبق نظر مرحوم شیخ انصاری "جميع الآثار" و طبق نظر بعضی هم "مؤاخذة" است. سؤال این است که طبق هر دو نظر، معنای رفع طیّرة، حسد و وسوسه چیست؟ سه مطلب را بررسی می‌کنند که هر کدام پرداختن به یکی از سه اصطلاح مذکور است.

#### مطلب اول: معنای حسد در حدیث رفع

حسد بر دو قسم است:

قسم اول: حسد باطنی: به دیگری حسادت می‌ورزد لکن در ظاهر ابراز نمی‌کند، إفتراء و تهمت نمی‌زند، غیبت نمی‌کند فقط از درون در آتش حسد می‌سوزد.

قسم دوم: حسد ظاهری (إظهاری): یعنی حسادتی که به مرحله ابراز و دشمنی رسیده است، در صدد تخریب فرد مورد حسادت بر می‌آید از راه‌های مختلفی مانند إفتراء، تهمت و غیبت.

مشکل این است که احادیث بسیاری از معصومان وارد شده در اینکه حسد مطلقاً مؤاخذة و عقاب دارد لکن حدیث رفع در صدد رفع عقاب و مؤاخذة از حسد است. جمع بین این دو دسته روایات چگونه خواهد بود؟

در جمع بین آنها می‌فرمایند حدیث رفع که عقاب و مؤاخذة را مرفوع و برداشته شده می‌داند مقصود حسد باطنی است که به مرحله ابراز و اظهار نرسیده است و سایر احادیث که حسد را سبب عقاب می‌دانند مقصود حسدی است که به مرحله اظهار، دشمنی و ایذاء مؤمن رسیده است. دو مؤید بر این وجه جمع ذکر می‌کنند:

مؤید اول: در حدیث رفع و بعض روایات دیگر بعد از یک جمله‌ای ذکر شده که "ما لم ینطق الإنسان بشفته" یعنی مؤاخذة رفع شده مادامی که حسادت را ابراز نکند.

مؤید دوم: در کافی شریف همین حدیث رفع نقل شده به این صورت که حسد آخرین فراز روایت اتس و مستقیماً بعد از حسد به قید ما لم ینطق بشفته اشاره شده است.

نکات و روایات دیگری هم اشاره می‌کنند که در عبارت خواهیم خواند.

#### مطلب دوم: تفسیر و معنای طیّرة

کلمه طیّره به معنای فال بد زدن است. از آنجا که عرب در جاهلیت بعضی از پرندگان مانند کلاغ یا جغد را شوم می‌دانستند لذا اگر مثلاً لحظه حرکت برای سفر کلاغی غار غار می‌کرد سفر خود را به تأخیر می‌انداختند و صدای کلاغ را علامت نحوست می‌دانستند. البته این اختصاص به عرب هم ندارد. در سایر اقوام هم چنین بوده و هست.

سعدی در گلستان حکایت همنشین طوطی با زاغی را در قفس نقل می‌کند و از زبان طوطی می‌گوید: "یا غراب البین یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین".

اگر در حدیث رفع "مؤاخذة" را در تقدیر بگیریم معنای این کلمه این خواهد شد که در امم سابق فال بد زدن مؤاخذة داشته لکن از این امت برداشته شده است و اگر "جميع الآثار" را در تقدیر بگیریم به این معنا است که خداوند علاوه بر مؤاخذة سایر آثار سوء فال بد زدن را هم از این امت برداشته است.

روایاتی هم داریم که اگر مسلمان فال بد زد، بر خدا توکل کند و به فال بد اعتنا نکند و کارش را انجام دهد.

#### مطلب سوم: تفسیر و معنای وسوسه

در معنای جمله "الوسوسة فی التفکر فی الخلق" دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: خلق را به معنای مصدری بگیریم یعنی خلقت. یعنی کسانی که در امر آفرینش و کیفیت خلقت کائنات زیاد تفکر می‌کنند کم وسوسه می‌شوند و به این فکر می‌کنند که اگر کائنات را خداوند خلق کرده پس خدا را چه کسی خلق کرده و خدا چگونه به وجود

آمده. جمله مذکور چنانکه در سایر روایات هم آمده می‌خواهد بفرماید چنین تفکراتی مؤاخذه ندارد و توصیه شده به اینکه انسان لاجول و لا قوة إلا بالله بگوید و ذهن را از آن منحرف سازد.

احتمال دوم: خلق را به معنای اسم مفعول یعنی مخلوق بگیریم. لذا جمله مذکور به این معنا خواهد بود که انسان نباید در مورد دیگران تفکر وسوسه گونه داشته باشد که به نقاط ضعف اخلاقی، رفتاری دیگران بیاندیشد تا شخصیت آنان را تخریب کند. حال حدیث می‌فرماید اگر چنین تفکراتی به ذهنش آمد مادامی که به مرحله ابراز و اظهار و ایداء مؤمن نرسیده عقاب ندارد. مرحوم شیخ انصاری در این زمینه هم روایاتی را اشاره می‌کنند که در عبارت خوانی توضیح می‌دهیم. نتیجه حدیث رفع این شد که این حدیث و فراز "ما لایعلمون" قابل استناد بر اثبات برائت در شبهات حکمیه تحریمیه هست با در تقدیر گرفتن "جمع الآثار".

#### روایت دوم: حدیث حَجَب

امام صادق علیه السلام فرمودند: "ما حَجَبَ اللهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ" هر آنچه خداوند علم به آن شیء را از بندگانش مخفی داشته، از عهده آنها ساقط است. برای اثبات برائت در شبهات حکمیه تحریمیه گفتیم به احادیثی تمسک شده، اولین روایت حدیث رفع بود که گفتیم ضمن چهار مرحله استدلال به آن و جزئیات مباحثش را مطرح فرمودند.

مستدل می‌گوید در شبهه حکمیه تحریمیه ما مثلاً هر چه گشتیم حکم شرب تنن را پیدا نکردیم پس این حکم بر ما مخفی است لذا طبق حدیث حَجَب می‌گوییم وظیه ظاهری ما این است که بگوییم تکلیف حرمتی نسبت به شرب تنن نداریم.

#### نقد استدلال

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید احکام الهی بر دو قسم است:

قسم اول: احکامی که خداوند آنها را به پیامبر وحی ننموده و بندگان را به آنها مکلف نکرده است. چنانکه حضرت امیر المؤمنین در نهج البلاغه می‌فرماید خداوند بعضی از حدود و تکالیف را تبیین فرموده و نسبت به بعضی سکوت کرده است نه از روی فراموشی بلکه از باب رحمت نخواست است بندگان را به آنها تکلیف کند. پس در این موارد (مانند قوم بنی اسرائیل و جریان بقره) خودتان را به زحمت و تکلف نیاندازید.

قسم دوم: احکامی که خداوند وحی و ابلاغ فرموده لکن به جهت ظلم ظالمین به ما نرسیده است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید حدیث حَجَب ناظر به قسم اول از احکام است در حالی که بحث برائت مربوط به قسم دوم از احکام است.

نتیجه اینکه حدیث حَجَب قابل استدلال بر برائت نیست.

#### تحقیق:

برای تفصیل بیشتر در بررسی معنایی سه کلمه مذکور مراجعه کنید به مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول از مرحوم علامه مجلسی ج ۱۱، ص ۳۹۲.

همچنین مراجعه کنید به کتب لغت از جمله "النهابة فی غریب الحدیث و الأثر" از ابن کثیر ذیل ماده طیر، ج ۳، ص ۱۵۲.

کتاب "مرآة العقول" را بر اساس معیارهایی که در جلسه ۱۸ صفحه ۳۶ جزوه اوائل سال اشاره کردم کتاب‌شناسی کنید و ارائه دهید.



کلام در استدلال اصولیان به روایات بر اثبات برائت در شبهات حکمیة تحریمیة بود. دو حدیث رفع و حجب گذشت.

#### روایت سوم: حدیث سعة

سومین روایت از قول نبی گرامی اسلام می‌گوید مردم نسبت به چیزی که نمی‌دانند در سعه و آزادی هستند و وظیفه و تکلیفی ندارند. مستدل می‌گوید چه "ما" در روایت موصوله باشد که "سعة" به آن اضافه شده و معنا چنین باشد که مردم در سعة هستند نسبت به شیءای که نمی‌دانند، و چه "ما" در روایت مصدریة ظرفیة باشد و معنا چنین باشد که مردم در سعه هستند مادامی که نمی‌دانند در هر دو صورت حدیث دال بر برائت در شبهه حکمیة تحریمیة است مثل شرب تنن که چون نمی‌دانیم حلال است یا حرام لذا تکلیفی نداریم.

#### نقد استدلال:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این روایت به تنهایی نمی‌تواند مطلب را تمام کند و برائت را ثابت کند زیرا متن روایت تصریح می‌کند تا زمانی که علم به حکم الله ندارید در سعه هستید اما اخباریان با پذیرش محتوای این حدیث می‌گویند حکم مورد مشکوک در سایر روایات بیان شده و می‌دانیم که حکمش وجوب احتیاط است. لذا برای اثبات برائت باید از ادعای اخباریان هم پاسخ داد.

#### روایت چهارم: روایت عبدالاعلی

متن روایت چنین است که مرحوم شیخ کلینی در کتاب شریف کافی نقل می‌کنند: عن عبد الاعلی بن أعین قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال : لا . آقای عبدالاعلی می‌گوید از امام صادق علیه السلام سؤال کردم کسی که حکم الله را نمی‌داند آیا وظیفه‌ای دارد؟ حضرت فرمودند: خیر.

مستدل می‌گوید ما نسبت به شرب تنن حکم الله را نمی‌دانیم لذا طبق فرمایش حضرت می‌گوییم تکلیفی نسبت به شرب تنن نداریم.

#### نقد استدلال:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در مقصود از کلمه شیء در روایت دو احتمال است:

**احتمال اول:** مقصود از شیء یک مورد خاص باشد که راوی سؤال می‌کند اگر مکلف حکم یک مورد خاص که در ذهن راوی و امام بوده است را نمی‌داند تکلیفی دارد یا خیر، طبق این احتمال حدیث مفید برای استدلال بر برائت هست لکن نه اثبات برائت در تمام موارد شبهه تحریمیة بلکه در خصوص یک مورد خاص.

**احتمال دوم:** کلمه شیء، نکره در سیاق نفی (لم يعرف) است و نکره در سیاق نفی هم مفید عموم است یعنی راوی می‌پرسد کسی که هیچ چیزی از احکام الله را نمی‌داند و مثلاً به دور از تمدن و در جنگلهای دورافتاده بوده است آیا وظیفه و تکلیفی دارد و در قیامت بر آنچه ترک کرده عقاب می‌شود؟ حضرت می‌فرماید خیر. طبق این احتمال حدیث مفید برای اثبات برائت نیست زیرا این حدیث وظیفه مجتهد را معین نمی‌کند بلکه وظیفه جاهل قاصری را معین می‌کند که دسترسی به هیچ حکمی از احکام الله نداشته است.

در قضاوت بین این دو احتمال هم می‌فرمایند احتمال دوم مطابق ظاهر روایت است زیرا دلالت نکره در سیاق نفی بر عموم را نمی‌توان انکار کرد لذا حدیث مفید برای اثبات برائت نیست.

#### روایت پنجم: حدیث ایما امرء

نبی گرامی اسلام فرمودند: "مَنْ ارْتَكَبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ" یا "أَيُّمَا امْرَأَةٍ رَكَبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ"

طبق محتوای این حدیث کسی که حکم بازی بیلیارد یا شرب تنن را نمی‌داند و حکم برای او مجهول است وظیفه‌ای ندارد. پس در شبهه حکمیة تحریمیة وظیفه ما اجرای برائت است.

#### نقد استدلال:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید جهالت بر دو قسم است:

**جهل مرکب:** فرد حکمی را نمی‌داند اما گمان می‌کند که می‌داند، یعنی در جهل مرکب همیشه فرد یقین دارد که حکم الله را می‌داند که مثلاً شرب تنن حلال است در حالی که در واقع شرب تنن حرام است.

**جهل بسیط:** یعنی فرد شک دارد، نمی‌داند که شرب تنن حلال است یا حرام؟ حکم شرب تنن برای او مشکوک و مجهول است.

پس در حدیث دو احتمال است یا مقصود از "جهالة" در حدیث جهل بسیط است یا مرکب:

– اگر مقصود جهل بسیط باشد، حدیث مفید برای بحث برائت هست که می‌گوید هر حکمی برای شما مشکوک بود اگر مرتکب آن شدید اشکالی ندارد و عقابی ندارید.

- اگر مقصود جهل مرکب باشد، حدیث مفید برای بحث برائت نیست زیرا حدیث می‌گوید هر گاه از روی جهل مرکب یقین داشتی تکلیف در یک موردی حلیت است و مرتکب شدی عقاب ندارد. پس حدیث شامل مورد شک نمی‌شود بلکه مورد یقین را می‌گوید. در قضاوت بین این دو احتمال می‌فرمایند ظاهر حدیث احتمال دوم و جهل مرکب را می‌گوید لذا حدیث ارتباطی به بحث شک و اجرای برائت ندارد. ظهور در احتمال دوم هم به دو قرینه است:

**قرینه اول:** عرف در برداشت از کلیشه‌هایی مانند "فلانی عمل کرد از روی جهالت" می‌گوید مقصود این است که فلانی با اعتقاد به صحیح و درست بودن رفتارش، چنین عمل کرده است. یعنی همان جهل مرکب.

**قرینه دوم:** اگر مقصود جهل بسیط باشد مجبور هستیم چیزی را در تقدیر بگیریم و عدم التقدير أولى من التقدير.

توضیح مطلب: می‌دانیم که در جهل بسیط یعنی شک بین جاهل قاصر و مقصر فرق است، اگر جاهل قاصر باشد یعنی تلاش خودش را کرده و به حکم الله نرسیده این فرد عقاب ندارد اما اگر جاهل مقصر باشد که حاضر نشده از یک عالم حکم شرعی‌اش را بپرسد یا حاضر نشده رساله عملیه را باز کند و حکم خود را بیاموزد، این فرد قطعاً عقاب دارد و الا موجب تعطیل شدن احکام الله و شریعت می‌شود زیرا همه تلاش می‌کنند خود را در حالت جهل به احکام الله نگه دارند تا وظیفه‌ای نداشته باشند. پس اگر مقصود از جهالت در حدیث، جهل بسیط باشد باید یک کلمه قاصر را در روایت در تقدیر بگیریم یعنی روایت بفرماید جاهل قاصری که مرتکب یک عمل (حرام واقعی) شد عقاب ندارد در حالی که اگر مقصود جهل مرکب باشد اصلاً نیاز به چنین تقدیری نداریم زیرا جاهل مرکب تقسیم به قاصر و مقصر ندارد. نتیجه اینکه این حدیث هم در مقام بیان حکم جاهل مرکب است که فکر می‌کند یقین به حکم الله دارد لذا از بحث شک خارج است.

**فتأمل** اشاره به این است که تقسیم به قاصر و مقصر در جاهل مرکب هم قابل تصویر است، فردی که جاهل مرکب است گاهی به جهت سهل‌انگاری در توجه به مقدمات و کیفیت حصول یقین (جهل مرکب) خود را مطلع از حکم شرعی می‌داند و گاهی بعد از تلاش و کوشش یقین پیدا می‌کند به حکم الله رسیده است.

#### روایت ششم: حدیث احتجاج بر عباد

مرحوم شیخ کلینی در کتاب شریف کافی ضمن حدیثی دوازده خطی می‌فرماید: عَنْ حَمَزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ لِي اَكْتُبْ فَأَمَلِي عَلَيَّ إِنَّ مِنْ قَوْلِنَا إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا وَأَنْزَلَ عَلَيْهِمُ الْكِتَابَ فَأَمَرَ فِيهِ وَنَهَى ... مستدل می‌گوید در این حدیث امام صادق علیه السلام می‌فرماید خداوند بر احکام و دستوراتی احتجاج می‌کند و بندگان را مؤاخذه می‌کند که آن حکم و تکلیف را به آنان رسانده باشد. در مورد شرب تنن حکم الله به ما نرسیده است پس وظیفه و تکلیفی نداریم.

#### نقد استدلال:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اخباریان هم این محتوا را قبول دارند لکن می‌گویند خداوند حکم شیء مشکوک را برای ما بیان فرموده و واجب کرده در مورد مشکوک الحرمة احتیاط کرده و آن را ترک نماییم. پی این حدیث هم به تنهایی دال بر اثبات برائت نخواهد بود.

#### روایت هفتم: مرسله فقیه

مرحوم شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌فرماید: **كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ نَهْيٌ**. مرحوم شیخ صدوق بر جواز قنوت نماز به زبان فارسی به این حدیث استدلال کرده‌اند به این بیان که انسان نسبت به تمام اشیاء آزاد و مجاز به ارتکاب است مگر اینکه در خصوص یک مورد یا مواردی نهی وارد شده باشد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این حدیث از نظر دلالت قوی‌ترین حدیثی است که تا اینجا مورد اشاره قرار گرفته است زیرا هم اطلاق دارد هم به روشنی دلالت می‌کند بر جواز ارتکاب در شبهه حکمیه تحریمیه که اصولیان به دنبال اثباتش هستند یعنی این حدیث وجوب احتیاط را هم نفی می‌کند و می‌گوید باید در خصوص هر مورد جزئی نهی اختصاصی وارد شده باشد نه اینکه یک احتیاط کلی بیان شود. پس اگر أدله اخباریان بر وجوب احتیاط سندا و دلالتاً تمام باشد (که البته شیخ انصاری نقد خواهند کرد) با این روایت تعارض خواهند کرد؛ این روایت برائت را اثبات می‌کند و روایات احتیاط وجوب احتیاط را ثابت می‌کنند. (أدله احتیاط وارد بر احادیثی مانند الناس فی سعة ما لم يعلموا بود لکن أدله احتیاط در تعارض با مرسله فقیه قرار می‌گیرند نه وارد بر آن)

مرحوم شیخ بعد نقد أدله اخباریان بر وجوب احتیاط نتیجه می‌گیرند این حدیث دلالت می‌کند بر برائت در شبهات حکمیه تحریمیه. \*

#### تحقیق:

\* مراجعه کنید به رسائل ج ۲، ص ۷۴، سطر ۱۴ که مرحوم شیخ می‌فرماید اگر اکثر اخبار برائت را معارض با اخبار احتیاط ندانیم و فقط همین مرسله فقطه بخواند در تعارض با اخبار احتیاط قرار گیرد، اخبار احتیاط ترجیح پیدا میکنند لکنونها أكثر و أصح سندا.

### روایت هشتم: حدیث عبد الرحمن بن حجاج

هشتمین حدیثی که بر برائت در شبهه حکمیة تحریمیة مورد استدلال قرار گرفته است حدیثی است از عبدالرحمن بن حجاج در موضوع عده طلاق است. عبدالرحمن بن حجاج از امام کاظم علیه السلام سؤال می کند مردی از روی جهالت و عدم علم، با خانمی ازدواج کرده که در عده بوده، آیا این خانم بر او حرام مؤبد می شود؟ حضرت فرمودند خیر اگر از روی جهالت بوده می تواند بعد انقضای عده، با او ازدواج کند، خداوند مردم را در جهالت های بزرگتر از این هم معذور دانسته است (چه رسد به این مورد)، راوی سؤال می کند دو جهالت نسبت به این فرد تصویر می شود یکی جهل به حکم حرمت ازدواج با خانمی که در عده است و دیگری جهل به موضوع عده (که نداند این خانم در عده است) در کدام یک از دو جهل معذور است؟ حضرت فرمودند در هر دو جهل (چه جهل و شک در حکم باشد چه در موضوع یعنی چه شبهه حکمیة باشد چه شبهه موضوعیة) معذور است البته در جهل به حکم عذرش بیشتر است زیرا با جهل به حکم، احتیاط هم برای او ممکن نبوده (توضیح این مطلب در ادامه خواهد آمد)، راوی سؤال می کند: نسبت به شبهه موضوعیة هم معذور است؟ حضرت می فرمایند بله وقتی عده خانم تمام شد می تواند با او ازدواج کند.

مستدل می گوید این حدیث کاملاً دلالت می کند بر اینکه در شبهه حکمیة تحریمیة وظیفه ما اجراء برائت است لذا در روایت حضرت حکم به حرمت نکردند بلکه فرمودند در شبهه حکمیة تکلیف حرمت ابدی این خانم بر این آقا وجود ندارد.

### نقد استدلال:

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند دو فراز در روایت مهم است که باید مورد بررسی قرار گیرد یکی جهل به حکم عده (الجهالة بأن الله حرم علیه ذلک) و دیگری جهل به موضوع عده (إذا انقضت عدتها فهو معذور فی أن یتزوجها).

### بررسی فراز مربوط به موضوع عده

نسبت به جهل به موضوع می فرمایند جهل به موضوع عده بر سه قسم است که در هیچ قسمی برائت جاری نمی شود:

قسم اول: مکلف یقین دارد حکم عده در اسلام وجود دارد و یقین دارد زمان عده هم سه طهر یا همان سه ماه و ده روز است، لکن نمی داند عده این خانم منقضی و تمام شده یا نه؟ در این قسم:

اولاً: شبهه موضوعیة است که شک دارد موضوع عده باقی است یا نه؟ پس ارتباطی به بحث ما که شبهه حکمیة است ندارد.

ثانیاً: وقتی شک دارد در اینکه عده باقی است یا نه محل جریان برائت نیست بلکه باید استصحاب جاری کرد، یقین داشت این خانم در عده بود، شک دارد همچنان در عده هست یا تمام شده، باید استصحاب بقاء عده جاری کند. پس باز ارتباط به بحث برائت ندارد.

نتیجه اینکه تفسیر قسم اول بنابر محتوای روایت صحیح است لکن مفید برای استدلال بر برائت نیست.

قسم دوم: یقین دارد زن ها بعد از طلاق یا وفات همسرشان برای نکاح بعدی باید عده نگه دارند لکن شک دارد در مقدار حکم عده که واجب است یک ماه عده نگه دارند یا سه ماه یا چهار ماه.

می فرمایند شبهه در این قسم، شبهه حکمیة است که نمی داند حکم الله در عده چه مقدار از زمان است، لکن:

اولاً: به اجماع فقهاء معذور نیست بلکه باید از حکم شرعی سؤال کند و نمی تواند نکاحش را صحیح و تمام شده فرض کند.

ثانیاً: باز هم محل جریان برائت نیست بلکه محل اجراء استصحاب است، زیرا این آقا در حقیقت شک دارد این خانم در عده هست یا نه؟ اگر حکم عده یک ماه باشد عده این خانم تمام شده و اگر حکم عده سه ماه باشد این خانم در عده هست، اینجا هم جای استصحاب بقاء عده است نه برائت.

سؤال: شمای شیخ انصاری می فرمایید اگر شک در عده داشت باز هم ممکن است مؤاخذه باشد و فرد معذور نیست لذا نمی تواند در این سه قسم برائت جاری کند، در حالی که روایت صریحاً می گوید اگر شک در عده داشت معذور است.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می فرمایند مقصود از معذوریّت در روایت این نیست که عقابی ندارد و برائت جاری کند بلکه حضرت توضیح می دهند که مقصود از معذوریّت این است که عقدش باطل است و لکن این زن بر او حرام مؤبد نمی شود، حضرت فرمودند: "إذا انقضت عدتها فهو معذور فی أن یتزوجها" یعنی معذور است و می تواند دوباره با این خانم ازدواج کند، پس حدیث نمی گوید عقاب و مؤاخذه نیست

تا شما محتوای برائت را برداشت کنید بلکه حدیث نسبت به عقاب و مؤاخذه ساکت است فقط می فرماید امکان عقد دوباره وجود دارد.

نتیجه اینکه تفسیر بر اساس قسم دوم اصلاً صحیح نیست و نمی تواند مقصود روایت باشد زیرا نمی توان در این قسم دوم حکم به معذوریّت کرد لذا باید بگوییم مقصود همان قسم اول است که آن هم ارتباطی به شبهه حکمیة ندارد بلکه شبهه موضوعیة است.

قسم سوم: به اصل حکم عده جاهل است، شک دارد آیا زن مطلقه عده دارد یا خیر؟

می‌فرمایند در این قسم هم:

اولاً: به اجماع فقهاء واجب است جستجو کند زیرا حکم عده از ضروریات فقهی اسلام است و عوام مردم هم می‌دانند لذا با یک سؤال شکش برطرف می‌شود و دیگر جای برائت نیست.

ثانیاً: اگر هم بدون اینکه سؤال کند با این خانم ازدواج کرد شک دارد عقد نکاح مؤثر بوده و این خانم همسر او و حلال شده یا نه؟ در این صورت هم باید استصحاب عدم حلیت جاری کند یعنی یقین دارد قبل عقد نکاح این خانم بر او حرام بود شک دارد این عقد سبب حلیت شد یا نه؟ استصحاب می‌کند بقاء حرمت را.

نتیجه اینکه شک در عده سه قسم دارد و در هیچ یک از این اقسام برائت جاری نمی‌شود، و مسأله معذوریت و عدم مؤاخذة در این سه قسم معنا ندارد و نمی‌توانیم بگوییم این فرد عقاب ندارد پس برائت جاری است.

خلاصه کلام اینکه نسبت به جهل در عده برائت و معذوریت از عقاب جاری نیست بلکه معذوریت از عقد مجدد است.

نتیجه اینکه تفسیر بر اساس قسم سوم هم صحیح نیست و مقصود روایت نیست زیرا نمی‌توان در این قسم حکم به معذوریت کرد لذا باید بگوییم مقصود روایت همان قسم اول است که آن هم ارتباطی به شبهه حکمیه ندارد بلکه شبهه موضوعیه است.

#### بررسی فراز مربوط به حکم عده

حضرت فرمودند اگر جاهل باشد به حکم حرمت معذور است، مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این فراز هم ارتباطی به بحث برائت ندارد و نمی‌تواند حکم برائت در شبهه حکمیه تحریمیه را ثابت نماید، زیرا در بحث برائت چنانکه جلسه قبل هم توضیح دادیم باید شک و جهل بسیط باشد نه جهل مرکب در حالی که این فراز از روایت حکم جهل مرکب را بیان می‌کند، به این معنا که راوی سؤال کرده مردی یقین دارد ازدواج در عده اشکال ندارد و به حکم واقعی جاهل است پس سؤال این نیست که مرد شک داشته در جواز ازدواج در عده بلکه سؤال این است که مرد جهل مرکب داشته و یقین داشته که ازدواج در عده شرعاً اشکال ندارد و چنین ازدواجی انجام داده است.

**سؤال:** به چه دلیل می‌گویید در فراز مذکور مقصود از جهل، جهل مرکب است نه جهل بسیط و شک؟

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند به جهت وجود یک قرینه در متن روایت. حضرت فرمودند جهل به حکم آسان‌تر است لآنکه لایقدر معها علی الاحتیاط. اگر جهل به معنای جهل بسیط یا همان شک باشد احتیاط ممکن است، اگر فرد شک دارد ازدواج با زن در زمان عده شرعاً جایز است یا نه می‌تواند احتیاط کند و ازدواج را به تأخیر اندازد، لکن اگر مقصود از جهل، جهل مرکب باشد یعنی فرد یقین داشته ازدواج در عده شرعاً اشکال ندارد، دیگر احتیاط برای او ممکن نیست زیرا می‌گوید من یقین به جواز دارم معنا ندارد وظیفه شاک یعنی احتیاط را جاری کند.

پس با قرینه مذکور در کلام حضرت، باید جهل در فراز مربوط به شبهه حکمیه را به معنای جهل مرکب بگیریم و در این صورت این فراز ارتباطی به بحث برائت نخواهد داشت زیرا جلسه قبل هم توضیح دادیم در جهل مرکب، فرد یقین به وظیفه‌اش دارد لذا شکی وجود ندارد که نوبت به بحث از برائت برسد.

**اشکال:** شما در فراز مربوط به موضوع عده جهل را به معنای جهل بسیط و شک گرفتید اما در فراز مربوط به حکم عده، جهل را به معنای جهل مرکب گرفتید این برداشت با وحدت صدر و ذیل روایت ناسازگار است و بهتر است که جهل را در هر دو فراز روایت به معنای جهل بسیط (شک) بگیریم.

**جواب:** در جواب از این اشکال باید گفت اگر قرینه بر این دو برداشت متفاوت وجود نداشت اشکال وارد بود لکن کلمه جهالت در روایت چند بار هم در سؤال سائل هم در جواب امام تکرار شده و ما هم به جهت وجود قرینه در متن روایت و جواب امام دو برداشت متفاوت داشتیم و نسبت به موضوع عده جهل را بسیط و نسبت به حکم عده جهل را مرکب گرفتیم و با وجود قرینه چنین برداشتی اشکال ندارد. پس بنابراین در این صورت ما جهل را باید به معنای جهل مرکب بگیریم تا آن ذیل کلام امام صحیح باشد که امام فرمودند: جاهل به حکم نمی‌تواند احتیاط کند. و جاهل به حکم وقتی نمی‌تواند احتیاط کند که جهلش مرکب باشد.

**نتیجه** اینکه حکمی که در حدیث هشتم بیان شده است ارتباطی به بحث برائت ندارد و نمی‌تواند ثابت کند در شبهه حکمیه تحریمیه عقاب و مؤاخذة وجود ندارد و برائت جاری است.

حدیث نهم خواهد آمد.

### روایت نهم: کل شیء فیہ حلال و حرام

نهمین و آخرین روایتی که برای اثبات برائت در شبهه حکمیة تحریمیة مورد استناد بعض اصولیان قرار گرفته کلام نورانی امام صادق علیه السلام است که: "کل شیء فیہ حلال و حرام فیهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه".

مرحوم شهید اول در کتاب ذکری به این حدیث استدلال کرده‌اند بر حکم برائت، بعد ایشان هم مرحوم سید صدر شارح وافیه، مرحوم محقق و مرحوم صاحب حدائق و دیگران استناد به این حدیث را صحیح دانسته‌اند.

مرحوم شیخ انصاری تبیین استدلال به روایت را از کلام مرحوم سید صدر شارح وافیه نقل می‌کنند که ایشان فرموده‌اند:

حدیث مذکور می‌فرماید هر فعلی و هر شیء‌ای که دو احتمال در آن باشد هم احتمال حلال بودن هم احتمال حرام بودن، چنین شیء‌ای بر شما حلال است تا زمانی که یقین کنی به حرمت آن. لذا دو مورد از تحت حدیث خارج خواهد بود:

مورد اول: افعال اضطراری یا به تعبیر دیگر غیر اختیاری انسان. چنین افعالی اصلاً حکمی ندارد لذا معنا ندارد دو احتمال حلیت و حرمت در آنها باشد. افعالی مانند ضربان قلب، حرکت خوب در رگ‌ها.

مورد دوم: افعالی که حکمشان یقینی است مانند حرمت ربا، تهمت، شرب خمر و یا حلیت شرب آب و امثال آن.

بعد از خروج این دو مورد، حدیث شامل هر موضوعی که دو احتمال همزمان حلیت و حرمت در آن باشد، خواهد بود. حال بعد شکل‌گیری دو احتمال حلیت و حرمت وظیفه چیست؟ امام صادق علیه السلام در این حدیث می‌فرمایند انجام دادن فعل مشکوک الحرمة یا مرتکب شدن شیء مشکوک الحرمة حلال است و تکلیفی نسبت به آن نیست.

سید صدر می‌فرماید حاصل کلام این است که هر شیء‌ای که دو احتمال همزمان حلیت و حرمت در آن است حلال خواهد بود:

– چه حکم کلی (ما فوق یا ما دون) که بتواند تکلیف ما را روشن کند باشد که دیگر یقین به حکم پیدا کنیم.

مثال حکم کلی فوقانی: مقداری گوشت هست نمی‌دانیم تذکیه و ذبح شرعی شده که حلال باشد یا نشده که حرام باشد، دو عنوان کلی فوقانی داریم یکی مذکّی و دیگری میتة، اگر عنوان کلی مذکّی بر این گوشت جزئی تطبیق کند یقین خواهیم داشت به حلیت و اگر عنوان کلی میتة بر آن تطبیق کند یقین خواهیم داشت به حرمت. پس این گوشت موجود در خارج ممکن است ذیل حکم فوقانی مذکّی داخل باشد یا ذیل حکم فوقانی میتة داخل باشد و اگر یقین داشته باشیم حکم فوقانی کدام است تکلیف روشن خواهد بود. و الا در صورت شک برائت جاری می‌کنیم و میگوییم حرام نیست.

مثال حکم کلی تحت و ما دون: این مایع کلی حکمش برای ما روشن نیست اما دو تا از افراد تحت این عنوان کلی حکمش روشن است اگر آب باشد یقیناً حلال و اگر الکل باشد یقیناً حرام است. پس اگر علم به آب بودن یا علم به الکل بودن داشتیم تکلیف ما روشن بود.

– و چه حکم کلی (ما فوق یا ما دون) وجود نداشته باشد و تکلیف همچنان بر ما مشتبه باشد (شبهه حکمیة)

پس هر جا شک داشتیم بین حلیت یا حرمت یک شیء یا یک فعل طبق روایت مذکور حکم می‌کنیم به حلیت و برائت از تکلیف حرمت.

أقول: الظاهر أن المراد ... ص ۴۷، س ۱

### نقد استدلال:

مرحوم شیخ انصاری حدیث مذکور را قابل استناد بر برائت در شبهه حکمیة نمی‌دانند و می‌فرمایند با توجه به سه فقره حدیث یعنی "کل شیء"، "فیہ حلال و حرام" و "تعرف الحرام منه" در این حدیث چهار احتمال است که طبق دو احتمال حدیث مختص به شبهه موضوعیة است و ارتباطی به بحث ما (شبهه حکمیة) ندارد، و طبق دو احتمال هم حدیث مربوط به شبهه حکمیة هست لکن محذور و تالی فاسد. احتمال اول:

بگوییم کلمه "شیء" در روایت یعنی فعل مشتبه یا فرد مشتبه که فیہ حلال و حرام یعنی هر مشتبه‌ای که دو احتمال در آن است هم احتمال حرمتش را می‌دهیم هم احتمال حلیت‌ش را. پس هر فعل یا شیء‌ای که مشتبه بود یعنی هم احتمال حرام بودنش را می‌دادید هم احتمال حلال بودنش را، بر شما حلال است و تکلیف حرمت ندارید. شرب تتن هم احتمال حلیت دارد هم احتمال حرمت لذا می‌گوییم حلال است.

### نقد احتمال اول:

این احتمال و برداشت می‌تواند برائت را ثابت کند لکن دو اشکال دارد و به عبارت دیگر با دو فراز از روایت ناسازگار است:

**اشکال اول:** این احتمال با وجود "منه" در فراز "حتی تعرف الحرام منه" سازگار نیست زیرا "من" تبعیضیه است و می گوید هر شیء که دو قسم دارد بعضی اقسامش حلال و بعضی اقسامش حرام است در صورت شک بر شما حلال است. پس احتمال اول گفت هر شیء ای که دو احتمال حرمت و حلیت دارد حلال است اما "منه" می گوید هر شیء ای که دو فرد حلال و حرام دارد عند الشک حلال است. بنابراین حدیث مربوط به شبهه موضوعیه خواهد بود زیرا موضوع خارجی است که دو فرد دارد یک فرد حلال و یک فرد حرام، مایع خارجی دو فرد دارد یک فرد آب که حلال است و یک فرد الکل (خمر) که حرام است. اما در شبهه حکمیه که محل بحث ما است دو فرد حلال و حرام نداریم، شرب تنن یا حلال است یا حرام اینگونه نیست که شرب تنن دو قسم داشته باشد یک قسم حلال و یک قسم حرام.

پس احتمال اول با بحث براهت ملائم است لکن اصل احتمال صحیح نیست زیرا با تعبیر "منه" سازگار نیست.

**اشکال دوم:** احتمال اول با فراز "فیه حلال و حرام" هم ناسازگار است زیرا "فیه حلال و حرام" ظهور دارد در این معنا که یک شیء است هم قسم حلال دارد هم قسم حرام، نه اینکه یک شیء است و دو احتمال حرمت و حلیت در آن است. پس احتمال اول این بود که یک شیء دو احتمال حرمت و حلیت داشته باشد لکن فراز فیه حلال و حرام می گوید یک شیء است که دو قسم حلال و حرام دارد، طبق این اشکال هم حدیث مربوط به بحث براهت هست لکن در شبهه موضوعیه نه شبهه حکمیه زیرا موضوع خارجی مانند لحم است که دو قسم دارد یک قسم حلال و یک قسم حرام اما بحث ما در شبهه حکمیه است یعنی یک شیء است مثل شرب تنن یا بازی بیلیارد که در آن تردید داریم حکمش حلیت است یا حرمت .

#### و کون الشئ مقسماً لحکمین ... ص ۴۷، س ۶

مرحوم شیخ انصاری در این قسمت یک اشکال عبارتی به مرحوم سید صدر وارد می کنند می فرمایند ایشان یک جمله داشتند که "يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحکمین" این تعبیر مقسماً لحکمین برای ما روشن نیست و نمی دانیم مقصودشان چیست. مخصوصاً که این تعبیر در کنار تعبیر "يجوز لنا" قرار گرفته، اینکه یک شیء مثل شرب تنن مقسم برای دو حکم باشد یعنی مردّد باشد بین اینکه حلال است یا حرام، و تردید بین حلال و حرام یک امر قهری است که هر جا انسان حکم یک شیء را ندانست خود بخود حالت نفسانی تردید برای او بوجود می آید و یک امر اختیاری و تحلیلی نیست که بگوییم "يجوز لنا" برای ما جائز است تقسیم به حلیت و حرمت، خیر این تقسیم به دو حکم اصلاً تقسیم نیست بلکه تردید است و این تردید هم یک مسأله قهری است که در نفس انسان شکل می گیرد نه یک امر اختیاری و تحلیلی که بخواهیم آن را تبیین کنیم.

#### و علی ما ذکرنا فالمعنی ... ص ۴۷، س ۱۰

#### احتمال دوم: برداشت مرحوم شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند به نظر ما باید بگوییم مراد از "کل شیء فیه حلال و حرام" این است که "کل کَلِّی فیه حلال و حرام" یعنی هر امر کلی ای که دارای دو قسم باشد مانند کلی لحم غنم، که یک قسم حلال (مذکّی) و یک قسم حرام (میتة) دارد اگر امر بر شما مشتبه شد و ندانستید این لحم غنم از قسم حلال است یا از قسم حرام بگویید حلال است.

بنابر این احتمال چنانکه در احتمال اول توضیح دادیم حدیث مربوط به براهت هست لکن مربوط به شبهه موضوعیه خواهد بود نه شبهه حکمیه که محل بحث ما است.

توضیح مطلب: در شبهه موضوعیه ما مواجه با دو قسم هستیم که یک قسم حکمش حلیت و یک قسم حکمش حرمت است اگر نسبت به یک فرد مایع در خارج شک کردیم روایت می گوید براهت جاری کنید و حلال است. این برداشت با ظاهر حدیث که می گوید "فیه حلال و حرام" هم سازگار است. اما در شبهه حکمیه شیء دو قسم ندارد بلکه دو احتمال دارد یعنی شرب تنن مردد است بین دو احتمال یکی حرمت یکی حلیت. پس حدیث مذکور نسبت به شبهه موضوعیه وظیفه مکلف را روشن می کند و إجراء براهت را مجاز می داند اما بحث ما در شبهه حکمیه است لذا روایت مفید برای استدلال در شبهه حکمیه نیست.

این نظریه مرحوم شیخ انصاری است که تا انتهای بحث در این حدیث بر همین برداشت باقی می ماند.

کلام در نقد استدلال به حدیث کل شیء فیه حلال و حرام بود. مرحوم شیخ انصاری فرمودند در این حدیث چهار احتمال است. دو احتمال گذشت و فرمودند هر دو احتمال ملائم با بحث برائت هست لکن مربوط به إجراء برائت در شبهه موضوعیه است نه حکمیه. احتمال سوم: به کارگیری استخدام

قبل از توضیح احتمال سوم در حدیث مذکور به دو مقدمه ادبی و اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه ادبی: قاعده استخدام

در مباحث ادب عربی و البته در تمام زبانها از جمله زبان فارسی یکی از آرایه‌های ادبی قاعده استخدام است. یکی از اقسام استخدام این است که معنای اراده شده در مرجع ضمیر با خود ضمیر متفاوت باشد. مثالی که در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۱۵۵ تحت عنوان تعقیب العام بضمیر یرجع الی بعض افراد خوانده‌ایم این است که آیه شریفه می‌فرماید: وَالْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذَٰلِكَ. کلمه مطلقات عام است، هم شامل طلاق رجعی می‌شود هم شامل طلاق بائن اما ضمیر "هن" در بعولتهن به اجماع فقهاء فقط به مطلقات رجعیة بازمی‌گردد نه تمام مطلقات. \*

نکته مهم این است که استخدام خلاف اصل است و اراده استخدام در ضمیر از سوی متکلم و برداشت استخدام از سوی مخاطب نیاز به قرینه دارد.

### مقدمه اصولی: یک تفاوت بین شبهه موضوعیه و حکمیه

این مقدمه تذکر یک نکته ساده است که یک تفاوت بین شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه آن است که در شبهه موضوعیه همیشه حکم کلی برای ما روشن است در مصادیق و افراد آن شک و شبهه داریم، در شبهه حکمیه حکم برای ما مشتبه است.

احتمال سوم این است که گفته شود ما دست از کلام قبلی برمی‌داریم، در احتمال اول گفتیم مقصود از شیء یعنی مشتبهی که دو احتمال در آن است، شما اشکال کردید به قرینه "فیه" در جمله "فیه حلال و حرام" مقصود مشتبهی است که دو قسم است نه اینکه دو احتمال دارد. می‌پذیریم که مقصود از شیء یعنی هر جزئی خارجی و هر چیزی که دو قسم دارد یک قسم حلال و یک قسم حرام اما باز هم می‌گوییم حدیث مربوط به بحث شبهه حکمیه است زیرا در برداشت از حدیث مرتکب استخدام می‌شویم به این معنا که یک ضمیر "منه" داریم و یک مرجع ضمیر که "شیء" است می‌گوییم مقصود از "شیء" فرد مشتبه جزئی در خارج است که دو قسم حلال و حرام دارد و لکن مرجع ضمیر "منه" کلی شیء است. با بکارگیری استخدام دیگر حدیث ایبات می‌کند برائت را در شبهه حکمیه.

توضیح مطلب: می‌گوییم معنای حدیث چنین است که هر فرد مشتبه جزئی که دارای دو قسم باشد (قسم حلال و قسم حرام)، تا کلی آن مشتبه، حکمش مشخص نشده که حلال است یا حرام بگویید حلال است. به عنوان مثال: این فرد مشتبه جزئی از مایعات دو قسم دارد، قسم حلال که آب است و قسم حرام که الکل است، اما تا وقتی کلی این مایع حکمش برای شما معلوم نیست بگویید حلال است. با این توضیح حدیث در مورد شبهه حکمیه خواهد بود زیرا می‌فرماید تا وقتی که حکم کلی این مایع برای شما معلوم نیست بگویید حلال است، معلوم است که در شبهه موضوعیه حکم برای ما روشن است اینکه حدیث می‌فرماید تا وقتی حکم کلی شرب تنن برای شما معلوم نیست یعنی شبهه حکمیه نه شبهه موضوعیه.

نتیجه اینکه حدیث کاملاً مربوط به شبهه حکمیه است و می‌فرماید در شبهه حکمیه تحریمیه برائت جاری کنید و بگویید حلال است.

### نقد احتمال سوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این احتمال هم دو اشکال دارد:

**اشکال اول:** در مباحث ادبی ثابت و مسلم است که استخدام خلاف اصل است لذا انتساب آن به گوینده کلام، نیاز به قرینه دارد و در حدیث مذکور چنین قرینه‌ای وجود ندارد.

**اشکال دوم:** جلسه قبل توضیح دادیم وقتی شیء را به معنای مشتبهی بگیریم که دارای دو قسم است نه دو احتمال حدیث مربوط به خصوص شبهه موضوعیه است نه حکمیه زیرا شک در موضوع می‌تواند دو قسم داشته باشد مانند لحم غنم که می‌تواند دو قسم داشته باشد مذکوی و میتة، نه شرب تنن که یک قسم بیشتر ندارد اما حکمش مشتبه است.

### احتمال چهارم:

مستدل می‌بیند در احتمال سوم با اینکه پذیرفت "شیء" به معنای مشتبه دارای دو قسم است نه دارای دو احتمال باز هم به او اشکال وارد شد می‌گوید ما در حدیث مرتکب دو استخدام می‌شویم تا حدیث مربوط به شبهه حکمیه بشود.

مستدل می‌گوید شمای شیخ انصاری در جلسه قبل و در نقد احتمال اول به این جهت "شیء" را به معنای مشتبهی که دارای دو قسم است گرفتید که "فیه حلال و حرام" در روایت آمده بود و فرمودید "فیه" دلالت می‌کند بر اینکه مشتبه دو قسم دارد نه دو احتمال و به تبع این معنا فرمودید حدیث فقط مربوط به شبهه موضوعیه است نه حکمیه. لذا در احتمال چهارم می‌گوید مرتکب دو استخدام می‌شویم. توضیح مطلب: مستدل می‌گوید ما مرتکب دو استخدام می‌شویم هم در ضمیر "منه" هم در ضمیر "فیه" و می‌گوییم مقصود از "شیء" مشتبه جزئی خارجی است مانند شرب تتن، لکن مرجع ضمیر "فیه" و "منه" کلی است و معنای روایت چنین می‌شود که هر شیء مشتبه جزئی خارجی مانند شرب تتن، که حکم کلی آن مردد بین حلال و حرام باشد بر شما حلال است تا زمانی که حکم کلی آن شیء بر شما معلوم شود. پس حدیث می‌گوید هر جا حکم کلی برای شما مردد بود بین حلال و حرام بگویید حلال است و این همان برائت در شبهه حکمیه است.

### نقد احتمال چهارم:

مرحوم شیخ می‌فرمایند این احتمال هم قابل استدلال نیست به جهت دو اشکال:

**اشکال اول:** در نقد احتمال سوم گفتیم استخدام بر خلاف اصل است و شما مرتکب دو استخدام شدید بدون بیان قرینه بر آن. **اشکال دوم:** با تمام تفاسیر و تفصیلات شما باز هم می‌گوییم حدیث مربوط به شبهه موضوعیه است زیرا معنای حدیث چنین است که هر فرد مشتبهی که در کلی‌اش دو قسم است بر شما حلال است، روشن است که در شبهه موضوعیه است که مشتبه دارای دو قسم است، کلی مایع دارای دو قسم است یا آب و حلال است یا الکل (خمر) و حرام. در شبهه حکمیه هیچ وقت کلی‌اش دو قسم ندارد، شرب تتن دو قسم ندارد یکی حلال و یکی حرام.

### بیان دو نکته

مرحوم شیخ انصاری ذیل نقد استدلال به حدیث رفع دو نکته دارند یکی نقد کلامی از مرحوم فاضل نراقی و صاحب فصول و دیگری نقد کلامی از مرحوم صاحب قوانین.

### نکته اول: نقد کلامی از مرحوم فاضل نراقی

قبل از بیان نکته اول به عنوان مقدمه کلام می‌فرمایند تعبیر "فیه حلال و حرام" اگر هم در روایت نبود مطلب روشن و تمام بود اما اگر به آن تصریح شده به دو جهت است:

**جهت اول:** این قید می‌گوید منشأ شبهه و اشتباه این است که یک شیء کلی داریم همزمان دو قسم دارد یک قسم حلال و یک قسم حرام، و به جهت وجود این دو قسم است که این شیء مشتبه شده و نمی‌دانیم حلال است یا حرام.

**جهت دوم:** طبق این تعبیر حدیث فقط مربوط به افعال اختیاری است پس این جمله قید احترازی است برای خارج کردن افعال اضطراری. مرحوم فاضل نراقی (ملا أحمد نراقی متوفای ۱۲۴۵هـ) فرموده‌اند قبول داریم چنانکه دو جلسه قبل توضیح داده شد اگر مشتبه دارای دو قسم باشد مسأله مربوط به شبهه موضوعیه است و اگر دارای دو احتمال باشد مسأله مربوط به شبهه حکمیه است لکن باز هم می‌گوییم این حدیث با اینکه ظهور دارد در دو قسم نه دو احتمال اما مربوط به شبهه حکمیه است زیرا در شبهات حکمیه هم مواردی داریم که شیء مشتبه دارای دو قسم حلال و حرام است. به عنوان مثال: ما شک داریم در حکم لحم حمار که حلال است یا حرام، این شبهه حکمیه است، می‌گوییم لحم کلی دو قسم دارد یک قسم حلال که لحم غنم باشد و یک قسم حرام که لحم خنزیر باشد و یک قسم مشتبه و مشکوک که لحم حمار باشد.

پس در شبهه حکمیه هم می‌توان تقسیم به حلال و حرام را تصویر کرد و حکم به برائت و حلیت نمود. حال که اصل تقسیم در شبهه حکمیه قابل تصویر است می‌گوییم به اجماع مرکب ثابت می‌کنیم در تمام شبهات حکمیه هم حکم برائت است.

توضیح مطلب: وقتی در مثال لحم و مشتبه بودن حکم آن در لحم حمار تقسیم صحیح بود می‌گوییم بین فقهاء اُحدی قائل به تفصیل بین شبهات حکمیه نشده است اُحدی قائل به تفصیل بین شبهه حکمیه در مثال شرب تتن (که قابل تقسیم نیست) و شبهه حکمیه در مثال لحم حمار (که قابل تقسیم است) نشده است پس به اجماع مرکب ثابت می‌شود هر کسی در لحم حمار مشتبه الحکم برائت جاری کرده در شرب تتن مشتبه الحکم هم برائت جاری کرده است. نتیجه اینکه حدیث مذکور دلالت می‌کند در تمام شبهات حکمیه برائت جاری است. مرحوم شیخ انصاری چهار اشکال به این بیان مرحوم فاضل نراقی دارند که خواهد آمد.

### تحقیق:



بعد از دو هفته تعطیلی حوزه علمیه و اعلام رسمی تعطیلی امتحانات و دروس تا پایان سال شمسی به علت شیوع ویروس کرونا، بنا به پیشنهاد حوزه و بعضی دوستان بنا شد دروس به صورت مجازی (آفلاین) ارائه شود که عقب افتادگی دروس جبران شود، لذا از امروز صوت ضبط شده به همراه متن جزوه در کانال کلاس و در همان ساعت برگزاری کلاس، بارگزاری خواهد شد. به امید توفیق همگان در غلبه بر ویروس‌ها و آفات جسمی و معنوی.

### وجه الفساد: آن وجود ... ص ۴۸، س ۱۱

کلام در استدلال بر برائت در شبهات حکمیه تحریمی به حدیث شریف "کل شیء فیہ حلال و حرام فہو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینہ فتدعہ" بود. مرحوم شیخ انصاری استدلال به این حدیث را نقد فرمودند و با بررسی چهار احتمال و اثبات احتمال دوم نتیجه گرفتند حدیث مذکور مربوط به برائت در شبهه موضوعیه تحریمی است لذا به بحث ما که برائت در شبهه حکمیه تحریمی است ارتباطی ندارد. گفتیم مرحوم شیخ انصاری ذیل نقد استدلال به این حدیث دو نکته بیان می‌کنند یکی نقد کلامی از مرحوم فاضل نراقی و دیگری نقد کلامی از صاحب قوانین.

توضیح کلام مرحوم فاضل نراقی گذشت که ایشان فرمودند توضیحات قبلی شما را می‌پذیریم که اگر مشتبه دارای دو قسم باشد مسأله مربوط به شبهه حکمیه است و اگر دارای دو احتمال باشد مسأله مربوط به شبهه موضوعیه است لکن معتقدیم حدیث "کل شیء فیہ حلال و حرام" مربوط به شبهه حکمیه است زیرا در شبهات حکمیه هم مواردی داریم که شیء مشتبه دارای دو قسم حلال و حرام است. مثلاً شک داریم گوشت حمار حلال است یا حرام، این شبهه حکمیه است، می‌گوییم گوشت به صورت کلی دو قسم دارد یک قسم حلال که لحم غنم باشد و یک قسم حرام که لحم خنزیر باشد و یک قسم مشتبه و مشکوک که لحم حمار باشد.

پس در شبهه حکمیه هم می‌توان تقسیم به حلال و حرام را تصویر کرد و حکم به برائت و حلیت نمود. حال که اصل تقسیم در بعضی موارد شبهه حکمیه قابل تصویر است به اجماع مرکب ثابت می‌کنیم در تمام شبهات حکمیه هم برائت جاری است.

توضیح مطلب این بود که وقتی در مثال لحم و مشتبه بودن حکم آن در لحم حمار تقسیم به حلال و حرام صحیح بود می‌گوییم بین فقهاء اُحدی قائل به تفصیل بین شبهات حکمیه نشده است اُحدی قائل به تفصیل بین شبهه حکمیه در مثال شرب تنن (که قابل تقسیم نیست) و شبهه حکمیه در مثال لحم حمار (که قابل تقسیم است) نشده پس به اجماع مرکب ثابت می‌شود هر کسی در لحم حمار مشتبه الحکم برائت جاری کرده در شرب تنن مشتبه الحکم هم برائت جاری کرده است. نتیجه اینکه حدیث مذکور دلالت می‌کند در تمام شبهات حکمیه برائت جاری است.

### نقد کلام مرحوم فاضل نراقی

مرحوم شیخ انصاری سه اشکال به این کلام وارد می‌دانند:

#### اشکال اول:

شما پذیرفتید در صورتی حدیث مربوط به شبهه حکمیه است که "کل شیء فیہ حلال و حرام" دلالت کند بر وجود دو قسم در مشتبه، یک قسم حلال و یک قسم حرام، اما این وجود دو قسم در شبهه حکمیه و موضوعیه متفاوت است.

در شبهه موضوعیه علت اشتباه و شبهه همین وجود دو قسم است یعنی مایع یک قسم حلال دارد که سرکه است و یک قسم حرام دارد که خمر است، حال این مایع موجود را نمی‌دانیم حلال است یا حرام چون نمی‌دانیم سرکه است یا خمر حدیث می‌گوید برائت جاری کن، اما در شبهه حکمیه این تقسیمی که مطرح کردید لغو است یعنی اینکه شما یقین به حرمت لحم خنزیر دارید و یقین به حلیت لحم غنم دارید ربطی به شک شما در لحم حمار ندارد، یعنی منشأ شک و شبهه شما در لحم حمار ارتباطی به لحم غنم و خنزیر ندارد، چه لحم غنم حلال باشد چه حرام در لحم حمار شک دارید، پس تقسیمی که در لحم مطرح کردید ارتباط به مورد مشکوک و لحم حمار ندارد.

نتیجه اینکه نتوانستید در شبهه حکمیه مشتبهی را تصویر کنید که دو قسم دارد یکی حلال و یکی حرام.

در ادامه اشکال مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند شما فقط تلاش کردید وجود دو قسم حلال و حرام را در شبهه حکمیه تصویر کنید لکن باید توجه کنید که در روایت یک موضوع داریم که "کل شیء" است، این موضوع یک قید دارد که "فیہ حلال و حرام" است و یک حکم دارد که "فہو لک حلال" است، با اشکال اول روشن شد که طبق توضیح شما قید "فیہ حلال و حرام" بی معنا و لغو است یعنی تقسیم مشتبه به حلال و حرام با توضیح شما نه ارتباط به قسم حلال دارد نه ارتباط به قسم حرام، علاوه بر اینکه این تقسیم در بعضی از موارد مشتبه مانند شرب تنن، اصلاً جاری نیست زیرا شرب تنن دو قسم ندارد که یکی حلال و یکی حرام باشد.

پس اگر کلام امام صادق علیه السلام را با توضیح خودتان تبیین کنید لازم می‌آید کلام لغو و مستهجن باشد زیرا اولاً: تقسیم لحم به حرام و حلال اصلاً ارتباطی به مشتبه ندارد. ثانیاً: همین تقسیمی هم که مطرح کردید در بعضی از موارد شبهه حکمیه اصلاً جاری نیست مانند شرب تنن که دو قسم ندارد یکی حلال و دیگری حرام.

هذا مع أن اللازم مما ذكر ... ص ۴۹، س ۱

### اشکال دوم:

با این توضیح و تقسیم شما دیگر نیازی به اجماع مرکب نیست که بخواهید مانند شرب تنن را به اجماع مرکب داخل کنید در حکم برائت بلکه باید بگویید شرب هم دو قسم دارد یک قسم حلال که شرب ماء باشد و یک قسم حرام که شرب بنگ و مخدر باشد و یک قسم هم مشتبه است که شرب تنن باشد مانند لحم حمار که مشتبه بود. پس مطرح کردن اجماع مرکب هم لغو است.

سؤال: آیا می‌توان گفت بین مثال شرب تنن و لحم حمار تفاوت است لذا کلام مرحوم فاضل نراقی صحیح است زیرا لحم برای حمار جنس قریب است و شرب برای تنن جنس بعید است لذا اشکال دوم به مرحوم فاضل نراقی وارد نیست؟  
قبل از توضیح مطلب به یک مقدمه منطقی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه منطقی: جنس قریب و بعید

در کتاب المنطق مرحوم مظفر صفحه ۷۴ تا ۷۷ ضمن مباحث کلیات خمس خوانده‌ایم که کلی یا ذاتی است یا عرضی و ذاتی هم یا نوع است یا جنس است یا فصل و جنس هم یا قریب است یا بعید است یا متوسط. برای تعریف و مثالهای این عناوین مراجعه کنید به المنطق مرحوم مظفر. اما اجمالاً اینجا می‌گوییم در سنجیدن رابطه بین جنس و نوع اگر بین جنس و نوع واسطه‌ای نباشد می‌شود جنس قریب و اگر واسطه‌ای باشد می‌شود جنس متوسط یا بعید. مثال: \*

انسان	حیوان	جسم نامی	جسم مطلق	جوهر
نوع	جنس قریب	جنس متوسط	جنس متوسط	جنس بعید

پس حیوان جنس قریب است که انوعی دارد و یک نوع آن انسان است.

توضیح سؤال این است که لحم جنس قریب است که انوعی دارد یک نوع آن لحم غنم و نوع دیگر لحم خنزیر و نوع سوم آن لحم حمار است پس لحم برای حمار جنس قریب است. اما شرب جنس بعید است که یا شرب ماء است یا شرب دخان و شرب دخان انوعی دارد که یا شرب تنن است یا شرب بنگ و یا شرب هروئین. پس شرب نسبت به تنن واسطه می‌خورد و می‌شود جنس بعید (یا جنس متوسط) اما لحم نسبت به حمار جنس قریب است و این دو مثال با یکدیگر متفاوت اند لذا نمی‌توانید این دو مثال را به یکدیگر قیاس کنید و ادعای اجماع مرکب فاضل نراقی را باطل کنید.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این سخنان قابل گوش دادن نیست زیرا جنس قریب و بعید اصلاً ارتباطی به مطالب ما و منشأ شبهه و اشتباه ندارد.

### اشکال سوم:

می‌فرمایند اگر هیچ‌کدام از اشکالات قبلی را به کلام مرحوم فاضل نراقی وارد ندانید می‌گوییم ایشان فرمودند لحم سه قسم دارد یک قسم حرام است (لحم خنزیر) یک قسم حلال است (لحم غنم) و یک قسم مشتبه است که لحم حمار باشد، پس روایت می‌گوید در شبهه حکمیه باید برائت جاری کنید و بگویید لحم حمار حلال است، اشکال ما این است که ذیل روایت می‌فرماید "حتی تعرف الحرام منه" تا چه زمان لحم حمار برای شما حلال است تا زمانی که حرام از آن را بشناسی یعنی تا زمانی که علم پیدا کنی لحم خنزیر حرام است، پس طبق گفته ایشان امام صادق علیه السلام می‌فرماید گوشت حمار حلال است تا زمانی که یقین کنی گوشت خنزیر حرام است وقتی یقین کردی گوشت خنزیر حرام است دیگر گوشت حمار هم حرام خواهد بود. چنین نسبتی به امام معصوم نشاید زیرا چه تلازمی بین حکم لحم حمار و خنزیر هست که اگر لحم خنزیر حرام باشد لحم حمار هم حرام شود.

نتیجه اینکه کلام مرحوم فاضل نراقی نتوانست ثابت کند حدیث کل شیء فیه حلال و حرام دلالت می‌کند بر برائت در شبهه حکمیه تحریمیه.

### تحقیق:

\* حتماً مراجعه کنید به المنطق مرحوم مظفر و خلاصه‌ای از بحث هفت صفحه‌ای و پرکاربرد کلیات خمس یادداشت کنید.

گفتیم مرحوم شیخ انصاری ذیل بررسی استدلال به حدیث "کل شیء فیہ حلال و حرام" دو نکته دارند، نکته اول نقل و نقد کلامی از مرحوم فاضل نراقی بود که گذشت.

**نکته دوم: نقل و نقد کلام صاحب قوانین**

مرحوم سید صدر شارح وافیه با استدلال به حدیث مذکور فرمودند این حدیث هم شامل شبهه حکمی می شود هم شبهه موضوعیه و ثابت می کند برائت را در هر دو قسم از شبهه. مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین، استدلال مرحوم سید صدر را نقل و سپس چهار اشکال به ایشان وارد کرده اند، مرحوم شیخ انصاری دو اشکال را مطرح کرده و نقد می فرمایند. هر دو اشکال صاحب قوانین مربوط می شود به استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد و چنین استعمالی هم در مباحث الفاظ اصول خوانده ایم که باطل است. توضیح اشکال مرحوم میرزای قمی:

مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین می فرمایند سید صدر در استدلال به حدیث مذکور در دو جمله از روایت مرتکب استعمال لفظ در اکثر از معنا شده اند که باطل است:

**جمله اول: "فیہ حلال و حرام"**

صاحب قوانین معتقدند سید صدر فرمودند این جمله دو معنا دارد:

۱. اینکه افعال اضطراری انسان را خارج می کند چرا که افعال اضطراری (غیر اختیاری) مانند گردش خون در بدن و ضربان قلب اصلاً حکم شرعی ندارند که فیہ حلال و حرام باشد.

۲. جمله فیہ حلال و حرام می خواهد محل بحث را مشخص کند که هر شیء ای که در آن دو قسم حلال و حرام باشد.

این هم اراده دو معنا است از یک لفظ و یک جمله و باطل خواهد بود.

**جمله دوم: "حتی تعرف الحرام منه"**

شیء مشتبه و مشکوک برای شما حلال است تا زمانی که حرام را عیناً بشناسید. صاحب قوانین معتقدند سید صدر می گوید حدیث شامل شبهه حکمی و موضوعیه است بنابراین این جمله در دو معنا بکار رفته است:

۱. در شبهه حکمی شناخت حرام با مراجعه به قول شارع روشن می شود.

۲. در شبهه موضوعیه شناخت حرام با توجه به موضوع و شیء خارجی و تشخیص آن، روشن می شود.

پس اگر جمله مذکور هم شامل شبهه حکمی بشود هم شبهه موضوعیه لازم می آید استعمال لفظ و جمله واحد در دو معنای متفاوت که باطل است.

مرحوم صاحب قوانین در پایان کلامشان نسبت به جمله دوم فرموده اند "فلیتأمل".

**نقد:**

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند این اشکال مرحوم صاحب قوانین وارد نیست.

خود مرحوم صاحب قوانین پایان اشکال دومشان فرموده اند فلیتأمل یعنی اشاره نقد کلامشان داشته اند که جمله "حتی تعرف الحرام منه" در دو معنی بکار نرفته بلکه شناخت حرام از دو طریق ممکن است محقق شود یا از طریق قول شارع که در شبهه حکمی است یا از طریق بررسی موضوع و شیء در خارج که شبهه موضوعیه است.

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند ای کاش صاحب قوانین پایان اشکال اولشان هم می فرمودند فتأمل زیرا کلام اولشان هم صحیح نیست و اشکال به سید صدر وارد نیست زیرا جمله "فیہ حلال و حرام" در یک معنا استعمال شده یعنی چیزی که در آن حلال و حرام است، لازمه این سخن این است که پس هر چیزی که حکم شرعی در آن وجود ندارد از محل بحث خارج است نه اینکه این جمله در دو معنای مستقل بکار رفته باشد.

**هذه جملة ما استدلل ... ص ۵۰، س ۳**

**نتیجه بررسی روایات نه گانه**

مرحوم شیخ در پایان مبحث استدلال به روایات بر اثبات برائت در شبهه حکمی تحریمی در مقام نتیجه گیری می فرمایند از نه روایتی که مطرح شد موضوع در هشت روایت عدم البیان است یعنی برائت تا زمانی است که بیانی از جانب شارع وارد نشده باشد، اخباری ها می گویند أدله احتیاط، بیان از جانب شارع است لذا در موارد شبهه حکمی تحریمی نمی توان برائت جاری کرد زیرا بیان از جانب شارع به ما رسیده و برائت تا زمانی است که بیانی نمی داشتیم. به عبارت دیگر اخبار احتیاط وارد بر روایات برائت هستند.

البته روایت هفتم یعنی مرسله فقیه که "کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی" چنانکه در جای خودش هم اشاره کردیم این روایت می گوید هر شیء باید نهی مختص به خودش داشته باشد لذا روایات احتیاط که اخباریان می گویند به طور مطلق در تمام شبهات باید احتیاط کرد با این روایت تعارض می کنند زیرا این روایت می گوید هر شیء حلال است تا زمانی که در خصوص این شیء دلیل بر حرمت پیدا کنیم، أدله احتیاط می گویند به طور مطلق در تمام شبهات باید احتیاط کنید، بین این مرسله و روایات احتیاط تعارض است مرسله می گوید مثلاً شرب تنن حلال است و روایات احتیاط می گوید احتیاط کن و شرب تنن را ترک کن، که باید در بررسی أدله احتیاط به این مسأله بپردازیم که راه حل این تعارض چیست؟

و أما الإجماع فتقریره من وجهین ... ص ۵۰، س ۹

#### دلیل سوم: اجماع

سومین دلیل که اصولیان بر براءت در شبهه حکمیه تحریمیه اقامه نموده اند تمسک به اجماع است.

اجماع هم به دو تقریر مورد استدلال قرار گرفته:

۱. اجماع تقدیری و فرضی.

۲. اجماع تنجیزی.

در قسم دوم یعنی اجماع تنجیزی هم سه بیان وجود دارد که مجموعاً می شود تمسک به چهار بیان در اجماع.

#### تقریر اول: اجماع تقدیری

تقریر اول یک اجماع فرضی است که مستدل می گوید هم اصولیان هم اخباریان به اتفاق قبول دارند در جایی که حکم شرعی نه در دلیل عقلی نه دلیل نقلی بیان نشده چه به نحو بیان اختصاصی چه به نحو بیان عمومی و عام، وظیفه اجراء براءت است.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید این بیان از اجماع خیلی کارساز نیست زیرا در صورتی قابل استدلال است که ما ثابت کنیم دلیل عقلی و نقلی اخباریان بر وجوب احتیاط باطل است.

پس در صورتی به این بیان از اجماع می توان تمسک نمود و براءت را ثابت کرد که أدله اخباریان ابطال شود چنانکه در تمسک به دلیل عقلی به عنوان چهارمین دلیل اصولیان بر براءت هم زمانی می توان استدلال کرد که دلیل عقلی و نقلی اخباریان بر وجوب احتیاط ابطال شود.

#### تقریر دوم: اجماع محقق و تنجیزی

این تقریر دوم از اجماع که دیگر اجماع فرضی نیست به سه بیان مطرح شده است که ادامه بحث خواهد آمد.

کلام در استدلال به اجماع بر اثبات برائت در شبهه حکمیة تحریمیة از دیدگاه اصولیان بود. فرمودند دو تقریر از اجماع ارائه شده است یک تقریر فرضی و تقدیری بود که نیاز به اثبات داشت و نقد آن گذشت.

تقریر دوم تقریر اجماع ثابت و محقق عند العلماء بود که فرمودند این تقریر دوم به سه بیان مطرح شده است:

#### بیان اول: اجماع محصل

یکی از راه‌های بررسی و تحلیل دیدگاه‌های فقهاء در مسائلی مانند ما نحن فیه، مراجعه به فتاوی آنان در فقه است، ما عبارات علماء و فقهاء قداماً تا متأخران را که بررسی می‌کنیم می‌بینیم در موارد فراوانی که مورد شبهه تحریمیة و فقدان نص بوده است فتاوی به احتیاط نمی‌دهند بلکه فتاوی می‌دهند به برائت و جواز ارتکاب. و این بهترین شاهد است بر وجود چنین اتفاق نظری بین فقهاء زیرا ممکناست در عالمی در علم اصول مبنای خاصی داشته باشد اما در فقه و مقام فتوا به آن پای بند نباشد اما وقتی در مقام فتوا که تمام ملاحظات و توجهات را بکار می‌بندند وقتی می‌بینیم فتاوی به برائت می‌دهند نشان می‌دهد اعتقادشان در شبهه تحریمیة با منشأ فقدان نص، إجراء برائت است.

بله فقهاء در خیلی از موارد می‌فرمایند الإحتیاط حسنٌ علی کلّ حال اما در شبهه تحریمیة با منشأ فقدان نص فتاوی به وجوب احتیاط نمی‌دهند و نهایتاً می‌گویند احتیاط خوب است.

#### حتى فی الشبهة الوجوبية ... ص ۵۱، س ۹

شاهد بر اینکه توصیه به احتیاط در کلمات فقهاء نسبت به شبهه تحریمیة به معنای وجوب احتیاط نیست این است که اخباریان که در شبهه تحریمیة معتقد به وجوب احتیاط هستند در مواردی از شبهه وجوبیه معتقد به برائت‌اند حتی در این موارد که اخباریان هم معتقد به برائت هستند آ «فقهاء باز هم توصیه به حُسن احتیاط می‌کنند و به عنوان قاعده کلی می‌فرمایند الإحتیاط حسنٌ علی کلّ حال.

مرحوم شیخ انصاری برای اثبات اجماع مذکور، به کلمات چند تن از بزرگان امامیه اشاره می‌کنند که فقط دو مورد را ذکر می‌کنیم:

مرحوم شیخ کلینی در مقدمه کتاب شریف کافی می‌فرمایند اگر دو روایت متعارض بودند وظیفه شرعی ما تخییر است.

پس مرحوم شیخ کلینی احتیاط را واجب ندانستند با اینکه روایاتی داریم که در تعارض نصیین (تعارض دو روایت) می‌گویند احتیاط واجب است یا روایاتی داریم که می‌گویند در موارد فقدان نص (روایت) بر وجوب، وظیفه احتیاط است اما مرحوم شیخ کلینی این روایات را قبول نکرده‌اند و دال بر وجوب احتیاط ندانسته‌اند و باز هم حکم به برائت فرموده‌اند.

سؤال: بحث ما در مورد فقدان نص (روایت) بر تحریم است در حالی که حکم مرحوم شیخ کلینی به برائت در مورد وجود دو روایت متعارض است چگونه به کلام ایشان استدلال می‌کنید؟

جواب: می‌فرمایند با تمسک به مفهوم اولویت زیرا وقتی مرحوم شیخ کلینی در مورد وجود دو روایت متعارض حکم به برائت و تخییر (عدم وجوب احتیاط) می‌کنند به طریق اولی در موردی که اصلاً روایتی دال بر حرمت وجود ندارد حکم برائت می‌کنند.

به مرحوم محقق حلی هم نسبت داده شده که ایشان هر چند در معارج قائل به برائت‌اند مطلقاً اما در کتاب معتبر از این نظر برگشته‌اند و قائل به تفصیل هستند به این بیان که: \*

– اگر مورد مشتبه و مشکوک از مواردی بود که مورد ابتلاء عموم مردم است (مانند شرب تتن) در این موارد برائت جاری است.

– اگر مورد مشتبه و مشکوک از مواردی بود که مورد ابتلاء عموم مردم نیست (مانند بازی بیلیارد) باید احتیاط و ترک کرد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در مباحث آینده (ابتدای اولین تنبیه از تنبیهات برائت، ج ۲، ص ۹۳) به بررسی صحت این انتساب به مرحوم محقق خواهیم پرداخت.

#### بیان دوم: اجماع منقول

دومین بیان از اجماع، اجماع منقول است یعنی نقل اجماع توسط جمعی از بزرگان امامیه.

سؤال: شمای انصاری که اجماع منقول را حجت نمی‌دانید پس چگونه در استدلال بر برائت به اجماع منقول تمسک می‌کنید؟

جواب: مرحوم شیخ می‌فرمایند در مباحث سابق رسائل هم گفتیم اجماع منقول اگر ضمیمه شود به شهرت محققه و ثابت عند العلماء می‌تواند مفید قطع یا اطمینان باشد برای حدس زدن رأی معصوم لذا اجماع منقول معتضد بالشهرة المحققة می‌تواند کاشف از رأی امام معصوم باشد.

برای بیان دوم از اجماع هم به کلماتی اشاره می‌کنند که فقط به یک مورد اشاره می‌کنیم:

مرحوم ابن ادریس حلی (متوفی ۵۹۸هـ) فرموده‌اند علماء هرگاه حکمی را در کتاب، سنت و اجماع نیابند به دلیل عقل تمسک می‌کنند. مقصود ایشان از دلیل عقل همان برائت عقلی است که تا زمان ایشان بزرگان امامیه از برائت عقلی به دلیل عقلی تعبیر می‌نمودند. بیان سوم: اجماع عملی یا سیره متشرعه

سومین بیان از اجماع هم تمسک به اجماع عملی مسلمانان یا سیره متشرعه است.

می‌فرمایند از صدر اسلام وقتی تاریخ را بررسی می‌کنیم می‌بینیم هر جا بیانی از جانب شارع مبنی بر حرمت شیء یا فعلی نرسیده است متشرعه آن را مرتکب می‌شدند و احتیاط یا توقف نمی‌کرده‌اند، شارع و معصومان از این سیره منع و ردع نکرده‌اند پس معلوم می‌شود این سیره حجت و قابل استناد است.

به عبارت دیگر شیوه و طریقه شارع در بیان احکام، تبیین محرمات بوده است یعنی شارع به طور کلی معتقد به حلیت است که فرموده "کل شیء لک حلال" و خصوص محرمات را یک به یک معرفی و اعلام نموده است بنابراین اگر در موردی نص و روایتی از شارع مبنی بر حرمت، بیان نشده باشد نتیجه می‌گیریم حرام نبوده است.

در ادامه بحث و در پایان استدلال به اجماع مرحوم شیخ انصاری کلامی از مرحوم محقق صاحب معارج نقل می‌کند و اشکالی به آن دارند که خواهد آمد.

### تحقیق:

\* نجم الدین ابو القاسم جعفر بن حسن حلی، معروف به محقق حلی یا محقق اول یا محقق علی الإطلاق (متوفی ۶۷۶ ق). ایشان کتابی تألیف فرمودند به نام **شرایح الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، بعد مدتی این کتاب را خلاصه نمودند با عنوان **المختصر النافع فی فقه الإمامیه**، بعد مدتی این کتاب را هم شرح نمودند با عنوان **المعتبر فی شرح المختصر** که هر کدام از کتابها بر اساس اهداف و شیوه‌های مختلفی تألیف شدند. قابل توجه است کتاب **شرائع الإسلام** ایشان تا قرن‌ها کتاب درسی فقهی در حوزه‌های علمیه شیعی بوده است. کتاب اصولی ایشان هم که کتاب درسی حوزه‌های علمیه بوده است با عنوان **معارج الأصول** قبلاً مورد اشاره قرار گرفت.

کلام در بیان سوم از استدلال به اجماع بر اثبات برائت در شبهه حکمیة تحریمیة بود. بیان سوم تمسک به سیره مسلمین در عدم التزام خودشان و عدم الزام دیگران به ترک شیء مشتبّه و مشکوک بعد از فحص و یأس از دلیل شرعی دال بر حرمت بود. از مرحوم محقق حلّی حکایت شده که فرموده‌اند نه تنها مسلمانان و متشرعه از دین اسلام بلکه تمام پیروان ادیان آسمانی و متشرعان به تمام ادیان چنین سیره‌ای دارند که هر جا به شیء مشتبّه و مشکوک الحرمة برخورد کنند توقف نمی‌کنند و مرتکب می‌شوند و دیگران را هم در ارتکاب مشکوک الحرمة تخطئه و سرزنش نمی‌کنند، چه حکم شارع صریحی از جواز ارتکاب از شارع وارد شده باشد یا وارد نشده باشد.

**أقول: إن كان الغرض** مرحوم شیخ انصاری به کلام مرحوم محقق حلّی اشکالی دارند و می‌فرمایند مرحوم محقق فرمودند اهل شرایع افراد را به جهت ارتکاب مشتبّه و مشکوک الحرمة تخطئه نمی‌کنند، مقصود مرحوم محقق از عدم تخطئه چیست؟ به عبارت دیگر در اینکه این سیره ناشی از چه چیز است دو احتمال دارد:  
**احتمال اول:** ناشی از قبح عقاب بلا بیان باشد.

مقصودشان این است که متشرعه و اهل شرایع، آن فرد را مستحق عقاب نمی‌دانند و می‌گویند چون جاهل به حکم بوده اگر هم مرتکب حرام واقعی شده باشد عقاب ندارد زیرا عقاب جاهل قبیح است. به این احتمال سه اشکال وارد است:  
**اشکال اول:** روشن است که جاهل به حکم زمانی بر ارتکاب مشکوک الحرمة عقاب نمی‌شود که أدله‌ای دال بر لزوم احتیاط وجود نداشته باشد، اگر ثابت شود أدله احتیاط می‌گویند احتیاط واجب است قطعاً این فرد که مشکوک الحرمة را مرتکب شده مستحق عقاب است.  
**اشکال دوم:** اگر بگویید هیچ دلیلی دال بر وجوب احتیاط نداریم، پس عقاب جاهل قبیح است و مرتکب مشکوک الحرمة عقاب ندارد، می‌گوییم اثبات برائت با تمسک به قبح عقاب جاهل، همان تمسک به دلیل عقل بر برائت است که در دلیل چهارم خواهد آمد.  
**اشکال سوم:** اگر با حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان ثابت می‌کنید که اهل شرایع مرتکب مشکوک الحرمة را مستحق عقاب نمی‌دانند دیگر چرا به عمل و سیره اهل شرایع تمسک می‌کنید بلکه بگویید تمام عقلاء عالم چنین سیره‌ای دارند چه متدین به یکی از شرایع باشند چه نباشند زیرا حکم عقل در همه عقلاء وجود دارد نه فقط اهل شرایع.  
**احتمال دوم:** ناشی از بناء مستقل اهل شرایع باشد.

اگر مقصودشان از اینکه اهل شرایع مرتکب مشکوک الحرمة را مستحق عقاب نمی‌دانند این باشد که اهل شرایع یک سیره و حکم مخصوص خودشان دارند و بدون توجه به اینکه عقل عقاب جاهل را قبیح می‌داند یا قبیح نمی‌داند (تصویر عقاب هم چه به این جهت باشد که لازمه قهری ارتکاب حرام، عقاب است یا به این جهت باشد که شارع و مولی فردی است که اعلام کرده هر گونه ارتکاب حرام را مؤاخذه می‌کند چه ارتکاب جاهلانه چه ارتکاب عالمانه) پس اهل شرایع یک بناء مخصوص خودشان دارند که مرتکب مشکوک الحرمة را در هر صورت مستحق عقاب نمی‌دانند، این احتمال هم در صورتی صحیح است که محقق حلّی ثابت کند اهل شرایع که چنین سیره‌ای دارند دفع ضرر محتمل را واجب نمی‌دانند و الا اگر دفع ضرر محتمل واجب باشد دیگر امکان ندارد اهل شرایع از پیش خودشان سیره‌ای داشته باشند مبنی بر عدم عقاب مرتکب مشکوک الحرمة زیرا این قاعده می‌گوید هر جا احتمال ضرر می‌دهی نباید مرتکب شوی و در مشکوک الحرمة هم احتمال ضرر وجود دارد پس اهل شرایع اگر این قاعده را قبول داشته باشند نمی‌توانند حکم کنند به عدم عقاب مرتکب مشکوک الحرمة.

به عبارت دیگر اهل شرایع باید مرتکب مشکوک الحرمة را تخطئه و سرزنش کنند.

البته بحث از این قاعده (وجوب دفع عقاب محتمل) بحث مستقل با شقوق و احکام خاص خودش دارد که خواهد آمد.

#### خلاصه استدلال به اجماع

مرحوم شیخ انصاری به چهار بیان در اجماع اشاره فرمودند:

بیان اول که اجماع فرضی و تقدیری بود و آن را نقد کردند، بیان دوم و سوم هم که اجماع محصل و منقول معتضد به شهرت محققة بود را قبول فرمودند و بیان چهارم هم با حاشیه و نقدی که به کلام مرحوم محقق وارد کردند احتمال دارد در نظر مرحوم شیخ انصاری اشکال داشته باشد.

در هر صورت می‌توان گفت مرحوم شیخ انصاری استدلال به اجماع بر اثبات برائت در شبهات حکمیة تحریمیة را قبول دارند.

البته بعض متأخران استدلال به اجماع بر اثبات برائت را قبول ندارند زیرا اگر هم اجماع ثابت باشد محتمل المدرك است که چه بسا مستند و مدرك اجماع کنندگان و قائلان به برائت همان آیات یا روایات باشد. اجماع محتمل المدرك هم حجت نیست.

#### دلیل چهارم: عقل

چهارمین و آخرین دلیل بر اثبات برائت در شبهه حکمیه تحریمیه تمسک به دلیل عقل است. مرحوم شیخ انصاری دو بیان در تبیین استدلال به حکم عقل را توضیح می‌دهند یکی از خودشان و دیگری از مرحوم سید ابوالکارم بن زهره.

#### بیان اول: قبح عقاب بلا بیان (شیخ انصاری)

عقل حکم می‌کند هرگاه مولا از ارتکاب شیء یا فعلی نهی نکرده باشد، عقاب کردن مرتکب آن شیء یا فعل قبیح است. شاهد بر این حکم عقل آن است که عقلاء عالم اگر ببینند مولایی عبدش را به جهت ارتکاب عملی مؤاخذه می‌کند با اینکه خود مولا معترف است که عبد را از ارتکاب آن عمل نهی نکرده بوده، عقلاً چنین مولایی را سرزنش می‌کنند و مؤاخذه کردن عبد را قبیح می‌شمارند.

اشکال: مستشکل می‌گوید ما دو حکم عقل داریم یکی قبح عقاب بلا بیان و دیگری وجوب دفع عقاب و ضرر محتمل. با وجود حکم دوم نوبت به تمسک به حکم اول نمی‌رسد.

توضیح مطلب: عقل حکم می‌کند به وجوب دفع ضرر محتمل، یعنی هر جا که احتمال ضرر باشد عقل می‌گوید از ارتکاب آن اجتناب کن تا مبتلای به عقاب و ضرر نشوی، پس این حکم عقل وارد است بر قبح عقاب بلا بیان و موضوع آن را از بین می‌برد، زیرا قبح عقاب بلا بیان می‌گوید هرگاه بیان به شما نرسیده مجاز هستی شیء یا فعل مشکوک الحرمة را مرتکب شوی، اما حکم دوم می‌گوید من بیان هستم و با وجود بیان دیگر نوبت به تمسک به قبح عقاب بلا بیان نمی‌رسد.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در اینکه مقصود از ضرر در قاعده "وجوب دفع ضرر محتمل" چیست، دو احتمال است یا مقصود دفع عقاب آخری است یا مقصود دفع ضرر دنیوی است. هر دو احتمال را بررسی می‌کنیم:

احتمال اول: مقصود از ضرر، عقاب آخری است پس قاعده می‌گوید دفع عقاب آخری محتمل واجب است.

می‌فرمایند بنا بر این احتمال هیچ ارتباطی بین قاعده عقلی "قبح عقاب بلا بیان" و قاعده عقلی "وجوب دفع عقاب محتمل" وجود ندارد. برای توضیح مطلب یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: دفع عقاب محتمل، مربوط به حکم ظاهری است نه واقعی

اصولیان معتقدند به حکم عقل دفع عقاب محتمل واجب است لکن این یک قاعده و قانون کلی ظاهری است و ارتباطی به حکم واقعی ندارد. یعنی عقل برای خروج مکلف از تردید و شک می‌گوید حالا که نمی‌دانی وظایف‌ات چیست و احتمال حرمت می‌دهی مرتکب نشو که خیالت راحت باشد و یقین کنی مرتکب حرام نشده‌ای. به عنوان مثال اگر می‌داند یک فعلی در واقع و لوح محفوظ حرام نیست، لکن باز هم احتمال عقاب می‌دهد باید این احتمال عقاب را دفع کند یعنی مرتکب آن عمل نشود. حتی بعضی معتقدند اگر آن فعل را که در واقع حرام نبوده مرتکب شدید عقاب دارید. پس روشن شد که قاعده دفع عقاب محتمل یک حکم ظاهری است و ربطی به حکم واقعی و وظیفه اصلی فرد ندارد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند:

اولاً: به نظر ما در شبهه تحریمیه فقط قانون قبح عقاب بلا بیان جاری است نه وجوب دفع عقاب محتمل.

حکم شرب تنن در آیات و روایات نیامده، طبق این حکم عقل می‌گوییم عقاب بلا بیان قبیح است پس شرب تنن اشکال ندارد. همچنین در تمام موارد شبهات تحریمیه حکم می‌کنیم به برائت و جواز ارتکاب. حال اگر در یک موردی مانند بازی بیلیارد به هر جهتی مکلف احتمال عقاب بدهد، باید دنبال دفع عقاب محتمل برود لکن ربطی به قانون قبلی ندارد. ما قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری کرده و نتیجه گرفته‌ایم تمام مشکوک الحرمة‌ها حلال‌اند، تمام شد، اگر به هر جهتی احتمال عقاب نسبت به یک مورد مثل بازی بیلیارد در ذهن شکل گرفت قاعده دوم به عنوان یک حکم ظاهری می‌گوید دفع عقاب محتمل واجب است، طبیعتاً طبق این قانون فرد باید برود دنبال اینکه خود را از عقاب محتمل نجات دهد و مرتکب آن عمل نشود هر چند در واقع و لوح محفوظ اصلاً بازی بیلیارد حرام نباشد. پس اگر به دفع عقاب محتمل اعتنا نکرد و بازی بیلیارد انجام داد عقاب می‌شود به جهت مخالفت با این قانون عقلی نه به این جهت که با حکم حرمت مخالفت کرده زیرا ممکن است اصلاً در واقع بازی بیلیارد حرام نباشد. پس قاعده دفع عقاب محتمل کاری به تکلیف واقعی ندارد. نتیجه اینکه قاعده دفع عقاب محتمل نمی‌گوید من بیان هستم که وارد باشد بر قاعده قبح عقاب بلا بیان و موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان را از بین ببرد، بلکه در هر جا احتمال عقاب بود می‌گوید در خصوص این مورد احتیاط کن.

جواب دوم مرحوم شیخ این است که اصلاً قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد است بر قاعده دفع عقاب محتمل که خواهد آمد.



کلام در استدلال به اولین دلیل عقلی بر اثبات برائت در شبهه حکمییه تحریمییه بود. مرحوم شیخ انصاری در دلیل اول با تمسک به قبح عقاب بلابیان، برائت را ثابت نمودند. مستشکل ادعا نمود قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، بیان است لذا وارد بر قبح عقاب بلابیان و از بین برنده موضوع آن است. مرحوم شیخ فرمودند مقصود شما از ضرر چیست اگر مقصود عقاب است و می گوئید دفع عقاب آخروی محتمل واجب است کلامتان دو اشکال دارد اولاً وجوب دفع عقاب آخروی محتمل، بیان نیست که وارد بر قبح عقاب بلا بیان باشد. ثانیاً: مرحوم شیخ انصاری می فرمایند به نظر ما قاعده قبح عقاب بلابیان وارد بر وجوب دفع عقاب محتمل است و موضوع آن را از بین می برد لذا مقدم خواهد بود.

توضیح مطلب: قاعده وجوب دفع عقاب محتمل زمانی جاری است که احتمال عقاب مطرح باشد، قاعده قبح عقاب بلابیان می گوید هر جا بیان وارد نشده قطعاً عقابی هم نیست پس در مورد شرب تنن که بیان وارد نشده قطعاً عقاب نیست و قاعده دفع عقاب محتمل دیگر موضوع ندارد و جاری نمی شود چون یقین داریم عقابی نیست.

اشکال: اگر قاعده قبح عقاب بلابیان وارد بر قاعده وجوب دفع عقاب محتمل است پس دیگر قاعده وجوب دفع عقاب محتمل مورد نخواهد داشت و باید بگوییم قاعده باطلی است زیرا همیشه قاعده قبح عقاب بلا بیان موضوع آن را از بین می برد.

جواب: مرحوم شیخ می فرمایند قاعده وجوب دفع ضرر محتمل باز هم مورد و موضوع جریان دارد مثلاً در مورد یقین به تکلیف و شک در مکلف به جاری است. دو مثال از شبهه محصوره: مثال اول: یقین داریم یکی از این دو مایع خمر و حرام است لکن نمی دانیم کدام یک حرام است، قاعده وجوب دفع عقاب محتمل می گوید واجب است از هر دو اجتناب کنی یعنی احتیاط کنی.

مثال دوم: یقین داریم ظهر جمعه یا نماز ظهر بر ما واجب است یا جمعه، اینجا هم باید احتیاط کنیم به حکم قاعده مذکور.

احتمال دوم: مقصود از ضرر، ضرر دنیوی است.

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند بنابر این احتمال که مقصود از وجوب دفع ضرر محتمل، دفع ضرر دنیوی محتمل باشد می گوئیم هر چند طبق این معنا دیگر قاعده قبح عقاب بلابیان وارد بر قاعده مذکور نیست اما با تفسیر ضرر به ضرر دنیوی، قاعده مذکور مربوط به شبهه موضوعیه است و از محل بحث ما که شبهه حکمییه است خارج می باشد.

توضیح مطلب: قاعده می گوید دفع ضرر دنیوی واجب است، خب دفع ضرر دنیوی چگونه ممکن است، دفع ضرر دنیوی ارتباط به شارع و حکم شارع ندارد، در شبهه موضوعیه هم اصولیان هم اخباریان معتقدند برائت جاری است، اگر قاعده دفع ضرر دنیوی محتمل صحیح باشد و ثابت کند احتیاط در شبهه موضوعیه واجب است اشکال هم به اخباریان وارد است هم به اصولیان، که هر دو قائل به عدم احتیاط و إجراء برائت هستند. اما دو جواب به این قاعده "وجوب دفع ضرر دنیوی" داده شده:

اولاً: این قاعده اصلاً صحیح نیست یعنی دفع ضرر دنیوی نه عرفاً نه شرعاً واجب نیست، عرف چه بسیار مواردی که یقین به ضرر دارد مانند سیگار اما باز هم استفاده می کند، در شرع هم وجوب نماز و روزه، پرداخت پول در حج و زکات و خمس و به خطر انداختن جان در جهاد ضرری است که انجام آن واجب است. پس اصل قاعده محل اشکال است.

ثانیاً: هر جا شک داشتیم در حرمت و احتمال ضرر می دادیم، و شبهه هم موضوعیه بود شارع اجازه ارتکاب داده است لذا لازم نیست به قاعده دفع ضرر دنیوی محتمل توجه کنیم.

البته در مورد بحث از قاعده وجوب دفع ضرر دنیوی محتمل در شبهه موضوعیه نکاتی مطرح است که در شبهه موضوعیه خواهد آمد.

#### بیان دوم: لزوم تکلیف به مالایطاق

دومین بیان در تمسک به دلیل عقلی بر اثبات برائت در شبهه حکمییه تحریمییه، کلامی است از مرحوم سید ابوالکارم ابن زهره، کلام ایشان از یک صغری و کبری تشکیل شده است: صغری: تکلیف و مؤاخذه بدون بیان، تکلیف به ما لایطاق است. کبری: تکلیف به مالایطاق، از مولای حکیم محال است. نتیجه: تکلیف بدون بیان از مولای حکیم محال است.

لذا در موارد شک در حرمت یک شیء یا یک فعل، مؤاخذه و عقاب نیست و هذا معنی البرائة.

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند صغرای استدلال ایشان را باید توجیه کنیم زیرا ظاهر این است که تکلیف بدون بیان تکلیف به مالایطاق نیست، انسان یا قادر بر انجام یک فعل هست یا نیست، دیگر بیان شارع دخالتی در قدرت انسان ندارد، وقتی انسان قادر بر ترک اکل و شرب به صورت مطلق نیست دیگر وجود بیان از جانب شارع تأثیری در قدرت انسان ندارد، وقتی انسان قادر بر ترک و دوری از قمار هست دیگر بیان شارع تأثیر در قدرت او ندارد.

**سؤال:** پس مقصود مرحوم ابن زهره از اینکه تکلیف بدون بیان تکلیف به مالایطاق است، چه معنایی است؟

**جواب:** مقصود ایشان این است که مکلف قادر نیست فعلی را با قصد امتثال امر یا نهی شارع انجام دهد یا ترک کند مگر اینکه بیانی از جانب شارع رسیده باشد، پس بدون بیان از جانب شارع انسان قادر نیست فعلی را با قصد قربت و امتثال امر، انجام دهد یا ترک کند. پس با این توجیه می‌توانیم کلام ایشان را مثبت مدعا بدانیم.

**اشکال:** تفسیر شما از صغرای کلام مرحوم ابن زهره صحیح نیست زیرا مکلف قادر بر امتثال تکلیف است بدون قصد امر یا نهی شارع و بدون وصول بیان از جانب شارع. در کیفیت امتثال تکلیف، بدون امر یا نهی از جانب شارع سه احتمال است:

**احتمال اول:** غرض مولی این باشد که اصلاً نیاز به قصد امر و قصد قربت نیست، پس اگر مکلف تکلیف را امتثال کند حتی بدون قصد قربت و بدون قصد امتثال امر، باز هم برای شارع کافی است.

**نقد:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این احتمال باطل است و اصلاً امتثالی محقق نخواهد شد زیرا وقتی بیان و تکلیف به مکلف نرسیده است مکلف داعی و انگیزه‌ای برای انجام تکلیف ندارد و اصلاً چه تکلیفی را انجام دهد.

**احتمال دوم:** مستشکل می‌گوید هر چند تکلیف به مکلف نرسیده باشد اما به صرف احتمال تکلیف، احتیاط می‌کند و فعل مشکوک الوجوب را انجام می‌دهد یا مشکوک الحرمة را ترک می‌کند به احتمال مطلوبیت عند المولی. این کار برای فرد شاک کاملاً ممکن است.

**نقد:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اگر تکلیفی از جانب مولی مبنی بر لزوم این احتیاط و عمل به احتمال مطلوبیت عند المولی به مکلف رسیده باشد که دیگر تکلیف و بیان رسیده است و اگر چنین تکلیفی به مکلف نرسیده چگونه به احتمال مطلوبیت آن را امتثال کند.

**احتمال سوم:** مستشکل می‌گوید صرف اینکه مکلف احتمال وجوب یک فعلی را بدهد و گاهی آن را انجام دهد و احتمال حرمت یک فعلی را بدهد و گاهی آن را ترک کند کافی است و لازم نیست حتماً بیانی از جانب مولی رسیده باشد.

**نقد:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این احتمال هم باطل است زیرا بالأخره مکلف گاهی یک فعل را انجام می‌دهد و گاهی ترک می‌کند، گاهی سیگار می‌کشد و گاهی نمی‌کشد این چه ارتباطی به امتثال تکلیف مولی دارد.

**نکته:** در پایان مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ما استدلال به دلیل عقل به دو بیان مذکور را قبول داریم لکن این دو بیان مانند آیات و بعض روایات توان تعارض با أدله اخباریان مبنی بر لزوم احتیاط را ندارند و باید ابتدا أدله اخباریان نقد شود تا بتوانیم به این دلیل عقلی تمسک کنیم. پس دلیل بر براءت دلیلی است که بتواند با أدله اخباریان تعارض کند مانند "کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی".

### به مناسبت چهارشنبه و تعطیلات کرونا

با توجه به وضعیت حاکم بر تمام کشور به خصوص در قم که حوزه، دانشگاه، آموزش و پرورش و بسیاری از کسب و کارها تعطیل‌اند و افراد تمام زمان یا حداکثر زمان را در منزل و کنار خانواده می‌گذرانند توجه به نکات تربیتی در دو بُعد مهم است:

**بُعد اول:** توجه به تربیت خویش. ماه رجب از نیمه گذشت، تعطیلات و حضور حداکثری در منزل فرصت خوبی است برای اختیار تام نسبت به برنامه‌ریزی عبادی خودمان، استفاده از فرصت معنوی مناجات سحر و توجه بیشتر به نماز شب. تلاش کنیم با دعاهای مهم و اندیشه‌سازی مانند دعای ابوحمزه ثمالی از الآن انس بگیریم با محتواهای بلند و گرگشای اعتقادی معنوی و تربیتی آن از الآن همراه شویم تا فرصت ماه مبارک رمضان را نه به آشنایی با این دعا بلکه به بهره‌مندی حداکثری از آن پشت سر بگذاریم.

**بُعد دوم:** توجه به تربیت خانواده و اولاد. فرصت حضور در خانه فرصتی است برای انس بیشتر با خانواده و فرزندان از این فرصت هم برای حفظ نشاط و تقویت آنان باید استفاده کرد هم در آموزش نکات مذهبی و مکتبی. قرائت قرآن و دعا را با بچه‌ها کار کنیم، خانواده را در ساعت خاص یا روز خاصی مخصوصاً ایام مناسبتی جمع کنیم و علاوه بر اینکه خودمان یک روایت بخوانیم و توضیح مختصر بدهیم، یک دعای مختصر یا قسمتی از یک دعای مفصل مانند دعای کمیل یا ندبه را به بچه‌ها واگذار کنیم بخوانند هم بهانه‌ای باشد برای تقویت هوش معنوی بچه‌ها هم از خجالت حضور در جمع، خواندن در جمع و ابراز نظر در جمع دور شوند. بهترین قالب برای تربیت بچه‌ها تا سنین نوجوانی بازی است. از بازی‌های سالم و مفید برای ارتباط‌گیری بیشتر استفاده کنیم. اصل در مورد فیلمها و کارتون‌های تلویزیونی بر منع نیست اما بعضی از فیلمها و سریالهای حتی خانوادگی و به خصوص طنز مناسب بچه‌ها نیست و اگر هم فیلم یا کارتون ضعیف اندکی داشت می‌توانیم از آنان بخواهیم بعد از اینکه فیلم را دیدند آن را برای ما نقد کنند.

مراقب باشیم این ایام بی‌برنامه سپری نشود که با اتصال به ماه مبارک رمضان و تابستان یک فرصت تقریباً شش هفت ماهه به بی‌برنامگی و بی‌حوصلگی خواهد گذشت و علاوه بر افت تحصیلی، فرصت بسیار مغتنم تقویت هوش معنوی آنان را از دست داده‌ایم.

کلام در أدله برائت در شبهه حکمیه تحریمیه بود. أدله أریعه بر اثبات برائت مورد بررسی قرار گرفت. در پایان بحث از أدله اصولیان، مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید أدله دیگری هم برای اثبات برائت مطرح شده است که باطل‌اند و فقط به سه دلیل اشاره می‌فرماید.

### نقد سه دلیل دیگر

سه دلیل عبارت‌اند از استصحاب برائت متیقنه، معسور بودن احتیاط و معذوریت احتیاط در بعض موارد. اما دلیل اول:

#### دلیل اول: استصحاب برائت متیقنه

مرحوم صاحب فصول فرموده‌اند برائت در شبهه تحریمیه را با أصالة الإستصحاب ثابت می‌کنیم.

متیقن: یقین داریم افراد قبل بلوغ هیچ تکلیفی ندارند (یقین به برائت)

مشکوک: در مورد شبهات تحریمیه شک داریم آیا مثلاً شرب تنن بر او حرام شده یا همچنان حلال است.

نتیجه: نسبت به مشکوک به شبهه تحریمیه استصحاب می‌کنیم برائت سابق را.

توضیح مطلب: مرحوم صاحب فصول می‌فرماید قبل بلوغ که هیچ تکلیفی بر افراد نیست و برائت ثابت است، بعد بلوغ هم نسبت به

بسیاری از تکالیف شکی نداریم یعنی به بسیاری از واجب و حرام‌ها یقین داریم، لکن در بعض موارد مثل شبهه تحریمیه شک پیدا می‌کنیم

که آیا بعد بلوغ، شرب تنن همچنان حلال است یا حرام شده است؟ استصحاب می‌کنیم یقین سابق را و می‌گوییم برائت جاری است.

#### نقد دلیل اول: (استصحاب)

مرحوم شیخ انصاری از دلیل مذکور دو جواب می‌دهند.

اولاً: استصحابتان اصل مثبت است.

قبل از بیان جواب اول به دو مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی اول: لوازم عقلی اصول و امارات

بین امارات معتبره شرعیه مانند بیّنه و خبر واحد ثقة با اصول عملیه تفاوت‌هایی است از جمله اینکه مشهور اصولیان متأخر معتقدند مثبتات (لوازم عقلیه، عادیه و شرعیه) امارات حجت است اما مثبتات و لوازم عقلیه و عادیه اصول عملیه حجت نیست بلکه فقط اثر و لازمه مستقیم شرعی اصول عملیه حجت است. بحث از اصل مثبت (مثبتات اصول عملیه) در تمام اصول عملیه جاری است اما معمولاً اصولیان از آن در تنبیهات استصحاب بحث می‌کنند. در کتاب رسائل هم مرحوم شیخ انصاری تنبیه ششم از تنبیهات استصحاب به بررسی آن پرداخته‌اند. \*

مثال: زید برای شناخت یک موضوع فقهی (مثل شناخت یک گونه جانوری برای موضوع‌شناسی در احکام اطعمه و أشربه) به بیابان و کویر رفته، یقین داریم دیروز زید در بیابان زنده بود، امروز شک داریم آیا زنده است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم حیات زید را. استصحاب مستقیماً ثابت می‌کند زید زنده است اما اگر بگوییم پس زید الآن مکانی را إشغال کرده این لازمه عقلی حیات زید است یا اگر بگوییم پس زید نیاز به آب و غذا دارد این لازمه عادی حیات زید است. تحیز (إشغال مکان) یا نیاز زید به آب و غذا لازمه عقلی و عادی حیات زید است که آن را نمی‌توانیم با استصحاب ثابت کنیم زیرا اصول عملیه لوازم عقلی و عادی‌شان را ثابت نمی‌کنند. (زیرا دلیل حجیت اصول عملیه شامل لوازم عقلی و عادی آنها نمی‌شود).

اما دلیل حجیت امارات شامل لوازم عقلی، عادی و مع الواسطه امارات هم می‌شود.

### مقدمه دوم اصولی: دلیل حجیت استصحاب

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر مبحث استصحاب خوانده‌ایم و در مباحث استصحاب رسائل هم خواهد آمد که در حجیت استصحاب بین اصولیان دو مبنا است:

**مبنای اول:** قدماء استصحاب را از باب حکم عقل حجت می‌دانستند به این بیان که با إجراء استصحاب، انسان بعد از شک ظن به بقاء یقین سابق پیدا می‌کند، پس استصحاب مفید ظن است و عقل می‌گوید ظن ترجیح دارد بر شک پس دلیل حجیت ظن می‌گوید استصحاب، ظن معتبر و حجت است و طریق الی الواقع (واقع نما) است، لذا از امارات (و دلیل اجتهادی) خواهد بود و هر آنچه با استصحاب ثابت شود آماره و حکم واقعی خواهد بود.

**مبنای دوم:** متأخران از جمله مرحوم مظفر و مرحوم شیخ انصاری می‌گویند استصحاب از باب تعبد حجت است، ما به دلیل روایاتی مانند "لاتنقض الیقین بالشک" تعبداً می‌گوییم استصحاب حجت است لذا استصحاب از اصول عملیه (و دلیل فقهاتی) خواهد بود و هر آنچه با استصحاب ثابت شود مؤدای اصل عملی و حکم ظاهری خواهد بود. \*\*

روشن است که طبق مبنای اول لوازم عقلی و عادی استصحاب حجت است و طبق مبنای دوم لوازم عقلی و عادی اش حجت نیست.

بعد این دو مقدمه جواب مرحوم شیخ انصاری روشن است. می‌فرمایند اصولیان باید ثابت کنند ارتکاب مشتبه در شبهه حکمیه تحریمیه عقاب ندارد چنانکه اخباریان ادعا می‌کنند عقاب دارد، حال ببینیم آیا با استصحاب مذکور می‌توانیم ثابت کنیم عقابی در فعل شرب تن نیست؟ مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در حجیت استصحاب دو مبنا است:

**مبنای اول:** استصحاب را از باب ظن و دلیل عقل حجت بدانیم طبیعتاً اماره و طریق الی الواقع است و برائتی را هم که صاحب فصول از استصحاب نتیجه گرفتند محتوا و مؤدای استصحاب است لذا این برائت هم حکم واقعی و اماره خواهد بود و چون اماره است لازمه عقلی آن هم حجت است، با استصحاب ثابت کردیم عدم تکلیف را (حلیت شرب تن را) می‌گوییم پس شرب تن عقاب ندارد. یعنی لازمه عقلی عدم تکلیف، عدم العقاب است و چون استصحاب را اماره می‌دانیم لازمه عقلی اش هم حجت است. مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این مبنا را در مباحث استصحاب نقد خواهیم نمود.

**مبنای دوم:** استصحاب را از باب تعبد حجت بدانیم.

طبق این مبنا که ما و مشهور متأخران قبول داریم، مرحوم صاحب فصول نمی‌توانند برائت را ثابت کنند زیرا برائت لازمه عقلی استصحاب است و اصول عملیه لوازم عقلی‌شان را ثابت نمی‌کنند یا به عبارت دیگر لوازم عقلی اصولی عملیه حجت نیست. توضیح مطلب: برای اصولیان قائل به برائت لازم و مهم است که ثابت کنند در صورت إجراء برائت هیچ عقابی وجود ندارد، مرحوم صاحب فصول می‌فرمایند یقین داریم قبل بلوغ تکلیف شرعی نسبت به شرب تن وجود نداشت، بعد بلوغ شک داریم آیا تکلیف شرعی حرمت آمد یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم تکلیف را. تا اینجا مفید برای استدلال اصولیان نیست بلکه باید بگویند حال که استصحاب کردیم عدم تکلیف را پس در شرب تن عقابی نیست. این "پس" لازمه عقلی عدم تکلیف است، یعنی هرگاه ثابت کنیم فرد تکلیفی ندارد عقل می‌گوید پس عقاب هم ندارد. پس عدم عقاب با لازمه عقلی ثابت شد و در مقدمه گفتیم لوازم عقلی اصول عملیه حجت نیست.

**سؤال اول:** چه اشکالی دارد که ما عدم تکلیف را با استصحاب ثابت کنیم و با کمک از حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان ثابت کنیم عقابی بعد از بلوغ وجود ندارد و در نتیجه برائت ثابت شود.

**جواب:** در این صورت شما برای اثبات برائت و عدم عقاب در ارتکاب مشکوک الحرمة، به حکم عقل تمسک کرده‌اید نه استصحاب. مرحوم شیخ انصاری بعد از این مطلب یک سؤال و جواب دیگر دارند سپس جواب دومشان را مطرح می‌کنند و نقد استدلال به استصحاب تمام می‌شود.

### تحقیق:

\* در رابطه با اصل مثبت و أدله باطل بودن آن می‌توانید به این منابع مراجعه کنید:

۱. **فرائد الأصول** (رسائل) ج ۳، ص ۳۳۳ به بعد ذیل عنوان: "الأمر السادس: عدم ترتب الآثار غیر الشرعية علی الاستصحاب والدلیل علیه"
  ۲. **کفایة الأصول**، ص ۴۱۴ (چاپ آل البيت)، التنبيه السابع: الأصل المثبت.
- \*\* مدعای پایانی مرحوم مظفر در عنوان: "هل الإستصحاب أصل أو أمانة؟" ج ۲، ص ۲۸۶ چنین است که: فاتضح أنه لا یصح توصیف الإستصحاب بأنه أمانة علی جميع المبانی فیه و إنما هو أصل عملی لا غیر. مبحث مذکور در کتاب اصول فقه یک صفحه و نیم است، حتماً مراجعه کنید.

عبارت مرحوم شیخ انصاری در رسائل، ج ۳، ص ۱۳، اوائل مبحث استصحاب: أن عدَّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشکوك الحكم نظير أصل البراءة و قاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الأخبار، و أمّا بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي، نظير القياس و الاستقراء، على القول بهما و حيث إنَّ المختار عندنا هو الأوّل ...

شک/ بدون حالت سابقه/ در اصل تکلیف/ شبهه تحریمی/ فقدان نص/ أدله برائت/ ۳ دلیل باطل/ ۱: استصحاب ..... ۱۷۳  
جلسه هشتاد و هشتم (مجازی، یکشنبه، ۹۸/۱۲/۲۵) بسمه تعالی

و أما الإذن و الترخيص في الفعل ... ص ۶۰، س ۵

کلام در بررسی دلیل اول از سه دلیلی بود که بر اثبات برائت اقامه شده و مرحوم شیخ آنها را نقد می‌کنند. دلیل اول استصحاب برائت متیقنه بود. مرحوم صاحب فصول فرمودند بعد بلوغ شک داریم شرب تنن حرام است یا خیر، استصحاب می‌کنیم یقین به عدم تکلیف قبل بلوغ را و نتیجه می‌گیریم بعد از بلوغ هم تکلیف حرمتی نسبت به شرب تنن نیست پس ارتکاب آن عقاب ندارد. مرحوم شیخ انصاری فرمودند این استصحاب اصل مثبت است زیرا شما عدم تکلیف را استصحاب کردید و نتیجه گرفتید عدم العقاب را که لازمه عقلی عدم تکلیف است و اصول عملیه لوازم عقلی‌شان را اثبات نمی‌کنند. گفتیم مرحوم شیخ از دو سؤال پاسخ می‌دهند، سؤال اول گذشت.

**سؤال دوم:**

در مقدمه جلسه قبل گفته شد اصول عملیه لوازم عقلی و عادی‌شان را ثابت نمی‌کنند اما لوازم شرعی‌شان صحیح و قابل استدلال است، می‌دانیم که احکام خمس مجعول شارع‌اند، یکی از احکام خمس هم جواز و اباحه است.

حال می‌گوییم قبل بلوغ یقیناً منع از فعل (شرب تنن) نداشتیم، بعد بلوغ شک می‌کنیم آیا شرب تنن حرام است و منع دارد یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم المنع را و لازمه شرعی عدم منع شارع، جواز و ترخیص به فعل است. نتیجه اینکه جواز شرعی شرب تنن را با استصحاب عدم المنع ثابت کردیم. پس استصحاب، یک اثر شرعی و مجعول شارع را ثابت کرد.

**جواب:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند قبول داریم که جواز و إذن می‌تواند یک اثر شرعی باشد اما این اثر شرعی مستقیم مستصحب یعنی "عدم المنع" نیست بلکه یک واسطه عقلی می‌خورد و با وجود واسطه عقلی جواز و ترخیص به دنبال یک لازمه و حکم مقارن عقلی ثابت شد. توضیح مطلب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند شما استصحاب کردید عدم منع شارع از شرب تنن قبل از بلوغ را، و گفتید مکلف قبل از بلوغ، تکلیف حرمت شرب تنن نداشت الان هم استصحاب می‌کنیم می‌گوییم تکلیف حرمت ندارد، خب به چه دلیل می‌گویید پس شرعاً مجاز به شرب تنن است، زیرا عقل می‌گوید فعل مکلف خالی از احکام خمس نیست (احکام خمس، دو بُعد دارند: الزام یعنی حرمت و وجوب و ترخیص یعنی سه حکم دیگر، وجوب که از شبهه تحریمی خارج است، وقتی حرام و لازم الترتک نبود، عقلاً می‌ماند بُعد جواز است) نتیجه تابع اخص مقدمات است همین که یک لازمه و مقارن عقلی در نتیجه‌گیری شما مؤثر باشد دیگر جواز شرب تنن و عدم العقاب بر آن نمی‌تواند اثر شرعی محض باشد.

مثال: یقین دارید زید در کلاس درس یا ایستاده یا نشسته است، قیام و قعود ضدین هستند، وقتی با دلیل ثابت کردید زید ایستاده نیست عقل می‌گوید پس نشسته است، لذا نشسته بودن یک اثر عقلی است. پس نفی یکی از ضدین عقلاً اثبات ضد دیگر را به دنبال دارد.

و من هنا تبين أن ... ص ۶۰، س ۱۱

در پایان، مرحوم شیخ می‌فرمایند مرحوم صاحب فصول در دو مبنا با ما همراه‌اند و قبول دارند که:

**اولاً:** استصحاب از اصول عملیه است نه امارات.

**ثانیاً:** اصول عملیه لوازم عقلی و عادی‌شان را ثابت نمی‌کنند.

پس با قبول این دو مبنا، تمسک ایشان به استصحاب مذکور محل تأمل و مخدوش است.

بله کسی می‌تواند به استصحاب عدم تکلیف قبل بلوغ و نتیجه‌گیری عدم العقاب استدلال کند و برائت را ثابت نماید که:

یا استصحاب را از امارات بداند که طبیعتاً تمام لوازم شرعی، عقلی و عادی‌شان ثابت و حجت است.

یا استصحاب را از اصول عملیه بداند لکن لوازم عقلی اصول عملیه را هم حجت بداند.

مع أنه يمكن النظر فيه ... ص ۶۰، ۱۷

**جواب دوم:**

گفتیم مرحوم شیخ انصاری دو جواب از استدلال مرحوم صاحب فصول به استصحاب برای اثبات برائت بیان می‌کنند.

قبل از توضیح دومین جواب مرحوم شیخ به صاحب فصول به یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

**مقدمه اصولی: مقومات استصحاب**

در اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۲، ص ۲۷۸ خوانده‌ایم استصحاب زمانی جاری است که ارکان و مقوماتش محقق باشد، هر چند

نکته‌ای که از این مقدمه نیاز داریم بسیار مختصر است لکن تکرار ارکان استصحاب مفید است. این ارکان عبارت‌اند از:

۱. یقین. المقصود به یقین بالحالة السابقة سواء كانت حکماً شرعياً (وجوب جمعه) أو موضوعاً ذا حکم شرعی (طهارت آب)

۲. شک المقصود منه الشك في بقاء المتیقن.

۳. اجتماع یقین و شک در زمان واحد. یعنی همین الآن هم یقین دارد به حیات زید روز جمعه هم شک دارد در حیات زید الآن.
۴. تعدد زمان متیقن و مشکوک. یعنی یقین به حیات زید مربوط به زمان جمعه و شک در حیات زید مربوط به زمان شنبه است.
۵. وحدت موضوع (وحدت متعلق یقین و شک). یعنی هم یقین هم شک تعلق گرفته به حیات زید.
۶. سبق زمان متیقن بر زمان مشکوک. یعنی متیقن در روز جمعه (سابق و مقدم) و مشکوک (لاحق و متأخر) در روز شنبه باشد.
۷. فعلیت شک و یقین. یعنی یقین فرضی کافی نیست که مثلاً در فرض یقین به حیات زید در روز جمعه استصحاب کند.

دومین جواب مرحوم شیخ انصاری از استصحاب صاحب فصول این است که در مبحث استصحاب ثابت می‌کنیم یکی از ارکان استصحاب وحدت موضوع در یقین و شک است، در استصحاب شما متیقن، فرد صغیر و غیر مکلف است و مشکوک، فرد مکلف و بالغ است. در حالی که در مقدمه اشاره کردیم یکی از ارکان استصحاب وحدت موضوع در یقین و شک است (وحدت متیقن و مشکوک). پس در استصحاب شما ارکان استصحاب تمام نیست لذا قابل جریان نمی‌باشد زیرا سرایت حکم صغیر به بالغ به قیاس شبیه‌تر است.

**فتأمل** ممکن است اشاره به این باشد که در وحدت موضوع که یکی از ارکان استصحاب است معیار وحدت عرفیه است نه دقت عقلی. در ما نحن فیه وقتی از نگاه عرف بررسی می‌کنیم می‌بینیم زید بالغ امروز همان زید نابالغ دیروز است و تفاوتی وجود ندارد پس وحدت عرفیه وجود دارد و اشکال دوم به استصحاب وارد نیست.

#### دلیل دوم: معسور بودن احتیاط

دومین دلیلی که بر اثبات برائت در شبهه حکمیة تحریمیة اقامه شده معسور و سخت بودن احتیاط است. به این بیان که در شبهات تحریمیة مانند شک در حرمت شرب تنن یا بازی بیلیارد یا باید قائل به برائت شد یا احتیاط، احتیاط در تمام موارد شبهات تحریمیة سخت است و زندگی مردم را با چالش و حرج مواجه می‌کند، احکام حرجی هم در اسلام نفی شده است. "ما جَعَلَ عَلَیْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" **نقد دلیل دوم: (احتیاط)**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید قائل به احتیاط قطعاً به این جهت احتیاط را موجب عسر و حرج می‌داند که موارد شبهات تحریمیة را زیاد می‌داند و رعایت احتیاط در تمام آنها را موجب عسر و حرج می‌داند، لکن به نظر ما چنین احتیاطی موجب عسر و حرج نیست زیرا:  
- از نگاه اخباریان که به مطلق روایات عمل می‌کنند لذا در جایی احتیاط می‌کنند که یا نص و روایتی نباشد یا دو نص متعارض وجود داشته باشد و چنین مواردی اندک است و احتیاط در این موارد اندک هم موجب عسر و حرج نیست.  
- از نگاه اصولیان هم می‌گوییم اصولیان دو گروه‌اند:

**الف:** مشهور اصولیان معتقدند ظن خاص مانند خبر واحد حجت است لذا اینکه با وجود انبوه روایات موردی پیدا شود که هم روایت نداشته باشد که در نتیجه در حکم شک کنیم هم بحث شک در حرمت باشد، بسیار اندک است و احتیاط در آن موجب عسر و حرج نمی‌شود.  
**ب:** بعضی از اصولیان معتقدند به انسداد باب علم و ظن خاص لذا مطلق ظنون را حجت می‌دانند، این دسته از علماء هم مشکلمان در شبهه تحریمیة بسیار اندک خواهد بود و به هر ظنی اعتماد می‌کنند و مورد شک و شبهه نسبت به آنان کمتر خواهد بود در نتیجه احتیاط در این موارد اندک هیچ سختی نخواهد داشت.

نتیجه اینکه دلیل دوم با تمسک به کثرت موارد شبهه می‌خواست نشان دهد که احتیاط کاری معسور و سخت است، مرحوم شیخ انصاری فرمودند کثرت موارد در کار نیست که موجب عسر و حرج شود.

#### دلیل سوم: تعذر احتیاط در بعض موارد

مستدل می‌گوید موارد شبهات تحریمیة دو دسته است:

**دسته اول:** مواردی که احتیاط در آنها ممکن نیست زیرا دوران امر بین وجوب و حرمت است یعنی نمی‌دانیم حرام است یا واجب.

**دسته دوم:** مواردی که احتیاط در آنها ممکن است زیرا دوران امر بین حرمت و غیر وجوب است یعنی نمی‌دانیم حرام است یا مثلاً مباح. مستدل می‌گوید در دسته اول احتیاط کردن امکان ندارد، از طرفی هم اجماع مرکب داریم یعنی تمام علمائی که قائل به برائت شده‌اند تفصیل نداده‌اند بین دسته اول و دوم، نتیجه می‌گیریم در تمام موارد دسته اول و دوم برائت جاری است.

#### نقد دلیل سوم:

مرحوم شیخ می‌فرماید این کلام قابل اعتنا نیست زیرا بحث ما در شبهه تحریمیة است یعنی دوران بین حرمت و غیر وجوب و مستدل می‌خواهد با مبحث دوران بین محذورین که ارتباطی به بحث ما ندارد حکم شبهه تحریمیة را ثابت کند.

أدله اصولیان بر برائت در شبهه تحریمیة تمام و مرحوم شیخ انصاری دلالت روایات، اجماع و عقل بر برائت را پذیرفتند البته فرمودند مهم‌ترین دلیل روایت "کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی" است که نه تنها برائت را ثابت می‌کند که معارض با أدله احتیاط هم هست.

### إحتج للقول الثانی ... ص ۶۲

کلام در شبهه حکمیة تحریمیة بود. فرمودند اصولیان معتقد به براءة و جواز ارتکاب هستند لکن اخباریان احتیاط را واجب می‌دانند و حکم می‌کنند به وجوب ترک مورد مشکوک و مشتبه به شبهه تحریمیة. بررسی أدله اصولیان به پایان رسید.

### قول دوم: وجوب احتیاط (اخباریان)

أخباریان به سه دلیل تمسک کرده‌اند بر وجوب احتیاط در شبهه تحریمیة، کتاب، سنت و عقل.

### دلیل اول: آیات

به دو طائفة و گروه از آیات تمسک کرده‌اند: ۱. آیات ناهیه از قول به غیر علم. ۲. آیات دال بر لزوم احتیاط

### طائفة اول: آیات ناهیه از قول به غیر علم

می‌فرمایند آیات متعددی در قرآن به صراحت یا اشاره می‌گوید "لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ" یعنی تا چیزی را علم نداری نگو، در شبهات تحریمیة هم ما حکم مورد مشکوک و مشتبه مانند شرب تنن را نمی‌دانیم پس اگر مانند اصولیان حکم کنیم به براءة و عدم تکلیف شارع این إفتراء و دروغ بستن به شارع است زیرا ندانسته به شارع نسبت داده‌ایم که حکم شارع إباحه و براءة است. اشکال: اگر سخن بدون جایز نیست لذا قول اصولیان مبنی بر إباحه و براءة قول بلا علم و باطل است، خب سخن شما هم قول بلا علم است که حکم می‌کنید به وجوب احتیاط.

جواب: اخباریان پاسخ می‌دهند که ما هیچ نسبتی به شارع نداده‌ایم زیرا ما به مکلف می‌گوییم انجام مشکوک الحرمه مثل شرب تنن را ترک کن تا مخالف با حکم الله رفتار نکنی، پس ما نگفتیم شرب تنن حرام است بلکه گفتیم این کار را انجام نده لکن اصولیان می‌گویند شرب تنن از نظر شرعی و شارع مجاز و حلال می‌باشد.

### طائفة دوم: آیات دال بر لزوم احتیاط

أخباریان می‌گویند آیات متعددی از قرآن دلالت می‌کنند بر وجوب احتیاط از جمله:

– "اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ"

– "جاهدوا في الله حق جهاده"

این آیات دلالت می‌کنند که رعایت تقوا در بالاترین حدش که احتیاط است واجب می‌باشد. مرحوم شهید اول هم در کتاب ذکری در مبحث قضاء نمازهایی که صحیح انجام داده لکن در سالهای بعد شک می‌کند، فرموده‌اند اشکالی ندارد که احتیاط کند و دوباره آن نمازها را (مثلاً نمازهایی که ابتدای بلوغ خوانده و همان موقع هم تلاشش در رعایت احکام نماز بوده) بخواند و تشریح نیست. پس مرحوم شهید اول هم از این آیات مشروعیت احتیاط را برداشت کرده‌اند.

همچنین آیاتی مانند:

– "فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ"

– "لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"

مستدل می‌گویند طبق آیه شریفه إلقاء در هلاکت حرام است و ارتکاب شبهه و مورد مشکوک هم إلقاء و انداختن نفس است در هلاکت پس جایز نیست و احتیاط واجب است. همچنین آیه شریفه:

– "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ".

و الجواب أما عن الآيات الناهية ... ص ۶۳، س ۴

### نقد تمسک به آیات

مرحوم شیخ انصاری استدلال به هر دو طائفة از آیات را نقد می‌فرمایند:

اما نقد استدلال به طائفة اول:

جواب نقضی: می‌فرمایند اگر قائل شدن به براءة، قول بلا علم است و إفتراء بر خداوند و حرام می‌باشد چگونه است که خود شما اخباریان در شبهه حکمیة وجوبیه و در شبهات موضوعیه قائل به براءة هستید. پس قول شما به براءة در آن دو موضع هم قول بلا علم و باطل است. هر توجیهی شما برای قولتان به براءة در آن دو موضع بیان کنید ما هم برای براءة در شبهه تحریمیة بیان می‌کنیم.

جواب حلّی: ما هم مفاد آیه را کاملاً قبول داریم که قول بدون علم و بدون دلیل تشریح و حرام و إفتراء بر خدا است. لکن قول اصولیان به براءة قول بلا علم و بدون دلیل نیست بلکه دلیل شرعی اقامه نمودیم بر اینکه حکم شرع در شبهه تحریمیة، براءة است.

اما نقد استدلال به طائفه دوم:

اولاً: می‌فرمایند ارتکاب مورد مشکوک و مشتبه، مخالف با تقوا نیست زیرا تقوا یعنی فعل واجبات و ترک محرمات، پس ارتکاب شبهه هیچ منافاتی با رعایت تقوا ندارد. \*

ثانیاً: اگر بپذیریم که مقصود آیه از تقوا یعنی انجام تمام واجبات و مستحبات و ترک تمام محرمات و مکروهات باز هم می‌گوییم صیغه امر در آیاتی مانند آیه شریفه "إِتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ" اصلاً دال بر وجود نیست بلکه دلالت می‌کند بر استحباب به این معنا که آیه شریفه خطاب به تمام مسلمانان می‌فرماید "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ" تلاش کنید بالاترین مرحله تقوا و جهاد فی سبیل الله را کسب کنید، آیا بر تمامی مسلمانان و مؤمنان واجب است که بالاترین درجه کمال را کسب کنند و تالی تلو معصوم شوند و پای در جای پای معصومان بگذارند؟

قطعاً چنین نیست پس رعایت بالاترین درجه تقوا و رعایت حق واقعی تقوا واجب نیست بلکه مستحب و راجح است. کلامی هم که از مرحوم شهید اول نقل کردند و استشهاد ایشان به آیات را ذکر کردند اتفاقاً کاملاً تأیید کلام ما است که ایشان می‌فرمایند این آیات دلالت می‌کند بر مشروعیت احتیاط نه وجوب احتیاط در حالی که اخباریان به دنبال اثبات وجوب احتیاط هستند. اما در خصوص آیه تهلکه، که خداوند متعال فرمود "لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" در معنا و مقصود از هلاکت دو احتمال است: احتمال اول: هلاکت به معنای عقاب است.

بنابر این احتمال می‌گوییم طبق آیه شریفه إلقاء و افکندن در عقاب، حرام و دفع عقاب واجب است، لکن ما در شبهه تحریمیه ثابت کردیم با أدله شرعیه مانند روایات و حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان که ارتکاب در شبهه تحریمیه عقاب ندارد. پس ارتکاب شبهه تحریمیه إلقاء در تهلکه نیست تا عقاب داشته باشد و دفع آن واجب باشد.

احتمال دوم: هلاکت به معنای ضرر دنیوی است.

اگر هلاکت به معنای ضرر دنیوی باشد جلسات قبل هم اشاره کردیم که شبهه موضوعیه خواهد بود زیرا رفع شبهه ارتباطی به شارع و حکم خداوند ندارد بلکه با دقت و شناخت موضوع خارجی شبهه برطرف می‌شود، در شبهه موضوعیه هم تمام علماء اصولی و اخباری بالاتفاق قائل به برائت و عدم وجوب احتیاط هستند. نتیجه تمسک به آیات:

هیچ کدام از آیات شریفه قرآن دلالت بر وجوب احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه ندارد پس دلیل اول اخباریان بر وجوب احتیاط نقد شد.

### تحقیق:

\* گفته شده واژه تقوا در قرآن ۱۷ بار و مشتقات آن بیش از ۲۰۰ بار بکار رفته است.

مراجعه کنید به کتب لغت متعدد و معنای لغوی تقوا را یادداشت کنید.

سپس ذیل آیات قرآن به تفاسیری مانند المیزان، مجمع البیان و تبیان مراجعه کنید.

بعد از آن به روایات در کتب مرجع حدیثی مانند کافی و مانند خطبه همام در نهج البلاغه مراجعه کنید.

در پایان به کتب مرجع در زمینه اخلاق مراجعه کنید. فعلاً نامی از کتاب خاصی نمی‌برم تا شما به صورت آزاد تلاش خودتان را انجام دهید سپس جهت دهی جزئی خواهیم کرد.



کلام در بررسی أدله اخباریان مبنی بر وجوب احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه بود.  
گفتیم آنان به سه دلیل (آیات، روایات و عقل) تمسک کرده‌اند. دلیل اول (آیات) مطرح و استدلال به آن نقد شد.

#### دلیل دوم: روایات

عالمان اخباری به چهار طائفه از روایات تمسک کرده‌اند:

#### طائفه اول: روایات دال بر حرمت قول و عمل بلاعلم

مرحوم شیخ انصاری نمونه‌ای از این روایات نمی‌آورند لذا به دو نمونه اشاره می‌کنیم:

نمونه اول: عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ قَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَقْفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ.  
زراره می‌گوید از امام باقر علیه السلام سؤال کردم حق خداوند بر بندگان چیست؟ فرمودند اینکه گفتار بندگان (و نسبت امر و حکمی به خدا) بر اساس علم باشد و هر جا علم آگاهی نداشتند توقف کنند (و چیزی را به خدا و دین نسبت ندهند)

نمونه دوم: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الْقَضَاءُ أَرْبَعَةٌ ثَلَاثَةٌ فِي النَّارِ وَ وَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرِ وَ هُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرِ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحُكْمُ حُكْمَانِ حُكْمُ اللَّهِ وَ حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ فَمَنْ أَخْطَأَ حُكْمَ اللَّهِ حَكَمَ بِحُكْمِ الْجَاهِلِيَّةِ.

امام صادق علیه السلام فرمودند قاضی‌ها چهار دسته‌اند، سه دسته از آنان در آتش و فقط یک دسته از آنان در بهشت خواهند بود، اما آنان که در آتش‌اند عبارت‌اند از: یکم: فردی که قضاوت ظالمانه کند و حال آن که می‌داند قضاوت و گفتارش ظلم و جور است، پس او در آتش خواهد بود، دوم: فردی که قضاوتش ظالمانه، ناحق و نا صواب باشد اما نمی‌داند که اشتباه قضاوت کرده، او هم در آتش است، سوم: فردی که به حق و صواب قضاوت کرده اما از روی نا آگاهی و عدم علم، او هم در آتش خواهد بود، چهارم: فردی که آگاهانه بر اساس حق و صواب قضاوت کند در بهشت است. حضرت فرمودند حکم کردن دو قسم است: یا بر اساس حکم الله است یا حکم جاهلیت و شیطانی است، اگر کسی در طریق حکم الله نبود پس در طریق حکم شیطانی و جاهلی است.

پس روایات طائفه اول می‌گویند هر کسی که بدون علم و آگاهی حکمی را به خدا نسبت دهد (قول بلا علم) در آتش خواهد بود، لذا اصولیان که در مورد شبهه حکمیه تحریمیه که حکم الله را نمی‌دانند، حکم به اباحه و حلیت می‌کنند و این هم قول بلا علم است و باطل. لذا در موارد شبهه تحریمیه باید بدون نسبت دادن حکمی به خدا معتقد شویم به وجوب احتیاط زیرا طبق حدیث دوم حتی اگر قول اباحه مطابق با واقع هم باشد باز هم چون قول بلا علم است، باطل و نادرست خواهد بود.

#### نقد طائفه اول:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این دسته از روایات دقیقاً همان محتوای دسته اول از آیات را بیان می‌کنند لذا نقد استدلال اخباریان در این طائفه از روایات همان دو جوابی است که به استدلال به طائفه اول از آیات دادیم که اجمالاً چنین بود:

جواب نقضی: خود شما اخباریان هم در شبهه حکمیه وجوبیه و شبهه موضوعیه قائل به براءت و اباحه هستید هر جوابی از اشکال قول بلا علم آنجا می‌دهیم ما هم اینجا همان جواب را می‌دهیم.

جواب حلی: ادعا اباحه توسط اصولیان قول بلا علم نیست بلکه قول از روی علم و آگاهی و بر اساس أدله و حجت شرعی است.

#### طائفه دوم: روایات دال بر وجوب توقف

عالمان اخباری می‌فرمایند روایات بسیار زیادی داریم که می‌گویند هر جا حکم الله بر شما مشتبه و مشکوک بود واجب است توقف کنید و هیچ حکمی را به خدا نسبت ندهید. مدعای اصولیان بر خلاف مقتضای این روایات است زیرا آنان در مورد شبهه حکمیه تحریمیه که شک در حکم الله دارند حکم به براءت کرده و اباحه را حکم الله می‌دانند لکن اخباریان بر اساس این روایات عمل نموده، توقف و احتیاط می‌کنند و هیچ حکمی را به دین و خدا نسبت نمی‌دهند.

البته کیفیت بیان این محتوا در این روایات متفاوت است بعضی این روایات به دلالت مطابقی تصریح به این معنا و وجوب توقف دارد بعضی هم به دلالت التزامی (مانند روایت ششم روایت جمیل) چنین محتوایی دارند که در هر صورت وجوب احتیاط در موارد شبهات را ثابت می‌کنند.

مرحوم شیخ انصاری به جهت اهمیت و محوریت این روایات در استدلال اخباریان، ۹ روایت را نقل و بررسی می‌کنند:

روایت اول: مقبوله عمر بن حنظله

قبل توضیح این روایت یک مقدمه رجالی، درایه‌ای بیان می‌کنیم:

### مقدمه رجالی درایه‌ای: معنای مقبوله

در جلسات گذشته کتاب "الرعاية لحال البداية في علم الدراية" از مرحوم شهید اول را معرفی کردیم. ایشان در این کتاب از صفحه ۷۷ تا ۹۰ به تبیین مصطلحات متداول بین علماء نسبت به احادیث می‌پردازند، در صفحه ۹۰ و هجدهمین و آخرین قسم از این اصطلاحات به تعریف اصطلاح مقبوله پرداخته و می‌فرمایند (قسمت‌هایی از عبارتشان گزینش شده):

المقبول هو الحديث الذي تلقوه بالقبول، والعمل بالمضمون، من غير التفات إلى صحته وعدمها. والمقبول: كحديث عمر بن حنظلة، في حال المتخاصمين من أصحابنا، و أمرهما بالرجوع إلى رجل، قد روى حديثهم، و عرف أحكامهم.

و إنما وسموه، بالمقبول لان في طريقه محمد بن عيسى، و داوود بن الحصين و هما: ضعيفان. و عمر بن حنظلة: لم ينص الأصحاب فيه، بجرح و لا تعديل لكن أمره عندي سهل، لأنني حَقَّقْتُ توثيقه من محل آخر، و إن كانوا قد أهملوه و مع ما ترى في هذا الاسناد، قد قبلوا الأصحاب متنه و عملوا بمضمونه بل جعلوه عمدة التفقه، و استنبطوا منه شرائطه كلها وسموه مقبولاً و مثله في تضاعيف أحاديث الفقه كثير.

روایت مفصل است لکن قسمتهایی از متن روایت چنین است: عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ ... قَالَ: يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا، وَنَظَرَ فِي خَلَالِنَا وَحَرَامِنَا، وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكَمًا؛ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَلَيْنَا رَدُّهُ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ ... قَالَ: إِذَا كَانَ ذَلِكَ، فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ؛ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.

عمر بن حنظله می‌گوید از امام صادق علیه السلام سؤال کردم دو نفر از شیعیان نزاعی در مسأله بدهکاری یا میراث پیدا می‌کنند چه کنند حضرت فرمودند باید به فقیه شیعه مراجعه کنند تا بین آنان حکم کند، دوباره سؤال کرد اگر هر کدام به یک فقیه مراجعه کردند و این دو فقیه بر خلاف یکدیگر حکم و قضاوت نمودند و هر کدام هم فتوا و حکم خود را مستند به یک روایت می‌نمود وظیفه چیست؟ حضرت راه کارهایی برای ترجیح یکی بر دیگری بیان فرمودند و در پایان سؤال می‌کند که اگر از تمام جهات مساوی بودند وظیفه چیست؟ حضرت به عنوان جمله پایانی روایت می‌فرمایند: در چنین حالتی عمل نمودن را به تأخیر اندازد تا به امام زمانش دسترسی پیدا کند، زیرا توقف (احتیاط) و عدم ارتکاب در موارد شبهه بهتر است از فرورفتن در هلاکت و تشریح و سرخود عمل نمودن.

نقد اشکال وارد شده بر استدلال به "الوقوف عند الشبهات"

جمله "الوقوف عند الشبهات خیر من الإقتحام فی الهلکات" در چند روایت آمده است. مرحوم شیخ انصاری دو اشکالی که به استدلال به این فراز وارد شده را نقل و نقد می‌فرمایند. یک اشکال را اینجا و یک اشکال را بعد بیان چند روایت دیگر با هیمن مضمون، نقد می‌کنند: اشکال: مرحوم صاحب قوانین و مرحوم ملا أحمد نراقی در مناهج الأحكام فرموده‌اند: روایت توقف را واجب نموده، اما متعلق توقف را بیان نفرموده، یعنی نفرموده که در چه چیزی توقف کنید، لذا اینکه توقف در چه چیز واجب است دو احتمال دارد:

احتمال اول: توقف در حکم کردن، واجب است.

اگر مقصود اخباریان وجوب توقف در حکم الله واقعی است، می‌گوییم تمام اصولیان و اخباریان معتمدند در موارد شبهه ما حکم الله را نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بگوییم حکم واقعی براءت یا احتیاط است و همه توقف می‌کنند.

اگر مقصودشان وجوب توقف در حکم ظاهری است، می‌گوییم در حکم ظاهری نه اصولی توقف می‌کند نه اخباری، بلکه اصولی به عنوان حکم ظاهری می‌گوید براءت جاری است و اخباری می‌گوید احتیاط جاری است.

پس احتمال اول و توقف در حکم نمی‌تواند صحیح باشد.

احتمال دوم: توقف در عمل کردن، واجب است.

مرحوم صاحب قوانین می‌فرمایند اگر مقصود توقف در عمل باشد این هم معنا ندارد زیرا باعث ارتفاع نقیضین می‌شود. چگونه ممکن است در مقام عمل انسان توقف کند، هم انجام بدهد هم انجام ندهد.

نتیجه اینکه صاحب قوانین می‌فرماید وجوب توقف در این روایت مجمل است و نمی‌توان به این روایت استدلال نمود.

پاسخ مرحوم شیخ انصاری:

می‌فرمایند روایت مجمل نیست و عرف می‌گوید توقف کن یعنی احتیاط کن مثلاً نمی‌دانی حکم شرب تنن، بیلیارد و امثال اینها چیست توقف کن یعنی احتیاط کن و این امور را انجام نده.

کلام در استدلال اخباریان به روایات بود. فرمودند به چهار طائفة از روایات استدلال شده است. یک طائفة و نقد آن گذشت. طائفة دوم روایاتی بود که توقف نمودن در موارد شبهه و شک را واجب می‌دانست. یک روایت که مقبوله عمر بن حنظله بود گذشت.

**روایت دوم:** صحیحہ جمیل بن درّاج

در بعض منابع متن روایت همین متنی است که در کتاب آمده لکن در روایت دیگری (که صاحب وسائل هر دو را آورده‌اند) امام صادق علیه السلام ابتدا می‌فرماید الوقوف عند الشبهة خیر من الإقتحام فی الهلکة سپس ادامه می‌دهند به درستی که پشتوانه هر امر حقیقی، حقیقتی و پشتوانه هر امر صحیحی، نوری است، پس آنچه موافق کتاب خدا است را بگیرد و آنچه مخالف کتاب خدا است را رها کنید. پس طبق این کلام نورانی حضرت امر شبهه‌ناک و مشتبه هیچ حقیقت و نوری پشتوانه‌اش نیست و مرتکب شدن امر مشکوک حرکت در مسیر ظلمت و هلاکت است.

**روایت سوم:** روایات زهری، سکونی و عبدالأعلی

در روایات سه راوی مذکور هم چنین آمده که: "توقف در موارد شبهه بهتر است از فرورفتن در هلاکت، اینکه حدیثی را که روایت نشده‌ای (برای تو نقل نشده و اعتقاد به صحتش و انتسابش به معصوم نداری) رها کنی بهتر است از اینکه روایات بسیار زیاد نقل کنی.

**روایت چهارم:** روایت اُبی شیبہ و موثقه سعد

همچنین در روایت اُبی شیبہ از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام و موثقه سعد از امام باقر علیه السلام می‌گوید توافق نکنید در نکاح بر موارد شبهه، (اگر احتمال می‌دهید ازدواج با یک خانمی حرام است مثلاً به این جهت که خواهر رضاعی شما است) باید توقف کنید، تا حدیث به اینجا می‌رسد که به درستی که توقف نمودن در مورد شبهه بهتر است از فرورفتن در هلاکت.

**نقد اشکال وارد شده بر استدلال به "الوقوف عند الشبهة"**

یک اشکال بر استدلال به فراز مذکور جلسه قبل از مرحوم صاحب قوانین نقل و نقد شد. مرحوم شیخ انصاری اشکال دومی را هم به این فراز نقل و نقد می‌کنند. گفته شده مرحوم ابن زهره در غنیة النزوع إلى علمي الأصول و الفروع به استدلال اخباریان به این فراز از روایت که "الوقوف عند الشبهة خیر من الإقتحام فی الهلکة" اشکال کرده‌اند این عبارات دلالتی بر وجوب توقف و احتیاط ندارد بلکه نهایتاً می‌توانند دلالت کنند بر استحباب احتیاط و توقف زیرا در این روایات کلمه خیر بکار رفته است، یعنی احتیاط نمودن بهتر است نه اینکه واجب است (خیر أفعال تفضیل است). استحباب احتیاط را هم همه عالمان قبول دارند که الإحتیاط حسنٌ علی کلّ حال.

**پاسخ مرحوم شیخ انصاری**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این روایات ظهور دارد در وجوب احتیاط به سه قرینه:

**قرینه اول:** کلمه خیر دو کاربرد دارد:

**الف:** گاهی کلمه "خیر" و أفعال تفضیل به کار می‌رود برای مقایسه بین دو عمل نیک و خیر که گفته می‌شود یکی از دیگری بهتر است، اینجا بهتر بودن به معنای مستحب بودن است.

**ب:** گاهی کلمه خیر و أفعال تفضیل به کار می‌رود برای مقایسه بین یک عمل خیر و یک عمل شرّ، در این صورت کلمه خیر دال بر وجوب خواهد بود، چنانکه در استعمالات عرفی هم چنین مواردی داریم مثلاً گفته می‌شود واکسن بزنی بهتر است از اینکه یک عمر فلج باشی، یا این داروی تلخ را بخوری بهتر است از اینکه یک ماه در بستر بیماری بیفتی. یعنی باید واکسن بزنی و این داروی تلخ را بخوری. در ما نحن فیه هم مقایسه است بین خیر احتیاط و شرّ هلاکت، و اهل بیت علیهم السلام می‌فرمایند توقف بهتر است یعنی واجب است.

پس معنای افعال تفضیل در ما نحن فیه این نیست که هلاکت خوب است اما احتیاط بهتر است بلکه کاربرد دوم است و معنا چنین خواهد بود که هلاکت شرّ محض است لذا احتیاط واجب است.

مرحوم شیخ انصاری سپس مثالهایی برای استعمالات روایی کاربرد دوم بیان می‌کنند از جمله کلام نورانی امیرالمؤمنین به امام حسن مجتبی علیهما السلام که در مواجهه با تحیر گمراهی، خویشتن داری بهتر است از سوار شدن بر موج خطرها. در این تعبیر کلمه "خیر" به معنای "بهتر" در مقایسه بین خیر محض و شرّ محض به کار رفته که قطعاً به معنای وجوب خویشتن داری است نه استحباب آن.

**قرینه دوم:** وقوف عند الشبهة در بعض روایات مانند مقبوله عمر بن حنظله به عنوان علت برای فعل امر "فأرجه" آمده حضرت فرمودند:

"فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ؛ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ" پس علت وجوب تأخیر انداختن تا زمان دسترسی به

امام معصوم، وقوف عند الشبهه است، وقتی یک امری واجب باشد قطعاً علتش هم واجب است (علة الواجب واجب)، زمانی که تأخیر انداختن واجب است، علتش که وقوف و احتیاط است هم واجب خواهد بود.

قرینه سوم: وقوف عند الشبهه در بعض روایات مانند صحیحه جمیل بن درّاج مقدمه برای یک واجب قرار گرفته است و "مقدمه الواجب واجبه". در صحیحه جمیل، امام صادق علیه السلام فرمودند در موارد شبهه توقف کنید و این توقف مقدمه است برای اینکه احکام موافق قرآن را انجام دهید و احکام مخالف آن را ترک کنید. موافقت کتاب الله واجب است پس مقدمه آن یعنی احتیاط نمودن هم واجب است.

روایت پنجم: موثقه حمزة بن طیار

حمزة بن طیار در حال عرضه بعضی از سخنان امام باقر بر امام صادق علیهما السلام بود که حضرت وسط کلام او فرمودند دیگر ادامه نده و ساکت باش، در مواردی که نمی دانید چاره‌ای ندارید الا اینکه دست نگه دارید و توقف کنید تا ائمه هدی شما را به قصد و میانه‌روی راهنمایی کنند و جهالت را از شما دور کنند و حق را به شما بنمایانند، چنانکه خداوند متعال فرمود از اهل ذکر سؤال کنید.

روایت ششم: روایت جمیل بن درّاج

او نقل کرده که امام صادق علیه السلام فرمودند امور مردم بر سه قسم است بعضی از امور حق و حلال بودنشان آشکار است و بعضی از امور باطل و حرام بودنشان آشکار است و بعضی از امور محل اختلاف و شبهه است که آنان را به خدا واگذار (مرتکب نشو و احتیاط کن)

روایت هفتم: روایت جابر

او از امام باقر علیه السلام نقل میکند که هرگاه امری بر شما مشتبه و مشکوک شد توقف کنید و پاسخ آن را به ما واگذار کنید تا برای شما بیان کنیم آنچه را خداوند برای ما بیان کرده است.

روایت هشتم: روایت زراره

او از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که حق خداوند بر بندگان آن است که چیزی را که می‌دانند (از دین و حکم الله است) بگویند و در چیزی که نمی‌دانند (از دین و حکم الله است) توقف کنند.

روایت نهم: روایت مسمعی

محمد بن عبدالله مسمعی از احمد بن حسن میثمی در روایت مفصلی نقل می‌کند که از امام رضا علیه السلام سؤال شد در مورد اختلاف در نقل حدیث که یک حدیث چیزی را حلال می‌شمارد و حدیث دیگر همان را حرام می‌شمارد، چه باید کرد؟ حضرت پاسخ مفصلی دادند و در جمله پایانی حدیث فرمودند هر جا هیچ یک از ملاکات مذکور وجود نداشت امر را به ما واگذار کنید چرا که ما اولی هستیم به بیان حق و از پیش خود حکمی را به خدا نسبت ندهید بلکه در مقام عمل توقف کنید و در مقام علم و آگاهی هم دنبال جستجو باشید تا راه‌کاری از جانب ما برای شما بیان شود.

نتیجه استدلال به روایات: اخباریان می‌گویند اخبار بسیار زیادی از جمله روایات مذکور دلالت می‌کنند در موارد شبهه و شک واجب است توقف و احتیاط کنیم پس عقیده اصولیان مبنی بر حکم به اباحه و براءت در موارد شبهه بر خلاف مضمون این روایات است. مرحوم شیخ انصاری در مقام جواب از این طائفه دوم برمی‌آیند که خواهد آمد ان شاء الله.

### به مناسبت چهارشنبه و پایان سال شمسی

فقط به یک نکته کوتاه بسنده می‌کنم که فرصت تعطیلات مفصلی که به جهت کرونا از یک ماه قبل پیش آمده و لااقل تا ۱۷ روز دیگر (۱۵ فروردین) و به احتمال زیاد فراتر از آن ادامه داشته باشد فرصت خوبی است که برای چندمین بار در رفتار، کردار و برنامه‌ریزی زندگی خودمان در تمام ابعاد (اعم از بُعد فردی و معنوی و سلوک با خداوند متعال در مناجات‌های شبانه ماه رجب و سپس شعبان و سپس ماه مبارک رمضان یا بُعد خانوادگی و سلوک با خانواده و تکریم و تقویت روحی آنان و تربیت اولاد) تأمل کنیم و ببینیم که آیا کوتاهی‌های ما در این امور واقعاً به مسأله کمبود وقت و گرفتاری‌های زندگی مربوط می‌شود یا به بی‌غرضگی ناشی از بی‌توجهی به برنامه داشتن در زندگی مربوط می‌شود.

امیدوارم بعد از تعطیلات مربوط به کرونا چنین نباشد که بگوییم سپری شدن این تعطیلات مفصل، فراگیر و عام البلوی و بی‌سابقه بر ما (برای چندمین بار) ثابت کرد که علت عقب افتادگی‌ها، درجا زدن‌ها و سهل‌انگاری‌های علمی، عملی و معنوی، ول‌انگاری و بی‌توجهی خودمان است نه کمبود وقت و نه هزار بهانه دیگر.

خَابَ الْوَأْفِدُونَ عَلَىٰ غَيْرِكَ ... بَأْثُكَ مَفْتُوحٌ لِلرَّاعِيَيْنِ ... اللَّهُمَّ فَاهْدِنِي هُدَىٰ الْمُهْتَدِينَ وَ ارزُقْنِي اجْتِهَادَ الْمُجْتَهِدِينَ وَ لَا تَجْعَلْنِي مِنَ الْغَافِلِينَ الْمُبْعَدِينَ وَ اغْفِرْ لِي يَوْمَ الدِّينِ.

به امید اینکه عنایات حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف و کریمه اهل بیت سلام الله علیها شامل حالمان شود بحث را در سال شمسی جدید آغاز می‌کنیم.

### و الجواب: أن بعض هذه ... ص ۶۷، س ۱۳

کلام در نقد استدلال اخباریان به روایات برای اثبات وجوب احتیاط در شبهه حکمیة تحریمیة بود. طائفه دوم، روایاتی بودند که توقف و احتیاط در مواجهه با شبهه و شک را واجب می‌شمردند. روایات مفصل با مضامین مختلفی را مرحوم شیخ اشاره کردند.  
**نقد طائفه دوم:**

مرحوم شیخ انصاری نقد و جواب خودشان را به سه بیان توضیح می‌دهند:  
**بیان اول:**

روایات توقف به دو دسته تقسیم می‌شوند:

**دسته یکم:** روایاتی که دلالت می‌کنند بر وجوب توقف، لکن به بحث شبهه تحریمیة ارتباطی ندارند.

**دسته دوم:** روایاتی که هر چند مربوط به شبهه تحریمیة‌اند لکن اصلاً دلالت بر وجوب ندارند بلکه نهایتاً استحباب توقف را ثابت می‌کنند. اما روایات دسته اول (دال بر وجوب توقف و بی ارتباط به شبهه تحریمیة):

این روایات را می‌توان در سه گروه دسته بندی کرد:

**گروه اول:** روایاتی که می‌گویند توقف واجب است تا زمان از بین رفتن شک و شبهه.

گروه اول روایاتی هستند که می‌گویند در موارد شبهه واجب است توقف کنی تا زمانی که شک شما برطرف شود چه با دسترسی به امام زمان و پرسیدن حکم الله از ایشان (مانند روایت هفتم و نهم) و چه با مراجعه به طریق مورد تأیید امام معصوم که نواب عامه و فقهاء باشند (مانند روایت اول، پنجم، هفتم و نهم) روشن است که این روایات شامل شبهه تحریمیة مورد بحث ما نمی‌شود زیرا اطمینان داریم که به امام معصوم دسترسی نداریم.

**گروه دوم:** روایاتی که می‌گویند: توقف در مورد مشتبه واجب است زیرا در کتاب و سنت احکام بیان شده است یعنی حق ندارید به رأی خودتان (مثل قیاس) عمل کنید. (مانند روایت نهم) و باید در کتاب و سنت جستجو کنید تا حکم مورد مشتبه را بیابید. (مانند روایت دوم) این گروه هم از بحث ما خارج‌اند زیرا فرض بحث ما در جایی است که کتاب و سنت را فحص کرده‌ایم و حکم مورد مشتبه را نیافته‌ایم علاوه بر اینکه ما اصولیان در اعتقاد به براءت تابع رأی خود نیستیم بلکه ثابت کردیم أدله شرعیة از کتاب و سنت و اجماع و عقل حکم به براءت می‌کنند.

**گروه سوم:** روایاتی که می‌گویند توقف واجب است به این جهت که مسأله از مباحث اعتقادی و مربوط به اوصاف الله و الرسول و الأئمة علیهم السلام السلام است. مانند روایتی از زراره که: **لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَلَمْ يَجْحَدُوا لَمْ يَكْفُرُوا.**

این گروه هم از بحث ما خارج‌اند زیرا بحث ما در احکام شرعی و فروعات فقهی است نه مباحث کلامی و اعتقادی.

اما روایات دسته دوم (مرتبط با شبهه تحریمیة و دال بر استحباب):

این دسته از روایات هم هر چند مرتبط با بحث شبهه تحریمیة هستند لکن نمی‌توانند مدعای اخباریان که وجوب احتیاط است را ثابت کنند بلکه نهایتاً استحباب احتیاط را ثابت می‌کنند.

مثلاً روایتی که امام صادق علیه السلام می‌فرماید **"أَوْعَى النَّاسُ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ"** ظاهر این روایات به روشنی دلالت می‌کند که توقف و احتیاط در موارد شبهه شیوه با ورع‌ترین و با تقوا ترین مردم است، و از آنجا که واجب نیست انسان با ورع‌ترین و با تقواترین باشد بلکه فقط مستحب است، پس وقوف عند الشبهة هم مستحب خواهد بود.

مشابه همین روایت است کلام امیرمؤمنان علیه السلام که **"لَا وَرَعَ كَالْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبْهَةِ"** همچنین کلام دیگر حضرت امیر علیه السلام که: **"حَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ النَّاسَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى حَدَّ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا وَفَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَنْقُصُوهَا وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نَسِياناً لَهَا فَلَا تَكْلَفُوهَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا ثُمَّ قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَلَالٌ بَيْنَ وَحَرَامٌ بَيْنَ وَشُبْهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْأَثْمِ فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ وَ الْمَعَاصِي حِمَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَمَنْ يَرْتَعِ حَوْلَهَا يُوشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا"**

فراز مورد استشهاد این است که حضرت می‌فرماید هر کسی موارد شبهه را ترک کند پس به طریق اولی موارد حرام بین را تارک خواهد بود. حضرت نمی‌فرماید ترک موارد شبهه واجب است بلکه می‌فرماید اگر موارد شبهه را ترک کرد طبیعتاً یک پله بالاتر است از کسی که فقط حرام بین را ترک می‌کند.

همچنین کلام نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله که می‌فرماید خط قرمز خداوند حلال و حرامش است، پس بهتر است مشتبهات را ترک کنید که ناخواسته وارد خط قرمز خداوند نشوید. پس ارتکاب شبهه، خط قرمز خداوند نیست بلکه ترک مشتبه به این جهت مفید و مستحب است که انسان را از نزدیک شدن به خط قرمز و ارتکاب حرام باز می‌دارد. یا این کلام نورانی حضرتش که هر کس از مشتبهات دوری کند دین خود را منزه ساخته است.

نتیجه بیان اول:

فرمودند اخبار احتیاط بر دو دسته‌اند یا احتیاط را مستحب می‌دانند پس هر چند مربوط به بحث شبهه تحریمیه باشند نمی‌توانند مدعی اخباریان که وجوب توقف و احتیاط است را ثابت کنند؛ و یا احتیاط را واجب می‌دانند لکن ارتباطی به بحث شبهه تحریمیه و ما نحن فیه ندارند زیرا علت وجوب احتیاط و توقف در آن روایات ذکر شده مثل اینکه مورد مشکوک از مسائل عقیدتی باشد نه احکام شرعی یا امکان دسترسی به امام معصوم وجود داشته باشد.

### معرفی اجمالی کتاب "الدعوات"

مرحوم قطب راوندی متولد کاشان و متوفای ۵۷۳، محدث، مفسر، متکلم، فقیه، فیلسوف و مورخ شیعه از شاگردان مرحوم شیخ طبرسی (صاحب مجمع البیان) و پدر خواجه نصیر الدین طوسی و استاد مرحوم ابن شهر آشوب مازندرانی است. یکی از آثار ایشان کتاب "فقه القرآن" است در موضوع آیات الأحکام که یکی از موضوعات و شیوه‌های کار در فقه و قرآن است که لازم است شما مورد مطالعه و تأمل قرار دهید همچنین شرح نهج البلاغه هم دارند. مدفن ایشان در حرم مطهر حضرت معصومه، وسط صحن امام رضا علیه السلام است و سنگ قبر ایشان از سطح زمین بالاتر آورده شده است. ایشان کتابی دارند به نام "سلوة الحزین" (آرام‌بخش محزون) مشهور به "الدعوات". مجموعه‌ای از دعا و آداب دعا است. در صفحه ۵۴ نقل می‌کنند:

عن زین العابدین علیه السلام قال : ضَمَنِي وَالِدِي عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى صَدْرِهِ يَوْمَ قَتْلِ الدَّمَاءِ تَغْلِي وَ هُوَ يَقُولُ : يَا بَنِي احْفَظْ عَنِي دَعَاءَ عِلْمَتِيهِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ وَ عِلْمَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ، وَ عِلْمَهُ جِبْرِئِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْحَاجَةِ وَ الْمَهْمِ وَ الْغَمِّ وَ النَّازِلَةِ إِذَا نَزَلَتْ وَ الْأَمْرِ الْعَظِيمِ الْفَاحِشِ.

حضرت سجاد علیه السلام نقل می‌فرماید پدرم روز عاشورا مرا به سینه چسبانید و دعایی که مادام از پدرش و ایشان از جبرئیل آموخته بود را برای رفع هم و غم و بلا به من تعلیم فرمود که چنین بگو، (ما هم برای رفع این بلیه بزرگ که مردم ایران و جهان را گرفتار و مشغول ساخته می‌خوانیم):

"بِحَقِّ يَسِّ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ، وَبِحَقِّ طُهُ وَالْقُرْآنِ الْعَظِيمِ ، يَا مَنْ يَقْدِرُ عَلَى حَوَائِجِ السَّائِلِينَ ، يَا مَنْ يَعْلَمُ مَا فِي الصَّمِيرِ ، يَا مَنْ نَفَسَ عَنِ الْمَكْرُوبِينَ ، يَا مَفْرَجَ عَنِ الْمُعْمُومِينَ ، يَا رَاجِمَ الشَّيْخِ الْكَبِيرِ ، يَا رَازِقَ الطِّفْلِ الصَّغِيرِ ، يَا مَنْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّفْسِيرِ ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ".

کلام در پاسخ از استدلال اخباریان بر وجوب احتیاط در شبهه حکمییه تحریمییه به طائفه دوم از روایات بود. طائفه دوم روایاتی بودند که می فرمودند احتیاط توقف و احتیاط در ارتکاب مشتبه و مشکوک واجب است.

گفتیم مرحوم شیخ نقد و جوابشان را از این طائفه، به سه بیان توضیح می دهند. بیان اول گذشت.

بیان دوم:

قبل از توضیح بیان دوم یک مقدمه اصولی اشاره می کنیم:

### مقدمه اصولی: امر و نهی ارشادی و مولوی

نسبت به اوامر و نواهی ارشادی و مولوی به دو نکته اشاره می کنیم:

نکته اول: معنای ارشادی و مولوی

اوامر و نواهی خداوند متعال بر دو قسم است:

۱. امر و نهی ارشادی. حکم شرعی مطابق درک عقل را ارشادی (ارشاد به حکم عقل) می نامیم، مانند حکم عقل به قبح ظلم لذا اگر شارع هم از ظلم نهی کرده و آن را حرام شمرده است می گوئیم نهی شارع ارشادی است همچنین است نسبت به حسن عدل.
۲. امر و نهی مولوی. حکم شرعی که عقل از درک آن عاجز باشد (مانند وجوب نماز و حج) آن را مولوی می نامیم.

نکته دوم: دو تفاوت بین حکم ارشادی و مولوی

تفاوت اول: ثواب و عقاب

طبق نظر عدلیه (شیعه و معتزله) احکام تابع مصالح و مفاسد است، اگر عملی واجب شده قطعاً مصلحت ملزمه داشته و اگر حرام شده قطعاً مفسده ملزمه داشته است. امتثال امر مولوی ثواب و عقاب دارد اما امتثال امر ارشادی ثواب و عقاب مستقل ندارد. ثواب و عقاب مربوط به دستگاه تقنین (قانون گذاری) و تشریح شارع است و عقل ثواب و عقابی ندارد، لذا در امتثال امر ارشادی اگر فرد عملش مطابق واقع باشد مصلحت آن عمل را درک می کند و إلا ثواب جداگانه ای برای امتثال حکم عقل ندارد (زیرا اصلاً کار عقل قواب و عقاب نیست بلکه تقبیح و تحسین است)، همچنین در نهی ارشادی هم عقابی علاوه بر مفسده ذاتی عمل نیست.

تفاوت دوم: ذکر علت یا حکمت

حکم ارشادی معمولاً به همراه ذکر علت یا حکمت امر یا نهی بیان می شود اما امر مولوی معمولاً بدون ذکر علت حکم (امر یا نهی) بیان می شوند. \*

مرحوم شیخ انصاری می فرماید روایاتی که حکم به وجوب احتیاط می کنند و امر می کنند به توقف در موارد شبهه و شک اوامر ارشادی هستند نه مولوی. مانند اینکه طبیب به مریض می گوید خوردن ترشی برای شما مضر است سپس دستور می دهد ترشی نخور، این دستور طبیب به "ترشی نخور" یک دستور ارشادی است زیرا وقتی مریض می داند ترشی برای او مضر است عقل خود مریض می گوید نخور، لذا امر طبیب به او می شود امر ارشادی.

لذا ادعا می کنیم اخبار دال بر وجوب احتیاط اوامر ارشادی هستند زیرا:

اولاً: حکمت وجوب توقف در این روایات بیان شده است و عقل هم آن را می فهمد مانند امکان دریافت جواب از امام معصوم.

ثانیاً: احتیاط نکردن و ترک این امر واجب، عقاب مستقلی ندارد بلکه اگر مرتکب چنان شبهه ای شد عقاب خواهد داشت نه اینکه بر ترک حکم عقل هم عقاب داشته باشد.

فالمطلوب فی تلک الأخبار ... ص ۶۹، س ۸

حال که ثابت کردیم امر شارع در اخبار احتیاط یک امر ارشادی است باید ببینیم ارشاد به کدام حکم عقل است زیرا عقل در بعضی از موارد احتیاط را لازم (و واجب) می داند و در بعض موارد احتیاط را راجح (و مستحب) می داند به عبارت دیگر عقل هلاکت را دو قسم می بیند:

قسم اول: هلاکت و عقاب آخروی و لزوم احتیاط

قسم اول مواردی است که عقل درک می کند لزوم احتیاط را و شرع هم حکم می کند به وجوب احتیاط:

مورد اول: در موارد شبهه محصوره و علم اجمالی که فرد یقین دارد یکی از این دو ظرف نجس است اما نمی داند کدام یک در این مورد عقل حکم می کند به اینکه حق ندارید هر دو ظرف را استفاده کنید بلکه باید احتیاط کرده و از هر دو ظرف اجتناب کنید.

**مورد دوم:** در مواردی که شبهه بدویّه است یعنی هنوز فحص از حکم شرعی نکرده‌ایم لذا علم اجمالی به حکم نداریم بلکه صرفاً شک داریم گوشت خرچنگ حلال است یا حرام، در این مورد، فرد می‌تواند حکم را از امام معصوم بپرسد یا از آیات و روایات حکم شرعی خود را به دست آورد. پس اینجا هم عقل درک می‌کند که احتیاط لازم است.

**مورد سوم:** بعضی از مسائل عقیدتی لازم است با برهان و تعقل برای انسان ثابت شود مانند توحید و نبوت و معاد اما بعض مسائل عقیدتی چنین لزومی ندارند مانند فشار قبر. در بعضی از مسائل عقیدتی انسان احتمال می‌دهد چنین اعتقادی مثلاً نسبت به اوصاف خداوند، منجر به کفر شود و خداوند هم اراده نکرده حتماً انسان معتقد باشد به آن عقیده بلکه اراده کرده با دلیل محکم و روشن عقلی یا حجت معتبر شرعی چنان عقیده‌ای داشته باشد حال که شک و شبهه دارد در این موارد عقل می‌گوید اگر حجت شرعی و عقلی نداری لازم است احتیاط کنی و معتقد به این مطلب نباشی تا وقتی که مسأله برای تو عقلاً یا شرعاً روشن شود.

پس در چنین مواردی چون عقل احتمال هلاکت و عقاب آخری می‌بیند احتیاط را لازم می‌شمارد و امر شارع هم ارشادی است. قسم دوم هم جلسه بعد خواهد آمد.

(بنا به درخواست به جای بعض دوستان که در کلاس مجازی با توجه به نقائص و اشکالات ذاتی آن، حجم مطلب و زمان کلاس کمتر باشد، تلاش بر این است که این خواسته مورد ملاحظه قرار گیرد.)

### تحقیق:

\* برای توجه به این نکته در امر ارشادی مراجعه کنید به اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۲۳۷ مبحث ملازمه بین حکم عقل و شرع. همچنین مرحوم شیخ انصاری در کتاب **مطرح الأنظار** (چاپ مجمع الفکر) که تقریرات مباحث الفاظ درس‌های شیخ انصاری است و توسط مرحوم کلانتری تقریر شده می‌فرمایند:

ج ۱، ص ۲۱۸: فاعلم: أنّ الإتيان بالمقدّمة العلميّة في مورد الاحتياط اللازم إنّما هو بواسطة تحصيل العلم بوجود ما هو المأمور به في الواقع؛ و العلم بالامتنال و إنّ كان من الامور الواجبة التي يستقلّ بها العقل، إلّا أنّ ذلك الوجوب وجوب عقليّ إرشادي لا يترتب على امتثاله مصلحة زائدة على مصلحة المأمور به، و لا على مخالفته عقاب آخر غير العقاب اللازم على تقدير ترك المأمور به، و إذا كان حال ذي المقدّمة على هذه المثابة فكيف يعقل... عبارت را تکمیل کنید تا ابتدای "و ممّا ذكرنا يظهر فساد."

ج ۲، ص ۴۲۳: و الحكم الشرعي المطابق لحكم العقل أيضا هو إرشادي، إذ لا حكم تشريعيّ كما هو توهمه بعضهم، و إذ هو فاسد؛ لأنّ المراد من الإرشاد في الأوامر و النواهي المسوقة لبيان ذلك ليس إلّا... تا "و أما الشرع" عبارت را تکمیل کنید.

### معرفی اجمالی کتاب دعائی "مصباح کفعمی"

یکی از کتب معتبر، مرجع و معروف دعائی شیعه کتاب "جَنَّةُ الْأَمَانِ الْوَاقِيَةِ وَ جَنَّةُ الْإِيمَانِ الْبَاقِيَةِ" معروف به "مصباح کفعمی" از مرحوم تقی الدین ابراهیم کفعمی (۸۴۰-۹۰۵هـ) از بزرگان شیعه در منطقه جبل عامل در جنوب لبنان است. ایشان کتاب دیگری هم در زمینه دعا دارند با عنوان **البلد الأمين**. یکی از منابع مهم مرحوم شیخ عباس قمی در کتاب مفاتیح الجنان و گردآوری ادعیه در آن مصباح کفعمی است. قبل از ایشان مرحوم شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰هـ) کتابی با موضوع ادعیه نگاشتند با عنوان "مصباح المتهجد" لذا برای عدم اشتباه کتاب مرحوم کفعمی معروف است به مصباح کفعمی. ایشان کتاب را در پنجاه فصل تنظیم نموده‌اند، فصل اول را با اشاره به احکام وصیت آغاز نموده و سپس آداب کسب طهارت و ورود به مسجد و نماز و ... در فصل پنجاهم نیز از آداب دعا و دعا کننده سخن گفته‌اند. ایشان در فصل ۲۹، ص ۳۸۹ (چاپ علمی) دعایی از امام سجاد علیه السلام نقل می‌کنند که خواندنش در گرفتاری به ویروس کرونا لازم است:

إِلَهِي كَيْفَ أَدْعُوكَ وَ أَنَا أَنَا وَ كَيْفَ أَقْطَعُ رَجَائِي مِنْكَ وَ أَنْتَ أَنْتَ إِلَهِي إِذَا لَمْ أَسْأَلْكَ فَتُعْطِينِي فَمَنْ ذَا الَّذِي أَسْأَلُهُ فَيُعْطِينِي إِلَهِي إِذَا لَمْ أَدْعُكَ فَتَسْتَجِيبَ لِي فَمَنْ ذَا الَّذِي أَدْعُوهُ فَيَسْتَجِيبَ لِي إِلَهِي إِذَا لَمْ أَتَضَرَّعْ إِلَيْكَ فَتَرَحَّمْ عَلَيَّ فَمَنْ ذَا الَّذِي أَتَضَرَّعُ إِلَيْهِ فَيَرَحَّمَنِي إِلَهِي فَكَمَا فَلَقْتَ الْبَحْرَ لِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ نَجَّيْتَهُ أَسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ أَنْ تُنَجِّبَنِي مِمَّا أَنَا فِيهِ وَ تَفْرَجَ عَنِّي فَرَجًا عَاجِلًا غَيْرَ أَجَلٍ بِفَضْلِكَ وَ رَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.



مرحوم شیخ انصاری در نقد استدلال اخباریان به طائفه دوم از روایات (روایات دال بر وجوب توقف و احتیاط) فرمودند امر به احتیاط در این روایات ارشادی است یعنی ارشاد به حکم عقل است. حکم عقل هم دو قسم است. قسم اول این بود که عقل احتمال هلاکت به معنای عقاب آخروی می‌داد لذا حکم می‌کرد به لزوم احتیاط در مواردی که جلسه قبل توضیح داده شد. پس امر به احتیاط در روایات مذکور، ارشاد به این حکم است است.

قسم دوم: هلاکت و مفسده (نه عقاب) و حکم به رجحان احتیاط

قسم دوم مواردی است که عقل درک می‌کند حُسن و رُجحان احتیاط (نه لزوم احتیاط) را و حکم شرع هم ارشاد به آن است:

مورد اول: عقل می‌گوید انجام دادن مورد مشتبّه و مشکوک ممکن است شما را به خط قرمز خداوند و ارتکاب معصیت نزدیک‌تر کند پس بهتر است مشتبّه را مرتکب نشوی و انجام ندهی که مبادا به حرام و معصیت نزدیک شوی.

مورد دوم: عقل می‌گوید اگر موارد مشتبّه و مشکوک را ترک نکنی ممکن است مبتلای به ضرر دنیوی بشوی مثل اینکه اگر از اموال ظالمان استفاده کنی و برای استیفای حق خودت از بیت المال و خزانه، به مال آنان دست درازی کنی مبتلای به ظلم و ستم آنان خواهی شد لذا بهتر است حتی در صورت امکان برداشتن از بیت المال باز هم آن را ترک کنی.

حال که عقل رُجحان ترک اینچنین مواردی را درک می‌کند پس امر شارع در روایات به ترک چنین موارد شبهه‌ای، امر ارشادی خواهد بود. وقتی امر ارشادی باشد در مقدمه گفتیم خصوصیت امر ارشادی آن است که عقاب مستقل ندارد، یعنی اگر این امر شارع به ترک شبهه را اعتنا نکردیم و مشکوک را مرتکب شدیم عقاب نخواهیم داشت.

و ما نحن فیه و هی ... ص ۷۰، ۱۳

سؤال: بحث ما یعنی شبهه حکمیه تحریمیه، مصداق کدام حکم عقل است؟ به عبارت دیگر در شبهه حکمیه تحریمیه عقل احتیاط را لازم می‌داند یا راجح؟ به عبارت سوم احتمال هلاکتی که در روایات آمده مقصود احتمال هلاکت از عقاب است یا از مفسده؟  
جواب: می‌فرمایند بحث ما مصداق قسم دوم یعنی حکم عقل به رجحان احتیاط و احتمال مفسده و ضرر دنیوی است.

احتمال هلاکتی که عقل در ارتکاب مشتبّه و مشکوک به شبهه تحریمیه می‌دهد، احتمال هلاکت و عقاب آخروی (قسم اول) نیست زیرا تمام اخباریان و اصولیان قبول دارند که صرف مخالفت با حرام واقعی در صورت جهل به آن هیچ عقابی ندارد، به عبارت دیگر قبح عقاب بلابیان را همه قبول دارند، بله اخباریان ادعا می‌کنند بیان از جانب شارع وارد شده و احتیاط را واجب دانسته، اما برای ما مهم این است که عقل هیچ عقاب و هلاکتی در ارتکاب شبهه حکمیه تحریمیه نمی‌بیند، حال وقتی امر شارع به وجوب احتیاط ارشاد به این حکم عقل باشد نهایتاً ثابت می‌کند احتیاط راجح است.

به عنوان مثال عقل می‌گوید حال که بین أدله شرعیه فحوص کردید و بیان و دلیلی بر حرمت شرب تتن و سیگار کشیدن پیدا نکردید عقابی وجود نخواهد داشت و ارتکاب آن جایز است، چنانکه عقل در شبهه حکمیه وجوبیه و شبهه موضوعیه نیز همین حکم را دارد و توقف و احتیاط را واجب نمی‌داند و بدون بیان از جانب شارع، احتمال عقاب آخروی نمی‌دهد.

و بالجملة فمفاد هذه ... ص ۷۱، س ۳

نتیجه اینکه اخبار وجوب توقف ارشاد می‌کنند به حکم عقل، حکم عقل هم در بعضی از شبهات مانند علم اجمالی در شبهه محصوره، احتمال عقاب و در نتیجه لزوم احتیاط است، و در بعضی از موارد مانند شبهه حکمیه تحریمیه صرفاً رجحان احتیاط است نه الزام به آن. پس روایات فقط می‌گویند جایی که احتمال هلاکت و عقاب می‌دهید احتیاط واجب است، عقل می‌گوید این احتمال هلاکت و عقاب در شبهه حکمیه تحریمیه نیست پس الزامی هم به احتیاط نیست.

بنابراین روایات وجوب احتیاط، ارشاد به حکم عقل در قسم اول هستند و اصلاً ارتباطی به قسم دوم از حکم عقل و شبهه تحریمیه ندارند.

فإن قلت: إن المستفاد ... ص ۷۱، س ۸

اشکال: مستشکل می‌گوید ما ثابت می‌کنیم در شبهه حکمیه تحریمیه امر مولوی به احتیاط و توقف داریم نه امر ارشادی، به عبارت دیگر امر موجود در روایات به وجوب احتیاط یک امر مولوی است نه ارشادی.

توضیح مطلب: مستشکل می‌گوید توجه به دو نکته لازم است:

الف: روایات مذکور با صراحت می‌گویند در تمام موارد شک و شبهه، احتمال هلاکت هست لذا امر می‌کنند به احتیاط و "قف، عند الشبهة"

ب: در لسان روایات هر جا شارع سخن از هلاکت می گوید، مقصودش عقاب آخری است زیرا اصل پاداش و عقاب مربوط به بهشت و جهنم و آخرت است، پس متبادر از هلاکت در روایات هلاکت آخری و عقاب است.

با توجه به این دو نکته می گوئیم شارع در این روایات فرموده در موارد شبهه، احتمال عقاب و هلاکت باقی است پس هر چند حکم الله برای ما مجهول باشد باز هم احتمال عقاب هست، حال با مجهول بودن حکم الله واقعی، شارع باید برای نجات ما از هلاکت و عقاب یک حکم ظاهری قرار دهد زیرا با وجود جهل به حکم الله چه معنا دارد خداوند باز هم سخن از هلاکت بگوید (و بر تکلیف مجهول ما را هلاک و عقاب گرداند)، لذا می گوئیم شارع در این روایات یک حکم ظاهری مولوی بیان کرده که وجوب احتیاط است.

نتیجه اینکه امر موجود در روایات مذکور، امر وجوبی مولوی است نه ارشادی استحبابی.

**قلت: إيجاب الإحتیاط ... ص ۷۱، س ۱۳**

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می فرمایند شما می گوئید احتیاط واجب شرعی مولوی است، از شما سؤال می کنیم وجوب احتیاط یک وجوب نفسی است یا غیری؟

- اگر می گوئید وجوب احتیاط، وجوب غیری و مقدمی است یعنی مقدمه است برای دور ماندن از معصیت و عقاب، می گوئیم به حکم عقل عقابی وجود ندارد که مقدمه اش واجب باشد، عقل می گوید عقاب بلا بیان قبیح است، وقتی حکم واقعی برای ما معلوم نیست پس عقاب واقعی هم وجود ندارد، وقتی عقاب واقعی به عنوان ذی المقدمه وجود نداشت چگونه مقدمه اش واجب شود. لذا اگر بگوئید احتیاط واجب مولوی غیری است لازم می آید که بدون ذی المقدمه و با وجود جهل به حکم واقعی، شارع عقاب داشته باشد.

- اگر می گوئید وجوب احتیاط، وجوب نفسی ظاهری است پس باید بگوئید امثال آن ثواب دارد و صرف مخالفت با این امر نفسی ظاهری عقاب دارد در حالی که صریح این روایات می گویند عقاب فقط در صورتی است که مخالفت با حکم واقعی و ارتکاب حرام واقعی اتفاق بیافتد نه مخالفت با حکم ظاهری.

نتیجه اینکه امر به وجوب احتیاط در این روایات نه امر وجوبی مولوی است بلکه امر استحبابی ارشادی است.

مطلب بعدی بیان سوم از جواب مرحوم شیخ انصاری به اخباریان است که خواهد آمد إن شاء الله.

### معرفی اجمالی کتاب دعائی مَهْجِ الدَّعَوَاتِ و منهج العبادات

کتاب دیگری در باب ادعیه و اعمال، کتاب مرحوم سید بن طاووس است با عنوان "مَهْجِ الدَّعَوَاتِ و منهج العبادات". مرحوم رضی الدین ابوالقاسم سید علی بن طاووس (۵۸۹-۶۶۴ هـ) ایشان بزرگترین عالم دعائی شیعه هستند که بیشترین تألیفات و تحقیقات را در زمینه ادعیه داشته اند. ایشان در ۷۵ سالگی از دنیا رفتند و در حرم حضرت امیر علیه السلام به خاک سپرده شدند.

از جمله شاگردان ایشان پدر مرحوم علامه حلی و مرحوم علامه حلی بوده اند.

مشهورترین کتاب ایشان نزد شیعیان کتاب "اللّهوف علی قتلی الطفوف" در مقتل حضرت سید الشهداء علیه السلام است.

جلسه چهل و سوم امسال تحصیلی (دوشنبه، ۹۸/۰۹/۲۵) در شخصیت و آثار ایشان نکاتی بیان کردم.

دسته بندی مطالب کتاب در نوع خود جالب توجه است. کتاب را با بیان حرزهای یک یک ائمه آغاز نموده، سپس قنوت هر یک از ائمه را جمع نموده و پس از آن دعاهای اهل بیت علیهم السلام را می آورند و در پایان به دعاء بعض انبیاء هم اشاره شده است. ایشان این کتاب را در سال ۶۶۲ (دو سال قبل از فوتشان) نگاشته اند.

در صفحه ۴۰۰ (چاپ عملی) چند دعا ذکر می کنند تحت عنوان: "من أَلْفَاظِ دَعَوَاتِ جَرْتِ فِي خَاطِرِي فِي الْخُلُوتِ". دعائی که از اهل بیت رسیده باشد دعای مأثور می گویند که بهتر است انسان از دعاهای روایت شده و معتبر استفاده کند و البته به هیچ وجه هم دست در متن دعا نبرد و تغییر ندهد چنانکه گاهی متأسفانه از بعض مداحها دیده می شود.

در صفحه ۶۰ ضمن اشاره به احراز ائمه حرزی دارند که خواندنش در این ایام ابتلاء به بلا و مصیبت کرونا مفید است:

حَرَزُ الْجَوَادِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا نُورُ يَا بُرْهَانَ يَا مُبِينُ يَا مُنِيرُ يَا رَبَّ الْكَافِرِينَ الشُّرُورِ وَأَفَاتِ الدُّهُورِ وَأَسْأَلُكَ النَّجَاةَ يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ.

گفته شد مرحوم شیخ انصاری از استدلال اخباریان به اخبار وجوب توقف که طائفه دوم بود، جوابی با سه بیان دارند. بیان اول و دوم گذشت.

### بیان سوم:

قبل از تبیین جواب یک مقدمه کوتاه اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: اقسام شبهه

شک و شبهه از جهتی بر دو قسم است: شبهه حکمیه (اشتباه در حکم) و شبهه موضوعیه (اشتباه در موضوع).

هر یک از این دو قسم هم یا شبهه وجوبیه است یا تحریمی. پس چهار قسم شبهه داریم:

۱. شبهه حکمیه تحریمی. ۲. شبهه حکمیه وجوبیه. ۳. شبهه موضوعیه تحریمی. ۴. شبهه موضوعیه وجوبیه.

بحث ما و نزاع اصولی و اخباری در قسم اول یعنی شبهه حکمیه تحریمی است و الا در سه قسم دیگر هم اصولیان و هم اخباریان قائل به براءت می‌باشند.

بیان سوم در جواب مرحوم شیخ انصاری این است که می‌فرمایند امر موجود در روایات طائفه دوم به احتیاط و توقف از دو حال خارج نیست یا امر ارشادی است چنانکه ما می‌گوییم یا امر مولوی است چنانکه اخباریان می‌گویند دیگر شق ثالثی ندارد.

اگر امر موجود در این روایات را حمل کنیم بر امر مولوی لازم می‌آید تخصیص اکثر که از مولای حکیم قبیح است.

توضیح مطلب: اگر طبق گفته اخباریان این اخبار را حمل کنیم بر وجوب مولوی مضمون روایات چنین می‌شود "قف عند الشبهة" یعنی واجب است توقف و احتیاط در برخورد با تمام شبهه‌ها. در مقدمه گفتیم شبهه از جهتی چهار قسم است که در سه قسم از آنها نه اصولی نه اخباری قائل به وجوب احتیاط نیستند. بنابراین وجوب توقف و احتیاط عند الشبهة را باید سه بار تخصیص بزیم و بگوییم توقف و احتیاط در شبهات واجب است الا شبهات حکمیه وجوبیه و شبهات موضوعیه تحریمی و شبهات موضوعیه وجوبیه. فقط یک مورد و یک قسم تحت امر به توقف باقی ماند و این هم تخصیص اکثر و قبیح است.

نتیجه می‌گیریم پس امر موجود در این روایات به احتیاط و توقف یک امر ارشادی است، یعنی ارشاد است به حکم عقل لکن در هر مورد باید تشخیص دهیم که عقل چه حکمی دارد، حکم می‌کند به لزوم (وجوب) احتیاط (در جایی که احتمال هلاکت و عقاب آخروی می‌دهد) یا حکم می‌کند به رجحان (استحباب) احتیاط (در جایی که احتمال مفسده و ضرر دنیوی می‌دهد).

البته روایات مذکور نیز همین را می‌گویند یعنی بعضی از روایات که می‌گویند توقف و احتیاط کنید مقصودشان وجوب احتیاط است و بعضی مقصودشان رجحان و استحباب احتیاط است. برای هر کدام دو نمونه ذکر می‌کنند:

الف: روایاتی که امر به احتیاط در آنها دلالت بر وجوب دارد:

نمونه اول: مقبوله عمر بن حنظله می‌گوید احتیاط کنید، حال علت احتیاط چیست؟ علتش لزوم توقف در مواجهه با دو روایت متعارضی است که هیچ ترجیحی بر یکدیگر ندارند. پس احتیاط کردن علت قرار گرفته برای یک امر واجب یعنی وجوب عمل نکردن به دو روایت متعارض. عقل می‌گوید وقتی معلول (عمل نکردن به دو روایت متعارض متساوی) واجب است علت آن هم (مطلوبیت احتیاط) واجب خواهد بود.

نمونه دوم: صحیحۃ جمیل که می‌گوید احتیاط کنید، حال جهت احتیاط چیست؟ جهتش این است که احتیاط نمودن مقدمه است برای کنار گذاشتن حکم مخالف قرآن. پس کنار گذاشتن حکم مخالف قرآن ذی المقدمه است و مقدمه آن احتیاط نمودن است، عقل می‌گوید وقتی ذی المقدمه واجب باشد، مقدمه آن هم واجب خواهد بود.

ب: روایاتی که امر به احتیاط در آنها دلالت بر استحباب دارد:

نمونه اول: روایت زهری که می‌گوید احتیاط کنید، حال جهت احتیاط چیست؟ جهتش این است که احتیاط نمودن مقدمه است برای ترک کردن روایتی که معلوم نیست از اهل بیت صادر شده یا نه. کنار گذاشتن روایتی که معلوم نیست از اهل بیت صادر شده یا نه واجب نیست بلکه راجح و مستحب است، عقل می‌گوید وقتی ذی المقدمه مستحب است پس مقدمه آن هم که احتیاط نمودن است، مستحب است.

نمونه دوم: موثقه سعد بن زیاد می گوید در نکاح شبه‌ناک احتیاط کنید زیرا احتمال می دهید این خانم مثلاً خواهر رضاعی شما باشد، اینجا شبهه موضوعیه است یعنی نمی‌داند این موضوع خارجی و این خانم بر او حلال است یا حرام، در شبهات موضوعیه به اتفاق اصولی و اخباری احتیاط واجب نیست، پس امر به احتیاط در این روایت و خیر شمردن احتیاط (خیرٌ من الإقتحام فی الهلکة) واجب نیست بلکه مستحب می‌باشد.

نتیجه اینکه اخبار طائفه دوم که امر به احتیاط می‌کنند یک امر ارشادی هستند یعنی ارشاد به حکم عقل، و عقل در شبهه حکمیه تحریمیه می‌گوید عقاب بلا بیان قبیح است لذا احتمال عقاب نیست که احتیاط واجب باشد بلکه صرفاً احتمال ضرر و مفسده است که گفتیم عقلاً احتیاط در آنها راجح است نه واجب طبق توضیحاتی که دو جلسه قبل دادیم.

در ادامه بحث مرحوم شیخ انصاری به جوابهای دیگر به استدلال اخباریان از جابن سایر علماء را مطرح می‌کنند و آنها را نقد می‌فرمایند.

### معرفی اجمالی صحیفه سجادیه

به مناسبت این ایام که چند کتاب دعائی را معرفی کردم مناسب است که مهم‌ترین، معتبرترین، متقن‌ترین، پرمحتواترین و زیباترین کتاب دعائی یعنی صحیفه سجادیه را مورد توجه قرار دهیم.

کتابی که وقتی مرحوم آیه الله مرعشی در سال ۱۳۵۳ هـ ق برای مفتی مصر شیخ جوهر طنطاوی، صاحب تفسیر معروف الجواهر فرستاد، او در پاسخ نوشت: "من الشفاء إنا إلى الآن لم نقف على هذا الأثر القيم الخالد، من موارث النبوة وأهل البيت، و إني كلما تأملت رأيها فوق كلام المخلوق و دون كلام الخالق."

به تعبیر سخنا الأستاذ یک نشانه بلندای عرفان مکتب اهل بیت در ادعیه رسیده از آنان این نکته است که اهل بیت در مخاطب قرار دادن مردم به دنبال "کلم الناس علی قدر عقولهم" بودند، لذا در مباحث اعتقادی میزان درک و تعقل مخاطب را در نظر می‌گرفتند و جواب می‌دادند، به دو نمونه اشاره می‌کنم:

نمونه اول: در روایت اصول کافی (کتاب التوحید، باب حدوث العالم، حدیث ۵) وقتی سؤال شد که آیا خداوند می‌تواند دنیا را در یک تخم مرغ قرار دهد بدون آنکه دنیا کوچک شود یا تخم مرغ بزرگ؟ امام صادق علیه السلام در جواب دِیصانی در قالب یک جواب ساده فرمودند بله چنانکه تو دنیا را می‌توانی با یک عدسی کوچک چشمت ببینی پس دنیا را در یک عدسی قرار داده است.

نمونه دوم: اما در جواب سؤالی مشابه، به فرد دیگر در قالب یک بیان فلسفی می‌فرمایند این کار محال است و محال لاشیء است و قدرت خدا به لاشیء تعلق نمی‌گیرد.

اما وقتی اهل بیت می‌خواهند در قالب دعا با خداوند مناجات کنند دیگر مخاطب مردم نیستند بلکه مخاطب خدا و خالق قادر مقتدر عالم الغیوب است و آنجا است که عظمت و بلندای عرفان شیعی، خود را نشان می‌دهد و امام سجاد علیه السلام اوج استدلالهای فلسفی عرفانی را در یک لمحه از دعای ابوحمزه ثمالی بیان می‌کنند که: **بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ وَ لَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ.**

با توجه به این مقدمه باید گفت آنچه جای تأسف دارد بی‌خبری ما نسبت به دریای معارف و معنویتی است که در صحیفه سجادیه موج می‌زند.

در پایان جلسه امروز هم برای دفع آفات و بلاهای معنوی و روحی و جسمی و جلب رحمت پروردگار با فرازهای ابتدایی دعای هجدهم صحیفه سجادیه همراه می‌شویم، دعایی که حضرتشان هرگاه خطری از ایشان دفع می‌شد یا خواسته‌ای زود برآورده می‌شد می‌خواندند و نگاهی است که برای ما جدید و جالب است که حضرت زمان رفع خطر و برآورده شدن حاجتشان خداوند را چنین مورد خطاب قرار می‌دهند که جای تأمل و تعمق بسیار دارد. کل دعا چهار خط بیشتر نیست که حتما در آن تأمل کنید.

**اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى حُسْنِ قَضَائِكَ ، وَبِمَا صَرَفْتَ عَنِّي مِنْ بَلَائِكَ ، فَلَا تَجْعَلْ حَظِّي مِنْ رَحْمَتِكَ مَا عَجَلْتَ لِي مِنْ عَافِيَتِكَ فَأَكُونَ قَدْ شَقِيتُ بِمَا أَحْبَبْتُ وَسَعِدَ غَيْرِي بِمَا كَرِهْتُ ...**

مرحوم شیخ انصاری بعد از تبیین جواب خودشان به سه بیان و نقد استدلال اخباریان به طائفه دوم از اخبار که امر به احتیاط و توقف می‌کردند، وارد بررسی پنج جواب دیگر به استدلال اخباریان می‌شوند که این جوابها را قبول ندارند.

#### بررسی و نقد پنج جواب به استدلال اخباریان جواب اول:

بعضی از اصولیان در دفاع از براءت و ردّ وجوب احتیاط، استدلال کرده‌اند که اخبار دال بر وجوب احتیاط می‌گویند در فتوا دادن احتیاط کنید و بدون علم فتوا ندهید در حالی که ما اصولیان بر اساس علم و أدله شرعیه فتوای به براءت می‌دهیم البته نه علم به حکم واقعی بلکه علم به حکم ظاهری.

بنابراین اخبار توقف شامل بحث براءت نمی‌شود.

#### نقد جواب اول:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید جواب مذکور صحیح نیست زیرا شما روایات را اینگونه تفسیر کردید که در مقام فتوا احتیاط کنید و فتوای بدون علم ندهید، در حالی که روایات مربوط به مقام فتوا نیستند بلکه مربوط به مقام عمل هستند یعنی روایات می‌گویند در مورد شبهه عمل نکنید بلکه احتیاط کرده و ترک نمایید.

بله ممکن است این روایات شامل فتوا دادن مجتهد هم بشود زیرا فتوا دادن مجتهد هم عمل مجتهد است در مورد مشتبه الحکم پس این روایات به مجتهد هم می‌گوید فتوا دادن شما عمل کردن در مورد مشکوک و مشتبه الحکم است لذا احتیاط و توقف کن.

پس نتیجه اینکه جواب اول کافی نیست و مجتهد هم باید از إفتاء به غیر علم پرهیز کند.

#### جواب دوم:

گفته شده روایاتی که اخباریان تمسک کردند بر اثبات وجوب احتیاط همه ضعیف السند هستند.

#### نقد جواب دوم:

می‌فرمایند گفتیم بین این روایات، احادیثی هست که مقبوله، صحیحه و موثقه هستند پس نمی‌توان ادعا نمود تمام آن روایات ضعیف السند هستند.

#### جواب سوم:

گفته شده این روایات ارتباطی به بحث شبهه تحریمیه و براءت در آن ندارند بلکه این روایات در مقام نهی از عمل بر اساس قیاس هستند، یعنی این روایات می‌گویند در مواردی که نصّ و روایتی از اهل بیت به شما نرسیده، بر اساس قیاس و رأی خودتان عمل نکنید. پس مقصود از وجوب توقف، وجوب توقف در قیاس نمودن است نه إجراء براءت در شبهه تحریمیه.

#### نقد جواب سوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در یکی از روایات امر به احتیاط و نهی از عمل به قیاس بود اما دهها روایت هستند که دلالت می‌کنند بر امر به احتیاط به طور مطلق نه در خصوص عمل بر اساس قیاس. مانند همان کلیشه پرتکرار که "الوقوف عند الشبهات خیر من الإقتحام

فی الهلکات" یا "أورع الناس من وقف عند الشبهة"

جواب چهارم بحث دارد که إن شاء الله خواهد آمد.

**معرفی اجمالی کتاب اقبال الأعمال**

در ادامه معرفی کتب مرجع و معتبر دعائی، پنجمین کتابی که آشنایی با آن ضروری و کتابشناسی آن و شخصیت‌شناسی مؤلف آن برای شما مفید است، کتاب "اقبال الأعمال" یکی دیگر از آثار و تألیفات متعدد دعائی مرحوم سید بن طاووس (متوفای ۶۶۴هـ) است. دو جلسه قبل کتاب مهج الدعوات و منهج العبادات از ایشان را معرفی کردم و در مورد شخصیت ایشان و آثار و تألیفات و اساتید و شاگردان ایشان هم دو جلسه قبل هم در جلسه چهل و سوم نکاتی گذشت.

شیوه دسته بندی مطالب در این کتاب با کتب قبلی که معرفی شد تفاوت دارد، در این کتاب مرحوم سید بن طاووس ادعیه را بر اساس اعمال ماه‌های سال قمری تنظیم فرموده و از محرم آغاز و به ذی الحجة ختم نموده‌اند، مفصل‌ترین فصل هم فصل مربوط به اعمال ماه مبارک رمضان است.

کتابهایی که معرفی می‌کنم را لاقلاً در حد مراجعه به فهرست یک کتاب‌شناسی مختصر پنج خطی انجام دهید که در پایان معرفی کتاب‌های معتبر و مرجع دعائی بتوانید یک کار مقایسه‌ای در تفاوت شیوه گردآوری ادعیه در این کتب انجام دهید که در حد اطلاعات عمومی برای شما ضروری است که برای اطلاع از هر دعای معروف و غیر معروفی به چه کتاب و کدام منبع دعائی مراجعه کنید. به مناسبت میلاد با سعادت آقا و مولایمان حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف به یک نکته از کتاب اقبال الأعمال در ماه شعبان المعظم اشاره می‌کنم.

در صفحه ۲۲۰ (چاپ علمی) از جدشان مرحوم شیخ طوسی و غیر از آن روایتی نقل می‌کنند از کمیل بن زیاد که کمیل می‌گوید ما مولایم امیرمؤمنان علیه الصلوة و السلام در مسجد بصره و در جمعی نشسته بودیم از حضرت سؤال شد معنای آیه "فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ" حضرت فرمودند مقصود شب نیمه ماه شعبان است، قسم به کسی که جانم در ید قدرت او است در آن شب خیر و شر یک سال بندگان تقسیم می‌شود، و هیچ بنده‌ای نیست در آن شب که خدا را به دعاء خضر بخواند الا اینکه خداوند حوائج او را برآورده سازد.

کمیل می‌گوید شب هنگام به منزل حضرت مراجعه کردم فرمودند چرا آمده‌ای؟ گفتم برای دعاء خضر، فرمودند همنشینی طولانی تو با ما بر من لازم گردانید که آن دعا را به تو بیاموزم که در هر شب جمعه هم بخوانی.

برای اجابت دعاها و رفع گرفتاریها به خصوص گرفتاری‌های پیش آمده به واسطه ویروس کرونا فراز پایانی این دعا را قرائت می‌کنیم:

يَا سَرِيحَ الرَّصَا اغْفِرْ لِمَنْ لَا يَمْلِكُ إِلَّا الدُّعَاءُ، فَإِنَّكَ فَعَالٌ لِمَا تَشَاءُ، يَا مَنْ اسْمُهُ دَوَاءٌ، وَذِكْرُهُ شِفَاءٌ، وَطَاعَتُهُ غِنَى، إِزْحَمَ مِنْ رَأْسِ مَالِهِ الرَّجَاءُ  
وَسِلَاحُهُ الْبُكَاءُ، يَا سَابِغَ النَّعْمِ يَا دَافِعَ النَّقَمِ، يَا نُورَ الْمُسْتَوْحِشِينَ فِي الظُّلَمِ، يَا عَالِمًا لَا يُعَلَّمُ، صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَأَفْعَلْ بِي مَا أَنْتَ  
أَهْلُهُ، وَصَلَّى اللهُ عَلَى رَسُولِهِ وَالْأَيَّمَةِ الْمَيَامِينَ مِنْ آلِهِ وَسَلَّمْ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

کلام در نقل و نقد پنج جوابی بود که به استدلال اخباریان به روایات امر به احتیاط و توقف داده شده لکن مرحوم شیخ انصاری آنها را قبول ندارند. سه جواب با نقدشان گذشت.

#### جواب چهارم:

گفته شده اخبار دال بر براءة در شبهه حکمییه تحریمییه با أخبار دال بر احتیاط تعارض می‌کنند، زیرا اخبار براءة می‌گویند در موارد شبهه احتیاط واجب نیست و براءة جاری کنید و مجاز هستید مرتکب شوید، اخبار احتیاط می‌گویند احتیاط واجب است و حق ارتکاب ندارید. این دو دسته اخبار که مورد استدلال اصولیان و اخباریان است تعارض می‌کنند و در مورد تعارض هم باید به روایاتی که مرجح دارند عمل نمود، به نظر ما اخبار براءة دو مرجح دارند لذا مقدم می‌شوند:

مرجح یکم: مرجح داخلی. یعنی اخبار براءة از حیث سند و دلالت قوی‌تر از اخبار احتیاط هستند.

مرجح دوم: مرجح خارجی. یعنی آیات، اجماع و دلیل عقل، مرجح اخبار براءة هستند زیرا آنها هم حکم به براءة را تأیید می‌کنند.

اگر هم اشکال شود که از مزیت‌ها و مرجح داخلی و خارجی در اخبار احتیاط هم وجود دارند نهایتاً اخبار احتیاط و براءة متکافئ و برابر خواهند بود و هیچکدام بر دیگری ترجیح نخواهد داشت لذا نوبت می‌رسد به تخییر زیرا روایات می‌گویند در خبرین متعارضین اذن فتخیر، ما اصولیان هم بعد از تخییر جانب براءة را أخذ و انتخاب می‌کنیم.

#### نقد جواب چهارم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید مستدل پنج معا را مطرح کرد که همه آنها اشکال دارد:

اشکال اول: نقد مدعای تعارض بین اخبار براءة و احتیاط.

می‌فرماید اخبار براءة و احتیاط هیچ تعارضی ندارند زیرا:

- اکثر اخبار براءة، آیات دال بر براءة، دلیل عقلی و بعضی از تقریرات اجماع همه می‌گویند عقاب بلا بیان قبیح است، پس اخبار براءة می‌گویند هر جا حکم واقعی را نمی‌دانستید عقابی هم وجود ندارد.

- اخبار احتیاط می‌گویند ما حکم ظاهری هستیم و وظیفه مکلف در زمان تحیر و شک را معین می‌کنیم.

پس اخبار براءة در حیطة حکم واقعی سخن می‌گویند و اخبار احتیاط در حیطة حکم ظاهری لذا هیچ تعارضی وجود ندارد.

به عبارت دیگر در مباحث قبل بارها اشاره کردیم أدله وجوب احتیاط اگر تمام باشد و اخباریان بتوانند مدعایشان را ثابت کنند، این أدله وارد خواهند بود بر اصل عملی براءة.

توضیح مطلب اینکه أدله براءة می‌گویند هر جا حکم و بیانی از جانب خداوند نرسیده بود شما آزاد هستید که مرتکب شوید، أدله احتیاط می‌گویند ما بیان هستیم و حکم الله ظاهری را برای شما بیان می‌کنیم که وجوب احتیاط است، لذا وقتی بیان ثابت شود دیگر نوبت به اجراء قبح عقاب بلا بیان نمی‌رسد. بنابراین می‌گوییم نه تنها تعارضی بین اخبار براءة و احتیاط نیست بلکه اگر أدله احتیاط تمام باشد و حجیتشان ثابت شود وارد خواهد بود بر اصل عملی براءة. چنانکه گفته شده الأصل دلیل حیث لا دلیل، اصل عملی زمانی حجت شرعی به حساب می‌آید که دلیل شرعی معتبر و آماره بر حکم شرعی وجود نداشته باشد.

اشکال دوم: نقد ادعای تعارض بین مرسله فقیه و أدله احتیاط

در بین روایات دال بر براءة یک روایت بود که آن هم مرسله فقیه "کل شیء مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ" که روایت هفتم بود و همانجا گفتیم این روایت از حیث دلالت و محتوا توان تعارض با اخبار احتیاط را دارد زیرا این حدیث تصریح می‌کند حکم هر شیء حلیت است مگر اینکه در خصوص هر شیء نهی‌ای وارد شود پس نهی عمومی و حکم به احتیاط عام و کلی هم فائده ندارد.

لکن این روایت هم توان تعارض با اخبار احتیاط را ندارد زیرا این خبر مرسله است در حالی که اخبار توقف و احتیاط هم مقبوله دارد هم صحیحه هم موثقه، دیگر اینکه این روایت یکی است اما در مقابل اخبار دال بر احتیاط زیاد هستند پس هم ترجیح سندی هم ترجیح به شهرت روایی موافق با روایات احتیاط است و با استدلال مذکور نمیتوان بین مرسله فقیه و اخبار توقف تعارض تصویر نمود.

اشکال سوم: نقد ادعای اقوی بودن اخبار براءة (نقد مرجح داخلی)

می‌فرمایند ادعا شد که اخبار برائت از حیث دلالت و محتوا قوی‌تر هستند از اخبار احتیاط و این نکته مرجحی برای مقدم کردن اخبار برائت دانسته شد، این نکته هم به نظر ما صحیح نیست و چنین قوتی وجود ندارد و هر دو دسته متکافی و مساوی‌اند.

#### اشکال چهارم: نقد مرجح خارجی

همچنین گفته شد کتاب و عقل هم می‌گویند عقاب بلا بیان قبیح است لذا در مقابل اخبار احتیاط قرار می‌گیرند و می‌شوند مرجح خارجی برای تقویت اخبار برائت، این ادعا هم صحیح نیست زیرا گفتیم که آیات و عقل می‌گویند هر جا بیانی نسبت به حکم الله نداشته‌ی آزاد هستی و برائت جاری کن، اما اخبار احتیاط می‌گویند ما بیان حکم الله ظاهری هستیم پس تعارضی بین آیات و عقل با اخبار احتیاط نیست به محض اثبات صحت اخبار احتیاط، آیات و عقل ساکت خواهند بود نه اینکه تعارضی به وجود آید.

#### اشکال پنجم: نقد ادعای تخییر عند التکافی

ادعا شد اگر هم اخبار برائت و احتیاط تعارض کنند، از حیث اعتبار سندی و دلالی متکافی و مساوی هستند و وظیفه تخییر است و ما جانب برائت را انتخاب می‌کنیم. اشکال این ادعا هم آن است که:

اولاً: ما تکافی و تساوی را قبول نداریم زیرا اخبار احتیاط مرجح دارند.

چنانکه می‌دانیم یکی از مرجحات در خبرین متعارضین، مخالف با عامه است. گفته شده تمام اهل سنت در شبهه تحریمیه معتقد به برائت هستند، لذا اخبار دال بر وجوب احتیاط مخالف با عامه هستند و این سبب ترجیح این روایات بر روایات برائت خواهد بود.

ثانیاً: اگر هم ترجیح مذکور را نپذیرید و بگوییم باز هم اخبار برائت و احتیاط، متعارض و متکافی و مساوی هستند می‌گوییم در تساوی دو خبر متعارض وظیفه تخییر نیست بلکه یک دسته از روایات می‌گویند در تعارض وظیفه تخییر است (إذن فتخیر) اما یک دسته دیگر از روایات می‌گویند در تعارض وظیفه احتیاط و توقف است و ما به این دسته از روایات عمل می‌کنیم.

ثالثاً: اگر هم بگویید وظیفه تخییر است نه احتیاط می‌گوییم در تخییر اصولی‌ها به جانب برائت عمل می‌کنند اما اخباریان به جانب احتیاط عمل می‌کنند و اشکالی به اخباری‌ها وارد نیست.

جواب پنجم خواهد آمد.

#### معرفی اجمالی کتاب المراقبات

جلسات گذشته چند کتاب مرجع دعائی معرفی کردم، برای تنوع و همچنین معرفی کتابی برای تعمق و تأمل در مضامین ادعیه در جلسه امروز کتاب "المراقبات" مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی اعلی الله مقامه الشریف را معرفی می‌کنم. ایشان در سال ۱۳۴۳ق (۱۳۰۴ش) رحلت فرمودند و در قبرستان شیخان قم مدفون شدند. از شاگردان خاص مرحوم حسینقلی همدانی در نجف اشرف بودند. نقل شده مرحوم امام خمینی اعلی الله مقامه الشریف دو جلسه در درس اخلاق ایشان شرکت کرده بودند و ابتدای ورودشان به ایران پس از تبعیدهای خارج کشور، وقتی به قم وارد شدند و خیل عظیم مردم برای استقبال مرحوم امام در حرم و اطراف حرم گردآمده بودند مرحوم امام ابتدا به قبرستان شیخان رفتند و بعد از زیارت اهل قبور، با حنک عمامه‌شان سنگ قبر مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی را پاک کردند در جواب اعتراض بعض حاضران که مرد منتظر شما هستند فرمودند می‌خواهم با این کار اثر سوء این استقبال مردمی در نفسم را سرکوب کنم.

این کتاب ارزشمند که ترجمه‌های متعددی هم دارد بر اساس ماه‌های سال قمری تدوین شده و عنوان هر فصل را اختصاص به مراقبات یک ماه قمری داده‌اند که با ماه محرم آغاز و به ماه ذی‌الحجه خاتمه می‌یابد. در پایان هم خاتمه‌ای در بیان چند نکته دارند. محتوای کتاب نه ذکر ادعیه بلکه برنامه‌ای برای خودسازی است البته با برداشت‌های لطیف از عبارات ادعیه مأثور. مطالعه این کتاب را خصوصاً در این دو هفته باقیمانده از ماه شعبان و قبل ورود به ماه مبارک رمضان توصیه می‌کنم البته نه توصیه بنده بلکه توصیه بزرگانی همچون مرحوم امام است. ایشان در فصل هشتم که مربوط به مراقبات ماه شعبان است ضمن اشاره به مناجات شعبانیه و نعمت عظیم شمردن آن می‌فرمایند: و بالجملة هذه المناجاة من مهمات أعمال هذا الشهر بل للسالك أن لا يترك بعض فقراته في تمام السنة، ويكثر المناجاة بها في قنوتاته، وسائر حالاته السنوية ولا تغفل عن قولك حين تقول: «و أنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك، حتى تحرق أبصار القلوب حجب النور، فتصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحنا معلقة بعز قدسك» و ليتأمل هل بقلبه بصر يدرك به النور؟ و ما حجب النور؟ و ما المحتجب بالنور المتصف بمعدن العظمة؟ حتى يعلم ما يقول، و ما يستدعي من ربه أن يعطيه، فإن الإنسان إذا لم يعرف ما يسأل ربه أصلاً لا يصدق عليه أنه سأل ربه الفلان، بل يصدق أنه قرأ الألفاظ، و القارئ للألفاظ غير الداعي و السائل.



جواب پنجم:

پنجمین جوابی که به اخباریان داده شده و مرحوم شیخ انصاری وارد نمی‌دانند، این است که گفته شده رابطه بین اخبار برائت و اخبار احتیاط عام و خاص مطلق است لذا اخبار برائت، اخبار احتیاط را تخصیص زده و در مورد شبهه حکمیه تحریمی به روایات برائت عمل می‌کنیم نه روایات وجوب احتیاط.

توضیح مطلب: روایات احتیاط عام و روایات برائت خاص هستند آن هم به نحو عام و خاص مطلق زیرا:

– روایات احتیاط به نحو عموم می‌گویند: "فَقَوْا عِنْدَ الشَّبْهَةِ" یعنی در مواجهه با تمام موارد مشتبه باید توقف نمود چه شبهه موضوعیه، چه شبهه حکمیه، چه تحریمی و چه وجوبیه و چه شبهه اعتقادیه.

– روایات برائت در خصوص شبهه تحریمی می‌گویند در موارد شبهه تحریمی اباحه و برائت جاری است.

در جمع بین این دو دسته روایات عام و خاص می‌گوییم در تمام موارد شبهه احتیاط واجب است الا در موارد شبهه تحریمی که احتیاط واجب نیست و برائت جاری است.

نقد جواب پنجم:

مرحوم شیخ انصاری چند اشکال به جواب مذکور وارد می‌دانند:

اشکال اول: نسبت به اکثر اخبار برائت رابطه ورود است نه تخصیص.

قبل تبیین نقد مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی تکراری بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: تفاوت ورود و تخصیص

در جلسه شصت و سوم امسال تحصیلی، صفحه ۱۲۳ جزوه ضمن یک مقدمه مفصل چهار اصطلاح حکومت، ورود و تخصیص و تخصیص را توضیح دادیم لکن اینجا فقط به دو اصطلاح احتیاج داریم، ورود و تخصیص.

**ورود:** نوعی رابطه بین دو دلیل است که آمدن یک دلیل سبب می‌شود موضوع دلیل دیگر از بین برود.

مثال: شک داریم در حکم شرب تنن، چون شک داریم باید به اصول عملیه مراجعه کنیم، أصالة الإباحة می‌گوید حکم آن اباحه است، پس موضوع شد شرب تنن مشکوک، اگر بعد از آن دلیل و آماره‌ای پیدا کردیم که می‌گفت شرب تنن حرام است این دلیل دوم می‌شود وارد بر دلیل اول زیرا با آمدن دلیل و آماره دیگر موضوع دلیل اول که شرب تنن مشکوک الحکم بود از بین می‌رود و شکی باقی نمی‌ماند لذا دیگر حق نداریم به اصول عملیه مراجعه کنیم.

این نکته مهم است که در ورود اصلاً تعارضی بین دو دلیل نیست که نیاز باشد قواعد باب تعارض از جمله مرجحات را بررسی کنیم بلکه در مثال مذکور دلیل دوم اصلاً اجازه نمی‌دهد موضوع دلیل اول شکل بگیرد تا بعد از آن نوبت به تعارض برسد. اما در تخصیص تعارض ابتدایی وجود دارد که به نحو عام و خاص بین آنها جمع می‌شود.

**تخصیص:** نوعی رابطه بین دو دلیل است که یک دلیل، حکم موجود در دلیل دیگر را محدود می‌کند.

مثال: دلیل اول: أكرم العلماء. دلیل دوم: لا تکرّم العالم الفاسق. در نگاه اول این دو دلیل نسبت به حکم عالم فاسق با یکدیگر تعارض دارند لکن جمع بین آن دو به این نحو است که أكرم العلماء إلا الفاسق من العلماء.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند جلسه قبل توضیح دادیم رابطه بین اکثر روایات برائت و روایات احتیاط نه تعارض و عام و خاص بلکه ورود است، أدله برائت زمانی إجراء می‌شوند که بیانی از جانب شارع نرسیده باشد اما روایات احتیاط می‌گویند ما بیان حکم الله ظاهری هستیم لذا موضوع أدله برائت که شک و جهل به حکم الله است از بین می‌رود و أدله برائت قابل إجراء نیستند. پس با وجود أدله احتیاط و فرض حجیت آنها اصلاً أدله برائت قابل تمسک نیستند که نوبت به تعارض و رابطه تخصیص برسد.

خلاصه اشکال اینکه اکثر اخبار برائت تعارضی با اخبار احتیاط ندارند که بین آنها جمع کنیم به نحو عام و خاص مطلق.

اشکال دوم: نسبت به خصوص مرسله فقیه

در خصوص مرسله فقیه که حدیث هفتم از روایات مثبت برائت بود، یعنی "کلّ شیء مطلق حتی یرد فیه نهی" به چهار نکته توجه شود: الف: در جلسه ۶۳ گذشت که برای شبهه و شک در حکم شرعی سه نوع منشأ قابل تصویر است: فقدان نص، اجمال نص، تعارضین نصین ب: مرسله فقیه که می‌گوید هر شیء‌ای حلال است تا زمانی که دلیل دال بر حرمت در یک شیء به شما برسد، هر چند از نظر محتوا اختصاص به شبهه حکمیه تحریمی دارد لکن فقط شامل مورد فقدان نص و اجمال می‌شود نه تعارض نصین، زیرا مرسله فقیه از موردی سخن می‌گوید که اصلاً روایتی نرسیده یا روایت واضح الدلاله‌ای نرسیده است نه جایی که روایت رسیده لکن تعارض دارد.

ج: اخبار توقف از نظر منشأ شبهه هم عام هستند یعنی می‌گویند در تمام موارد شبهه احتیاط واجب است چه منشأ شبهه فقدان نص باشد چه اجمال نص و چه تعارض نصین.

د: چه اخباری که در شبهه تحریمیه قائل به وجوب توقف احتیاط هستند و چه اصولیان که در شبهه تحریمیه قائل به براءت هستند، هر دو گروه تفاوتی بین منشأ شبهه قائل نیستند یعنی منشأ شبهه چه فقدان نص باشد و چه اجمال نص و چه تعارض نصین اخباریان قائل به توقف و اصولیان قائل به براءت هستند.

مرحوم شیخ انصاری با توجه به نکات مذکور می‌فرماید ما برای تعیین تکلیف در مورد تعارض نصین به مرسله فقیه که مراجعه می‌کنیم اینم مرسله ساکت است و شامل تعارض نصین نمی‌شود لذا به اخبار احتیاط مراجعه می‌کنیم و این اخبار شامل مورد تعارض نصین می‌شوند و می‌گویند در شبهه ناشی از تعارض نصین هم احتیاط واجب است، حال با توجه به نکته "د" می‌گوییم به اجماع مرکب تفاوتی در حکم وجوب احتیاط بین فقدان نص و تعارض نصین نیست زیرا احدی از عالمان چه اخباری و چه اصولی بین حکم شبهه در فقدان نص و تعارض نصین تفصیل نداده‌اند، حال که در مورد تعارض نصین ادله توقف می‌گویند احتیاط واجب است و مرسله فقیه نسبت به آن ساکت است می‌گوییم چنانکه در تعارض نصین احتیاط واجب است پس در فقدان نص هم احتیاط واجب خواهد بود. نتیجه اینکه در فقدان نص هم باید قائل به وجوب احتیاط شویم نه براءت.

**فتأمل ...** ممکن است اشاره باشد به اینکه چرا از اجماع مرکب به نفع اخباری‌ها استفاده کردید بلکه می‌توان به نفع اصولی‌ها استفاده نمود به این بیان که تفاوتی در حکم شبهه بین فقدان نص و تعارض نصین نیست و در فقدان نص مرسله فقیه می‌گوید براءت جاری است پس در تعارض نصین هم حکم براءت خواهد بود. \*

**اشکال سوم: رابطه تباین و تعارض است نه عام و خاص**

می‌فرمایند بین مرسله فقیه و اخبار توقف تباین و تعارض برقرار است و نمی‌توان آن دو را عام و خاص دانست زیرا اخبار توقف که شامل تمام موارد شبهه از موضوعیه و حکمیه، وجوبیه و تحریمیه و اعتقادیه می‌شوند همه را می‌توان به نوعی به خصوص شبهه تحریمیه برگرداند مثلاً در شبهه وجوبیه نماز جمعه بگوییم حکم به براءت و اِباحه در وجوب جمعه محتمل الحرمه است لذا احتیاط واجب است، در نتیجه اخبار توقف می‌گویند در شبهه تحریمیه احتیاط واجب است و مرسله فقیه (کل شیء مطلق) می‌گوید احتیاط واجب نیست، این هم تعارض است و امکان جمع به نحو عام و خاص بینشان وجود ندارد.

**فتأمل ...** ممکن است اشاره به این باشد که این برداشت از روایات احتیاط خلاف ظاهر آنها است و روایات احتیاط اِباء دارند از اینکه برگردانده شوند به خصوص شبهه تحریمیه بلکه نمی‌توان دلالت ظاهر این روایات بر شبهه وجوبیه و حکمیه و موضوعیه را انکار نمود.

### تحقیق:

\* مرحوم تنکابنی در ایضاح الفرائد، ج ۲، ص ۷۰ می‌فرماید مرحوم شیخ انصاری در مجلس درسشان وجه تأمل را این نکته دانستند که تمسک به اجماع مرکب صحیح نیست زیرا بعضی اصولیان در فقدان نص براءتی هستند لکن در تعارض نصین قائل به براءت نیستند.

### معرفی اجمالی کتاب عده الداعی و نجاح الساعی

جمال‌الدین احمد بن فهد حلی (۷۵۷-۸۴۱هـ) از علماء و بزرگان شیعه است که مرحوم شیخ انصاری در موارد متعددی از مکاسب به کتاب "المهذب البارع فی شرح المختصر النافع" ایشان ارجاع می‌دهند. مرحوم ابن فهد حلی در کربلا از دنیا رفتند و کنار خیمه‌گاه به خاک سپرده شدند که الآن مدفن ایشان گنبد و بارگاه مختصری هم دارد. کتاب **عده الداعی و نجاح الساعی** در زمینه دعا و مباحث مرتبط با آن است، این کتاب در شش باب تنظیم شده که عناوین باب‌ها چنین است: ۱. فی الحث علی الدعا و بیعت علیه العقل و النقل. ۲. فی أسباب الاستجابة. ۳. فی الداعی. ۴. فی کیفیت الدعاء و له آداب. ۵. فیما الحق بالدعاء و هو الذکر. ۶. فی تلاوة القرآن. این کتاب چند ترجمه هم دارد. یک ویژگی این کتاب توجه نویسنده به مباحث پیرامونی دعا از دو دیدگاه عقل و نقل است. در صفحه ۲۸ شعری را نقل می‌کنند:

يَا مَنْ يَرَى مَا فِي الضَّمِيرِ وَ يَسْمَعُ	أَنْتَ الْمَعْدُ لِكُلِّ مَا يَتَوَقَّعُ
يَا مَنْ يُرَجَى لِلشَّدَائِدِ كُلِّهَا	يَا مَنْ إِلَيْهِ الْمُشْتَكَى وَ الْمَفْرَعُ
يَا مَنْ خَزَائِنُ مُلْكِهِ فِي قَوْلِ كُنْ	أَمْنُنْ فَإِنَّ الْخَيْرَ عِنْدَكَ أَجْمَعُ

گفتیم اخباریان برای اثبات وجوب احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه به چهار طائفه از روایات استدلال کرده‌اند، طائفه اول روایات دال بر نهی از قول بلاعلم بود، طائفه دوم هم روایات دال بر وجوب توقف عند الشبهة بود، استدلال به این دو طائفه نقد شد.

#### طائفه سوم: روایات دال بر وجوب احتیاط

طائفه سوم روایاتی است که با صراحت و با دلالت مطابقی در موارد شبهه امر به احتیاط می‌کنند، این طائفه روایات زیادی هستند که مرحوم شیخ انصاری به هفت روایت اشاره می‌کند:

روایت اول: صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج قبل از توضیح محتوای این روایت یک مقدمه فقهی اشاره می‌کنیم:

#### مقدمه فقهی: حکم صید در احرام

حاجی وقتی محرم می‌شود اموری بر او حرام می‌شود که در غیر احرام بر او حلال بوده است. یکی از این امور که شارع مقدس هم نسبت به آن بیش از سایر امور سخت‌گیری کرده و انجام دادن آن هم از جهت محرم بودن حرام است هم از جهت انجام آن در محدوده حرم (محدوده جغرافیایی بزرگتر از شهر مکه) مسأله صید و شکار است. در سوره مبارکه مائده آیه ۹۵ می‌فرماید:

الف: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ**. صید در حال احرام حرام است و کسی که عمداً در احرام شکار کند باید کفاره‌ای معادل آن از چهار پایان بدهد. (شتر یا گاو یا گوسفند)

ب: **وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ**. کسی که عمداً برای بار دوم در احرام شکار کند (چنان گناه عظیمی مرتکب شده که جای مجازات و کفاره‌اش در این دنیا نیست بلکه) خداوند در قیامت از او انتقام خواهد گرفت.

عبدالرحمن بن حجاج می‌گوید از امام هفتم علیه السلام سؤال کردم دو نفر محرم با یکدیگر یک حیوان را شکار کرده‌اند آیا بر هر کدام جداگانه و مستقل کفاره صید واجب می‌شود یا بر هر دو با هم یک کفاره صید واجب می‌شود؟ حضرت فرمودند هر کدام مستقل باید کفاره دهد، عبدالرحمن می‌گوید به حضرت عرض کردم بعضی اصحاب ما این سؤال را از من پرسید و جواب و حکم شرعی‌اش را نمی‌دانستم، حضرت فرمود هر گاه چنین شد (که حکم بر شما مشکوک بود) احتیاط کنید تا زمانی که سؤال کنید و حکم را متوجه شوید. **روایت دوم: موثقه عبدالله بن وضاح \*** می‌گوید به امام هفتم علیه السلام نامه نوشتم زمانی که قرص خورشید از چشم ما پنهان می‌شود و نزدیک رسیدن شب می‌شود، و تاریکی شب در آسمان بلند می‌شود و خورشید را نمی‌بینیم و بالای کوه سرخی خورشید پشت کوه را در آسمان می‌بینیم، مؤذن‌های اهل سنت اذان می‌گویند، در این هنگام آیا می‌توانم نماز مغرب بخوانم یا اگر روزه داشته باشم می‌توانم افطار کنم یا صبر کنم تا سرخی خورشید (حمره مشرقیه) هم از آسمان برود؟ حضرت در جواب من مرقوم فرمودند صبر کن تا سرخی خورشید هم از بین برود (که این کار مطابق با احتیاط است) و در امور دینات بر اساس احتیاط رفتار کن.

اخباریان می‌فرمایند تعبیر حضرت به "تأخذ بالحائطة لدینک" دلالت می‌کند بر اینکه حضرت یک معیار کلی بیان می‌کنند نه برای خصوص مورد سؤال لذا حضرت به طور کلی می‌فرمایند در دین خودت طریقه احتیاط را پیش بگیر، چنانکه در صحبت‌های عامیانه هم گفته می‌شود "چنین می‌بینم که به دینت وفا کنی و خوت را خلاص نمایی" که برای وفاء به دین یک ملاک می‌دهد که خلاصی نفس باشد.

**روایت سوم: صحیحہ منقول از مفید ثانی \*** امام رضا فرمودند که **أمیرالمؤمنین علیهما السلام** به کمیل بن زیاد فرمودند دین تو برادر تو است پس احتیاط کن در دینت به آن مقداری که می‌خواهی. (بعد توضیح می‌دهند که یعنی هر مقدار که می‌توانی) نسبت به سند این حدیث تعبیر مرحوم شیخ انصاری "کالصحیح" است و خودشان توضیح می‌دهند در سند روایت علی بن محمد کاتب است که بعضی او را تضعیف کرده‌اند لکن به این جهت که شیخ مفید ثانی که یک فرد ثقه است از او نقل کرده پس حدیث با معتبر می‌دانیم. \*\*\*

**روایت چهارم: حدیث عنوان بصری** امام صادق علیه السلام فرمودند آنچه را نمی‌دانی از علماء بی‌رس، و مبدا سؤال پرسیدنت از علماء به جهت تخریب و آزمایش باشد (مثل اینکه جواب سؤال را می‌داند اما برای اینکه فرد را در جمع تخریب کند سؤال می‌پرسد) و مبدا به رأی خودت عمل کنی و پایبند به احتیاط باش در تمام امور زندگی‌ات تا وقتی که راه برای احتیاط کردن داری، و فرار کن از فتوای به رأی دادن چنانکه از شیر فرار می‌کنی، و گردن خودت را محل عبور دیگران (برای رسیدن به بهشت) قرار نده.

**روایت پنجم: مرسله شهید اول** شیعه و اهل سنت نقل کرده‌اند از نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم که موارد شک را رها کن و به سمتی حرکت کن که تو را به شک و شبهه نمی‌اندازد، به درستی که تو از دست نخواهی داد چیزی را که برای خدا ترک کنی.

**روایت ششم: مرسله دومی از شهید اول** با دقت مسائل را بررسی کن و در امور دینت به طریقه احتیاط عمل کن.

روایت هفتم: مرسله‌ای از اهل بیت علیهم السلام کسی که در مسیر احتیاط گام بردارد، پایش بر صراط نمی لغزد. \*\*\*

### تحقیق:

\* نسبت به سند این روایت مرحوم شیخ انصاری تعبیر می‌کنند به موثقه علی الأقوی، به این جهت که نسبت به سلیمان بن داود در سند این روایت است بین بزرگان رجالی شیعه اختلاف است، مرحوم نجاشی او را ثقه و مرحوم ابن غضائری او را ضعیف می‌شمارند، مرحوم شیخ انصاری به نظر مرحوم نجاشی که خریط فن رجال هستند اعتنا نموده لذا از روایت تعبیر به موثقه نموده و آن را معتبر می‌شمارد. \*\*\* تعبیر به (شیخ) مفید علی الإطلاق مقصود شیخ مفید عالم بزرگ شیعه است متوفای ۴۱۳ هـ است، مقصود از مفید ثانی پسر مرحوم شیخ طوسی است، البته تعبیر مفید نسبت به بعض دیگر از علماء هم بکار رفته که با پسوند است مانند مفید نیشابوری. \*\*\* این مسأله مربوط به مبانی رجالی است که جمعی از بزرگان قبول ندارند که نقل هر ثقه‌ای علامت توثیق و وثاقت یک راوی باشد. \*\*\* بعض شارحان فعل أرسل را در روایت آخر معلوم خوانده‌اند و فاعلش را شهید اول دانسته‌اند لکن باید مجهول خواند زیرا دو روایت قبلی در کتاب "ذکری" شهید اول نقل شده اما روایت اخیر، نه در کتب شهید اول و نه در سایر مجامیع روایی نیست. جالب است که در جامع احادیث الشیعة، ج ۲، ص ۳۳۲ این روایت را از رسائل شیخ انصاری به نقل از شهید اول ذکر می‌کند که عرض کردم اشتباه است.

### معرفی اجمالی کتاب شریف کافی

در ادامه معرفی کتب مرجع دعائی و ملاحظه ادعیه مأثوره این جلسه یک کتاب حدیثی معتبر که متضمن بعض ادعیه مأثوره هم هست را اشاره می‌کنم هر چند با نام کتاب کافی آشنا هستید اما آشنایی تفصیلی با این کتاب برای هر طلبه‌ای ضروری است. کتاب شریف "الکافی" نتیجه بیست سال فعالیت و تلاش مرحوم أبوجعفر محمد بن یعقوب کلینی متوفی ۳۲۹ هجری و زنده در عصر غیبت صغری و معاصر سفرای امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف. این کتاب یکی از قوی‌ترین، معتبرترین، قدیمی‌ترین مجامیع روایی شیعه است که در طول قرن‌های متمادی همچنان جایگاه و عظمت خود را حفظ نموده است. مرحوم شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ هـ) معمار کلام شیعی در کتاب تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص ۷۰ می‌فرماید: هو من أجل کتب الشیعة و أكثرها فائدة. شهید ثانی (مستشهد به سال ۹۶۶ هـ) در کتاب رسائل (شهید ثانی)، ج ۲، ص ۱۱۴۵: بعد تعبیر از ایشان به الإمام السعید، در توصیف کتاب کافی شریف می‌فرماید: الذي لم یجمع فی الإسلام مثله. مرحوم کلینی کتاب شریف کافی را در سه بخش اصلی تنظیم کرده‌اند: اصول (مربوط به روایات اعتقادی)، فروع (مربوط به روایات فقهی) و روضه (مربوط به روایات تاریخی و سیره اهل بیت علیهم السلام و متفرقه). این کتاب مجموعه ۱۶ هزار حدیث است که روایات آن از مجموعه روایات صحاح سته اهل سنت هم بیشتر است.

بخش اصول کافی مشتمل است بر ۸ باب اصلی که عناوینشان چنین است: کتاب العقل و الجهل؛ کتاب فضل العلم؛ کتاب التوحید؛ کتاب الحجة؛ کتاب الایمان و الکفر؛ کتاب الدعاء؛ کتاب فضل القرآن؛ کتاب العشرة. بخش فروع هم مشتمل بر ۲۶ کتاب تقریباً با عناوین و ترتیب متداول در کتب فقهی. فهرست بخش روضه کافی را بررسی کنید و عناوینی که به نظرتان جالب می‌آید را یادداشت کنید برای مراجعات بعدی به این کتاب. یکی از قسمتهای مهم این کتاب که مربوط به صحبت ما می‌شود کتاب الدعاء، ششمین کتاب در اصول کافی است، قسمت اصول کافی ترجمه‌های متعددی هم دارد. اشراف بر عناوین جزئی در اصول و روضه کافی برای شما لازم است. روایات زیادی را در کتاب الدعاء در ابواب مختلف گردآوری کرده‌اند که بسیار قابل استفاده است. جلسات قبل هم عرض کردم مأثور بودن یک دعا مهم‌ترین معیار در اهمیت آن است که در این کتاب این ویژگی وجود دارد.

کتابهایی که معرفی می‌کنم را لااقل در حد مراجعه به فهرست یک کتاب‌شناسی مختصر پنج خطی انجام دهید که در پایان معرفی کتاب‌های معتبر و مرجع دعائی بتوانید یک کار مقایسه‌ای در تفاوت شیوه گردآوری ادعیه در این کتب انجام دهید که در حد اطلاعات عمومی برای شما ضروری است که برای اطلاع از هر دعای معروف و غیر معروفی به چه کتاب و کدام منبع دعائی مراجعه کنید. (به این نکته توجه کنید که آدرس دادن در کتب حدیثی به خصوص کتب مرجع علاوه بر آدرس دادن به جلد و صفحه و شماره حدیث در اصل باید بر اساس نام کتاب، شماره باب و شماره حدیث در آن باب باشد زیرا این کتب در چاپهای متعدد و متفاوت در بازار و کتابخانه‌ها و نرم‌افزارها موجود است که گاهی صرف آدرس به جلد و صفحه فائده ندارد لذا در کنار آن باید بر اساس دسته بندی کتاب هم آدرس دهی شود.) مرحوم کلینی در اصول کافی شریف، کتاب الدعاء، باب الحرز و العوذة، حدیث یکم، ج ۲، ص ۵۶۸، چاپ اسلامیة از امام صادق علیه السلام این دعا را برای رفع نگرانی و وحشت توصیه فرمودند به خواندن:

بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ وَ أَنَّهُ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي فِي كَنْفِكَ وَ الْكَافِي فِي جِوَارِكَ وَ اجْعَلْنِي فِي أَمَانِكَ وَ فِي مَنَعِكَ.

استدلال اخباریان به طائفه سوم از روایات تبیین شد که فرمودند طبق روایات مذکور احتیاط کردن در موارد شبهه واجب است.

نقد طائفه سوم:

مرحوم شیخ انصاری یک روایات را بررسی می‌کنند، استدلال به بعضی را با ضعف سند و بعضی را با ضعف دلالت، نقد می‌کنند.

نقد صحیحه عبدالرحمن بن حجاج

مرحوم شیخ انصاری سند این حدیث را معتبر می‌داند لکن دلالتش را مثبت مدعای اخباریان نمی‌داند و می‌فرماید این حدیث ارتباطی به بحث شبهه حکمیة تحریمیة ندارد.

قبل بیان نقد مرحوم شیخ انصاری به یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: اقسام شک در مکلف‌به

در بیان احکام شرعی توسط شارع یک تکلیف داریم (احکام خمسہ تکلیفیة) و یک مکلف‌به (موضوع تکلیف مانند صلاة در اقیما الصلاة). مکلف گاهی در اصل حکم شرعی شک می‌کند و نمی‌داند مثلاً حرمت است یا ایباحه و گاهی در مکلف‌به شک می‌کند و نمی‌داند آنچه مثلاً حرام شده کدام است. شک در مکلف‌به (موضوع) یا به عبارت دیگر مشکوک، ممکن است دارای افراد (اطراف) باشد، افراد یا اطراف شک در مکلف‌به دو قسم است:

۱- دوران بین متباینین: یعنی دو طرف شک هر کدام هویت مستقل دارد و امتثال مستقل برایش فرض می‌شود.

مانند دوران وجوب بین نماز ظهر و جمعه در روز جمعه که یقین دارد ظهر جمعه یک نماز بر او واجب است لکن نمی‌داند نماز ظهر است یا نماز جمعه، این دو نماز دو امر متباین به حساب می‌آیند. علما در اینجا احتیاط را واجب می‌دانند.

۲- دوران بین اقل و اکثر: یعنی دو طرف شک نسبتشان به یکدیگر اقل و اکثر است، این قسم دو صورت دارد:

**الف: اقل و اکثر استقلالی:** به این معنا که مشکوک دو طرف اقل و اکثر دارد و حکم نسبت به هر طرف مستقلاً قابل امتثال است. حکم (وجوب) نسبت به طرف اقل، یقینی است و امتثال اقل قطعاً مجزی و صحیح است و شک در اصل نسبت به مقدار مازاد بر اقل می‌باشد.

مثال: یقین دارد به زید بدهکار است و أداء دین واجب شده اما نمی‌داند صد هزار تومان بوده یا صد و ده هزار تومان، اینجا یقیناً صد هزار تومان را بدهکار است و اگر صد هزار تومان پرداخت کند قطعاً به همان اندازه ذمه‌اش بریء شده و وظیفه را انجام داده است. مثال دیگر: یقین دارد نماز صبح از او قضا شده اما نمی‌داند یک نماز صبح قضا شده یا دو نماز صبح. مشهور در اقل و اکثر استقلالی براءت جاری می‌کنند نسبت به اکثر یعنی امتثال اقل را کافی می‌دانند.

**نکته مهم:** اقل و اکثر استقلالی برمی‌گردد به شک در تکلیف یعنی شک دارد در اصل وجوب اکثر که براءت جاری می‌کند.

**ب: اقل و اکثر ارتباطی:** مشکوک دو طرف اقل و اکثر دارد اما یک حکم (وجوب) بیشتر وجود ندارد و به تبع آن فقط یک امتثال یا یک عصیان هم بیشتر فرض نمی‌شود، این حکم مثلاً وجوب یا به اقل تعلق گرفته یا به اکثر.

مثال: مانند اینکه نمی‌داند نماز ۹ جزئی (بدون سوره) بر او واجب است (اقل) یا نماز ۱۰ جزئی (با سوره) (اکثر). اینجا اگر نماز صحیح عند الشارع نماز ۱۰ جزئی (اکثر) باشد طبیعتاً با خواندن نماز ۹ جزئی (اقل) تکلیفش را امتثال نکرده، پس اینجا دو طرف شک به یکدیگر مرتبط هستند نه مستقل. مشهور علما در اقل و اکثر ارتباطی احتیاط (اتیان اکثر) را واجب می‌دانند. \*

**نکته مهم:** اقل و اکثر ارتباطی برمی‌گردد به شک در مکلف‌به، یعنی یقین به تکلیف دارد شک در مصداق آن که باید احتیاط کند.

در حدیث اول عبدالرحمن بن حجاج سؤال کرد که دو نفر با یکدیگر یک حیوانی را شکار کرده‌اند، یقین دارند به وجوب کفاره لکن شک دارند در اینکه یک کفاره بر هر دوی آنها واجب است یعنی هر کدام نصف شتر مثلاً (اقل) یا هر کدام باید یک کفاره و یک شتر بدهد (اکثر) حضرت فرمودند "إذا أصبتم مثل هذا" هرگاه به مثل این مورد برخورد کردید، باید دقت کنیم مقصود حضرت از مثل هذا چیست و مشاراً الیه هذا کدام است؟

دو احتمال دارد یا مقصود حضرت مثل این مورد صید و شکار دو نفر با یکدیگر است، یا مقصود حضرت جهل و شک در حکم است.

**احتمال اول:** مشاراً الیه "هذا" همین واقعه و مسأله صید است

شک در همین واقعه صید و شکار دو نفر با یکدیگر هم دو حالت دارد زیرا:

یا شک در اصل تکلیف (اقل و اکثر استقلالی) است یا مکلف‌به (اقل و اکثر ارتباطی) که طبق هیچ کدام اخباریان نمی‌توانند با استدلال به این روایت، وجوب احتیاط در ما نحن فیه را ثابت کنند.

### حالت اول: شک در اقل و اکثر استقلالی

حالت اول این است که یقین دارند نصف شتر مثلا بر هر دو واجب است (اقل) لکن نمی‌دانند اکثر از آن یعنی یک شتر کامل بر هر کدام واجب است یا خیر؟ در مقدمه گفتیم به اجماع علماء وظیفه در اقل و اکثر استقلالی برائت است نسبت به اکثر زیرا در اصل وجوب اکثر شک دارد لذا می‌شود شبهه حکمیه وجوبیه که همه علماء اخباری و اصولی می‌گویند برائت جاری است.

اگر هم کسی به حکم همین حدیث و امثال آن بگوید در اقل و اکثر استقلالی احتیاط واجب است زیرا حضرت می‌فرمایند فعلیکم بالاحتیاط، می‌گوییم این حدیث به ما نحن فیه ارتباطی ندارد زیرا در این حدیث اصل حکم را می‌داند نسبت به اقل و اکثر شک دارد در حالی که ما نحن فیه اولاً: شبهه تحریمیه است نه وجوبیه و ثانیاً: اصل حرمت در ما نحن فیه مشکوک است لکن در حدیث اصل وجوب معلوم است.

### حالت دوم: شک در اقل و اکثر ارتباطی

حالت دوم این است که مورد صید بحث از اقل و اکثر ارتباطی باشد یعنی اگر اکثر (هر کدام یک شتر) واجب باشد دیگر امتثال اقل (هر کدام نصف شتر) کفایت نمی‌کند، در اقل و اکثر ارتباطی هم قبول داریم جمعی از اصولیان می‌فرمایند احتیاط و امتثال اکثر واجب است لکن ارتباط به بحث ما که شبهه حکمیه تحریمیه است ندارد، در ما نحن فیه اصل حکم حرمت مجهول است در حالی که در مثال صید و مورد روایت، اصل حکم وجوب معلوم است.

علاوه بر اینکه ظاهر روایت و امر به احتیاط جایی است که فرد تفحص از حکم شرعی نداشته و حضرت می‌فرمایند تا قبل از اینکه سؤال کنی و از حکم شرعی آگاه شوی، احتیاط کن اما بحث ما در جایی است که فرد (مجتهد) تفحص کرده و دسترسی به حکم الله ندارد. احتمال دوم: مشاراً الیه "هذا حکم مشکوک است.

اگر مقصود حضرت از این جمله که "هرگاه به مثل این مورد برخورد کردید" این باشد که "هرگاه شک در حکم شرعی داشتید" احتیاط بر شما واجب است، اینجا هم دو حالت ممکن است داشته باشد:

**حالت اول:** امام کاظم علیه السلام به عبد الرحمن می‌فرمایند اگر کسی از شما سؤالی از حکم شرعی پرسید احتیاط کنید یعنی به سؤال کننده فتوا دهید به احتیاط و حکم الله (ظاهری) را همین وجوب احتیاط بدانید.

**حالت دوم:** مقصود امام کاظم علیه السلام از امر به احتیاط این است که هر گاه حکم شرعی را از شما پرسیدند و شما نمی‌دانستید احتیاط کنید و فتوا ندهید حتی فتوای به احتیاط هم ندهید و بگویید نمی‌دانم. اشکال در هر دو حالت هم این است که :

اولاً: روایت در مورد شبهه وجوبیه است و بحث ما در شبهه تحریمیه.

ثانیاً: در روایت بحث از یقین به تکلیف وجوب و شک در مکلف‌به است در حالی که بحث ما از شک در اصل تکلیف است. نتیجه اینکه روایت اول نتوانست ثابت کند در شبهه حکمیه تحریمیه احتیاط واجب است.

### تحقیق:

\* برای تعریف اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی مراجعه کنید به حلقات شهید صدر، حلقه سوم ذیل عنوان التقسیم الرئسی للأقل و الأكثر. در چاپ جامعه مدرسین ج ۲، ص ۴۲۱ تعریف ایشان را یادداشت نمایید.

فکر کنید و برای صور مذکور در مقدمه مثالهای دیگری یادداشت کنید برای هر دو حالت حرام و واجب.

### بیان یک روایت از کافی شریف

جلسه قبل کتاب کافی شریف را اجمالاً معرفی کردیم. روایتی در این کتاب است که نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم دعائی به امیر مؤمنان علیه الصلوة و السلام می‌آموزند برای دفع بلا. متن روایت در کتاب الدعاء، باب الحرز و العوذة، حدیث چهاردهم، ج ۲، ص ۵۷۳، چاپ اسلامیة چنین است: عَنْ بُكَيْرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَا عَلِيُّ أَلَا أَعَلَمَكَ كَلِمَاتٍ إِذَا وَقَعَتْ فِي وَرْطَةٍ أَوْ بَيْتَةٍ فَقُلْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ. فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَصْرِفُ بِهَا عَنْكَ مَا يَشَاءُ مِنْ أَنْوَاعِ الْبَلَاءِ.

کلام در نقد استدلال اخباریان به طائفه سوم از روایات بر اثبات وجوب احتیاط در شبهه حکمیه تحریمی بود. در طائفه سوم به هفت روایت اشاره شد که مرحوم شیخ انصاری استدلال به آنها را بعضی سندا و بعضی دلالتا نقد می‌کنند. نقد صحیحه عبدالرحمن گذشت. موثقه عبدالله بن وضاح می‌گفت هنگام غروب که خورشید از چشمان ما پنهان می‌شود و سرخی نور آن در مشرق آسمان باقی است، آیا وقت اذان مغرب داخل شده که بتوانیم نماز بخوانیم یا روزه را افطار کنیم؟ تنتظر حتی تذهب الحمره و تأخذ بالحائطة لدینک. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این حدیث هم ارتباطی به شبهه حکمیه تحریمی ندارد. ابتدا به یک مقدمه فقهی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه فقهی: وقت مغرب شرعی

نسبت به وقت مغرب شرعی بین شیعه و اهل سنت یک اختلاف روشنی وجود دارد که مشهور شیعه زمان مغرب شرعی و اذان مغرب را با ذهاب حمرة مشرقیه (از بین رفتن سرخی نور خورشید در شرق آسمان و کم شدن این نور در طرف مغرب) می‌دانند و اهل سنت خفاء شمس پشت کوه را کافی می‌دانند که اختلاف زمانی بین این دو نظریه حدود بیست دقیقه می‌شود که اهل سنت زودتر اذان مغرب می‌گویند و روزه را افطار می‌کنند. اما بین فقهاء شیعه هم اختلاف مشابهی وجود دارد یعنی دو قول است: قول اول: بعض قدماء مانند شیخ صدوق و شیخ طوسی نظرشان مشابه اهل سنت است که زمان مغرب شرعی با خفاء شمس است. قول دوم: مشهور فقهاء شیعه مغرب شرعی را با ذهاب حمرة مشرقیه می‌دانند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید طبق هر دو قول فقهاء روایت را بررسی می‌کنیم:

### قول اول: کفایت خفاء شمس در مغرب شرعی

می‌فرماید طبق این قول باید بگوییم روایت مربوط به شبهه موضوعیه است نه شبهه حکمیه تحریمی به دو دلیل:

دلیل اول: ظاهر روایت این است که راوی می‌گوید خورشید را نمی‌بینیم اما سرخی نورش در آسمان پیدا است، این تعبیر نشان می‌دهد چه بسا خورشید پشت کوه نرفته و در آسمان است لکن ابرها مانع دیدن خورشید شده و فقط قرمزی نور خورشید در آسمان دیده می‌شود، لذا سؤال راوی از شبهه موضوعیه است که نمی‌داند خورشید در آسمان هست یا پشت کوه رفته، شاهد بر احتمال بقاء خورشید در آسمان جمله "ترتفع فوق الجبل حمرة" است که نشان می‌دهد نور خورشید در آسمان و بالای کوه پخش بوده است.

دلیل دوم: نمی‌توان حکم امام کاظم علیه السلام به احتیاط را در شبهه حکمیه دانست زیرا امام معصوم از حکم الله آگاه است و معنا ندارد وقتی فرد از وظیفه شرعی خودش سؤال می‌کند او را حواله به احتیاط بدهند.

بنابراین حکم حضرت به وجوب احتیاط، در شبهه موضوعیه است که کاملاً صحیح و به جا است که انسان در مورد شک و شبهه در موضوع خارجی (که مثلاً خورشید در آسمان است یا پشت کوه) احتیاط کند.

سؤال: فقها با استناد به روایات می‌گویند در شبهه موضوعیه احتیاط واجب نیست پس چرا در این روایت با اینکه می‌گویید مربوط به شبهه موضوعیه است باز هم حضرت حکم به وجوب احتیاط نموده‌اند؟

جواب: ظاهر روایت حکم به استحباب احتیاط است چنانکه حضرت می‌فرمایند: "أری لک أن تنتظر" بهتر است که منتظر باشی و احتیاط کنی، لکن می‌گوییم در بعض موارد از شبهه موضوعیه احتیاط واجب است به جهت استحباب، یعنی هر جا در شبهه موضوعیه یقین سابق به اصل تکلیف داشتیم استحباب بقاء تکلیف جاری است. در محل بحث استحباب به سه بیان جاری است:

یکم: استحباب عدم اللیل. پنج دقیقه قبل یقیناً شب نبود شک دارد خفاء شمس و شب شده؟ استحباب می‌کند عدم اللیل و بقاء روز را.

دوم: استحباب اشتغال ذمه به صوم. یقین دارد تا پنج دقیقه قبل امساک بر او واجب بود و ذمه‌اش مشغول به وجوب صوم بود، شک دارد الآن این اشتغال ذمه و وجوب امساک همچنان باقی است یا از بین رفته، اصل بقاء اشتغال ذمه است.

سوم: استحباب اشتغال ذمه به نماز مغرب. یقین دارد پنج دقیقه قبل اگر نماز مغرب می‌خواند صحیح نبود و ذمه‌اش از وجوب نماز مغرب فارغ نمی‌شد، شک دارد اگر الآن نماز مغرب بخواند ذمه‌اش از وجوب نماز مغرب بری می‌شود؟ اصل بقاء اشتغال ذمه است.

تا اینجا طبق قول اول، روایت سخن از شبهه موضوعیه می‌گوید و وجوب احتیاط در آن به جهت استحباب.

و یحتمل بعیدا أن یراد ... ص ۸۰، س ۴

قول دوم: لزوم ذهاب حمرة مشرقیه

مشهور فقهاء شیعه که معتقدند زمان مغرب شرعی و اذان مغرب با ذهاب حمرة مشرقیه است نه صرفاً خفاء خورشید پشت کوه، این حدیث را چنین تفسیر می‌کنند که راوی پرسیده خورشید پشت کوه رفته و از نظرها پنهان شده، آیا همین خفاء خورشید کافی است و

مغرب شرعی داخل شده یا باید صبر کنیم تا حمزه مشرقیه هم از بین برود، پس راوی از حکم شرعی سؤال می‌کند که مغرب شرعی با خفاء شمس محقق می‌شود یا ذهاب حمزه مشرقیه هم لازم است؟ حضرت می‌فرمایند احتیاط و صبر کنید تا حمزه مشرقیه از بین برود. سؤال: امام معصوم با اینکه از حکم الله آگاه‌اند چرا تکلیف شرعی راوی را بیان نمی‌کنند و به جای تصریح به حکم شرعی می‌فرمایند: "تأخذ بالحائطة لدينك؟" جواب: جهت آن تقیه امام کاظم علیه السلام از دشمنان است. به دو قرینه:

قرینه یکم: با توجه به اینکه لا اقل در قسمتی از زمان امامت امام کاظم علیه السلام فشار بسیار شدیدی علیه شیعه بوده و به شدت شیعیان را سرکوب و نابود می‌کردند لذا اگر حضرت بر خلاف نظر حاکمیت اهل سنت صراحتاً می‌فرمودند باید صبر کنید و همراه اهل سنت نماز نخوانید و افطار نکنید برای حضرت و شیعیان خطر آفرین بود لذا حضرت با تعبیری جواب دادند که هم راوی شیعه احتیاط کند و قبل وقت افطار نکند هم در ظاهر با تعبیر "اری لک" جواب دادند که نشان از استحباب تأخیر دارد که مخالف اهل سنت هم نباشد. قرینه دوم: سؤال راوی و جواب حضرت مکاتبه و نامه‌نگاری است و در آشکار شدن ارتباطات شیعیان با امام معصوم، کشف نامه و دست خط یا مهر حضرت بزرگترین سند بر مخالفت شیعیان با حاکمیت و به خطر افتادن جان امام و شیعیان است، لذا حضرت بر اساس احتیاط و به نوعی موافق اهل سنت نظر داده‌اند و الا چه بسا حکم لزوم تأخیر تا ذهاب حمزه مشرقیه بوده اما آن را در قالب احتیاط بیان فرموده‌اند نتیجه: موثقه یا مربوط به شبهه موضوعیه است یا حکمیه، در شبهه حکمیه هم یا دال بر استحباب است یا تقیه صادر شده.

### توجه به دعاهای قرآنی

در ادامه معرفی بعضی از کتب مرجع در زمینه دعا و برای ختم به خیر این مبحث به سراغ قرآن می‌رویم. تا اینجا با کلمات نورانی اهل بیت علیهم السلام و منابع معتبر نقل آنها آشنا شدیم، بسیاری از دعاهای اهل بیت علیهم السلام از فرازهای قرآنی بهره گرفته‌اند و به نوعی می‌توان بعضی از جملات و فرازهای ادعیه اهل بیت علیهم السلام را تفسیر آیات قرآن به ویژه آیات دعائی یا دعاهای قرآنی دانست لذا تأمل در ادعیه اهل بیت علیهم السلام زمینه فهم دقیق‌تر آیات قرآن را فراهم می‌کند. از کتاب‌شناسی مختصر کتب معرفی شده غافل نشوید. بعد از ارائه زحمتی که کشیده‌اید (در گروه مباحثات رسائل ۲) به مقایسه کتب مذکور خواهیم پرداخت. در پایان به تعدادی از دعاهای قرآنی اشاره می‌کنم که اشتغال زبان و دل به آنها سراسر نور و برکت است. البته توصیه می‌کنم در ماه مبارک رمضان که یک هفته به آغازش مانده علاوه بر تقید به خواندن و قرائت قرآن، یک دور مستقل را هم برای تأمل و دقت در آیات و استخراج موضوعی آیات از قبیل آیات مربوط به دعاء و ذکر اختصاص دهید. رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (بقره ۲۰۱)

رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَ اتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (آل عمران ۵۳) رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلَى وَالِدَيَّ وَ أَنْ أَغْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَ أَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ (نمل ۱۹) رَبَّنَا لَا تَزُغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (آل عمران ۸) رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ (آل عمران، ۹) رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ (آل عمران ۱۶) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (آل عمران، ۱۹۱) رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخُلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (آل عمران، ۱۹۲) رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا؛ رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ كَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَ تَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ؛ رَبَّنَا وَ آتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَ لَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ (آل عمران ۱۹۴-۱۹۲) رَبَّنَا أَمْنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ (مؤمنون، ۱۰۹) رَبِّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ (المؤمنون، ۱۱۸) رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ وَ اغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (تحریم، ۸) رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَ لَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ (حشر، ۱۰) رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي (قصص، ۱۶) رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَ إِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (اعراف، ۲۳) رَبَّنَا أفرغ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبَّتْ أَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (بقره، ۲۵۰) رَبَّنَا أفرغ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ تَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ (اعراف، ۱۲۶) رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ إِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَ ثَبَّتْ أَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (آل عمران، ۱۶۷) رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ (مؤمنون، ۹۷) رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا (كهف، ۱۰) رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَ أَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَ اجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا (إسراء، ۸۰) رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ (مؤمنون، ۲۹) رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ (قصص، ۲۴) رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ الْخِيفَةَ بِالصَّالِحِينَ؛ وَ اجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ؛ وَ اجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ (شعراء، ۸۳-۸۵) رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ (إبراهيم، ۴۱) رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ (نوح، ۲۸) رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَ ذُرِّيَّتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَ اجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا (فرقان، ۷۴) رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (آل عمران، ۳۸) رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعَاءِ (إبراهيم، ۴۰).



### نقد روایت أمالی مفید ثانی

در نقد استدلال اخباریان به روایات طائفه سوم و اثبات وجوب احتیاط در شبهه تحریمی به روایت أمالی مفید ثانی رسیدیم.

روایت چنین بود که امیر المؤمنین علیه السلام به کمیل بن زیاد فرمودند: **«أخوك دينك فاحتط لدينك»** اخباریان می‌گویند "فاحتط" فعل امر است پس حضرت امیر احتیاط در دین و موارد شبهه را واجب می‌دانند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این حدیث قابل استدلال برای اثبات وجوب احتیاط نیست زیرا در مقصود این حدیث چهار احتمال است که فقط احتمال اول مطابق مدعای اخباریان است و آن هم تالی فاسد دارد. احتمالات چهارگانه در "فاحتط" موجود در حدیث:

#### احتمال اول: امر مولوی وجوبی

بگوییم مقصود از "فاحتط" امر مولوی وجوبی است لذا احتیاط کردن هم واجب است هم مطلق و در تمام موارد شک و شبهه از جمله شبهه تحریمی است.

این احتمال مفید برای مدعای اخباریان (وجوب احتیاط) هست.

اشکال این احتمال آن است که مستلزم تخصیص اکثر است زیرا به اتفاق اخباری و اصولی در شبهه حکمیة وجوبیه، شبهه موضوعیه تحریمیة و شبهه موضوعیه وجوبیه احتیاط واجب نیست، پس با پذیرش احتمال اول مجبوریم امر مولوی وجوبی به احتیاط را تخصیص اکثر اکثر بزنیم و بگوییم احتیاط واجب است الا در سه مورد از چهار مورد شبهه. و تخصیص اکثر هم نه تنها قبیح و از مولای حکیم محال است بلکه ظاهر حدیث هم که تعبیر دین و وجوب احتیاط در دین در آن آمده اصلاً تخصیص بردار نیست چه رسد به تخصیص اکثر. (به تعبیر فنی حدیث آبی از تخصیص است)

#### احتمال دوم: امر مولوی استحبابی

دومین احتمال این است که حضرت می‌فرماید احتیاط در تمام موارد شک و شبهه مستحب است، پس فعل امر "احتط" دال بر طلب ندبی و استحبابی است نه وجوبی.

این احتمال مفید برای مدعای اخباریان نیست زیرا آنان به دنبال اثبات وجوب احتیاط‌اند نه استحباب آن.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این احتمال هم تالی فاسد دارد زیرا طبق این برداشت باید بگوییم در تمام موارد، احتیاط کردن مستحب است در حالی که ما موارد متعددی هم داریم که احتیاط کردن واجب است نه مستحب. لذا باز باید حدیث را تخصیص بزنیم یعنی بگوییم احتیاط در تمام موارد شبهه مستحب است الا در بعضی از موارد که واجب است. در نقد احتمال اول هم گفتیم حدیث آبی از تخصیص است و تخصیص پذیر نیست.

#### احتمال سوم: امر به احتیاط امر ارشادی است.

این احتمال هم مفید برای مدعای اخباریان نیست.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این احتمال می‌تواند مقصود از روایت باشد و هیچ اشکالی ندارد که امر به احتیاط، ارشاد به حکم عقل باشد و عقل تعیین کند کجا احتیاط لازم و واجب است و کجا احتیاط بهتر است نه واجب. (توضیح این مطلب در نقد شیخ انصاری بر طائفه دوم از اخبار در جلسه ۹۳ گذشت)

#### احتمال چهارم: امر به احتیاط مولوی و مقصود مطلق الطلب است.

این احتمال هم مفید برای مدعای اخباریان نیست.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این احتمال هم می‌تواند صحیح باشد که طبق حدیث فقط مطلوبیت احتیاط بیان شده باشد و واجب یا مستحب بودن آن را از قرائن خارجی، آیات، روایات یا حکم عقل کشف کنیم که آیا ترک احتیاط آنقدر ضرر دارد که شارع راضی به ترک احتیاط نیست یا ضرر اندکی دارد که ترک احتیاط هم مفسده ملزمه ندارد، همچنین در فعل احتیاط که گاهی شارع مصلحت ملزمه و

زیادی در رعایت احتیاط می‌بیند که احتیاط را واجب می‌گرداند و یا مصلحت کمتری می‌بیند که احتیاط را مستحب می‌شمارد. پس کشف الزام به فعل یا ترک احتیاط وجوبا یا ندبا از سایر أدله معتبر قابل استخراج است. در خصوص شبهه تحریمیه هم أدله برائت می‌گویند احتیاط واجب نیست بلکه مستحب است.

**هذا و الذی یقتضیه النظر ... ص ۸۱، س ۵**

تا اینجا مرحوم شیخ فرمودند دو احتمال سوم و چهارم قابل برداشت از روایت أمالی مفید ثانی هست و اشکالی هم به آن وارد نیست. حال می‌فرماید دقت نظر و تأمل بیشتر ما را به این نتیجه می‌رساند که امر به احتیاط در روایت به معنای طلب استحبابی است زیرا حدیث از بالاترین مرتبه احتیاط سخن می‌گوید که احدی از مسلمانان قائل نیست که رعایت بالاترین درجه احتیاط در تمام امور واجب است. دو قرینه بر دلالت روایت بر اعلی مراتب احتیاط وجود دارد:

**قرینه اول:** حضرت در پایان کلام نورانی‌شان فرمودند "بما شئت" این تعبیر به این معنا نیست که احتیاط کن هر جور و هر جا که دوست داری، بلکه "بما شئت" یعنی "ما استطعتم" چنانکه در نقد استدلال اخباریان به طائفه دوم از آیات (در جلسه ۸۹) گفتیم "فاتقوا الله ما استطعتم" یعنی هر مقدار که می‌توانی یعنی بالاترین درجه احتیاط را رعایت کن اینجا هم چنین است که "فاحتط لدینک بما شئت" یعنی تا می‌توانی احتیاط را سرلوحه کارت قرار ده.

**قرینه دوم:** دومین قرینه تنظیری است که در روایت مطرح شده، حضرت امیر علیه السلام فرمودند نسبت به دینت چنان احتیاط کن که نسبت به برادرت مراعات احتیاط را داری، روشن است که فرد نسبت به برادرش تلاش می‌کند بالاترین مرتبه احتیاط را مورد ملاحظه قرار دهد، پس نسبت به دین هم سزاوار است بالاترین درجه احتیاط را رعایت کند.

از ترکیب این دو قرینه روشن می‌شود که هر مقدار انسان احتیاط کند به جا است، بلکه در بعض امور رعایت بالاترین درجه احتیاط لازم نیست مانند خرج کردن مال یا معاشرت با دوستان.

نتیجه اینکه روایت أمالی شیخ مفید ثانی (ولد مرحوم شیخ طوسی) هم مفید برای اثبات وجوب احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه نیست.

**و مما ذکرنا یظهر الجواب ... ص ۸۱، س ۱۵**

**نقد چهار روایت آخر**

مرحوم شیخ تا اینجا سه روایت را دلالتا نقد فرمودند. می‌فرمایند سایر روایات یعنی چهار روایت باقی مانده:

**اولا: ضعیف السند و مرسله هستند.**

**ثانیا:** امر به احتیاط در آنها امر ارشادی است نه مولوی، یعنی ارشاد به حکم عقل است و هر جا عقل احتیاط را لازم بداند طبق روایت احتیاط واجب است و هر جا عقل احتیاط را راجح بداند طبق روایت مستحب خواهد بود. توضیح ارشادی بودن هم در جواب مرحوم شیخ به طائفه دوم از روایات مورد استدلال اخباریان (جلسه ۹۳) گذشت.

کلامی از مرحوم محقق حلی صاحب معارج باقی مانده که خواهد آمد.

شک/ بدون حالت سابقه/ در اصل تکلیف/ شبهه تحریمیه/ فقدان نص/ أدله احتیاط/ ۲: روایات (طائفه ۴) و نقد آنها ..... ۲۰۳

جلسه صد و سوم (مجازی، یکشنبه، ۹۹/۰۱/۳۱) بسمه تعالی

نعم، یظهر من المحقق فی المعارج ... ص ۸۱، س آخر

مرحوم شیخ انصاری استدلال اخباریان به طائفه سوم از اخبار (هفت روایت) را نقد فرمودند، سه روایت اول را نقد دلالتی و چهار روایت بعدی را نقد سندی و دلالتی فرمودند.

### نقد کلام مرحوم محقق

مرحوم محقق حلی صاحب شرایع در کتاب اصولی‌شان با عنوان معارج الأصول نسبت به روایت پنجم فرموده‌اند سند این روایت معتبر است و فقط اشکال دلالتی دارد یعنی دلالت بر مدعی اخباریان ندارد.

روایت پنجم مرسله منقول از شهید اول بود که نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: "دَعِ مَا يُرِيكُ إِلَى مَا لَا يُرِيكُ" موارد شک را رها کن و به سمتی حرکت کن که تو را به شک و شبهه نمی‌اندازد.

مرحوم محقق در معارج سند این حدیث را معتبر می‌دانند و در نقد استدلال اخباریان به این حدیث فرموده‌اند:

اولاً: این روایت خبر واحد است و مسأله احتیاط که محل بحث ما است یک مسأله اصولی است و مسائل علم اصول جای عمل به خبر واحد نیستند.

ثانیاً: اگر بخواهیم طبق این روایت فتوا دهیم باید بگوییم احتیاط در تمام امور واجب است. خود این فتوا یک امر مشتبه و مورد شبهه است زیرا مکلف را الزام کرده‌ایم به سخت‌ترین کار در تمام موارد شبهه، و شاید چنین چیزی در واقع واجب نباشد، لذا فتوای به وجوب احتیاط در تمام امور خودش خلاف احتیاط است و باید ترک شود.

در نتیجه مرحوم محقق می‌فرمایند این روایت سندا معتبر و دلالتاً غیر قابل استناد برای اخباریان است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند:

اولاً: مسأله احتیاط یک مسأله اصولی نیست بلکه مربوط به مقام عمل و فعل مکلف است که در فقه تعیین تکلیف می‌شود.

ثانیاً: این روایت خبر واحد نیست زیرا روایات متعددی با این مضمون وجود دارد لذا چه بسا بتوان ادعای تواتر نمود بر دعوت به ترک موارد شبهه.

ثالثاً: اگر هم روایت مذکور خبر واحد باشد باز هم در علم اصول و مسأله اصولی قابل استناد است، خبر واحد در اصول اعتقادی قابل اعتنا و استناد نیست نه در مسأله اصولی.

رابعاً: اگر روایت سندا و دلالتاً تمام باشد دیگر فتوای به احتیاط، یک امر مشتبه و مشکوک نیست، وقتی روایات دلالت کند بر وجوب احتیاط در تمام امور، دیگر شکی در وظیفه خودمان نداریم و روشن است که وظیفه وجوب احتیاط خواهد بود.

نتیجه: اخباریان با استناد به طائفه سوم از روایات هم نتوانستند ثابت کنند احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه واجب است.

### طائفه چهارم: اخبار تثلیث

چهارمین و آخرین طائفه از روایات که مورد استدلال اخباریان برای اثبات وجوب احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه قرار گرفته معروف است به اخبار تثلیث.

اخبار تثلیث روایاتی هستند که وضعیت مواجهه مکلف با امور را بر سه قسم می‌کنند: حلال، حرام و مشتبه. این روایات می‌گویند اموری که حلال بودن یا حرام بودنشان معلوم است، مکلف وظیفه خود را می‌داند اما اموری که بر مکلف مشکوک و مشتبه است باید ترک شود و مکلف باید احتیاط کند.

به عنوان نمونه به سه روایت اشاره می‌کنم:

### روایت اول: مقبوله عمر بن حنظله

عمر بن حنظله می‌گوید از امام صادق علیه السلام سؤال کردم دو نفر از شیعیان نزاعی در مسأله بدهکاری یا میراث پیدا می‌کنند چه کنند؟ حضرت فرمودند باید به فقیه شیعیه مراجعه کنند تا بین آنان حکم کند نه قاضی جور.

دوباره سؤال کرد اگر هر کدام به یک فقیه مراجعه کردند و این دو فقیه بر خلاف یکدیگر حکم و قضاوت نمودند و هر کدام هم فتوا و حکم خود را مستند به یک روایت می‌نمود وظیفه چیست؟ حضرت راه‌کارهایی برای ترجیح یکی بر دیگری بیان فرمودند از جمله اعدل بودن، أفضه بودن، أصدق بودن و أروع بودن و در صورت تساوی، أخذ به روایتی که مشهور است و کنار گذاشتن روایت شاذ، و فرمودند روایتی که مشهور و مورد اتفاق است شک و شبهه‌ای در آن نیست.

سپس امام صادق علیه السلام فرمودند: امور بر سه قسم است:

اموری که جواز و صلاح در آنها روشن است، اموری که ممنوعیت و بطلان در آنها روشن است و اموری که مشکل و مشتبه هستند که باید علم به تکلیف و وظیفه در آن امور به خدا و رسول واگذار شود.

در ادامه حضرت فرمودند نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم فرموده‌اند (امور سه قسم است) حلال آشکار، حرام آشکار و شبهاتی که نمی‌دانید مصداق حلال‌اند یا حرام، پس هر که موارد شبهه را ترک کند از محرمات نجات یافته و هر که موارد شبهه را مرتکب شود در محرمات واقع شده و به دلیلی که نمی‌داند وارد هلاکت شده است.

مرحوم شیخ انصاری ابتدا کیفیت استدلال به حدیث را تبیین می‌کنند سپس وارد نقد آن می‌شود. \*

### تحقیق:

\* توجه به متن کامل روایت در تبیین استدلال اخباریان و فهم نقد مرحوم شیخ انصاری در جلسه بعد مفید است:

عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مَنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقَضَاءِ أَيْحِلُّ ذَلِكَ؟

قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُخْتًا وَ إِن كَانَ حَقًّا تَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُوتِ وَ قَدْ أَمَرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ. قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ؟

قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيُرِضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدُّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ.

قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيًّا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ - قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَغْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ قَالَتْ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ

قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّادُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ عَيْهِ فَيُجْتَنَّبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحْرَمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ

قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عِنْدَكُمْ مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عِنْدَكُمْ

قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ الْكِتَابَ وَ السُّنَّةَ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ الْكِتَابَ وَ السُّنَّةَ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفُقَهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ

قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَبِهِ الرِّشَادُ

فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبْرَانِ جَمِيعًا

قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلُ حُكْمُهُمْ وَ قَضَاتُهُمْ فَيُتْرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخَرِ

قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكْمُهُمُ الْخَبْرَيْنِ جَمِيعًا

قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَارْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.

شک/ بدون حالت سابقه/ در اصل تکلیف/ شبهه تحریمیة/ فقدان نص/ أدله احتیاط/ ۲: روایات (طائفة ۴) و نقد آنها ..... ۲۰۵  
جلسه صد و چهارم (مجازی، دوشنبه، ۹۹/۰۲/۰۱) بسمه تعالی

وجه الدلالة: أن الإمام عليه السلام ... ص ۸۳، س ۱

کلام در استدلال اخباریان به طائفة چهارم از روایات بر اثبات وجوب احتیاط در شبهه حکمیة تحریمیة بود. جلسه قبل طرح بحث فرمودند و به مقبوله عمر بن حنظله به عنوان نمونه‌ای از این طائفة روایات اشاره کردند لکن تبیین استدلال به روایات باقی ماند.  
تبیین استدلال اخباریان

مرحوم شیخ انصاری در تبیین کیفیت استدلال اخباریان به روایات تثلیث می‌فرماید نسبت به مقبوله عمر بن حنظله که نقل شد سه فراز از آن دلالت می‌کند بر اینکه در موارد شبهه اجتناب لازم است.

فراز اول: فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ

امام صادق علیه السلام فرمودند: "فیؤخذ به من حکمنا و یتروک الشاذ الذی لیس بمشهور عند أصحابک فإن المجمع علیه لا ریب فیهِ، وإنما الأمور ثلاثة..." حضرت می‌فرماید حدیث مشهور را أخذ و حدیث شاذ را ترک کن، به چه دلیل؟ به چه علت و به چه ملاک؟ زیرا "فإن المجمع علیه لا ریب فیهِ". در مقصود از این جمله دو احتمال است:

احتمال اول: مجمع علیه یعنی مشهور بودن، اطمینان و ظن می‌آورد که روایت حجت است، گویا حضرت فرموده‌اند: أن الشاذ فیهِ ریب. پس حدیث غیر مشهور و شاذ حدیثی است که مشکوک البطلان است، شک و شبهه در آن داریم.

احتمال دوم: مجمع علیه یعنی مشهور بودن یک روایت، قرینه قطعیه است بر صحت حدیث لذا شاذ و غیر مشهور بودن، قرینه قطعیه است بر بطلان حدیث.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید احتمال اول صحیح است. یعنی شهرت یک روایت باعث نمی‌شود روایت شاذ بدون شک باطل باشد (باعث نمی‌شود روایت شاذ قطعی البطلان باشد) به سه دلیل:

اولاً: اگر مشهور بودن حدیث باعث شود قطع پیدا کنیم حدیث مقابل آن باطل است، یعنی شاذ بودن یک روایت دلیل قطعی بر بطلان آن باشد نباید حضرت قبل از اشاره به این قرینه قطعیه، چند قرینه ظنی مانند عدل بودن، اصدق بودن و اوسع بودن اشاره کنند بلکه جا داشت حضرت در مقایسه دو روایتی که یکی مشهور و یکی شاذ است همان ابتدا به قرینه قطعیه شهرت اشاره کنند نه اینکه ذکر قرائن ظنی را بر قرینه قطعیه مقدم بدارند. پس مقصود از شاذ بودن حدیث قطع به بطلان آن نیست.

ثانیاً: عمر بن حنظله در مرحله بعد از ذکر مرجحات توسط امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند هر دو روایت مشهورند، خوب اگر شهرت به معنای قطعی بودن یک روایت باشد، چگونه ممکن است دو روایت مشهور و قطعی الصدور با هم تعارض کنند؟ پس مقصود از شاذ بودن حدیث، قطع به بطلان آن نیست.

ثالثاً: اگر شاذ بودن حدیث به معنای قطع به بطلان آن بود معنا نداشت حضرت امور را بر سه قسم بدانند، زیرا احادیث یا مشهور و قطعی الصحة هستند یا شاذ و قطعی البطلان هستند دیگر حالت سوم معنا ندارد. پس معلوم می‌شود شاذ بودن حدیث به معنای قطع به بطلان آن نیست بلکه شک و شبهه در بطلان است که می‌شود حالت سوم در امور مذکور.

و الحاصل أن الناظر فی الروایة ... ص ۸۳، س ۷

نتیجه استدلال به مقبوله چنین است که اخباریان می‌گویند حدیث شاذ، مشتبه و مشکوک است و حضرات معصومان فرموده‌اند هر امر مشتبه و مشکوکی باید ترک شود چون مشتبه است، پس احتیاط کردن در شبهه حکمیة تحریمیة واجب است.

فراز دوم: مَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ

اخباریان می‌گویند به فرموده حضرت نجات از حرام واجب است، مقدمه آن هم ترک شبهات است، می‌دانیم که مقدمه واجب، واجب است، پس ترک شبهات واجب خواهد بود.

فراز سوم: مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ

ارتکاب شبهات، مبتلا شدن به محرمات را به دنبال دارد و ترک محرمات هم واجب است، پس ترک شبهات هم واجب خواهد بود.

روایت دوم: صحیحہ جمیل بن دراج

در جلسه نود و یکم، روایت ششم خواندیم که جمیل بن دراج از امام صادق از آبائشان از نبی گرامی اسلام علیهم السلام نقل فرمودند که: عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فِي كَلَامٍ طَوِيلٍ الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ رُشْدُهُ فَاتَّبِعْهُ - وَ أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ غَيْبُهُ فَاجْتَنِبْهُ - وَ أَمْرٌ اخْتَلَفَ فِيهِ فَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.

امام صادق علیه السلام فرمودند امور مردم بر سه قسم است بعضی از امور حق و حلال بودنشان آشکار است و بعضی از امور باطل و حرام بودنشان آشکار است و بعضی از امور محل اختلاف و شبهه است که آنان را به خدا واگذار (مرتکب نشو و احتیاط کن) روایت سوم: مرسله شیخ صدوق

در جلسه نود و دوم گذشت که مرحوم شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه نقل فرموده‌اند:

خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ النَّاسَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى حَدَّ حُدُوداً فَلَا تَغْتَدُّوهَا وَفَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَنْقُصُوهَا وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نَسِيئاً لَهَا فَلَا تَكْلَفُوهَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ فَأَقْبِلُوهَا ثُمَّ قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَلَالٌ بَيْنٌ وَحَرَامٌ بَيْنٌ وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ وَالْمَعَاصِي جَمَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَمَنْ يَرْتَعِ حَوْلَهَا يُوشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا.

حضرت امیر خطبه‌ای ایراد فرمودند و ضمن آن بیان کردند که خداوند حدود (و محرماتی) در ارتباط با مکلفان دارد که نباید از آنها عبور کرد، و اموری را واجب گردانیده که نباید در اتیان آنها کوتاهی کنید، و نسبت به بعض امور هم سکوت کرده لکن نه از روی نسیان و فراموشی بلکه تکلیف و الزامی برای شما قرار نداده از روی رحمت، پس در چنین اموری می‌توانید وارد شوید و انجام دهید. سپس حضرت فرمودند امور بر سه قسم‌اند، بعضی حلال آشکار و بعضی حرام آشکار و بعضی موارد مشتبه و مشکوکی است که نمی‌دانید داخل در حرام است یا حلال، هر کسی موارد شبهه را ترک کند پس به طریق اولی موارد حرام بین را تارک خواهد بود. معصیتها خط قرمز خداوند هستند و هر کس (با ارتکاب مشتبهات) به معاصی نزدیک شود امکان دارد که مبتلای به معصیت و حرام شود.

نتیجه اینکه احادیث تثلیث دلالت می‌کنند بر وجوب احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه.

نقد مرحوم شیخ انصاری خواهد آمد. إن شاء الله.

شک/ بدون حالت سابقه/ در اصل تکلیف/ شبهه تحریمیة/ فقدان نص/ أدله احتیاط/ ۲: روایات (طائفة ۴) و نقد آنها ..... ۲۰۷  
جلسه صد و پنجم (مجازی، سه‌شنبه، ۹۹/۰۲/۰۲) بسمه تعالی

و الجواب عنه: ما ذکرنا سابقا ... ص ۸۴، س ۱

استدلال اخباریان به طائفة چهارم از اخبار که معروف به اخبار تثلیث بودند تبیین شد. اخباریان ادعا نمودند این اخبار می‌گوید امور بر سه قسم است، حلال بین، حرام بین و شبهات که در شبهات امر شده‌ایم به احتیاط و ترک آنها. پس احتیاط در موارد شبهه واجب است.

نقد طائفة چهارم:

جواب و نقد مرحوم شیخ انصاری یک نکته تکراری است. می‌فرمایند امر به احتیاط در این روایات امر ارشادی است یعنی شارع مقدس ارشاد می‌کند به حکم عقل و در جلسه نود و سوم و نود و چهارم در نقد استدلال به طائفة دوم گفتیم که حکم عقل در این موارد بر دو قسم است:

قسم اول: هلاکت و عقاب آخروی.

هر جا عقل حکم به احتمال وجود هلاکت آخروی داشت مانند ارتکاب اطراف شبهه محصوره، در این موارد عقل درک می‌کند لزوم ترک را و شارع هم در این روایات امر کرده به پیروی از این درک عقل لذا این درک عقل به لزوم ترک از نگاه شارع می‌شود حکم به وجوب ترک مشتبه خواهد بود.

قسم دوم: مفسده و ضرر غیر آخروی

هر جا عقل وجود مفسده و ضرری غیر از هلاکت و عقاب آخروی را درک کرد مانند ضرر دنیوی، در این موارد عقل درک می‌کند رجحان ترک را، شارع هم در این روایات امر کرده به پیروی از عقل لذا وقتی عقل درک می‌کند رجحان را، شارع هم ترک را مستحب می‌شمارد. بنابراین هر جا طبق قسم دوم عقل حکم به رجحان ترک نمود و مکلف مرتکب شد، از قضا در واقع هم حرام باشد، در این صورت هیچ عقابی نخواهد بود زیرا به اتفاق اخباری و اصولی عقاب بلا بیان قبیح است و شارع هم صرفا به تبعیت از عقل حکم نموده پس هیچ عقابی تصویر نمی‌شود.

و إذا تبین لك أن المقصود ... ص ۸۴، س ۸

حال اگر این امر ارشادی را بخواهیم بر مقبوله عمر بن حنظله تطبیق دهیم باید چنین بگوییم که در مقبوله سخن از دو روایت متعارض بود، یکی مشهور و دیگری شاذ، امام صادق علیه السلام تعارض مشهور و شاذ را تشبیه کردند به کلام پیامبر که امور یا بین و آشکارند یا مشتبه، پس ممکن است در بعض موارد عقل حکم کند به رجحان ترک مشتبه (برای رهایی از وقوع در حرام احتمالی) و در بعض موارد هم عقل حکم کند به وجوب ترک مشتبه مانند حکم عقل به وجوب طرح و کنار گذاشتن خبر شاذ زیرا عقل می‌گوید بین دو خبر متعارض باید به خبری عمل کنی که أقرب و نزدیک‌تر به واقع باشد و دورتر از شک و شبهه، پس اگر به خبر شاذ عمل کند به حکم عقل به خبر غیر حجت عمل نموده و از نگاه شارع به خبر نا معتبر عمل نموده لذا عملش باطل است.

فتأمل چه بسا اشاره به این باشد که نسبت به دو خبر متعارض که یکی مشهور و دیگری شاذ است عقل می‌گوید به شاذ عمل نکن زیرا حجت نیست، و شارع هم می‌گوید خبر شاذ معتبر نیست، امام صادق علیه السلام خبر شاذ را تشبیه کردند به امر مشتبه، پس چنانکه به حکم عقل عمل به خبر شاذ حجت نیست پس ارتکاب امر مشتبه هم صحیح نیست، لذا ترک امر مشتبه و احتیاط نمودن واجب است و الا تشبیه امام صادق علیه السلام صحیح نخواهد بود. البته مرحوم شیخ از این اشکال در فتأمل، خط بعد پاسخ می‌دهند.

و یؤید ما ذکرنا من أن النبوی ... ص ۸۴، س ۱۶

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند هر چند اخباریان از ظاهر حدیث، وجوب احتیاط را برداشت کنند باز هم می‌گوییم سه مؤید داریم که حدیث را نمی‌توان حمل بر وجوب احتیاط نمود:

مؤید اول: مَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ

نبی گرامی اسلام فرمودند: "من ترک الشبهات" هر که شبهات (امور مشتبه به حرام) را ترک کند، این تعبیر عام است و شامل شبهه حکمیه و موضوعیه می‌شود، یعنی طبق این روایت باید در شبهه حکمیه تحریمیه و موضوعیه احتیاط واجب باشد در حالی که به اتفاق اخباری و اصولی احتیاط در شبهه موضوعیه تحریمیه واجب نیست. (تعبیر به ترک دلالت می‌کند مقصود شبهه تحریمیه است نه وجوبیه)

سؤال: ممکن است گفته شود شبهات تحریمیه (امور مشتبه به حرام) در کلام حضرت عام است لکن تخصیص خورده به شبهات حکمیه و اصلا شامل شبهات موضوعیه نمی‌شود لذا حضرت در خصوص شبهه حکمیه تحریمیه می‌فرمایند احتیاط واجب است.

جواب: می‌فرمایند چنین تخصیصی دو اشکال دارد:

اولاً: تخصیص اکثر است. زیرا روشن است که موارد و مصادیق شبهه موضوعیه تحریمیه از شبهه حکمیه تحریمیه بیشتر است، اگر تمام موارد شبهه تحریمیه هزار مورد باشد، هفتصد مورد آن مربوط به شبهه موضوعیه تحریمیه است و سیصد مورد مربوط به شبهه حکمیه تحریمیه است، لذا اگر شما بخواهید عام (شبهه تحریمیه) را تخصیص بزنید و شبهه موضوعیه تحریمیه را از تحت آن خارج کنید و فقط شبهه حکمیه تحریمیه باقی بماند لازم می‌آید خارج نمودن و تخصیص اکثر که قبیح است و از مولای حکیم محال.

ثانیاً: نبی گرامی اسلام فرمودند "إنما الأمور ثلاثة" امور بر سه قسم اند یا حلال بین یا حرام بین یا شبهات. این تعبیر عام است و آبی از تخصیص یعنی إباء دارد از اینکه تخصیص بخورد زیرا ظهور در حصر دارد، این است و جز این نیست که امور بر سه قسم اند، این شبهات عام است اگر بگوییم شبهه موضوعیه از تحت آن خارج است معنای کلام حضرت چنین خواهد بود که امور چهار قسم است، حلال بین، حرام بین، مشتبه به شبهه حکمیه، مشتبه به شبهه موضوعیه، لکن شبهه موضوعیه خارج می‌شود و فقط شبهه حکمیه می‌ماند، پس جدا کردن شبهه موضوعیه به این معنا است که شبهه را دو قسم با دو حکم متفاوت کرده‌اید که لازم می‌آید امور به جای سه قسم، چهار قسم باشند و این مخالف تصریح حضرت است.

اگر اخباریان بگویند همچنان امور سه قسم است زیرا دلیل داریم شبهه موضوعیه تحت حلال بین داخل است پس امور بر سه قسم باقی ماند (۱. حلال بین و شبهه موضوعیه ۲. حرام بین ۳. مشتبهات، که مقصود شبهه حکمیه تحریمیه است).

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در این صورت پاسخ ما این است که شبهه حکمیه تحریمیه تحت حلال بین داخل است و ما هم دلیل شرعی داریم بر اینکه ارتکاب مشتبه به شبهه حکمیه تحریمیه اشکالی ندارد و حلال است.

خلاصه مؤید اول این شد که اگر احتیاط را واجب مولوی بدانیم لازم می‌آید در شبهه موضوعیه تحریمیه هم احتیاط واجب باشد در حالی که فقهاء چنین فتوایی نمی‌دهند چه اصولی و چه اخباری.

مؤید دوم خواهد آمد.



شک/ بدون حالت سابقه/ در اصل تکلیف/ شبهه تحریمی/ فقدان نص/ أدله احتیاط/ ۲: روایات (طائفه ۴) و نقد آنها ..... ۲۰۹  
جلسه صد و ششم (مجازی، چهارشنبه، ۹۹/۰۲/۰۳) بسمه تعالی

الثانی: أنه رتب علی ارتکاب ... ص ۸۵، س ۸

کلام در نقد استدلال اخباریان به روایات تثلیث برای اثبات وجوب احتیاط در شبهه حکمی تحریمی بود، مرحوم شیخ نصاری فرمودند طلب و امر به احتیاط در کلیشه تثلیث که در روایات مختلفی تکرار شده یک امر ارشادی است علاوه بر اینکه این امر دلالت بر وجوب احتیاط ندارد، به جهت سه مؤید در خود این روایات. مؤید یکم گذشت.

مؤید دوم: **مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ**

قبل از تبیین قرینه دوم یک مقدمه اصولی کوتاه بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: اقسام عموم

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ابتدای مبحث عام و خاص، ج ۱، ص ۱۳۹ تحت عنوان "اقسام العام" خوانده‌ایم که عام از نظر کیفیت تعلق حکم به افراد و مصادیقش بر سه قسم است:

۱. عام استغراقی: و هو أن يكون الحكم شاملا لكل فرد فرد. به این صورت که در امر "أكرم كل عالم" یک یک افراد عالم وجوب اکرام دارند و هر تعداد را که امتثال کند به همان اندازه تکلیف را اتیان نموده است. پس هر فرد یک اطاعت و عصیان مستقل دارد.  
۲. عام مجموعی: هو أن يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعا واحدا، كوجوب الإيمان بالأئمة فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع.

۳. عام بدلی: و هو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل فيكون فرد واحد فقط على البدل موضوعا للحكم فإذا امتثل في واحد سقط التكليف نحو أعتق أية رقبة شئت. فإن قال قائل إن عد هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة لأن البدلية تنافي العموم إذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس إلا فردا واحدا فقط. نقول في جوابه فالعموم في هذا القسم معناه عموم البدلية أي صلاح كل فرد لأن يكون متعلقا أو موضوعا للحكم.

دومین مؤید بر اینکه روایت دلالت بر وجوب احتیاط نمی‌کند این است که الف و لام کلمه "الشبهات" در عبارت "**مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ**" مقصود عام استغراقی است یا عام مجموعی؟ اگر عام استغراقی باشد یعنی ارتکاب هر شبهه‌ای ارتکاب حرام و هلاکت را به دنبال دارد، اگر عام مجموعی باشد یعنی ارتکاب مجموعه و تمام شبهات با هم هست که منجر به حرام و هلاکت است. مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند عام استغراقی است نه مجموعی:

"الشبهات" عام مجموعی نیست:

اولا: به جهت قرینه مقابله.

در این روایات دو طرف وجود دارد یک طرف که حکمش روشن و بین است و طرف دیگر که حکمش مردد و مشتبه است، این دو طرف در تقابل با یکدیگر هستند، مقصود از امور بین یا حلال و حرام بین چیست؟ مقصود امری است که یک یک شان حلال است یا تک تک شان حرام است، نه اینکه مجموعه‌شان با هم حلال باشد یا مجموعه‌شان با هم حرام باشد پس در یک طرف تقابل (یعنی طرف بین) مقصود مجموعی نیست لذا در طرف دیگر هم (یعنی طرف مشتبه) مقصود از عام "الشبهات" عام مجموعی نیست. (یعنی اینگونه نیست که محرمت در صورتی حرام باشند که همه را با هم مرتکب شود، خیر، ارتکاب یک یک محرمت حرام است.)

ثانیا: به جهت استشهاد امام علیه السلام

حضرت در تعارض بین دو خبر که یکی مشهور و دیگری شاذ است استشهاد کردند به کلام نبی گرامی اسلام، یعنی حضرت تشبیه کردند خبر شاذ را به مورد مشتبه، خبر شاذ یک مورد است لذا مقصود از شبهه هم یک شبهه و یک مشتبه است نه مجموع شبهات.

"الشبهات" عام استغراقی است:

یعنی مقصود این است که هر کسی یک مورد مشتبه را مرتکب شود در حرام واقع شده و هلاک شده است، این هم که صحیح نیست و نمی‌توان گفت کسی که یک مورد مشتبه را مرتکب شده پس مرتکب حرام واقعی شده است.

سؤال: چگونه نبی گرامی اسلام به نحو عام استغراقی فرموده‌اند "**مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحْرَمَاتِ**"؟

پاسخ: حضرت "ارتکب المحرمات" را در معنای مجازی آن استعمال کرده‌اند نه معنای حقیقی؟

سؤال: کدام علاقه مجاز در اینجا وجود داشته که استعمال مجازی را مطرح می‌کنید؟

پاسخ: مجاز مشارفت، یعنی ارتکاب شبهات و حتی یک مشتبه انسان را مشرف قرار می‌دهد بر ارتکاب حرام واقعی.

تا اینجا نتیجه این شد که مقصود از "الشبهات" عام استغراقی است نه مجموعی.

حال مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اخباریان برای اثبات وجوب احتیاط با تمسک به این روایات باید یک کبرای کلی را ثابت کنند که اشراف به وقوع در حرام حتی با عدم علم به حرام، محرم و حرام است اگر بتوانند اثبات کنند اشراف بر حرام هم حرام است طبیعتاً احتیاط و ترک شبهه واجب خواهد بود اما به هیچ وجه نمی‌توان اثبات کرد اشراف بر ارتکاب حرام هم حرام است. فردی که در آستانه درب ورود به مجلس حرام و مجلس شراب ایستاده، مشرف بر حرام است اما احدی نمی‌گوید که او مرتکب حرام شده است.

نتیجه اینکه این روایات دلالت بر وجوب احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه ندارند.

#### مؤید سوم: سایر روایات

سومین مؤید مرحوم شیخ انصاری بر عدم دلالت اخبار تثلیث بر وجوب احتیاط، سایر روایاتی است که با همین کلیشه تثلیث و شبهه به آن مطلب را بیان می‌کنند و ظهور دارند در استحباب احتیاط در شبهات و همه عالمان چه اصولی و چه اخباری رجحان احتیاط را قبول دارند.

به پنج روایت اشاره می‌کنند که بعضی تکراری و بعضی غیر تکراری است و در عبارت خواهیم خواند.

بررسی استدلال اخباریان به روایات برای اثبات وجوب احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه تمام شد.

نتیجه این شد که اخباریان به چهار طائفه از روایات تمسک کردند:

طائفه اول: روایات دال بر حرمت قول و عمل بلاعلم.

طائفه دوم: روایات دال بر وجوب توقف.

طائفه سوم: روایات دال بر وجوب احتیاط.

طائفه چهارم: روایات تثلیث

مرحوم شیخ انصاری استدلال به تمام این طوائف و روایات را نقد فرمودند مهمترین نقدشان بر طائفه دوم، سوم و چهارم ارشادی بودن امر در این روایات بود.

نوبت می‌رسد به بررسی سومین و آخرین دلیل اخباریان بر وجوب احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه که دلیل عقل است و خواهد آمد.

در مبحث شبهه حکمیة تحریمیة و وظیفه مکلف، فرمودند دو قول وجود دارد، اصولی‌ها که معتقد به برائت و جواز ارتکاب هستند و اخباری‌ها که معتقد به وجوب احتیاط‌اند. اصولی‌ها با تمسک به أدله اربعه در صدد اثبات مدعای خویش برآمدند و اخباری‌ها نیز به کتاب، سنت و عقل تمسک نموده‌اند، مرحوم شیخ انصاری استدلال آنان به کتاب و سنت را به تفصیل مورد بررسی و نقد قرار دادند.

#### دلیل سوم: عقل

استدلال اخباریان به دلیل عقل به دو تقریر و دو بیان مطرح شده است که قبل تبیین آن به یک سؤال پاسخ می‌دهیم.

**سؤال:** سؤال و جواب آن در مطلب فعلی رسائل وجود ندارد لکن مرحوم شیخ انصاری در ابتدای رسائل مبحث قطع این سؤال و بعضی جواب‌های آن را مطرح فرمودند. \*

سؤال این است که علی ما هو المعروف، آقایان اخباری حجیت عقل و استدلال به آن برای اثبات وظیفه شرعی را قبول ندارند پس چگونه به دلیل عقلی برای اثبات وجوب احتیاط در شبهه حکمیة تحریمیة تمسک نموده‌اند؟  
جواب: در پاسخ به نکات مختلفی می‌توان اشاره نمود:

**اولاً:** تمسک اخباریان به دلیل عقل برای إسکات اصولی‌هاست و إلا خودشان قبول ندارند.

**ثانیاً:** تمسک اخباریان به دلیل عقل بر اساس مؤدی و محتوای دلیل عقل فطری است که در اصل، استدلال به فطرت (فطریات) است.

**ثالثاً:** گفته شده تمسک آنان به دلیل عقل در خصوص محتوای عقل بدیهی است و اخباریان هم بدیهیات عقلی را قبول دارند.

**رابعاً:** چنانکه ابتدای رسائل اشاره شد، کلام عقل اگر مقرون به نقل باشد و با روایات تأیید شده باشد مورد قبول آقایان اخباری است.

#### بیان اول: علم اجمالی به محرّمات کثیره

قبل از توضیح بیان اول اخباریان یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: علم اجمالی و شک بدوی

آگاهی ما نسبت به حکم شرعی سه شکل کلی پیدا می‌کند:

۱. گاهی علم تفصیلی (و یقین) دارم به حکم شرعی، بدون هیچ ابهام، شک و احتمال خلافی مثال: یقین دارم مالک کتابم هستم.
  ۲. گاهی شک داریم به حکم شرعی یعنی نمی‌دانیم معامله ارز دیجیتال (بیت کوین) حلال است یا حرام، اینجا ابهام محض است.
  ۳. گاهی علم اجمالی داریم یعنی آگاهی و اطلاع ما از حکم شرعی یک بهره‌ای از علم دارد یک بهره‌ای از شک به این صورت که علم و یقین دارم یکی از این دو کتاب ملک من است پس یقین دارم به ملکیت نسبت به یکی از این دو کتاب این علم است، لکن کدام یک از این دو کتاب نمی‌دانیم این شک ابهام و اجمال است.
- اصطلاح انحلال علم اجمالی یعنی جدا شدن بُعد علم و اجمال. می‌شود یک علم تفصیلی و یک شک بدوی. شک بدوی یعنی شک ابتدایی، شک در اولین مواجهه، که حکمش برائت است.

بیان اول از دلیل عقل در استدلال اخباریان، نتیجه‌ای است که از دو نکته به دست می‌آورند:

**نکته اول:** قبل از اینکه به أدله شرعیة مراجعه کنیم علم اجمالی داریم که اشیاء و افعال حرام در شریعت اسلام زیاد است، پس یقین داریم به اشتغال ذمه به محرّمات کثیره‌ای.

**نکته دوم:** اشتغال یقینی به تکلیف مستلزم برائت یقینی است، لذا مکلف باید به گونه‌ای رفتار کند که یقین به امثال و اجتناب از محرّمات پیدا کند یا یقین به عدم عقاب پیدا کند.

**نتیجه:** مجتهد وقتی به أدله شرعیة مراجعه می‌کند قسمتی از محرّمات واقعی را می‌شناسد و اجتناب می‌کند لکن قسمتی از موارد هم همچنان مشکوک است لذا می‌گوییم برائت یقینی از اشتغال ذمه و یا یقین به عدم عقاب نسبت به جمیع محرّمات شرعی حاصل نمی‌شود مگر با احتیاط نمودن و ترک جمیع موارد معلوم الحرمه و مشتبه الحرمه.

**فإن قلت: بعد مراجعة الأدلة ... ۲۸۷، س ۱۲**

**اشکال:** مستشکل می‌گوید ما قبول داریم که قبل از مراجعه به أدله شرعیة علم اجمالی داریم به وجود محرّمات بسیاری در شریعت، لکن وقتی به أدله مراجعه می‌کنیم علم اجمالی ما منحل می‌شود به یک علم تفصیلی و یک شبهه بدویه.

علم تفصیلی به اینکه موارد معلومی از اشیاء و افعال حرام‌اند.

شک بدوی در اینکه آیا بعضی امور اندک از اشیاء و افعال حرام هستند یا نه؟

در موارد علم تفصیلی و یقین به حرمت، اجتناب واجب است لکن در مورد شک بدوی دیگر علم اجمالی نداریم که احتیاط را واجب گرداند، شما با تمسک به علم اجمالی احتیاط را واجب شمردید، در حالی که نسبت به موارد مشکوک علم اجمالی وجود ندارد.

مثال: اگر فرض کنیم محرمات شرعی صد مورد باشد، از این صد مورد ما نسبت به ۹۰ مورد یقین به حرمت داریم، نسبت به ده مورد باقیمانده علم نداریم نمی‌دانیم این ده مورد کدام فعل یا کدام شیء است، لذا نسبت به هر مورد مشکوکی مانند سیگار کشیدن شک بدوی داریم نه علم اجمالی.

نتیجه اینکه علم اجمالی به وجود محرمات کثیره در اشیاء و افعال ما، که اجتناب و احتیاط را بر ما واجب می‌گرداند مربوط به قبل از مراجعه به أدله شرعیه است لکن بعد از مراجعه به أدله شرعیه دیگر علم اجمالی منحل می‌شود و باقی نیست.

جواب: قبل از تبیین جواب اخباری ها یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی کلامی: معنای تخطئه و تصویب

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۲، ص ۳۹، ذیل مقدمه سیزدهم با عنوان "الأماره طریق أو سبب" اجمالا با دو عنوان تخطئه و تصویب آشنا شده‌ایم.

امامیه معتقد به تخطئه هستند که از آنان به مخطئه یاد می‌شود و اهل سنت معتقد به تصویب هستند که از آنان به مصوبه یاد می‌شود. تخطئه از خطا و اشتباه کردن و تصویب از صواب و درست بودن اخذ شده است.

مخطئه معتقدند خداوند متعال در هر موضوع و شیء و فعلی یک حکم واحد ثابت دارد، که ممکن است مجتهد با استفاده از أدله ظنیه شرعیه به آن دست پیدا کند و آن را کشف کند و ممکن است استنباط مجتهد به خطا رود و مطابق واقع نباشد.

در مقابل، مصوبه معتقدند هر حکمی را که مجتهد از أدله شرعیه استنباط کرد همان حکم الله خواهد بود حتی اگر فتاوی مجتهدان مخالف یکدیگر باشد خداوند به تعداد فتاوی آنان حکم شرعی و واقع، جعل و تشریح می‌کند.

اخباری‌ها در جواب مستشکل می‌فرمایند بعد مراجعه به أدله تفصیلیه از کتاب و سنت باز هم علم اجمالی ما باقی است لذا همچنان احتیاط واجب خواهد بود.

توضیح مطلب: وقتی یک مجتهد به أدله شرعیه مراجعه می‌کند با دو گونه از أدله مواجه خواهد بود:

گونه یکم: أدله‌ای که برای مجتهد علم و قطع به حکم الله می‌آورد. در این گونه از أدله روشن است که هیچ اجمالی وجود ندارد بلکه علم تفصیلی و یقین داریم به حرمت اموری که از این أدله به دست می‌آید لکن چنین أدله‌ای اندک‌اند که هم سندا هم دلالتا قطعی باشند.

گونه دوم: أدله ظنیه که برای مجتهد صرفا ظن به حکم الله می‌آورد، اکثر أدله شرعیه چنین هستند که برای مجتهد ظن به حکم شرعی می‌آورند یعنی بسیاری از أدله هم سندا هم دلالتا ظنی هستند حتی اگر سندا هم قطعی باشد باز هم دلالتشان ظنی خواهد بود، أدله ظنیه هم نمی‌توانند علم اجمالی ما به وجود محرمات را منحل کنند زیرا طبق عقیده امامیه (مخطئه) أمارات ظنیه و أدله شرعی ظنی طریق به واقع هستند نه واقع نما، ممکن است مطابق واقع باشند ممکن است مطابق واقع نباشند، ممکن است مجتهد خطا کرده و یک حرامی را درست استنباط نکرده باشد یا ممکن است یک حرامی باشد که در این روایات موجود بیان نشده باشد یا روایت آن به ما نرسیده باشد. نتیجه: در مواجهه با أدله قطعیه (سند و دلالت قطعی) علم تفصیلی و قطع داریم به حرمت، در مواجهه با أدله ظنیه هم که اکثر أدله شرعیه را تشکیل می‌دهد ما علم اجمالی داریم به وجود محرماتی در شریعت و این علم اجمالی حاصل از مراجعه به أدله ظنیه حتی بعد از کشف تعداد زیادی از محرمات نسبت به مقدار باقی‌مانده از محرمات همچنان باقی است و منحل نمی‌شود.

به عبارت دیگر دلیل قطعی و علم تفصیلی وقتی آمد دیگر جای علم اجمالی نیست، علم تفصیلی با علم اجمالی منافات دارد، اما دلیل ظنی با علم اجمالی سازگار است هیچ اشکالی ندارد ما به أدله ظنیه مراجعه کنیم و همچنان علم اجمالی داشته باشیم به حرمت بعض اشیاء یا بعض افعال، و با وجود علم اجمالی و اشتغال یقینی، احتیاط واجب خواهد بود تا براءت یقینی حاصل شود.

یک نکته از پاسخ اخباریان باقی می‌ماند که خواهد آمد.

### تحقیق:

\* عبارت رسائل، ج ۱، ص ۵۴: فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم في الاصول والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟ قلت: أما البديهيات فهي له وحده، و هو الحاكم فيها. و أما النظريات: فإن وافقه النقل و حكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده، و أما لو تعارض هو و النقلی فلا شك عندنا في ترجیح النقل و عدم، الالتفات إلى ما حكم به العقل.

اخباریان استدلال کردند به اینکه قبل مراجعه به أدله علم اجمالی داریم به وجود محرمات کثیره‌ای در شریعت لذا همین علم اجمالی سبب وجوب احتیاط خواهد بود. مستشکل اشکال کرد که این علم اجمالی مربوط به قبل از مرجعه به أدله است، لکن بعد از مراجعه به أدله علم اجمالی ما منحل می‌شود به یک علم تفصیلی و شک بدوی، لذا دیگر علم اجمالی باقی نمی‌ماند که سبب وجوب احتیاط شود. اخباریان در جواب گفتند بعد مراجعه به أدله شرعی هم علم اجمالی همچنان باقی است چون طبق نظر امامیه ممکن است بعض محرمات باشد که در این روایات نباشد لذا صرف مراجعه به أدله سبب از بین رفتن علم اجمالی نمی‌شود. نکته پایانی جواب اخباریان این است که مَصَوَّبَة معتقدند هر حکم شرعی که مجتهد با دلیل ظنی به آن رسید، حکم الله است و اگر هم حکم الله واقعی متفاوت از آن بود خداوند یک حکم شرعی مطابق آن جعل می‌کند و قرار می‌دهد لذا همیشه تمام فتاوی مجتهدان حتی فتاوی ایشان که با یکدیگر مخالف است، حکم الله خواهد بود و خداوند به تعداد فتاوی مجتهدان حکم واقعی خواهد داشت. در نعم، اخباری می‌گوید بله اگر کسی از مَصَوَّبَة باشد دیگر احتیاط بر او واجب نخواهد بود زیرا علم اجمالی در دلیل ظنی نخواهد داشت بلکه تمام احکامی که مجتهد از أدله ظنیه استنباط می‌کند مطابق حکم الله واقعی است. اخباری در پایان جواب از اشکال یک مثال هم بیان می‌کند:

مثال: علم اجمالی داریم چند گوسفند در این گله غصبی و حرام است، سپس بینه قائم شود بر اینکه گوسفندان سیاه غصبی و گوسفندان سفید مباح هستند، نسبت به گوسفندان سیاه و سفید شک داریم که آیا بین آنها هم گوسفند حرام هست یا نه؟ در این صورت هر چند تعدادی از حرامها معلوم شده لکن این دلیل نمی‌شود که باقی گوسفندان همه مباح باشند خیر همچنان احتمال حرمت در گوسفندان سیاه و سفید می‌دهیم لذا احتیاط در آنها واجب است.

بله اگر شارع بفرماید در تشخیص محرمات فقط به أدله ظنیه و بینه موجود اعتنا کن و توجه به بینه کافی است، دیگر همان محرماتی که بینه معرفی کرد و تشخیص داد کافی است و ما نسبت به غیر آنها از مشکوک الحرمة‌ها علم اجمالی نخواهیم داشت و احتیاطی هم واجب نخواهد بود و تکلیفی نداریم.

و الجواب: أولا منع تعلق تکلیف ... ص ۸۹

نقد بیان اول:

جواب مرحوم شیخ انصاری از بیان اول اخباریان در حکم عقل نیاز به ذکر یک مقدمه دارد:

### مقدمه اصولی کلامی: تصویب اشعری و معتزلی

جلسه قبل ضمن یک مقدمه معنای تخطئه و تصویب را اشاره کردیم. در این جلسه به یک تقسیم در مبنای تصویب اشاره می‌کنیم: اهل سنت که قائل به تصویب هستند خود بر دو دسته‌اند:

تصویب اشعری: اشاعره معتقدند که خداوند اصلا حکم مجعول و تشریح شده‌ای ندارد بلکه حکمش همان است که مجتهد استنباط می‌کند و فتوا می‌دهد.

تصویب معتزلی: معتزله معتقدند که خداوند در لوح محفوظ حکمی جعل فرموده لکن اگر اجتهاد و استنباط مجتهد به آن نرسید و بر خلاف آن فتوا داد، خداوند حکم واقعی‌اش را تغییر می‌دهد و مطابق فتاوی مجتهد قرار می‌دهد. به این تقریر و تبیین از تصویب، شبهه تصویب هم گفته شده است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اخباریان در بیان اولشان از دلیل عقل از ضمیمه دو نکته نتیجه گرفتند وجوب احتیاط را. به نظر ما نکته دوم آنان اشکال دارد.

اولا: اخباریان در نکته دوم فرمودند اشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی، یقین داریم یک محرماتی در شریعت هست لذا واجب است نسبت به همه محرمات احتیاط کنیم چه تکلیف و حکم الله به ما رسیده باشد چه نرسیده باشد و صرفا مشکوک باشد.

اشکال این است که اگر علم به حکم الله واقعی داشتیم که مطلب تمام است اما اگر علم به حکم الله نداشتیم موظف هستیم از طریق امارات وظیفه خود را به دست آوریم یعنی تنها وظیفه ما عمل بر اساس امارات ظنیه‌ای است که شارع حجت دانسته، حال اگر در این امارات جستجو کردیم و هیچ دلیلی بر حرمت سیگار کشیدن پیدا نکردیم دیگر تکلیف و وظیفه‌ای نسبت به سیگار کشیدن نداریم و این کار حرام نخواهد بود حتی اگر در واقع حرام باشد باز هم عقابی نیست زیرا ما موظف بودیم از امارات حکم شرعی مان را استنباط کنیم و این راه را رفتیم و دلیلی بر حرمت سیگار کشیدن یافت نشد.

به عبارت دیگر ما موظف نبودیم که حتماً به حکم واقعی برسیم بلکه موظف بودیم به امارات و أدله ظنیه عمل کنیم، وقتی هم بین امارات ظنیه دلیلی پیدا نکردیم بر حرمت سیگار کشیدن دیگر وظیفه‌ای نداریم یعنی سیگار کشیدن مباح خواهد بود.

ثانیاً: ادعای اخباریان را می‌پذیریم و می‌گوییم مکلف و موظف هستیم که طبق واقع عمل کنیم یعنی حتماً باید حکم الله واقعی را امتثال کنیم و در صورت وجود علم اجمالی با احتیاط کردن یقین کنیم عمل ما مخالف واقع نباشد.

اما اشکال دوم این است که در مبحث علم اجمالی خواهد آمد مواردی از شک و شبهه داریم که به اجماع اصولی و اخباری حکم می‌کنیم به انحلال علم اجمالی و واجب نبودن احتیاط پس کلیت ادعای اخباریان که هر جا علم اجمالی بود احتیاط واجب است، صحیح نمی‌باشد.

به عبارت دیگر در بعضی از موارد وجود علم اجمالی اثری ندارد و احتیاط را واجب نمی‌کند، به دو مورد اشاره می‌کنند.

هر گاه مشتبه و مشکوک ما محصوره باشد مثلاً دو طرف داشته باشد که نمی‌دانیم الف نجس است یا ب، و به هر دلیلی مثل بیینه ثابت شود که اجتناب از ظرف الف (به جهت نجاست بول) واجب است، در اینجا فقط همان ظرف الف که معلوم النجاسه است و وجوب اجتناب دارد و نسبت به ظرف ب دیگر علم اجمالی نداریم و شک بدوی است لذا احتیاط هم واجب نیست. این مسأله را ضمن دو مورد می‌توان نشان داد:

**مورد اول:** ابتدا علم تفصیلی است سپس علم اجمالی می‌آید.

**مثال:** علم تفصیلی (قطع) داریم ظرف الف به سبب اصابت بول نجس شده، سپس یک ظرف دیگر (ب) هم کنار ظرف الف قرار می‌گیرد، می‌بینیم که یک قطره خون افتاد علم اجمالی داریم یا در ظرف الف افتاد یا در ظرف ب در این صورت اجتناب از ظرف الف که قطعاً واجب بوده و هست، لذا علم اجمالی ما به نجاست یکی از این دو ظرف به خون، منحل شد به یک علم تفصیلی (به نجاست ظرف الف) و یک شک بدوی (به نجاست ظرف ب) لذا نسبت به ظرف ب أصالة الطهاره جاری می‌کنیم و این أصالة الطهاره در ظرف الف جاری نمی‌شود که دو أصالة الطهاره تعارض و تساقط کنند.

**مورد دوم:** ابتدا علم اجمالی و سپس علم تفصیلی است.

**مثال:** مانند همان مثال گوسفندان که گذشت: علم اجمالی داریم چند گوسفند در این گله غصبی و حرام است، سپس علم تفصیلی پیدا می‌کنیم (مثلاً به واسطه بیینه) گوسفندان سیاه غصبی و گوسفندان سفید مباح هستند، نسبت به گوسفندان سیاه و سفید شک داریم که آیا بین آنها هم گوسفند حرام هست یا نه؟ در این صورت دیگر علم اجمالی ما باقی نمانده است بلکه نسبت به گوسفندان سیاه و سفید شک بدوی داریم که أصالة الحلیة جاری است.

نتیجه اینکه اخباریان ادعا کردند هر جا علم اجمالی باشد وجوب اجتناب هم خواهد بود، ما ثابت کردیم که ممکن است علم اجمالی باشد اما اجتناب واجب نباشد بلکه علم اجمالی منحل شود به علم تفصیلی و شک بدوی.

### بیان دوم:

قبل از تبیین دومین بیان و تقریر از دلیل عقل در استدلال اخباریان برای اثبات وجوب احتیاط، یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: اصل اولیه در اشیاء

نسبت به اینکه اصل اولیه در اشیاء چیست اختلافی بین علما وجود دارد، به عبارت دیگر با قطع نظر از نگاه شرع، عقل نسبت به اشیاء و افعال و امور چه حکمی دارد؟ در پاسخ به این سؤال سه قول است:

#### قول اول: اباحه

مشهور اصولیان می‌گویند اصل اولیه همه اشیاء و افعال اباحه است و مجاز به ارتکاب آنها هستیم. أدله متعددی دارند از جمله قاعده لطف. به این بیان که از باب لطف بر شارع واجب است که با بیان واجبات و محرمات، انسان را از مفسده دور و به طاعت نزدیک کند، حال اگر در مورد شیء یا فعلی شارع هیچ مفسده‌ای بیان نکرده بود معلوم می‌شود ارتکاب آن بی اشکال و مباح است.

#### قول دوم: حظر و منع

جمعی از اخباریان می‌گویند اصل اولیه در اشیاء حظر و ممنون بودن است. در مقام استدلال هم می‌گویند همه عالم و تمام اشیاء ملک خدا است و برای تصرف در ملک دیگران نیاز به اجازه است، تا زمانی که خداوند اجازه به استفاده از شیء یا ارتکاب فعلی را نداده حق تصرف نداریم و ممنوع هستیم.

#### قول سوم: توقف

بعضی از علماء معتقدند اصل اولیه در اشیاء توقف است، نه قول اول را قبول می‌کنند نه قول دوم را لذا توقف می‌کنند و در مقام عمل هم احتیاط می‌کنند. دلیل: چنانکه انجام کار حرام و دارای مفسده عقاب دارد و ممنوع است انجام کاری که در آن ایمن از مفسده نیستیم (احتمال مفسده می‌دهیم) هم ممنوع است. \*

بیان دوم از دلیل عقلی اخباریان این است که می‌فرمایند جوار ارتکاب موارد مشتبه دلیل می‌خواهد و ما دلیلی بر جواز نداریم لذا رجوع می‌کنیم به اصل اولی در اشیاء که به نظر ما حکم عقل در تمام اشیاء منع و حظر است. لذا حق ارتکاب موارد مشتبه را نداریم و این (أصالة الحظر) همان محتوای وجوب احتیاط و عدم ارتکاب است. لذا سیگار کشیدن چون دلیل بر جوازش نداریم باید از آن اجتناب کرد. (دلیل بر جواز نداریم زیرا موضوع بحث ما شک با فقدان نص است)

سؤال: آیات و روایاتی که اصولیان اقامه می‌کنند بر جواز ارتکاب و اباحه باعث می‌شود نوبت به اصل اولیه نرسد، به عبارت دیگر وقتی آیه و روایت تکلیف ما را روشن می‌کند نوبت به اصل اولیه نمی‌رسد.

جواب: اخباریان می‌فرمایند روایات براءت و جواز با روایات احتیاط و حظر، تعارض و تساقط می‌کنند، پس دستمان از آیات و روایات کوتاه است لذا باید برویم سراغ اصل اولیه عقلی که حظر و منع در اشیاء و افعال است.

اگر هم أصالة المنع و الحظر در اشیاء را نپذیرید لاقلاً باید قائل به توقف در مسأله شویم که البته نتیجه توقف هم همان احتیاط است.

و الجواب: بعد تسلیم ... ص ۹۱، س ۵

### نقد بیان دوم

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند:

اولاً: تمسک شما به أصالة الحظر مورد اختلاف است و جمع کثیری از علماء آن را قبول ندارند لذا ادعای شما مبنایی است و مبنای شما در جای خودش توسط علماء نقد شده است.

ثانیاً: اگر هم مبنای شما را بپذیریم و بگوییم اصل اولیه و حکم عقل در موارد مشتبه این است که دفع ضرر واجب است باز هم می‌گوییم نوبت به این اصل نمی‌رسد زیرا اصولیان با أدله اربعه اثبات می‌کنند شارع در موارد مشکوک اجازه ارتکاب داده است.

ثالثاً: اگر بپذیریم اصل اولیه در اشیاء حظر است و بپذیریم که آیات و روایات دلالت بر براءت و جواز ارتکاب نمی‌کنند باید از حکم عقل تبعیت کرد که حکم می‌کند به دفع ضرر محتمل (ضرری که ایمن از مفسده آن نیستیم)، در این صورت هم می‌گوییم مقصود شما از حکم عقل به دفع ضرر و مفسده چیست؟

– اگر مقصودتان حکم عقل به دفع هلاکت و عقاب اخروی محتمل است که ما هم قبول داریم، ما هم می‌گوییم دفع عقاب محتمل واجب است لکن تا زمانی که از دلیل شرعی فحص نکرده باشد و می‌بوس از دست یافتن به دلیل نشده، اما در ما نحن فیه که مجتهد فحص کرده و به دلیل شرعی دست نیافته عقل حکم می‌کند به قبح عقاب بلا بیان.

- اگر مقصودتان حکم عقل به دفع ضرر محتمل باشد (نه عقاب اخروی) در این صورت ما قبول نداریم چنین چیزی را زیرا عقل به طور کلی چنین حکمی ندارد که باید هر گونه ضرر دنیوی احتمالی را از خود دفع نمود بلکه در بعض موارد حتی نسبت به ضرر قطعی هم عقل حکم می‌کند به ارتکاب عملی که قطع به ضرر در آن هست مانند دفاع از وطن و ناموس و جنگیدن به خاطر دفاع از آن، و شرع هم این حکم عقل را تأیید نموده و در مواردی هم شرع امر به ارتکاب ضرر دنیوی نموده مانند پرداخت زکات یا جهاد.

رابعا: اگر هم بپذیریم که عقل حکم می‌کند به اینکه دفع ضرر دنیوی لازم است، اما شرع چنین دستوری ندارد زیرا بحث از ضرر دنیوی مربوط به شبهه موضوعیه است که به اتفاق اخباری و اصولی احتیاط در آن واجب نیست.

مثلا آنچه را عقل می‌گوید ترک کن ضرر رساندن به بدن است و نسبت به سیگار کشیدن شک داریم که آیا مصداق إضرار به نفس هست یا نه پس شبهه موضوعیه است و در شبهه موضوعیه به اجماع علماء احتیاط واجب نیست.

بررسی اقوالی در شبهه حکمیه تحریمیه با منشأ فقدان نص تمام شد.

مرحوم شیخ انصاری هر سه دلیل اخباریان بر وجوب احتیاط را نقد کردند. نسبت به أدله اصولیان بر براءت هم دلالت هیچکدام از آیات هفت‌گانه را نپذیرفتند، اما دلالت روایات، اجماع و عقل را بر براءت پذیرفتند.

در پایان بحث شش تنبیه اشاره می‌کنند که ان شاء الله بعد تعطیلات ماه مبارک رمضان بحث را ادامه خواهیم داد، این چند جلسه از ماه مبارک رمضان را هم به جهت تعطیلی تبلیغ حضوری به سبب ویروس کرونا ادامه دادیم. زمان شروع جلسات بعد از ماه مبارک و کیفیت برگزاری آن (حضوری یا مجازی) تابع اعلام رسمی شورای عالی حوزه‌های علمیه خواهد بود.

### تحقیق:

\* برای تفصیل مطلب و أدله اقوال مراجعه کنید به مطارح الأنظار (تقریرات مباحث الفاظ مرحوم شیخ انصاری) ج ۲، ص ۴۱۱ (چاپ مجمع الفکر)، ذیل مباحث أدله عقلیه که عنوانش چنین است: "أصل، اختلف الآراء في أن الأصل في الأفعال الاختيارية التي لا ضرورة فيها عقلا هل هو الإباحة أو الحظر؟ على أقوال: ... تا صفحه ۴۱۱ می‌رسند به مطلب مذکور.

### نکته‌ای به مناسبت ماه مبارک رمضان

در این ایام فرصتهای ناب دعا و مناجات مشمول دعا‌های شما باشم، بنده هم انجام وظیفه خواهم نمود. چون خودم عامل نیستم لذا تذکر و موعظه‌ام برای شما بی اثر و برای خودم تاریکی است لکن اگر این فرصت سهل الوصول ماه مبارک رمضان برای جلب رضایت پروردگار با مناجات و توجه به تربیت خود و خانواده از دستمان برود خسارتی بزرگ خواهد بود. از مراجعه به کتب دعائی که معرفی شد غافل نشوید.

درک سحر توفیق بزرگی است، گاهی گفته می‌شود مگر شلوعی و خلوتی برای خداوند تفاوتی دارد که باید در خلوت سحر سراغ خدا برویم، جوابش این است که یک طرف مناجات و تضرع خدا است که تفاوتی ندارد لکن طرف اصلی بنده است که او نیاز به خلوت کردن با خودش و جدا شدن از دغدغه‌های متعارف روز مره دارد تا بتواند در ارتباط گرفتن با خدا توفیق بیشتری کسب کند و حجاب‌ها و مزاحمت‌های فکری را از خودش دور کند که در سحر فراهم تر است.



مرحوم شیخ انصاری در مباحث قبل ثابت کردند حق با اصولیان است که در شبهه حکمیة تحریمیة، نسبت به مورد مشتبه و مشکوک برائت جاری است لذا اگر شک داشتیم شرب تنن حرام است یا نه، مجاز به ارتکاب خواهیم بود. در پایان مسأله اول که بحث از شبهه حکمیة تحریمیة با منشأ فقدان نص بود شش تنبیه بیان می‌کنند:

**تنبیه اول: نقد انتساب قول تفصیل به مرحوم محقق**

اشاره کردیم اصولیان در شبهه حکمیة تحریمیة بر خلاف اخباریان قائل به برائت هستند، مرحوم محقق اول صاحب معارج هم که از اصولیان هستند طبیعتاً باید قائل به برائت باشند در تمام موارد شبهه حکمیة تحریمیة، لکن مرحوم صاحب قوانین و مرحوم محدث استرآبادی به مرحوم محقق اول نسبت داده‌اند که ایشان قائل به تفصیل است. ادعا کرده‌اند که مرحوم محقق فرموده:

- اگر مورد مشتبه و مشکوک عام البلوی و مورد ابتلاء همگان باشد برائت جاری است.
- اگر مورد مشتبه و مشکوک عام البلوی نباشد باید در مقام فتوا توقف نمود و در مقام عمل هم حکم به احتیاط کنیم.

مرحوم شیخ انصاری معتقدند مرحوم محقق قائل به برائت هستند به طور مطلق و چنین تفصیلی در کلامشان نیست. مرحوم شیخ انصاری برای اثبات نظرشان عبارتی از دو کتاب "المعتبر" و "معارج الأصول" مرحوم محقق نقل می‌کنند:

**عبارت مرحوم محقق در "المعتبر فی شرح المختصر" \***

مرحوم محقق در معتبر می‌فرمایند أدله احکام پنج تا است: کتاب، سنت، اجماع، عقل و استصحاب. استصحاب را هم بر سه قسم می‌دانند که دو قسم آن حجت و یک قسم غیر حجت است:

**قسم اول:** استصحاب حال (حکم) عقل یا برائت اصلیه.

به عنوان مثال شک داریم خوردن گوشت حمار حلال است یا خیر، می‌گوییم خوردن آن قبل از بیان شریعت یقیناً حرام نبوده شک داریم آیا شارع مقدس آن را حرام نموده یا نه، استصحاب می‌کنیم بقاء حلیت سابق را. نام استصحاب و إبقاء حکم اشیاء و افعال، قبل از شریعت را می‌گذارند استصحاب حال (حکم) عقل یا برائت اصلیه. (به آن استصحاب عدم ازلی هم گفته می‌شود) دو مثال برای این استصحاب بیان می‌کنند:

مثال یکم: شک داریم آیا نماز وتر واجب است، می‌گوییم قبل از بیان شریعت که واجب نبود الآن هم استصحاب می‌کنم عدم وجوب را. به عبارت دیگر یقین دارم قبل از شریعت (یا قبل از بلوغ) نماز وتر بر من واجب نبود و ذمه من بریء بود الآن شک دارم آیا واجب شده یا نه، استصحاب می‌کنم برائت ذمه‌ام را از وجوب.

مثال دوم: اگر فردی چشم حیوان فرد دیگر را کور کند در دیه آن اختلاف است بعض فقهاء می‌فرمایند دیه کور کردن چشم نصف دیه کل حیوان است و بعضی می‌گویند رُبع دیه کل حیوان است. دوران بین اقل یعنی رُبع و اکثر یعنی نصف که اقل و اکثر استقلالی هستند یعنی نسبت به رُبع یقینی است که باید بپردازد نسبت به رُبع دیگر که مجموعاً بشود نصف، شک و اختلاف است استصحاب می‌کنیم و می‌گوییم قبل از شریعت، دیه اکثر یعنی رُبع دوم واجب نبود، شک داریم آیا برای کور نمودن چشم حیوان، پرداخت رُبع دوم واجب است یا نه استصحاب می‌کنیم عدم وجوب را.

**قسم دوم:** عدم الدلیل دلیل العدم. در قسم دوم می‌فرمایند هرگاه در مسأله‌ای دلیلی بر حکم شرعی پیدا نکردیم پس آن مورد حکمی ندارد. به عبارت دیگر عدم الدلیل بر یک حکم شرعی، دلیل است بر اینکه حکمی نیست. (ارتباط بین این قانون و استصحاب در صفحه آخر این تنبیه روشن خواهد شد) نسبت به این قانون یک تفصیل قائل هستند و می‌فرمایند:

در جایی این قاعده جاری است که مسأله عام البلوی باشد زیرا در مسائل عام البلوی که مورد ابتلاء عموم مردم است اگر حکم حرمتی وجود داشت به ما می‌رسید، پس عدم الدلیل، دلیل است بر عدم حکم شرعی.

اما اگر مسأله از مسائل عام البلوی نباشد بلکه مورد شادی باشد که مربوط به افراد اندکی است، در این موارد این قاعده جاری نیست و نمی‌توانیم بگوییم عدم الدلیل دلیل العدم زیرا ممکن است دلیل و حکم شرعی وجود داشته لکن به جهت قلت و کمی ابتلاء به ما نرسیده است بلکه در این مورد باید در مقام فتوا توقف نمود و در مقام عمل احتیاط کرد.

یکی از مصادیق این قاعده هم آنجا است که نمی‌دانیم حکم واقعی یک شیء وجوب است یا حرمت، می‌گوییم حکم واقعی آن اباحه است زیرا دلیل بر حرمت یا وجوب پیدا نکردیم. (بعضی همین عبارت ایشان را حمل کرده‌اند بر أصالة البرائة در محل بحث که صحیح نیست)

قسم سوم: استصحاب حال (حکم) شرع. به عنوان مثال یقین داریم این فرش دیروز پاک بوده، شک داریم آیا نجس شده یا نه، استصحاب می‌کنیم بقاء طهارت را. مرحوم محقق فرموده‌اند این استصحاب قسم سوم حجت نیست.

#### عبارت مرحوم محقق در معارج

مرحوم محقق در معارج الأصول می‌فرمایند اصل این است که ذمه انسانها از شواغل و مسؤولیتهای شرعی بری و فارغ است، لذا اگر در موردی احتمال دادیم حکم شرعی وجود دارد یا فردی ادعا کرد حکم شرعی وجود دارد (مثل شرب تتن) می‌توان در مقابل او به این اصل تمسک جست و گفت وقتی دلیلی بر وجود حکم شرعی نداریم پس هیچ حکمی وجود ندارد و ذمه انسانها مشغول به تکلیف نیست. راه استدلال به این برائت ذمه هم با دو مقدمه هموار می‌شود:

مقدمه یکم: تمام أدله شرعیه را دسته بندی و منضبط کنیم سپس بینیم هیچ دلیل شرعی بر حکم یک مسأله مثل شرب تتن وجود ندارد. مقدمه دوم: وقتی دلیل شرعی بر حکم یک مسأله نبود روشن می‌شود که آن مسأله هیچ حکم شرعی (وجوب یا حرمت) ندارد زیرا اگر در واقع واجب یا حرام باشد و در عین حال شارع حکم آن را برای ما بیان نکرده باشد (زیرا هر چه فحص کردیم پیدا نکردیم) لازم می‌آید تکلیف به ما لایطاق، وقتی مکلف از حکم یک مسأله با وجود فحص از آن، آگاه نیست چگونه او را موظف به امتثال تکلیف بدانیم. مرحوم محقق در معارج قید عام البلوی در عبارتشان نیامده است. در ادامه تفسیر مرحوم محدث أسترآبادی را اشاره می‌کنند و سپس به نقد آن می‌پردازند.

#### معرفی اجمالی کتاب المعبر فی شرح المختصر

در جلسه هشتاد و چهارم گفتیم مرحوم محقق حلی یا محقق اول یا محقق علی الإطلاق (متوفی ۶۷۶ ق) کتابی تألیف نمودند به نام **شرایع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام** بعد مدتی آن را خلاصه نمودند با عنوان **المختصر النافع فی فقه الإمامیه** بعد مدتی این کتاب را شرح نمودند با عنوان **المعبر فی شرح المختصر** که هر کدام از کتابها بر اساس اهداف و شیوه های مختلفی تألیف شدند. قابل توجه است کتاب شرایع الإسلام ایشان تا قرنهای کتاب درسی فقهی در حوزه‌های علمیه شیعی بوده است. کتاب اصولی ایشان هم که کتاب درسی حوزه‌های علمیه بوده است با عنوان **معارج الأصول** قبلاً مورد اشاره قرار گرفت. کتاب معتبر یک کتاب فقهی است که ابتدای مطالب مختصر اصولی هم اشاره شده است. ایشان فقط کتابهای طهارت، صلاة، زکات، خمس، صوم، اعتکاف و حج را در معتبر شرح کردند. قبل از ورود به مباحث فقهی چند فصل بیان می‌کنند که عناوینشان از این قرار است: الفصل الأول [في وصايا نافعة]؛ الفصل الثاني [في أن مذهب أهل البيت (عليهم السلام) متعين الاتباع]؛ الفصل الثالث [في مستند الاحكام]؛ الفصل الرابع [في السبب المقتضى للاقتصار على من ذكرناه من فضلائنا]. مطالعه این فصول چهارگانه که مباحث مختصری هم هست برایتان مفید خواهد بود.

ابتدای فصل سوم در رابطه با مستند احکام (ج ۱، ص ۲۸) می‌فرمایند: و هي عندنا خمسة: الكتاب، و السنة، و الإجماع، و دليل العقل، و الاستصحاب. (ایشان استصحاب را به عنوان یک دلیل مستقل و در عرض دلیل عقل ذکر می‌کنند). ذیل دلیل استصحاب هم در ج ۱، ص ۳۲ می‌فرمایند: و أما الاستصحاب: فأقسامه ثلاثة: استصحاب. به تحقیق ذیل دقت کنید.

#### تحقیق:

مرحوم شیخ انصاری در عبارت امروز می‌فرمایند قال فی المعبر: الثالث (یعنی من أدلة العقل): الإستصحاب. مرحوم شیخ برداشتشان این بوده که مرحوم محقق، استصحاب را سومین قسم از اقسام دلیل عقل می‌شمارند در حالی که طبق نکته‌ای که در پایان معرفی اجمالی کتاب معتبر در سطور بالا اشاره کردم مرحوم محقق استصحاب را دلیل پنجم و در عرض عقل می‌دانند. البته مرحوم شیخ انصاری از تعبیر حکایت استفاده می‌کنند که نشان می‌دهد خودشان کتاب معتبر را ندیده‌اند و از دیگران نقل کرده‌اند.

گفته شد به مرحوم محقق حلی نسبت داده شده که ایشان در قول به براءت قائل به تفصیل اند به این بیان که در موارد مشتبه و مشکوکی که عام البلوی باشد براءت جاری است و در غیر آن جاری نیست. دو عبارت از دو کتاب مرحوم محقق ذکر کردند عبارت اول از کتاب فقهی "المعتبر" بود که مربوط به مبحث استصحاب بود. عبارت دوم از کتاب اصولی "معارج" و مربوط به بحث براءت بود.

مرحوم استرآبادی تحلیلی از کلام محقق حلی ارائه داده‌اند که نتیجه‌اش می‌شود برداشت قول به تفصیل از کلام محقق حلی. ایشان یک قید به کلام محقق حلی اضافه نموده‌اند و به مرحوم محقق نسبت داده‌اند که قائل به براءت ذمه هستند در جایی که مسأله از موارد عام البلوی باشد. مرحوم استرآبادی در تحلیل مقدمه دوم مرحوم محقق فرموده‌اند اینکه پیدا نکردن دلیل بر یک حکم شرعی (مثل حرمت شرب تنن) کشف می‌کند در آن مورد، حکم شرعی وجود ندارد به این دلیل است که اهل بیت علیهم السلام، اصحاب آنان، فقهاء و بزرگان شیعه تمام همتشان انتقال احکام شرعی به نسل‌های بعد بوده است، لذا مسائل بر دو قسم خواهند بود:

الف: مسائل عام البلوی که با شدت و اهتمام فراوان احکام این مسائل توسط معصومان و روات و فقهاء به ما رسیده است. بنابراین اگر حکم یک مسأله عام البلوی ای را پیدا نکردیم معلوم می‌شود در واقع حکم و تکلیفی نداشته است.

ب: مسائل شاذ و غیر عام البلوی، این مسائل که ممکن است به علل مختلف مانند عدم ابتلاء در زمان خصوص یک امام مانند امیر مؤمنان علیه السلام حکمش بیان نشده یا برای افراد خاص و اندکی که مورد ابتلائشان بوده بیان شده و یا بعد از بیان حکم به جهت تقیه به ما نرسیده است، در چنین مسائلی نمی‌توانیم بگوییم چون ما حکم را پیدا نکردیم پس حتماً حکمی در واقع ندارد خیر ممکن است حکم داشته و به ما نرسیده است. لذا در مسائل شاذ و غیر مبتلا به اصل براءت جاری نمی‌کنند بلکه توقف و احتیاط می‌کنند.

أقول: المراد بالدلیل العقل ... ص ۹۵، س ۱۶

مرحوم شیخ ابتدا وارد می‌شوند در بررسی کلام مرحوم محقق حلی و سپس نقد تحلیل مرحوم محدث استرآبادی. قبل از ورود به مطلب یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: مراحل حکم

برای حکم از ابتدای مصلحت سنجی توسط شارع تا زمانی که به مکلف می‌رسد مراحل تصویر شده است. با کلیت مراحل حکم در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، از جمله در ج ۲، ص ۳۲ مبحث اشتراک احکام بین عالم و جاهل آشنا شده‌اید. مرحوم آخوند در کتب مختلفشان از جمله فوائد الأصول، کفایة الأصول و حاشیة الفرائد معتقدند حکم دارای چهار مرحله است:

۱. اقتضاء (سنجش مصلحت یا مفسده توسط شارع).

۲. إنشاء و جعل توسط شارع در لوح محفوظ.

۳. فعلیت (ابلاغ و اعلام توسط پیامبر صلی الله علیه و آله به مردم)

۴. تنجز (وصول تکلیف به مکلف و آگاهی او از تکلیف و اتمام حجت بر مکلف)

مرحوم محقق اصفهانی (کمپانی) سه مرحله برای حکم تصویر می‌کنند: اقتضاء، انشاء و تنجز.

مرحوم امام و مرحوم خوئی دو مرحله برای حکم تصویر می‌کنند.

مرحوم محقق در عبارت معارج فرمودند خداوند زمانی می‌تواند انسان را مکلف و موظف به تکلیفی کند که دلیل بر آن تکلیف (وجوب یا حرمت) به مکلف رسیده باشد. پس وجود دلیل بر حکم، مصحح و مجوز تکلیف است و عدم دلیل نشانه عدم حکم است. مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند شما عدم الدلیل و عدم البیان را به معنای عدم الحکم گرفتید، مقصودتان از عدم حکم چیست؟ دو احتمال دارد:

احتمال اول: مقصود عدم حکم فعلی منجز است.

اگر می‌گویید عدم الدلیل نشانه عدم حکم فعلی منجز بر مکلف است این ادعای صحیحی است و مورد پذیرش همه علما بلکه همه عقلا است. زیرا وقتی دلیل و بیانی از جانب شارع یا مولای عرفی نرسیده باشد یعنی تکلیف فعلی و منجزی وجود ندارد. (تکلیف فعلی منجز یعنی تکلیفی که توسط پیامبر و اهل بیت علیهم السلام اعلام شده باشد و مکلف هم از آن آگاه شده باشد.)

وقتی می‌گوییم حکم فعلی منجز وجود ندارد تفاوتی ندارد که در واقع و لوح محفوظ هم دلیل دال بر حکم نباشد یا در واقع دلیل باشد اما مکلف قادر بر اطلاع یافتن از آن نیست یا مکلف قادر بر اطلاع یافتن از آن هست لکن به مشقت بسیار زیاد که شرعاً لازم نیست خودش را به آن مقدار زحمت دهد تا حکم را به دست آورد، یا اینکه دلیل به مکلف رسیده لکن اجمال دارد و مکلف متوجه مقصود شارع نمی‌شود. پس وقتی می‌گوییم عدم بیان و عدم الدلیل به معنای عدم الحکم است یعنی حکم فعلی وجود ندارد چه معتقد باشیم در واقع و نفس

الأمر و لوح محفوظ خداوند حکمی برای آن مورد مشکوک جعل کرده باشد (چنانکه شیعه و مخطئه قائل اند) یا اصلاً در لوح محفوظ هم حکمی جعل نشده باشد.

نتیجه اینکه طبق این احتمال اول دیگر تفاوتی ندارد که مسأله عام البلوی باشد یا شاذ باشد زیرا وقتی بیان به مکلف نرسیده باشد تکلیف هم معنا ندارد و این همان محتوای براءت است. پس تفصیل نسبت داده شده به مرحوم محقق طبق احتمال اول قابل برداشت از کلام ایشان نیست.

**احتمال دوم:** مقصود عدم حکم انشائی است.

اگر می‌گویید عدم الدلیل نشانه عدم حکم انشائی و در لوح محفوظ است، یعنی وقتی فحوص کردیم و دلیلی بر حرمت شرب تنن پیدا نکردیم به این معنا است که اصلاً حکم واقعی در مرحله انشاء و لوح محفوظ از جانب شارع جعل نشده است.

این احتمال نمی‌تواند مقصود مرحوم محقق باشد زیرا هیچ اشکالی ندارد که یک حکم واقعی انشاء و جعل شده باشد لکن توسط پیامبر اعلام نشده باشد و به مصلحت مردم نبوده که اعلام شود لذا به مرحله فعلیت نرسیده است. پس اگر به دلیل بر حکم شرب تنن دست پیدا نکردیم به این معنا نیست که شرب تنن حکم انشائی هم ندارد بلکه ممکن است حکم بعد از مرحله اقتضاء، انشاء هم شده باشد و توسط حضرت جبرئیل به پیامبر وحی شده باشد اما حضرت مأمور به اعلام آن نباشند.

این احتمال دوم مربوط به حکم واقعی است و حکم واقعی متوقف بر علم مکلف یا وجود دلیل بر حکم نیست پس کلام مرحوم محقق که سخن از عدم اطلاع مکلف از حکم است ارتباطی به این احتمال دوم ندارد.

نتیجه: مقصود مرحوم محقق حلی از اینکه فرمودند عدم دلیل بر یک حکم به معنای عدم حکم در آن مورد است دو احتمال دارد طبق احتمال اول کلامشان صحیح است لکن تفصیل بین عام البلوی و شاذ وجود ندارد و کلامشان را بر احتمال دوم هم نمی‌توان حمل نمود. نقد تحلیل مرحوم محدث استرآبادی خواهد آمد.

نعم قد یظن من عدم ... ص ۹۷، س ۵

کلام در انتساب قول به تفصیل توسط محدث اُسترآبادی به مرحوم محقق حلی بود. تفصیل دو بُعدی که اگر مشکوک و مشتبه عام البلوی بود برائت جاری است و اگر عام البلوی نبود توقف در فتوا و احتیاط در عمل جاری است.

نقد تحلیل مرحوم محدث اُسترآبادی

با اینکه تفصیل بین عام البلوی و غیر آن در کلام محقق حلی در کتاب معارج نبود لکن مرحوم محدث اُسترآبادی با یک تحلیلی این تفصیل را به ایشان نسبت دادند. مرحوم شیخ باید تحلیل محدث اُسترآبادی را هم نقد کنند تا ثابت شود محقق حلی قائل به این تفصیل نیستند. لذا می‌فرمایند کلام مرحوم محقق اگر ناظر به حکم ظاهری باشد که همان احتمال اول بود و گفتیم دیگر تفصیل قابل اثبات نیست و اگر ناظر به حکم واقعی باشد که احتمال دوم بود ممکن است مرحوم محدث اُسترآبادی بخواهند به دو طریق تفصیل بین عام البلوی و غیر آن را استخراج کنند:

طریق اول: محدث اُسترآبادی می‌فرمایند محقق حلی عدم دلیل بر حکم را نشانه وجود نداشتن حکم واقعی در لوح محفوظ دانستند، این کلام محقق با دو شرط قابل اثبات است:

الف: حکم مشتبه عام البلوی باشد.

ب: هیچ مانعی هم در مسیر وصول حکم به ما نباشد یعنی از نظر شارع در این حکم مصلحت باشد، توسط معصومان هم اعلام شده باشد و راویان روایات هم نقل کرده باشند و هیچ مانعی از قبیل تقیه و امثال آن نباشد.

با این دو شرط می‌توان ادعا نمود که عدم دلیل بر حکم نشانه عدم حکم واقعی در لوح محفوظ است.

نقد طریق اول: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند:

اولاً: تشخیص تحقق این شرائط مشکل است.

ثانیاً: اگر هم تشخیص دهیم، ظن حاصل از آن حجت و معتبر نیست زیرا اصل بر عدم حجیت ظنون است الا ما خرج بالدلیل.

ثالثاً: اگر هم چنین ظنی معتبر باشد به بحث ما ارتباط ندارد که در صدد تشخیص حکم و وظیفه ظاهری مکلف هستیم نه حکم واقعی.

رابعاً: استدلال مرحوم محقق به تکلیف بما لایطاق بود، تکلیف بما لایطاق مربوط به مرحله حکم فعلی منجز است نه حکم واقعی. (در مرحله حکم واقعی هنوز حکم به مکلف اعلام نشده که در مقام عمل کردن، فوق طاقتش باشد و بشود تکلیف بما لایطاق.

خامساً: این طریق ارتباطی به کلام محقق هم پیدا نمی‌کند زیرا مرحوم محقق در صدد اثبات برائت به عنوان حکم ظاهری بودند نه حکم واقعی.

طریق دوم: می‌توانیم با استصحاب حال (حکم) عقل ثابت کنیم که در مورد مشکوک حکم واقعی منتفی است. به این بیان که یقین داریم قبل از شریعت حکم واقعی حرمت شرب تنن وجود نداشت، الآن شک داریم در حکم آن، می‌گوییم عدم حکم واقعی همچنان باقی است یعنی حکم واقعی برای آن وجود ندارد.

نقد طریق دوم: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اشکال استصحاب حال (حکم) عقل در جای خودش خواهد آمد اما کلام محقق حلی مبتنی بود بر استدلال به تکلیف به ما لایطاق در حالی که تکلیف به ما لایطاق ارتباطی به استصحاب حال عقل ندارد.

و من هنا یعلم أن تغایر ... ص ۹۷، س ۱۶

نکته: تفاوت دو قاعده

مرحوم محقق در کلامشان از دو قاعده نام بردند:

قاعده اول: استصحاب حال عقل

قاعده دوم: عدم الدلیل دلیل العدم

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این دو قاعده هم وجه اشتراک دارند هم فقه افتراق.

وجه اشتراک دو قاعده:

وجه اشتراک این است که هر جا قاعده اول جاری باشد قاعده دوم هم جاری است، نتیجه هر دو هم مشابه است یعنی با استناد به هر دو می‌توان نتیجه گرفت عدم حکم واقعی را. به این بیان که:

– استصحاب حال عقل می‌گوید یقین داریم قبل از شریعت چنان حکم واقعی نبوده الآن استصحاب می‌کنیم همان عدم حکم واقعی را.

– عدم الدلیل هم می‌گوید چون دلیل بر وجود حکم واقعی در این مورد مشکوک نداریم پس حکم واقعی نسبت به آن وجود ندارد.

نتیجه هر دو قاعده مذکور می‌شود برائت ذمه از تکلیف.

**وجه افتراق دو قاعده:**

یکم: در استصحاب حال عقل طبیعتاً با ملاحظه حالت سابقه است که نتیجه می‌گیریم برائت ذمه را یعنی إبقاء می‌کنیم عدم الحکم را؛ لکن در قاعده دوم یعنی عدم الدلیل دلیل العدم، اعتنایی به حالت سابقه نداریم چه باشد چه نباشد، بلکه به صرف فحص و نیافتن دلیل بر یک حکم می‌گوییم حکم واقعی نسبت به آن از جانب شارع جعل نشده است.

(مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید مرحوم محقق در عبارت کتاب معتبرشان که نقل شد از باب تسامح و مجاز، قاعده دوم را از اقسام استصحاب شمردند زیرا در این قاعده هم حالت سابقه وجود دارد هر چند حالت سابقه مورد استناد نیست)

مرحوم شیخ انصاری یک مثالی هم بیان می‌کنند تا نشان دهند این دو قاعده نتیجه‌شان یکی است و تفاوتشان اعتباری و مربوط به شیوه استدلال است، می‌فرماید مرحوم شیخ طوسی در کتاب عدة الأصول فرموده‌اند اگر فردی که آب نداشته، تیمم کرده و به نماز ایستاده، در أثناء نماز دسترسی به آب پیدا می‌کند، آیا پیدا شدن آب، مبطل تیمم است و دیگر تیمم او بی اثر است و باید با وضو نماز بخواند؟ مرحوم شیخ طوسی فرموده‌اند ادامه دادن نماز با تیمم بر او واجب است. برای اثبات وجوب ادامه دادن از قاعده عدم الدلیل دلیل العدم استفاده کرده‌اند اما استفاده از استصحاب را نپذیرفته‌اند. با این توضیح که:

با تمسک به عدم الدلیل دلیل العدم فرموده‌اند هر چه فحص کردیم دیدیم دلیل شرعی نداریم بر اینکه پیدا کردن آب مبطل تیمم باشد، پس همچنان وظیفه واجب بر این فرد ادامه دادن نماز با همان طهارت ترابیه (تیمم) است.

اما مرحوم شیخ در اینجا برای اثبات وجوب بنا گذاشتن بر نماز و ادامه دادن آن، به استصحاب تمسک نکرده‌اند و تمسک به استصحاب را صحیح ندانسته‌اند. یعنی فرموده‌اند که ابتدای نماز یقیناً باید با تیمم نماز می‌خواند در أثناء نماز آب پیدا کرد شک دارد وظیفه‌اش ادامه دادن نماز با تیمم است یا نماز خواندن با وضو، استصحاب کند وجوب نماز با تیمم را. خیر مرحوم شیخ طوسی اینجا برای اثبات وجوب ادامه دادن نماز به استصحاب تمسک نکرده‌اند. \*

پس مرحوم شیخ طوسی بین این دو قاعده تغایر می‌بینند با وجود اینکه در محل بحث نشان دادیم نتیجه‌شان یکی است. پس باید بگوییم این دو قاعده هم وجه اشتراک دارند هم وجه افتراق.

**دوم:** استصحاب حال (حکم) عقل یا همان استصحاب برائت عقلیه به عقیده بسیاری از علماء فقط نسبت به شک در احکام شرعیه جاری است لکن قاعده دوم (عدم الدلیل دلیل العدم) در تمام موارد شبهه و شک اعم از امور عقلی، شرعی، عقلائی و عرفی جاری است.

حاصل تنبیه اول این شد که تمام اصولیان از جمله مرحوم محقق حلی در شبهه حکمیه تحریمیه قائل به برائت هستند مطلقاً و تفصیل بین عام البلوی بودن یا نبودن حکم وجود ندارد. در کتاب اصولی ایشان یعنی معارج که نشان دادیم چنین تفصیلی نبود و در مقدمه اصولی در کتاب معتبر هم نبود و اگر کسی در فتاوای فقهی ایشان از جمله در همین کتاب فقهی معتبر جستجو کند هیچ موردی نمی‌یابد که مرحوم محقق در شبهه حکمیه تحریمیه با منشأ فقدان نص، قائل به وجود احتیاط باشند بلکه ایشان در تمام موارد قائل به برائت هستند.

### تحقیق:

\* عبارت مرحوم شیخ طوسی در **عدة الأصول**، ج ۲، ص ۷۵۶: قد ثبت وجوب المضي في الصلاة قبل رؤية الماء، و لم يدل دليل على أن رؤية الماء حدث، و لو كان حدثاً لكان عليه دليل شرعي، فلما لم يكن عليه دليل دلّ على أنه ليس بحدث، و وجب حينئذ المضي في الصلاة، غير أن هذا يخرج عن باب استصحاب الحال و يرجع إلى الطريقة الأولى من الاستدلال بطريقة النفي.

و اعترض من نفى استصحاب الحال طريقة من قال به بأن قال: الحالة الثانية غير الأولى، بل الحالة الثانية مختلف فيها، و الحالة الأولى متفق عليها، فكيف يحكم في أحدهما بحكم الأخرى بلا دليل.

بعد از مطالعه عبارت مرحوم شیخ طوسی به این سؤال پاسخ دهید که چرا ایشان به استصحاب تمسک نکرده‌اند.

تنبيه دوم: برائت اصل عملی است نه أماره

دومین تنبیه از تنبیهات شش‌گانه ذیل مباحث شبهه حکمیه تحریمی با منشأ فقدان نص پاسخ به یک سؤال است.

سؤال: برائت یا همان إباحة یک اصل عملی است یا أمارة ظنیه؟

به عبارت دیگر دلیل حجیت برائت در شبهه حکمیه تحریمی، قطع به حکم ظاهری است که اصل عملی باشد یا از باب ظن به حکم واقعی است که از أمارات باشد که حجیت أمارات از باب تعبد و حصول ظن است؟

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در مسأله دو قول است:

قول اول: نظریه مرحوم شیخ انصاری: برائت، اصل عملی است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید با توجه به توضیحاتی که جلسه قبل هم مطرح شد معتقدیم که با إجراء برائت در شبهه حکمیه تحریمی نمی‌توانیم ظن به حکم واقعی پیدا کنیم (ظن پیدا کنیم که در واقع و لوح محفوظ مثلاً سیگار کشیدن حرام نیست) و حتی اگر ظن هم حاصل شود دلیلی بر حجیت چنین ظنی نداریم. پس با إجراء برائت نهایتاً می‌توانیم به حکم أدله حجیت برائت قطع پیدا کنیم به برائت ذمه و مشغول نبودن ذمه ما به تکلیف حرمت ظاهری در مورد مشکوک مثلاً قطع پیدا کنیم به عدم حرمت شرب تنن به عنوان حکم ظاهری.

قول دوم: برائت أماره شرعی و مفید ظن است.

جمعی از اصولیان معتقدند برائت در شبهه حکمیه تحریمی معتبر زیرا مفید ظن به حکم واقعی است، و أدله حجیت ظن می‌گویند متعبد باش به اینکه ظن به حکم واقعی حجت و لازم الإتیاع است. پس برائت در شبهه حکمیه تحریمی یک أمارة شرعی مفید ظن است و از باب تعبد حجت می‌باشد.

اشاره به کلمات بعضی از قائلین به قول دوم:

مرحوم شیخ انصاری به چند شاهد از کلمات اصولیان مبنی بر اعتقاد به قول دوم اشاره می‌کنند:

شاهد اول: مرحوم صاحب معالم

ایشان در بحث از حجیت خبر واحد چهار دلیل اقامه می‌کنند که چهارمین دلیل آن دلیل انسداد است. ذیل استدلال به دلیل انسداد چند اشکال و جواب دارند که با عنوان "لا یقال" و "لأننا نقول" بیان می‌کنند. ضمن پاسخ به اشکال دوم می‌فرمایند أصالة البرائة هم مفید ظن است مانند خبر واحد. \*

شاهد دوم: مرحوم شیخ بهائی

مرحوم شیخ بهائی هم تصریح دارند به حجیت برائت از باب ظن.

شاهد سوم: مشهور اصولیان قبل از شیخ انصاری برائت را از باب حصول ظن حجت می‌دانند زیرا آنان برائت را با استصحاب ثابت می‌کنند با استصحاب برائت اصلیه، لذا چنانکه استصحاب را از أمارات و مفید ظن و از باب تعبد حجت می‌دانند نسبت به أصالة البرائة هم چنین خواهد بود. حتی مرحوم محقق حلی در معارج الأصول بر این مطلب ادعای اجماع کرده‌اند و فرموده‌اند با استصحاب برائت اصلیه ثابت می‌کنیم عدم الحکم را تا زمانی که ناقل بیاید و ثابت کند حکم حرمت را.

و التحقيق أنه لو فرض ... ص ۱۰۰، س ۲

مرحوم شیخ مدعای خودشان که در تنبیه اول هم اشاره شد را در پایان تنبیه دوم به طور خلاصه بیان می‌کنند که:

اولاً: با استصحاب برائت، ظن به عدم حکم واقعی حاصل نمی‌شود.

ثانیاً: اگر هم چنین ظنی حاصل شود، دلیلی بر حجت آن نداریم زیرا اصل در ظنون عدم حجیت است الا ما خرج بالدلیل.

ثالثاً: اجماع اصولیان که در کلام مرحوم محقق ادعا شد هم در اصل اجماع بر إجراء برائت در شبهه حکمیه تحریمی است نه اجماع بر استدلال به استصحاب برای اثبات برائت. پس همه اصولیان دلیلشان بر حجیت برائت، استصحاب برائت نیست. بلکه ممکن است حالت سابقه هم همان عدم الحکم باشد اما جمعی از اصولیان استدلالشان برای حجیت برائت، استدلال به حالت سابقه و إبقاء ما کان نیست بلکه صرفاً حکم در حالت سابق با لاحق مشابه است و بعضی از اصولیان هم نه به استصحاب بلکه با تمسک به اخبار، حجیت برائت را ثابت می‌کنند.

رباعاً: اصلاً احتیاج به استدلال به استصحاب برای اثبات حجیت برائت وجود ندارد زیرا روایات و دلیل عقل به خوبی و با بیانی روشن حجیت أصالة البرائة در شبهه حکمیه تحریمیه را ثابت می‌کنند و جمعی از اصولیان هم از همین باب است که برائت را حجت می‌دانند نه از باب استصحاب.

**تنبيه سوم: اخبار احتیاط امر استحبابی مولوی اند**

دیدگاه اصولیان در مسأله شبهه حکمیه تحریمیه کاملاً روشن و مستدل شد که می‌فرمایند احتیاط واجب نیست و برائت و إباحه جاری است. لکن با این وجود روشن است که چه بر اساس حکم عقل و چه بر اساس حکم شرع و روایات همچنان در شبهه حکمیه تحریمیه بهترین کار احتیاط است.

به عبارت دیگر اصولیان انکار نمی‌کنند که عقلاً و نقلاً "الإحتیاطُ حسنٌ علی کلِّ حالٍ". حال یک سؤال پیش می‌آید:

**سؤال:** روایاتی که امر به احتیاط می‌کنند را حمل کنیم بر استحباب مولوی یا بر ارشاد به حکم عقل؟

- اگر امر موجود در روایات احتیاط حمل شود بر استحباب، به این معنا خواهد بود که در مورد شبهه حکمیه تحریمیه که برائت جاری است اگر فرد از ارتکاب مشتبه و مشکوک اجتناب کرد این احتیاط نمودن کار مستحبی است و طبیعاً بر امتثال امر استحبابی ثواب خواهد داشت. (چه در واقع آن فعل حرام باشد یا نباشد، صرف انجام دستور استحبابی شارع و احتیاط نمودن ثواب خواهد داشت)

- اگر امر موجود در روایات حمل شود بر ارشاد به حکم عقل و این امر یک امر غیري باشد به این معنا که امر به احتیاط نه برای مطلوبیت نفس احتیاط بلکه برای مطلوب بودن نجات از هلاکت باشد در این صورت هیچ ثوابی بر این احتیاط و اجتناب از مشتبه وجود نخواهد داشت و تنها کارکرد این احتیاط همان نجات از عقاب احتمالی خواهد بود. مانند اوامر طبیب به خوردن یا نخوردن بعض خوراکیها، که اگر فرد به دستور پزشک عمل کند از بیماری نجات پیدا میکنند و الا فلا، و هیچ ثوابی بر امتثال اوامر طبیب مترتب نیست.

پس سؤال این شد که روایات آمره به احتیاط را حمل کنیم بر استحباب مولوی یا ارشاد؟

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در مسأله دو قول است:

**قول اول:** اوامر احتیاط در باب شبهه حکمیه تحریمیه را حمل کنیم بر استحباب مولوی و ندب.

**دلیل:** صیغه امر موجود در این روایات ظهور دارد در وجوب مولوی، حال که به جهت أدله برائت ظهور این امر در وجوب منتفی شد، ظهور در مولویت همچنان باقی است پس این صیغ امر دلالت می‌کنند بر استحباب مولوی و شرعی که بر امتثال آن ثواب مترتب است.

**قول دوم:** صیغه امر موجود در این روایات را حمل می‌کنیم بر ارشاد به حکم عقل.

**دلیل:** زیرا اگر به جهت أدله برائت دست از ظهور در وجوب برداشتیم صرفاً در این روایات اعلام حسن احتیاط باقی می‌ماند و عقل هم حکم به حسن احتیاط می‌کند و روشن است که هر جا عقل حکمی دارد امر شارع به همان حکم عقل، ارشادی خواهد بود و هیچ ثواب و عقابی مترتب بر خصوص امر ارشادی نیست.

مرحوم شیخ انصاری در ادامه نظر خودشان را بیان می‌کنند، ابتدا ثابت می‌کنند امر موجود در اخبار احتیاط، امر استحبابی ارشادی است و سپس در پایان می‌فرمایند امر مذکور، یک امر استحبابی مولوی و دارای ثواب است که خواهد آمد.

**تحقیق:**

\* عبارت معالم الأصول، ص ۲۷۱ (چاپ دار الفکر، قم): و مثله یقال: فی أصالة البرائة لمن التفت إليها.



کلام در تنبیه سوم و پاسخ به این سؤال بود که امر به احتیاط در اخبار احتیاط، دال بر استحباب مولوی هستند و امتثال آنها ثواب دارد یا ارشاد به حکم عقل‌اند و صرف امتثال آنها ثوابی ندارد. دو مینا و دو قول در مسأله مطرح شد. رسیدیم به نظر مرحوم شیخ انصاری. مرحوم شیخ انصاری ابتدا می‌فرماید به نظر ما قول دوم (ارشادی بودن) صحیح است لکن در پایان می‌پذیرند که امر به احتیاط یک امر استحبابی مولوی است که ثواب بر آن مترتب است.

مرحوم شیخ انصاری برای توضیح مدعای فعلی‌شان که ارشادی بودن امر به احتیاط است می‌فرمایند:

آنچه را عقل در این موضوع درک می‌کند صرفاً اطمینان خاطر از عدم عقاب و هلاکت است، یعنی عقل می‌گوید احتیاط کردن موجب دفع عقاب محتمل است. تنها تفاوت این است که گاهی عقل احتیاط را لازم می‌بیند لذا الزام می‌کند به احتیاط و گاهی احتیاط را حسن و نیکو می‌شمارد که در این صورت هم صرفاً دعوت می‌کند به احتیاط نمودن و ترک فعلی که احتمال عقاب در آن است. بنابراین دستور شارع به احتیاط هم ارشادی خواهد بود:

– چه شارع امر به اطاعت نماید (مانند **أطیعوا الله و أطیعوا الرسول**) صرفاً ارشاد به حکم الزامی عقل است برای دفع عقاب قطعی که اگر از خدا و رسول اطاعت ننماید هم معصیت کرده و عقاب دارد هم ثواب اطاعت مانند ثواب نماز خواندن از او فوت می‌شود، و اگر هم عیب با این امر ارشادی مخالفت نماید، خصوص مخالفت با این امر ارشادی عقابی ندارد فقط عقاب بر نماز نخواندن است نه عقاب بر عصیان امر **أطیعوا الله و أطیعوا الرسول**.

– و چه شارع امر به احتیاط نماید برای دفع عقاب محتمل که در این صورت هم صرفاً اطمینان خاطر ایجاد می‌شود از اینکه با رعایت احتیاط، قطعاً عقابی نخواهد داشت اما چه این امر شارع را امتثال کند و چه مخالفت کند بر خصوص آن هیچ ثواب و عقابی مترتب نیست. **و یشهد لما ذکرنا ...، ص ۱۰۲، س ۱۰**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید مدعای ما این است که روایات امر به احتیاط ارشاد به حکم عقل‌اند، شاهد بر این مدعا آن است که روایات امر به احتیاط تنها حکمتی که برای احتیاط و اجتناب از مشتبّه بیان می‌کنند این است که از هلاکت و عقاب دور باشد که اگر در واقع آن فعل حرام بود ندانسته مبتلای به هلاکت نشود. این احتیاط هم در همان روایات به عنوان "ورع" و شدت تقوا مطرح شده است. پس با وجود حکم عقل به حُسن احتیاط، شارع هم در این روایات ارشاد می‌کند به همین حکم عقل لذا امتثال امر شارع به احتیاط هیچ ثوابی ندارد و مخالفت آن هم هیچ عقابی ندارد چنانکه بر عمل کردن یا مخالفت نمودن با این حکم عقل به حسن احتیاط هم هیچ ثواب و عقابی وجود ندارد غیر از اینکه اگر احتیاط کرد و در واقع آن فعل مثلاً شرب تنن حرام بود مبتلای به حرام نشده است بدون اینکه ثوابی برده باشد و اگر هم احتیاط نمی‌کرد و مبتلای به حرام می‌شد هم عقابی نداشت.

**و لا یبعد التزام ترتب الثواب علیه، ص ۱۰۳، س ۱**

ذیل بحث به دو نکته اشاره می‌کنند:

**نکته اول: برگشت از مدعا**

تا اینجا مرحوم شیخ فرمودند امر به احتیاط در اخبار احتیاط یک امر استحبابی ارشادی است نه استحبابی مولوی لذا نه احتیاط کردن ثواب دارد نه امتثال امر شارع به احتیاط، ثواب دارد. در نکته اول ضمن دو گام می‌خواهند از مدعایشان دست بردارند:

**گام اول: ذات احتیاط ثواب دارد**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند هر چند ادعا کردیم ذات احتیاط نمودن و امتثال حکم عقل ثوابی ندارد لکن بعید نیست بتوانیم ملتزم شویم به وجود ثواب در آن زیرا در جایگاهی که احتیاط نکردن و ارتکاب مشتبّه الحرمه قطعاً هیچ عقابی ندارد، اگر مکلف باز هم احتیاط کرده و به حکم عقل از مشتبّه الحرمه اجتناب کند نشان دهنده انقیاد و سرسپردگی مکلف به شارع و کسب رضایت او است که در روایات بر عنوان انقیاد و اطاعت، ثواب و نعیم بهشت مترتب شده است. پس می‌توان گفت خود احتیاط ذاتاً ثواب دارد.

**گام دوم: امتثال امر شارع به احتیاط هم ثواب دارد**

علاوه بر اینکه می‌توان با توجه به بعضی روایات احتیاط هم ادعا نمود که احتیاط استحباب مولوی دارد لذا بر امتثال آن ثواب مترتب است. به عبارت دیگر بعضی از این روایات به مطالبی پیرامون حسن احتیاط اشاره می‌کنند که این مطالب در حکم عقل به احتیاط وجود ندارد و نمی‌توان گفت این روایات صرفاً ارشاد به حکم عقل‌اند. تعابیری مانند:

– هر کس مرتکب مشتبّهات بشود نفس خویش را در معرض وقوع در حرام قرار داده است.

- کسی که از مشتبهات دوری می کند از حرام های واقعی به طریق اولی دوری خواهد کرد (و تسلط بیشتری بر نفس خود خواهد یافت) - کسی که احتیاط نکند و مرتکب مشتبهات شود احتمال وقوع در حرام دارد.

چنین تعبیری در حکم و درک عقل وجود ندارد زیرا عقل در ما نحن فیه فقط می گوید احتیاط و اجتناب از مشتبه نیکو است اما اینکه احتیاط و اجتناب کردن چه آثاری دارد و احتیاط نکردن چه تبعاتی به دنبال دارد را عقل چیزی نمی گوید اما این روایات به دنبال تحلیل این نکات پیرامونی احتیاط هستند. همین تعبیر نشان می دهد شارع در صدد امر استحبابی مولوی به احتیاط است. لازمه این سخن آن است که مکلفی که احتیاط می کند دو ثواب ببرد یکی ثواب امتثال امر استحبابی مولوی به احتیاط و دیگری اثر و خاصیت و ثواب مترتب بر ذات احتیاط.

**نکته دوم:** در شبهات تحریمیه احتیاط حسن است مطلقا

اینکه گفتیم احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه استحباب مولوی دارد به طور مطلق و شامل هر سه مورد است یعنی:

**مورد یکم:** چه امر دائر باشد بین حرمت و کراهت (نمی داند گوش کردن به یک موسیقی خاص حرام است یا مکروه)

**مورد دوم:** چه امر دائر باشد بین حرمت و اباحه ( نمی داند سیگار کشیدن حرام است یا مباح)

**مورد سوم:** چه امر دائر باشد بین حرمت و استحباب (نمی داند یک تصرف خاص در مال یتیم حرام است یا مستحب)

**سؤال:** در مورد سوم یک طرف شبهه احتمال استحباب است چرا با احتمال استحباب باز هم می گوئید احتیاط و اجتناب کردن بهتر است؟  
**جواب:** می فرمایند به دو دلیل:

**دلیل اول:** در مورد سوم احتمال می دهد فعل او حرام باشد و مفسده ملزمه داشته باشد یا مستحب باشد و مصلحت غیر ملزمه داشته باشد، در این صورت روشن است که دفع مفسده ملزمه و مهم اولی است از جلب منفعت غیر ملزمه و غیر مهم.

**دلیل دوم:** روایات دال بر حسن احتیاط اطلاق دارد و به طور مطلق می فرمایند هر جا احتمال حرمت دادی احتیاط و اجتناب کن (چه احتمال حرمت در کنارش احتمال کراهت باشد یا اباحه یا استحباب).

**و لایتوهم أنه یلزم ... ص ۱۰۴، س ۲**

**اشکال:** یکی از موارد حُسن احتیاط آن است که فقهاء می فرمایند اگر احتمال داد یک عملی مانند خواندن یک دعای ضعیف السند مستحب باشد، احتیاط در این است که آن عمل را انجام دهد و از ثواب احتمالی آن خود را محروم نگرداند، اما طبق مبنای شمای مرحوم شیخ انصاری باید بگوییم هر عملی که احتمال استحبابش را می دهیم باید ترک کنیم زیرا یک احتمال حرمت هم در کنار آن هست و در دوران بین استحباب و حرمت، احتیاط این است که عمل را انجام ندهد.

**توضیح مطلب:** فرد احتمال می دهد خواندن یک دعای ضعیف السند مستحب باشد، طبق مبنای شما احتیاط آن است که این دعا را نخواند زیرا احتمال دارد خواندن این دعا به نیت ورود از اهل بیت علیهم السلام تشریح و حرام باشد و در دوران بین حرمت و استحباب، احتیاط در ترک کردن آن عمل است.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می فرمایند در موردی که مستشکل مطرح می کند اصلا تشریح و حرمتی وجود ندارد که دوران امر باشد بین حرمت و استحباب زیرا انجام یک عمل به احتمال مستحب بودن، انجام یک عمل به احتمال عبادت و دارای ثواب بودن تشریح نیست تا حرام باشد لذا دروان بین حرام و مستحب نخواهد بود.

شاهد اینکه در مورد مذکور تشریحی وجود ندارد این است که یقین داریم نماز به یک طرف (قبله) بیشتر واجب نیست اما در جایی که نمی تواند قبله را تشخیص دهد فقهاء می فرمایند به چهار طرف نماز بخواند یا مثلا دو لباس دارد که نمی داند کدام یک نجس است می فرمایند در هر دو نماز بخواند، این تکرار نماز تشریح و حرام نیست بلکه مقدمه برای یقین به امتثال تکلیف است. پس هر جایی که عبادت احتمالی و امتثال احتمالی بود نمی توانید سریع بگویید تشریح و حرام است.

**نتیجه تنبیه سوم:**

امر به احتیاط در روایات، امر استحبابی مولوی است و بر امتثال آن و ترک مشتبهات، ثواب مترتب است.

#### تنبيه چهارم: تبیین اختلاف بین اخباریان

چهارمین تنبیه از تنبیهات شش‌گانه ذیل شبهه حکمیه تحریمیه با منشأ فقدان نص بررسی کلامی از مرحوم وحید بهبهانی (متوفای ۱۲۰۵ هـ ق) است. گفتیم در شبهه حکمیه تحریمیه اصولیان قائل به برائت و اخباریان قائل به احتیاط است.

مرحوم وحید بهبهانی فرموده‌اند در شبهه‌ای که منشأشان فقدان نص است (چه وجوبیه و چه تحریمیه) بین اخباریان چهار قول وجود دارد: ۱. توقف. ۲. وجوب احتیاط. ۳. حرمت ظاهریه. ۴. حرمت واقعیه.

بحث در تنبیه چهارم این است که مرحوم شیخ انصاری می‌خواهند بررسی کنند این اقوال اخباریان منجر به چهار قول متفاوت و متمایز در مسأله است یا هر چهار قول عبارتاً آخری از یکدیگرند. دو احتمال وجود دارد:

#### احتمال اول: وحدت محتوای هر چهار قول

بعضی معتقدند چون در روایات مربوط به احتیاط تعبیرهای مختلفی بکار رفته لذا اخباریان هم در بیان نظریه‌شان از تعبیرهای مختلف استفاده کرده‌اند لذا ما فقط با چهار تعبیر مختلف از جانب اخباریان مواجه‌ایم نه چهار قول به این بیان که:

- بعض اخباریان تعبیر قف عند الشبهه محور استدلالشان است لذا فرموده‌اند در مواجهه با مشتبه باید توقف نمود.
- بعض اخباریان تعبیر "إحتط لدینک" محور استدلالشان است لذا فرموده‌اند احتیاط و ترک مشتبهات واجب و ارتکاب مشتبه حرام است.
- بعض اخباریان اخبار تالیث "الأموار ثلاثه" محور استدلالشان است که ترک مشتبهه مقدمه نجات از حرام است لذا حرمت ارتکاب مشتبه را یک حکم ظاهری می‌دانند و می‌گویند ارتکاب شبهه در ظاهر حرام است تا مرتکب حرام واقعی نشود.
- بعض اخباریان مرکز توجه‌شان اخباری است که می‌گویند حکم واقعی مشتبهات، حرمت ارتکاب است یعنی در هر موردی شک در حرمت داشتنی حکم الله واقعی این است که از آن اجتناب کنی و ارتکابش حرام است.

#### احتمال دوم: تفاوت محتوایی بین چهار قول

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بین این چهار قول تفاوت است و در بعض موارد با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کند:  
- اختلاف دیدگاه قائلین به توقف:

آنان که قائل به توقف هستند در بعضی از موارد احتیاط را راه‌کار صحیحی نمی‌دانند. یعنی توقف را اعم از احتیاط می‌دانند. به عنوان مثال در أعراض و اموال و نفوس وقتی نمی‌دانیم این اتهام متوجه زید هست یا نه؟ این خانه ملک زید هست یا نه؟ آیا زید باید قصاص شود یا نه؟ در این موارد جای احتیاط نیست چگونه می‌توان احتیاط کرد؟ بلکه مثلاً در مورد ملک باید با صلح یا قرعه مشکل را حل نمود. پس آن اخباری که قائل به وجوب توقف است نمی‌پذیرد که در تمام مشتبهات باید احتیاط نمود.

#### - اختلاف دیدگاه قائلین به احتیاط:

آنان که قائل به وجوب احتیاط هستند می‌گویند هم در شبهه تحریمیه می‌توان احتیاط نمود هم در شبهه وجوبیه در حالی که توقف در شبهه وجوبیه معنا ندارد. مثل موارد یقین به تکلیف و شک در مکلف‌بیه، یقین دارد ظهر جمعه یک نماز واجب است لکن نمی‌داند ظهر است یا جمعه، در این مورد توقف معنا ندارد. یا در شک نسبت به نماز ۹ جزئی یا ده جزئی که آیا با سوره واجب است یا بدون سوره، یا اینکه دو حاجی مُحَرَّم با یکدیگر یک صید و شکار کرده‌اند حال شک دارند که بر هر کدام یک کفاره مستقل واجب است یا هر دو با هم باید یک کفاره پرداخت کنند. در این موارد کیفیت احتیاط کاملاً روشن است لکن توقف معنا ندارد.

#### - اختلاف دیدگاه قائلین به حرمت ظاهریه و واقعیه:

در تبیین کیفیت اختلاف دیدگاه آنان چهار احتمال است:

**احتمال اول:** قائلین به حرمت ظاهریه معتقدند حکم واقعی برای ما معلوم نیست و مکلف به آن هم نیستیم فقط به عنوان حکم ظاهری باید احتیاط کرده و مورد مشتبه را حرام بدانیم، لکن قائلین به حرمت واقعیه معتقدند حکم واقعی که آنان مکلف و موظف‌اند به آن عمل کنند، حرمت است.

**احتمال دوم:** تفاوت در اعتقاد به تخطئه یا تصویب است به این بیان که قائل به حرمت ظاهریه از مخطئه هست و می‌گوید مشتبهات یک حکم واقعی دارند لکن چون ما جاهل به آن هستیم موظفیم که به حکم ظاهری حرمت عمل کنیم هر چند حکم ظاهری بر خلاف حکم واقعی یعنی اباحه باشد اما قائل به حرمت واقعیه از مصوبه است که می‌گوید وقتی مجتهد حکم کرد ارتکاب مشتبه حرام است معنا ندارد حکم واقعی‌اش اباحه باشد پس با إفتاء مجتهد به حرمت مورد مشتبه، حکم واقعی هم همان حرمت است.

**فتاؤل:** اشاره به این است که بحث ما در بررسی اقوال چهارگانه اخباریان است و آنان شیعه و قائل به تخطئه هستند نه تصویب.

**احتمال سوم:** قائل به حرمت ظاهریه معتقد است روایات احتیاط سندا و دلالتا تمام هستند و معینا وظیفه ظاهری انسان را حرمت ارتکاب مشتبه می‌دانند هر چند حکم الله واقعی اباحه باشد، اما قائل به حرمت واقعی معتقد است روایات احتیاط تمام نیستند بلکه بر اساس اصل و قاعده عقلی أصالة الحظر و المنع باید بگوییم قطعا وظیفه مکلف در مورد مشتبه، حرمت است زیرا عقلا تصرف در حیطة اختیارات دیگران (تصرف در حیطة اختیار شارع) قبیح است.

**احتمال چهارم:** قائل به حرمت ظاهری معتقد است محتوای روایات احتیاط، وجوب مولوی احتیاط است پس حکم ظاهری مکلف، وجوب احتیاط و اجتناب از مشتبه الحرمه است و اگر اجتناب نکرد عقاب دارد حتی اگر حکم واقعی اباحه باشد اما قائل به حرمت واقعی معتقد است روایات باب احتیاط صرفا ارشاد به حکم عقل‌اند و حکم شرعی مولوی ظاهری نداریم بلکه عقل می‌گوید وظیفه شما اجتناب است پس نمی‌گویند حکم واقعی، حرمت ارتکاب مشتبه است بلکه می‌گویند حکم ظاهری نداریم، اما به حکم عقل باید اجتناب کنید حال اگر فرضا در واقع هم حرام بود فردی که مشتبه را انجام داده عقاب دارد و اگر فرضا در واقع حرام نبود مؤاخذه‌ای ندارد. پس طبق این بیان اگر فرد اجتناب کرد از مشتبه، چون حکم شرعی مولوی وجود ندارد پس هیچ ثوابی هم بر احتیاط کردن به او نمی‌دهند بلکه فقط از عقاب احتمالی نجات پیدا کرده است.

#### نعم فاعله يستحق المدح ... ص ۱۰۷، س ۱۲

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید کسی که احتیاط می‌کند چون عنوان انقیاد و سرسپردگی به رضایت شارع بر او صادق است پس هم عقلا مستحق مدح است هم شرعا ثواب خواهد داشت، اما اگر احتیاط نکرد و مشتبه را مرتکب شد و در واقع هم حرام نبود هیچ عقابی ندارد مگر اینکه بحث تجزئی مطرح شود که این فرد احتیاط نکرده و جرأت بر مولا نموده و با اینکه احتمال می‌داده سیگار کشیدن حرام باشد باز هم سیگار کشیده است، در بحث تجزئی هم ضمن مباحث قطع به تفصیل اثبات کردیم که تجزئی حرام نیست و گفتیم اگر فرد یقین داشت ارتکاب فعلی مانند شرب مایع موجود حرام است چون این مایع خمر است اما بعد از اینکه خورد متوجه شد خمر نبوده هیچ عقابی ندارد، پس وقتی تجزئی و ارتکاب آنچه قطع دارد حرام است اما در واقع حرام نیست عقاب ندارد به طریق اولی در ما نحن فیه که صرفا احتمال می‌دهد سیگار کشیدن حرام باشد و مرتکب می‌شود و در واقع هم حرام نباشد هیچ عقابی ندارد. تنبیه چهارم هم تمام شد.

فردا ۱۴ خرداد ۹۹ و سالروز رحلت بزرگ مرد جهان معاصر، اسلام، تشیع و این مرز و بوم است که از خداوند متعال علاوه بر درخواست علو درجات برای ایشان درخواست میکنیم که به ما توفیق دهد دین خودمان نسبت به مرحوم امام و شهدا أداء کنیم.

### تنبيه پنجم: جریان أصالة البرائة با عدم اصل موضوعی

پنجمین تنبیه از تنبیّهات شش گانه ذیل مبحث شبهه حکمیه تحریمیه با منشأ فقدان نص بیان این مطلب است که اگر در موردی نسبت به موضوع یک اصل عملی جاری می‌شد دیگر نمی‌توانیم نسبت به حکم (شبهه حکمیه تحریمیه) اصل برائت یا همان ایباحه جاری کنیم. قبل از بیان مطلب مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: اصل موضوعی و حکمی

در مطالب گذشته هم اشاره کردیم که رابطه بین موضوع و حکم مانند رابطه بین علت و معلول است، یعنی تا موضوع نباشد، تحقق حکم امکان ندارد. اصل عملی که در موضوع جاری می‌شود را اصل موضوعی و اصل عملی که در حکم جاری می‌شود را اصل حکمی می‌نامیم.

نکته مهم این است که اگر در مورد مشکوکی، اصل عملی نسبت به موضوع جاری می‌شد و این اصل مخالف با اصلی بود که در حکم جاری می‌شد، اصل موضوعی مقدم است و نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد. مثال این بحث در مطلب مرحوم شیخ انصاری بیان و روشن می‌شود.

بحث ما در أصالة البرائة در شبهه حکمیه تحریمیه است. مرحوم شیخ انصاری به جای تعبیر از أصالة البرائة تا کنون از تعابیر دیگری هم استفاده کرده‌اند مانند أصالة الإباحة یا أصالة الحلیّة. هر سه تعبیر به این معنا است که حکم و تکلیف (حرمت) نداریم. پس این اصل‌ها نسبت به حکم جاری می‌شوند و یک اصل حکمی هستند. مرحوم شیخ انصاری برای طرح بحث دو مثال بیان می‌کنند:

مثال اول: اصل حکمی جاری است و معارض ندارد.

موضوع: حیوان قابل تذکیه. حکم: طهارت و حلیّت گوشتش. نسبت به گوسفند یقین داریم قابل تذکیه است یعنی اگر شرائط ذبح در آن رعایت شود گوشتش حلال و پاک است پس نسبت به موضوع هیچ شکی نداریم. اما نسبت به حکم حلیّت شک داریم نمی‌دانیم این گوسفند با شرائط ذبح شده که حلال و پاک باشد یا یکی از شرائط مثلاً قبله رعایت نشده که حرام و نجس باشد. در این مثال هیچ اصل موضوعی جاری نیست زیرا اصلاً شکی در موضوع نداریم اما نسبت به حکم شک داریم أصالة البرائة عن الحرمة یا أصالة الحلیّة جاری می‌شود و نتیجه می‌گیریم این حیوان مُذکّی هم پاک هم حلال است. این مورد روشن است و محل بحث نیست.

مثال دوم: اصل موضوعی معارض با اصل حکمی.

موضوع: حیوان قابل تذکیه. حکم: طهارت و حلیّت گوشتش. نسبت به لاک‌پشت شک داریم آیا حیوان قابل تذکیه هست یا نه؟ به تبع موضوع، در حکم هم شک داریم یعنی نمی‌دانیم در صورت ذبح شرعی، حلال و طاهر است یا خیر؟ در این مثال یک اصل موضوعی جاری است یعنی شک داریم که آیا لاک‌پشت قابلیت تذکیه دارد یا خیر، أصالة عدم التذکية می‌گوید قابلیت تذکیه ندارد، این اصل موضوعی معارض است با اصل حکمی که می‌گوید اصل برائت از حرمت است، اصل حلیّت این گوشت است، در صورت تعارض بین اصل موضوعی و حکمی، اصل موضوعی (أصالة عدم التذکية یعنی حرمت و نجاست گوشت لاک‌پشت ذبح شده) نوبت به أصالة الحلیّة یا همان أصالة البرائة عن الحرمة که اصل حکمی است نمی‌رسد. پس در این مثال دوم نمی‌توانیم أصالة البرائة یا همان أصالة الحلیّة جاری کنیم زیرا اصل موضوعی تکلیف ما را روشن می‌کند و نوبت به شک در حکم نمی‌رسد.

اصل مطلب تنبیه پنجم همین نکته بود که ذکر شد. مرحوم شیخ به مناسبت، یک فرع فقهی را مطرح می‌کنند و اشکالی به کلام مرحوم محقق ثانی (متوفی ۹۴۰ هـ ق) و شهید ثانی (مستشهد به سال ۹۶۶ هـ ق) وارد می‌دانند:

#### کلام مرحوم محقق ثانی و مرحوم شهید ثانی

فرع فقهی این است که اگر به عنوان مثال یک سگ (حیوان حرام گوشت و نجس العین) با یک گوسفند (حیوان حلال گوشت و طاهر) جمع شد و از آنها یک حیوان ثالثی متولد شد که نه مشابه سگ است نه مشابه گوسفند، نسبت به این حیوانی که متولد شده باید بگوییم پاک و حلال گوشت است یا نجس و حرام گوشت؟ محقق ثانی و شهید ثانی فرموده‌اند چنین حیوانی پاک اما حرام گوشت است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند به نظر ما این حیوان پاک و حلال گوشت است. پس در اینکه پاک است با آنان اتفاق نظر داریم. لکن فتوایشان به حرمت گوشت مذبوح از این حیوان را قبول نداریم بلکه به نظر ما اگر این حیوان ذبح شرعی شود شک داریم آیا حلال است یا حرام می‌گوییم أصالة الحلیّة جاری است. چهار دلیل ممکن است بر حرام گوشت بودن این حیوان اقامه شود که هر چهار دلیل باطل است لذا این حیوان حلال گوشت خواهد بود.

اما بررسی أدله حرام گوشت بودن این حیوان:

### أدله حرام گوشت بودن حیوان مذکور و نقد آنها

به چهار دلیل تمسک شده که هر چهار دلیل را مرحوم شیخ باطل می‌دانند:

**دلیل اول:** استصحاب عدم تذکیه (عدم ازلی). قبل تولد این حیوان و زمانی که چنین حیوانی نبود قابل تذکیه هم نبود، الآن که متولد شده شک داریم آیا قابل تذکیه هست یا خیر؟ استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه را و می‌گوییم این حیوان قابل تذکیه نیست و حرام گوشت است. **نقد دلیل اول:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید استصحاب به عنوان یک اصل عملی و یک دلیل فقهاتی زمانی قابل اجراء است که آماره یا دلیل اجتهادی وجود نداشته باشد، اما در باب تذکیه ما روایات و عموماتی داریم که می‌گویند کل حیوان قابل للتذکیه إلا ما خرج بالدلیل. یعنی هر حیوانی قابل تذکیه است (و با ذبح شرعی گوشتش حلال است) مگر اینکه نسبت به یک حیوان دلیل خاص بر حرمت داشته باشیم. پس هر گاه شک کردیم آیا این حیوان با ذبح شرعی گوشتش حلال است یا حرام، أصالة الإباحة می‌گوید حلال است. **دلیل دوم:** استصحاب حرمت لحم یقین داریم این حیوان متولد شده، اگر قبل از ذبح شرعی و تذکیه مقداری از گوشتش را ببرند، خوردنش حرام است، الآن شک داریم بعد از ذبح شرعی گوشتش حرام است یا حلال، استصحاب می‌کنیم حرمت سابق را. **نقد دلیل دوم:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این استصحاب جاری نیست زیرا موضوع عوض شده، متیقن قطعه گوشت جدا شده در حال حیات است که این قطعه گوشت می‌شود میت، مشکوک ما قطعه گوشت جدا شده بعد از ذبح شرعی حیوان است که در فرض ذبح شرعی حلال است.

**دلیل سوم:** مرحوم فاضل هندی (متوفی ۱۱۳۷ هـ ق) در شرح الروضة البهية شهید ثانی (و همچنین بعض دیگر از محشین شرح لمعه به نقل از تمهید القواعد شهید ثانی) فرموده‌اند که هم حکم طهارت قابل اثبات است هم حکم حرمت گوشت این حیوان؛ زیرا نجاسات در اسلام محدود و محصور است و شارع مقدس تعیین کرده و نام برده است اما نامی از حیوان متولد شده از سگ و گوسفند بین آنان وجود ندارد پس این حیوان طاهر است، همچنین مأكولات حلال هم در شریعت بیان شده‌اند و گوشت مذبوح این حیوان جزء آنها نیست پس گوشت این حیوان حرام است.

**نقد دلیل سوم:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید قبول داریم که نجاسات در شریعت بیان شده و محدود است، این حیوان هم جزء آنها نیست پس پاک و طاهر است؛ اما نسبت به مأكولات و مشروبات عقل می‌گوید تا زمانی که علم به حرمت ندارید حلال است، در شریعت هم اصل بر حلیت است و حرمت نیاز به دلیل دارد، نسبت به این حیوان هیچ دلیلی بر حرمت گوشتش وارد نشده پس گوشت مذبوح از این حیوان هم با اجراء أصالة الحلیة حلال خواهد بود چنانکه فقهاء در کتاب الأطعمة و الأشربة فراوان به أصالة الحلیة تمسک می‌کنند. **دلیل چهارم:** أصالة عدم کونه من الطیبات. خداوند در سوره مبارکه مائده آیه ۴ می‌فرماید: "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ" از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سؤال شد که چه چیزهایی حلال هستند؟ خداوند در جواب از این سؤال می‌فرماید طیبات بر شما حلال هستند یعنی آنچه موافق با طبع انسان است بر شما حلال است، نسبت به این حیوان شک داریم مطابق میل و طبع انسان هست یا نه؟ اصل این است که از طیبات نیست.

**نقد دلیل چهارم:** اولاً: در تقابل با دلیل شما می‌گوییم خداوند در قرآن خبائث و فواحش را هم حرام گردانیده، شک داریم آیا این حیوان از خبائث هست یا خیر، طبع انسانی از آن متنفر است یا نه، می‌گوییم اصل این است که از خبائث و فواحش نیست و حرام نیست. اصل شما گفت از طیبات نیست و اصل ما گفت از خبائث و فواحش نیست، تعارض و تساقط می‌کنند رجوع می‌کنیم به أصالة الإباحة و حلیت این گوشت. یا رجوع می‌کنیم به عموم آیه شریفه ۱۴۵ در سوره انعام که "قُلْ لَا أُجِدُّ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ" یا این کلام امام باقر علیه السلام که "لَيْسَ الْحَرَامُ إِلَّا مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابٍ" \*

**ثانیا:** گفتید این حیوان از طیبات نیست اما می‌گوییم از طیبات هست زیرا استفاده از این گوشت منافر و ناسازگار با طبع انسان نیست.

**ثالثاً:** کلمه طیب در لغت با محتوای عدمی معنا شده است، طیب یعنی چیزی که خبیث نیست مورد نفرت نیست، شک داریم این حیوان مورد نفرت هست یا نه، اصل عدمی جاری می‌کنیم و می‌گوییم اصل عدم قذارت و خبائث است. فتدبر که این اصل جاری نیست زیرا اصل مثبت است. می‌گویید اصل عدم قذارت و خبائث است و لازمه عقلی آن را نتیجه می‌گیرید که پس از طیبات است. بارها گفته‌ایم که لوازم عقلی (مثبتات) اصول عملیه حجت نیست.

### تحقیق:

\* بررسی کنید آیه‌ای که خبائث و تحریم آن را ذکر می‌کند (اعراف ۱۵۷) ببینید قابل استدلال به نفع مرحوم شیخ انصاری هست یا نه؟

ششمین و آخرین تنبیه در مبحث شبهه حکمیه تحریمیه با منشأ فقدان نص پاسخ اصولیان است به شبهه‌ای از اخباریان. شبهه:

مرحوم محدث جزائری فرموده‌اند تصور کنیم روز قیامت است و بندگان در پیشگاه پروردگار پاسخگوی اعمال خویش هستند. اگر یکی از بندگان را متوقف کنند و بپرسند در احکام و وظائف شرعیه بر چه اساسی عمل می‌کردی؟ او هم در جواب بگوید هر آنچه را علم داشتم که قول معصوم است طبق النعل بالنعل پیرو معصوم بودم و همانگونه عمل نمودم، در آنچه که بر من مشتبه بود هم احتیاط کرده و مشتبه الحرمة را ترک کردم و مشتبه الوجوب را امتثال کردم.

سؤال این است که آیا واقعا امکان دارد که چنین فردی قدمش بر صراط بلغزد و با إهانت در آتش افکنده شود و اعمال نیکش هم حبط و باطل شود اما کسی که اهل تسامح و سهل‌انگاری در دین بوده و در موارد مشتبه الحرمة برائت جاری کرده و مرتکب آنها شده در بهشت باشد. هیئات، هیئات که اهل احتیاط در آتش باشند و اهل برائت در بهشت. پس روشن است که شیوه اخباریان حق است.

أقول: لا يخفى على العوام ... ص ۱۱۲، س ۱۰

پاسخ:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مقصود شما از اینکه اهل احتیاط در نعیم و بهشت به سر می‌برند چیست؟

– اگر مقصودتان اهل احتیاط در مقام عمل است، یعنی عمل کنندگان به احتیاط، این را که همه متوجه می‌شوند حتی عوام چه رسد به علماء، احدی انکار نمی‌کند که الإحتیاطُ حسنٌ علی کلِّ حال و أنه سبیل النجاة.

– اگر مقصودتان اهل احتیاط در مقام فتوا است یعنی فتوا دهندگان به احتیاط، چه کسی گفته فتوای به وجوب احتیاط قطعا صحیح است، فتوای به وجوب احتیاط بر خلاف احتیاط است زیرا چه بسا در واقع آن عمل مشکوک مجاز باشد لذا فتوای به احتیاط می‌شود تشریح و حرام، پس فتوای به وجوب احتیاط باید ترک شود، خود احتیاط خوب است اما فتوا دادن به وجوب احتیاط باید ترک شود. بنابراین در مقام فتوا دو راه و طریقه وجود دارد:

**طریقه اول:** یا می‌گویید مجتهد در تمام موارد شبهه واجب است که فتوا دهد، و فتوا هم می‌دهید به وجوب احتیاط، در این صورت این إفتاء به وجوب احتیاط یا واجب است یا حرام (چون تشریح است) پس دوران بین محذورین است و در دوران بین محذورین همه علماء قائل به تخییر هستند. پس فتوای به وجوب احتیاط باطل و خلاف احتیاط است.

**طریقه دوم:** یا می‌گویید مجتهد واجب نیست در تمام موارد شبهه، فتوا داشته باشد بلکه می‌تواند در بعض موارد به خود مکلف واگذار کند، در این صورت مکلف بر اساس محاسبه عقلی بررسی می‌کند اگر به این نتیجه رسید که در این مورد مشکوک که طبق گفته مرجع تقلیدش هیچ دلیل شرعی بر حرمت وجود ندارد، به قاعده قبح عقاب بلاییان عمل کند و فعل مشتبه را مرتکب شود هیچ مشکلی ندارد و اگر هم مکلف به این نتیجه رسید که احتمال عقاب قوی است و باید احتیاط کند، خودش ملزم به ترک مشتبه و احتیاط کردن است مثل کسی که بر اساس محاسبه خودش به این نتیجه رسیده در این مسیر یک حیوان درنده است، خودش ملزم است که احتیاط کند و اگر احتیاط نکرد خودش متحمل ضرر احتمالی خواهد شد. دیگر نیازی به این نیست که عالم اخباری برای مقلد فتوا دهد به وجوب احتیاط و یک عمل خلاف احتیاط را مرتکب شود یا عالم اصولی به مقلد بگوید برائت جاری است.

و بالجمله باید گفت اصولیان حسن احتیاط را انکار نمی‌کنند و إفتاء اخباریان به وجوب احتیاط مانند إفتاء اصولیان به برائت هر کدام بر اساس مبانی خودشان است و هیچ کدام نمی‌توانند ادعا کنند یقینا کلام او صحیح است بنابراین تسامح و تساهلی که مرحوم محدث جزائری نسبت به اخباریان انکار می‌کند قابل انتساب به احدی نیست نه اخباری را می‌توان محکوم به تسامح و تساهل کرد نه اصولی را.

المسألة الثانية: ما إذا كان دوران ... ص ۱۱۴

مسألة دوم: شبهه حکمیه تحریمیه با منشأ اجمال نص

در جلسه شصت و پنجم و شصت و ششم در دسته بندی ابتدایی مباحث شک مرحوم شیخ انصاری فرمودند شک یا در اصل تکلیف است یا در مکلف‌به، شک در اصل حکم و تکلیف هم یا شبهه تحریمیه است یا وجوبیه یا دوران بین محذورین، مبحث شبهه حکمیه تحریمیه

را در چهار مسأله مورد بحث قرار می‌دهند زیرا شك در حكم، بين تحریم و غیر وجوب (حرمت و اباحه، حرمت و کراهت، حرمت و استحباب) چهار منشأ می‌تواند داشته باشد یا فقدان نص است یا اجمال نص یا تعارض نصین و یا اشتباه خارجی است. بحث از منشأ فقدان نص پنجاه یک جلسه به طول انجامید که مباحث مفصل و مهمی مطرح شد و البته در ادامه هم مسیر را برای سه مسأله باقی مانده کوتاه می‌کند.

مرحوم شیخ انصاری نسبت به شبهه حکمیه تحریمیه با منشأ اجمال نص می‌فرمایند نسبت به یک شیء که شك داریم حرام است یا حلال و مباح گاهی منشأ شك ما مجمل بودن نص است.

اجمال نص هم بر سه قسم است:

**قسم اول:** اجمال در لفظ دال بر حکم و تکلیف.

مثال: در روایت آمده "لا تَصَلَّ فِي الْحَمَامِ" اگر مبنای اصولی مان این باشد که صیغه نهی مشترک لفظی است بین کراهت و حرمت یعنی فعل نهی دلالت می‌کند بر مطلق مبعوضیت (اعم از کراهت و اباحه) نه اینکه ظهور در حرمت داشته باشد، نسبت به این روایت برای ما مجمل است که صلاة در حمام حرام است یا مباح یا مکروه.

**قسم دوم:** اجمال در لفظ دال بر موضوع

وقتی لفظ دال بر موضوع حکم مجمل باشد یعنی معنای موضوع له آن را به طور دقیق نمی‌دانیم، طبیعتاً این اجمال به حکم هم سرایت می‌کند.

مثال: روایات می‌گویند "الغناء حرام" غناء حرام است، لفظ غناء موضوع برای حکم حرمت قرار گرفته، لکن برای ما مجمل است و نمی‌دانیم معنای موضوع له غناء چیست، مثلاً نمی‌دانیم غناء صوت مطرب است یا الصوت المطرب المرجع المناسب لمجالس اللهو؛ در نتیجه حکم غناء هم مجمل خواهد بود. \*

**قسم سوم:** اجمال در مراد متکلم نسبت به موضوع

در این قسم، الفاظ و معانی موضوع له و لغوی آنها معلوم است لکن شك داریم که مقصود و مراد متکلم چیست.

مثال: معنای کلمه صعید در لغت معلوم است اما در مراد متکلم و شارع شك داریم. یا لفظ خمر که در لغت معلوم است اما شك داریم آیا شامل خمیری که مسکر نباشد هم می‌شود یا خیر؟

اما نسبت به حکم این مسأله می‌فرمایند تمام مباحث از اختلافات بین اخباری و اصولی، اینجا هم جاری است و اخباریان در اینجا هم قائل به وجوب احتیاط و اصولیان قائل به براءت و جواز ارتکاب مشتبه به شبهه حکمیه تحریمیه با منشأ اجمال نص هستند.

**و ربما يتوهم أن الإجمال ... ص ۱۱۴، س ۱۲**

مرحوم شیخ حرّ عاملی (متوفای ۱۱۰۴ هـ ق) فرموده‌اند قسم دوم و سوم (اجمال در لفظ دال بر موضوع یا اجمال در مراد متکلم از یک لفظ) مربوط به شبهه موضوعیه هستند نه حکمیه، لکن این برداشت صحیح نیست و بحث از آن در تنبیه دوم از تنبیهات شبهه موضوعیه خواهد آمد.

### تحقیق:

\* مرحوم امام در المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۹۹ می‌فرمایند: فقد اختلف الکلمات في ماهيته و حکمه، ففسر بالسمع، و بالصوت، و بالصوت المطرب، و بالصوت المشتمل على الترجيع، أو هو مع الإطراب، و بالترجيع، و بالتطريب، و به مع الترجيع، و برفع الصوت مع الترجيع، و بمدّه، و بمدّه مع الترجيع و التطريب، أو أحدهما، و بتحسين الصوت، و بحسنه ذاتاً، و بمدّه و موالاته، و بالصوت الموزون المفهم المحرّك للقلب، و بمدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، أو ما يسمّى في العرف غناء و إن لم يطرب، و بالصوت اللهوي، و بألحان أهل المعاصي و الكبائر، و بما كان مناسباً لبعض آلات اللهو و الرقص، و بالصوت المعدّ لمجالس اللهو، و بالصوت المثير لشهوة النكاح، إلى غير ذلك. و عن المشهور أنه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب.



المسألة الثالثة: أن يدور ... ص ۱۱۵

جلسه قبل در مسئله دوم (اجمال نص) گفتیم شبهه حکمیة تحریمیة چهار مسئله دارد، شبهه و شک با منشأ فقدان نص، تعارض نصین و اشتباه خارجی. دو مسئله تمام شد.

مسئله سوم: شک حکمیة تحریمیة با منشأ تعارض نصین

مجتهد شک دارد در اصل تکلیف و حکم به این معنا که نمی‌داند این فعل مشکوک، حرام است یا مباح (حرام است یا مکروه، حرام است یا مستحب) منشأ شک هم وجود دو نص متعارض است و علاوه بر اینکه هر دو سند معتبر هستند، هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد که به ذو المرجح عمل کنیم. در این صورت وظیفه چیست؟

چنانکه در کتاب اصول فقه و مرحوم مظفر هم خواندیم، اصولیان باب تعارض را در مبحث مستقلی مطرح می‌کنند و در مباحث آینده رسائل مبحث تعارض خواهد آمد لکن اینجا به مناسبت سیر منطقی بحث اجمالاً به آن می‌پردازند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در این مسئله هم مانند دو مسئله قبل، دو قول است:

قول اول: اصولیان قائل به تعارض و تساقط هر دو نص و رجوع به أصالة البرائة هستند.

قول دوم: اخباریان قائل به احتیاط هستند و بر قول خودشان أدله‌ای دارند:

یکم: همان أدله وجوب احتیاط که در مسئله اول به تفصیل گذشت و نقد شد.

دوم: تمسک به روایتی که در مورد تعارض نصین حکم به احتیاط می‌کند:

مرفوعه‌ای که مرحوم ابن ابی جمهور أحسانی از مرحوم علامه نقل کرده‌اند. در این مرفوعه زراره از امام باقر علیه السلام سؤال می‌کند اگر دو خبر متعارض به ما برسد به کدام یک عمل کنیم؟ حضرت مرجحاتی را مطرح می‌فرمایند از جمله شهرت بین اصحاب و روات، عدل و صدق بودن روایان، مخالفت با عامه و در تمام موارد زاره عرض می‌کند هر دو حدیث از این جهات برابر هستند و هیچ کدام ترجیح بر دیگری ندارد، حضرت امر می‌فرمایند که به روایتی عمل کن که مطابق احتیاط است.

اشکال: مستشکل به استدلال اخباریان اشکال می‌کند که روایاتی داریم که در خبرین متعارضین می‌فرمایند "إذن فتخیر" یعنی مخیر هستید به هر کدام عمل کنید، لذا ما به حکم روایات تخیر می‌گوییم وظیفه در خبرین متعارضین تخیر است نه احتیاط.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید روایتی که اشاره شد اخص است از اخبار تخیر، یعنی رابطه عام و خاص مطلق است بین آنها، روایات تخیر به صورت عموم مطلق می‌گویند هر جا دو خبر متعارض بود، در عمل به یکی از آنها مخیر هستید، لکن روایتی که از عوالی اللئالی نقل شد می‌گوید در خبرین متعارضین ابتدا باید به روایتی عمل نمود که مطابق احتیاط است پس این روایت خاص است و مقدم است بر سایر روایات تخیر لذا اشکال مذکور به استدلال اخباریها وارد نیست.

نقد تمسک به مرفوعه:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید مرفوعه مذکور قابل استدلال نیست زیرا ضعیف السند است. حتی صاحب حدائق که از علماء اخباری است نسبت به مؤلف و مؤلف یعنی هم کتاب هم نویسنده اشکال دارند و می‌فرمایند روایت مذکور در هیچ یک از مجامع حدیثی و هیچ کتابی از بزرگان شیعه وجود ندارد حتی در کتب علامه که به ایشان نسبت داده شده هم وجود ندارد، علاوه بر اینکه در همان کتاب عوالی اللئالی هم به صورت مرفوعه نقل شده نه مُسند، و نویسنده آن هم علاوه بر اینکه معیارهای تدوین و گردآوری احادیث را رعایت نکرده، احادیث را در هم آمیخته و معتبر و نامعتبر (از جمله روایات اهل سنت) و صحیح و ضعیف را با یکدیگر خلط کرده است.

ثم إذا لم نقل بوجوب الإحتیاط... ص ۱۱۶، س ۱۵

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در هر صورت وقتی قول به احتیاط در خبرین متعارضین نفی شد وظیفه چه خواهد بود؟ آیا بگوییم هر روایتی که موافق با أصالة البرائة بود مرجح دارد و به همان عمل شود؟

آیا بگوییم باید توقف نمود و به هیچ کدام عمل نکرد؟

آیا بگوییم هر دو روایت متعارض، تساقط کرده و به اصل عملیه مناسب با همان مسئله باید مراجعه شود؟

آیا بگوییم وظیفه تخیر بین دو روایت است؟ اگر هم قائل به تخیر شدیم، تخیر بدوی است یا استمراری؟ (تخیر بدوی یعنی در اولین مواجهه با مسئله مورد نظر هر روایتی را که انتخاب کرد در تمام موارد عمل بعدی هم باید به همان انتخاب اولیه پایبند باشد. تخیر استمراری یعنی آن که در تمام مواردی که می‌خواهد مسئله مورد نظر را انجام دهد مخیر است چه اولین مواجهه چه ارتکاب‌های بعدی) مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید مهم این است که احتیاط واجب نیست اما سایر جزئیات در جای خودش باید بررسی شود.

بقی هنا شیء و هو ... ص ۱۱۷، س ۱

نکته: تعارض ناقل و مقرر، مبیح و حاضر

قبل از توضیح کلام مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: دو اصطلاح ناقل و مقرر (و حاضر و مبیح)

در مبحث تعارض در علم اصول اصطلاحی وجود دارد که در فقه هم مورد استفاده قرار می‌گیرد و آن دو اصطلاح خبر ناقل و خبر مقرر است. هر گاه دو روایت با یکدیگر تعارض کنند خبر موافق با اصل عقلی را مقرر و خبر مخالف با اصل عقلی را ناقل گویند.

وجه تسمیه مقرر: روایتی که تقریر و تأیید می‌کند حکم عقل مبنی بر اباحه در جمیع اشیاء و برائت را مقرر گویند.

وجه تسمیه ناقل: روایتی که حکم یک شیء را به حرمت نقل می‌دهد. (از اباحه عقلی به حرمت نقل می‌دهد)

روایتی بگوید عصیر زبیب (عصاره کشمش) حرام است، روایت دیگر بگوید حرام نیست، روایتی که می‌گوید حرام نیست موافق است با اصل برائت، پس به این حدیث می‌گوییم مقرر چون مفاد اصل برائت را تقریر و تأیید نمود، اما روایتی که می‌گوید عصیر زبیب حرام است را می‌گوییم خبر ناقل زیرا حکم اصل برائت را نقل و تغییر داد به حرمت. اکثر اصولیان ناقل را بر مقرر مقدم می‌کنند.

اصطلاح حاضر یعنی روایت دال بر حظر و منع و حرمت و مبیح یعنی روایت دال بر اباحه و جواز.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در مباحث تعارض و تعادل و ترجیح دو مسأله بین اصولیان مطرح است:

#### مسأله یکم: اختلاف در تقدیم خبر ناقل بر مقرر

اگر دو خبر متعارض باشد که یکی مقرر و دیگری ناقل باشد اختلاف شده است که کدام یک ترجیح داده شود و بر دیگری مقدم شود؟ به اکثر اصولیان نسبت داده شده که خبر ناقل مقدم است بر مقرر.

#### مسأله دوم: اجماع در تقدیم حاضر بر مبیح

دو خبر متعارض که یکی دال بر منع و حرمت و دیگری دال بر اباحه و جواز است، گفته شده به اجماع اصولیان خبر حاضر مقدم است. تفاوت دو مسأله:

مسأله اول اعم از مسأله دوم است یعنی رابطه‌شان عام و خاص مطلق است. مسأله اول می‌گوید خبر ناقل مقدم است چه دال بر وجوب باشد چه بر حرمت؛ لکن مسأله دوم می‌گوید فقط خبر حاضر و دال بر حرمت مقدم است بر خبر مبیح و دال بر اباحه.

مرحوم شیخ انصاری درباره این دو مسأله به سه اشکال پاسخ می‌دهند:

اشکال اول: با توجه به رابطه عام و خاص مطلق بین دو مسأله، چگونه ممکن است که در مسأله اول (که عام است) اختلاف باشد اما در مسأله دوم که یکی از مصادیق مسأله اول است اجماع و اتفاق نظر وجود داشته باشد؟

اشکال دوم: گفته شد در مباحث اصولی در دو خبر متعارض که یکی ناقل و دیگری مقرر است بین اصولیان اختلاف است لکن اکثر ناقل را مقدم می‌کنند همچنین در مسأله تقدیم حاضر بر مبیح اکثر حاضر را بر مبیح مقدم می‌کنند، اما وقتی به فقه و فتاوی آنان که مقام کاربرد و تطبیق مبانی اصولی است مراجعه می‌کنیم اثری از اختلاف بین دو مسأله و تقدیم ناقل یا حاضر نمی‌بینیم بلکه قائل به تخییر می‌شوند یا قائل به تبعیت از اصل عملی می‌شوند (که اصولیان به برائت و اخباریان به احتیاط رجوع می‌کنند)، چرا چنین است؟

اشکال سوم: در مسأله اول گفتیم اکثر اصولیان قائل به تقدیم ناقل هستند و در مسأله دوم گفتیم ادعا شده اجماع بر تقدیم حاضر، لکن با این وجود بعضی از علماء در هر دو مسأله قائل به تخییر شده‌اند، وجه این تفاوتها چیست؟

جواب اشکال اول: مقصود از اصل در مسأله ناقل و مقرر اصل برائت از وجوب است که به خبر مخالف اصل برائت، ناقل می‌گویند لذا مربوط به شبهه وجوبیه است اما مقصود از اصل در مسأله حاضر و مبیح اصل اباحه است که به خبر مخالف اباحه، حاضر می‌گویند لذا مربوط است به شبهه تحریمیه.

جواب اشکال دوم و سوم: باید توجه داشت که در مباحث اصولی و فقهی گاهی از دو جهت متفاوت به دو روایت نگاه می‌شود، در اینجا هم چنین است که اگر در مباحث اصولی قائل به تقدیم حاضر بر مبیح و ناقل بر مقرر می‌شوند به جهت نگاه درون متنی است یعنی صرفاً با نگاه به محتوای دو روایت می‌گویند روایتی که با حکم عقل مخالف است و تأسیس حکم جدید می‌کند مقدم است بر روایتی که موافق و مقرر حکم عقل است، اما در مباحث فقهی که قائل به تخییر یا رجوع به اصل عملی می‌شوند به جهت ملاحظه حالت ثانویه اجراء احکام تعارض است که بر اساس روایات یا قائل به تخییر می‌شوند یا تساقط دو روایت و رجوع به اصل عملی.

لکن این جوابها با مقتضای أدله آنان سازگار نیست زیرا اگر تقدیم به جهت تأسیس باشد دیگر تفاوت بین شبهه وجوبیه و تحریمیه در جواب از اشکال اول بی مورد است؛ همچنین قول به تخییر از باب ناتوانی حل تعارض است. البته تفصیل مطلب در جای خودش.

چهارمین و آخرین مسأله از مسائل مربوط به شبهه تحریمی، شک در حکم شرعی است لکن منشأ شک در حکم، اشتباه در موضوع خارجی است. بارها اشاره کرده‌ایم رابطه بین موضوع و حکم رابطه علت و معلول است اگر موضوع مشتبه و مردد باشد این شبهه و ابهام در موضوع به حکم هم سرایت می‌کند. مرحوم شیخ انصاری دو مثال می‌زنند:

**مثال اول:** یقین داریم سرکه حلال و خمر حرام است لکن شک داریم این مایع موجود در خارج، سرکه است یا شراب لذا نمی‌دانیم حکم استفاده از این مایع چیست؟ حرمت است یا اباحه؟ پس شک در حکم حرمت داریم لکن منشأ شک ارتباطی به بیان حکم توسط شارع ندارد بلکه منشأ شک اشتباه و عدم توانایی ما در تشخیص سرکه از خمر است در این مایع موجود.

**مثال دوم:** یقین داریم لحم و گوشت غنم حلال و گوشت خرگوش حرام است لکن شک داریم اکل این لحم موجود برای ما حرام است یا حلال و منشأ شک هم این است که نمی‌دانیم این لحم، گوشت غنم است یا ارنب، پس منشأ شک ارتباط به شارع ندارد بلکه منشأ شک شباهت بین دو گوشت و اشتباه ما در تشخیص آن دو است.

لذا از این مسأله با عنوان شبهه تحریمی موضوعیه یاد می‌شود.

در رابطه با شبهه تحریمی موضوعیه اصولیان و اخباریان اتفاق نظر دارند که حکم ظاهری ما و مقتضای اصل عملی در این مسأله أصالة البرائة یا همان أصالة الإباحة است. دلیل بر این قول هم روایات متعددی است که قبلاً در مبحث شبهه حکمیة تحریمیة با منشا فقدان نص مرور کردیم و آن روایات هم شامل شبهه حکمیة می‌شود هم شبهه تحریمیة و در هر دو حکم به برائت می‌کرد. روایاتی مانند: كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام. كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال. همچنین حدیثی که مرحوم علامه در تذکره نقل فرموده‌اند و دلیل بر جریان برائت در شبهه تحریمیة موضوعیه دانسته‌اند. آن هم حدیث مسعدة بن صدقة است که از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند هر شیء‌ای بر شما حلال است تا زمانی که یقین به حرمت پیدا کنی که در صورت یقین به حرمت باید از آن اجتناب کنی، مانند لباسی که خریده‌ای و بر تن داری و احتمال می‌دهی سرقتی و غصبی باشد، یا عبدی که مالک آن هستی و احتمال می‌دهی حرّ و غیر قابل تملک باشد اما خود را (توسط دیگران) فروخته تا پولی به دست آورد، یا توسط دیگران دستگیر و مقهور شده و به عنوان برده فروخته شده یا (برای فریب دادن شما توطئه کرده که پول بگیرد اما خودش) مورد نیرنگ قرار گرفته و به فروش رفته، یا خانمی که به عنوان همسر اختیار کرده‌ای احتمال می‌دهی خواهر سببی شما باشد (و شما از او خبر نداشته‌ای) یا خواهر رضاعی شما باشد، در تمام این موارد ارتکاب مشتبه و مشکوک بر شما حلال است تا زمانی که یقین کنی به خلاف و حرمت یا بیّنة اقامه شود و برای شما شهادت دهد به سرقت یا حرّیت یا خواهر بودن.

و لا إشكال فی ظهور صدرها... ص ۱۲۰، س ۹

می‌فرمایند بدون شک، صدر روایت دلالت بر برائت در شبهه تحریمیة موضوعیه دارد لکن سه مثالی که ذکر شد (لباس و شک در مغضوب بودنش، عبد و شک در حرّ بودنش، همسر و شک در خواهر بودنش) ارتباطی به بحث شبهه تحریمیة موضوعیه ندارد، زیرا هر چند در سه مثال مذکور قائل به حلیّت و اباحه باشیم لکن نه به جهت أصالة البرائة و أصالة الإباحة بلکه به جهت جریان یک اصل موضوعی است:

– در مثال ثوب بر اساس قاعده ید می‌گوییم مالکیت فروشنده بر لباس بی اشکال و حلال است زیرا قاعده ید می‌گوید فروشنده لباس که لباس را به ما فروخته خودش مالک بوده، و الا اگر قاعده ید جاری نشود، أصالة البرائة و الإباحة هم جاری نیست بلکه یک اصل موضوعی جاری است و باید بگوییم اصل حرمت تصرف در لباس و عبد است زیرا یقین داریم قبل از اینکه فروشنده لباس را بفروشد مالک آن نبود شک داریم آیا مالک شده که بتواند به ما بفروشد یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم ملکیت را که یک اصل موضوعی است.

– در مثال عبد هم بر اساس قاعده ید می‌گوید فروشنده مالک عبد است و الا اگر قاعده ید نباشد أصالة البرائة و الإباحة هم جاری نیست بلکه اصل موضوعی جاری است و اصل عدم مالکیت هر انسانی بر انسان دیگر است (أصالة الحرّیة) لذا فروشنده، مالک عبد نبوده است.

– در مثال زوجه هم به این جهت گفته شده این خانم بر او حلال است و زوجه او است که اصل عدم تحقق نسب و رضاع است یعنی یقین داریم قبل از به دنیا آمدن این خانم، نه خواهر سببی او بود نه خواهر رضاعی، الآن شک داریم آیا نسب و رضاع محقق شده یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم تحقق نسب و رضاع را، و الا اگر این اصل جاری نمی‌شد باید یک اصل موضوعی دیگر جاری می‌کریم و قائل می‌شدیم به حرمت این خانم بر این آقا زیرا یقین داریم قبل از عقد نکاح، زوجیت نبود شک داریم آیا این عقد نکاح علقه زوجیت را محقق کرد یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم زوجیت را و می‌گوییم عقد نکاح تأثیری بر زوجیت این دو نداشته است.

نتیجه این که در هر سه مثال مذکور در روایت اگر امام صادق علیه السلام حکم به حلیت فرموده‌اند به جهت أصالة البرائة یا همان أصالة الإباحة نبوده پس این سه مثال مذکور در اصل مثال برای مبحث أصالة البرائة نیستند.

البته این را هم نمی‌توان انکار کرد که صدر روایت و ذیل روایت عام است و شامل جریان برائت در شبهه موضوعیه تحریمیه هم می‌شود و نهایتاً اگر به جهت سه مثال مذکور بگویید حدیث از محل بحث خارج است و قابل استدلال برای أصالة البرائة در شبهه موضوعیه تحریمیه نیست باز هم می‌گوییم آیات، روایات، اجماع و أدله عقلیه متعددی داریم بر برائت در شبهه موضوعیه تحریمیه و نیازی به خصوص این روایت مسعدة بن صدقه نداریم.

و توهّم عدم جریان ...، ص ۱۲۱، س ۷

جواب از چهار اشکال:

اشکال اول: مستشکل تمسک به دلیل عقل برای اثبات برائت در شبهه تحریمیه موضوعیه ممکن نیست. قبل از توضیح آن یک مقدمه:

### مقدمه اصولی: تبیین عنوان مقدمه علمیه

در مباحث اصولی با برهان ثابت شده و در کفایة الأصول مرحوم آخوند خواهید خواند که انجام مقدمه علمیه واجب است یعنی وقتی یقین به تکلیف داریم، مقدمه علم به امتثال تکلیف هم واجب الاتیان است. مثال معروف آن هم مسأله وضو است، در وضو لازم است دست را از مرفق تا سر انگشتان بشوید، حال برای اینکه یقین کند وظیفه را انجام داده و دست را از مرفق شسته آب وضو را کمی بالاتر از مرفق بریزد که علم پیدا کند دست را از مرفق و آرنج شسته است. یا مثل اینکه چند ثانیه قبل از اذان صبح دست از خوردن و آشامیدن بکشد که یقین کند لحظه اذان صبح وظیفه امساک از اکل و شرب را امتثال کرده است. پس اتیان مقدمه علمیه به حکم عقل واجب است و مورد آن هم جایی است که یقین به اصل تکلیف داشته باشیم.

مستشکل می‌گوید تمسک به قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان در شبهه تحریمیه موضوعیه ممکن نیست زیرا خود عقل در اینجا بیان دارد، عقل می‌گوید مقدمه علمیه واجب است، شما شک دارید این مایع خمر هست یا نه، مقدمه علم پیدا کنید مرتکب شرب خمر نشده‌اید آن است که این مشتبه را ترک کنید، پس عقل حکم می‌کند به وجوب ترک این مشتبه و این حکم عقل، بیان است و نوبت به تمسک به قبح عقاب بلا بیان و اثبات برائت عقلی نمی‌رسد.

جواب اشکال اول: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند ترک حرام توسط مکلف به دو صورت است:

صورت اول: علم تفصیلی دارد کاری مانند شرب خمر حرام است، در این صورت باید آن را ترک کند و مقدمه علمیه معنا ندارد.

صورت دوم: علم اجمالی دارد یعنی یقین دارد یکی از دو مایع موجود، خمر است، اما نمی‌داند کدام یک خمر است، اینجا علم دارد به تکلیف حرمت، برای اینکه یقین و علم پیدا کند به اینکه تکلیف را انجام داده و شرب خمر را ترک کرده، باید از هر دو مایع اجتناب کند، پس اجتناب از هر یک از دو مایع می‌شود مقدمه علمیه برای امتثال تکلیف لاتشرب الخمر.

حال بحث ما در شبهه موضوعیه نه از صورت اول است نه صورت دوم، در شبهه موضوعیه تحریمیه یعنی فقط یک لیوان مایع وجود دارد، نمی‌داند این یک مایع سرکه است یا خمر، پس نه صورت اول نیست چون علم تفصیلی ندارد، صورت دوم نیست چون علم اجمالی ندارد یعنی مردد بین دو مورد نیست. پس در محل بحث ما اصلاً جریان مقدمه علمیه معنا ندارد. به عبارت دیگر در شبهه موضوعیه تحریمیه اصلاً علم به تکلیف حرمت نداریم که مقدمه علمیه آن واجب باشد. (مقدمه علمیه جایی است که علم به تکلیف داشته باشیم.) پس فرقی نیست در اینکه این یک فرد مایع موجود را شک کنیم خمر است یا نه و یا اینکه شک کنیم سیگار کشیدن حرام است یا نه، در هر دو صورت برائت جاری است به دلیل قبح عقاب بلا بیان.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند همین توهّم مقدمه علمیه در شبهه حکمیه تحریمیه هم مطرح شده یعنی گفته شده ما یقین داریم خبائث بر ما حرام است، شک داریم سیگار کشیدن از خبائث است که حرام باشد یا نه، باید از باب مقدمه علمیه، سیگار کشیدن را ترک کنیم تا یقین کنیم تکلیف حرمت خبائث را امتثال کرده‌ایم. پس یقین به تکلیف حرمت خبائث داریم شک داریم در مکلف به که سیگار کشیدن هم حرام است یا نه از باب مقدمه علمیه باید شرب تتن را ترک کنیم. جوابش این است که نسبت به شرب تتن نه علم تفصیل به تکلیف حرمت شرب تتن داریم نه علم اجمالی. منشأ این توهّم و اشتباه هم آن است که شک در شرب تتن را از مصادیق علم اجمالی دانسته‌اند. در پایان می‌فرمایند همین اشکال مقدمه علمیه در شبهه موضوعیه وجوبیه هم وارد شده و بعضی توهّم کرده‌اند که اگر شک داریم ۱۰ نمازمان قضا شده یا ۱۵ نماز واجب است از باب مقدمه علمیه ۱۵ نماز قضا بخوانیم تا یقین کنیم تکلیف را امتثال کرده‌ایم. در حالی که در جای خودش ثابت می‌کنیم در اقل و اکثر استقلالی نسبت به اکثر برائت جاری است و قضاء ۱۰ نماز کافی است. و نسبت به ۱۵ نه علم تفصیلی داریم نه علم اجمالی.

کلام در شبهه تحریمی موضوعیه بود که فرمودند به اتفاق اصولیان و اخباریان برائت یا همان إباحه جاری است. وارد پاسخ به چهار اشکال شدند. اشکال اول و جوابش گذشت.

**اشکال دوم:** این اشکال مطلب جدیدی نیست، مستشکل می گوید در شبهه تحریمی موضوعیه هم در صورت ارتکاب مشتبه احتمال ضرر، وجود دارد لذا احتیاط و ترک مشتبه، واجب است.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری چنانکه بارها در مباحث قبل (از جمله در جلسات ۵۵، ۸۶ و ۱۰۹) اشاره کردند اینجا هم می فرمایند:  
- اگر مقصودتان ضرر أخروی است که در اینجا وجود ندارد زیرا عقل می گوید عقاب بلا بیان قبیح است.

- اگر مقصودتان ضرر دنیوی است که عقل می گوید ضرر دنیوی بدون بیان هم جاری است، می گوئیم اگر هم وجوب عقلی دفع ضرر محتمل دنیوی را بپذیریم در مطالب قبل ثابت کردیم اشکالی ندارد که دفع ضرر دنیوی از نگاه شارع واجب نباشد مخصوصاً که در بعض موارد شارع امر به انجام کاری کرده است که قطعاً ضرر دنیوی دارد مانند واجبات مالی شریعت و جهاد فی سبیل الله. پس در موردی که ضرر قطعی دنیوی وجود دارد شارع اجازه ارتکاب داده یا ارتکاب را واجب نموده چه برسد به اینجا که صرفاً احتمال ضرر دنیوی است در ارتکاب شبهه موضوعیه تحریمی.

**اشکال سوم:** مستشکل می گوید

**اولاً:** مقصود ما از احتمال ضرر، احتمال ضرر أخروی است، عقل هم منع نمی کند از اینکه عقاب بدون بیان جاری شود، به عبارت دیگر هیچ اشکال عقلی ندارد که خداوند در جایی مکلف را به جهت ارتکاب مشتبه عقاب کند با اینکه بیانی نفرستاده باشد زیرا ممکن است مصلحت در عدم البیان باشد، مصلحت در این باشد که شارع در بعض موارد جایگاه عقل را پر رنگ کند و خودش سکوت کند و غیر از حکم عقل به احتمال ضرر، دیگر بیانی صادر نکند. پس احتمال دارد شبهه موضوعیه هم از همین موارد باشد.

**ثانیاً:** اگر احتمال ضرر أخروی را نپذیرید می گوئیم ضرر دنیوی هم در شبهه تحریمی موضوعیه وجود دارد، و شارع ارتکاب مشتبه به شبهه تحریمی موضوعیه را با أدله واضح و روشن حرام شمرده است مانند آیه شریفه: "لا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" که می فرماید خودتان را به هلاکت نیافکنید، در ارتکاب شبهه تحریمی موضوعیه احتمال هلاکت است پس آیه ارتکاب آن را با صیغه نهی، حرام شمرده است.

**سؤال:** ارتباط این آیه با روایات "کل شیء لک حلال" که می گویند در موارد شبهه تحریمی موضوعیه ارتکاب جایز است چه می شود؟  
**پاسخ:** مستشکل پاسخ می دهد، آن روایات حکم حلیت را محدود و معینی کردند به "حتی تعرف الحرام" و آیه شریفه حکم حرمت ارتکاب مشتبه را بیان می کند و زمانی که حکم حرمت روشن شد موضوع حلیت برای کل شیء هم از بین می رود.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می فرمایند:

**اولاً:** اگر هم بپذیریم که گاهی مصلحت در این است که یک ضرر أخروی توسط شارع بیان نشود، اما محل بحث ما یعنی شبهه تحریمی موضوعیه از آن موارد احتمال ضرر نیست زیرا شارع مقدس تصریح فرموده به "کل شیء لک حلال" پس این روایات بیان هستند از جانب شارع که مبنی بر حرام نبودن ارتکاب مشتبه.

**ثانیاً:** اما نسبت به ضرر دنیوی می گوئیم دفع ضرر دنیوی مشکوک واجب نیست، آیه تهلکة که بیان کردید هم اختصاص دارد به جایی که اطمینان به ضرر دارد لذا فقهاء فتوا می دهند که حرکت در مسیری که اطمینان به ضرر و هلاکت دارد حرام است، یا در مسأله تیمم بدل از وضو یا ترک روزه فتوا می دهند اگر اطمینان به ضرر دارد حرام است، لکن بحث ما در شبهه و شک است نه ظن و اطمینان یعنی صرف احتمال ضرر، وجوب روزه را بر نمی دارد و فقهاء فتوا به جواز ترک روزه و وضو نمی دهند.

بله بعضی از فقهاء متأخر فتوا داده اند که با احتمال و شک به ضرر هم می تواند روزه و وضو را ترک کند لکن دلیل بر این فتوایشان این نیست که شک به ضرر هم معتبر است و باعث می شود روزه و وضو گرفتن حرام شود، خیر دلیلشان این است که موضوع ترک روزه و وضو را در روایات، خوف الضرر می دانند لذا به صرف احتمال ضرر هم می گویند روزه را ترک کند. پس مورد روزه و وضو هم دلیل خاص دارد.

لكن الإنصاف إلی العقل ... ص ۱۲۴، س آخر

مرحوم شیخ انصاری فرمودند اگر مقصود مستشکل از ضرر، ضرر دنیوی باشد دفعش واجب نیست.

لكن انصاف آن است كه عقل چنانكه حكم مي كند به وجوب دفع ضرر قطعي، همچنين عقل حكم مي كند به وجوب دفع ضرر احتمالي، لذا اگر چند ظرف مایع باشد كه انسان احتمال دهد يكي از آنها سم است، به همين شك و احتمال صرف، اعتنا مي كند و از نوشيدن محتمل السمیه اجتناب مي كند.

البته اين نکته در صورتی است كه عقل فقط عنوان ضرر دنيوی را مورد ملاحظه قرار دهد، و الا اگر در کنار اين ضرر دنيوی يك منفعت اخروی هم باشد ديگر عقل حكم به وجوب اجتناب نمی كند، چنانكه:

- فردی كه بايد حدّ شرعی زده شود يا قصاص شده و كشته شود اين ضرر دنيوی است لكن عقل نمی گوید فرار كن و خودت را از ضرر نجات بده بلكه می گوید تسليم اين ضرر باشد تا شارع از گناهت بگذرد و از نفع أخروی آن بهره مند گردی.

- در مورد امر شارع به جهاد، عقل می گوید احتمال قوی كشته شدن و ضرر نيوی هست لكن به جهت نفع اخروی عقل منع نمی كند.  
- فردی كه اكراه بر قتل ديگران شده است و به او گفته اند اگر مثلاً زيد را نكشی تو را می كشيم، اينجا خداوند اجازه قتل ديگران را نداده است لذا اگر اين فرد مكره به خاطر نكشتن ديگران مظلومانه كشته شود نفع اخروی خواهد داشت و عقل می گوید اين ضرر دنيوی را تحمل كن تا به نفع اخروی برسی.

- فردی كه اكراه بر ارتداد يا سبّ امام شده مانند حجر بن عدی با اينكه شارع اجازه داده تقيه كند و جانش را حفظ كند لكن اگر تقيه نكرد و به جهت اقتضاء وضعيت و هدايت گری برای ديگران و الكو و أسوه شدن برای افراد ضعيف علنا از ارتداد و سبّ الإمام سر باز زد و حاضر نشد حتی از روی تقيه جانش را نجات دهد، اينجا عقل او را بر تحمل اين ضرر دنيوی تقبيح نمی كند زيرا به منفعت اخروی می رسد.

بنابراين اگر عقلا اشكالی ندارد كه شارع در مورد ضرر دنيوی قطعی، حكم به جواز ارتكاب بدهد و عقل هم قبول كند به طريق اولی در جایی كه صرفاً احتمال ضرر هست شارع می تواند حكم به جواز ارتكاب دهد به جهت مصالحی مانند تسهيل بر عباد و اينكه افراد مكلف با ترك تمام موارد شبهه تحريميه موضوعيه به زحمت و سختی نيافتند و چه بسا منجر به سستی در عمل به احكام دين نشود و عقل هم منعی نداشته باشد.

**اشكال چهارم:** مستشكل با ضميمه دو نکته نتيجه می گيرد اجتناب شبهه موضوعيه تحريميه به حكم عقل واجب است:

**الف:** اگر يك أماره غير معتبر مانند خبر فاسق بگويد شيءی حرام است، هر چند اين خبر حجت نيست لكن برای انسان ظن حاصل می شود به ضرر، و با حصول ظن، دفع ضرر مظنون به حكم عقل واجب است.

ب: به اجماع علماء هر حكمی كه برای ظن نامعتبر ثابت باشد برای شك هم ثابت است.

نتيجه اينكه وقتی دفع ضرر مظنون، به حكم عقل واجب است پس دفع ضرر مشكوك هم واجب خواهد بود.

**جواب:** مرحوم شيخ انصاری می فرمايند نکته الف شما باطل است زيرا به صرف اينكه با خبر فاسق احتمال می دهيم آن شيء حرام باشد ظن به حرمت حاصل نمی شود زيرا با خبر فاسق ظن به چه ضرری پيدا می شود؟ ضرر أخروی يا دنيوی؟

- اگر مقصودتان اين است كه از ظن به حرمت، ظن به ضرر أخروی حاصل می شود، قبح عقاب بلا بيان می گوید ضرر اخروی وجود ندارد.

- اگر مقصودتان اين است كه از ظن به حرمت، ظن به ضرر دنيوی حاصل می شود، می گوييم احتمال حرمت نه تنها تلازمی با ظن به ضرر ندارد بلكه قطع به حرمت هم گاهی تلازم با ضرر دنيوی ندارد زيرا ممكن است انجام دادن يك کاری قطعاً حرام باشد اما هيچ ضرر دنيوی نداشته باشد و صرفاً ضرر أخروی داشته باشد.

بله اگر فرض شود از خبر فاسق ظن معتبر و اطمينان به ضرر دنيوی پيدا كنيم می گوييم بايد از اين ضرر اجتناب كرد و اين مشكوك را ترك نمود چنانكه در ساير امور مانند روزه گرفتن و غير آن بايد به ضرر مظنون و اطمينانی دنيوی اعتنا نمود حتی اگر اين حالت نفسانی اطمينان در نفس مؤمن، از خبر يك فاسق حاصل شود.

مسائل چهارگانه شبهه تحريميه تمام شد. مرحوم شيخ انصاری در ادامه به چهار تنبيه اشاره می كنند و مبحث شبهه تحريميه و رسايل ۲ به اتمام می رسد.

مرحوم شیخ انصاری در پایان مبحث شبهه تحریمیه موضوعیه چهار تنبیه بیان می‌کنند:

#### تنبیه اول: جریان برائت با عدم اصل موضوعی

در شبهه حکمیه تحریمیه با منشأ فقدان نص، مرحوم شیخ انصاری شش تنبیه بیان کردند که پنجمین تنبیه آن (جلسه ۱۱۶) مربوط به همین موضوعی بود که در این تنبیه هم اشاره می‌شود یعنی آنجا هم فرمودند جریان برائت مشروط به عدم جریان اصل موضوعی است. می‌فرمایند أصالة البرائة یا همان اصل اباحه زمانی در موضوع مشکوک جاری می‌شود که اصل موضوعی مخالف با آن وجود نداشته باشد و الا اگر اصل موضوعی مخالف با برائت جاری باشد دیگر نوبت به برائت نخواهد رسید. برای بحث مذکور سه مثال بیان می‌کنند:

**مثال اول:** در حادثه سیل خانمی بی‌هوش شده و چهره‌اش گل آلود است مرد آمده برای کمک کردن شک دارد این خانم، همسر او هست یا نه، اگر همسرش باشد می‌تواند او را بلند کرده و کمکش کند یا به بدن او نگاه کند، اما اگر نامحرم باشد چنین حقی ندارد، وظیفه چیست؟ می‌فرمایند نمی‌تواند بگوید اینجا شبهه موضوعیه است یعنی حکم حرمت نظر و لمس اجنبیه را می‌داند اما در موضوع شک دارد که این خانم، زوجه او است یا اجنبیه؟ بگوید در شبهه موضوعیه برائت جاری است پس نظر و لمس برای او مجاز است، خیر زیرا اینجا یک اصل موضوعی مخالف با برائت جاری است که اصل عدم علقه زوجیت (حرمت). یعنی یقین دارد تا قبل ازدواج، این خانم بر او حرام بوده الآن شک دارد نظر به این خانم به سبب ازدواج بر او حلال شده یا نه؟ استصحاب می‌کند حرمت را یا همان عدم علقه زوجیت را. البته مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در خصوص این مثال بحث از این نیست که اصل برائت مقدم است یا استصحاب حرمت بلکه در این مثال استصحاب حرمت حاکم است بر اصل اباحه.

**مثال دوم:** حکم غصب مال دیگران را می‌داند، لکن در این موضوع خارجی مثلا این کتاب شک دارد که ملک خود او است یا ملک غیر است؟ در این مثال دو حالت پیدا می‌شود:

**حالت یکم:** یقین دارد قبلا این کتاب ملک فرد دیگر بوده، در این صورت برائت و اباحه جاری نیست زیرا باید استصحاب بقاء بر ملک غیر در آن جاری است لذا حق تصرف در آن را ندارد.

**حالت دوم:** می‌گوید تا جایی که یادم می‌آید این کتاب ملک خودم بوده و سابقه‌ای مبنی بر مالکیت دیگران را یادم نمی‌آید، اینجا فارغ از جریان قاعده ید (بدون توجه به قاعده ید) آیا تصرف این فرد در کتاب مباح است یا خیر؟ دو قول ممکن است مطرح شود:

**قول اول:** تصرفش در این کتاب مباح است زیرا موضوع حرمت تصرف در روایات، ملک غیر است یعنی تصرف در ملک غیر، تحریم شده، این فرد شک دارد اصلا کتاب ملک غیر هست یا نه؟ می‌گوید اصل عدم مالکیت غیر است بر این کتاب لذا مجاز است در آن تصرف کند. **قول دوم:** تصرف برای این فرد مباح نیست زیرا اباحه تصرف نیاز به دلیل و علت دارد، شراء، ارث، هبه و امثال اینها باید محقق شود تا فرد جواز تصرف داشته باشد، خب آیا سبب جواز تصرف محقق شده یا نه؟ اصل عدم تحقق این امور است لذا حق تصرف ندارد.

**مثال سوم:** می‌دانیم که حیوان حلال گوشت اگر ذبح شرعی شود خوردن لحم آن حلال است، نمی‌دانیم این لحم و گوشت، مربوط به حیوان حلال گوشت (غنم) و مذکّی است یا مربوط به حیوان حرام گوشت (أرنب) و میتة است، اینجا فرد نمی‌تواند بگوید شبهه موضوعیه تحریمیه است نمی‌دانم این گوشت حلال است یا حرام بگویم برائت و اباحه جاری است، خیر بلکه اینجا اصل عدم تذکیه جاری است، یقین دارم قبل از ذبح این حیوان مذکّی نبود شک دارم الآن مذکّی و حلال است یا میتة و حرام، اصل عدم تذکیه می‌گوید حرام است پس نوبت به برائت و اباحه نمی‌رسد. لذا نه اصل اباحه جاری است نه اصل طهارت بلکه اصل عدم تذکیه می‌گوید نجس و حرام است

و ربّما یتخیل خلاف ذلک ... ص ۱۲۸، س ۸

بعضی از علماء نسبت به مثال سوم که مثال به لحم بود نظر دیگری دارند:

- مرحوم سید محمد عاملی صاحب مدارک در فقه فتوا داده‌اند أصالة عدم التذکية که استصحاب عدم تذکیه است حجت نمی‌باشد لذا در لحم مذکور برائت و اباحه جاری است.

مرحوم شیخ انصاری در نقد کلام ایشان می‌فرمایند این سخن مبتنی است بر عدم حجیة استصحاب حتی در امور عدمی (استصحاب عدم مثل اصالة عدم الحادث) و این مبنا هم باطل است و لااقل استصحاب عدمی را همه علماء حجت می‌دانند.

- مرحوم سید صدر شارح وافیه نسبت به مثال سوم فرموده‌اند اصل عدم تذکیه جاری است لکن با یک اصل دیگر تعارض دارد، اصل عدم موت، اصل عدم تذکیه می‌گوید این لحم میتة است و اصل عدم میتة می‌گوید این لحم میتة نیست، تعارضاً تساقطاً، برائت جاری است

مرحوم شیخ انصاری در نقد کلام ایشان می‌فرماید:

اولاً: بنابر آیات و روایات ملاک حکم به حرمت در لحم، تذکيه و عدم تذکيه است یعنی اگر حیوان حلال گوشت مذکّی بود و تذکيه شده بود می‌گوییم حلال است و اگر مذکّی نبود می‌گوییم حرام و میته است، پس اگر ثابت شود یک گوشتی مذکّی نیست دیگر آن گوشت میته و حرام است هر چند عدم تذکيه با اصل ثابت شود (أصالة عدم الحادث، أصالة عدم التذکية)، بنابراین سخن گفتن از موت یا عدم موت معنا ندارد پس در لحم یک اصل بیشتر جاری نیست آن هم اصل عدم تذکيه است نه اصل عدم میته بودن. آیه‌ای که دلالت بر این مدعای ما دارد آیه ۳ سوره مبارکه مائده است که خداوند لحم‌های حرام را بیان می‌کند و در پایان یک استثناء مطرح می‌کند: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ" خداوند ما أكل السبع را حرام کرده لکن یک قسم از آن را استثناء فرموده که: "إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ" پس معیار در حلیت لحم، تذکيه است.

ثانیاً: اصلی با عنوان اصل عدم موت یا عدم میته نداریم که شما می‌گویید معارض است با أصالة عدم التذکية، زیرا تذکيه یک فعل وجودی است یعنی ذبح شرعی با شرائط، اگر شک کردیم در آن می‌توان اصل عدمی جاری نمود که اصل عدم تذکيه باشد اما موت یک امر وجودی نیست بلکه یک امر عدمی است لذا معنا ندارد وقتی در آن شک کردیم اصل عدمی جاری کنیم. میته بودن فقط آن نیست که حیوان بمیرد و روح از بدنش خارج شود بلکه میته در مسائل شرعی مربوط به لحم، آن است که روح بدون شرائط ذبح شرعی از بدن حیوان خارج شود پس شک در موت معنا ندارد بلکه شک در رعایت شرائط ذبح معنا دارد که اصل عدم تذکيه جاری است.

الثاني: أن الشيخ الحرّ ... ص ۱۳۰

تنبیه دوم: نقد کلام مرحوم شیخ حرّ عاملی

مرحوم شیخ حرّ عاملی (متوفی ۱۱۰۴) در فائده ۹۸ از کتاب الفوائد الطوسية صفحه ۵۱۸ می‌فرماید: سأل بعض الفضلاء عن الشبهة التي يجب اجتنابها كيف خصصتموها بالشبهة في نفس الحكم الشرعي دون طريق الحكم وما حدهما وما الدليل على التقسيم وعلى هذا يكون شرب التتن داخلا في القسم الثاني. می‌فرماید بعضی از فضلاء سؤال پرسیده که چگونه شما در شبهه حکمیه تحریمیه قائل به وجوب اجتناب هستید لکن در شبهه موضوعیه تحریمیه (طریق الحكم) قائل به برائت‌اید؟ تعریف این دو شبهه چیست و دلیل بر تقسیم شبهه به آن دو چیست؟ مرحوم شیخ حرّ عاملی در مقام جواب می‌فرماید: شبهه بر سه قسم است:

قسم اول: شبهه حکمیه. جایی که مکلف شک در حکم شرعی داشته باشد و نداند حکم إباحة است یا حرمت، آن را شبهه حکمیه می‌نامیم. قسم دوم: شبهه موضوعیه. زمانی است که حکم شرعی معلوم است لکن شک ما در طریق الحكم یعنی در موضوع باشد، مثل این که می‌داند حکم لحم مذکّی حلیت و لحم غیر مذکّی حرمت است لکن نمی‌داند این گوشتی که از بازار خریده مذکّی است یا میته.

قسم سوم: مواردی که نمی‌دانیم یک شیء مصداق برای کدام عنوان است، و علت شک هم اشتباه در امور خارجی و دنیوی نیست بلکه خود آن شیء و فرد، حقیقتش برای ما مبهم است، مثل لفظ غناء که اصل حرمتش را می‌دانیم لکن در بعض افرادش شک داریم که آیا صوت مطرب غنا هست یا نه؟ همچنین می‌دانیم حکم عنوان خبائث، حرمت است لکن در خصوص فرد شرب تتن نمی‌دانیم آیا عنوان خبائث بر آن صدق می‌کند که حرام باشد یا نه؟ منشأ اشتباه هم ارتباطی به امور دنیوی و امور خارجی ندارد زیرا تمام عقلاء در تشخیص آن دچار ابهام هستند. البته بر اساس روایات حکم این قسم سوم هم مانند قسم اول وجوب اجتناب است.

ایشان در ادامه هفت دلیل بر وجوب اجتناب در شبهه حکمیه بیان می‌کنند که مرحوم شیخ همه مطرح و نقد می‌کنند.

### معرفی اجمالی کتاب الفوائد الطوسية

\* مرحوم شیخ حرّ عاملی متوفی ۲۱ رمضان ۱۱۰۴ هـ از علماء منطقه جبل عامل در جنوب لبنان هستند که به ایران هجرت نمودند. ایشان خدمات بسیار بزرگی به مکتب تشیع داشته‌اند از جمله کتاب حدیثی معروف ایشان با عنوان وسائل الشیعة، ایشان در حرم امام رضا علیه آلاف التحية و الثناء مدفون هستند، کتابی دارند با عنوان الفوائد الطوسية که مجموعه ۱۰۲ فائده در پاسخ به سؤالات و شبهات حدیثی، فقهی، اصولی، رجالی، منطقی و کلامی است که در شهر طوس از ایشان پرسیده شده است. دومین فائده مذکور در این کتاب در پاسخ به شبهه‌ای از فخررازی از بزرگان اهل سنت در رابطه با حدیث منزلة نسبت به أمير المؤمنين علیه السلام که نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمودند "أنت منی بمنزلة هارون من موسى..." این شبهه و خلاصه‌ای از پاسخ آن را یادداشت کنید. همچنین کتاب مذکور را بر اساس معیارهای مطرح شده در جزوه، جلسه ۱۸، ص ۳۶ کتاب‌شناسی کنید و در گروه مباحثات رسائل در ایستا ارائه دهید.



نذکر مما يدل على ذلك ...، ص ۱۳۱، س ۵

به بیان آدله هفت گانه مرحوم شیخ حرّ عاملی در اثبات وجوب احتیاط در شبهه حکمیه تحریمی و برائت در شبهه تحریمی موضوعیه رسیدیم.  
دلیل اول: دو دسته روایت داریم که رابطه بین آنها عام و خاص است:

دلیل عام: روایات فراوانی که دال بر وجوب احتیاط در تمام شبهات تحریمی اعم از حکمیه و موضوعیه هستند.

دلیل خاص: روایت "کلّ شیءٍ فیهِ حلالٌ و حرامٌ فهو لک حلالٌ" می گوید در خصوص شبهه موضوعیه تحریمی احتیاط واجب نیست.  
سؤال: چطور این روایت می گوید فقط در شبهه تحریمی موضوعیه برائت و اباحه جاری است؟

جواب: روایت می گوید هر شیء ای که در آن دو مصداق حلال و حرام هست شما عند الشک بنا بگذارید بر حلیّت. در شبهه حکمیه دو مصداق وجود ندارد، یک شرب تنن است که نمی دانیم حکمش حرمت است یا حلیّت. اما در شبهه موضوعیه هم قسم حلال داریم هم قسم حرام، لحم هم قسم حلال دارد هم حرام، نمی دانیم این قطعه گوشت موجود از قسم حلال است یا حرام این شبهه موضوعیه است که روایت می گوید برائت و اباحه جاری کنید. پس این روایت مختص به شبهه موضوعیه است.

نتیجه: در تمام شبهات احتیاط واجب است الا در شبهه موضوعیه تحریمی که در آن برائت و اباحه جاری است.

نقد دلیل اول: (در جلسه ۱۰۲ و در صفحه ۸۰ و ۸۵ کتاب) مرحوم شیخ انصاری فرمودند حدیث دال بر وجوب احتیاط مانند "أخوک دینک فاحتط لدینک" آبی از تخصیص است یعنی از تخصیص اباء دارد و نمی شود آن را تخصیص زد. بنابراین باید روایات احتیاط را حمل کنیم بر استحباب تا بین آدله احتیاط و روایت کل شیء لک حلال جمع نماییم.

دلیل دوم: مرحوم شیخ حرّ عاملی می فرمایند نبی گرامی اسلام فرمودند "حلالٌ بین و حرامٌ بین و شبهات بین ذلک" می گوئیم آنچه سه قسم دارد، حکم اشیاء است که یا حلال است یا حرام یا مشتبه، و الا حلال و حرام در موضوعات خارجی را فقط خداوند عالم الغیوب می داند نه انسان. پس چیزی از موضوعات حکمش برای ما بین نیست.

پس طبق حدیث مذکور فقط در شبهات حکمیه احتیاط واجب است نه در شبهات موضوعیه.

نقد دلیل دوم: مرحوم شیخ انصاری می فرمایند:

اولاً: چنانکه در نقد دلیل اول اشاره کردیم قبلاً هم گذشت که آدله احتیاط مانند روایات تثلیث، آبی از تخصیص اند یعنی هم شامل شبهات موضوعیه هستند هم شبهات حکمیه.

ثانیاً: طبق مفاد حدیث افعال مکلف منحصر بر سه قسم است و قسم چهارمی وجود ندارد، یا حلال است یا حرام یا مشتبه، به نظر ما که می گوئیم حدیث شامل شبهات موضوعیه و حکمیه هر دو می شود این ظهور روایت در حصر کاملاً صحیح و معنا دار است یعنی روایت می فرماید تمام احکام و موضوعات بر سه قسم اند، لکن طبق برداشت شما انحصار در سه مورد از بین می رود زیرا می گوئید حکم افعال بر سه قسم است حلال بین، حرام بین و شبهه حکمیه، پس یک قسم چهارمی به نام شبهه موضوعیه هم داریم که در روایت به آن اشاره نشده با اینکه روایت در مقام حصر است و اگر قسم چهارمی وجود داشت باید می گفت، پس شبهه موضوعیه هم داخل در روایت است. در ادامه مرحوم شیخ می فرمایند اگر مرحوم محدث عاملی به روایت امام صادق علیه السلام استدلال می کرد تعبیری در آن روایت است که بیشتر به استدلال ایشان نزدیک است، امام صادق علیه السلام فرمودند إنّما الأمور ثلاثة، ایشان می توانستند بگویند تعبیر "أمور" دلالت دارد بر بیان احکام توسط شارع پس حدیث ارتباط به موضوعات و اشیاء خارجی ندارد زیرا اینکه این لیوان خمر است یا خلّ به شارع ارتباطی ندارد، بنابراین امور سه گانه در حدیث چنین می شد که بعض احکام حلال بین هستند و بعض احکام هم حرام بین هستند و بعض احکام هم مشتبه بین حلال و حرام اند، لذا حدیث ارتباطی به شبهه موضوعیه نمی داشت.

ثالثاً: سومین نقد این است که ادعای ایشان مبنی بر اینکه نبوی مذکور شامل شبهه موضوعیه نمی شود زیرا موضوعات را نمی داند مگر عالم الغیوب، این هم باطل است زیرا در مقصود ایشان دو احتمال است که هر دو مردود است:

احتمال اول: اگر مقصودشان این است که ما موضوعی که حلال بین یا حرام بین باشد نداریم.

این قطعاً باطل است زیرا یقین داریم به حلال بودن موضوعاتی مانند آب و حرام بودن موضوعاتی مانند خمر.

احتمال دوم: اگر مقصودشان این است که موضوعات خارجی که حکمشان را بدانیم و نزد ما حلال یا حرام بودنشان آشکار باشد نادرند. این احتمال هم باطل است زیرا:

اولاً: اگر هم ندرت را بپذیریم سبب می شود حدیث مختص شبهه حکمیه نشود نه اینکه حدیث اصلاً شامل شبهه موضوعیه نشود، پس حدیث شامل شبهه موضوعیه هست لکن مصادیق شبهه موضوعیه کم است خب کم باشد بالأخره حدیث شاملش می شود.

ثانیا: اصلا این ادعا که موارد بین بودن از حیث حکم زیاد است و موارد بین بودن از حیث موضوع اندک است را نمی‌پذیریم زیرا از نظر مصداق خارجی که نگاه می‌کنیم تعداد موضوعات خارجی که علم به حرمتشان داریم بسیار بیشتر است از احکام کلی حرمتی که برای ما روشن است. به عنوان مثال می‌دانیم که خمر حرام است این یک حکم لکن تعداد بسیار زیادی خمر به عنوان موضوع وجود دارد که برای ما خمر بودنشان روشن است. پس نادر بودن موضوعات خارجی بین هم قابل پذیرش نیست.

**دلیل سوم:** می‌فرمایند روایاتی داریم که می‌گویند اگر منشأ شبهه تعارض نصین یا فقدان یا اجمال نص بود باید احتیاط کنید، روشن است که شبهه موضوعیه از موارد منشأ تعارض، فقدان یا اجمال نص خارج است پس این روایات وجوب احتیاط شامل شبهه موضوعیه نمی‌شود. **نقد دلیل سوم:** نسبت به شبهه موضوعیه با شما همراهیم که احتیاط در آن واجب نیست اما ادعای شما مبنی بر وجوب احتیاط در شبهه حکمیه را قبول نداریم زیرا در باب تعارض روایاتی داریم که تصریح می‌کنند به "إذن فتخیر" نه وجوب احتیاط، در باب فقدان نص هم روایاتی داریم که تصریح می‌کنند به اباحه در صورت عدم نص، البته قبول داریم که روایات دال بر احتیاط بیشتر از روایات دال بر برائت است لکن دلالت روایات برائت اقوی و مقدم بر دلالت روایات احتیاط است.

**توضیح مطلب:** در بعض روایات احتیاط، صیغه امر بکار رفته که فقط ظهور در وجوب دارد مانند "فاحتط لدینک"، لکن بعض روایات برائت تصریح و نص در برائت هستند مانند "کلّ شیء لک حلال" و در مباحث تعارض در علم اصول ثابت شده که نص بر ظاهر مقدم است. **دلیل چهارم:** مرحوم شیخ حرّ عاملی می‌فرمایند ما دو طائفه روایات داریم، طائفه اول دلالت می‌کنند بر وجوب احتیاط در تمام شبهات حکمیه و موضوعیه و طائفه دو دلالت می‌کنند بر برائت در تمام شبهات موضوعیه و حکمیه پس این دو طائفه تعارض دارند و بهترین وجه برای جمع بین هر دو طائفه آن است که بگوییم طائفه اول دلالت می‌کنند بر وجوب احتیاط در شبهه حکمیه و طائفه دوم دلالت می‌کنند بر برائت در شبهه موضوعیه، بنابراین هم به هر دو طائفه عمل کرده‌ایم هم تعارض را حل کرده‌ایم. **نقد دلیل چهارم:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بهترین وجه جمع بین دو طائفه روایات همان است که در مباحث قبل اثبات کردیم که امر موجود در روایات احتیاط، ارشاد به حکم عقل است و عقل هم در احتمال ضرر آخروی الزام به احتیاط دارد و در غیر آن الزام ندارد. **دلیل پنجم:** قبل از تبیین کلام مرحوم شیخ حرّ عاملی به یک مقدمه کلامی اشاره می‌کنیم:

#### **مقدمه کلامی: علم امام معصوم**

یکی از مباحث چالشی در مباحث کلامی، مسأله علم امام است، هیچ اختلافی بین متکلمان امامیه نیست که امام معصوم به تمام احکام و معارف دین فروعا و اصولا عالم و آگاه‌اند. نسبت به موضوعات خارجی هم بالإتفاق می‌گویند امام معصوم از موضوعات خارجی که دیگران اطلاعی ندارند مثل اینکه فلان فرد چه عملی مرتکب شده، می‌تواند اطلاع پیدا کند چنانکه روایات فراوانی هم در این زمینه داریم لکن اختلاف در این است که آیا امام از تمام اشیاء و موضوعات خارجی آگاه است؟ در این زمینه شبهاتی هم مطرح است که حلّ مسأله علم امام پاسخ به این شبهات هم خواهد بود، شبهاتی مثل اینکه آیا امیرالمؤمنین از شهادتشان به دست ابن ملجم در مسجد آگاه بودند؟ آیا امام حسین علیه السلام از شهادتشان در صحرای کربلا آگاه بودند؟ اگر آگاه بودند چرا اقدام به رفتن به مسجد و صحرای کربلا نمودند؟ نسبت به علم امام به سه قول اشاره می‌کنیم: \*

**قول اول:** مرحوم شیخ حرّ عاملی معتقدند امام هرگاه اراده کند می‌تواند از اشیاء و موضوعات خارجی و پشت پرده‌ها آگاه شود.

**قول دوم:** بعض متکلمان امامیه هم معتقدند امام هر لحظه عالم است به ما کان و ما یکون و ما هو کائن الی یوم القیامة.

**قول سوم:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند از روایات یک مطلب اطمینانی به دست نمی‌آید لذا جواب را به خود امام واگذار می‌کنیم.

مرحوم شیخ حرّ عاملی می‌فرمایند روایات می‌گویند هر جا حکم شرعی را نمی‌دانی باید از امام معصوم سؤال کنی و صبر کنی تا دسترسی به امام پیدا کنی، پس در شبهات حکمیه احتیاط واجب است لکن روایتی نداریم که امر کند در شبهات موضوعیه هم به امام مراجعه کنید تا مثلا امام معین کند این مایع خمر است یا سرکه، و امام در هر لحظه عالم به تمام موضوعات نیست بلکه اگر اراده کند خواهد دانست. **نقد دلیل پنجم:** تفاوتی که بین شبهه حکمیه و موضوعیه مطرح کردید از محل بحث ما خارج است زیرا آن روایات می‌گویند در شبهه حکمیه قبل از فحص حق عمل نداری و توقف کن لکن بحث ما در بعد از فحص و یأس از علم به حکم شرعی است اما نسبت به علم امام و کیفیت آن هم به نظر قطعی نرسیده‌ایم لذا بهتر از در این زمینه توقف کنیم و اظهار نظر نکنیم و علم آن را به امام معصوم واگذاریم.

#### **تحقیق:**

\* مسأله علم امام و علم غیب یک مسأله کاربردی و مفید است، لذا به کتب کلامی و همچنین تفسیری در این زمینه مراجعه کنید. مثل تفسیر المیزان ذیل آیات متعددی که چنین تعبیری در آنها هست مانند: "قُلْ لَا يَـٰعِلْمُ مِنِّي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبِ إِلَّا اللَّهُ".

دلیل ششم: ششمین دلیل مرحوم شیخ حرّ عاملی بر وجوب اجتناب در شبهه حکمیة تحریمیة و برائت در شبهه موضوعیة تحریمیة آن است که شک و شبهه در حکم شرعی اندک است و وجوب احتیاط در آنها مکلف را به سختی و زحمت نمی‌اندازد لکن شک و شبهه در موضوعات خارجی اگر احتیاط واجب باشد موجب عسر و حرج و تکلیف بمالایطاق بر مکلف می‌شود. مکلف شک کرد ماستی که خریدم پاک بوده یا نجس، این آبی که در کوچه روی زمین ریخته پاک است یا نجس وجوب احتیاط در این موارد کثیره موجب حرج است.

نقد دلیل ششم: قبول نداریم که احتیاط در شبهات موضوعیة موجب عسر و حرج شود زیرا در کثیری از موارد شبهات موضوعیة قواعد و امارات فقهی داریم که رافع شک است، قاعده ید مسلم، سوق المسلمین، أصالة الطهارة، قول مدعی که معرضی هم ندارد و حتی اصول عدمیة (اصالة عدم الحادث) که مورد اتفاق اصولی و اخباری است در بسیاری از شبهات موضوعیة مشکل را حل می‌کند و شک را از بین می‌برد و مقدار اندکی از شبهات موضوعیة هم که هیچ کدام از این قواعد و اصول جاری نباشد، احتیاط کردن موجب عسر و حرج نیست. دلیل هفتم: می‌فرمایند نسبت به شبهات حکمیة می‌گوییم افعال و موارد حرامی در شریعت داریم که واجب است آنها را ترک کنیم، لذا هر جا شک در حرمت داشتیم باید از باب مقدمه علمیة (توضیح در جلسه ۱۱۹ گذشت) از مشتبه اجتناب کنیم تا قطع به امثال پیدا کنیم، همچنین در قسم سومی از شبهات که مطرح کردیم (الأفراد لا غیر الظاهرة الفردیة) مانند غناء به همین بیان اجتناب واجب است، زیرا اجتناب از حرام محقق نمی‌شود الا به اجتناب از مشتبهات، و از آنجا که اجتناب از مشتبهات ممکن است پس واجب خواهد بود.

نقد دلیل هفتم: مرحوم شیخ انصاری دو جواب برای این دلیل مطرح می‌کنند:

جواب نقضی: همین دلیل و بیان شما در شبهات موضوعیة هم جاری است بلکه در شبهه موضوعیة مسأله روشن تر است زیرا ما یقین به حکم شرعی داریم و فقط موضوعش مشکوک است، پس آنجا هم باید احتیاط واجب باشد اما شما در شبهه موضوعیة برائت جاری می‌کنید جواب حلّی: در جلسه ۱۱۹ گذشت که انجام مقدمه علمیة زمانی واجب است که علم به وجوب ذی المقدمه داشته باشیم چه علم اجمالی و چه علم تفصیلی، در حالی که در شبهات حکمیة و موضوعیة صرفاً احتمال تکلیف وجود دارد پس اصل ذی المقدمه (وجود حکم حرمت یا تحقق موضوع خمر) برای ما معلوم نیست تا مقدمه آن یعنی احتیاط و اجتناب از باب مقدم علمیه واجب باشد.

نتیجه تنبیه دوم: ادعای مرحوم شیخ حرّ عاملی مبنی بر اینکه در شبهات موضوعیة برائت جاری است نه احتیاط، قبول داریم لکن ادعایشان مبنی بر وجود احتیاط در شبهات حکمیة تحریمیة را نمی‌پذیریم و أدله هفت‌گانه ایشان را نقد کردیم.

الثالث: أنه لا شك فی ... ص ۱۳۷

تنبیه سوم: حسن شخصی احتیاط تا زمانی که منجر به حرام نشود

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بدون شک عقلا و نقلا: الإحتیاطُ حَسَنٌ علی کلِّ حال مطلقاً چه أماره‌ای یا قاعده‌ای باشد که شبهه را برطرف کند یا نباشد، در هر صورت احتیاط بهترین کار است هر چند مثل قاعده سوق المسلمین بگوید گوشت این قصاب مذکّی است. همچنین شک و ربیبی نیست که احتیاط در تمام موارد شبهات موضوعیة، موجب عسر و حرج و اختلال نظام زندگی مردم می‌شود و چنین احتیاطی نقض غرض شارع است زیرا غرض شارع از شریعت، ایجاد نظم در زندگی مادی و معنوی مردم است نه اختلال در آن. با توجه به نکته مذکور روشن می‌شود که تبیین محدوده حُسن احتیاط مهم است. به عبارت دیگر اینکه تا چه زمانی احتیاط حسن است و از چه زمان دیگر نیکو و حسن نخواهد بود باید مورد بحث قرار گیرد و تبیین شود و الا صرف اینکه بگوییم احتیاط تا زمانی حَسَن است که منجر به اختلال نظام نشود این بیان کاربردی نیست زیرا همچنان محدوده دقیق بیان نشد.

احتمالات در تبیین محدوده حسن احتیاط

برای تبیین محدوده احتیاط چهار احتمال مطرح شده است:

احتمال اول: تفاوت بین موارد احتیاط با توجه به اقسام احتمال.

گفته شده احتمال و تردید سه قسم دارد: ۱. ظن، مانند ۷۰ درصد. ۲. شک که ۵۰ درصد است. ۳. وهم، مثل ۳۰ درصد، در جایی که تردید و شبهه ما به مقدار ظن رسید یعنی مشتبه، مظنون بود احتیاط حسن است اما اگر مشتبه صرفاً مشکوک یا موهوم بود احتیاط حسن نیست. احتمال دوم: تفاوت بین موارد احتیاط با توجه به اقسام احتمالات.

گفته شده احتمالات (اموری که در آنها شک و شبهه پیدا کرده) بر دو قسم است: ۱. مسائل بسیار مهمی مانند أعراض، دماء و فروج یا به طور کلی حق الناس، که احتیاط در آنها حسن است. ۲. اموری که حق الله هستند، در این امور احتیاط حسن نیست.

سؤال: ادعای حسن احتیاط در مسائلی مانند فروج و نکاح بر خلاف روایات است زیرا روایات می‌گویند در این مسأله به شک و شبهه اعتنا

نکنید، مثلا شک دارد که صیغه نکاح بر اساس شرائط شرعی محقق شده یا نه، روایات می گوید به شک اعتنا نکنید، احتیاط لازم نیست. جواب: در احتمال دوم ادعا شد احتیاط در موارد دماء و فروج حسن است این روایات هم می گوید احتیاط واجب نیست پس تعارضی ندارند. احتمال سوم: تفاوت بین مورد وجود و عدم آماره

گفته شده بعد تحقق شبهه، دو حالت شکل می گیرد: ۱. آماره یا بیتهای مانند قاعده ید یا سوق المسلمین جاری است که در این صورت دیگر شک و شبهه باقی نمی ماند که احتیاط کردن حسن باشد. ۲. آماره یا بیتهای وجود ندارد در این صورت صرفا أصالة الإباحة جاری است و اصل اباحه رافع شک نیست بلکه صرفا برای خروج انسان از تحیر است پس با وجود شک همچنان احتیاط حسن خواهد بود. مرحوم شیخ انصاری در نقد این احتمال می فرماید اینکه معیار، باقی ماندن یا نماندن شبهه باشد صحیح نیست زیرا در روایات لفظ شبهه وارد نشده که بگوید هر جا شبهه باقی ماند احتیاط حسن است و هر جا باقی نماند حسن نیست، بلکه حکم عقل و روایات به حسن احتیاط اطلاق دارد هم شامل مورد وجود آماره رافع شک می شود هم موردی که آماره یا بیته رافع شک و شبهه وجود نداشته باشد. احتمال چهارم: (نظر مرحوم شیخ: حسن شخصی احتیاط تا زمانی که منجر به حرام نشود)

می فرمایند بهترین معیار برای مسأله مورد نظر آن است که بگوییم حسن احتیاط یک مسأله شخصی است نه نوعی، لذا می گوییم احتیاط نسبت به هر فرد از افراد مکلفان تا زمانی حسن است که منجر به ارتکاب حرام نشود اما اگر منجر به حرام شود نه تنها حسن نیست بلکه حرام هم هست. مانند اینکه عمل موجب عسر و حرج باشد که انجام دادنش حرام می شود، یا موجب وسواس شود یا مهانت یک مؤمن باشد در امثال این صور احتیاط حسن نخواهد بود.

نکته: می فرمایند ما وجوب احتیاط را نمی توانیم محدود کنیم به اختلال نظامی که مبهم است اما استحباب احتیاط اگر محدود شود به اختلال نظام با وجود ابهام در معنا و مصداق اختلال نظام هیچ اشکالی ندارد زیرا یک امر مستحب است.

#### الرابع: إباحة ما یحتمل الحرمة ... ص ۱۴۰

تنبيه چهارم: در شبهه موضوعیه تحریمیه فحص واجب نیست

می فرمایند در شبهه موضوعیه تحریمیه وظیفه برائت و اباحه است مطلقا، قادر بر فحص و رفع شبهه باشد یا نه، یعنی وقتی شک دارد این لیوان مایع خمر است یا سرکه واجب نیست آن را ببرد نزد فرد آشنا به آن تا نظر دهد بلکه می تواند از آن استفاده کند. به دو دلیل: دلیل یکم: اجماع و اتفاق فقهاء. دلیل دوم: عموم أدله دال بر إباحه مانند حدیث "کلّ شیء لک حلال" می گوید در تمام موارد شبهه موضوعیه تحریمیه، اباحه و برائت جاری کن و دیگر از قدرت بر فحص و رفع شبهه سخن به میان نیامده است و إجراء برائت مقید نشده به موردی که فحص کرده و از رسیدن به جواب مأیوس شده باشد یا اصلا قادر بر فحص نباشد، خیر برائت و إباحه جاری است مطلقا. سؤال: در همین حدیث مذکور و امثال آن یک غایت بیان شده که هر شیء ای حلال است تا زمانی که علم به حرمت پیدا کنی، پس اگر با فحص کردن امکان شبهه را برطرف کنیم باید فحص واجب باشد چرا می گوید فحص واجب نیست؟

جواب: می فرمایند این روایات می گویند اگر آماره یا بیتهای قائم شد و به شما گفت این شیء خمر است یا نجس است یا غصبی است، در این صورت شما دیگر شک ندارید و وظیفهتان مشخص است اما این روایات نمی گویند تحصیل و به دست آوردن علم هم لازم است، نتیجه اینکه جستجو و فحص برای رفع شبهه واجب نیست اما اگر علم به حکم حاصل شد دیگر به همان حکم باید عمل نمود.

حتی روایاتی داریم که در موارد خاصی می فرمایند اصلا دنبال فحص نروید، مانند موردی که قاعده ید جاری است، می خواهد کتابی را از یک دستفروش کنار خیابان بخرد، شک دارد این کتاب ملک دستفروش هست یا نه؟ اینجا روایات می گویند قاعده ید جاری کن و بگو چون در اختیار او است پس ملک خود است لذا می توانی آن کتاب را بخری یا إجراء قاعده سوق المسلمین نسبت به لحم و گوشت خریداری شده از بازار مسلمین با وجود شک در ذبح شرعی آن. یا در مورد پوستی که شک در طهارت و نجاست آن دارد امام باقر علیه السلام فرمودند نیاز به فحص نیست و خوارج (یعنی یهودیان) بر خودشان کار را سخت کردند با فحص بی جا و بهانه تراشی.

نکاتی در انتهای فایل صوتی ذکر شد امید که مفید افتد. (نکته مهم اینکه از همه شما حلالیت می طلبم).

پایان رسائل ۲ در سال تحصیلی ۹۸-۹۹

وَ السَّلَامُ عَلَيَّ مِنْ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ

بسیار به دعای خیرتان محتاجم

قم - پایان سال تحصیلی ۹۸-۹۹

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه اول (شنبه، ۹۶/۶/۱۱)

با استعانت از پروردگار و ذیل توجهات حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف و حضرت معصومه سلام الله علیها سال تحصیلی ۹۶-۹۷ را آغاز می‌کنیم.

**شبهه وجوبیه ج ۲، ص ۱۴۱**

کتاب رسائل (فرائد الأصول) مرحوم شیخ انصاری از سه رساله قطع، ظن و شک تشکیل شده است. مبحث قطع و ظن گذشت. در مبحث شک گفته شد دو مقام از بحث وجود دارد:

۱- حکم شک بدون لحاظ حالت سابقه که شامل برائت، اشتغال و تخییر است.

۲- حکم شک با لحاظ حالت سابقه که استصحاب است.

مقام اول: برائت، اشتغال و تخییر

این مقام در دو موضع بررسی می‌شود: شک در اصل تکلیف. ۲- شک در مکلف به.

موضع اول: شک در تکلیف

گفته شد در بحث شک در تکلیف سه مطلب مورد بحث است زیرا:

۱. یا شک داریم این شیء حرام است یا نه (دوران بین حرمت با استحباب یا اباحه یا کراهت) که می‌گوییم شبهه تحریمیه

۲. یا شک داریم واجب است یا نه (دوران بین وجوب با کراهت یا استحباب یا اباحه) که می‌گوییم شبهه وجوبیه.

۳. یا شک داریم واجب است یا حرام که می‌گوییم دوران بین محذورین.

علت اینکه فقط این سه قسم مطرح شد نه صور دیگر مانند شک بین استحباب و کراهت که مثلاً بگوییم شبهه استحبابیه و امثال آن یکی از سه دلیل است:

دلیل اول: مانند صاحب قوانین بگوییم تکلیف و کلفت فقط در الزامیات است.

دلیل دوم: غیر الزامیات هم تکلیف‌اند اما حکم صور دیگر از همین سه قسم به دست می‌آید.

دلیل سوم: در تکالیف غیر الزامی اصلاً اختلاف نیست که بحث شود.

مطلب اول: شبهه تحریمیه

در این مطلب چهار مسأله بود زیرا منشأ شبهه تحریمیه، عدم نص یا اجمال نص یا تعارض نصین یا امر خارجی است.

**مطلب دوم: شبهه وجوبیه**

در این مطلب هم چهار مسأله وجود دارد زیرا منشأ شبهه وجوبیه، عدم نص یا اجمال نص یا تعارض نصین یا امر خارجی است.

**مسأله اول: شبهه وجوبیه با فقدان نص معتبر.**

مرحوم شیخ مثال می‌زنند به اینکه نص غیر معتبر یا فتوای جماعتی دلالت می‌کند بر وجوب دعاء عند رؤیة الهلال یا وجوب استهلال، شک می‌کنیم چنین وجوبی ثابت است یا خیر؟

در این مسأله تمام اصولیان و مشهور اخباریان معتقد به برائت می‌باشند.

مرحوم شیخ به چهار عبارت از عالمان اخباری اشاره می‌کنند که دو عبارت دلالت می‌کند بر برائت و دو عبارت دلالت می‌کند بر وجوب احتیاط:

**عبارت اول:** صاحب وسائل الشیعة می‌فرمایند هر گاه شک در اصل تکلیف وجوب بود برائت جاری است اما هرگاه اصل وجوب ثابت بود و شک در مکلف به بود مثل اینکه اصل وجوب نماز را می‌دانیم بین ظهر و جمعه مردد هستیم باید احتیاط کرد و هر دو را انجام داد.

عبارت دوم: صاحب حدائق در دو کتابشان مطلبی در این مورد بیان می‌کنند:

الف: در حدائق الناظرة فی أحكام العترة الطاهرة می‌فرمایند برائت دو قسم است یکی در شبهه تحریمیه یکی در شبهه وجوبیه، سپس می‌فرمایند در شبهه وجوبیه احدی قائل نشده اصل وجوب است بلکه باید برائت جاری نمود.

ب: در الدرر النجفیه من الملتقطات الیوسفیه هم می‌فرمایند اگر عند الشک قائل به وجوب باشیم بدون دلیل معتبر، این حکم حرجی و تکلیف بمالایطاق است.

عبارت سوم: صاحب حدائق چندین صفحه بعد از عبارت مذکور می‌فرمایند احتیاط گاهی واجب و گاهی مستحب است، احتیاط واجب جایی است که مکلف مردد در اصل حکم و تکلیف باشد (ابتدا حکم را مطلق می‌گویند که شامل شبهه وجوبیه و تحریمیه می‌شود لکن بعد مثال برای شبهه وجوبیه می‌زنند که محل بحث است) که منشأ شک یا تعارض أدله است یا اجمال نص یا فقدان نص یا در بعض شبهات موضوعیه که شک دارد مثلاً این صوت مطرب تحت حکم کلی غناء وارد است یا نه، احتیاط واجب است، او نحو ذلک یعنی جایی که یقین به تکلیف و شک در مکلف به است.

احتیاط مستحب هم جایی است که دلیل شرعی معتبر داریم بر عدم تکلیف، لکن احتمال وجود تکلیف هم داده می‌شود که بهتر است احتیاط کند مانند أخذ جوائز سلطان جائز.

در مواردی هم احتیاط حرام است زیرا تشریح خواهد بود آن هم جایی است که سبب شک یا تردید وجود ندارد و می‌داند حکم شریعت حلیت مال مأخوذ از سوق المسلمین است اما صرفاً احتمال عدم حلیت می‌دهد که اینجا اگر از باب احتیاط بگوید استفاده نمی‌کنم و حلال نمی‌دانم این تشریح و حرام است.

سپس به تبیین دوباره وجوب احتیاط در شبهه وجوبیه با فقدان نص می‌پردازند.

و ممن يظهر منه وجوب الإحتياط هنا ... ج ۲، ص ۱۴۴، ۱۵

عبارت چهارم: نقل کلام محدث استرآبادی از کتاب الفوائد المدنیة مبنی بر وجوب احتیاط در شبهات وجوبیه.

برای تبیین روان عبارت محدث استرآبادی یک مقدمه اصولی با دو نکته اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: اصطلاح برائت اصلیه و حسن و قبح ذاتی

نکته اول: اصطلاح برائت اصلیه یا برائت عقلیه یا به عبارت دیگر استصحاب عدم التکلیف به این معنا است که ابتدای بعثت پیامبر ۹

اگر شک در وجوب یک موردی داشته باشیم، استصحاب می‌کنیم عدم وجوب قبل از بعثت را.

نکته دوم: نسبت به حسن و قبح ذاتی که در اصول فقه خوانده‌ایم سه دیدگاه اشاره می‌شود:

الف: اشاعره منکر درک عقل نسبت به حسن و قبح اشیاء هستند. (منکر حسن و قبح ذاتی)

ب: اخباریان حسن و قبح ذاتی را قبول دارند لکن می‌گویند ملازمه‌ای بین حسن و قبح عقلی با وجوب و حرمت شرعی نیست (کلاما

حکم به العقل حکم به الشرع را قبول ندارند)

ج: اصولیان قائل به حسن و قبح عقلی (درک عقل نسبت به حسن و قبح ذاتی) و ملازمه هستند.

محدث استرآبادی می‌فرمایند إجراء برائت اصلیه دو بُعد دارد: قبل اكمال دين و بعد آن.

الف: بعد از اكمال دين و پذیرش روایات متواتر مبنی بر اینکه خداوند برای تمام امور و اشیاء حکم شرعی صادر فرموده معنا ندارد با

استصحاب بگوئیم حکم جدیدی پیدا نکردیم لذا قبل بعثت واجب نبوده الآن هم استصحاب کنیم عدم وجوب را.

ب: قبل از اكمال دين هم اشاعره و اخباریان می‌توانند برائت اصلیه جاری کنند اما اصولیان خیر. بیان مطلب:

اشاعره منکر حسن و قبح عقلی هستند و اخباریان هم که قبول دارند می‌گویند ملازمه‌ای بین حکم عقل و شرع نیست در نتیجه عقل

نمی‌تواند حکم شرعی را درک کند در نتیجه اگر اوائل بعثت و قبل اكمال دين شک کنیم در حکمی مثلا در وجوب زکات، عقل که درکی

ندارد، حکمی از جانب شارع هم پیدا نمی‌کنیم می‌گوئیم برائت اصلیه جاری است و چنانکه قبلا واجب نبوده الآن هم واجب نیست.

اما اصولیان که قائل به ملازمه هستند برای هر موردی حسن یا قبح و به تبع آن حکم شرعی قائل خواهند بود لذا نمی‌توانند برائت

جاری کنند. به عبارت دیگر نزد اصولیان چون عقل حکم دارد پس بیان دارد و نمی‌توانند به برائت که عدم البیان است تمسک نمایند.

اشکال: محدث استرآبادی می‌فرمایند اصولیان ممکن است اشکال کنند که از باب ملازمه می‌گوئیم در مسأله ای که نتوانستیم حکمش

را پیدا کنیم حکم عقل برائت است پس به حکم ملازمه حکم شارع هم برائت خواهد بود. پس برائت ثابت شد و منافاتی هم با حسن و

قبح عقلی و ملازمه، ندارد.

جواب: می‌فرمایند هیچ عاقلی چنین سخنی نمی‌گوید زیرا احکام شارع تابع مصالح و مفاسد است و إقتضاء احکام از نظر مصلحت و مفسده

متفاوت است و همیشه حکم شارع تابع برائت نیست که هر جا به حکم نرسیدیم برائت جاری کنیم. قبح این کلام مانند این است که

کسی بگوید اجسام از نظر مقدار جاذبه و در بالا و پایین رفتن یکسانند.

### \* تحقیق:

۱. در رابطه با شناخت اخباریان و وجوه ممیزه آنان با اصولیان و بزرگان شان یکی از راه‌های آن مراجعه به کتب تراجم و تألیفات آنان است

لکن در ابتدای کار می‌توانید به کتبی که مستقلا در این خصوص تألیف شده مراجعه کنید مانند کتاب "اخباریگری" (تاریخ و عقاید) اثر

آقای ابراهیم بهشتی چاپ انتشارات دارالحدیث مراجعه کنید.

همچنین در رابطه با وجه تسمیه اخباریان در کتاب **قلائد الفرائد** ج ۱، ص ۷۱ مرحوم غلامرضا قمی شاگرد شیخ انصاری ذیل بحث قطع

حاصل از مقدمات عقلیه در ابتدای رسائل می‌فرماید: أقول: يعجبني أن أذكر في المقام، ما استفدته من المصنّف رحمه الله في مجلس

درسه، و هو أمران: أحدهما: في بيان وجه تسمية الفرقة المرقومة بالأخباري، و هو أحد الأمرين:

الأول: كونهم عاملين بتمام الأقسام من الأخبار من الصحيح و الحسن و الموثق و الضعيف، من غير أن فرّقوا بينها في مقام العمل، في قبال المجتهدين. و الثاني: إنهم لمّا أنكروا ثلاثة من الأدلة الأربعة، و خصّوا الدليل بالواحد منها أعني الأخبار، فلذلك سمّوا بالاسم المذكور. و وجه منعهم حجّية الكتاب و الإجماع، محرّر في محلّه. و وجه منعهم حجّية العقل.

٢. كتابشناسى كتاب الفوائد المدنية اثر محدث استرآبادى

به همراه اين كتاب كه چاپ انتشارات جامعه مدرسین است "الشواهد المكيه" اثر مرحوم موسوى عاملی كه حاشيه نقدى بر فوائد المدنية است چاپ شده است.



### أقول قد عرفت فیما تقدم ... ج ۲، ص ۱۴۷، س ۶

چهار عبارت از علماء اخباری نقل شد که دو عبارت تصریح می کرد به لزوم احتیاط در شبهات وجوبیه و خلاصه عبارت چهارم از مرحوم استرآبادی این شد که قبل از اكمال دین فقط اشعری و اخباری می توانند به براءت اصلیه تمسک کنند نه اصولی، بعد از اكمال دین هم هیچ یک نمی توانند به براءت اصلیه تمسک کنند زیرا دلیل داریم تمام احکام بیان شده و در موارد شبهه باید توقف کرد. پس در شبهات تحریمیه و وجوبیه باید احتیاط نمود. در پایان هم نسبت به مخالفین خودشان فرمودند من حکم بغیر ما أنزل الله تعالی فأولئك هم الکافرون.

### نقد ادعای محدث استرآبادی

شیخ انصاری می فرمایند نکته محوری در نقد کلام ایشان آن است که اصولیان با إجراء براءت در شبهه وجوبیه می خواهند بگویند وقتی حکم شرعی به ما نرسیده وظیفه ای نداریم نه اینکه حکمی در واقع وجود ندارد.

تمام آنچه ایشان از اكمال دین و عدم اكمال، حسن و قبح عقلی و قانون ملازمه بین حکم عقل و شرع بیان کردند تا بگویند اصولیان با جریان براءت اصلیه معتقدند در واقع حکمی وجود ندارد، باطل محض است زیرا احدی از اصولیان با إجراء براءت در شبهه وجوبیه نمی گوید در واقع و لوح محفوظ هم حکمی برای این مورد مشکوک وجود ندارد، خیر بلکه اصولیان می گویند حال که به حکم شرعی دسترسی پیدا نکرد وظیفه ای در قبال آن ندارد.

شیخ انصاری می فرمایند بله نسبت به أصالة البرائة دو مبنا است:

مبنای اول: بعضی مانند صاحب معالم و شیخ بهائی أصالة البرائة را جزء أمارات ظنیه می دانند که نتیجه این قول آن است که با جریان أصالة البرائة در شبهه وجوبیه، ظن پیدا می کنیم در واقع نسبت به این مشکوک حکمی وجود ندارد. اما طبق همین مبنا هم اشکال مرحوم استرآبادی وارد نیست زیرا اینان می گویند با إجراء براءت ظن پیدا می کنیم حکم واقعی هم براءت و اباحه (عدم الحکم) است نه اینکه واقع خالی از حکم باشد.

مبنای دوم: نظر شیخ انصاری و جمعی از علما بود که أصالة البرائة اماره ظنیه نیست بلکه اصل عملی است حتی استصحاب را هم اصل عملی میدانند نه اماره ظنیه، پس ادعا نمی کنند که با إجراء براءت ظن پیدا کردند که در واقع حکمی نیست، خیر فقط می گویند بعد فحص و یأس وظیفه ای نسبت به واقع نداریم.

### نظریه شیخ انصاری:

در شبهه وجوبیه با منشأ فقدان نص، أصالة البرائة جاری است یکی به جهت أدله اربعة که در شبهه تحریمیه گذشت و شامل شبهه وجوبیه هم می شود، دوم به جهت اجماع مرکب به این بیان که هر کسی که در شبهات تحریمیه قائل به براءت شده است در شبهات وجوبیه هم معتقد به براءت است و قول به فصل در مسأله نداریم.

### \* تحقیق:

نسبت به معنای اجماع مرکب مراجعه کنید به **حلقات** شهید صدر حلقه ثالثه ج ۲، ص ۱۵۰ (چاپ جامعه مدرسین) ایشان تفاوت اجماع بسیط و مرکب را در کمتر از نصف صفحه توضیح می دهند و اجماع مرکب را دو قسم می کنند یک قسم را معتبر و قسم دیگر را نامعتبر می دانند، بعد از مراجعه به حلقات (دروس فی علم الأصول) و یادداشت عبارت ایشان به دو سؤال پاسخ دهید:

۱. دو قسم اجماع مرکب در عبارت ایشان کدام است؟

۲. دلیل ایشان بر عدم حجیت قسم دوم اجماع مرکب چیست؟

## \* معرفی اجمالی کتاب

کتاب *كشف القناع عن وجوه حجیة الإجماع* اثر ارزشمند مرحوم شیخ اسدالله تستری (شوشتری) که مرحوم شیخ در جلد اول رسائل در مباحث بررسی حجیت اجماع به تفصیل هفت صفحه عین عبارت ایشان را نقل نمودند و این نشان از اهمیت جایگاه کتاب و نویسنده آن دارد.

این کتاب فعلاً جامع‌ترین کتاب در موضوع اجماع است که تمام أدله شیعه و اهل سنت در بحث اجماع را به تفصیل مورد بحث و بررسی نقادانه قرار داده و طلبه را با یک سیر جامع و چند بُعدی (اقوال اهل سنت و شیعه) آشنا می‌سازد.

آشنایی با این کتاب و کتابشناسی آن توصیه می‌شود.

ذیل مسأله اول (شبهه وجوبیه با منشأ فقدان نص) به سه تنبیه اشاره می‌کنند که نکات مفید و مهمی مطرح خواهد شد.

**تنبیه اول: وجوب نفسی مستقل**

قبل از بیان مطلب یک مقدمه اصولی مطرح می‌کنیم:

### **مقدمه اصولی: بعض تقسیمات واجب**

در کتاب اصول فقه باب اوامر خوانده‌ایم که واجب اقسامی دارد از جمله:

واجب نفسی و غیره: واجب نفسی یعنی: الواجب لنفسه لالواجب آخر كالصلاة اليومية و يقابله الواجب الغیری كالوضوء.

واجب اصلی و تبعی: واجب اصلی یعنی ما قصدت إفادة وجوبه مستقلا بالكلام كوجوب الصلاة و الوضوء المستفادين من قوله

تعالی "أقیموا الصلاة" و "فاغسلوا وجوهكم". واجب تبعی یعنی: ما لم تقصد إفادة وجوبه بل كان من توابع ما قصدت إفادته و هذا

كوجوب المشی إلى السوق المفهوم من أمر المولی بوجوب شراء اللحم.

اصطلاح دیگری هم در تقسیمات واجب به کار می‌رود با عنوان واجب مستقل و واجب ضمنی. واجب مستقل یعنی فعلی که امر

مستقیماً انجام آن را طلب نموده مانند نماز، اما واجب ضمنی واجبی است که انجام آن فعل به صورت مستقل و جدا، مورد نظر امر

نیست مانند رکوع در نماز.

نکته مهم این است که وجوب تبعی و وجوب غیره، وجوبی جدای از وجوب اصلی و وجوب نفسی دارند، اما وجوب ضمنی، وجوبی

جدا از وجوب استقلالی ندارد.

مرحوم شیخ می‌فرمایند گفتیم که بحث ما در شبهه وجوبیه در شک در تکلیف است نه مکلف‌به. بنابراین بحث ما در شبهه وجوبیه و شک

در وجوب یک شیء در جایی است که واجب مستقل باشد نه واجب ضمنی، لذا اگر شک ما در واجب ضمنی بود مانند اینکه شک داشتیم

سوره جزء نماز هست یا نه این مورد از محل بحث خارج است زیرا اینجا در اصل یقین به تکلیف داریم که اصل نماز باشد و شک در

مکلف‌به داریم یعنی نمی‌دانیم نمازی که بر ما واجب است نماز با سوره است یا بدون سوره.

نتیجه اینکه شک در وجوب ضمنی از بحث شبهه وجوبیه خارج است هر چند به نظر ما در شک در مکلف به هم مانند شک در تکلیف

(شبهه وجوبیه) براءت جاری است، لکن اصولیان در شبهه وجوبیه شک در تکلیف بالإجماع قائل به براءت هستند اما در شک در مکلف به

اختلاف است.

### **\* تحقیق**

در انتهای عبارت تنبیه اول که مرحوم شیخ می‌فرمایند "خارج عن هذه المسألة الإتفاقية" مرحوم سید محمد سعید حکیم در التنقیح که

شرح رسائل است می‌فرمایند: "كيف يدعى الاتفاق فيها مع اعترافه بأن الظاهر ثبوت الخلاف في المسألة؟!"

مقصودشان از اعتراف به خلاف در مسأله عبارت صفحه قبل در رسائل است که شیخ فرمودند فالظاهر أن المسألة خلافية.

برای نقد کلام مرحوم حکیم مراجعه کنید به بحر الفوائد فی شرح الفوائد مرحوم آشتیانی ج ۵، ص ۱۳ که ذیل عبارت شیخ نکته‌ای دارند

که جواب از اشکال مرحوم حکیم است. عبارت بحر الفوائد را که: "استظهار كون المسألة خلافية .." یادداشت نموده و در مباحثه بررسی

کنید.

\* معرفی اجمالی با کتاب

برای آشنایی بیشتر با اقسام واجب که در مقدمه اشاره شد مراجعه به کتاب اصطلاحات الأصول مرحوم آیه الله مشکینی مفید است.

الثانی: أنه لا إشکال فی رجحان ... ج ۲، ص ۱۵۰

تنبیه دوم: بررسی رجحان احتیاط

مرحوم شیخ انصاری در شبهات تحریمیه فرمودند برائت جاری است و احتیاط لازم نیست، لکن مسلماً احتیاط نمودن رجحان دارد، و بهتر است مکلف مرتکب فعل مشتبه الحرمه نشود. می‌فرمایند در شبهه وجوبیه هم گفتیم برائت جاری است اما احتیاط نمودن رجحان دارد و بهتر است مکلف فعل مشکوک الوجوب را انجام دهد لکن نسبت به احتیاط در شبهه وجوبیه قائل به تفصیل هستند. قبل از بیان تفصیل ایشان یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: تفاوت واجب تعبدی و توصلی

نسبت به عنوان واجب تعبدی و توصلی چهار اصطلاح و معنا وجود دارد:

- ۱- در توصلی مهم انجام عمل است چه توسط مکلف بالمباشرة، چه بالتسبیب، چه متبرعاً و توسط دیگران، اما تعبدی فقط با فعل مکلف به صورت مباشر ساقط می‌شود.
  - ۲- در توصلی وظیفه مکلف ساقط می‌شود هرچند به حصه غیر اختیاریه، یعنی اگر عمل را قهراً و اضطراراً هم انجام داد وظیفه ساقط است مانند اداء امانت اما در تعبدی فقط با حصه اختیاریه باید انجام شود.
  - ۳- در توصلی با انجام عمل وظیفه ساقط است حتی اگر ضمن حرام انجام شود، در تعبدی نباید بر عمل عنوان حرامی صادق باشد.
  - ۴- واجب توصلی قصد قربت نمی‌خواهد اما واجب تعبدی قصد قربت می‌خواند.
- نسبت به قصد قربت در واجب تعبدی در اوائل باب اوامر در کتاب اصول فقه خوانده‌ایم که بعضی می‌گویند قصد قربت یعنی قصد امتثال امر مولا، اما بعضی هم آن را تفسیر می‌کنند به قصد مطلوبیت نزد مولا کفایت میکند و همین که احتمال دهد این عمل محبوب مولا است برای قصد قربت کافی است.

تفصیل شیخ انصاری چنین است که سه قسم کلی برای بررسی رجحان احتیاط در شبهه وجوبیه بیان می‌کنند:

**قسم اول:** واجبات توصلی. چه تردید در شبهه وجوبیه بین وجوب (مصلحت ملزمه) و استحباب (مصلحت غیر ملزمه) باشد یا وجوب و اباحه یا وجوب و کراهت (مفسده غیر ملزمه) در هر سه صورت احتیاط کردن رجحان دارد، زیرا دوران امر است بین مصلحت ملزمه و نهایتاً مفسده غیر ملزمه که روشن است ارتکاب مصلحت ملزمه احتمالیه رجحان دارد و حتی اگر مکلف با قصد محبوبیت نزد مولا عمل را انجام داد مثلاً شک داشت دفن کافر واجب است یا مکروه، به احتمال محبوبیت عند المولا انجام داد به جهت انقیادش، ثواب هم دارد. مخصوصاً به بر قول کسانی که در شبهه تحریمیه گفتند احتیاط لازم است و اگر کسی تجری کند و فعل مشتبهی که در واقع هم حرام نیست را مرتکب شود به جهت تجری عقاب دارد، پس اینان در اینجا باید به طریق اولی بگویند انجام مشتبه الوجوب به احتمال محبوبیت نزد مولا ثواب خواهد داشت.

وجه اولویت این است که در تجری هر چند با واقع مخالفت نکرده باشد خود تجری قیح فاعلی دارد و در حکم معصیت است اما امتثال به قصد احتمال محبوبیت عند المولا (نه قصد امتثال امر) به نوعی خود انقیاد است.\* (شیخ انصاری در عبارت می‌فرماید لانه انقیاد و إطاعة حکمیة، که باید با توجه به قرینه جمله بناءً علی أنه فی حکم الإحتیاط همینگونه که گفتیم معنا نمود) مرحوم آخوند در تعلیقه رسائل می‌فرماید وجه اولویت این است که دائره رحمت پروردگار أوسع است از عقاب، در عقاب به استحقاق اکتفا میکند اما در ثواب علاوه بر استحقاق ثواب می‌دهد پس در تعلق ثواب اولی است)

**قسم دوم:** واجبات تعبدی. در واجبات تعبدی دو صورت داریم:

**صورت اول:** شبهه و دوران امر بین وجوب و استحباب که بدون شک می‌تواند با قصد قربت و امر مولا انجام دهد و ثواب هم دارد.

**صورت دوم:** شبهه و دوران امر بین وجوب و کراهت، یا وجوب و اباحه که اینجا دو قول و دو وجه مبتنی بر دو مبنای متفاوت است:

**قول اول:** (بنا بر این مبنا که تعبدی بودن عمل متوقف بر امر شارع و قصد امتثال امر شارع است) احتیاط رجحان ندارد زیرا اگر به قصد امر مولا عمل مشکوک را انجام دهد چون احتمال دارد مکروه یا مباح باشد یعنی خداوند به آن امر نکرده باشد، قصد امر نمودن می‌شود تشریح.

دو اشکال به این قول وارد شده و مستشکل می‌خواهد ثابت کند اینجا احتیاط رجحان دارد:

**اشکال اول:** شما گفتید احتیاط کردن ثواب دارد خوب همین ثواب داشتن بدون علت که نیست علتش وجود امر مولا است. پس میتواند قصد امر کند و تشریح نخواهد بود.

**جواب:** تلازمی بین ثواب و امر شارع نیست. إعطاء ثواب به عبد به جهت امر مولا نیست بلکه به جهت انقیاد عبد است که حتی در جایی که احتمال امر هم داده، دنبال تقرب به خداوند بوده است. لذا بعضی از علما تعبیر دقیقتری بکار می‌برند و می‌گویند این انقیاد ثواب ندارد بلکه تفضلاً خدا به این فرد مطیع پاداش و اجر می‌دهد.

**اشکال دوم:** مگر شمای شیخ انصاری نگفتید عقل میگوید احتیاط اینجا حسن است خوب ما قانون ملازمه را ضمیمه می‌کنیم می‌گوییم كلما حکم به العقل حکم به الشرع و می‌گوییم چنانکه عقل امر به احتیاط دارد شارع هم امر به احتیاط دارد پس تشریح نخواهد بود.

**جواب:** ما قبلاً در شبهه تحریمیه گفتیم در مستقلات عقلیه اوامر شارع ارشادی است حتی در جایی که یقین به امری از جانب شارع داشته باشد چه رسد به اینجا که مشکوک و مشتبه است، و در اوامر ارشادی موافقت و مخالفت فقط نسبت به حکم عقل بررسی میشود و دیگر بر ارشاد شارع به حکم عقل ثواب و عقاب دومی مترتب نمی‌شود. پس باز هم احتیاط در اینجا تشریح خواهد بود.

شاهدی هم ذکر می‌کنند بر اینکه صرف امر ارشادی شارع سبب نمیشود یک عمل عبادت (تعبدی) باشد و بتوان آن را با قصد امتثال امر انجام داد. شاهدشان آیه "أطیعوا الله و رسوله" است که ارشاد به حکم عقل است و سبب نمی‌شود تمامی دستورات شارع تعبدی باشد.

**قول دوم:** بگوییم در تعبدیات صرفاً قصد محبوبیت کافی است و نیاز به قصد امتثال امر نیست، می‌توان در صورت دوم قائل شویم به رجحان احتیاط زیرا قصد امر نیاز نیست که تشریح بشود، بلکه همین مقدار که عقل تشخیص داد احتمال مطلوبیت را، برای عبادت بودن کافی است لذا گاهی عالمان و صالحان در مقام فتوا و عمل، عبادتی را إعادة می‌کنند به جهت اینکه خبر ضعیفی وارد شده بر انجام عمل به کیفیت دیگر لذا برای اینکه مقید به خبر ضعیف هم باشد خود را به زحمت انداخته و دوباره عمل را انجام می‌هند که این دوباره انجام دادن امر ندارد و صرفاً به جهت مطلوبیت عند الله انجام می‌دهند.

### \* تحقیق

در مورد وجه اولویت در ص ۱۵۰ سطر ۴ مرحوم حکیم در التتقیح که شرح رسائل است در ج ۳، ص ۲۳۸ می‌فرمایند وجه اولویت روشن نیست. لکن مرحوم مجدد شیرازی شاگرد شیخ انصاری در تقریراتشان ج ۴، ص ۱۲۱ توضیحی دارند برای اولویت که مراجعه کنید. همچنین مرحوم آخوند صاحب کفایه در شرحشان بر رسائل با عنوان درر الفوائد ص ۲۲۴ توضیحی دارند مراجعه کنید یک خط مطلب ایشان را یادداشت کنید و ببینید آیا مرحوم آخوند مطلب را از مرحوم مجدد شیرازی گرفته‌اند یا نکته دیگری می‌گویند. در پایان دقت کنید وجهی که بیان کردیم با وجه مذکور در این کتب تفاوت دارد یا نه؟

### \* معرفی اجمالی کتاب

کتاب درر الفوائد یکی از شروعی است که برای آمادگی ورود به کفایه و آشنایی با نظرات مرحوم آخوند خراسانی لازم است مراجعه شود که البته تعلیقه مختصری است.

مرحوم شیخ انصاری به کلامی از شهید اول در ذکری استشهاد می‌کنند مبنی بر اینکه حتی در دوران بین وجوب و کراهت هم می‌توان با قصد امتثال امر احتیاط نمود. چند آیه مثال می‌زنند از جمله آیه شریفه: "وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ" ترجمه آیه: "کسانی که آنچه از دستورات به آنان رسیده است را اتیان و امتثال می‌کنند در حالی که قلبهای آنان نسبت به روزی که نزد پروردگاشان بازخواهند گشت نگران است.\*"

والتحقیق أنه إن قلنا ... ج ۲، ص ۱۵۲، س ۶

شیخ انصاری بعد از تبیین دو قول در مسأله وارد می‌شوند در ارائه تحقیق خودشان لکن قبل از بیان آن مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم که تمام فهم مطلب شیخ بر این مقدمه متوقف است:

### مقدمه اصولی: اشکال دور در قصد امتثال امر

در اصول فقه ذیل بحث تعبدی و توصیلی با دو اصطلاح آشنا شدیم: ۱- تقسیمات اولیه واجب که تقسیم واجب قبل از تعلق امر به آن بود مانند تقسیم نماز به واجد سوره و فاقد سوره. ۲- تقسیمات ثانویه واجب که تقسیم واجب بعد از تعلق امر به آن بود. فرمودند در تقسیمات اولیه واجب اگر شک کردیم در تقیید واجب به شی‌ای اصالة الإطلاق جاری است اما در تقسیمات ثانویه اطلاق ممکن نیست لذا تقیید هم ممکن نیست. بحث قصد امتثال امر از تقسیمات ثانویه واجب است. مرحوم مظفر می‌فرمایند قصد امتثال امر امکان ندارد در دلیل خود واجب بیان شود و مولا بگوید صلّ مع قصد القرّبه زیرا دور است و باطل با این توضیح که: "لأن قصد امتثال الأمر فرع وجود الأمر فكيف يعقل أن يكون الأمر مقيدا به و لازمه أن يكون الأمر فرع قصد الأمر و قد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر فيلزم أن يكون المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما و هذا خف أو دور.

بیان مطلب: رابطه موضوع و حکم شبیهه رابطه علت و معلول است، تا زمانی که تمام اجزاء علت تامه محقق نشود معلول هم محقق نخواهد شد، مانند وجود کاغذ، عدم رطوبت، ملاقات با آتش برای تحقق معلول سوختن، همچنین تا تمام اجزاء موضوع تصور نشود حکم بر آن حمل نخواهد شد. همیشه اول باید موضوع را تصور کرد بعد حکم را بر آن مترتب نمود حال اگر قصد امتثال امر از اجزاء نماز باشد شارع باید ابتدا تمام اجزاء نماز را تصور کند تا بتواند آن را واجب نماید، خوب اگر یکی از اجزاء نماز قصد امتثال امر باشد شارع هنوز امر به نماز نکرده لذا نمی‌تواند این جزء را تصور کند تا امر کند. پس از طرفی قصد امتثال امر متوقف است بر وجود امر (که شارع بگوید صلّ) و وجود یافتن امر هم متوقف است بر تصور اجزاء آن از جمله قصد امتثال امر.

برای نجات از دور مرحوم نائینی راهکار متمم الجعل را مطرح نموده‌اند. با این توضیح که ایشان و بعضی دیگر از اصولیان می‌فرمایند خداوند باید در یک امر بفرماید صلّ بعد در دستور دیگری بفرماید إفعل تلك الصلاة مع قصد القرّبه این امر دوم تتمیم می‌کند امر اول را و نتیجه این می‌شود که هم قصد امتثال امر در واجبات تعبدی لازم است هم اشکال دور در یک امر شارع پیش نمی‌آید. این اشکال دور و پاسخ آن در بحث اشتراک احکام بین عالم و جاهل هم مطرح است.

مرحوم شیخ می‌فرمایند: اگر قول و مبنای دوم را بپذیریم که در تعبدی بودن عمل و قصد قربت، احتمال محبوبیت عند المولا کافی است دیگر احتیاط صحیح خواهد بود و تشریح و بدعت نیست، زیرا در دوران بین وجوب و کراهت احتمال محبوبیت هست، احتمال دارد واجب باشد یعنی احتمال دارد محبوب مولا باشد. اما اگر قول و مبنای اول را بپذیریم که می‌گوید در واجبات تعبدی قصد قربت به معنای قصد امتثال امر مولا لازم است، در دوران بین وجوب و کراهت امر مولا ثابت و قطعی نیست که بتوان قصد امتثال امر نمود زیرا ممکن است آن عمل مکروه و مبغوض مولا باشد.

**اشکال:** مستشکل می‌گوید آیاتی که شهید اول در ذکری مثال زدند "فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ" دلالت می‌کند بر اینکه خداوند امر کرده به احتیاط تا جایی که برای فرد ممکن است، وقتی امر به احتیاط ثابت شد دیگر طبق مبنای اول هم می‌توان قصد امتثال امر نمود.

**جواب:** شیخ انصاری می‌فرمایند:

**اولا:** این آیات امر ارشادی هستند و گفتیم اطاعت و معصیت یا ثواب و عقاب مستقل از حکم عقل ندارند.

**ثانیا:** اگر امر مولوی باشند دیگر نمی‌توان این آیات را امر شارع به احتیاط شمرد زیرا مستلزم دور است که در مقدمه توضیح داده شد. به این بیان که شمای مستشکل می‌گویید "اتقوا الله" یعنی يجب الإحتیاط، موضوع، احتیاط است و حکم آن وجوب است، خوب موضوع که احتیاط است یعنی انجام دادن عمل با تمام اجزاء و شرائط و یکی از شرائط احتیاط نمودن قصد امتثال امر (قصد قربت) کردن است وقتی شارع هنوز حکم وجوب را نگفته باید تمام اجزاء از جمله قصد امتثال امر را تصور کند در حالی که هنوز امر نکرده تا بتواند قصد امتثال امر را تصور کند، پس امر شارع به وجوب احتیاط متوقف است بر تصور قصد امتثال امر در حالی که تا شارع امر به احتیاط نکرده امکان ندارد قصد امتثال امر. پس قصد امتثال امر متوقف شد بر قصد امتثال امر و این دور است و باطل.

نتیجه اینکه این آیات مانند "إتقوا الله" نمی‌توانند امر به احتیاط در واجبات تعبدی باشند.

اللهم إلا أن يقال ... ج ۲، ص ۱۵۲، س ۱۳

مرحوم شیخ از کلام خودشان در "ثانیا" دو جواب (یکی نقضی و دیگری حلّی) می‌دهند و از اشکال دور دست برمی‌دارند و به نوعی از شهید اول دفاع می‌کنند:

**جواب نقضی:** می‌فرمایند اشکال دور نه تنها در بحث ما که شبهه وجوبیه و شک در وجوب مثلاً دعاء عند رؤیة الهلال وارد است بلکه همین اشکال در اوامر واقعی و یقینی مانند أقیمو الصلاة هم وارد است که اگر قصد امتثال امر را به عنوان جزء یا شرط نماز بدانیم شارع نمی‌تواند قبل از اینکه امر کند به نماز، قصد امتثال امر را لحاظ کند زیرا اشکال دور که در مقدمه توضیح دادیم پیش می‌آید.

**جواب حلّی:** به عبارتی می‌خواهند بگویند هر جوابی که به اشکال دور در اوامر یقینی و واقعی می‌دهید در اینجا که امر مشکوک و مشتبه (شبهه وجوبیه) هست هم می‌دهیم. آن جواب هم این است که شارع در یک امر فرموده صلّ و در امر دومی فرموده صل تلك الصلاة مع قصد القربة. در محل بحث (آیاتی مانند "إتقوا الله") هم معنای امر به تقوا و احتیاط این است که امر خداوند تعلق گرفته به انجام دادن نماز با تمام اجزاء و شرایطش بدون توجه به قصد قربت و قصد قربت یا همان قصد امتثال امر را از دلیل دیگری غیر از صلّ و إتقوا می‌فهمیم که مرحوم نائینی نامش را متمم الجعل می‌گذاشتند.

مؤید اینکه مبنای اول در اصل بحث صحیح است یعنی قصد قربت به معنای قصد امتثال امر است نه احتمال محبوبیت، و در ما نحن فیه هم امر داریم و دیگر اشکال بدعت و تشریح هم وارد نیست این است که می‌بینیم فقهاء در مقام بیان حکم شرعی در رساله عملیه‌شان در موارد شبهات وجوبیه نمی‌گویند این عمل را احتیاطاً انجام دهد به احتمال مطلوبیت بلکه می‌گویند این عمل را به قصد استحباب انجام دهد یعنی وجود امر از جانب شارع را قبول دارند.

#### خلاصه نظریه شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری به کلام شهید ثانی و استفاده از آیه شریفه "إتقوا الله" دو جواب اولاً و ثانیاً دادند بعد به ثانیا با اللهم إلا أن يقال جواب نقضی و حلّی دادند لکن اشکال اولشان همچنان باقی است لذا کلام شهید اول را نهایتاً نپذیرفتند زیرا در صورتی کلام شهید اول صحیح است که این آیات را اوامر مولوی بدانیم و با کمک این آیات وجود امر و به دنبال آن قصد امتثال امر را تصحیح کنیم در حالی که در جلسه دیروز به طور خلاصه و در شبهات تحریمیه با توضیح بیشتر فرمودند اوامر شارع به احتیاط مانند همین آیات، امر ارشادی هستند نه مولوی پس نمیتوان با این آیات امری از جانب شارع تصویر نمود.

پس به نظر شیخ انصاری تا اینجا قصد امتثال امر لازم است اما با آیات آمره به تقوا نمی‌توان امر شارع به احتیاط در شبهه وجوبیه دوران بین وجوب و کراهت یا اباحه را تصویر نمود تا بتوان قصد امتثال امر کرد.

#### \* معرفی اجمالی کتاب

دوستانی که علاقه به مطالعات ادبی و یا علوم قرآن و حدیث دارند یکی از منابع مهم در تشخیص معنای دقیق الفاظ موجود در کتاب و سنت، آشنایی با کتب فروق اللغه است که تفاوت‌های ریشه‌ای و بنیادین لغات عربی را بیان می‌کنند. در این موضوع کتابهای مختلفی نگاشته شده از جمله فروق اللغه از احمد بن فارس صاحب کتاب لغت معروف "معجم مقاییس اللغة" همچنین أبو الهلال عسگری کتابی دارد با نام فروق اللغویة که در صفحه ۲۷۳ شماره ۷۰۳ به تفاوت معنایی بین دو کلمه خوف و وجل اشاره کرده است. همچنین قبل از آن به تفاوت خوف با هول و خوف با فزع اشاره نموده‌است. مراجعه نمایید و خلاصه اختلاف معنایی این چند لفظ را اشاره کنید. به عنوان مثال دیگر هم در کتب مشابه تفاوت معنای دقیق یأس در آیه شریفه "لا یئأس من روح الله إلا القوم الكافرون" با قنوط در آیه شریفه "قل یا عبادی الذین أسرفوا علی أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله یغفر الذنوب جمیعاً" را ببینید.



### بررسی قاعده تسامح در أدله سنن یا أخبار من بلغ ج ۲، ص ۱۵۳

مرحوم شیخ انصاری تا اینجا نتیجه گرفتند وقتی قصد قربت در واجبات تعبدی را به معنای قصد امتثال امر دانستیم زمانی در شبهه وجوبیه دوران بین وجوب با کراهت یا وجوب با اباحه می توان احتیاط نمود و فعل مشکوک را انجام داد که بتوانیم امر مولوی از جانب خداوند را ثابت کنیم تا زمان انجام عمل تعبدی بتوانیم قصد امتثال امر داشته باشیم. برای تصویر امر از جانب شارع شهید اول در ذکری به آیاتی مانند "اتَّقُوا اللَّهَ" تمسک کردند.

در بحث امروز می فرمایند بعضی با تمسک به قاعده تسامح در أدله سنن یا همان أخبار من بلغ خواسته اند ثابت کنند در شبهه وجوبیه دوران امر بین واجب تعبدی با کراهت یا اباحه، می توان امر مولوی از جانب خداوند را ثابت کرد و به دنبال آن قصد امتثال امر درست شود.

مستدل می گوید منشأ شبهه در محل بحث شبهه وجوبیه گاهی شهرت فتوائی، اجماع یا هر داعی نفسانی دیگری ممکن است باشد اما اگر منشأ شبهه یک روایت ضعیف السند باشد اینجا به راحتی می توان امر شارع را ثابت کرد و به تبع آن هنگام اتیان عمل و احتیاط کردن، قصد امتثال امر نمود.

### کیفیت استدلال به اخبار من بلغ

روایاتی مشهور بین شیعه و اهل سنت است که می گوید: "من بلغه عن النبی<sup>۹</sup> شیء من الثواب فعمله، کان أجر ذلک له و إن کان رسول الله<sup>۹</sup> لم یقله." برای تفسیر صحیح این روایت باید به یک مقدمه اصولی توجه نمود:

#### مقدمه اصولی: اقسام دلالات سیاقیه

در اصول فقه انتهایی بحث مفاهیم خوانده ایم که بعضی دلالتها و برداشتها در جملات وجود دارد که نه از قسم مفهوم است نه از قسم منطوق که به آنها دلالات سیاقیه می گویند. دلالت اقتضا، تنبیه و اشاره. مرحوم مظفر در تعریف دلالت اقتضاء فرمودند: دلالة الاقتضاء و هی أن تكون الدلالة مقصودة للمتکلم بحسب العرف، و يتوقف صدق الکلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة أو عادة علیها. مثالها قوله<sup>۹</sup>: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، فان صدق الکلام يتوقف علی تقدير الأحکام و الاثار الشرعیة لتکون هی المنفیة حقیقة، لوجود الضرر و الضرار قطعاً عند المسلمین .

به دلالت اقتضاء باید گفت مقصود از "شیء من الثواب" خود ثواب نیست بلکه عملی است که ثواب به دنبال دارد به دو قرینه:

۱- ضمیر فعله نمی تواند به ثواب برگردد زیرا "فعمل الثواب" انجام دادن ثواب بی معنا است، بلکه باید کلمه عمل را در تقدیر گرفت.

۲- "ذلک" در کان أجر ذلک له نمی تواند به ثواب برگردد چون بی معنا می شود بلکه به عمل برمیگردد یعنی اجر آن عمل برای اوست.

اخبار من بلغ می گوید اگر کسی بر اساس روایت ضعیفی کار خیر یا دعا یا زیارتی انجام داد خداوند به او ثواب می دهد حتی اگر در واقع چنین دستوری در شریعت نباشد؛ وجود ثواب تلازم دارد با وجود امر از جانب خدا و الا معنا ندارد خداوند ثواب بدهد به فعلی که از آن نهی کرده باشد. به عبارت دیگر اخبار من بلغ می گوید اگر در روایت ضعیف السندی امر به کار خیری مطرح شده بود و مکلف به آن امر عمل نمود، خداوند به او ثواب می دهد و گویا خداوند چنین امری داشته است و الا اگر مورد نهی و مبعوض خدا بود ثواب نمی داد.

(در کتاب اقبال الأعمال مرحوم سید بن طاووس در ج ۳، ص ۴۷ به صورت مرسل به روایت امام صادق علیه السلام تمسک می کنند اما بعد از آن در صفحه ۱۷۰ می فرمایند: "وإذا لم نذكر اسنادا لکلها فسوف نذكر أحادیث مسندة عن الثقات انه من بلغه اعمال سالحة وعمل بها فإنه یظفر بفضلها، وقد قدمناها فی أول المهمات، وإنما أعددناها هاهنا فی المراقبات." و به چند روایت به صورت مسند تمسک می کنند)

### نقد شیخ انصاری:

مرحوم شیخ انصاری سه اشکال به این استدلال وارد می کنند:

**اشکال اول:** اشکالی که بر آن پافشاری دارند این است که تلازمی بین وجود ثواب با وجود امر شرعی (استحباب شرعی) نیست. به عبارت دیگر اگر هم بر اساس اخبار من بلغ بپذیریم ثواب داشتن عمل خاصی راه، این دلالتی ندارد بر وجود امر شارع به آن عمل. امکان دارد عملی دستور شرعی و استحباب نداشته باشد اما شارع بر انجام آن ثواب دهد. مثال عرفی: پدر در هوای گرم تابستان وارد منزل می شود،

فرزند بدون اینکه پدر امر کرده باشد ناگفته لیوان آب خنک برای پدر می آورد اینجا هر چند امر نبوده اما پدر خوشحال می شود و پاداش و اجر می دهد.

**اشکال دوم:** همان اشکال دور که دیروز توضیح داده شد. بیان مطلب: شما می خواهید با اخبار من بلغ وجود امر شارع و به دنبال آن قصد امتثال امر را ثابت کنید و این دور است زیرا موضوع در این روایات "من بلغه شیء من الخیر" است و کار خیر یعنی کاری که قصد قربت هم در آن باشد، پس تحقق موضوع متوقف بر امر شارع شد و امر و حکم شارع هم متوقف بر تحقق موضوع و قصد امتثال امر شد و این دور و باطل است که دیروز به تفصیل توضیح داده شد.

**جواب از اشکال دوم:** می فرمایند دیروز از این اشکال جواب دادیم که می توان لزوم قصد امتثال امر را از دلیل دیگر (مثلا متمم الجعل) استفاده نمود و دور هم بوجود نمی آید.

**اشکال سوم:** اثر یک عمل به سه نحو ممکن است در روایت مطرح شود:

**الف:** مثلا روایت بگوید عملٌ فیه العقاب. اگر این کار را انجام دهی عقاب دارد یعنی حرام است و از محل بحث ما خارج است.

**ب:** روایت بگوید عملٌ فی فعله الثواب و فی ترکه العقاب. عمل واجب است که در فعلش ثواب و در ترکش عقاب است.

**ج:** روایت بگوید عملٌ فیه الثواب. یعنی فعلی که مستحب باشد که ترکش عقاب ندارد.

اخبار من بلغ به صورت سوم تعبیر کرده شیء فیه الثواب که معلوم می شود این اخبار موردی را می گویند که مستحب باشد و از محل بحث ما که شبهه وجوبیه است خارج می باشد.

**جواب از اشکال سوم:** شیخ انصاری می فرماید اشکال وارد نیست زیرا روایت مطلق است یعنی عملی که ثواب دارد و روایت به عقابش کاری ندارد خوب عمل واجب هم ثواب دارد پس اطلاق حدیث شامل شبهات وجوبیه هم می شود.

از آنجا که مرحوم شیخ اشکال اول را وارد می دانند در ادامه به توضیح اشکال اول می پردازند که این شاء الله بیان خواهیم کرد.

#### \* معرفی اجمالی چند کتاب:

۱- کتاب "الرعاية لحال البدایة فی علم الدراية" از شهید ثانی. به اعتقاد جمعی از علما اولین کتابی است در علم درایه که به صورت دسته بندی شده به معظم مباحث این علم در پرداخته است. طلبه باید از زمان لمعه خواندن با این کتاب آشنا باشد هم به جهت مرجع بودن این کتاب هم به این جهت که اصطلاحات درایه ای شهید ثانی در شرح لمعه را فرامی گیرد باید بدانند که مقصود از آن اصطلاحات مانند مرسله، مقطوعه، صحیحه چیست. آن را کتابشناسی کنید و ارائه دهید. (این کتاب کم حجم توسط انتشارات بوستان کتاب چاپ شده)

۲- **عدة الداعی و نجاح الساعی** از ابن فهد حلی متوفی ۸۴۱. شیخ انصاری به آثار مرحوم ابن فهد حلی توجه دارند هم در مکاسب به کتاب **المهذب البارع فی شرح المختصر النافع** ایشان در موارد بسیاری ارجاع می دهند هم در رسائل به دو کتاب ایشان **عدة الداعی** در این بحث و دیگری **الموجز (الرسائل العشر)** در ج ۲، ص ۳۱۲ ارجاع می دهند. محور اصلی این کتاب چنانکه از نامش پیداست بحث دعا و سؤالات و شبهات در باره دعا است. آن را کتابشناسی کنید و ارائه دهید.

۳- **إقبال الأعمال** از سید بن طاووس متوفی ۶۶۴ بزرگترین عالم دعائی شیعه که تألیفات بسیاری در ادعیه و زیارات دارد. علاوه بر اینکه آشنایی با این کتاب برای طلبه لازم است نکته مهمتر آشنایی با تفاوتها در سبک نگارش کتب معروف دعایی شیعه است که مرحوم شیخ عباس قمی هم در **مفاتیح الجنان** از آنها استفاده نموده اند مانند **مصباح مرحوم کفعمی، مفتاح الفلاح فی عمل الیوم واللیلة من الواجبات والمستحبات والأداب** از مرحوم شیخ بهائی، **مهج الدعوات و منهج العبادات** از مرحوم سید بن طاووس و سایر کتب دعائی که برای پیدا کردن دعا، زیارت یا حرز خاص به کدام کتاب باید مراجعه نمود.

#### \* تحقیق:

به کتاب "الرعاية لحال البدایة فی علم الدراية" اثر شهید ثانی مراجعه کنید و معنای دو اصطلاح صحیحه و مرسله را که در درس امروز آمده یادداشت و بیان کنید. همچنین تعریف و تفاوت دو علم رجال و درایه را بیابید. (تعریف علم درایه در صفحه ۵۱ این کتاب آمده)

### توضیح و تثبیت اشکال اول

جلسه گذشته بیان شد که برای اثبات وجود امر از جانب شارع در شبهه وجوبیه و صحت احتیاط، به اخبار من بلغ تمسک شده بود که می‌توانیم اخبار من بلغ را همان امر شرعی بدانیم و به قصد امتثال آن عمل را احتیاطاً انجام دهیم. مرحوم شیخ انصاری دیروز سه اشکال به این استدلال بیان کردند و سپس اشکال دوم و سوم خودشان را رد فرمودند اما اشکال اول را همچنان وارد می‌دانند و امروز آن را توضیح می‌دهند.

اشکال اول این بود که ما قبول می‌کنیم اخبار من بلغ اثبات می‌کند ثواب را برای کسی که احتیاط کرده و به روایت ضعیف هم عمل نموده است، اما اثبات ثواب تلازمی با اثبات امر از جانب شارع ندارد، ممکن است فعلی ثواب داشته باشد اما امر مستقل شرعی هم نداشته باشد. در مقام توضیح می‌فرمایند ظاهر اخبار من بلغ دو نکته را اشاره دارد یکم: بلوغ و رسیدن خبر ضعیف به فرد، دوم: رسیدن به ثواب با انجام دادن آن.

از مستدل سؤال می‌کنیم مقصود شما از تمسک به اخبار من بلغ چیست؟

یا مقصود شما اثبات ثواب برای انجام عمل است یا مقصود اثبات امر شارع به انجام عمل است.

اگر مقصود اثبات ثواب باشد این را عقل هم درک می‌کند کسی که از باب انقیاد به آداب شرعی عملی انجام دهد مستحق مدح و ثواب است دیگر نیاز به امر شارع نیست و اگر هم امر شارع را ثابت کنید می‌شود امر ارشادی و دیگر امر مستقل نیست تا بتوان بواسطه آن قصد امتثال امر شارع نمود.

اگر مقصود اثبات امر شارع است این امر شارع یا ارشادی است که گفتیم مانند اوامر احتیاط یک امر مستقل نیست که امتثال مستقل و قصد امتثال امر داشته باشد، و اگر مولوی باشد که از آن تعبیر می‌شود به استحباب، این هم در اخبار من بلغ نیست بلکه در اخبار من بلغ فقط ثواب دادن مطرح شده که ثواب دادن هم تلازمی با وجود امر مولوی شارع ندارد. پس وقتی اصل وجود ثواب ارشاد به حکم عقل بود لازمه آن (امر شارع) هم ارشاد به حکم عقل خواهد بود. چنانکه آیاتی مانند: "وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ" ارشاد به حکم عقل هستند. البته این آیات می‌گویند اطاعت حقیقی و یقینی و مطابق واقع، پاداشش بهشت است چنانکه عقل هم درک می‌کند و اخبار من بلغ می‌گویند انقیاد به روایت مشکوک و ضعیف که در حکم اطاعت مولا است ثواب دارد چنانکه عقل هم درک می‌کند.

### \* معرفی اجمالی دو کتاب:

۱- رساله التسامح فی أدلة السنن از شیخ انصاری که در این رساله به تفصیل مباحث مربوط به این قاعده را بررسی نموده‌اند. این رساله را مرحوم تبریزی در أوثق الوسائل عیناً آورده‌اند که ۲۷ صفحه است ذیل همین مباحث اخبار من بلغ در أوثق الوسائل ج ۳، ص ۲۶۲.

۲- ثواب الأعمال و عقاب الأعمال از مرحوم شیخ صدوق متوفی ۳۸۱ که کتاب حدیثی است که در دو بخش کلی تدوین شده بخش اول بیان چند فصل در ثواب اعمال مختلف و بخش دوم در عقاب اعمال مختلف.

### \* تحقیق

یکی از احادیث مناسب بحث اخبار من بلغ در کتاب ثواب الأعمال و عقاب الأعمال شیخ صدوق این روایت است که: "حدثني محمد بن

موسى بن المتوكل قال حدثني محمد بن جعفر عن سهل بن زياد عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن حمزة عن حدثه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من لقي حاجا فصافحه كان كمن استلم الحجر. ص ۷۸ سند این روایت مقطوعه است. مثال دیگری بیاورید.

**برای جلسه بعد:**

مراجعه کنید به المنطق مرحوم مظفر، الباب السادس (الصناعات الخمس) الفصل الأول (صناعة البرهان) تعريف برهان لمتى و إنى را بیاورید. همچنین در نهاية الحكمة در مقدمات ابتدای کتاب آخرین مقدمه آن به آن اشاره شده است.

و أما ما يتوهم من أن الاستفادة ... ج ۲، ص ۱۵۶، س ۱۱

خلاصه کلام مرحوم شیخ انصاری در نقد استدلال به اخبار من بلغ این شد که این اخبار نهایتاً دال بر وجود ثواب در عمل هستند که تلازمی با وجود امر مولوی شارع ندارد. مستشکل دو اشکال به این کلام شیخ وارد نموده که شیخ انصاری مطرح و نقد می‌کنند. در پایان هم یک نکته بیان می‌کنند و تنبیه دوم تمام می‌شود:

**اشکال اول:** یک اشکال نقضی است، مستشکل می‌گوید چگونه ادعا می‌کنید وجود ثواب در یک عمل تلازمی با وجود امر شارع ندارد در حالی که مواردی داریم که فقهاء صرفاً ذکر ثواب داشتن عملی در یک روایت را دال بر استحباب آن عمل می‌دانند. به عنوان نمونه در روایت وارد شده است که إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ سَرَّحَ لِحَيْتِهِ سَبْعِينَ مَرَّةً وَعَدَّهَا مَرَّةً مَرَّةً لَمْ يَقْرُبْهُ الشَّيْطَانُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا. هر کس هفتاد بار ریش خود را شانه کند و یک یک بشمارد، تا چهل روز شیطان به او نزدیک نخواهد شد. فقهاء از این حدیث استحباب شرعی (و امر ندبی مولوی) شانه زدن ریش را برداشت می‌کنند خوب ما هم از اخبار من بلغ استفاده می‌کنیم امر شرعی را. (این روایت که در کتاب وسائل الشیعة در ابواب آداب الحمام و التنظيف و الزینة آمده سنداً هم ضعیف است یک علت آن وجود سهل این زیاد در سند آن است. همچنین مرحوم علامه مجلسی در مرآة العقول ج ۲۲، ص ۳۸۶ می‌فرمایند: ضعیف علی المشهور. البته این روایت به همین جهت ضعفش مصداق اخبار من بلغ است.)

**جواب:** قبل از بیان جواب شیخ انصاری یک مقدمه منطقی بیان می‌کنیم:

### مقدمه منطقی: برهان لمی و اِنّی

در المنطق مرحوم مظفر، الباب السادس (الصناعات الخمس) الفصل الأول (صناعة البرهان) تعریف برهان لمی و اِنّی به تفصیل بیان شده است که به اختصار می‌توان گفت: برهان لمی استدلال و رسیدن از علت به معلول است مانند: استدلال به بالا رفتن درجه حرارت (علت) بر انبساط آهن (معلول)، و برهان اِنّی یعنی استدلال و رسیدن از معلول به علت مانند: استدلال به انبساط آهن (معلول) بر وجود حرارت (علت). همچنین مرحوم سبزواری در منظومه و شرح آن می‌فرمایند:

برهاننا باللمّ و اِنّ قُسیم علم من العلة بالمعلول: لمّ  
و عكسه اِنّ و لمّ اُسقُ و هو یاعطاء الیقین اوثقُ

و در مقام شرح آن (شرح مزجی) می‌فرمایند: (برهاننا باللمّ و اِنّ قُسیم) فما هو (علم من العلة بالمعلول لم) و یقال له البرهان اللمی (و عكسه) و هو العلم بالعلة من المعلول (اِنّ) و یقال له البرهان اِنّی. (و لمّ اُسقُ) بالشرف من اِنّ (و هو) أي البرهان اللمی (یا عطاء الیقین اوثقُ) لأن العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول المعین و العلم بالمعلول مستلزم للعلم بعلة ما. (این عبارت را مباحثه کنید)

می‌فرمایند قبول داریم در این چنین روایات امر شرعی استنباط می‌شود زیرا در این روایات ثواب بر خود عمل مترتب شده و چون احکام تابع مصالح و مفاسد است به طریق اِنّی (رسیدن از معلول به علت) می‌فهمیم اگر ثوابی هست پس علتش، یعنی امر شرعی بوده است، به عبارت دیگر اطاعت یا حقیقی است یا حکمی، اگر اطاعت حقیقی باشد یعنی به جهت ثواب و وجود دستور شرعی کاری را انجام داده باشد مطیع است و امر شارع هم تصویر می‌شود، به عبارت سوم عقل چیزی از مستحب بودن یک عمل مانند شانه زدن درک نمی‌کند که بگوید اینجا امر ارشادی است بلکه فقط شارع می‌گوید ثواب دارد و این هم امر شرعی است، اما در اخبار من بلغ ثواب بر عمل و اطاعت حقیقی مترتب نشده بلکه بر اطاعت حکمی و انقیاد و اشتیاق به عملی که احتمال می‌دهد پیامبر فرموده باشند ثواب داده می‌شود و عقل حسن این انقیاد را درک می‌کند لذا ثواب شارع هم می‌شود ارشاد به حکم عقل.

نکته اصلی جواب شیخ این است که در روایاتی که مستشکل مثال زد عقل درکی ندارد پس امر شرعی تصویر می‌شود اما در اخبار من بلغ عقل هم حسن انقیاد را درک می‌کند پس امر شرعی مولوی تصویر نمی‌شود.

**اشکال دوم:** مستشکل می‌گوید با دو نکته ثابت می‌کنیم نسبت به اخبار من بلغ نه عقل درک دارد نه امر شرعی مولوی ثابت است:

**الف:** در اخبار من بلغ حکم شده به ثواب برای عامل و عقل فقط حُسن عمل و پاداش را درک می‌کند نه ثواب که یک اصطلاح شرعی است. **ب:** مهمتر اینکه اخبار من بلغ مقدار و اندازه ثواب را برای عمل مشخص می‌کند (ثواب بالغ یا همان ثواب مسموع یا ثواب مذکور در روایت ضعیف) و عقل چیزی از میزان ثواب درک نمی‌کند.

**جواب:** مرحوم شیخ دو جواب می‌دهند:

اولاً: سلمنا که عقل ثواب را درک نمی‌کند مهم این است که اخبار من بلغ تصریح دارند حتی اگر پیامبر<sup>۹</sup> و شارع دستور به عملی خاص نداده باشند، انجامش ثواب دارد و این هم بدین معنا است که ثواب بیان شده در آنها تفضلی از جانب خدا است نه ثواب اطاعت و امتثال امر شارع و این تفضل هم هیچ تلازمی با امر مولوی شرعی ندارد.

ثانیاً: عقل میزان ثواب را هم درک می‌کند به این بیان که اول عقل می‌گوید احتیاط کردن و انقیاد در برابر مولا حسن است، بعد روایت ضعیف می‌گوید تسریح لحدیه فلان مقدار ثواب دارد، پس گویا عقل می‌گوید انجام بده تا آن مقدار ثواب را به دست آوری، (تا اینجا عقل آن مقدار ثواب را درک کرد و هنوز امر شرعی یعنی اخبار من بلغ نیامده) سپس اخبار من بلغ یا آیه شریفه "من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها" امر ارشادی به همان سخن عقل می‌کنند که عمل را انجام بده تا آن ثواب مضاعف و تفضل را به دست آوری. (در آیه شریفه ده برابر ثواب دادن تفضل است نه اینکه عمل کننده مستحق ده برابر ثواب باشد)

و الحاصل آنه کان ... می‌فرمایند خلاصه کلام اینکه مستشکل باید محل بحث شبهه وجوبیه را به روایات ثواب بر نیت خیر قیاس می‌کرد که آن روایات تفضل خداوند بر نیت خیر را ثابت می‌کند نه قیاس به روایاتی مانند تسریح لحدیه که دنبال بیان مستحبات است.

### نکته: ثمره مولوی یا ارشادی بودن امر شارع

نسبت به اخبار من بلغ دو مبنا اشاره شد:

۱- بعضی مانند مرحوم آخوند صاحب کفایه معتقدند اخبار من بلغ دال بر امر مولوی هستند.

۲- بعضی مانند مرحوم شیخ انصاری معتقدند اخبار من بلغ دال بر امر ارشادی هستند.

اگر قبول کردیم اخبار من بلغ امر مولوی شرعی است و استحباب را ثابت می‌کند باید آثار استحباب را هم مترتب نمود. دو مثال:

**مثال اول:** اگر وضو امر شرعی و استحباب داده باشد اثرش این است که رافع حدث است، حال اگر خبر ضعیفی بگوید روز اول محرم وضو گرفتن مستحب است طبق مبنای اول این وضو هم ثواب دارد هم رافع حدث است و لکن طبق مبنای مرحوم شیخ ثواب دارد اما رافع حدث نیست زیرا استحبابش با اخبار من بلغ ثابت نشده است.

**فتأمل:** اشاره به نقد این ثمره است. صاحب أوثق الوسائل می‌گویند ما مواردی داریم با اینکه وضو مستحب شرعی است اما رافع حدث نیست مانند وضوی جنب و حائض. این تفسیر صحیح نیست بلکه کلام مرحوم آخوند در تعلیقه رسائل بهتر است که می‌فرمایند وضو مستحب نفسی است و هر زمان انسان وضو بگیرد رافع حدث است نسبت به جنب و حائض هم مانع آمده و الا اصل اقتضاء رفع حدث در وضو هست.

**مثال دوم:** در فقه خوانده‌ایم که اگر برای مسح کشیدن رطوبت دست خشک شد می‌تواند از آب موجود در محاسنش دست را مرطوب کند. همچنین اگر ریشه‌های خیلی بلند و مسترسل باشد شستن تمام ریش در وضو لازم نیست. حال اگر روایت ضعیفی گفت شستن ریشه‌های مسترسل و بلند در وضو ثواب دارد، اگر از این ثواب کشف کنیم که پس مستحب است یعنی جزء اعمال وضو است می‌توانیم در صورت خشک شدن رطوبت دست، از رطوبت موجود در ریش استفاده کنیم اما اگر گفتیم شستن ریشه‌های بلند فقط ثواب دارد و مستحب نیست یعنی جزء وضو نیست در این صورت نمی‌توانیم از رطوبت موجود در ریش برای مسح استفاده کنیم چون آب موجود در آن جزء آب وضو نیست. البته در ادامه نکته‌ای می‌گویند که سبب می‌شود این ثمره در مثال دوم از بین برود. می‌فرمایند در خصوص این مثال اگر هم بگوییم شستن ریش مسترسل مستحب است باز هم دلیل نمیشود که جزء وضو باشد و نتیجتاً نمیتوان با رطوبت آن مسح کرد حتی اگر مستحب شرعی هم باشد.

**فافهم** که در این مورد روایت ضعیفی هم نداریم که دلالت کند شستن لحدیه مسترسل در وضو ثواب دارد یا مستحب است.

\* **تحقیق:** به مناسبت نزدیک شدن به ماه محرم بررسی کنید آیا می‌توان با تمسک به اخبار من بلغ هر مصیبت یا فضیلت خودساخته‌ای برای اهل بیت<sup>۸</sup> ثابت نمود یا حق این است که این اخبار من بلغ شامل غیر حکم شرعی نمی‌شود.

بعد از دو رساله قطع و ظن وارد رساله شک از رسائل مرحوم شیخ اعظم انصاری شدیم، در مبحث شک دو مقام از بحث وجود داشت: ۱- بررسی حکم شک بدون لحاظ حالت سابقه (برائت، اشتغال و تخییر). ۲- بررسی حکم شک با لحاظ حالت سابقه (استصحاب).

در مقام اول دو موضع از بحث بود: الف: شک در اصل تکلیف. ب: شک در مکلف به.

موضع اول (شک در اصل تکلیف) در سه مطلب باید بررسی می شد زیرا این شک سه حالت داشت:

۱. شک بین حرام و غیر واجب (دوران بین حرمت با استحباب یا اباحه یا کراهت) که میگوییم شبهه تحریمیه.

۲. شک بین واجب و غیر حرام (دوران بین وجوب با استحباب یا اباحه یا کراهت) که میگوییم شبهه وجوبیه.

۳. شک بین واجب و حرام که میگوییم دوران بین محذورین.

در مطلب اول (شبهه تحریمیه) چهار مسأله مطرح شد زیرا منشأ شبهه، عدم نص، اجمال نص، تعارض نصین یا امر خارجی بود.

در مطلب دوم (شبهه وجوبیه) که از آغاز سال تحصیلی جدید وارد بحث از آن شدیم عیناً همان چهار مسأله مطرح است. در مسأله اول که شبهه وجوبیه با منشأ فقدان نص معتبر بود مرحوم شیخ انصاری قائل به برائت شدند و فرمودند سه تنبیه ذیل مسأله اول بیان می فرمایند. تنبیه اول این بود که در شبهه وجوبیه بحث بر سر واجبی است که وجوب مستقل دارد (مانند نماز) نه وجوب ضمنی (مانند سوره)

لذا شک و شبهه وجوبیه در جزئیت سوره برای نماز از محل بحث (شک در تکلیف) خارج و داخل در شک در مکلف به است.

تنبیه دوم هم این بود که هر چند در شبهه وجوبیه قائل به برائت شدیم اما در واجبات توصلی مطلقاً احتیاط نمودن راجح است، اما در واجبات تعبدی اگر شک و دوران بین واجب و مستحب بود احتیاط راجح است چون امکان قصد قربت به معنای قصد امتثال امر وجود دارد اما در شک بین وجوب و اباحه یا وجوب و کراهت دلیلی بر وجود امر شرعی مولوی از جانب شارع نداریم که قصد امتثال امر کنیم، اخبار من بلغ هم نهایتاً امر ارشادی هستند لذا احتیاط در این مورد جای ندارد.

#### تنبیه سوم: عدم إجراء برائت در بعض صور

در این تنبیه توضیح می دهند إجراء برائت در شبهه وجوبیه فقط در بعض صور است. قبل ورود به مطلب دو مقدمه اصولی بیان می کنیم:

#### مقدمه اصولی اول: تقسیم واجب به تعیینی و تخییری

مرحوم مظفر در کتاب اصول فقه، ج ۱، ص ۹۰ انتهای باب اوامر شش تقسیم برای واجب ذکر می کنند از جمله تقسیم واجب به تعیینی و تخییری. فرمودند: الواجب التعیینی ما تعلق به الطلب بخصوصه و لیس له عدل فی مقام الإمتثال کالصلاة و الصوم. و الواجب التخییری ما کان له عدل و بدیل فی عرضه... کالصوم الواجب فی کفارة إفتار شهر رمضان عمداً فإنه واجب و لکن یجوز ترکه و تبدیله بعق رقیة أو إطعام ستین مسکیناً.

نمونه‌ای از واجب تخییری در قانون مجازات اسلامی: ماده ۷۰۴: "هر کس محلی را برای شرب خمر دایر کرده باشد یا مردم را به آنجا دعوت کند به سه ماه تا دو سال حبس و ۷۴ ضربه شلاق و یا از یک میلیون و پانصد هزار تا دوازده میلیون ریال جزای نقدی یا هر دوی آنها محکوم خواهد شد." \* اینجا قاضی مخیر است در محکوم کردن بین هر کدام از موارد مذکور.

واجب تعیینی دو قسم است که در کتاب اصول فقه نیامده بود:

۱- **واجب تعیینی بالأصالة و ذاتی**، که از ابتداء جعل توسط شارع، انجامش بر هر مکلف تعیینی واجب است. مانند نماز.

۲- **واجب تعیینی بالعرض** که شارع ابتدا حکم را به نحو تخییری جعل نموده لکن بعداً به جهت عارضی مانند از بین رفتن سایر افراد واجب، تبدیل به تعیینی شده است. مثل اینکه حکم، تخییر بین عتق و إطعام بوده لکن الآن برده‌ای وجود ندارد برای عتق.

واجب تخییری هم دو قسم است که مرحوم مظفر در اصول فقه توضیح می دهند:

۱- **تخییر عقلی**: إن أطراف الواجب التخییری إن کان بینها جامع یمکن التعبیر عنه بلفظ واحد، فإنه یمکن أن یکون البعث فی مقام الطلب نحو هذا الجامع. مثاله: قول الاستاذ لتلمیذه: "أشتر قلماً" الجامع بین أنواع الأقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص

۲- **تخییر شرعی**: و إن لم یکن هناك جامع مثل ذلك... یقال صم أو أطمع أو أعتق یسمی... شرعياً. \*\*

#### مقدمه اصولی دوم: حدیث رفع و امتنان

مرحوم شیخ ابتدای بحث برائت ج ۲، ص ۳۵ فرمودند أدله برائت و حدیث رفع، در مقام امتنان است و خداوند منت بر بندگان نهاده و نسبت به آنان در موارد شک در تکلیف توسعه قائل شده و حکم به برائت فرموده است پس اگر در موردی إجراء برائت مخالف امتنان و موجب ضیق و سختی بر مکلفان بود برائت جاری نیست.

مرحوم شیخ می فرمایند إجراء برائت در شبهه وجوبیه فقط در بعض صور است. اقسام آن را بررسی می کنیم:

**قسم اول:** شک در وجوب تعیینی بالأصالة. شک دارد نماز اول ماه واجب است تعیینی و بالأصالة یا خیر؟ برائت جاری است.

**قسم دوم:** شک در وجوب تعیینی بالعرض. نمی‌داند وجوب إطعام ستین مسکین به عنوان کفاره إفتار عمدی ماه رمضان بر عهده‌اش هست یا نه؟ اگر کفاره إفتار عمدی به او تعلق گرفته باشد، عتق که ممکن نیست، الآن هم شصت روز روزه نمی‌تواند بگیرد لذا شک دارد إطعام ستین مسکین به عنوان واجب تعیینی بالعرض بر او واجب است یا نه برائت جاری است.

**قسم سوم:** شک در وجوب تخییری یک عمل. یقین دارد کفاره صوم ستین بر او واجب شده لکن نمی‌داند مخیر است بین روزه و إطعام ستین یا مخیر نیست؟ به عبارت دیگر شک دارد إطعام ستین مسکین به عنوان واجب تخییری بر او واجب است یا مباح؟ با توجه به مقدمه دوم می‌فرمایند حدیث رفع در مقام امتنان است، مکلف شک دارد إطعام ستین بر او وجوب تخییری دارد یا نه؟ اگر برائت جاری کند بگوید وجوب تخییری ندارد یعنی فقط صوم ستین بر او واجب است، اینجا برائت جاری نمی‌شود زیرا این إجراء برائت موجب تضییق بر عباد است، وقتی برای امتثال واجب فقط یک گزینه در اختیار مکلف باشد (صوم ستین تعیینی) این تضییق بر مکلف و خلاف امتنان است. پس اینجا برائت جاری نیست و نتیجه این خواهد شد که إطعام ستین هم به عنوان واجب تخییری مطرح خواهد بود.\*\*\*

**و فی جریان أصالة عدم الوجوب ... ج ۲، ص ۱۵۹، س ۷**

**سؤال:** شما فرمودید در قسم سوم برائت جاری نیست و نتیجه گرفتید واجب تخییری ثابت است (در مثال ما بین صوم ستین و إطعام ستین) سؤال این است که آیا امکان دارد با تمسک به استصحاب عدم وجوب، تخییری بودن را رد کنیم؟ یعنی بگوییم یقیناً قبل از اسلام إطعام ستین مسکین واجب نبوده الآن شک داریم إطعام ستین (به عنوان واجب تخییری) واجب شده یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم وجوب را و نتیجه این می‌شود که واجب بر مکلف فقط صوم ستین باشد تعیینی و إطعام، واجب (تخییری) نیست.

**جواب:** می‌فرمایند باید تفصیل داد زیرا تخییر دو قسم است:

**الف:** تخییر عقلی، اگر شارع با یک عنوان کلی و جامع بگوید "کفر" (نگفته کدام فرد کفاره اطعام یا صیام یا شیء دیگر) تخییر را عقل می‌فهمد و می‌گوید إطعام ستین هم یکی از افراد کفاره است و هر فرد کفاره را امتثال کردی وظایف‌ها را انجام داده‌ای. حال شک داریم شارع به صورت کلی گفته "کفر" یا خصوص وجوب صوم را بیان کرده و گفته "صم شهرین" در این حالت نسبت به إطعام ستین، شک در حکم نداریم که استصحاب جاری کنیم. دو طرف شک یکی کلی کفاره و دیگری وجوب صوم است و کاری به إطعام ندارد.

**سؤال:** تا اینجا نتیجه این شد که در تخییر عقلی نه برائت جاری است نه استصحاب عدم وجوب، پس چه اصلی جاری است؟  
**جواب:** اینجا در اصل شک داریم آیا با إطعام ستین مسکین وظیفه شرعی را امتثال کرده‌ام یا نه؟ اشتغال یقینی بستدعی الفراغ الیقینی، یقین به وجوب کفاره دارد و با انجام فرد مشکوک (إطعام) یقین به برائت ذمه پیدا نمی‌کند لذا باید تعیینی همان صوم شهرین را انجام دهد. پس اگر اطعام کرد اصل عدم سقوط وظیفه است.

### تحقیق:

\* با مراجعه به قانون مجازات اسلامی دو نمونه دیگر از مواد قانونی قبل و بعد از ماده مذکور بیاورید.

\*\* مرحوم مظفر تخییر شرعی را هم دو قسم می‌کنند آن را بیاورید و بگویید کدام قسم واجب تخییری را در مقابل تعیینی می‌دانند.

\*\*\* برای تبیین این نکته که إجراء برائت خلاف امتنان است رجوع کنید به بحر الفوائد فی شرح الفرائد ج ۵، ص ۵۸ (چاپ إحياء تراث)

### معرفی اجمالی کتاب و نرم افزار

مجموعه کتب قوانین در جمهوری اسلامی ایران بخصوص در فقه باید مورد مراجعه شما باشد. قانون اساسی، قانون مدنی، قانون مجازات اسلامی و خانواده را که به صورت کتابچه‌های جداگانه است تهیه کنید. همچنین نرم افزار لوح حق توسط مجلس شورای اسلامی با حجم کم تولید شده و مجموعه قوانین کشورها را گردآوری کرده‌اند و رایگان می‌توانید از اینترنت دانلود کنید.



ب: تخییر شرعی، شک دارم مولا خصوص صوم را به عنوان کفاره واجب کرده و فرموده صم یا فرموده صم أو أطعم که بشود واجب تخییری، اینجا استصحاب عدم وجوب جاری است و اصل عدم وجوب خصوص اطعام است، وقتی حکم تکلیفی وجوب محقق نبود طبیعتاً لازمه آن که حکم وضعی سقوط تکلیف باشد هم محقق نخواهد بود. به عبارت دیگر اگر فرد به عنوان کفاره، اطعام کند شک دارد که تکلیف یقینی خود را انجام داده یا نه، اصل عدم سقوط واجب است با انجام دادن اطعام. نتیجه اینکه در تخییر شرعی اصل عدم وجوب جاری است و وظیفه فرد وجوب تعیینی صوم است.

نکته: قبل از بیان آن به دو مقدمه کوتاه فقهی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه فقهی اول: سقوط واجب با فعل مباح

در فقه مواردی هست که انجام دادن یک فعل مباح باعث می‌شود یک عمل واجب از انسان ساقط شود. مثال: سقوط وجوب روزه ماه مبارک رمضان با انجام دادن سفر مباح. یا مثال بهتر اینکه سفر باعث می‌شود وجوب نماز تمام از فرد ساقط شود و دیگر قضا هم ندارد.

### مقدمه فقهی دوم: بدل اختیاری و اضطراری

در فقه و شرح لمعه خوانده‌اید در واجب تخییری تا زمانی که بدل اختیاری ممکن است نمی‌تواند بدل اضطراری عمل را انجام دهد. مثال: نماز فرادی با قرائت صحیح واجب است، یک بدل اختیاری دارد که شرکت در نماز جماعت است و یک بدل اضطراری دارد که خواندن نماز فرادی بدون قرائت بر عاجز از قرائت و یادگیری آن است.

مرحوم شیخ می‌فرماید اگر فرد یقین داشت به اینکه فعل خاصی مسقط یک عمل واجب است و لکن شک دارد این فعل خاص، خودش هم واجب است که سبب سقوط واجب دیگر می‌شود یا خود این فعل خاص مباح است، اینجا که فرد شک دارد این فعل خاص واجب است یا مباح، می‌تواند نسبت به وجوب برائت جاری کند و بگوید اصل عدم وجوب است پس این فعل، مباح است و مسقط واجب هم هست. در این صورت هم فرقی ندارد که شک در وجوب تعیینی بالأصالة باشد یا تعیینی بالعرض یا وجوب تخییری، در هر صورت می‌تواند نسبت به وجوب برائت جاری کند و نتیجه بگیرد وجوب تعیینی یا تخییری نیست و این فعل خاص مباح است و مسقط واجب.

مرحوم شیخ دو مثال برای این بحث مطرح می‌کنند یکی را می‌پذیرند و در دیگری اشکال دارند:

**مثال اول:** وقتی فرد یقین دارد سفر، مسقط وجوب روزه ماه مبارک رمضان است، جدش به او دستور می‌دهد به رفتن سفر در روز پنجم ماه مبارک رمضان حال اگر شک کرد سفر به دستور جد بر او واجب است و مسقط روزه، یا این سفر مباح است و مسقط روزه، گفتیم برائت از وجوب سفر جاری می‌کند و می‌گوید سفر مباح است اما در هر صورت این سفر مسقط وجوب روزه خواهد بود.

و ربما يتخيل من هذا القبيل... ج ۲، ص ۱۶۰، س ۷

**مثال دوم:** مثالی که شیخ انصاری قبول ندارند این است که گفته شده یقین داریم شرکت در نماز جماعت سبب سقوط وجوب قرائت در نماز می‌شود حال شک داریم فردی که عاجز از قرائت صحیح و یادگیری آن است، شرکت کردنش در نماز جماعت واجب است یا مستحب، یعنی شک داریم اقتدا به جماعت بر این فرد واجب است و مسقط وجوب قرائت، یا مستحب است و مسقط وجوب قرائت، گفته‌اند اینجا برائت جاری می‌کنیم از وجوب تخییری، به این بیان که یقین دارد قرائت صحیح واجب است نمی‌داند شرکت در جماعت بر فرد عاجز به عنوان بدل وجوب قرائت واجب است و فرد مخیر است بین قرائت صحیح یا حضور در جماعت، یا اینکه حضور در جماعت برای عاجز از قرائت مستحب است، می‌گویند برائت جاری می‌کنیم از وجوب و می‌گوییم شرکت در جماعت، عمل مستحبی است که وجوب قرائت صحیح را ساقط می‌کند.

اینکه نماز جماعت را برای عاجز از قرائت مستحب بدانیم یا واجب، ثمره‌اش این است که اگر نماز جماعت بر او واجب تخییری باشد (تخییر بین قرائت صحیح و شرکت در جماعت) طبیعتاً چون متعذر و عاجز از قرائت است واجب تخییری تبدیل به واجب تعیینی بالعرض می‌شود و واجب است در نماز جماعت شرکت کند.

**نقد:** می‌فرمایند قبل از مثال اول توضیح دادیم بحث در جایی بود که یقین داشتیم یک عمل، مسقط واجب است اما شک داشتیم این عمل، واجب است و مسقط واجب هم هست یا مستحب است و مسقط واجب، در حالی که در مثال دوم چنین شکی نداریم که نماز

جماعت واجب است یا مستحب بلکه یقین داریم نماز جماعت به تخییر عقلی یکی از افراد کلی اُقیموا الصلاة است. شارع فرموده اُقیموا الصلاة عقل می‌گوید مخیری در خانه بخوانی یا در کوچه یا مسجد یا فرادی یا جماعت. پس نماز جماعت عدل نماز فرادی و یکی از افراد واجب است، پس نماز جماعت وجوب تخییری دارد یقیناً.

اگر هم می‌بینید در روایات از نماز جماعت به عنوان یک عمل مستحب یاد شده است مقصود این است که نماز جماعت أفضل الأفراد واجب تخییری است، شما در انجام واجبتان مخیرید بین نماز فرادی و جماعت لکن افضل این است که واجب خود را در قالب جماعت انجام دهید و کسی هم که عاجز از قرائت است این واجب تخییری برای او تبدیل می‌شود به واجب تعیینی بالعرض.

خلاصه اینکه این مثال دوم از محل بحث (شک در واجب یا مستحب بودن فعل مسقط وجوب) خارج است.

**اشکال:** در صورتی نماز جماعت بر فرد عاجز از قرائت واجب تعیینی بالعرض می‌شود که بدل دیگری نباشد در حالی که فرد عاجز سه گزینه دارد نه دو گزینه: ۱- قرائت صحیح. ۲- شرکت در جماعت. ۳- خواندن نماز بدون قرائت صحیح است و به هر نحوی که بتواند تلفظ کند زیرا المیسور لایسقط بالمعسور، یعنی هر مقداری که می‌تواند را باید انجام دهد. پس شرکت در جماعت بر عاجز واجب نیست. **جواب:** ضمن نقل کلامی از فخر المحققین فرزند علامه حلی رحمه‌الله می‌فرمایند نماز بدون قرائت بدل اضطراری است و تا زمانی که شرکت در جماعت به عنوان بدل اختیاری وجود دارد نوبت به بدل اضطراری نمی‌رسد. پس شرکت در جماعت بر او واجب است.\*

ثم إن الكلام في الشك... ج ۲، ص ۱۶۱، س ۱۵

می‌فرمایند تمام آنچه در واجب تعیینی و تخییری گفتیم در واجب عینی و کفایی هم جاری است. در شک در وجوب تعیینی براءة جاری بود و در شک در وجوب تخییری براءة جاری نبود.

در اینجا هم اگر شک کرد در وجوب عینی یک عمل براءة جاری است. اگر شک کرد عمل خاصی وجوب کفایی دارد یا مباح است براءة جاری نیست. مثال: فرد نماز می‌خواند و در همان فضا چند نفر دیگر هم نشسته‌اند، فردی وارد می‌شود و سلام می‌کند، نمازگزار شک دارد فرد وارد شده به او سلام کرده که بر مصلی جواب سلام واجب عینی باشد، یا به جمع سلام کرده که جواب سلام واجب کفایی باشد و با جواب دیگران ساقط می‌شود، براءة از وجوب کفایی جاری نیست و همچنان جواب سلام بر او هم وجوب کفایی دارد.

فافهم اشاره است به وجود فرق بین واجب تخییری و واجب کفایی. در واجب تخییری فرمودند اگر براءة از وجوب جاری کنیم خلاف امتنان است و موجب تضییق بر بندگان میشود که بخواهند تعییناً فقط یک عمل (صوم شهرین) را انجام دهند، اما در واجب کفایی ممکن است اجراء براءة از وجوب کفایی توسط فرد نه موجب تضییق بر خود او باشد نه تضییق بر دیگر مکلفان.

### تحقیق

جلسه قبل برای واجب تخییری از قانون مجازات اسلامی مثال بیان کردیم، برای واجب کفایی مثالی از قوانین جمهوری اسلامی ایران بیاورید، غیر از مثالهای فقهی.

\* به ایضاح الفوائد مراجعه کنید و ببینید در انتهای عبارتی که مرحوم شیخ انصاری از ایضاح نقل کردند نظر مرحوم فخر المحققین بدل بودن است یا مسقط بودن.

### معرفی اجمالی کتاب

کتاب ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد از مرحوم فخر المحققین محمد بن حسن بن یوسف حلی پسر علامه حلی است که شرح قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام از علامه است. علامه حلی کتاب قواعد را به درخواست پسرشان فخر المحققین در سن پنجاه سالگی نگاشته‌اند. فخر المحققین از عالمانی است که در ابتدای سن بلوغ مجتهد مسلم بوده‌اند. شهید اول در زمره شاگردان فخر المحققین است. مرحوم شیخ انصاری از این کتاب در مواردی از رسائل و موارد فراوانی از مکاسب مطلب نقل می‌کنند. تألیفات فخر المحققین بیشتر حاشیه بر کتب والدشان است. همچنین دو کتاب اصولی مبادئ الأصول و تهذیب الأصول والدشان را شرح نموده‌اند.

**المسألة الثانية: فيما اشتبه حكمه الشرعي... ج ۲، ص ۱۶۲**

گفته شد در شبهه وجوبیه چهار مسأله اصلی مطرح است زیرا منشأ شک یا فقدان نص معتبر یا اجمال نص یا تعارض نصین و یا امر خارجی است. مسأله اول تمام شد و مرحوم شیخ فرمودند در شبهه وجوبیه با منشأ فقدان نص معتبر برائت جاری است.

**مسأله دوم: شبهه وجوبیه با منشأ اجمال نص**

قبل از توضیح مسأله یک مقدمه اصولی برای تبیین کیفیت اجمال نص بیان می‌کنیم:

**مقدمه اصولی: کلیشه‌ها و الفاظ بیان احکام در روایات**

بیان حکم شرعی در محاورات و روایات چه نهی از فعل و چه طلب فعل با کلیشه‌های مختلفی انجام می‌شود، در اصول فقه خوانده‌ایم زجر عن الفعل گاهی با صیغه نهی بیان می‌شود که اگر قرینه بر کراهت نباشد ظهور در حرمت دارد و گاهی با کلیشه "لا ینبغی" مانند کلام امام صادق علیه السلام که: "لَا يَنْبَغِي لِمُحْرِمٍ أَنْ يَتَلَدَّ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ". در مبحث اوامر گاهی طلب با صیغه امر بیان می‌شود که اگر قرینه بر استحباب نباشد ظهور در وجوب خواهد داشت مانند: "أَقِيمُوا الصَّلَاةَ" و گاهی طلب با کلیشه جمله خبریه بیان می‌شود مانند: "سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الرَّجُلِ يَنْسَى الْغُسْلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ حَتَّى صَلَّى قَالَ إِنَّ كَانَ فِي وَقْتِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَغْتَسِلَ وَيُعِيدَ الصَّلَاةَ وَإِنْ مَضَى الْوَقْتُ فَقَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ. مِثَال دِيْكَر: "رَجُلٌ أُخْرِمَ بِغَيْرِ صَلَاةٍ أَوْ بِغَيْرِ غُسْلٍ... كَيْفَ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَصْنَعَ فَكُتِبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، يُعِيدُهُ".

مشهور اصولیان معتقدند جمله خبریه در مقام إنشاء ظهور در وجوب دارد، حال در این روایت که حضرت امر به إعادة نماز یا غسل احرام فرموده‌اند دو احتمال است:

احتمال اول: جمله خبریه در مقام إنشاء ظهور در وجوب إعادة نماز دارد.

احتمال دوم: ممکن است گفته شود یقین داریم غسل جمعه واجب نیست پس اینجا جمله خبریه ظهور در وجوب ندارد.

ممکن است کسی هیچ یک از دو احتمال را قبول نکند و نهایتاً روایت را مجمل بداند که نمی‌دانیم واجب است یا مستحب.

مرحوم شیخ می‌فرمایند در شبهه وجوبیه با منشأ اجمال نص تمام اصولیان و اکثر اخباریان قائل به برائت هستند. مثال: اگر دلیل شرعی بگوید ادع عند رؤیة الهلال و ندانیم صیغه امر در این جمله دال بر وجوب است یا استحباب برائت از وجوب جاری است و نتیجه استحباب دعاء عند رؤیة الهلال خواهد بود یعنی إجراء برائت برابر است با ترجیح جانب استحباب.

در بین اخباریان دو نفر یعنی صاحب حدائق و محدث استرآبادی قائل به وجوب احتیاط شده‌اند.

**صاحب حدائق** به قائلین به برائت دو اشکال وارد کرده است که در مسأله قبل هم گذشت:

**اشکال اول:** از آنجا که دین کامل شده هرگاه در یک حکم شک کردیم معنا ندارد برائت اصلیه جاری کنیم و بگوییم دین اسلام در این مورد حکمی ندارد. (برائت اصلیه را در جلسه دوم امسال ذیل توضیح مطالب صفحه ۱۴۴ رسائل تبیین کردیم که نوعی استصحاب عدم تکلیف در ابتدای بعثت است، یقین دارد ابتدای بعثت بسیاری از امور حکمی نداشت و بیان نشده بود الآن شک دارد آیا همچنان بدون حکم است یا نه، استصحاب می‌کند عدم حکم را)

**اشکال دوم:** اصولیان بعد إجراء برائت از وجوب، نتیجه می‌گیرند دعاء عند رؤیة الهلال در مثال، مستحب است نه واجب در حالی که احکام تابع مصالح و مفاسد هستند نه تابع إجراء أصالة البرائة، لذا اگر مصلحت در دعاء عند رؤیة الهلال را با برائت ثابت کنید این تیری در تاریکی انداختن و بی‌اعتنایی به معیارهای شرعی عند الشارع (مصلح و مفاسد) است.

**نقد:** شیخ انصاری می‌فرمایند در إجراء برائت اصولیان دو دسته هستند:

**دسته اول:** مشهور اصولیان معتقدند دلیل إجراء برائت قاعده قبح عقاب بلا بیان است و با این قاعده ثابت می‌کنند حکم و وظیفه ظاهری عند الشک برائت از وجوب است که در نتیجه دعاء عند رؤیة الهلال مستحب خواهد بود، نه اینکه حکم الله واقعی و لوح محفوظ استحباب باشد. پس اشکال صاحب حدائق به این دسته وارد نیست زیرا با برائت حکم واقعی را ثابت نکردند که صاحب حدائق می‌گوید حکم واقعی تابع مصالح و مفاسد است نه تابع اصل برائت بلکه فقط وظیفه ظاهری برای خروج از تحیر را بیان کردند.

**دسته دوم:** بعضی مانند صاحب معالم و شیخ بهائی معتقدند دلیل حجیت برائت، حصول ظن به حکم واقعی است، چون أصالة البرائة ظن آور است لذا حجت است و وظیفه شرعی در محل بحث استحباب دعاء عند رؤیة الهلال است. طبق عقیده این دسته از اصولیان هم اشکال صاحب حدائق وارد نیست زیرا چه احکام تابع مصالح و مفاسد باشند چنانکه امامیه می‌گویند چه احکام تابع مصالح و مفاسد نباشند

چنانکه اشاعره می گویند دسته دوم می گویند با إجراء برائت از وجوب، ظن به حکم واقعی پیدا کرده اند. درست آن است که صاحب حدائق به دسته دوم اینگونه اشکال کنند که به چه دلیل و با کدام حجت می گویند ظن حاصل از أصالة البرائة حجت است و می تواند طریق به حکم الله واقعی باشد.

**و بالجمله ...** مرحوم شیخ می فرمایند در هر صورت من تفاوتی بین مسأله قبل با این مسأله نمی بینم و نمی دانم چرا مانند صاحب حدائق در مسأله فقدان نص قائل به برائت شده اند اما در اجمال نص قائل به وجوب احتیاط، در هر دو مسأله ما نصی که بتوانیم تکلیف را به دست آوریم نداریم، پس تفاوتی نمی کند و در هر دو مسأله برائت از وجوب باید جاری نمود:

چه دلیل إجراء برائت را قاعده قبح عقاب بلایان بدانیم

چه دلیل إجراء برائت را حصول ظن به حکم واقعی بدانیم

چه مانند صاحب فوائد المدنیة بگوییم فقط در مسائل عام البلوی برائت جاری است، باز هم در اجمال نص باید بگوییم برائت از وجوب جاری است زیرا در مسائل عام البلوی هم اگر قرینه بر وجوب پیدا نکردیم و کلام مجمل بود باید حکم کنیم به عدم وجوب یا همان استحباب زیرا اگر مسأله مبتلابه بود و یک فعلی در اسلام واجب بود انگیزه های فراوانی وجود داشت این وجوب برای ما نقل شود.

**ثم إن ما ذكرنا من حسن الإحتياط... ج ۲، ص ۱۶۴، س ۱**

در پایان می فرمایند همان تنبیه دوم که در مسأله اول بیان کردیم اینجا هم جاری است یعنی در اجمال نص برائت جاری است اما الإحتياط حسن علی کل حال. لذا می گوییم تمام مطالب تنبیه دوم در مسأله قبل از تقسیمات توصلی و تعبدی و سایر مطالب اینجا هم جاری است. یعنی اگر شبهه و جوبیه در واجبات توصلی باشد مطلقا احتیاط حسن است و اگر در واجبات تعبدی باشد در دوران بین وجوب و استحباب قصد امتثال امر ممکن است لذا احتیاط صحیح است لکن در دوران بین وجوب و اباحه یا وجوب و کراهت امکان قصد امتثال امر نخواهد بود لذا احتیاط حسن نیست. پس مطالب قبل در اینجا هم جاری است الا یک نکته که در مسأله قبل بعضی برای اثبات حُسن احتیاط به أخبار من بلغ تمسک کردند و البته ما گفتیم اخبار من بلغ دال بر امر مولوی شرعی نیست بلکه ارشاد به حکم عقل است، اما در اینجا (اجمال نص) اصلا اخبار من بلغ جاری نخواهد بود زیرا:

**الف:** اگر اجمال نص باعث شک بین وجوب و اباحه یا وجوب و کراهت شده باشد، وقتی یک طرف شک احتمال اباحه یا کراهت است یعنی احتمال عدم ثواب هست، در حالی که اخبار من بلغ می گوید "من بلغه ثواب" در اباحه یا کراهت که ثوابی وجود ندارد.

**ب:** اگر هم اجمال نص باعث شک بین وجوب و استحباب شده باشد که در هر صورت مطلوبیت و ثواب ثابت خواهد بود و نیازی به استفاده از اخبار من بلغ نداریم.

### تحقیق

\* به یکی از کتب حدیثی مراجعه نمایید و یک نمونه دیگر از بیان احکام با جمله خبریه بیاورید.

(\*) برای جلسه بعد ضمن مراجعه به جلد دوم اصول فقه ابتدای باب نهم در ابتدای مبحث تعادل و تراجیح، تعریف تعارض، شروط تعارض و تفاوت تعارض با تراجم را بیان نمایید.

### معرفی اجمالی کتاب

کتاب **الحدائق الناظرة فی أحكام العترة الطاهرة** از مرحوم شیخ یوسف بحرانی معروف به محدث بحرانی یا صاحب حدائق در ۲۵ جلد به چاپ رسیده، با اینکه این کتاب فقهی است و ایشان از فقهاء اخباری شناخته می شوند اما در ابتدای جلد اول در حدود ۱۷۰ صفحه ضمن دوازده مقدمه به بیان مطالب مهم اصولی مانند دلالت امر و نهی، حقیقت شرعی، تعارض و ... پرداخته اند که البته هیچ فقیهی از آن بی نیاز نیست. ضمن مراجعه به این کتاب اولاً: عناوین این دوازده مقدمه را یادداشت نمایید، ثانیاً: مقدمه دوازدهم را مطالعه کنید که ایشان شرح حال مختصری از اختلاف اصولی و اخباری ارائه می دهند و نگاه خودشان به این اختلاف را توضیح می دهند.

مسأله سوم از مسائل چهارگانه شبهه وجوبیه این است که در حکم یک فعل شک دارد بین وجوب و غیر حرام و منشأ شک هم تعارض دو دلیل معتبر است. قبل از ورود به بحث یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم.

### مقدمه اصولی: مبحث تعارض در اصول

در جلد دوم کتاب اصول فقه باب نهم مبحث تعادل و تراجیح خوانده‌ایم که تعارض یعنی تکاذب دو دلیل، به نوعی که امکان ندارد در آن واحد هر دو حکم شرعی ثابت باشد. یکی از شروط تعارض هم این بود که یک دلیل یا هر دو نباید قطعی السند باشند زیرا تعارض دو دلیل قطعی محال است و دلیل ظنی هم نمی‌تواند با دلیل قطعی تعارض کند. همچنین در مبحث تعارض مسائل مختلفی در کتب اصولی بررسی می‌شود از جمله:

آیا مفهوم می‌تواند با منطوق تعارض کند؟ آیا اصل با ظاهر می‌تواند تعارض کند؟ تعارض بین بیش از دو دلیل به چه کیفیت است؟ تفاوت تعارض با تراجم چیست؟ قاعده اولیه در تعارض تساقط است یا نه؟ مرجحات باب تعارض چیست؟

نمونه‌ای از تعارض دو روایت: مشهور فقهاء سن بلوغ پسر را بر اساس روایات پانزده سالگی می‌دانند از طرفی روایتی داریم که سن بلوغ پسر را سیزده سالگی می‌داند، عمار ساباطی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که: "سَأَلْتُهُ عَنِ الْعُلَامِ مَتَى تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ فَقَالَ إِذَا أَتَى عَلَيْهِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً" یک روایت سن بلوغ را سیزده سالگی و دیگری پانزده سالگی می‌داند و این تعارض است.\*

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در مبحث تعارض نصین مسائل و مقامات مختلفی از بحث وجود دارد لکن آنچه در این مسأله سوم مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم آن است که آیا در مواجهه با دو دلیل شرعی متعارض واجب است توقف کنیم و احتیاط نماییم یعنی به هر دو دلیل عمل نماییم و در مثال سن بلوغ بگوییم از سیزده سالگی مکلف می‌شود که به هر دو روایت عمل کرده باشد یا احتیاط واجب نیست و به هر کدام بخواهیم می‌توانیم عمل کنیم؟

در این مسأله هم می‌فرمایند مشهور اصولیان و اخباریان معتقدند احتیاط واجب نیست، اما محدث بحرانی صاحب حدائق و محدث آسترآبادی صاحب الفوائد المدنیة در این مسأله هم معتقد به وجوب احتیاط هستند.

شیخ انصاری چهار دلیل از قائلین به وجوب احتیاط نقل و نقد می‌کنند سپس یک دلیل بر عدم وجوب احتیاط اقامه نموده و از اشکالات وارد بر آن جواب می‌دهند.

### أدله قائلین به وجوب احتیاط:

**دلیل اول:** روایاتی که می‌گویند قف عند الشبهه. این روایات اطلاق دارد و می‌گوید چه در شبهات تحریمیة و چه وجوبیه و چه با منشأ فقدان یا اجمال یا تعارض نصین یا امر خارجی واجب است توقف نموده و احتیاط کرد.

**نقد:** مرحوم شیخ می‌فرمایند اولاً: این روایات امر مولوی نیست بلکه ارشاد به حکم عقل است و عقل هم می‌گوید در شبهات وجوبیه احتیاط واجب نیست زیرا در اصل تکلیف وجوب شک داریم و عقاب بلا بیان قبیح است. در صورتی شارع می‌تواند عقاب کند که یک بیان و دلیل شرعی بدون معارض به دست ما برسد. ثانیاً: سلمنا که این روایات امر مولوی است نه ارشاد به حکم عقل، اما این روایات به طور مطلق می‌گویند توقف واجب است، روایات دیگری داریم که می‌گویند اگر دو طرف تعارض دو روایت بود شما مخیر هستید بایهما أخذت من باب التسلیم وسعک پس رابطه این دو دسته روایت اطلاق و تقیید است و نتیجه این است که در موارد شبهه توقف و احتیاط واجب است مگر زمانی که منشأ شبهه تعارض دو روایت باشد که در این صورت احتیاط واجب نیست و فرد شاک مخیر است.

**دلیل دوم:** روایات خاصه‌ای داریم که در خصوص باب تعارض امر به احتیاط و توقف می‌کنند.

**نقد:** می‌فرمایند در این روایات یک قیدی ذکر شده که "حتی تلقی امامک" و این قید نشان می‌دهد حکم مذکور در این روایات مربوط به زمان حضور امام معصوم است پس شامل عصر غیبت نمی‌شود.

**دلیل سوم:** روایتی از کتاب عوالی اللئالی ابن ابی جمهور أحسانی که قبلاً هم اشاره شده در فرازی از این حدیث آمده: "فخذ بما فیہ الحائطة لدینک و اترک ما خالف الإحتیاط"

نقد: قبول داریم که این روایت مانند روایت اول عام نیست بلکه در خصوص باب تعارض دو روایت وارد شده اما اولاً: این حدیث سنداً ضعیف است و در مجامیع حدیثی شیعه وجود ندارد و نسبت به مصنف و مصنف اشکال وجود دارد و در اعتبار نویسنده و کتاب تردید جدی است. ثانیاً: تعارض مطرح شده در این روایت و پاسخ حضرت ناظر به زمان حضور و دسترسی به امام معصوم است نه عصر غیبت. دلیل چهارم: صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج که ابتدای روایت در مورد شک در مکلف به است که دو نفر محرم در حال احرام صید کردند اصل تکلیف حرمت روشن است اما راوی نمی‌داند وظیفه شرعی و مکلف به چیست، اما در پایان روایت حضرت یک ملاک کلی بیان می‌فرمایند که: "إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا، فعليكم بالإحتياط حتى تسألوا عنه و تعلموا". هر جا حکم را ندانستید باید احتیاط و توقف کنید.

نقد: می‌فرمایند اشکال این حدیث هم اختصاصش به زمان حضور امام معصوم است و شامل ما و عصر غیبت نمی‌شود.

### تحقیق:

\* تأمل کنید و مثال واقعی فقهی دیگر برای تعارض ذکر کنید چه تعارض مستقر و چه تعارض بدوی که منجر به جمع بین متعارضین مثل عام و خاص می‌شود. می‌توانید به اصول فقه مرحوم مظفر مراجعه کنید.

### معرفی اجمالی کتاب:

به مناسبت ایام عزای حضرت سید الشهدا سلام الله علیه و روز چهارشنبه آشنایی با کتابچه مختصری از مرحوم کراچکی از علماء بزرگ شیعه متوفی ۴۴۹ مفید است هم به جهت تاریخی هم به جهت مطالب استدلالی کلامی.

امیر المؤمنین در نهج البلاغه می‌فرمایند: "و اعلموا انکم لن تعرفوا الرشد، حتی تعرفوا الذي ترکه" لذا باید توجه داشت عظمت حرکت ابا عبدالله الحسین علیه السلام شناخته نمی‌شود الا با شناخت دقیق دشمن حضرت و شیوه‌های سرکوبی دشمنان حضرت.

رساله التعجب در پایان کتاب کنز الفوائد منتشر می‌شده. ایشان از شاگردان شیخ مفید معمار کلام شیعی و مرحوم سید مرتضی بوده‌اند. ایشان در صفحه ۱۱۶ از کتاب التعجب که توسط انتشارات فدک به چاپ رسیده می‌فرمایند: ومن عجیب قولهم: إن أحدا لم یشر بهذا الحال، ویستبشر بما جرى فیها من الفعال، وقد رأوا ما جرى قرره شیوخهم، و رسمه سلفهم، من تبجیل کل من نال من الحسین صلوات الله علیه فی ذلك الیوم منالا، وأثر فی القتل به أثرا، وتعظیمهم لهم، وجعلوا ما فعلوه سمة لأولادهم.

فمنهم فی أرض الشام: بنو السراویل، و بنو السرج، و بنو سنان، و بنو الملحی، و بنو الطشتی، و بنو القضیبی، و بنو الدرچی.

وأما بنو السراویل: فأولاد الذي سلب سراویل الحسین (علیه السلام).

وأما بنو السرج: فأولاد الذين أسرجت خيله لدوس جسد الحسین (علیه السلام)، ووصل بعض هذه الخيل إلى مصر، فقلعت نعالها من حوافرها وسمرت على أبواب الدور ليتبرک بها و جرت بذلك السنة عندهم حتى صاروا يتعمدون عمل نظيرها على أبواب دور اکثرهم.

و اما بنو سنان: فأولاد الذي حمل الرمح الذي علس سنانه رأس الحسین علیه السلام.

و اما بنو المكبری: فأولاد الذي كان يكبر خلف رأس الحسین علیه السلام.

وأما بنو الطشتی: فأولاد الذي حمل الطشت الذي ترك فيه رأس الحسین (علیه السلام)، وهم بدمشق مع بني الملحی معروفون.

وأما بنو القضیبی: فأولاد الذي أحضر القضيب إلى يزيد لعنه الله لنكت ثنایا الحسین (علیه السلام).

وأما بنو الدرچی: فأولاد الذي ترك الرأس في درج جیرون (۲)، وهذا لعمرک هو الفخر باب من أبواب دمشق إلى الواضح، لولا أنه فاضح.

گفته شد در شبهه وجوبیه با منشأ تعارض نصین بعضی از اخباریان قائل به وجوب احتیاط بودند که چهار دلیلشان را مرحوم شیخ نقل و نقد فرمودند، امروز یک دلیل و روایت برای قائلین به عدم وجوب احتیاط بیان می‌کنند و پنج اشکال وارد بر آن را هم جواب می‌دهند و نهایتاً این دلیل را بر عدم وجوب احتیاط می‌پذیرند.

قبل از توضیح دلیل، مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم:

### مقدمه رجالی درایه‌ای: معنای توقیع، حمیری

توقیع در لغت به معنای نوشتن یا امضاء کردن ذیل نامه است و در اصطلاح علوم حدیث به معنای جواب نامه و سؤال توسط امام معصوم است که عمده توقیعات مربوط به امام زمان علیه السلام است.

یکی از اصحاب اهل بیت و راویان بزرگ شیعه محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری قمی زنده به سال ۳۰۸ هـ.ق است. حمیری منسوب به یکی از قبایل یمن است. چند توقیع از ناحیه مقدسه در جواب سؤالات و نامه‌های او صادر شده است. او در سلسله سند یکی از روایات معروف شیعه است که: "أن الحسين بن علي بن أبي طالب دخل يوما إلى الحسن بن علي، فلما نظر إليه بكي، فقال له: ما يبكيك يا أبا عبد الله؟ قال: أبكي لما يصنع بك. فقال له الحسن بن علي: إن الذي يؤتى إلي سمّ يدس إلي فاقتل به، ولكن لا يوم كيومك يا أبا عبد الله، يزلف إليك ثلاثون ألف رجل، يدعون أنهم من أمة جدنا محمد... (أمالی شیخ صدوق)

مرحوم طبرسی در احتجاج، توقیعی نقل فرموده‌اند که حمیری از ناحیه مقدسه به صورت مکتوب سؤال پرسید که بین فقهاء و اصحاب ما اختلاف شده است بعضی می‌گویند بعد از تشهد رکعت دوم و برای بلند شدن رکعت سوم باید تکبیر گفته شود و بعضی هم گفته‌اند تکبیر واجب نیست و می‌تواند بگوید بحول الله و قوته أقوم و أقعد. حضرت حجت<sup>ص</sup> در جواب مرقوم فرمودند: در این مسأله بین شما دو نقل است، یک نقل می‌گوید در نماز از هر حالتی که به حالت دیگر می‌خواهد برود باید تکبیر بگوید و نقل دوم می‌گوید وقتی بعد از سجده دوم تکبیر گفت و نشست سپس برای رکعت بعد بلند شد لازم نیست برای این قیام بعد از قعود تکبیر بگوید، بنابر نقل دوم بعد از تشهد اول که می‌خواهد بلند شود لازم نیست تکبیر بگوید، این دو نقل تعارض دارند یکی می‌گوید برای بلند شدن بعد تشهد، تکبیر گفتن لازم است یکی می‌گوید لازم نیست، حضرت می‌فرمایند: بأیهمما أخذت من باب التسليم كان صوابا. یعنی شما در مواجهه با دو روایت متعارض مخیر هستید به هر کدام عمل نمایید و احتیاط واجب نیست.

مرحوم شیخ پنج اشکال به استدلال به این روایت بیان می‌کنند و جواب می‌دهند:

**اشکال اول:** این حدیث مربوط به تعارض نیست بلکه رابطه دو نقل، عام و خاص است، نقل اول می‌گوید برای انتقال از هر حالت به حالت دیگر باید تکبیر بگویی، روایت دیگر می‌گوید الا در حالت بلند شدن از تشهد که در خصوص این حالت تکبیر لازم نیست.

**جواب:** مرحوم شیخ می‌فرمایند ظاهر حدیث عام و خاص است و اشکال وارد است اما وقتی دقت می‌کنیم می‌بینیم سؤال حمیری از بلند شدن از تشهد برای قیام بوده که تکبیر لازم دارد یا نه؟ حال امام در نقل اول، این سؤال و اختلاف را نقل به مضمون کرده‌اند یعنی می‌خواهند بفرمایند نقل اول می‌گوید در همه موارد انتقال از یک حالت به حالت دیگر از جمله در بلند شدن از تشهد، تکبیر لازم است، پس گویا در نقل اول می‌گوید خصوص بلند شدن از تشهد، تکبیر می‌خواهد روایت دوم می‌گوید تکبیر نمی‌خواهد پس تعارض است.

**اشکال دوم:** چرا حضرت در این توقیع با بیان حکم واقعی شبهه حمیری را برطرف نکرده‌اند و دستور به تخییر داده‌اند؟

**جواب:** اولاً: این توقیعات آخرین ارتباطات شیعیان با امام معصوم بوده است لذا چنانکه از زمان امام کاظم علیه السلام اهل بیت شیعیان را برای عصر غیبت و عدم دسترسی به امام معصوم آماده می‌کردند حضرت هم می‌خواهند راهکار حل تعارض روایات را به حمیری بیاموزند. ثانیاً: چه بسا حکم واقعی در مسأله همین عدم وجوب تکبیر بوده لذا حضرت فرموده‌اند مخیر هستی تکبیر بگویی یا نه.

**اشکال سوم:** حضرت بین دو طرف مسأله که تعارض است فرمودند مخیر هستی، یک طرف تعارض می‌گوید تکبیر واجب است و طرف دیگر می‌گوید واجب نیست، خوب اگر فرد از باب تخییر، وجوب را انتخاب کرد و به قصد وجوب تکبیر گفت در حالی که در واقع واجب نبوده، این می‌شود إغراء به جهل و مبتلا کردن مخاطب به جهالت، و این کار هم از معصوم آن هم در بیان احکام شرعی قبیح است.

**جواب:** در اصول ثابت شده (در اصول فقه مرحوم مظفر هم خوانده‌ایم) که قصد وجه یعنی قصد وجوب نمودن در عبادات واجب نیست.

**اشکال چهارم:** این حدیث مربوط به شک در مکلف‌به است نه شک در تکلیف پس از بحث ما خارج است. در حدیث فرد یقین به وجوب نماز دارد و شک او مربوط به این است که مکلف‌به فرد، نماز با تکبیر است یا نماز بدون تکبیر.

**جواب:** اولاً: هر کسی از فقهاء که قائل به تخییر در شک در مکلف‌به شده در شک در تکلیف هم قائل به تخییر شده است. پس نمی‌شود کسی در شک مکلف‌به قائل به تخییر باشد اما در شک در تکلیف قائل به تخییر نباشد. ثانیاً: اگر فقیهی بر اساس این حدیث نسبت به شک در مکلف‌به با اینکه یقین به اصل تکلیف داریم حکم کند به تخییر به طریق اولی در شک در تکلیف که اصل تکلیف هم مشکوک است حکم به تخییر خواهد نمود.

**اشکال پنجم:** قبل از توضیح این اشکال هم مقدمه‌ای بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: دو اصطلاح ناقل و مقرّر

در مبحث تعارض در علم اصول اصطلاحی وجود دارد که در فقه هم مورد استفاده قرار می‌گیرد و آن دو اصطلاح خبر ناقل و خبر مقرر است. هر گاه دو روایت با یکدیگر تعارض کنند خبر موافق با اصل را مقرر و خبر مخالف با اصل را ناقل گویند.\*

اگر روایتی بگوید عصیر زبیب حرام است و روایت دیگر بگوید حرام نیست، روایتی که می‌گوید حرام نیست موافق است با اصل براءت، پس به این حدیث می‌گوییم مقرّر چون مفاد اصل براءت را تقریر و تأیید نمود، اما روایتی که می‌گوید عصیر زبیب حرام است را می‌گوییم خبر ناقل زیرا حکم اصل براءت را نقل و تغییر داد به حرمت.

بین اصولیان اختلاف است که در تعارض دو خبری که یکی ناقل و دیگری مقرر است کدام مقدم است و ترجیح دارد، بعضی خبر ناقل را ترجیح می‌دهند و بعضی خبر مقرّر را، بعضی هم این را ملاک ترجیح نمی‌دانند.

اشکال پنجم این است که فقهاء در سه مورد قائل به تخییر نیستند بلکه بینشان اختلاف است:

مورد اول: در تعارض دو خبر ناقل و مقرّر قائل به تخییر نیستند بلکه می‌گویند خبر ناقل مقدم است.

مورد دوم: در تعارض روایت مفید و خوب با روایت مفید اباحه بعضی روایت مفید و خوب را ترجیح می‌دهند.

مورد سوم: در تعارض بین روایت مفید اباحه با روایت مفید حرمت، اکثر بلکه کل فقهاء روایت مفید حرمت را ترجیح می‌دهند.

پس معلوم می‌شود از این روایت تخییر را برداشت نکرده‌اند.

**جواب:** این اختلافات در مورد تعارض و ترجیح یکی از دو روایت متعارض بدون نگاه به روایات است. معمولاً فقهاء و اصولیان در بحث تعارض دو مرحله از بحث دارند، یک مرحله بحث قاعده اولیه در تعارض یا ترجیح است که بدون توجه به روایات می‌خواهند ببینند قاعده اولیه چیست؟ چنانکه در اصول فقه خوانده‌اید مرحوم مظفر می‌فرماید محققان از اصولیان معتقدند قاعده اولیه در متعارضین تساقط است نه ترجیح ناقل و امثال آن، لذا این اختلافات مربوط به قاعده اولیه در تعارض ناقل و مقرر، و امثال اینها است. اما مهم مرحله دوم بحث است که با توجه به روایات نظر می‌دهند و مفاد روایات را می‌پذیرند.

#### تحقیق:

\* برای اطلاع از دلیل هر یک از دو قول مراجعه کنید به معالم الأصول، ص ۳۴۹ اواخر کتاب، قسمت ترجیح به امور خارجی، مورد سوم. بعد از مراجعه دلیل هر یک از دو قول را بیاورید. همچنین نظر صاحب معالم را نیز معین کنید که کدام قول است.

#### معرفی اجمالی کتاب:

معالم الأصول یا معالم الدین و ملاذ المجتهدین از تنها پسر شهید ثانی به نام شیخ حسن معروف به صاحب معالم (۹۵۹-۱۰۱۱). هدف صاحب معالم از تألیف کتاب معالم الدین چنانکه خودشان در مقدمه کتاب می‌فرمایند تألیف یک دوره فقه شیعه بوده است، لکن چنین تألیفی را نیازمند به یک مقدمه در بیان دو مقصد می‌دانسته‌اند: ۱- در بیان امور ده‌گانه در فضیلت علم و شرف علم فقه و... ۲- تحقیق مهمات المباحث الأصولیة التي هي الأساس لبناء الأحكام الشرعية. اما ایشان بعد از اتمام این مقدمه و آغاز کتاب الطهاره که در دو جلد به چاپ رسیده موفق بر اتمام کتاب الطهاره هم نشدند و رحلت فرمودند. در اهمیت بخش اصولی این کتاب همین بس که مرحوم سید محسن امین در کتاب شریف أعيان الشيعة ج ۵، ص ۹۶ می‌فرمایند: صار عليه المعول في التدريس من عصره إلى اليوم بعد ما كان التدريس في الشرح العميدي على تهذيب العلامة والحاجي والعضدي. این کتاب در سیر تطور علم اصول نزد شیعه و همچنین کتب درسی حوزه‌های شیعی جایگاه مهمی دارد. با مراجعه به این کتاب ضمن کتابشناسی آن، رؤوس مطالب را از فهرست، یادداشت نمایید.



## المسألة الرابعة: دوران الأمر بين... ج ۲، ص ۱۶۹

مسأله چهارم: شبهه موضوعیه

مسأله چهارم از مسائل چهارگانه شبهه وجوبیه، شک بین وجوب و غیر حرام است و منشأ شک اشتباه در امور خارجی و موضوعات است. قبل از ورود به بحث دو مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی اول: شبهه حکمی و موضوعیه

در اوامر شرعی یک موضوع داریم و یک حکم، گاهی سه عنوان وجود دارد، حکم، متعلق حکم و موضوع حکم. در مثال اقیما الصلاة، حکم وجوب است و متعلق حکم قیام و اقامه نمودن است و موضوع هم نماز. در مثال "إقض ما فات" حکم وجوب، متعلق حکم قضاء و موضوع هم ما فات است. در اصول فقه مرحوم مظفر ج ۲، ص ۲۷۱ ابتدای مقصد چهارم در اصول عملیه خوانده‌اید شک و شبهه از جهت متعلقش (شیء مشکوک) دو قسم است:

شبهه حکمی: أن يكون المتعلق حکما کلیا کالشک فی حرمة التدخین.

شبهه موضوعیه: أن يكون المتعلق موضوعا خارجيا کالشک فی طهارة ماء معین أو فی أن هذا المائع المعین خل أو خمر. در شبهه حکمی منشأ شبهه یا فقدان نص، یا اجمال نص و یا تعارض نصین است، مثل اینکه شک دارد در حکم بازی بیلیارد، اما در شبهه موضوعیه حکم شرعی روشن و موضوع مشکوک است، مفهوم شراب و سرکه را می‌داند، حکم آن دو را هم می‌داند اما نمی‌داند این مایعی که در خارج موجود است شراب است یا سرکه؟

### مقدمه اصولی دوم: اقسام مقدمه واجب

مقدمه واجب اقسامی دارد که با بعضی آنها در مبحث مقدمه واجب در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر آشنا شده‌اید:

مقدمه وجودیه: وجود یافتن واجب متوقف بر این مقدمه است. مانند طی مسافت که مقدمه انجام حج است.

مقدمه وجوبیه: وجوب واجب متوقف بر این مقدمه است. مانند استطاعت نسبت به حج که وجوب حج متوقف بر آن است.

مقدمه صحت: صحت ذی المقدمه متوقف بر این مقدمه است. مانند صحت نماز که متوقف بر طهارت (وضو) است.

مقدمه علمیه: علم و یقین به امتثال ذی المقدمه متوقف بر این مقدمه است. مانند اقامه نماز به چهار طرف در زمانی که قبله را نمی‌داند، در صورتی علم پیدا می‌کند به انجام وظیفه که به چهار طرف نماز بخواند. (این قسم در اصول فقه نبود)

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در شبهه وجوبیه موضوعیه اصولیان و اخباریان قائل به برائت هستند چنانکه در شبهه تحریمی موضوعیه قائل به برائت بودند. أدله أربعه بر برائت و اشکالات و جوابهای آن هم که در شبهه تحریمی گذشت، اینجا جاری است. مثال: دلیل شرعی می‌گوید إقض ما فات، وجوب قضاء نماز فائت را یقین دارد اما نمی‌داند نماز صبحش را داخل وقت خوانده یا خارج وقت و فوت شده است.

**اشکال:** مستشکل این اشکال را در شبهه تحریمی موضوعیه ج ۲، ص ۱۲۱ هم مطرح کرد، می‌گوید ما یقین به اصل تکلیف داریم که وجوب قضاء نماز فائت است، از طرفی به حکم عقل اتیان مقدمه علمیه هم لازم است، پس نمی‌توانید به دلیل عقل از أدله أربعه تمسک کنید و برائت جاری کنید، زیرا عقل می‌گوید اگر یقین به وجوب داری و شک در افراد آن، یقین به وجوب قضا داری و نمی‌دانی نماز صبح امروز خارج وقت و مصداق نماز فائت بود که قضایش واجب باشد یا نه؟ باید تمام افراد محتمل را انجام دهی تا مقدمه باشد برای علم و یقین به امتثال تکلیف، نتیجه اینکه نمی‌توانید به حکم عقل برائت جاری کنید.

**جواب:** مرحوم شیخ در آنجا فرمودند وجوب مقدمه علمیه به حکم عقل زمانی است که علم به تکلیف داشته باشیم چه علم تفصیلی چه علم اجمالی، وقتی علم به تکلیف داشتیم برای علم به تحقق تکلیف باید مقدمه آن را اتیان کنیم، وقتی علم به وجوب شستن صورت در وضو داشتیم باید برای علم به امتثال تکلیف، بیشتر از مقدار واجب را بشویم تا مقدمه شود برای علم به امتثال تکلیف، در حالی که اینجا فرد نسبت به موضوع اصلا علم ندارد، نمی‌داند نمازش قضا شده یا نه وقتی علم به فوت نماز ندارد، چگونه خواندن قضا مقدمه شود برای علم به انجام فائت.

## به مناسبت شهادت حضرت زین العابدین

آقا امام سجاد علیه الصلوة و السلام توجه به جریان معروف شعر فرزددق در مقابل هشام بن عبدالملک و مرور آن شعر را تذکر می‌دهم: این جریان در کتب مختلف شیعه و سنی نقل شده است. در کتاب طبقات الشافعية الكبرى از سبکی متوفای ۷۷۱ در ج ۱، ص ۲۹۱، چنین می‌خوانیم:

حجّ هشام بن عبد الملك في زمن عبد الملك أو الوليد فطاف بالبیت فجهد أن يصل إلى الحجر فيستلمه فلم يقدر عليه فنصب له منبر وجلس عليه ينظر إلى الناس ومعه أهل الشام إذ أقبل علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم وكان من أحسن الناس وجهها وأطيبهم أرجا فطاف بالبیت فلما بلغ الحجر تنحى له الناس حتى يستلمه فقال رجل من أهل الشام من هذا الذي قد هابه الناس هذه الهيبة فقال هشام لا أعرفه مخافة أن يرغب فيه أهل الشام وكان الفرزدق حاضرا فقال الفرزدق لكني أعرفه قال الشامي من هو يا أبا فراس فقال الفرزدق : (بعضی از فرازهای شعر چنین است):

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته	والبيت يعرفه والحل والحرم
هذا ابن خير عباد الله كلهم	هذا التقى النقي الطاهر العلم
إذا رأته قریش قال قائلها	إلى مكارم هذا ينتهي الكرم
يغضي حياء ويغضي من مهابته	فما يكلم إلا حين يبتسم
هذا ابن فاطمة إن كنت جاهله	بجده أنبياء الله قد ختموا
فليس قولك من هذا بضائره	العرب تعرف من أنكرت والعجم
ما قال لا قط إلا في تشهده	لولا التشهد كانت لاؤه نعم

برای درک عمیق‌تر این جریان باید مراجعه نمود به کتب تراجم اهل سنت در شرح حال فرزددق و جایگاه او و قبیله‌اش، عظمت فصاحت و بلاغت شعر فرزددق در بین عرب.

و من ذلک يعلم أنه ... ج ۲، ص ۱۶۹، س ۸

مرحوم شیخ انصاری در مسأله چهارم از شبهه وجوبیه فرمودند نسبت به شک در تکلیف وجوبی شبهه موضوعیه برائت جاری است (وقتی موضوع ثابت نباشد به تبع آن حکم هم ثابت نخواهد بود)

قبل از ورود به مطلب امروز یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: معنای اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی

در بیان احکام شرعی توسط شارع یک تکلیف داریم (احکام خمسسه تکلیفیه) و یک مکلف به (موضوع تکلیف مانند صلاة در اُقیموا الصلاة). شک در مکلف به (موضوع) یا به عبارت دیگر مشکوک، ممکن است دارای افراد (اطراف) باشد، دوران امر بین اطراف شک دو قسم است:

۱- دوران بین متباینین: یعنی دو طرف شک هر کدام هویت مستقل دارد و امثال مستقل برایش فرض می‌شود. مانند دوران وجوب بین نماز ظهر و جمعه در روز جمعه.

۲- دوران بین اقل و اکثر: یعنی دو طرف شک نسبتشان به یکدیگر اقل و اکثر است، این قسم دو صورت دارد:

الف: اقل او اکثر استقلالی: به این معنا که مشکوک دو طرف اقل و اکثر دارد و حکم نسبت به هر طرف مستقلاً قابل تصور است. حکم (وجوب) نسبت به طرف اقل یقینی است و امثال اقل قطعاً مجزی و صحیح است و شک در اصل نسبت به مقدار مازاد بر اقل می‌باشد. مثال: یقین دارد به زید بدهکار است و أداء دین واجب شده اما نمی‌داند صد هزار تومان بوده یا صد و ده هزار تومان، اینجا یقیناً صد هزار تومان را بدهکار است و اگر صد هزار تومان پرداخت کند قطعاً به همان اندازه ذمه‌اش فارغ شده و وظیفه را انجام داده است. مثال دیگر: یقین دارد نماز صبح از او قضا شده اما نمی‌داند یک نماز صبح قضا شده یا دو نماز صبح.

ب: اقل و اکثر ارتباطی: مشکوک دو طرف اقل و اکثر دارد اما یک حکم (وجوب) بیشتر وجود ندارد و به تبع آن فقط یک امثال یا عصیان هم بیشتر فرض نمی‌شود، که این وجوب یا به اقل تعلق گرفته یا به اکثر، مانند اینکه نمی‌داند نماز ۹ جزئی (بدون سوره) بر او واجب است یا نماز ۱۰ جزئی (با سوره). اینجا اگر نماز صحیح عند الشارع نماز ۱۰ جزئی باشد طبیعتاً نماز ۹ جزئی امثال تکلیف نخواهد بود. \*

امروز می‌فرمایند حتی اگر یقین به تکلیف هم داشته باشیم لکن شک بین اقل و اکثر استقلالی باشد نسبت به اکثر برائت جاری است. به عبارت دیگر شک داریم اصلاً تکلیف به اکثر تعلق گرفته یا نه لذا برائت جاری خواهد بود. مثال: فرد یقین دارد نمازی از او قضا شده و "اقض ما فات" می‌گوید قضاء نماز واجب است، لکن شک دارد یک نماز صبح از او قضا شده یا دو نماز صبح، نسبت به اکثر (دو نماز) شک در اصل تکلیف دارد پس برائت جاری است.

اشکال: در شبهه وجوبیه اقل و اکثر استقلالی نمی‌توان برائت جاری نمود بلکه قاعده اشتغال و احتیاط جاری است. ما یقین داریم قضاء نماز واجب است فقط زمانی یقین به فراغ ذمه پیدا می‌کنیم که تمام تعداد مشکوک را قضا کنیم زیرا اشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی. امر "اقض ما فات" به واقع تعلق گرفته نه به آنچه من علم دارم که مقدار اقل باشد، یعنی باید تعدادی که واقعا از من فوت شده را قضا کنم، پس برای اینکه یقین به امثال تکلیف پیدا کنم، از باب مقدمه علمیه باید حداکثر مقدار مشکوک را انجام دهم تا مقدمه شود برای حصول علم به امثال تکلیف واقعی.

جواب: در "اقض ما فات" مانند تمام اوامر دیگر یک حکم داریم (وجوب قضاء) و یک موضوع "ما فات" زمانی امثال تکلیف بر ما لازم است که علم به حکم و موضوع داشته باشیم هر چند علم اجمالی. در "اقض ما فات" علم تفصیلی به حکم وجوب قضا داریم همچنین علم تفصیلی به اقل یعنی یک نماز فائت داریم، اما نسبت به اکثر (دو نماز فائت) نه علم تفصیلی داریم نه علم اجمالی بلکه نسبت به اکثر شک بدوی در وجوبش داریم وقتی شک در اصل وجوب اکثر داریم باید برائت جاری نمود.

وقتی اصل تکلیف نسبت به اکثر ثابت نیست چگونه شمای مستشکل می‌گویید به عنوان مقدمه علم به امثال تکلیف، باید اکثر را انجام داد اصلاً تکلیفی ثابت نیست که مقدمه علمیه‌اش واجب باشد.

سؤال: شمای شیخ انصاری از کجا می‌گویید باید نسبت به اکثر علم داشته باشیم، آنچه در دلیل "اقض ما فات" آمده این است که نمازهایی که در واقع از فرد فوت شده باید قضا شود نفرموده "اقض ما علمت بفوته" نفرموده نمازهایی را که علم داری قضا کن، پس هر چند اکثر مشکوک است اما باید احتیاط کنیم و اکثر را امثال کنیم.

**پاسخ:** قبول داریم "إقض ما فات" می گوید "ما فات" واقعی را باید قضا کنی، آن تعدادی که واقعا از شما فوت شده باید قضا کنی، اما "إقض ما فات" زمانی منجز و تکلیف آور است که این "ما فات" در عالم خارج مصداق داشته باشد یعنی باید نمازی فوت شود تا قضائش واجب باشد، حال اگر برای مکلف تفصیلا یا اجمالا فوت یک نماز صبح معلوم باشد خوب قضائش واجب است اما اگر نماز دوم نه تفصیلا نه اجمالا روشن نیست بلکه نسبت به آن شک بدوی داریم دیگر مصداق "ما فات" نیست و "إقض ما فات" شاملش نمی شود. پس آنچه قضائش واجب است نمازی است که علم به فوتش دارد، این هم دیگر نیاز به مقدمه علمیه ندارد باید خود این نماز را قضا کند و نسبت به اکثر، تکلیف و وجوبی نیست که به جهت مقدمه علمیه بخواهد آن را امتثال کند.

بله جریان یک اصل را باید در جلسات بعد بررسی کنیم آن هم استصحاب عدم اتیان فی الوقت است. یقین دارد ابتدای وقت، نماز دوم (اکثر) را نخواند، شک داریم آیا تا آخر وقت خوانده بوده، استصحاب می کنیم عدم اتیان را نتیجه می گیریم اتیان اکثر واجب است. می فرمایند بررسی این اصل سه صفحه دیگر در انتهای صفحه ۱۷۳ به بعد خواهد آمد.

### هذا و لكن المشهور بین الأصحاب... ج ۲، ص ۱۷۰، س ۱۲

تا اینجا گفتیم به أدله أربعه در شبهه وجوبیه موضوعیه و شک در اقل و اکثر استقلالی، براءت از وجوب نسبت به اکثر جاری است، اما یک مشکل در حیطه فتاوای جمعی از فقهاء وجود دارد که بر خلاف اصل براءت، حکم به وجوب احتیاط و اتیان اکثر نموده اند که باید حل شود. فقهاء از زمان شیخ مفید تا زمان شهید ثانی فتوا می دهند در جایی که یقین به فوت نمازش دارد اما نمی داند مقدار اقل (مثلا ۱۰ نماز) از او فوت شده یا اکثر (مثلا ۲۰ نماز) بعضی فرموده اند بنابر قاعده اشتغال (اشتغال یقینی یستدعی الفراغ یقینی) باید آنقدر نماز قضا بخواند که یقین کند ذمه اش فارغ شده و بعضی برای اینکه عسر و حرج پیش نیاید رخصت داده و گفته اند یقین به فراغ ذمه لازم نیست اما باید آنقدر نماز قضا بخواند که اطمینان پیدا کند به انجام وظیفه. به چند متن از این فتاوا در عبارت اشاره می کنند.

البته همین فقهاء در موارد دیگری از اقل و اکثر استقلالی فتوای به اتیان اقل داده و براءت از اکثر جاری می کنند، از جمله در:

مورد اول: اگر یقین دارد بدهکار است شک بین اقل (یک میلیون) و اکثر (دو میلیون) دارد، فقط أداء اقل بر او واجب است.

مورد دوم: اگر شک دارد فقط نماز عصرش قضا شده یا علاوه بر آن نماز ظهر هم قضا شده، فقط اتیان اقل (نماز عصر) واجب است.

مورد سوم: اگر پسر بزرگتر در تعداد نماز قضاء والدینش که از دنیا رفته اند شک دارد، فقط مقدار اقل بر او واجب است نه اکثر.

مورد چهارم: اگر شک دارد یک سال نماز استیجاری بر عهده اش بوده یا دو سال، فقط مقدار اقل بر او واجب است. \*\*

اما در هر صورت در خصوص قضاء نماز خود شخص، فتوا به وجوب اتیان اکثر داده اند که باید وجه آن را بررسی و تحلیل کنیم.

### تحقیق:

\* برای تعریف اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی مراجعه کنید به حلقات شهید صدر، حلقه سوم ذیل عنوان التقسیم الرئیسی للأقل و الأكثر. در چاپ جامعه مدرسین ج ۲، ص ۴۲۱ تعریف ایشان را یادداشت نمایید.

فکر کنید و برای صور مذکور در مقدمه مثالهای دیگری یادداشت کنید برای هر دو حالت حرام و واجب.

\*\* مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد فی شرح الفرائد ج ۵، ص ۷۶ نسبت به تفاوت در فتاوا بین اصل مسأله و این چهار مورد تأمل دارند اما با کمال ادب و احترام نسبت به استادشان شیخ انصاری می فرمایند: و إن لم أقف علی الفرق عندهم بعد التبع بحسب وسعی و بضاعتی، لکنه قدس سره مصدق فی حکایتیه جدا فإنه عالم بمواقع کلماتهم و محالها مع أن مثله یصدق قطعاً فیما کان إخباره عن حدس و استنباط أيضاً. وجه تأمل ایشان را که در ادامه عبارت مذکور آمده یادداشت کنید.

خلاصه مطلب تا اینجا این شد که در شبهه وجوبیه موضوعیه دوران بین اقل و اکثر استقلالی فرمودند اقل را باید اتیان کند و نسبت به اکثر (شک در اصل تکلیف نسبت به اکثر) برائت جاری است. بعد فرمودند فقهاء بسیاری معتقدند اگر مکلف شک کند یک نماز قضاء صبح دارد یا دو نماز قضاء صبح، بر خلاف إجراء أصالة البرائة، فرموده‌اند قاعده اشتغال جاری است و باید از باب احتیاط، اکثر را انجام دهد. و جالب اینکه در چهار موردی که جلسه قبل اشاره شد فرموده‌اند نسبت به اکثر برائت جاری است.

سؤال اصلی بحث امروز این است که چرا فقهاء نسبت به شک مکلف در نماز قضاء خودش فرموده‌اند باید اکثر را انجام دهد اما در مواردی مانند شک پسر بزرگتر در نماز قضاء والدینش که از دنیا رفته‌اند برائت از اکثر جاری کند و اتیان اقل کافی است. اگر ملاک قاعده اشتغال است همه جا باید بفرمایند اتیان اکثر واجب است و اگر ملاک برائت است همه جا باید بگویند برائت از اکثر جاری است.

جواب: مرحوم شیخ برای پاسخ به این سؤال و بیان جهت این تفاوت فتوا چهار توجیه نقل می‌کنند:

### توجیه اول: از مرحوم وحید بهبهانی \*

برای بیان کلام ایشان یک مقدمه برگرفته از عبارتشان بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: اقسام علم اجمالی

مرحوم وحید بهبهانی می‌فرماید علم دو قسم است یا تفصیلی یا اجمالی. علم اجمالی هم بر دو قسم است:

الف: علم اجمالی تدریجی: فرد مرتبه اول که نماز صبحش قضا می‌شود علم تفصیلی دارد به این نماز همینطور در مرتبه‌های بعد، لکن غفلت و یادداشت نکردن به مرور زمان باعث می‌شود این علم تفصیلی‌اش تبدیل به علم اجمالی شود، یعنی زمانی که نمازش قضا شد علم تفصیلی داشت اما الآن بعد گذشت سالها دیگر عدد نمازهای قضایش را فراموش کرده لذا علم تفصیلی‌اش به تعداد نمازهای قضا تبدیل به علم اجمالی میشود. این را تعبیر می‌کنیم به علم اجمالی تدریجی که با مرور زمان و تدریجا محقق می‌شود.

ب: علم اجمالی دفعی: می‌فرمایند پسر بزرگتر اطلاع قبلی از قضاء نماز پدرش ندارد و به محض اینکه پدرش از دنیا می‌رود دفعهً ذهنش مشغول می‌شود به اینکه پدر چه تعداد نماز قضا داشته، علم اجمالی پیدا می‌کند یا ۱۰ نماز پدر قضا شده بوده یا ۲۰ نماز.

در وجه تفاوت فتوای فقهاء مرحوم بهبهانی در "مصایح الظلام" ج ۹، ص ۴۷ تا ۴۵۰ می‌فرمایند نماز قضای خود فرد مصداق علم اجمالی تدریجی است که ابتدا علم تفصیلی داشت به تعداد نمازهای قضایش اما به مرور زمان فراموش کرد و الآن شک دارد یک نماز صبح بوده یا دو نماز، اینجا باید اکثر را انجام دهد به چهار دلیل:

**اولا:** اطلاعاتی مثل إقض ما فات می‌گوید قضاء نماز واجب است، اطلاق دارد هم شامل اقل هم اکثر می‌شود، پس اکثر باید اتیان شود.

**ثانیا:** یقین دارد اول وقت نماز صبحش را نخوانده بود شک دارد بالأخره نماز صبحش را در آخر وقت خوانده یا نه؟ استصحاب می‌کند عدم اتیان نماز صبح را پس باید اکثر را اتیان کند.

**ثالثا:** اجماع علماء می‌گوید قضاء نماز واجب است پس انجام اکثر واجب است.

**رابعا:** اگر استصحاب مذکور پذیرفته نشود لا اقل قاعده اشتغال می‌گوید باید اکثر را اتیان کند تا یقین به فراغ ذمه حاصل شود.

نتیجه اینکه چون قبلا یقین به تکلیف نماز قضا داشته پس باید آنقدر بخواند (اکثر را اتیان کند) تا یقین به فراغ ذمه پیدا کند و فراموشی و شک باعث نمی‌شود تکلیف نماز قضا که قطعاً بر ذمه او ثابت شده بود، از عهده‌اش برداشته شود.

اما نماز در موارد دیگر مانند نماز قضای والدین علم اجمالی‌اش به نماز قضا، علم اجمالی دفعی است یقین سابق و تکلیف یقینی به تعداد نمازها وجود ندارد، پس اشکالی ندارد نسبت به اکثر برائت از وجوب جاری کند و همان مقدار اقل که یقینی هست را انجام دهد.

**نتیجه:** وجه تفاوت این شد که حکم به اتیان اکثر در مسأله مورد بحث به جهت علم اجمالی تدریجی است که منجر به جریان قاعده اشتغال می‌شود و حکم در سایر موارد به اتیان اقل به جهت علم اجمالی دفعی است که منجر به جریان برائت می‌شود.

**نقد شیخ انصاری:** می‌فرمایند وقتی جلسه گذشته توضیح دادیم قاعده اصولی اقتضاء دارد در اقل و اکثر استقلالی علم اجمالی ما منحل می‌شود به علم تفصیلی نسبت به اتیان اقل و شک بدوی نسبت به اتیان اکثر، به نظر همه علماء باید در شک بدوی در اصل تکلیف

برائت جاری نمود. دیگر علم اجمالی باقی نمی ماند نسبت به اکثر که تقسیم به دفعی و تدریجی شود علاوه بر اینکه این تقسیم برای علم اجمالی هم بر اساس استحسان و بدون دلیل است.

### توجیه دوم: استصحاب عدم اتیان

گفته شده اگر فرد یقین داشت نمازش را خوانده تکلیفی ندارد، اما اگر یقین دارد ابتدای وقت نماز را نخوانده الآن شک می کند انتهای وقت نماز را خواند یا نه؟ استصحاب می کند عدم اتیان نماز را. پس به حکم استصحاب باید اکثر را اتیان کند زیرا استصحاب می گوید در امتثال نماز دوم (اکثر) شک داری اصل عدم اتیان است و باید قضا کنی.

در ادامه مرحوم شیخ دو اشکالی که به این توجیه وارد شده را جواب می دهند و فعلا از این توجیه دفاع می کنند اما بعد ضمن نقد توجیه سوم این توجیه هم نقد خواهد شد. جواب از دو اشکال را جلسه بعد این شاء الله بیان خواهیم کرد.

### تحقیق:

\* نسبت به اینکه مقصود از بعض المحققین در عبارت مرحوم شیخ انصاری چه کسی است، بعضی مانند مرحوم قمی در قلائد الفرائد ج ۱، ص ۴۰۵ و مرحوم خوانساری در تسدید القواعد فی حاشیه الفرائد ص ۳۵۸، می فرمایند مقصود مرحوم وحید بهبهانی است. بعضی مانند مرحوم تبریزی در *أوثق الوسائل* ج ۳، ص ۳۱۲ می فرمایند مقصود مرحوم شیخ بهائی است. بعضی هم مانند مرحوم مدنی تبریزی در *درر الفوائد فی شرح الفرائد*، ج ۳، ص: ۳۵۱ مردد بین مرحوم بهبهانی، شیخ بهائی و مرحوم بحر العلوم هستند.

ظاهرا صحیح این است که مقصود از بعض المحققین مرحوم وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۰۵ یا ۱۲۰۶) است. علت اینکه بعضی مانند محقق کتاب رسائل در چاپ مجمع الفکر به اشتباه مطلب را به کتاب "المصایح" مرحوم سید محمد مهدی طباطبائی معروف به بحر العلوم (۱۲۱۲-۱۱۵۵) نسبت داده اند چه بسا این نکته باشد که صاحب مفتاح الکرامه ج ۹، ص ۸۶۵ برای نقل این عبارتی که شیخ انصاری هم آورده اند فرموده: "قال الاستاذ دام ظلّه فی المصایح". و هم مرحوم وحید بهبهانی هم مرحوم بحر العلوم از اساتید صاحب مفتاح الکرامه هستند. جالب است که محقق کتاب رسائل چاپ مجمع الفکر در انتهای نقل کلام بعض المحققین در پاورقی شماره ۲ صفحه ۱۷۳ میگوید این مطلب را در کتاب مصایح پیدا نکردیم.

پس مقصود از بعض المحققین مرحوم وحید بهبهانی در "مصایح الظلام" ج ۹، صفحات ۴۴۷ تا ۴۵۰ نه مرحوم بحر العلوم در "المصایح". در اینجا متن اصلی از کتاب مصایح الظلام است، صاحب مفتاح الکرامه از این کتاب نقل کرده و مرحوم شیخ انصاری هم از مفتاح الکرامه نقل کرده اند. مفید است این سه کتاب را در نقل عبارات مذکور در رسائل مقایسه کنید و به اختلافهای متعددی که البته محل به معنا نیست پی ببرید. (مخصوصا مقایسه بین عبارت مصایح الظلام با مفتاح الکرامة)

گفته شده نسخه خطی کتاب "المصایح" از سید بحر العلوم در کتابخانه مرحوم آیه الله گلپایگانی موجود است.

### معرفی اجمالی کتاب:

*ذخيرة المعاد فی شرح الإرشاد* از مرحوم محمد باقر سبزواری (۱۰۱۷-۱۰۹۰). کتاب *إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان* از علامه حلی یک کتاب فقهی است که مرحوم سبزواری آن را شرح نموده اند. کتاب دیگر مرحوم سبزواری *الكفاية فی الفقه* یا *كفاية الأحكام* است که مرحوم شیخ انصاری در مکاسب موارد متعددی از آن مطلب نقل می کنند. دو کتاب به نام کفایه در علم فقه و اصول معروف است، کفایه در اصول اثر مرحوم آخوند است که بعد از رسائل خوانده می شود و کفایه مشهور در فقه همین کفایه مرحوم سبزواری است. مرحوم سبزواری کتاب جالبی به زبان فارسی دارند با عنوان "*روضة الأنوار عباسی*" (در اخلاق و شیوه کشورداری). ایشان معاصر شاه عباس دوم بوده اند. (زمان حکومت شاه عباس دوم ۱۰۵۲-۱۰۷۷ بوده است)

*مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة* از سید جواد عاملی متوفی ۱۲۲۶. این کتاب در چاپ قدیم ۱۱ جلد و در چاپ جدید ۲۳ جلد است. این کتاب که نوشتن آن سی سال به طول انجامیده اثری فاخر از بُعد تتبع آراء فقهاء و دسته بندی آنها است.

گفتیم فقها در شک در تعداد نماز قضای خود فرد اتیان اکثر را واجب می‌دانند و در سایر موارد برائت از اکثر جاری می‌کنند، با اینکه هر دو مصداق اقل و اکثر استقلالی است، چند توجیه برای این تفاوت بیان شده. توجیه اول از مرحوم وحید بهبهانی بود که بیان و نقد شد. توجیه دوم که در انتهای جزوه دیروز هم اشاره شد استصحاب عدم اتیان نماز است با این توضیح که گفته شده وقتی فرد یقین دارد ابتدای وقت نماز را نخوانده (عدم اتیان نماز در اول وقت) الآن شک می‌کند انتهای وقت نماز را خواند یا نه؟ استصحاب می‌کند عدم اتیان نماز را. پس به حکم استصحاب باید اکثر را اتیان کند زیرا استصحاب می‌گوید در امثال نماز دوم (اکثر) شک داری اصل عدم اتیان است و باید قضا کنی.

دو اشکال به این توجیه وارد شده که شیخ جواب می‌دهند و دفاع می‌کنند، اما بعد ضمن نقد توجیه سوم این توجیه هم نقد خواهد شد.

**اشکال اول:** قبل از بیان اشکال یک مقدمه اصولی باید تبیین شود:

### مقدمه اصولی: اصل مثبت

بین امارات معتبره شرعیه مانند بینّه و خبر واحد ثقة با اصول عملیه تفاوت‌هایی است از جمله اینکه مشهور اصولیان متأخر معتقدند مثبتات (لوازم عقلیه) امارات حجت است اما مثبتات و لوازم عقلیه اصول عملیه حجت نیست. بحث از اصل مثبت (مثبتات اصول عملیه) در تمام اصول عملیه جاری است اما معمولاً اصولیان از آن در تنبیهات استصحاب بحث می‌کنند. در کتاب رسائل هم مرحوم شیخ انصاری در ج ۳، ص ۲۳۳ تنبیه ششم از تنبیهات استصحاب به بررسی آن پرداخته‌اند.

مثال: زید برای شناخت یک موضوع فقهی (مثل شناخت یک گونه جانوری در احکام اطعمه و اشربه) به بیابان و کویر رفته، یقین داریم دیروز زید در بیابان زنده بود، امروز شک داریم آیا زنده است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم حیات زید را. استصحاب مستقیماً ثابت می‌کند زید زنده است اما اگر بگوییم پس زید نیاز به آب و غذا دارد این لازمه عقلی حیات زید است. نیاز زید به آب و غذا را نمی‌توانیم با استصحاب حیات زید ثابت کنیم زیرا اصول عملیه لوازم عقلی‌شان را ثابت نمی‌کنند. یقین سابق به حیات زید بود، شک لاحق هم در حیات زید است، مستصحب ما حیات زید است و نیاز به آب و غذا لازمه حیات زید خواهد بود.

مستشکل می‌فرماید دلیل وجوب قضاء نماز "إقض ما فات" است که می‌گوید هر جا فوت نماز ثابت شد قضاء واجب است. حال اگر این فوت مستقیماً با استصحاب ثابت می‌شد اشکالی نداشت اما در توجیه دوم ابتدا مستقیماً با استصحاب ثابت کردند عدم اتیان اکثر را بعد نتیجه گرفتند لازمه عقلی عدم اتیان، فوت نماز است، در حالی که اصول عملیه لوازم عقلی‌شان را ثابت نمی‌کنند و حجت نیست.

**جواب:** مرحوم شیخ می‌فرمایند این اشکال وارد نیست زیرا فوت لازمه عقلی عدم اتیان نیست بلکه فوت همان عدم اتیان است و اینها دو تعبیر از یک محتوا هستند. با مراجعه به روایات و عبارات اصحاب روشن است که معنای فوت نماز همان ترک نماز و عدم اتیان است و هر سه کلمه "فوت"، "ترک" و "عدم اتیان" یک معنا دارند و اینگونه نیست که فوت لازمه عقلی عدم اتیان باشد.

**اشکال دوم:** استصحابی که در توجیه دوم بیان شد جاری نیست زیرا فرد الآن بعد از وقت نماز شک دارد در نماز روزهای گذشته، و دلیل خاص می‌گوید اگر بعد از وقت نماز، شک کردی نماز را خوانده‌ای یا نه؟ به شک خودت اعتنا نکن و بگو ان شاء الله خوانده‌ای. پس نمی‌توان با استصحاب ثابت کرد که نماز (اکثر) را نخوانده است زیرا تا نص خاص داریم نوبت به اصل عملی نمی‌رسد.

**جواب:** مرحوم شیخ می‌فرمایند دلیل خاصی که می‌گوید بعد از وقت نماز به شک خودت اعتنا نکن مربوط به شک در اصل تکلیف است در حالی که بحث ما در این مسأله چهارم در شبهه موضوعیه و شک در مکلف‌به است. (شک در موضوع و مکلف‌به منشأ شک در تکلیف شده است). پس استصحاب می‌تواند جاری شود.

مرحوم شیخ فعلاً توجیه دوم را نقد نمی‌کنند لکن در نقد توجیه سوم این استصحاب هم نقد خواهد شد.

### توجیه سوم: استصحاب اشتغال ذمه

توجیه سومی که برای تفاوت فتوای فقهاء در نماز قضای خود فرد که حکم به اتیان اکثر کرده‌اند و سایر موارد که حکم به اتیان اقل نموده‌اند باز هم تمسک به استصحاب است با بیانی دیگر. قبل از توضیح توجیه سوم یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

در اصول فقه مرحوم مظفر ج ۱، ص ۹۶ در آخرین مطلب باب اوامر قبل از نواهی خوانده‌ایم که: "هل يتبع القضاء الأداء؟" در آنجا بحث این بود که اگر یک واجب موقت در وقت و زمان خودش اتیان نشد، وجوب قضاء از همان دلیل أداء فهمیده می‌شود یا دلیل دیگری بر وجوب قضا باید وجود داشته باشد؟ سه قول در مسأله بود (۱- قضاء تابع أداء هست، ۲- تابع نیست، ۳- تفصیل) منشأ اختلاف اقوال هم این بود که مطلوب مولا در دلیل أداء، واحد است یا متعدد؟

قول اول: قضاء تابع أداء است و نیاز به امر جدید ندارد زیرا وقتی مولا می‌گوید صلّ الصبح دو مطلوب و خواسته از ما دارد: ۱- اصل خواندن نماز، ۲- رعایت وقت مخصوص نماز. اگر در صورتی مکلف مطلوب دوم مولا را رعایت نکرد و در وقت نماز نخواند، مطلوب اول مولا باقی است و اصل خواندن نماز را باید همچنان امتثال کند. پس همان دلیل أداء دلالت کرد بر لزوم قضاء نماز. قول دوم: قضاء تابع أداء نیست بلکه نیاز به امر جدید دارد زیرا وقتی مولا می‌گوید صلّ الصبح یک مطلوب بیشتر ندارد آن هم نماز در وقت صبح است، پس اگر در وقت صبح نماز از مکلف فوت شد دیگر مولا خواسته‌ای از ما ندارد، اگر قضاء واجب باشد باید دلیل دیگری باشد که بگوید "إقض ما فات". \*

توجیه سوم برای فتوای فقهاء به وجوب اتیان اکثر در نماز قضای خود فرد، تمسک به استصحاب مطلوبیت یا استصحاب اشتغال است. توضیح مطلب: در بحث قضا دو مبنا است اگر ما معتقد باشیم قضاء تابع أداء است یعنی مولا دو مطلوب دارد یکی اصل نماز یکی وقت آن، اگر هم مانند اکثر فقهاء معتقد باشیم قضاء تابع أداء نیست و دلیل دیگری دارد یعنی یک دلیل می‌گوید داخل وقت نماز بخوان دلیل دیگری می‌گوید "إقض ما فات" یعنی اگر وقت را رعایت نکردی تا آخرین زمان تمکّن یعنی تا آخر عمر باید اصل نماز را اتیان کنی قضاء، پس طبق هر دو مبنا اصل مطلوبیت نماز ثابت است، حال مکلف نسبت به اکثر شک دارد آیا وقت نماز را رعایت کرد و داخل وقت نماز را خواند یا نه؟ می‌گوییم یقین داریم در سابق (وقت أداء) اصل نماز مطلوب مولا بود حال شک داریم مکلف نماز را خوانده که این مطلوب اتیان شده باشد یا نخوانده، استصحاب می‌کنیم بقاء مطلوبیت را و می‌گوییم اصل نماز همچنان مطلوب مولا است و مکلف باید اکثر را اتیان کند تا یقین کند مطلوب مولا را انجام داده است زیرا اشتغال یقینی يستدعی الفراغ الیقینی. پس اصل، (استصحاب) بقاء مطلوبیت، یا (استصحاب) اشتغال ذمه یقینی سابق یا (استصحاب) عدم امتثال در وقت است که عبارة آخری یکدیگرند.

بقاء مطلوبیتی را که استصحاب کردیم در موارد فقهی دیگر هم جاری است:

**مورد اول:** اگر قبل از اتمام وقت نماز شک کند که نمازش را خوانده است یا نه، همه فقهاء می‌فرمایند اصل مطلوبیت نماز باقی است لذا باید نماز را انجام دهد.

**مورد دوم:** اگر فرد یقین دارد قرض و دین فوری بر عهده اوست که باید سریعاً پرداخت کند، حال اگر عصیان کرد و فوراً پرداخت نکرد باز هم فقهاء می‌فرمایند اصل مطلوبیت و کلی أداء دین باقی است و باید قرض را پرداخت کند.

**مورد سوم:** جواب سلام واجب فوری است، اگر بعد شنیدن سلام علیکم عصیان کرد و جواب نداد و فوریت جواب را از بین برد، باز هم فقهاء می‌فرمایند اصل مطلوبیت باقی است و اگر شک کرد که در لحظه بعد هم جواب سلام واجب است یا نه باید جواب دهد. نقد این توجیه خواهد آمد.

### تحقیق:

\* ضمن مراجعه به بحث مذکور در اصول فقه که فقط دو صفحه است، نظریه مرحوم مظفر در آن بحث را بیان کنید.

### پیش مطالعه:

مراجعه کنید به کتاب وسائل الشیعة در چاپ ۳۰ جلدی ج ۴، ص ۷۵ باب ۱۸ از ابواب أعداد الفرائض و نوافلها و ما یناسبها حدیث ۲ حدیث را که نصف صفحه است یادداشت کنید و در معنای تمام آن دقت نمایید. ابتدای آن چنین است: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنْ رَجُلٍ عَلَيْهِ مِنْ صَلَاةِ النَّوَافِلِ - مَا لَا يَذْرِي مَا هُوَ مِنْ كَثْرَتِهَا كَيْفَ يَصْنَعُ - قَالَ فَلْيُصَلِّ حَتَّى لَا يَذْرِي كَمْ صَلَّى مِنْ كَثْرَتِهَا ...



هذا و لكن الإنصاف ضعف هذا التوجيه... ج ۲، ص ۱۷۵، س ۶  
نقد توجیه سوم:

مرحوم شیخ انصاری سه اشکال به توجیه سوم وارد می‌کنند:

اشکال اول: قبل از بیان اشکال مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: ارکان استصحاب

در اصول فقه مرحوم مظفر ابتدای بحث استصحاب ج ۲، ص ۲۷۸ ذیل عنوان "مقومات الإستصحاب" در بیان هفت رکن استصحاب خوانده‌ایم که رکن پنجم استصحاب و حدث متعلق یقین و شک است. می‌فرماید: أن الشک يتعلق بنفس ما تعلق به اليقین. یعنی متیقن و مشکوک باید یک چیز باشد. در همان چیزی که سابقاً یقین داشتیم باید الآن شک پیدا کنیم. دیروز یقین داشت به حیات زید اگر امروز شک داشته باشد در عدالت زید اینجا متعلق یقین و شک متفاوت شد و استصحاب جاری نمی‌شود. مرحوم شیخ می‌فرماید در مسأله تبعیت قضا للأداء مثل مشهور اصولیان می‌گوییم قول دوم صحیح است که امر به قضاء تابع امر أداء نیست بلکه دو امر مستقل اند یکی وجوب صلاة أداء و یکی وجوب نماز فوت شده (قضا).

بنابر قول دوم (عدم تبعیت) اصلاً استصحاب شما جاری نخواهد شد زیرا یکی از ارکان استصحاب این است که متیقن و مشکوک واحد باشند در حالی که متیقن شما مطلوبیت در امر أداء و مشکوک شما مطلوبیت در امر قضاء است و این دو متفاوتند. توضیح مطلب این است توجیه سوم گفت امر قضاء تابع أداء باشد یا نه، کلی مطلوبیت مسلم است یقین داریم مولا کلی مطلوبیت در زمان أداء را از ما خواسته، شک داریم این مطلوبیت را امتثال کرده‌ایم و ساقط شده یا امتثال نکرده‌ایم و باقی است، استصحاب می‌کنیم بقاء مطلوبیت را. اشکال ما این است که طبق قول دوم (عدم تبعیت قضاء للأداء) امر و مطلوبیت نماز أداء (صلّ الصبح) با امر و مطلوبیت قضاء (إقض ما فات) متفاوت و متغایر است، وقتی فرد نماز صبح را نخواند و قضا شد یقین داریم دیگر "صلّ الصبح" از بین رفت و دیگر نه مطلوبیتش باقی است نه خصوص وقت نماز صبح، پس متیقن شما مطلوبیتی بود که در دلیل أداء وجود داشت و آن هم یقیناً از بین رفت، دیگر شک در بقاء آن نداریم که استصحاب کنیم.

مرحوم شیخ یک شاهد و یک مؤید می‌آورند بر تأیید قول دوم:

شاهد: در أدله شرعیه می‌بینیم شارع مقدس بین امر به صلاة در وقت (أداء) و امر به قضاء تفاوت گذاشته و هر کدام را با دلیل جداگانه بیان کرده است. امر به صلاة در وقت مانند آیه: أقيم الصلاة لِدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً (سوره مبارکه اسراء آیه ۷۸) و امر به قضاء مانند روایت امام باقر علیه السلام: أَرْبَعُ صَلَوَاتٍ يُصَلِّيَهَا الرَّجُلُ فِي كُلِّ سَاعَةٍ - صَلَاةُ فَاتَتْكَ فَمَتَى ذَكَرْتَهَا أَذِيَّتَهَا ...

مؤید: روایاتی که می‌گویند هر فریضه و هر واجبی بدل دارد که قضائش باشد، روشن است که بدل با مبدل منه متفاوت و متغایر است، اگر شیء با بدلش یکی باشند که دیگر بدلیت صحیح نیست پس امر به قضا تابع امر به أداء نیست و مغایرند. البته یکی از واجبات هست که هیچ بدلی ندارد و هیچ روایتی نداریم بگوید ولایت امیر مؤمنان ۷ هم بدل دارد بلکه روایات می‌گویند اگر بین رکن و مقام شبها عبادت کند و روزها روزه بگیرد و از شدت عبادت بدنش مانند مشک خشکیده شود اگر ولایت حضرت را نداشته باشد همه این عباداتش جانشین و بدل ولایت حضرت نخواهد شد.

نتیجه اینکه قول دوم صحیح است نه قول اول که می‌گفت در نماز واجب مولا دو خواسته از ما دارد یکی کلی مطلوبیت و دیگری نماز در وقت خاص (فرد خاصی از نماز) یا کلی روزه و روزه در وقت خاص یا کلی جواب سلام و فوریت در جواب؛ خیر مطلوبیتی که یقین داشتیم نسبت به دلیل أداء بود که دلیل أداء هم با اتمام وقتش یقیناً از بین رفت و نمی‌توان با استصحاب یا قاعده اشتغال بقاء مطلوبیت را نتیجه گرفت.

یکی از کارهایی که در کنار تعلّم برای طالب هر علم لازم است، آشنایی با منابع، کتب مرجع و تراث عالمان گذشته و معاصر در آن علم و شخصیت نویسندگان آنها است. اگر این آشنایی با تراث شیعی و کتابشناسی و شخصیتشناسی نه به صورت خام بلکه در کنار یادگیری مبنای یک عالم در کتاب درسی انجام شود، علاوه بر حرکت از سطح به عمق در یک مطلب، و جلوگیری از یکنواختی و خستگی در درس خواندن آثار دیگری هم به دنبال دارد از جمله:

- فراهم نمودن مقدمات انجام تحقیق و ایجاد روحیه پژوهش
- اشراف به منابع و نویسندگان صاحب نظر در موضوع و علم مورد نظر
- آشنا شدن با سیر تکامل یک مبحث یا نظریه بین عالمان و یا نزد یک متخصص و عالم
- بررسی جامع نظرات یک نویسنده در کتب مختلفش برای عدم انتساب تک بُعدی یک نظریه به مؤلف.
- آشنایی با تاریخ یک علم یا یک مبحث علمی
- آمادگی برای ورود به درس خارج

\* روشن است که آثار مذکور در هر سطح علمی به فراخور حال طلبه و محقق، مورد انتظار است و به مرور زمان ارتقاء پیدا می کند. ضمن اختصاص دفتر، برگه های کلاسوری و یا یک پرونده دیجیتالی و جمع آوری تحقیقات کتابشناسی، به چند مطلب باید توجه داشت:

**الف: شناسنامه کتاب:**

نام کامل کتاب، نام مؤلف، تاریخ ولادت، تاریخ وفات، ناشر، تاریخ نشر، تعداد جلد، تاریخ تألیف، موضوع کتاب

#### ب: مؤلف کتاب:

- زندگی نامه مختصر و یادداشت نکات بارز در زندگی علمی مؤلف که معمولاً توسط محقق در ابتدای کتاب می آید. (لازم نیست در اولین مراجعه همه نکات بررسی شود بلکه به مرور زمان و در مراجعات متعدد در طول سالیان متمادی باید اضافه و تکمیل شود).
- اساتید بارز و تأثیرگذار در روش علمی نویسنده
- شاگردان برجسته مکتب درسی مؤلف
- کتاب های دیگر مؤلف به تفکیک علوم مختلف مانند اصول، فلسفه، فقه و ...
- سیره فردی (علمی و معنوی) و اجتماعی مؤلف.

(نسبت به شخصیت شناسی وقت زیادی اختصاص ندهید آنچه مهم است محتوای تحقیق و تأمل کردن شما در مطلب است لذا در آینده و مراجعات بعدی هم می توانید حجم تحقیق در شخصیت شناسی را بالا ببرید. نسبت به شخصیت شناسی باید با کتب تراجم آشنا شوید که در آینده توضیح خواهم داد)

#### ج: محتوای کتاب

- موضوع کتاب مربوط به کدام علم است.
- کتاب مورد تحقیق و سایر کتب مؤلف شرح است یا مستقل.
- در اولین مراجعه و تحقیق فقط به رؤوس مطالب و سرفصلهای کتاب که در فهرست ذکر شده اکتفا شود.
- اگر در فهرست عنوان یا مطلبی توجه شما را به خود جلب کرد مراجعه کنید و آن عنوان را یادداشت کنید.
- زمان تألیف کتاب در صورت ذکر در مقدمه توسط محقق. (دانستن زمان تألیف مخصوصاً نسبت به عالمانی که کتب متعدد دارند برای دانستن آخرین نظریه یک عالم مفید است).
- یادداشت کردن مطلبی که به آن جهت به کتاب مراجعه شده است. (توجه داشته باشید که هم در کتاب درسی تان اشاره کنید که به این منبع مراجعه کرده اید و در کجا یادداشت برداری کرده اید، هم در متن تحقیق اشاره کنید این تحقیق برای چه مطلبی و کدام نکته در کتاب درسی انجام شده است و اینها را دقیق آدرس دهی کنید تا در آینده سردرگم نشوید).
- محتوای مراجعه را در مباحثه تان هم مطرح کنید تا برداشت خودتان از متن آن کتاب را راستی آزمایی کنید و اگر نکته ای در نقد یا تأیید آن مطلب به ذهنتان رسید حتماً یادداشت نمایید. مراجعه پژوهشی خود را در کلاس یا جلسه تحقیق پنجشنبه ها مطرح کنید یا آن را به صورت مکتوب به بنده بدهید تا مطالعه کنم و نکات تکمیلی در کیفیت پژوهش را برای شما بیان کنم.
- نکات دیگری هم در آینده ضمیمه خواهد شد.

**اشکال دوم:** گفتیم مرحوم شیخ سه اشکال به توجیه سوم (استصحاب اشتغال ذمه) دارند. قبل از بیان اشکال دوم دو مقدمه اصولی:

### مقدمه اصولی اول: قاعده تجاوز و فراغ

در اینکه تجاوز و فراغ دو قاعده مستقل است یا یک قاعده هستند بین اصولیان اختلاف است، مرحوم آخوند در کفایه اینها را دو قاعده می‌داند اما مرحوم شیخ انصاری در رسائل ج ۳، ص ۳۴۲ در الموضوع السادس، آنها را یک قاعده می‌داند. تفاوت اجمالی در این است که اگر فرد شک کند عملی که انجام داده صحیح بوده یا نه، مثلاً بعد وضو شک کند صورتش را صحیح شسته یا نه، در سجده شک کند قرائت را صحیح خوانده یا نه، قاعده فراغ می‌گوید به شک خودت اعتنا نکن و بنا بر صحت بگذار، اما اگر در اصل انجام عمل شک کند، مثلاً بعد از طلوع آفتاب و اتمام وقت نماز صبح شک کند نماز صبحش را خواند یا نه، قاعده تجاوز می‌گوید به شک خودت اعتنا نکن و بنابر انجام عمل بگذار. \*

### مقدمه اصولی دوم: تعارض استصحاب با قاعده فراغ و تجاوز

مرحوم شیخ انصاری ذیل بحث استصحاب در عنوان "تعارض الاستصحاب مع غیره" به بررسی قاعده فراغ و تجاوز و تعارض آن با استصحاب می‌پردازد و در ج ۳، ص ۳۲۵ می‌فرماید استصحاب توان تعارض با قاعده فراغ و تجاوز را ندارد و اینها مقدم بر استصحاب‌اند. مثال: اگر بعد از وضو شک کند صورتش را شست یا نه، قاعده فراغ و تجاوز می‌گویند به شک خودت اعتنا نکن و بگو شسته‌ای اما استصحاب می‌گوید تا قبل از وضو، صورت را نشسته بودی الآن شک داری استصحاب کن و بگو صورت را نشسته‌ای.

اشکال دوم این است که تا زمانی که دلیل خاص و روایات قاعده تجاوز می‌گویند به شک اعتنا نکن نوبت به إجراء استصحاب اشتغال نمی‌رسد. اینکه گفته شد روایات قاعده تجاوز مربوط به شک در اصل تکلیف است نه مکلف‌به صحیح نیست و سخن بی سند و دلیل است بلکه این روایات هم شامل شک در تکلیف می‌شود هم شامل شک در مکلف‌به. این شمول دو مؤید هم دارد:

**مؤید اول:** بعض روایات باب تجاوز می‌گویند: "إنما الشک فی شیء لم تجزه" این شک اطلاق دارد هم شامل شک در تکلیف است هم مکلف‌به.

**مؤید دوم:** ظاهر حال مسلم این است که نسبت به واجباتش (تکلیف و مکلف‌به اش) توجه دارد لذا اگر شک کرد که نمازش را خوانده یا قضا شده بنامی گذارد بر اینکه خوانده است و دیگر نماز دوم (اکثر) بر او واجب نیست.

**اشکال سوم:** اشکال نقضی است که اگر استصحاب اشتغال جاری است و نتیجه‌اش وجوب اتیان اکثر است، پس چرا در نماز قضای پدر و مادر فقهاء فتوا به وجوب اتیان اکثر نمی‌دهند؟ پس معلوم می‌شود جهت فتوای فقهاء به وجوب اکثر در قضای نماز خود فرد، استصحاب اشتغال ذمه به اکثر نیست. البته فقهاء در یک مورد از نماز قضای اُبوین فتوا به اتیان اکثر داده‌اند که از محل بحث ما خارج است، آن هم صورتی است که پدر در زمان حیاتش شک بین اقل و اکثر در نماز قضای خودش دارد و در همان زمان حیات، خود را مکلف به اتیان اکثر می‌داند و بنابر اکثر می‌گذارد، در این صورت پسر بزرگتر که می‌خواهد وظیفه پدر را انجام دهد باید همان اکثر را اتیان کند که بر عهده پدر واجب بود.

خلاصه مطلب اینکه توجیه سوم هم نتوانست وجهی برای تفاوت إفتاء فقهاء در نماز قضاء خود فرد با نماز قضای والدین ارائه دهد.

### توجیه چهارم: وجود نص خاص

استناد به یک حدیث خاص در اثبات وجوب اتیان اکثر در نماز قضاء خود فرد. در وسائل الشیعة چاپ ۳۰ جلدی ج ۴، ص ۷۵ باب ۱۸ از ابواب أعداد الفرائض و نوافلها و ما یناسبها حدیث ۲ روایتی نصف صفحه‌ای آمده که آغازش چنین است: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنْ رَجُلٍ عَلَيْهِ مِنْ صَلَاةِ النَّوَافِلِ مَا لَا يَذْرِي مَا هُوَ مِنْ كَثْرَتِهَا كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ فَلْيُصَلِّ حَتَّى لَا يَذْرِي كَمْ صَلَّى مِنْ كَثْرَتِهَا ... راوی می‌گوید از امام صادق علیه السلام سؤال کردم فردی نمازهای نافله زیادی را ترک کرده است برای جبران آنها چه کند؟ حضرت فرمودند آن قدر نماز نافله بخواند که قابل شمارش نباشد. این روایت هر چند در مورد نماز مستحبی و نافله است اما حضرت یک معیار برای نماز قضا بیان کرده‌اند که هر جا علم به تعداد نماز قضا نداری باید به اکثر عمل کنی و به اقل اکتفا نکن.

**سؤال:** در روایت صراحتاً حکم نماز نافله و مستحبی بیان شده و شامل محل بحث که نماز واجب است نمی‌شود.

**جواب:** وقتی نماز مستحبی این مقدار اهمیت دارد که حضرت نسبت به قضائش بفرماید اکثر را اتیان کن، به طریق اولی در شک نسبت به تعداد نماز قضاء واجب باید قائل به اتیان اکثر شد چرا که نماز واجب سزاوارتر به اهمیت است.

**فتأمل:** اشاره به نقد توجیه چهارم است که:

**اولا:** قیاس حکم در قضاء نافله مستحب به قضاء نماز واجب مع الفارق است زیرا در نماز نافله، اصلش مستحب و قابل ترک است چه رسد به قضائش، در حالی که قضاء نماز، واجب است. به عبارت دیگر حضرت در این روایت حکم به وجوب اتیان اکثر نکرده‌اند پس نمی‌توانید بگویید با استفاده از اولویت بگویید در نماز واجب اتیان اکثر لازم است. حتی نمی‌توانیم به صورت اطمینانی بگوییم وقتی در قضاء نماز نافله اتیان اکثر مستحب است به طریق اولی در قضاء نماز واجب اتیان اکثر مستحب است به جهت اشکال دوم که:

**ثانیا:** اتیان نماز قضاء نافله مستحب به اندازه‌ای که قابل شمارش نباشد ممکن است فرد را به عسر و حرج نیاندازد زیرا نماز مستحب را می‌توان در حالت راه رفتن، نشسته، خوابیده با حداقل قرائت و اذکار خواند، در حالی که این حجم غیر قابل شمارش در نماز واجب موجب عسر و حرج می‌شود و واجب نخواهد بود.

خلاصه کلام: در شک بین اقل و اکثر استقلالی علم اجمالی فرد منحل شد به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر، لذا در شک بدوی نسبت به اکثر همه فقهاء باید قائل به براءت از وجوب اکثر باشند.

### خلاصه شبهه وجوبیه:

گفته شد در مبحث شک دو مقام از بحث وجود دارد:

۱- حکم شک بدون لحاظ حالت سابقه که شامل براءت، اشتغال و تخییر است.

۲- حکم شک با لحاظ حالت سابقه که استصحاب است.

در مقام اول بحث براءت بود که فرمودند دو موضع از بحث است: الف: شک در اصل تکلیف. ب: شک در مکلف به.

در شک نسبت به اصل تکلیف سه مطلب بود:

۱- شبهه تحریمیة (دوران بین حرمت و غیر وجوب).

۲- شبهه وجوبیة (دوران بین وجوب و غیر حرمت).

۳- دوران بین محذورین (وجوب و حرمت)

در هر کدام از این سه مطلب چهار مسأله هست زیرا منشأ شک یا فقدان نص یا اجمال نص یا تعارض نصین و یا موضوع خارجی است. پس از ابتدای بحث شک در اصل تکلیف تا اینجا هشت مسأله بیان شده، چهار مسأله در شبهه تحریمیة و چهار مسأله در شبهه وجوبیه. در هر هشت مسأله مرحوم شیخ انصاری و اصولیان قائل به اجراء براءت از وجوب شدند.

### تحقیق:

\* برای اطلاع بیشتر از مضمون قاعده فراغ و تجاوز، تفاوت آندو، مسأله اصولی هستند یا فقهی و نکات دیگر، هم به آدرس داده شده از رسائل مراجعه کنید هم به کتاب قواعد فقهیه مرحوم بجنوردی ج ۱، ص ۳۱۵. این کتاب در پایین همین صفحه معرفی شده است.

### پیش مطالعه:

مراجعه کنید به رسائل ج ۱، ص ۷۹ آنجا که مرحوم شیخ اقسام علم اجمالی را توضیح میدهند می‌فرمایند گاهی علم اجمالی از یک علم تفصیلی متولد شده، آنه إذا تولد من العلم الإجمالی العلم التفصیلی بالحکم الشرعی فی مورد ... معنا و حکم علم اجمالی متولد از علم تفصیلی در کلام مرحوم شیخ انصاری را مطالعه نمایید.

### معرفی اجمالی کتاب:

القواعد الفقهیة از مرحوم حسن بجنوردی (م ۱۳۵۳ش) کتابی است در هفت جلد که برای آشنایی با مجموعه قواعد فقهی، أدله آنها و نقد و بررسی آنها مفید است. در این کتاب مجموعه ۶۲ قاعده مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته که منبع خوبی برای تحقیق و آشنایی با قواعد است به ویژه برای کسانی که با محل طرح این قواعد در کتب فقهی و اصولی آشنایی ندارند.

### مطلب سوم: دوران بین محذورین (تخیر)

سیر بحث از ابتدای مبحث شک چنین بود که در رساله شک بحث در دو مقام است: ۱- شک بدون لحاظ حالت سابقه (برائت، اشتغال و تخیر). ۲- حکم شک با لحاظ حالت سابقه (استصحاب). در برائت بحث در دو موضع است: شک در اصل تکلیف، شک در مکلف به. در شک نسبت به اصل تکلیف سه مطلب بود: ۱- شبهه تحریمیة (دوران بین حرمت و غیر وجوب). ۲- شبهه وجوبیة (دوران بین وجوب و غیر حرمت). ۳- دوران بین محذورین (وجوب و حرمت) در هر کدام از این سه مطلب چهار مسأله هست زیرا منشأ شک یا فقدان نص یا اجمال نص یا تعارض نصین و یا موضوع خارجی است. چهار مسأله شبهه تحریمیة و چهار مسأله شبهه وجوبیة تمام شد و مرحوم شیخ انصاری و اصولیان قائل به إجراء برائت از وجوب شدند.

مطلب سوم بحث از دوران بین محذورین یعنی واجب و حرام است. در این مطلب هم چهار مسأله مطرح است:

### مسأله اول: منشأ فقدان نص

مکلف شک دارد فعل خاصی واجب است یا حرام، منشأ شک هم فقدان نص است بر تعیین یکی از وجوب و حرمت، پس می‌داند این فعل یا واجب است یا حرام و اما نمی‌داند تکلیفش معینا کدام است. مثال: تمام فقهاء اتفاق نظر دارند بر اینکه نسبت به دفن کافر تکلیف الزامی هست اما نمی‌داند وجوب دفن است یا حرمت دفن، یا مصلی می‌داند اگر به او سلام کنند یک تکلیف الزامی دارد اما نمی‌داند وجوب جواب سلام است یا حرمت جواب سلام. پس اولاً یقین دارد حکمی غیر از وجوب یا حرمت نیست، ثانیاً نمی‌داند کدام یک از وجوب و حرمت ثابت است. \*

در اینجا آیا باید برائت از تکلیف الزامی (وجوب و حرمت) جاری کرد و گفت نه واجب است نه حرام بلکه مثلاً اباحه است یا اصل دیگری غیر از برائت جاری است؟

قبل از ورود به اصل بحث، برای تنقیح محل نزاع می‌فرمایند نسبت به یک مورد هیچ اختلافی بین فقهاء نیست، قبل از بیان آن یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: علم تفصیلی مستقل و متولد از علم اجمالی

در ابتدای رسائل ج ۱، ص ۷۹ خوانده‌ایم که مرحوم شیخ می‌فرمایند علم تفصیلی دو قسم است:

۱- علم تفصیلی مستقل که وقتی متوجه شیء می‌شود ابتداءً علم تفصیلی به حکم یا موضوع پیدا می‌کند.

۲- علم تفصیلی متولد از علم اجمالی. یعنی ابتدا فرد علم اجمالی دارد اما از دل همین علم اجمالی یک علم تفصیلی برای مکلف حاصل می‌شود. مثال: زید در حال نماز علم اجمالی دارد یا محدث است یا مستدبر قبله، از این علم اجمالی یک علم تفصیلی به دست می‌آید که پس یقیناً نمازش باطل است.

فرمودند وقتی می‌گوییم قطع و علم تفصیلی حجت است تفاوتی ندارد علم تفصیلی مستقل باشد یا متولد از علم اجمالی در هر دو صورت حجت است و حق مخالفت با آن را ندارد، البته اگر مخالفت صرفاً التزامی و در مقام اعتقاد باشد نه عمل اشکالی ندارد. (مرحوم شیخ در همان بحث هشت مورد را اشاره کردند که فتوای فقهاء منجر به مخالفت با علم اجمالی متولد می‌شود و سه توجیه در صفحات ۸۲ و ۸۳ برای چنین فتاویی بیان فرمودند.)

مورد اتفاق همه علماء است که اگر هر یک از وجوب و حرمت اثر خاصی داشت قطعاً می‌توان اثر هر یک را با أصالة العدم (استصحاب عدم) نفی کرد و کنار گذاشت البته به این شرط که إجراء أصالة العدم منجر به مخالفت با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی نشود. مثال: پدر امر کرده اگر یک فعل واجب را انجام دادم یک درهم صدقه دهم شکرماً و اگر حرامی مرتکب شدم یک دینار صدقه دهم زجرماً، حال میت کافر را دفن کرده، نمی‌داند حکم این دفن چیست، اگر دفن میت کافر واجب باشد فعل واجب انجام داده. باید یک درهم صدقه دهد و اگر حرام باشد مرتکب حرام شده و باید یک دینار صدقه دهد.

اینجا می‌تواند نسبت به اثر هر کدام از وجوب (صدقه یک درهم) و حرمت (صدقه یک دینار) استصحاب عدم جاری کند:

بگوید تا قبل از دفن یقین دارد عمل واجبی انجام نداده بود که صدقه یک درهم واجب شود، بعد دفن شک دارد آیا عمل واجب انجام داده یا نه، استصحاب می‌کند عدم وجوب را و می‌گوید صدقه یک درهم بر من واجب نیست.

همچنین بگوید قبل از دفن میت کافر، مرتکب حرام نشده بود که صدقه یک دینار واجب شود، شک دارد با دفن میت کافر مرتکب حرام شده یا نه، استصحاب می‌کند عدم حرمت را لذا صدقه یک دینار بر او واجب نیست.

فرائد الأصول ج ۲ ..... فرائد الأصول ج ۲  
 إجراء استصحاب در هر دو طرف اشکال ندارد مگر زمانی که منجر شود به مخالفت با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی ما. اینجا علم اجمالی دارد دفن میت کافر یا واجب است یا حرام حال اگر فرد یک درهم را نزد خود نگه دارد و بگوید پرداختش بر من واجب نیست و یک دینار را هم نزد خود نگه دارد و بگوید پرداختش بر من واجب نیست، و با هر دو درهم و دینار یک دوره کتاب بخرد، اینجا علم اجمالی داشت به وجوب یا حرمت، و از این علم اجمالی یک علم تفصیلی به دست آمد که تصرف در درهم و دینار با هم حرام است در این صورت نمی‌تواند استصحاب جاری کند زیرا مخالفت با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی است.

#### تحقیق:

\* برای مثالهای بیشتر فقهی در محل بحث مراجعه کنید به التعلیقة علی فرائد الأصول از مرحوم لاری، ج ۲، ص: ۳۴۷.

#### معرفی اجمالی کتاب:

به مناسبت چهارشنبه و روز شهادت حضرت رقیه سلام الله علیها آشنا شدن با کتابی در عظمت مصائب سید الشهداء حضرت ابا عبدالله الحسین علیه السلام مفید است. آنطوان باراً نویسنده عرب زبان مسیحی لبنانی کتابی دارد با نام "الحسین فی الفكر المسيحي" می‌نویسد: "قسیس مسیحی قال: لو كان الحسين لنا لرفعنا فی كل بلد بیرقا و لنصبنا له فی كل قرية منبرا و لدعونا الناس الى المسيحية باسم الحسين."

بحث در شک بین وجوب و حرمت (دوران بین محذورین) بود، بعد از طرح بحث و روشن شدن این نکته که احتیاط و موافقت قطعی در این مسأله ممکن نیست زیرا بالأخره یا فعل مردد بین واجب و حرام را انجام می‌دهد یا ترک می‌کند، اگر انجام دهد احتمال می‌دهد حرام باشد، اگر ترک کند احتمال می‌دهد واجب باشد پس احتیاط ممکن نیست؛ مرحوم شیخ می‌فرماید باید ببینیم اینجا هم مانند شبهه تحریمی و وجوبیه، برائت جاری است یا اصلی دیگر. قبل از ورود به بحث یک مقدمه فقهی و دو مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

#### مقدمه اول، فقهی: حرام تعبدی

چنانکه بعضی از واجبات تعبدی هستند و نیاز به قصد قربت دارند در محرمات هم مواردی داریم که نیاز به قصد قربت دارد، مانند روزه که امساک و کف النفس است اما همین امساک که ترک خوردن و آشامیدن است باید با قصد قربت باشد. همچنین در تروک و محرمات احرام بعضی از فقهاء معتقدند لحظه مرجم شدن و لیبیک گفتن باید با قصد قربت محرمات را ترک نماید. \*

#### مقدمه دوم، اصولی: اقسام محذورین (تعبدی یا توصلی)

فعلی که شک داریم واجب است یا حرام، از نظر تعبدی یا توصلی بودن سه حالت دارد:  
الف: چه واجب باشد چه حرام، قصد قربت نمی‌خواهد و توصلی است، مانند دفن کافر.  
ب: چه واجب باشد و چه حرام، قصد قربت می‌خواهد و تعبدی است، مثل اینکه نماز جمعه در عصر غیبت مردد باشد بین وجوب و حرمت که در هر دو صورت باید با قصد قربت انجام دهد یا مثلاً ترک کند.  
ج: یکی از وجوب یا حرمتش معینا تعبدی و دیگری توصلی است مثل اینکه جواب سلام بر مصلی اگر واجب باشد تعبدی است و اگر حرام باشد توصلی است و نیاز به قصد قربت ندارد.

#### مقدمه سوم، اصولی: تنجز علم اجمالی

در مبحث قطع اوائل کتاب اشاره شده و در بحث علم اجمالی و أصالة الإشتغال هم خواهد آمد که علم اجمالی مانند علم تفصیلی منجز و تکلیف آور است و مخالفت قطعی با آن جایز نیست. مثال: علم اجمالی دارد ظهر جمعه یک واجب دارد یا نماز ظهر است یا نماز جمعه، اگر هیچ کدام را نخواند می‌شود مخالفت قطعی و یقینی با علم اجمالی و تکلیف شرعی که حرام است.

مرحوم شیخ می‌فرماید در دوران بین محذورین هر کدام از وجوب و حرمت از نظر تعبدی یا توصلی بودن سه صورت دارند:<sup>۱</sup>  
صورت اول: هر دو بُعد توصلی است.

فعل مردد، چه واجب باشد چه حرام، توصلی است در این صورت نسبت به اینکه وظیفه چیست، چهار قول است:

**قول اول:** إباحة ظاهریة. در هر کدام از وجوب و حرمت جداگانه برائت جاری است یعنی می‌گوییم اصل عدم وجوب دفن کافر و اصل عدم حرمت دفن کافر است.

ذیل قول اول عبارتی دارد که "و مرجعه إلى إلقاء الشارع..." این عبارت در بعض نسخ بعد از قول دوم آمده که در پاورقی هم توضیح داده و همین چینش صحیح است و ضمیر "مرجعه" به توقف برمی‌گردد.

**قول دوم:** توقف. در مقام فتوا توقف کنیم نه ظاهراً نه واقعاً نمی‌دانیم واجب است یا حرام یا مباح، اما در مقام عمل به حکم عقل مخیر خواهیم بود به هر کدام خواستیم عمل کنیم. پس اگر بگوییم در مقام عمل شرعاً باید جانب وجوب ترجیح داده شود یا جانب حرمت ترجیح داده شود، ترجیح بالمرجح است بلکه تخیر عقلی جاری است.

**قول سوم:** تقدیم حرمت. باید به طرف حرمت عمل نمود و فتوا دهیم به حرمت فعل مردد بین محذورین.

**قول چهارم:** تخیر. یعنی بالأخره واجب است به یک طرف عمل کنیم اما مخیریم هر کدام را خواستیم انتخاب کنیم. (تخیر شرعی)

**صورت دوم و سوم:** فعل مردد چه واجب باشد چه حرام، هر دوی آنها یا یکی معین از آن دو تعبدی است.

در این صورت فقط دو قول اخیر در صورت قبل، اینجا مطرح است یعنی قول به إباحه و توقف مطرح نیست. دلیل بر اینکه نمی‌توان در این صورت قائل به إباحه یا توقف شد این است که اگر قائل به إباحه یا توقف شویم مستلزم مخالفت قطعی با علم اجمالی است. توضیح

۱. مرحوم شیخ در عبارت می‌فرماید: "فإن فی المسألة وجوها ثلاثة" این وجوه ثلاثة را دو گونه می‌توان تفسیر نمود:

۱- مقصود سه قول است که در ادامه اشاره می‌کنند. اشکال این تفسیر این است که مرحوم شیخ بعد از این عبارت به چهار قول اشاره میکنند.

۲- مقصود سه صورت در مسأله است که در متن جزوه هم با عنوان سه صورت اشاره شده. این تفسیر هر چند با ظاهر عبارت که بعد می‌فرمایند و "محل هذه الوجوه" سازگار نیست اما به نظر می‌رسد بهتر از تفسیر اول است. البته در اوثق الوسائل می‌گویند در صورت اول شش قول است نه چهار قول که در کتاب آمده.

مطلب: فرضاً جواب سلام تعبدی است اگر فتوا دهیم به إباحت یا توقف از دو حال خارج نیست یا مکلف در نماز آن را انجام می‌دهد یا ترک می‌کند:

الف: اگر انجام دهد چون حکم به إباحت کردیم مکلف جواب سلام را بدون قصد قربت می‌دهد زیرا عمل مباح که قصد قربت ندارد، پس اگر جواب سلام در نماز واجب باشد مکلف امتثال آن با قصد قربت را ترک کرده و با تکلیف شارع مخالفت کرده است. و اگر این عمل حرام باشد که باز آن را انجام داده و مخالفت نموده است.

ب: اگر انجام ندهد یا عمل واجب است یا حرام، اگر واجب بوده که آن را انجام نداده و مخالفت کرده و اگر حرام تعبدی بوده و باید با قصد قربت آن را ترک می‌کرده، قصد قربت هم نکرده چون قائل به اباحت شدیم، پس باز هم وظیفه‌اش را انجام نداده است. در هر صورت مخالفت قطعیه پیش می‌آید که مخالفت قطعیه با تکلیف شارع حرام است.

فعلاً بحث در صورت اول (وجوب و حرمت توصلی) است. برای قول اول (إباحت و إجراء برائت) دلیلی بیان می‌کنند:

#### دلیل قول اول: برائت عقلی و شرعی

می‌فرمایند چه برائت عقلیه را در نظر بگیریم که موضوعش "قیح عقاب بلایان" است چه برائت شرعیه را در نظر بگیریم که "رُفَع مالا یعلمون" و "ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم" باشد در هر دو صورت نه نسبت به وجوب بیان معین و روشن دارم نه نسبت به حرمت، پس نتیجه‌ی إجراء برائت به عنوان یک حکم ظاهری و برای خروج مکلف از تحیر، می‌شود إباحت و در این صورت دفن کافر نه واجب است نه حرام بلکه مباح خواهد بود.

به این دلیل بر إجراء برائت شش اشکال وارد شده که مرحوم شیخ جواب می‌دهند:

**اشکال اول:** می‌دانیم که در دوران بین وجوب و حرمت، جنس تکلیف الزام است، نوع تکلیف وجوب یا حرمت است و فرد تکلیف نماز جمعه یا نماز ظهر است. حال اگر نوع تکلیف بر ما روشن باشد مثلاً وجوب برای ما روشن باشد اما اجمال در فرد تکلیف باشد که نمی‌دانیم نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، اینجا به اتفاق علماء حق مخالفت با این علم اجمالی را ندارد و نمی‌تواند برائت از وجوب جاری کند زیرا علم اجمالی دارد وجوبی بر عهده او آمده است. در محل بحث هم که جنس تکلیف یعنی الزام برای فرد روشن است حق ندارد در نوع تکلیف یعنی وجوب یا حرمت برائت جاری کند زیرا علم اجمالی دارد تکلیف الزامی بر عهده او تعلق گرفته است و نمی‌تواند هم در ناحیه وجوب برائت جاری کند هم در ناحیه حرمت برائت جاری کند زیرا می‌شود مخالفت قطعیه با تکلیف الزامی.

**جواب:** مرحوم شیخ می‌فرمایند اگر نوع تکلیف مثلاً وجوب معلوم باشد کلام شما صحیح است و زمانی که یقین دارد یا نماز جمعه بر او واجب است یا نماز ظهر نمی‌تواند در هر دو برائت جاری کند و هم نماز ظهر را ترک کند هم نماز جمعه را زیرا مخالفت قطعیه لازم می‌آید. اما در ما نحن فیه فقط جنس تکلیف یعنی الزام را می‌داند و در هر صورت فرد یا فعل را انجام می‌دهد که می‌شود اعتنا به احتمال وجوب یا انجام نمی‌دهد که می‌شود اعتنا به جانب حرمت پس در هر صورت مخالفت قطعیه بوجود نخواهد آمد.

#### تحقیق:

\* مراجعه کنید به کتاب مناسک حج مرحوم شیخ انصاری که در ابتدای بیان محرمات احرام در ص ۳۲ چاپ مجمع الفکر می‌فرمایند: "مقصد چهارم در تروک احرام است چون دانستی که حقیقت احرام توطین نفس است بر ترک اموری که خواهد آمد، پس ناچار است از معرفت آن امور، بلکه احوط مراجعت آنها است پیش از نیت احرام تا قصد کف از آنها نماید، بلی التفات به آنها تفصیلاً در وقت نیت احرام لازم نیست." آشنایی با این کتاب برای شما مفید است.

#### معرفی اجمالی کتاب:

کتاب مناسک حج مرحوم شیخ انصاری به زبان فارسی تألیف شده و بزرگانی همچون میرزای شیرازی، آخوند خراسانی، سید محمد کاظم یزدی و سید ابو الحسن اصفهانی بر آن حاشیه زده‌اند. آشنایی با این کتاب از جهات مختلفی برای شما مفید است از جمله اینکه کتاب مکاسب در ابواب معاملات است و عموماً تطبیق نظریات اصولی شیخ در باب معاملات را شاهد هستید اما از آنجا که فقهاء معمولاً احکام حج را جدا از رساله توضیح المسائل تدوین می‌کنند لذا برای آشنایی با تطبیق نظریات اصولی مرحوم شیخ انصاری در ابواب عبادات به ویژه کتاب الحج رجوع به این کتاب مفید است.



گفتیم به دلیل قول إباحة ظاهریه (إجراء برأت) شش اشکال وارد شده که مرحوم شیخ جواب می‌دهند. اشکال اول و جوابش گذشت. **اشکال دوم:** أدله متعددی از آیات و روایات داریم که می‌گویند باید مطیع حکم خدا بود و به آن التزم و انقیاد داشت، مانند: "أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ" در محل بحث علم اجمالی داریم یا حکم خدا وجوب است یا حرمت، در حالی که شما بر خلاف حکم خدا قائل به إباحة و برأت شدید.

**جواب:** مرحوم شیخ می‌فرمایند التزم به حکم الله دو قسم است:

**الف:** اگر مقصود شما التزم عملی است که در قول به إباحة هم وجود دارد زیرا فرد در مقام عمل یا فعل مشکوک را انجام می‌دهد که می‌شود مطابق احتمال وجوب، یا فعل مشکوک را ترک می‌کند که می‌شود مطابق احتمال حرمت.

**ب:** اگر مقصود شما التزم قلبی و اعتقادی است هم دو نقد دارد:

**اولا:** ابتدای رسائل ج ۱، ص ۸۵ فرمودند: "وجوب الإلتزام بالحکم الواقعی مع قطع النظر عن العمل غیر ثابت لأن الإلتزام بالأحكام الفرعية إنما يجب مقدمة للعمل و ليست كالأصول الاعتقادية يطلب فيها الإلتزام و الاعتقاد من حيث الذات" پس التزم قلبی در اصول اعتقادات لازم است اما در احکام فرعیه شریعت اسلام التزم قلبی واجب نیست.

(وقتی بر اساس استدلال می‌گویند التزم قلبی واجب نیست نگاه حداقلی به واجبات و کف تقوا و إسقاط وظیفه شرعی است که باید ملحوظ داشت و خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: "فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ" و إلا از نظر فقه الأخلاق و با نگاه به قبولی اعمال که مرحله بالاتر از إسقاط وظیفه است، روشن است که هر چه توجه، حضور قلب و التزم قلبی در اطاعت و انقیاد برابر اوامر شرعی بیشتر باشد فرد به هدف خلقت و قرب إلى الله نزدیکتر خواهد بود که خداوند می‌فرماید: "اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ" و در شأن مولای متقیان امیر مؤمنان فرمود: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ")

**ثانیا:** سلّمنا که التزم قلبی لازم باشد باز هم در ما نحن فیه وجود دارد زیرا اعتقاد به آنچه علم دارد لازم است، اگر علم تفصیلی دارد مثلا به حرمت گوشت خرچنگ باید قلبا هم به این تکلیف شرعی معتقد باشد، اگر علم اجمالی دارد که نسبت به دفن کافر یک تکلیف الزامی دارد اما نمی‌داند وجوب است یا حرمت، همین مقدار که اعتقاد قلبی به وجود تکلیف الزامی دارد کافی است و منافاتی ندارد با اینکه در ظاهر و مقام عمل برای خروج از تحییر معتقد به إباحة ظاهریه باشد.

**اشکال سوم:** این اشکال در اصل بیان دیگری از اشکال دوم است. قبل از توضیح آن یک مقدمه اصولی را اشاره می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: اجماع مرکب (احداث قول ثالث)

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر با یک اصطلاح آشنا شده‌اید با عنوان "إحداث قول ثالث" یا "اجماع مرکب" در معالم الأصول ص ۱۵۰ چنین می‌فرمایند: "إذا اختلف أهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز إحداث قول ثالث؟" بعد می‌فرمایند: "و المتجه على أصولنا المنع مطلقا لأن الإمام في إحدى الطائفتين فرضا قطعاً فالحق مع واحدة منهما و الأخرى على خلافه و إذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق أولى." \*

مستشکل می‌گوید آیات و روایات تأکید می‌کنند که طرح و کنار گذاشتن حکم الله واقعی حرام است. مانند آیه شریفه: "وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ" (سوره مائده آیه ۴۴) و قائلین به برأت با اینکه علم اجمالی دارند یا فعل مشکوک واجب است یا حرام اما هر دو را طرح کرده و قائل به اباحه می‌شوند. کنار گذاشتن وجوب و حرمت و عمل به اباحه هم نزد همه علما باطل است زیرا همه معتقدند احداث قول ثالث جایز نیست. پس از حجیت اجماع مرکب یا به عبارت دیگر از عدم جواز احداث قول ثالث نتیجه می‌گیریم نمی‌توان هر دو طرف وجوب و حرمت را در دوران بین محذورین کنار گذاشت و معتقد شد به شیء ثالث به نام إباحة.

**جواب:** مرحوم شیخ مانند جواب اشکال دوم می‌فرمایند آنچه حرام است طرح و کنار گذاشتن حکم الله در مقام عمل است، و چنین چیزی در ما نحن فیه اتفاق نمی‌افتد زیرا فرد یا فعل مشکوک (دفن کافر) را انجام می‌دهد که می‌شود موافق با جانب حرمت، در مقام التزم و اعتقاد قلبی هم:

**اولا:** در ما نحن فیه مکلف معتقد است به وجود تکلیف عندالله و چون به آن تکلیف واقعی دسترسی ندارد معتقد به إباحة شده است، پس اعتقاد به وجود تکلیف محقق است.

ثانیا: در ما نحن فيه که مکلف علم تفصیلی به حکم الله ندارد و صرفاً احتمال وجوب یا حرمت می‌دهد دلیلی بر وجوب التزام و اعتقاد قلبی به حکم الله واقعی مشکوک نداریم. پس التزام قلبی تابع علم تفصیلی است هر جا علم تفصیلی باشد به تلازم عقلی اعتقاد قلبی هم می‌تواند مطرح شود و یک صغری و کبری شکل می‌گیرد.

صغری: لحم الأرنب حرام بالعلم التفصیلی.

کبری: کل معلوم الحرمة تفصیلاً يجب الإلتزام به.

نتیجه: يجب الإلتزام بحرمة لحم الأرنب.

اما اگر علم تفصیلی نباشد چگونه ممکن است عقل معتقد باشد حکم مشکوک حکم الله است. التزام قلبی هم یک حکم شرعی نیست که بگویند حتی با جهل به حکم واقعی باز هم باید اعتقاد و التزام قلبی داشته باشد.

نتیجه اینکه در ما نحن فيه صرفاً اعتقاد و التزام به وجود تکلیف عند الله کافی است.

**اشکال چهارم:** قول به اباحه باطل است و باید قائل به قول چهارم یعنی تخییر شرعی شویم به این دلیل که در أدله باب تعارض خواهد آمد اگر دو روایتی که سنداً حجت هستند با یکدیگر تعارض کنند یک روایت بگوید نماز جمعه در عصر غیبت واجب است و روایت دیگر بگوید حرام است، نص خاص می‌گوید وظیفه تخییر است و حق ندارد هر دو روایت معتبر را طرح کند. از این روایات تنقیح مناط می‌کنیم و می‌گوییم معیار به ما می‌دهند که هر گاه فعلی حکمش مردد بود بین وجوب و حرمت واجب است به یک طرف عمل کنیم مخیراً و حق نداریم هر دو را طرح کنیم حتی اگر هیچکدام از احتمال وجوب یا حرمت دلیل معتبر هم نداشته باشند مثل ما نحن فيه که صورت فقدان نص است.

جواب از این اشکال خواهد آمد إن شاء الله.

#### تحقیق:

\* بعد از مطالعه و مباحثه عبارت معالم مراجعه کنید به عبارت مرحوم شهید صدر در حلقه سوم از حلقات (ج ۲، ص ۱۵۰ چاپ جامعه مدرسین) در عنوان الإجماع البسيط و المركب. همچنین نظریه مرحوم مظفر در اصول فقه ج ۲، ص ۲۲۷ در آخرین نکته ذیل عنوان "القاعدة فی المتعارضین التساقط أو التخییر" در مورد نفی قول ثالث را یادداشت کرده و بیاورید.

#### پیش مطالعه:

مراجعه کنید به اصول فقه مرحوم مظفر ج ۲، ص ۳۹. ایشان در ابتدای مباحث حجة در ابتدای جلد دوم پانزده مقدمه اشاره می‌کنند، مقدمه سیزدهم عنوانش چنین است: "الأمانة طریق أو سبب" توضیح دو مبنای طریقی و سببیت در حجیت امارات را مطالعه کنید و نظریه و دلیل مرحوم مظفر در این مسأله را یادداشت نمایید تا جلسه بعد در نقد اشکال چهارم استفاده کنیم.

**جواب اشکال چهارم:** اشکال چهارم این بود که همانطور که دو روایتی که سنداً حجت هستند و متعارضند را نمی‌توان کنار گذاشت و باید قائل به تخیر شد در محل بحث هم نمی‌توان هر دو حکم را در دوران بین محذورین کنار گذاشت و باید قائل به براءت شد. قبل از بیان جواب مرحوم شیخ یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: مبنای طریقت و سببیت در حجیت أمارات

در اصول فقه ابتدای جلد دوم، مقدمه سیزدهم خوانده‌ایم که حجیت أمارات مانند خبر ثقه از چه جهت است؟ مبنای طریقت: مشهور شیعه معتقدند أمارات طریقتند برای وصول به حکم الله و کشف حکم واقعی، اگر مؤدای أماره مطابق واقع بود منجز و تکلیف آور است و اگر مطابق واقع نبود مکلف در امتثال آن عقاب نخواهد شد. اصطلاحاً أماره منجز و معذر است. پس طبق این مبنا ما یک حکم واقعی بیشتر نداریم که یا فتوای مجتهد مطابق آن هست یا نه. مبنای سببیت: اهل سنت معتقدند اگر مؤدای أماره مطابق واقع بود فیها و اگر مطابق واقع نبود شارع بر طبق فتوای مجتهد مصلحت جعل می‌کند تا مصلحت واقعی که از مکلف فوت شده، جبران شود. پس أماره سبب جعل مصلحت شد. پس طبق این مبنا فتوای مجتهد همان کارآیی حکم واقعی را دارد و مصلحت فتوا با مصلحت واقع برابر است و چیزی از مکلف فوت نشده است مبنای سومی را هم در اصول فقه خوانده‌اید با عنوان مصلحت سلوکیه که از مرحوم شیخ انصاری است.

مرحوم شیخ می‌فرماید: قیاس باب تعارض به محل بحث صحیح نیست و یک تفاوت اساسی وجود دارد. تخیر در باب تعارض به این جهت است که هر دو روایت برای ما حجت بالفعل هستند و اگر نص خاص و دلیل شرعی بر تخیر هم نداشته باشیم عقل حکم می‌کند در مقابل دو حجت که نمی‌توانی به هر دو عمل کنی باید یکی را انتخاب کنی نه اینکه هر دو را رها نمایی.

علاوه بر اینکه نص خاص هم بر تخیر در خبرین متعارضین داریم که اهل بیت: می‌فرمایند موالی ما باید به روایاتی که اصحاب ثقه ما نقل می‌کنند عمل کنند و در خبرین متعارضین که عمل به هر دو ممکن نیست "بأیهما أخذت من باب التسليم وسعک".

اما در ما نحن فیه به جهت فقدان نص نه تنها با دو حجت معتبر مواجه نیستیم بلکه یقین داریم یکی از دو طرف وجوب و حرمت خلاف واقع و لاجحه است و تخیر بین حجة و لاجحه معنا ندارد. هر چند التزام قلبی به تکلیف عندالله داریم و در مقام عمل هم بالأخره یا انجام می‌دهد که همراهی با طرف وجوب خواهد بود و یا ترک می‌کند که همراهی با طرف حرمت شمرده می‌شود اما نمی‌توان قائل به تخیر شد.

**ثم إن هذا الوجه...** می‌فرمایند البته وجه تفاوتی که در جواب از اشکال چهارم بین باب تعارض و ما نحن فیه بیان کردیم که در باب تعارض هر دو خبر حجت بالفعل هستند اما در ما نحن فیه دو حجت معتبر نداریم، این وجه تفاوت بنابر نظر شیعه صحیح نیست زیرا مشهور علماء شیعه در حجیت أمارات قائل به طریقت هستند و طبق این مبنا ممکن نیست که همزمان هر دو روایت متعارض حجت باشند لذا اصل اولیه در باب تعارض، تساقط هر دو روایت است. بله طبق مبنای اهل سنت (سببیت) هر دو خبر متعارض را می‌توان حجت دانست. پس جواب شما مطابق نظر اهل سنت صحیح است نه دیدگاه شیعه.

سپس می‌فرمایند این نقد به جواب ما وارد نیست زیرا بالأخره احتمال وجود چنین تفاوتی بین باب تعارض و ما نحن فیه وجود دارد یعنی احتمال دارد که حکم به تخیر در باب تعارض به جهت وجود دو حجت بالفعل باشد و إذا جاء الإحتمال بطل الإستدلال. وقتی احتمال وجود تفاوت بین باب تعارض و ما نحن فیه می‌دهیم دیگر نمی‌توان این دو را به یکدیگر قیاس نمود.

**فافهم:** نقد کلام قبل است که فرمودند "یصلح فارقا بین المقامین" یعنی می‌خواهند بگویند "لا یصلح فارقا بین المقامین" وقتی تفاوت بین تعارض و ما نحن فیه باطل است و هر دو از یک باب هستند دیگر نمی‌توان گفت إذا جاء الإحتمال بطل الإستدلال زیرا یک احتمال باطل نمی‌تواند استدلال را از بین ببرد.

**اشکال پنجم:** بیان دیگری از اشکال چهارم است. مستشکل می‌گوید اگر دو مجتهد مساوی در یک موضوع یکی فتوای به وجوب داد و دیگری فتوای به حرمت، مقلد مخیر است در رجوع به هر کدام که خواست، و حق ندارد هر دو فتوا را کنار بگذارد. لذا در ما نحن فیه هم که دوران امر بین محذورین است مکلف حق ندارد هم احتمال وجوب و هم احتمال حرمت را کنار گذاشته و إباحه جاری کند.

**جواب:** مرحوم شیخ می‌فرماید همان جواب اشکال چهارم اینجا جاری است که در اختلاف فتوا بین دو مجتهد مساوی، مقلد با دو حجت مساوی مواجه است که نص خاص و عقل حکم می‌کنند به تخیر چون نه می‌تواند به هر دو عمل کند و نه می‌تواند هر دو حجت را کنار

بگذارد، اما در ما نحن فيه مواجه با دو حجت مساوی نیست بلکه اولاً: فقدان نص است، ثانیاً: یقین دارد یکی از این دو ممکن است حجت باشد نه هر دو.

**اشکال ششم:** ذیل اشکال سوم مستشکل به حجیت اجماع مرکب یا همان عدم جواز إحداث قول ثالث تمسک کرد، که وقتی نسبت به مسأله‌ای فقط دو قول در امت اسلام باشد، قطعاً امام زمان <sup>۷</sup> هم یکی از دو قول را قبول دارند و اگر فردی هر دو قول (مثلاً وجوب و حرمت) را رد کند و قول سومی (إباحة) را مطرح کند این کار إحداث قول ثالث است که جایز نمی‌باشد.

**جواب:** مرحوم شیخ دو جواب به این اشکال می‌دهند:

**اولاً:** جواب تکراریست. مستشکل می‌گوید نباید قول به وجوب و حرمت را کنار زد و قائل به قول سومی به نام إباحه شد، می‌گوییم التزام به اجماع مرکب و عدم إحداث قول ثالث یا در مقام عمل است یا در مقام اعتقاد. در مقام عمل ما ملتزم به اجماع مرکب هستیم زیرا مکلف در مقام عمل فعل مردد بین وجوب و حرمت را یا انجام می‌دهد که می‌شود همراهی با وجوب، و یا آن را ترک می‌کند که می‌شود همراهی با حرمت پس مخالفت عملی با قول امام زمان <sup>۷</sup> نیست. جلسه قبل گفتیم نسبت به التزام قلبی به تکلیف هم دلیل شرعی نداریم چه این تکلیف از اجماع مرکب و عدم إحداث قول ثالث به دست آمده باشد یا از راه دیگر.

**ثانیاً:** شمای مستشکل ادعا کردید إحداث قول ثالث جایز نیست، می‌گوییم بعضی از علماء این ادعا را قبول ندارند و معتقدند اگر قول سوم مطابق با یک اصل باشد می‌توان در مورد شک، معتقد به قول سومی شد که مطابق با اصل است. برای تبیین این جواب دوم به کلامی از مرحوم شیخ طوسی تمسک می‌کنند که إن شاء الله در جلسه بعد خواهد آمد.

#### پیش مطالعه:

برای تبیین جواب دوم و بررسی کلام شیخ طوسی در **عدة الأصول** که جلسه بعد وارد خواهیم شد، مراجعه کنید به مبحث قطع که سال گذشته خوانده‌اید، آنجا پیدا کنید در کدام قسمت مرحوم شیخ انصاری به کلام شیخ طوسی تمسک کردند و فرمودند شیخ طوسی معتقد است مخالفت با اجماع مرکب و إحداث قول ثالث در صورتی که قول ثالث مطابق با اصل عملی باشد اشکال ندارد.

در اشکال ششم چنانکه در اشکال سوم هم اشاره شد مستشکل ادعا نمود قول به إباحه و براءت در دوران بین محذورین، إحداث قول ثالث و بر خلاف اجماع مرکب است لذا حجت نیست. مرحوم شیخ دو جواب دادند و در جواب دوم فرمودند به نظر بعض علماء اگر قول ثالث مطابق و موافق با اصلی مانند براءت باشد در این صورت مخالفت با اجماع مرکب و إحداث قول ثالث هیچ اشکالی ندارد. یکی از قائلین به جواز إحداث قول ثالث مرحوم شیخ طوسی است که عبارت ایشان را از کتاب عدة الأصول شان ذکر می‌کنند. البته این نظر شیخ طوسی را مرحوم شیخ انصاری ابتدای رسائل ج ۱، انتهای ص ۷۹ هم اشاره کردند. قبل از توضیح کلام شیخ طوسی یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: اقسام تخیر

اصطلاح تخیر از جهات مختلفی تقسیم شده است یک جهت از نگاه منشأ و حاکم به تخیر است که یا عقلی است یا شرعی، در جلسه یازدهم ضمن یک مقدمه اصولی تعریف مرحوم مظفر در اصول فقه از تخیر عقلی و شرعی در واجبات را بیان کردیم، جهت دیگر تقسیم تخیر شرعی است با نگاه به حکم الله واقعی که یا تخیر ظاهری است یا واقعی:

تخیر ظاهری: فرد بعد از فحوص، جاهل به حکم الله واقعی است مانند دوران امر بین دو خبر متعارض که وظیفه ظاهری مکلف برای خروج از تحیر، تخیر است. اینجا ممکن است مجتهد بعداً با دسترسی به دلیل شرعی فتوای دیگری بدهد و تخیر ظاهری را نقض کند.

تخیر واقعی: حکم به تخیر حکم مسلم شرعی است، مانند تخیر بین خصال کفارة إفتار عمدی در ماه مبارک. در تخیر واقعی چون ناظر به حکم الله واقعی است معمولاً نقض معنا ندارد. وقتی مجتهد حکم می‌کند در کفارة إفتار عمدی ماه مبارک رمضان مخیر است بین إتمام و صوم این حکم قابل نقض و تغییر نیست زیرا این حکم برای رفع تحیر نبوده بلکه حکم شرعی واقعی بوده است.

مرحوم شیخ طوسی می‌فرمایند در مسأله إحداث قول ثالث، (فقهاء نسبت به دفن کافر دو دسته‌اند، یک دسته فتوا به وجوب و دسته دیگر فتوا به حرمت می‌دهند) دو قول وجود دارد:

قول اول: هر دو دسته متعارض و تساقط می‌کند و بعد از تساقط باید رفت سراغ حکم عقل که بعضی می‌گویند حکم عقل حرمت (حظر) است و بعضی می‌گویند حکم عقل إباحة است.

شیخ طوسی می‌فرمایند: هذا المذهب لیس بقوی عندی، زیرا تساقط یعنی طرح و نفی قول امام ۷ که داخل یکی از دو دسته است.

قول دوم: تساقط جایز نیست بلکه مخیر هستیم در عمل به هر کدام از دو قول زیرا هیچ‌کدام ترجیح بر دیگری ندارند.

شیخ طوسی می‌فرمایند: هذا الذی یقوی فی نفسی، زیرا قول به تخیر در اینجا مانند قول به تخیر در باب متعارض خبرین است.

مهم این است که بررسی کنیم مقصود شیخ طوسی از تخیر، تخیر ظاهری است یا واقعی؟

اگر مقصود تخیر ظاهری باشد إحداث قول ثالث نخواهد بود و اگر مقصود تخیر واقعی باشد إحداث قول ثالث است.

توضیح مطلب: دو جلسه قبل ضمن مقدمه‌ای با نقل عبارت معالم الأصول توضیح دادیم وجه بطلان إحداث قول ثالث این است که وقتی همه فقهاء در یک مسأله فقهی دو دسته باشند و قول سوم وجود نداشته باشد، طبیعتاً نظر امام ۷ هم مطابق با یکی از این دو دسته است، حال اگر مجتهدی قائل به قول سوم بشود قطعاً با قول امام ۷ مخالفت نموده است. پس إحداث قول ثالث جایز نیست. از طرف دیگر تخیر ظاهری، فقط وظیفه عملی مکلف در خروج از تحیر است و کاری با حکم واقعی و نظر امام ۷ ندارد زیرا در تخیر ظاهری دسترسی به حکم واقعی نیست، پس اگر إحداث قول ثالث همان قول به تخیر ظاهری باشد مخالفتی با قول امام ۷ ندارد و بی‌اشکال است. اما در تخیر واقعی چون حکم تخیر به عنوان حکم واقعی به خدا نسبت داده می‌شود، اگر در مقابل هر دو دسته از ائمت قائل به تخیر واقعی بشود، چون این تخیر واقعی حکم شرعی است می‌شود إحداث قول ثالث و مخالفت با نظر امام ۷ که مطابق با یکی از دو دسته ائمت بود. (۱. وجوب ۲. حرمت ۳. تخیر بین وجوب و حرمت)

شیخ طوسی در عدة الأصول در اختلاف ائمت بین دو قول، قائل به تخیر شده‌اند، دو برداشت وجود دارد:

برداشت اول: (تخیر ظاهری) مرحوم سلطان العلماء در حاشیه بر معالم الأصول و به تبع ایشان مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین و

مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی صاحب فصول می‌فرمایند مقصود تخیر ظاهری است لذا إحداث قول ثالث نخواهد بود.

یک قرینه بر این مدعایشان بیان می‌کنند که شیخ طوسی ذیل قول دوم می‌فرمایند: "ذلک (قول به تخیر) یجری مجری خبرین إذا تعارضاً" این عبارت می‌گوید که قول به تخیر در جایی که اجماع مرکب هست، مانند تخیر در باب متعارض خبرین است. خوب در جلسات

قبل توضیح دادیم در باب تعارض، تخییر ظاهری است و برای خروج مکلف از تحیر بین دو خبر صحیح السند، و در تعارض خبرین معنا ندارد کسی قائل به تخییر واقعی باشد (که حکم الله تخییر بین هر دو خبر باشد زیرا قطعا یکی از دو روایت متعارض مخالف حکم واقعی است) لذا وقتی مقصود شیخ طوسی تخییر ظاهری باشد دیگر إحداث قول ثالث (قول به تخییر ظاهری) مخالفت با قول امام ۷ نیست چون تخییر ظاهری نظری به واقع و قول امام ۷ ندارد.

**برداشت دوم:** مرحوم شیخ انصاری معتقدند عبارت شیخ طوسی دال بر تخییر واقعی است. دو قرینه اقامه می‌کنند:

**قرینه اول:** محقق حلّی در معارج الأصول در نقد قول شیخ طوسی به تخییر فرموده‌اند: "لأن التخییر أيضا طرح لقول الإمام ۷" قول به تخییر هم مخالفت با قول امام ۷ در اجماع مرکب است. خوب کدام تخییر مخالف با قول امام می‌شود؟ گفتیم تخییر واقعی است که مخالف با قول امام معصوم در اجماع مرکب است. پس برداشت محقق حلّی از عبارت شیخ تخییر واقعی است.

**قرینه دوم:** مرحوم شیخ طوسی بعد از نقل دو قول در مسأله ثمره تفاوت بین دو قول را اینگونه تبیین می‌کنند که:

طبق قول اول (تساقط و رجوع به إباحه و براءة) اگر بالفرض اختلاف بین اُمت از بین رفت و همه بر یک قول واحد (از دو قول مورد اختلاف) اجماع کردند اولاً: اشکالی به این اجماعشان وارد نیست و این اجماع ناقض قول به تساقط نیست زیرا تساقط یک حکم ظاهری بود و الآن حکم واقعی و نظر امام ۷ با اجماع امت بر یک قول کشف شده. ثانیاً: قول دیگر باطل خواهد بود.

طبق قول دوم که قائل نشویم به تساقط بلکه قائل شویم به تخییر بین هر دو قول، نمی‌توان فرض کرد اختلاف بین اُمت از بین برود و اتفاق نظر پیدا کنند بر یکی از دو قول مورد اختلاف زیرا اگر اتفاق نظر پیدا کنند بر یک قول معنایش این است که امام ۷ موافق با همان قول هستند و قول دیگر باطل است، وقتی قول دیگر باطل باشد مخالف فرض اولیه خواهد شد، فرض اولیه حجیت هر دو قول بر اساس تخییر بود.

قرینه دوم این شد که به عقیده شیخ طوسی ثمره قول دوم این است که اگر امت بعد از اختلاف، اجماع بر یکی از دو قول (مثلاً حرمت یا وجوب) پیدا کردند این اجماع ناقض قول به تخییر است.

شیخ انصاری سؤال می‌کنند به نظر شیخ طوسی این اجماع ناقض کدام قسم از تخییر است؟ روشن است که قول به اجماع ناقض تخییر واقعی است نه ظاهری. زیرا گفتیم تخییر ظاهری ناقض قول امام ۷ نیست و تخییر واقعی است که به عنوان حکم الله مطرح است و نمی‌شود ما حکم الله واقعی را تخییر (بین وجوب و حرمت) بدانیم سپس بگوییم حکم الله واقعی مثلاً وجوب است زیرا تمام امت هم‌نظر شده‌اند بر وجوب.

**و کیف کان...** نتیجه جواب از اشکال ششم این شد که قول به إباحه، إحداث قول ثالث نیست به این دلیل که ظاهر عبارات علما این است که إحداث قول ثالث جایز نیست زیرا منجر می‌شود به مخالفت عملی با قول امام ۷ و در قول به إباحه بین محذورین مخالفت عملی با نظر امام ۷ نمی‌شود زیرا یا فرد فعل مشکوک را انجام می‌دهد که می‌شود همراهی با وجوب یا انجام نمی‌دهد که می‌شود همراهی با حرمت و امام ۷ هم در یکی از این دو دسته هستند.

**فتأمل:** اشکال به برداشت از عبارات علماء است که عبارات علماء مطلق است و می‌گوید إحداث قول ثالث یعنی مخالفت با قول امام ۷ چه موجب طرح عملی بشود چه موجب طرح عملی نشود.

گفتیم در مسأله دوران بین محذورین و شک بین وجوب و حرمت با منشأ فقدان نص و صورتی که هر دو بُعد وجوب و حرمت توصلی باشند چهار قول در مسأله بود: ۱. إباحة ظاهریة. ۲. توقف. ۳. ترجیح جانب حرمت. ۴. تخیر شرعی. قول اول إباحة (برائت یا همان تخیر عقلی) بود، دلیل بر این قول برائت عقلی و شرعی بود، شش اشکال بر این استدلال وارد شد و مرحوم شیخ جواب دادند هر چند جواب خودشان به اشکال چهارم و ششم را قانع کننده ندانستند.

### دلیل قول دوم: توقف (شیخ انصاری)

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید انصاف این است که نمی‌توان قائل به برائت شد زیرا روایات دال بر برائت دو دسته است:

**دسته اول:** روایاتی که مربوط به باب شبهه تحریمیه است. روایاتی مانند: "کلّ شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه" این روایات ظاهرشان دلالت می‌کند بر دوران امر بین حرمت و غیر وجوب (حرمت و حلیت یا همان إباحة)، که محتوای شبهه تحریمیه بود، پس این روایات ارتباطی به محل بحث که دوران بین وجوب و حرمت است ندارند.

**دسته دوم:** روایاتی که شامل ما نحن فیه می‌شوند مانند: "الناس فی سعة ما لا یعلمون" اما نهایتا دلالت می‌کنند بر اینکه موقع شک در حکم انسان آزاد است و مجبور به امتثال حکم خاصی نیست، و بر فعل یا ترک آن عمل عقاب نمی‌شود، اینکه فرد آزاد است هم با قول به برائت سازگار است هم با قول به تخیر حال کدام یک را قائل شویم برائت یا تخیر، دلیل بر هیچ کدام نداریم که بگویید واجب است مثلا تخیر را انتخاب کنید، لذا قائل به توقف می‌شویم و می‌گوییم در واقع و نفس الأمر حکمی برای دفن کافر ثابت است عند الله اما نمی‌دانیم لذا فقط ملتزم خواهیم بود به وجود حکمی نزد خداوند اما نه از حکم واقعی اطلاع داریم نه از حکم ظاهری.

**سؤال:** مگر امکان دارد مسأله‌ای که حکم واقعی‌اش را نمی‌دانیم و متخیریم، حکم ظاهری هم نداشته باشد و ما در تخیر رها شویم؟

**جواب:** در خصوص دوران بین محذورین وقتی حکم واقعی را نمی‌دانیم نیازی هم به حکم ظاهری نداریم که مثلا دلیل شرعی اقامه کنیم بر اینکه وظیفه و حکم ظاهری چیست، زیرا عقل می‌گوید نمی‌توانید هر دو (وجوب و حرمت) را انجام دهید و نمی‌توانید هر دو را هم ترک کنید و در مقام عمل یا آن فعل را انجام می‌دهید یا ترک می‌کنید، پس عملا به حکم عقل یکی از دو اتفاق (فعل یا ترک) خواهد افتاد. وقتی عقل تکلیف ما را روشن می‌کند نیازی به حکم ظاهری شارع و اثبات تخیر یا برائت از روایات هم نداریم.

یک نمونه هم ذکر می‌کنند برای عدم نیاز به حکم ظاهری، مثل جایی که مردد است یک عملی واجب است یا مستحب، خوب هر چند حکم واقعی برای ما مجهول است اما اصل مطلوبیت ثابت است و همین مقدار برای رفع تحیر کافی است. در ما نحن فیه هم چون دلیلی نداریم که واجب کند بر ما قول به برائت یا قول به تخیر را لذا معتقد می‌شویم به توقف بین محذورین و در مقام عمل هم به حکم عقل تخیری نخواهیم داشت که محتاج حکم ظاهری باشیم.

بررسی قول سوم و چهارم:

قول سوم ترجیح جانب حرمت و قول چهارم تخیر شرعی بود. مرحوم شیخ نظریه خودشان را که توقف شد، بیان کردند حال برای تکمیل بحث و استدلال خودشان باید دو قول دیگر هم بررسی و نقد شود.

### أدله قول سوم:

قول سوم این است که ما در دوران بین محذورین موظفیم یکی از دو طرف را انتخاب کنیم و آن هم فقط جانب حرمت است. پنج دلیل برای قول سوم بیان و نقد می‌فرمایند.

**دلیل اول:** قبل از توضیح دلیل اول یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: دوران بین تعیین و تخیر

در اصول این بحث مطرح است که اگر در موردی امر دائر شد بین تعیین یا تخیر می‌فرماید جانب تعیین مقدم است. مثال: اگر مکلف شک داشته باشد مولا معینا فرموده "صل" یا مخیرا فرموده "صل" أو صم "خوب روشن است که قدر متیقن و مقدار یقینی وجوب نماز است و اگر فرد نماز را اتیان کند یقین به فراغ ذمه پیدا می‌کند.

مستدل می‌گوید بحث دوران بین محذورین از مصادیق بحث دوران بین تعیین و تخیر است زیرا در مسأله دو قول داریم بعضی می‌گوید معینا باید جانب حرمت را أخذ کرد، بعضی می‌گویند مخیرید بین أخذ به حرمت یا وجوب، لذا اگر جانب حرمت را أخذ کنیم و ترجیح دهیم قطعا فراغ ذمه پیدا می‌کنیم و احتیاط اقتضاء می‌کند انسان جانب تعیین حرمت را أخذ نماید که قدر متیقن است.

## به مناسبت اربعین و روز چهارشنبه

یک هفته دیگر تا اربعین باقی مانده بعض دوستان آماده سفر به عتبات و شرکت در مراسم عظیم پیاده روی اربعین هستند که امیدواریم حال که چنین توفیق و لیاقتی نصیبشان شده همه ما را هم از دعای خیرشان فراموش نفرمایند.

ما در تعظیم مراسم اربعین تابع کاروان اسرا و شخص آقا امام سجاد علیه السلام هستیم.

اربعین برای کاروان اسرا و پیروان اهل بیت: صرفاً بازگشت و بازخوانی یک حادثه نیست بلکه فرصتی دوباره برای ذوب شدن در امامت و معرفت جایگاه عظیم اهل بیت در هدایت بشریت است.

از دو منبع تربیتی مهم نباید غافل شد:

منبع اول: زیارت اربعین که از امام صادق علیه السلام نقل شده و در فراز مشهوری از آن چنین می خوانیم: "فَاعْذَرَ فِي الدُّعَاءِ وَ مَنْحَ النَّصْحِ وَ بَدَلَ مُهْجَتَهُ فَيَكُ لِيَسْتَنْقِذَ عِبَادَكَ مِنَ الْجَهَالَةِ وَ حَيْرَةِ الضَّلَالَةِ"

او نیز در دعوت مردم جای عذر و بهانه ای نگذارد و بی دریغ خیرخواهی کرد و جان خود را در راه تو داد ...

فرمود بذل مهجته فیک لیستنقذ عبادک نفرمود لیستنقذ الإسلام یا لیستنقذ المسلمین بلکه این خون توان هدایت تمامی عباد و بشریت را دارد.

منبع دوم: دعای عرفه امام حسین علیه السلام است که در فرازی از آن می خوانیم: ابتدأتني بالنعم قبل ان اكون شيئاً مذكورا بعد میرسند به اینکه ... لَمْ تُخْرِجْنِي لِأَفْتِكَ بِي وَ لَطْفِكَ لِي [بِي] وَ إِحْسَانِكَ إِلَيَّ فِي دَوْلَةِ أُمَّةِ الْكُفْرِ الَّذِينَ نَقَضُوا عَهْدَكَ وَ كَذَّبُوا رُسُلَكَ بعد از چیزهایی شکر می کنند که شاید ما یک بار هم از آنها شکر نکرده باشیم إِلَيَّ الدُّنْيَا تَامًا سَوِيًّا وَ حَفِظْتَنِي فِي الْمَهْدِ طِفْلًا صَبِيًّا هر آن در گهواره احتمالش بود حتی با آب دهان خودم خفه شوم آنقدر ضعیف بودم که اگر به روی دهانم می افتادم و خفه میشدم نمیتوانستم خود را برگردانم حضرت يك يك نام میبرند از گوش و چشم و بینی و دهان و دندان و استخوان و و لَحْمِي وَ دَمِي وَ شَعْرِي وَ بَشْرِي وَ عَصَبِي وَ قَصَبِي وَ عَظَامِي وَ مَخِي وَ عُرُوقِي وَ جَمِيعُ [جَمِيعُ] جَوَارِحِي

حضرت به ما یاد می دهند در ارتباط با خداوند متعال و سایر افراد جامعه مخصوصاً نزدیکان هم قدر شناس باشیم هم سعی کنیم در امور خیر و خوبیها و نکات مثبت جزئی نگر باشیم به عکس امور منفی و بدی که از اطرافیانمان در مورد خودمان شاهدیم. یک نکته معنوی اگر از این محرم و صفر برای خودمان نگاه داریم و تعهد به انجامش داشته باشیم دستمان را میگیرند. در انتها خطاب به آقا و مولایمان عرضه بداریم:

غرقه درد ولی زخم جگر نفروشم	جز بر آن تیغ دو ابروی تو سر نفروشم
نمک شور تو بر کوه شکر نفروشم	زندگی بی نمک روضه تو شیرین نیست
جامه مشکی خود را به سحر نفروشم	دل به شبهای عزاداری تو خوش کردم
به دو صد درّ و گهر دیده‌ی تر نفروشم	گریه آباد شدم خانه ات آباد حسین!
ببریدش، که پرم را به ضرر نفروشم	دستهایم عوض کربلا...؛ می ارزد



و لكن الإنصاف أن أدلة الإباحة... ج ۲، ص ۱۸۵، س ۳

سیر بحث از ابتدای مبحث شک چنین بود که فرمودند در رساله شک بحث در دو مقام است:

۱- حکم شک بدون لحاظ حالت سابقه (برائت، اشتغال و تخیر). ۲- حکم شک با لحاظ حالت سابقه (استصحاب).

فرمودند بحث از برائت در دو موضع است: شک در اصل تکلیف، شک در مکلف به. در شک نسبت به اصل تکلیف سه مطلب بود:

۱- شبهه تحریمیة (دوران بین حرمت و غیر وجوب). ۲- شبهه وجوبیة (دوران بین وجوب و غیر حرمت). ۳- دوران بین محذورین (وجوب و حرمت) در هر کدام از این سه مطلب چهار مسأله بود زیرا منشأ شک فقدان نص یا اجمال نص یا تعارض نصین و یا موضوع خارجی بود. در هشت مسأله شبهه تحریمیة و وجوبیة مرحوم شیخ انصاری و اصولیان قائل به إجراء برائت شدند.

قبل از تعطیلات دهه آخر صفر وارد بحث از دوران بین محذورین (تخیر) با منشأ فقدان نص شدیم سه صورت کلی وجود داشت:

۱- هر دو بُعد شک یعنی وجوب و حرمت، توصلی هستند. ۲- یا هر دو بُعد شک تعبدی هستند. ۳- یکی معینا تعبدی است. وارد شدیم به صورتی که هر دو بُعد وجوب و حرمت، توصلی باشند.

چهار قول در مسأله بود: ۱. إباحة ظاهرية. ۲. توقف. ۳. ترجیح جانب حرمت. ۴. تخیر شرعی.

قول اول إباحة (برائت یا همان تخیر عقلی) بود، دلیل بر این قول برائت عقلی و شرعی بود، شش اشکال بر این استدلال وارد شد و مرحوم شیخ جواب دادند هر چند جواب خودشان به اشکال چهارم و ششم را قانع کننده ندانستند.

**دلیل قول دوم: توقف و تخیر عقلی (شیخ انصاری)**

شیخ انصاری می‌فرماید انصاف این است که در دوران بین محذورین (توصلین) برائت صحیح نیست (مثال: دوران بین وجوب و حرمت در دفن کافر یا دوران بین وجوب و حرمت در قتل یک فرد) زیرا روایات برائت دو دسته‌اند:

**دسته اول:** روایاتی که مربوط به باب شبهه تحریمیة است. روایاتی مانند: "کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه" این روایات ظاهرشان دلالت می‌کند بر دوران امر بین حرمت و غیر وجوب (حرمت و حلیت یا همان إباحة)، که محتوای شبهه تحریمیة بود، پس این روایات ارتباطی به محل بحث که دوران بین وجوب و حرمت است ندارند.

**دسته دوم:** روایاتی که شامل ما نحن فیه می‌شوند مانند: "الناس فی سعة ما لا یعلمون" اما دلالت می‌کنند بر اینکه موقع شک در حکم انسان آزاد است و مجبور به امتثال حکم خاصی نیست، و بر فعل یا ترک آن عمل عقاب نمی‌شود، محتوای این روایات که می‌گوید فرد آزاد است هم با قول به برائت سازگار است هم با قول به تخیر حال کدام یک را قائل شویم برائت یا تخیر، دلیل بر هیچ کدام نداریم که بگوید واجب است مثلاً تخیر را انتخاب کنید، لذا قائل به توقف می‌شویم و می‌گوییم در واقع و نفس الامر حکمی برای دفن کافر ثابت است اما نمی‌دانیم لذا فقط ملتزم هستیم به وجود حکمی نزد خدا اما نه از حکم واقعی اطلاع داریم نه از حکم ظاهری.

**سؤال:** مگر امکان دارد مسأله‌ای که حکم واقعی‌اش را نمی‌دانیم و متخیریم، حکم ظاهری هم نداشته باشد و ما در تخیر رها شویم؟

**جواب:** در خصوص دوران بین محذورین وقتی حکم واقعی را نمی‌دانیم نیازی هم به حکم ظاهری نداریم که مثلاً دلیل شرعی اقامه کنیم بر اینکه وظیفه و حکم ظاهری چیست، زیرا عقل می‌گوید نمی‌توانید هر دو (وجوب و حرمت) را انجام دهید و نمی‌توانید هر دو را هم ترک کنید و در مقام عمل یا آن فعل را انجام می‌دهید یا ترک می‌کنید، پس عملاً به حکم عقل یکی از دو اتفاق (فعل یا ترک) خواهد افتاد. وقتی عقل تکلیف ما را روشن می‌کند نیازی به حکم ظاهری شارع و اثبات تخیر یا برائت از روایات هم نداریم.

یک نمونه هم ذکر می‌کنند برای عدم نیاز به حکم ظاهری، مثل جایی که مردد است یک عملی واجب است یا مستحب، خوب هر چند حکم واقعی برای ما مجهول است اما اصل مطلوبیت ثابت است و همین مقدار برای رفع تحیر کافی است. در ما نحن فیه هم نه دلیل بر قول به برائت داریم نه دلیل بر قول به تخیر، لذا معتقد می‌شویم به توقف بین محذورین و در مقام عمل هم به حکم عقل تحیری نخواهیم داشت که محتاج حکم ظاهری باشیم.

بررسی قول سوم و چهارم:

قول سوم ترجیح جانب حرمت و قول چهارم تخیر شرعی بود. مرحوم شیخ نظریه خودشان را که توقف شد، بیان کردند حال برای تکمیل بحث و استدلال خودشان باید دو قول دیگر را هم بررسی و نقد کنند.

**آدله قول سوم:**

قول سوم این بود که در دوران بین محذورین موظفیم یکی از دو طرف را انتخاب کنیم و آن هم فقط جانب حرمت است. قائلین به این قول پنج دلیل دارند که مرحوم شیخ بیان و نقد می‌فرمایند. (دلیل ششمی هم دارند که در مسأله سوم ص ۱۹۱، س ۵ خواهد آمد)

**دلیل اول:** قبل از توضیح دلیل اول یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: دوران بین تعیین و تخییر

در اصول این بحث مطرح است که اگر در موردی امر دائر شد بین تعیین یا تخییر می‌فرمایند جانب تعیین مقدم است. مثال: اگر مکلف شک داشته باشد مولا معینا فرموده "صل" یا مخیرا فرموده "صل أو صم" خوب روشن است که قدر متیقن و مقدار یقینی وجوب نماز است و اگر فرد نماز را اتیان کند یقین به فراغ ذمه پیدا می‌کند.

مستدل می‌گوید بحث دوران بین محذورین از مصادیق بحث دوران بین تعیین و تخییر است زیرا در مسأله دو قول داریم بعضی می‌گویند معینا باید جانب حرمت را أخذ کرد، بعضی می‌گویند مخیرید بین أخذ به حرمت یا وجوب، لذا اگر جانب حرمت را أخذ کنیم و ترجیح دهیم قطعاً فراغ ذمه پیدا می‌کنیم و احتیاط اقتضاء می‌کند انسان معینا جانب حرمت را أخذ نماید که قدر متیقن است.

**دلیل دوم:** روایات اهل بیت علیهم السلام می‌گویند: "قف عند الشبهة" در مواجهه با شبهه توقف کنید، یعنی مورد شبهه‌ناک را مرتکب نشوید و ترک کنید، خوب حرمت هم همین است که انسان فعل مشکوک را مرتکب نشود و ترک کند. پس قف عند الشبهة یعنی در دوران بین محذورین که امر بر ما مشتبه شده قائل به حرمت شویم و امر مشتبه را مرتکب نشویم.

**دلیل سوم:** استدلال به این دلیل که به تعبیر مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد یک قاعده عقلی و عقلائی است از دو نکته تشکیل شده: **الف:** بارها در اصول فقه (از جمله در مبحث بررسی حجیت قیاس) و رسائل خوانده‌ایم که احکام تابع مصالح و مفاسد است. اگر فعلی واجب شده، مصلحت ملزومه داشته و اگر حرام شده مفسده ملزومه داشته است.

**ب:** اگر امر دائر شود بین دفع مفسده و جلب منفعت، عقل، عقلاء و شارع حکم می‌کنند دفع مفسده اولی است از جلب منفعت، زیرا اگر در واقع مفسده داشته و فرد مرتکب شود، مبتلا به ضرر شده است اما اگر مصلحت بوده و ترک کرده باشد چیزی از دست نداده است بلکه شیء اضافهای را تحصیل نکرده است.

مستدل (مرحوم علامه حلی) می‌گوید در دوران بین محذورین جانب حرمت یعنی مرتکب نشدن و مبتلا نشدن به مفسده، و جانب وجوب یعنی جلب منفعت، و شارع و عقلاء می‌گویند دفع مفسده (تقدیم جانب حرمت) اولی است از جلب منفعت (تقدیم جانب وجوب). شاهدی هم از روایات و کتاب "غرر الحکم" می‌آورند که در مرسله \* **أمیر المؤمنین** <sup>۷</sup> اینگونه وارد شده که: "إجتنب السيئات أولى من إکتساب الحسنات" اجتناب از سیئه یعنی تقدیم جانب حرمت بهتر است از اکتساب حسنة و جلب منفعت.

### تحقیق:

\* کتاب **الرعاية لحال البداية في علم الدراية** از شهید ثانی را در جلسه هشتم امسال اجمالاً معرفی کردیم. تعریف حدیث مرسل را از این کتاب یادداشت کنید. بعد به این سؤال پاسخ دهید که چرا از این روایت **غرر الحکم** تعبیر به مرسله شده است.

### معرفی اجمالی کتاب:

کتاب "**غرر الحکم و درر الکلم**" از **أبو الفتح آمدی** از علماء قرن ششم. تلفظ صحیح لفظ **آمد** به کسر میم است (در این زمینه مراجعه کنید به کتابی که در زمینه مسائل جغرافیا و شناخت اماکن معتبر است با نام "**مراصد الاطلاع علی أسماء الأمکنه والبقاع**" ج ۱، ص ۶ از ابن شمائل القطیعی البغدادی، الحنبلی م ۷۳۹ هـ. **آمد** یکی از شهرهای منطقه دیار بکر است (در جنوب شرقی ترکیه امروزی و در شمال عراق و تلعفر و شمال سوریه) در کنار رود دجله که در سال ۲۰ هجری فتح شده است. مراجعه کنید به **معجم البلدان** یاقوت حموی م ۶۲۶ هـ ج ۱، ص ۵۶) نسبت به مذهب مؤلف کتاب اختلاف است ایشان هر چند در آغاز کتابشان تعبیر می‌کند به **أمیر المؤمنین علی بن ابیطالب** علیه السلام اما چند خط بعد (ص ۱۴) تعبیر می‌کند به **کرم الله وجهه**، لذا بعضی او را غیر شیعی دانسته‌اند؛ اما مرحوم علامه مجلسی در بحار الأنوار ج ۱، ص ۱۸۶ می‌فرمایند: "فاضل عالم محدث امامی شیعی عدّه جماعه من الفضلاء من جمله أجلّاء العلماء الإمامیه منهم ابن شهر آشوب".

### پیش تحقیق:

- با استفاده از فرصت تعطیلی پایان هفته مراجعه کنید به **تفسیر المیزان**، ج ۴، ص ۳۳۱ ذیل آیه ۳۱ سوره مبارکه نساء. معیار و ملاک تقسیم معصیت به کبیره و صغیره را مطالعه نمایید و نظر علامه طباطبائی را یادداشت کنید. همچنین در مورد نظر مرحوم امام اعلی الله مقامه الشریف در کتاب **تحریر الوسيلة**، تأمل کنید که به کدام مبحث این کتاب باید مراجعه کنید و کلام ایشان را نیز یادداشت نمایید تا یکی دو جلسه بعد در نقد شهادی که برای دلیل سوم ارائه شد به این مطلب بپردازیم.

جلسه قبل ضمن تشریح مختصر سیر بحث از ابتدای مبحث شک تا اینجا گفتیم بعد از شبهه تحریمیه و وجوبیه، وارد دوران بین محذورین و مسأله اول آن یعنی فقدان نص شدیم که سه صورت داشت فعلا در صورت اول هستیم که هر دو بُعد وجوب و حرمت توصلی هستند مانند دوران امر بین وجوب یا حرمت دفن کافر، یا دوران امر بین وجوب قتل (مهدور الدم بودن) یا حرمت قتل (محقون الدم بودن) یک فرد، گفته شد چهار قول است، قول اول إباحه بود که نقد شد، قول دوم توقف بود که نظریه مرحوم شیخ انصاری بود با دلیلش جلسه قبل گذشت، قول سوم این بود که در دوران بین محذورین موظفیم یکی از دو طرف را انتخاب کنیم و آن هم فقط جانب حرمت است. قائلین به این قول پنج دلیل داشتند که سه دلیلشان بیان شد. امروز دو دلیل دیگر آنان بیان می‌شود و سپس مرحوم شیخ وارد نقد این پنج دلیل می‌شوند.

**دلیل چهارم:** این دلیل که مانند دلیل سوم در عبارات علامه حلی در نه‌ایة الوصول \* اشاره شده را ضمن دو نکته تبیین می‌کنیم:

الف: مقصود از نهی در شریعت اجتناب از یک فعل، و مقصود از وجوب، ارتکاب یک فعل است.

ب: نهی شارع را بدون قصد و توجه حتی در خواب می‌توان امتثال نمود، مثل ترک شرب خمر، اما انجام واجب نیاز به قصد و توجه دارد. نتیجه: اگر در دوران بین وجوب و حرمت جانب حرمت را انتخاب و مقدم کنیم در هر صورت (با قصد و توجه یا بدون قصد و توجه) خواسته شارع را امتثال کرده‌ایم اما اگر جانب وجوب را مقدم کنیم رسیدن به مقصود شارع و اتیان آن نیاز وجود شرایطی مانند قصد و توجه دارد.

**دلیل پنجم:** با استقراء در فقه به این نتیجه اطمینانی می‌رسیم که در موارد دوران بین محذورین شارع جانب حرمت را مقدم داشته و به امتثال نهی بیشتر بها داده است. سه مثال فقهی برای کلامشان بیان می‌کنند، قبل از مثال اول و دوم یک مقدمه فقهی بیان می‌کنیم:

#### مقدمه فقهی: آیام استظهار در دم حیض

بیان چند نکته در احکام دم حیض:

**الف:** در لمعه خوانده‌ایم اقل مقدار حیض سه روز و اکثر آن ده روز است. (اگر کمتر از سه روز یا بیشتر از ده روز شد استحاضه خواهد بود. حائض باید نماز را ترک کند اما مستحاضه ضمن انجام غسل و احکام مربوطه به خود باید نماز و روزه‌اش را انجام دهد)

**ب:** خانمی که مضطربه (یعنی نظم عادت ماهانه او به هم ریخته)، یا مبتدئه است (یعنی اولین بار خون دیدن او است) روز اول و روز دوم تا قبل اتمام سه روز که خون می‌بیند شک دارد خون حیض است که نماز و روزه بر او حرام باشد یا خون حیض نیست که نماز و روزه بر او واجب باشد، این خون قبل از اتمام سه روز اول را اصطلاحاً آیام استظهار اول می‌گویند. در دوران بین وجوب و حرمت نماز در آیام استظهار اول گفته شده نماز خواندن بر این خانم حرام است. (اصطلاح استظهار از روایات گرفته شده است)

**ج:** خانمی که عادت ماهیانه او وقتی عددیه است یعنی وقت و تعداد روزش در ماه معلوم است که مثلاً هفت روز اول ماه است در این هفت روز واجب است نماز را ترک کند، اگر بیشتر از هفت روز دم دید اصطلاحاً گفته می‌شود آیام استظهار آخر. یعنی هر چه بعد از هفت روز خون ببیند از روز هفتم تا پایان ده روز (مجموعه سه روز) را آیام استظهار آخر می‌گویند. در آیام استظهار آخر این زن شک دارد حائض نیست لذا نماز و روزه بر او واجب است یا حائض است و نماز بر او حرام است؟ گفته شده نماز خواندن بر او حرام است.

**مثال اول:** شارع در آیام استظهار اول فرموده جانب حرمت را مقدم کند و نماز نخواند.

**مثال دوم:** شارع در آیام استظهار آخر فرموده جانب حرمت را مقدم کند و نماز نخواند.

**مثال سوم:** دو ظرف آب دارد که یکی نجس است اما نمی‌داند کدام نجس است، فقهاء می‌فرمایند برای وضو گرفتن باید جانب حرمت را بگیرد و هر دو را ترک کند و تیمم نماید.

#### نقد أدله قول سوم

مرحوم شیخ پنج دلیل قول سوم (تقدیم جانب حرمت) را از انتها به ابتدا نقد می‌کنند یعنی از نقد دلیل پنجم شروع می‌کنند:

#### نقد دلیل پنجم:

**اولا:** با سه مثال فقهی استقراء و اطمینان حاصل نمی‌شود که در انبوه موارد دوران بین محذورین جانب حرمت را مقدم کنیم.

**ثانیا:** حتی همین سه مثال شما هم از محل بحث خارج است زیرا در این سه مثال دلیل خاص می‌گوید جانب حرمت مقدم شود و شامل سایر موارد نمی‌شود. قیاس حکم موارد خاص به ما نحن فیه (فقدان نص معتبر) مع الفارق است. اما نقد هر یک از سه مثال:

- نسبت به آیام استظهار آخر می‌گوییم:

اولاً: مشهور فتوا به حرمت نماز نمی‌دهند بلکه می‌فرمایند وظیفه‌اش انجام اعمال مستحاضه (خواندن نماز با غسل) و ترک محرمات بر حائض (مثل ورود به مسجد) است. پس مشهور جانب وجوب و نماز خواندن را گرفته‌اند.

ثانیاً: فقهای هم که فرموده‌اند نماز خواندن در آیام استظهار آخر حرام است به جهت دلیل خاص و استصحاب بقاء حیض چنین فتوایی داده‌اند. روز هفتم یقین داشته حائض است و نماز خواندن حرام است روز هشتم که خون می‌بیند شک دارد حائض است یا نه استصحاب می‌کند بقاء حیض و حرمت نماز خواندن را. استصحاب بقاء حیض مخصوص این مورد است نه همه جا.

- نسبت به آیام استظهار اول می‌گوییم:

علی القاعده فقهاء باید نسبت به دو روز اول استصحاب طهارت جاری می‌کردند زیرا فرد یقین دارد قبل رؤیت دم طاهر بوده و نماز بر او واجب بوده است، الآن بعد دو روز رؤیت دم شک دارد همچنان طاهر است و نماز بر او واجب می‌باشد یا نه؟ باید استصحاب بقاء طهارت جاری کند اما فقهاء به جهت دلیل خاصی که در شرح لمعه ج ۱، ص ۳۷۲ (چاپ ده جلدی مرحوم کلانتر) خوانده‌ایم با عنوان قاعده "متی أمکن کونه حیضاً حکم به" یعنی هر خونی که امکان دارد حیض باشد بنابر حیض بگذارد، بنابر این قاعده \*\*فقهاء جانب حرمت را مقدم کرده و فرموده‌اند نماز در آیام استظهار اول، حرام است. خوب روشن است که این قاعده مربوط به باب طهارت و دماء ثلاثه است و در غیر آن جاری نیست.

- نسبت به مثال سوم توضیحی دارند که این شاء الله خواهد آمد.

### تحقیق

\* ضمن مراجعه به نه‌ایة الوصول إلى علم الأصول ج ۵، ص ۳۲۹ و یادداشت عبارت ایشان در محل بحث، آن را کتابشناسی و علامه حلی را به اختصار شخصیت شناسی نمایید. (سرفصل‌های کتابشناسی به تفصیل در جلسه ۲۱ و صفحه ۳۸ جزوه توضیح داده شد) این کتاب در زمان تحقیق و چاپ رسائل توسط انتشارات مجمع الفکر به چاپ نرسیده بود لذا در پاورقی به نسخه خطی آن آدرس‌دهی شده، اما بعد از آن در سال ۱۴۳۱ هـ این کتاب توسط انتشارات آل البیت به چاپ رسیده که به مرور مجلدات آن ارائه شده، اما مؤسسه انتشارات امام صادق علیه السلام آن را در پنج جلد به چاپ رسانیده و در نرم افزار اصول هم موجود است.

\*\* در عبارت رسائل دارد به جهت اطلاقات و قاعده "کل ما أمکن" چنانکه بعض محشین می‌فرمایند روایات از این جهت اطلاق ندارند پس اینجا باید واو "و قاعده" را عطف تفسیری بدانیم. در پاورقی ۸ چاپ مجمع الفکر برای اطلاقات آدرس به روایتی داده، مراجعه کنید آیا اصلاً اطلاقی در روایت آدرس داده شده وجود دارد یا هیچ اشاره‌ای در جواب حضرت نسبت به اطلاق وجود ندارد.

### معرفی اجمالی کتاب:

نه‌ایة الوصول إلى علم الأصول از حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی معروف به علامه حلی متوفی ۷۲۶ هـ است. (در فقه و اصول هر جا علامه به صورت مطلق گفته می‌شود عموماً مراد علامه حلی است). شخصیت شناسی و شناخت اجمالی کتب علامه حلی از اموری است که بر هر طلبه‌ای لازم و ضروری است. جایگاه علمی، اجتماعی و سیاسی علامه حلی، خدمات ایشان به مکتب اهل بیت، هدایت یافتن سلطان محمد خدابنده از مکتب خلفا و نجات او از دام مسیحیت امپراطوری روم و إبقاء اسلام توسط علامه و شکل‌گیری اولین حاکمیت رسمی شیعی در ایران، نکات بسیار مهم و دقیقی است که توجه به آن از ابعاد مختلف برای طلبه لازم است. عظمت آثار علمی، ذوق فنون بودن، تلاش علمی بی‌وقفه و شخصیت علمی و معنوی ایشان حتی در اعتراف‌های عالمان بزرگ اهل سنت، افتخاری بس بزرگ است که باعث می‌شود هر لحظه از زندگانی ایشان الگویی جامع برای ما باشد. تلاش بی‌وقفه ایشان از کودکی تا پایان عمر، در سفر و حضر، در علوم مختلف در جایگاه‌های اجتماعی و سیاسی، حجتی آشکار برای ما است. این شاء الله به شرط حیات و توفیق، به مناسبت در فرصت‌های مختلف به معرفی قسمت اندکی از شخصیت ایشان خواهیم پرداخت.

نقد مثال سوم: در جواب از مثال إنائین مشتبهین سه جواب دارند که قبل بیان آن یک مقدمه کوتاه فقهی بیان می‌کنیم:

### مقدمه فقهی: حرمت ذاتی و تشریحی

کیفیت تعلق حکم حرمت به یک فعل دو قسم است:

۱. حرام ذاتی: حکم حرمت مستقیماً و بدون واسطه به ذات فعل شرب خمر تعلق گرفته است.

۲. حرام تشریحی: حکم حرمت به خود فعل تعلق نگرفته بلکه عنوان دیگر باعث حرمت این فعل شده مثلاً روایت نمی‌گوید وضو گرفتن با آب نجس حرام است بلکه می‌گوید با آب طاهر وضو بگیر، پس وضو با آب نجس می‌شود تشریح و بدعت در دین و حرام.

**جواب اول:** می‌فرمایند مثال سوم از محل بحث خارج است و اصلاً دوران بین محذورین نیست زیرا بحث دوران بین محذورین در جایی است که امر دائر باشد بین وجوب و حرام ذاتی نه حرام تشریحی. یعنی نمی‌دانیم دفن کافر حرام ذاتی است یا واجب است در حالی که در بحث وضو، حرمت وضو با آب نجس حرام تشریحی است نه ذاتی. لذا اگر فقهاء می‌گویند با آب نجس وضو نگیر به جهت دلیل خاص است که فرموده وضو باید با آب طاهر باشد پس وضو با آب نجس تشریح و بدعت در دین است. روایت سماعة: "عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ إِنَاءٌ فِيهِمَا مَاءٌ وَقَعَ فِي أَحَدِهِمَا قَدْرٌ لَا يَدْرِي أَيُّهُمَا هُوَ وَ لَيْسَ يَقْدِرُ عَلَى مَاءٍ غَيْرِهِ قَالَ يُهْرَبُهُمَا وَ يَتِيمَمُ."

**جواب دوم:** می‌فرمایند فرض می‌کنیم جواب اول صحیح نیست و سلمنا که نسبت به وضو با آب نجس حرمت ذاتی داریم و روایات می‌گویند "لا تتوضأ بالماء النجس" اما باز هم قیاس إنائین مشتبهین به بحث دوران بین محذورین مع الفارق است زیرا وضو واجبی است که بدل دارد لذا اگر مکلف فقط آب نجس دارد شارع فرموده با آب نجس وضو نگیر، بلکه تیمم کن، اما در محل بحث دوران بین محذورین مثل دفن کافر که بدلی وجود ندارد، پس قیاس حکم شرعی وضوء دارای بدل به دفن کافر فاقد بدل، مع الفارق و اشتباه است. مثال دیگر برای إنائین مشتبهین: فقط دو ظرف آب دارد نمی‌داند کدامیک از جنس طلا است اینجا هم باید تیمم کند.

**جواب سوم:** در این جواب هم می‌خواهند بگویند اگر هم وضو با آب نجس حرام ذاتی باشد مثال إنائین مشتبهین اصلاً دوران بین محذورین و ترجیح جانب حرمت نیست بلکه نص خاص می‌گوید وضو لازم نیست و تیمم کن. توضیح جواب:

می‌دانیم به حکم عقل، عقلا و شارع مخالفت قطعیه با واجب جایز نیست، مکلف یقین دارد وضو با آب پاک بر او واجب است اما نمی‌داند ظرف الف پاک است یا ظرف ب، فقیه برای اینکه مکلف مبتلا به حرام (وضو با آب نجس) نشود، (برای موافقت قطعیه با جانب حرمت) بگوید هر دو ظرف را رها کن و تیمم انجام بده، این می‌شود مخالفت قطعیه با واجب، چون واجبی با عنوان وضو با آب پاک داشت و به جهت احتمال نجاست و حرمت، قطعاً واجب را ترک کرده و سراغ تیمم رفته پس برای اعتنا به حکم حرمت، مخالفت قطعیه با وجوب کرده است و این کار عند العلماء و العقلاء و قتل به قول سوم باطل است.

پس اگر می‌بینیم فقهاء فتوا به ترک وضو و انجام تیمم می‌دهند به جهت نص خاص است که می‌گوید تیمم بدل وضو است و گویا واجبش را انجام داده است، و الا اگر دوران بین محذورین بود که نباید فتوایشان منجر به مخالفت قطعیه با واجب شود.

نتیجه نقد دلیل پنجم که استقراء بود: ثابت کردیم حکم در مثالهای مستدل به جهت دلیل خاص است نه قاعده کلی دوران بین محذورین.

### نقد دلیل چهارم:

مرحوم شیخ پنج دلیل قول سوم (ترجیح جانب حرمت) را از انتها شروع به نقد فرمودند. دلیل پنجم نقد شد، دلیل چهارم این بود که امثال جانب حرمت راحت‌تر و ساده‌تر از امثال واجب است پس جانب حرمت را مقدم کنیم. مرحوم شیخ می‌فرمایند این دلیل شما باعث می‌شود بگوییم تعیین جانب وجوب سخت است و آن را کنار بگذاریم، اما سهولت و راحتی که شما دنبالش هستید فقط با ترجیح جانب حرمت به دست نمی‌آید بلکه تخیر بین حرمت و وجوب سهولت و راحتی بیشتری دارد زیرا علاوه بر سهولت جانب حرمت حق انتخاب هم به فرد داده‌ایم. پس چرا شما قول سوم فرمودید باید جانب حرمت مقدم شود طبق دلیل چهارم باید بگوییم مخیر است بین وجوب و حرمت.

### نقد دلیل سوم:

دلیل سوم این بود که دفع المفسدة (تقدیم جانب حرمت) اولی من جلب المنفعة (تقدیم جانب وجوب). با این توضیح که عرف می‌گوید هر چند ممکن است با ورود به این دره خطرناک طلا به دست بیآوری اما مفسده حیوانات درنده آنجا مهم‌تر است لذا از مصلحت و خیر طلا بگذر و مفسده مرگ را از خودت دور کن.

مرحوم شیخ در مقام جواب می‌فرمایند: ممکن است در امور دنیوی کلام شما صحیح باشد (که البته در امور دنیوی هم کلیت ندارد و افراد بسیاری ریسک معاملات در بورس یا سرمایه‌گذاری در مؤسسه مالی فرشتگان که این ایام سر و صدایش برپاست را تحمل می‌کنند) اما

در امور اخروی و دوران بین حرام و واجب چنین نیست زیرا وقتی می‌گوییم فعل نماز مصلحت ملزمه دارد یعنی ترک نماز مفسده دارد که مکلف نباید با ترک نماز مبتلا به مفسده شود. پس در دوران بین واجب و حرام نمی‌توانید بگویید مصلحت جانب وجوب را رها می‌کنیم و به مفسده جانب حرمت اعتنا می‌کنیم، خیر در ترک مصلحت در جانب وجوب هم مفسده است.

نتیجه اینکه نمی‌توانیم برای فرار از مفسده ارتکاب حرام، جانب حرمت را ترجیح دهیم و بگوییم دفن کافر حرام است و واجب نیست زیرا اگر دفن کافر واجب باشد قطعاً با ترک واجب مبتلا به مفسده شده‌ایم.

مخصوصاً که این دلیل سوم یک تالی فاسد و نتیجه باطلی دارد که اگر بگوییم دفع مفسده (توجه به حرمت) اولی است از جلب منفعت (توجه به وجوب) لازم می‌آید دفع مفسده اصغر صغائر (کوچکترین گناه صغیره) اولی باشد از جلب منفعت و مصلحت مهم‌ترین واجبات، و احدى حتی مستدل هم ملتزم به این کلام نیست. مثال: یکی از اولیاء الله در حال غرق شدن است و نجات جان او متوقف است بر غصب نیم ساعته یک قایق، طبق کلام مستدل باید گفت دفع مفسده غصب اولی است از نجات جان ولیّ خدا.

پس روشن شد که در ترک واجب هم مفسده است، حتی در روایات هم ترک نماز از اکبر کبائر شمرده شده است. \*  
بله در دوران بین حرام و مستحب کلام مستدل صحیح است که جانب حرمت مقدم شود به جهت دفع مفسده، زیرا در ترک مستحب مفسده‌ای نیست.

### تحقیق:

\* در جلسه ۲۹ روز چهارشنبه قبل یک پیش تحقیق داده شد در تفاوت بین گناه کبیره و صغیره و مراجعه به *تحریر الوسيلة* مرحوم امام اعلی الله مقامه الشریف و *تفسیر المیزان*، ج ۴، ص ۳۳۱ چاپ مؤسسه اعلی ذیل آیه ۳۱ سوره مبارکه نساء. نتیجه آن تحقیق را به این مطلب ضمیمه کنید. مرحوم علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه: "إِنَّ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنَدْخَلْكُمْ مَدْخَلَ كَرِيمًا" چند نکته دارند از جمله اینکه می‌فرمایند:

– الكبر معنى إضافي لا يتحقق إلا بالقياس إلى صغر ومن هنا كان المستفاد من قوله كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ أَنْ هُنَاكَ مِنَ الْمَعَاصِي الْمَنْهِي عَنْهَا مَا هِيَ صَغِيرَةٌ فَيَتَبَيَّنُ مِنَ الْآيَةِ أَوْلَا أَنْ الْمَعَاصِي قِسْمَانِ صَغِيرَةٌ وَكَبِيرَةٌ وَثَانِيَا أَنْ السَّيِّئَاتِ فِي الْآيَةِ هِيَ الصَّغَائِرُ لِمَا فِيهَا مِنْ دَلَالَةِ الْمَقَابِلَةِ عَلَى ذَلِكَ. نَعْمَ الْعَصِيَانِ وَالتَّمَرُّدِ كَيْفَمَا كَانَ كَبِيرٌ وَأَمْرٌ عَظِيمٌ بِالنَّظَرِ إِلَى ضَعْفِ الْمَخْلُوقِ الْمَرْبُوبِ فِي جَنْبِ اللَّهِ عَظَمَ سُلْطَانَهُ غَيْرَ أَنْ الْقِيَاسَ فِي هَذَا الِاعْتِبَارِ إِنَّمَا هُوَ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَرَبِّهِ لَا بَيْنَ مَعْصِيَةٍ وَمَعْصِيَةٍ فَلَا مَنَافَاةَ بَيْنَ كَوْنِ كُلِّ مَعْصِيَةٍ كَبِيرَةٍ بِاعْتِبَارِ بَيْنَ كَوْنِ بَعْضِ الْمَعَاصِي صَغِيرَةٍ بِاعْتِبَارِ آخَرَ. وَكَبَرُ الْمَعْصِيَةِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَهْمِيَّةِ النَّهْيِ عَنْهَا إِذَا قِيسَ إِلَى النَّهْيِ الْمُتَعَلِّقِ بِغَيْرِهَا.

– ایشان به ده مبنا در تقسیم معاصی به صغیره و کبیره اشاره و نقد می‌کنند و مبنای خودشان این است که: "ومن هنا يتضح معنى ما تقدم أن كبر المعصية إنما يعلم من شدة النهي الواقع عنها بإصرار أو تهديد بالعذاب."

### نکته:

در اهمیت ترک معاصی توجه به کلامی از مرحوم میرزا محمد بهاری همدانی شاگرد مرحوم حسینقلی همدانی (استاد مرحوم میرزا جواد آقا ملکی تبریزی که استاد اخلاق مرحوم امام بودند) در رساله *تذکرة المتقين*، ص ۴۲ مفید است که می‌فرمایند: إن السالك سبيل التقوى يجب عليه مراعاة أمور: الأول: ترك المعاصي و هو الذي بُنِيَ عَلَيْهِ قِوَامُ التَّقْوَى وَ أُسِّسَ عَلَيْهِ أُسَاسُ الْآخِرَةِ وَ الْأُولَى وَ مَا تَقَرَّبَ الْمُقَرَّبُونَ بِشَيْءٍ أَعْلَى وَ أَفْضَلَ مِنْهُ. وَ مِنْ هُنَا يُسْأَلُ مُوسَى عَلَى نَبِيْنَا وَ آلِهِ وَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخَضِرَ مَاذَا فَعَلْتَ حَتَّى أَمَرْتُ أَنْ أُتَعَلَّمَ مِنْكَ؟ وَ كَيْفَ بَلَغْتَ هَذِهِ الْمَرْتَبَةَ؟ قَالَ بَتَرَكُ الْمَعْصِيَةَ.

معصیت فقط دروغ، غیبت، و دزدی نیست بلکه یکی از معصیتهایی که بعضی از طلبه‌ها به خصوص قشر جوان در این ایام مبتلا هستند کوتاهی در انجام وظیفه و تلاش و کوشش علمی و تحقیقاتی است لااقل به اندازه‌ای که دشمن تلاش می‌کند. به ویژه با جایگاهی که آقا امام حسن عسگری علیه الصلوة و السلام که دیروز شهادت ایشان بود برای عالم دین و طلبه ترسیم فرموده‌اند که وَ أَمَّا قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: وَ الْيَتَامَى فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: حَثَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى بَرِّ الْيَتَامَى - لِإِنْقِطَاعِهِمْ عَنْ آبَائِهِمْ. فَمَنْ صَانَهُمْ صَانَهُ اللَّهُ، وَ مَنْ أَكْرَمَهُمْ أَكْرَمَهُ اللَّهُ، وَ مَنْ مَسَحَ يَدَهُ بِرَأْسِ يَتِيمٍ رَفَعَهُ بِهِ - جَعَلَ اللَّهُ لَهُ فِي الْجَنَّةِ بِكُلِّ شَعْرَةٍ مَرَّتْ تَحْتَ يَدِهِ قَصْرًا - أَوْسَعَ مِنَ الذُّنُبَا بِمَا فِيهَا وَ فِيهَا مَا تَشْتَهَى النَّفْسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ، وَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَ أَشَدُّ مِنْ يَتِيمٍ هَذَا الْيَتِيمِ، يَتِيمٌ إِنْقَطَعَ عَنْ إِمَامِهِ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْوُصُولِ إِلَيْهِ، وَ لَا يَدْرِي كَيْفَ حُكْمُهُ فِيمَا يُبْتَلَى بِهِ مِنْ شَرَائِعِ دِينِهِ أَلَا فَمَنْ كَانَ مِنْ شَيْعَتِنَا عَالِمًا بِعُلُومِنَا، وَ هَذَا الْجَاهِلُ بِشَرِيْعَتِنَا - الْمُنْقَطِعُ عَنْ مُشَاهَدَتِنَا يَتِيمٌ فِي حِجْرِهِ، أَلَا فَمَنْ هَدَاهُ وَ أَرْشَدَهُ وَ عَلَّمَهُ شَرِيْعَتَنَا كَانَ مَعَنَا فِي الرَّفِيقِ الْأَعْلَى. (تفسیر امام حسن عسگری علیه السلام، ص ۳۳۸، ح ۲۱۳؛ منیة المرید ص ۱۱۴)

گفتیم در دوران بین محذورین توصییین قائل به قول سوم (ترجیح جانب حرمت) پنج دلیل داشت رسیدیم به نقد دلیل دوم.

### نقد دلیل دوم:

دلیل دوم تمسک به روایات "قف عند الشبهة" بود که مستدل گفت امر به توقف در این روایات یعنی اجتناب از مورد شبهه که محتوای حرمت هم همین اجتناب است پس ترجیح با جانب حرمت است. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ذیل روایات مذکور یک علتی برای امر به توقف بیان شده که "الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ" یعنی اگر در مورد شبهه توقف کنی و مرتکب فعل مشکوک نشوی بهتر است زیرا به هلاکت و مفسده نمی‌افتی، پس این روایات ظهور دارند در اینکه چون در ترک فعل مشتبه ضرری نیست پس آن را ترک کن. این ترک کردن با شبهه تحریمیه سازگار است نه دوران بین محذورین زیرا در دوران بین محذورین امکان دارد در ترک کردن هم ضرر و هلاکت باشد یعنی امکان دارد آن فعل مشتبه واجب بوده و با ترک آن مبتلا به ضرر شود.

خلاصه کلام اینکه روایات توقف عند الشبهة ظهور در مواردی دارند که اگر فعل مشتبه را ترک کند احتمال ضرر نمی‌رود، لذا ترک بهتر است، اما در دوران بین محذورین اگر فعل را ترک کند امکان دارد واجب بوده و فرد مبتلا به ضرر و هلاکت شود.

در پایان می‌فرماید مرحوم سید صدر شارح وافیه جدای از اخبار توقف، به روایات وجوب احتیاط تمسک کرده‌اند برای ترجیح جانب حرمت در حالی که در دوران بین محذورین اصلا احتیاط ممکن نیست که فرد هر دو طرف را امتثال کند، هم کافر را دفن کند هم دفن نکند.

### نقد دلیل اول:

دلیل اول این بود که در شک بین تعیین حرمت یا تخیر بین حرمت و وجوب (دوران بین تعیین و تخیر) عقل و عقلا می‌گویند عمل به جانب تعیین یقینا صحیح است. قبل از بیان نقد شیخ انصاری یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: عدم شک در حکم عقل

درک عقل به عنوان یکی از أدله شرعیة احکامی دارد، از جمله:

- عقل کلیات را درک می‌کند و درک جزئیات بما هی جزئی کار عقل نیست بلکه کار حس است. به عبارت دیگر انسان دارای دو نوع دستگاه ادراکی است، یکی عقل و دیگری حس؛ عقل کلیاتی مانند قبح ظلم را درک می‌کند و حس جزئیاتی مانند حرارت این جسم خارجی جزئی را درک می‌کند.

- شک در حکم و درک عقل راه ندارد. عقل یا چیزی را درک نمی‌کند مانند تعبدیات شرعی (علت وجوب نمازهای یومیه) یا کامل درک می‌کند مانند قبح ظلم و حسن عدل، اما دیگر عقل در چیزی شک نمی‌کند که بگوید نمی‌دانم اجتماع نقیضین محال هست یا نه؟ پس حکم عقل که تابع قطع و یقین است یا هست یا نیست.

در مباحثی از علم اصول به این نکته پرداخته شده که شک در حکم عقل راه ندارد از جمله:

مرحوم شیخ انصاری در بحث تنبیهات استصحاب تنبیه سوم می‌فرماید: استصحاب حکم عقل معنا ندارد زیرا ما شک در حکم عقل پیدا نمی‌کنیم که یقین سابق را استصحاب کنیم. عبارت رسائل ج ۳، ص ۲۱۵، س ۱: "أن المتيقن السابق إذا كان مما يستقل به العقل كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية فلا يجوز استصحابه لأن الاستصحاب إبقاء ما كان والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلا للعقل الحاكم به فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكما قطعيا كما حكم أولا وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم"

مرحوم آخوند در کفایه بحث انسداد ص ۳۲۲ (چاپ آل البیت) می‌فرماید: "لعدم تطرق الإهمال والإجمال في حكم العقل".

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در دوران بین محذورین که نص معتبر هم نداریم محل إجراء حکم عقل است، و عقل هم یا به صورت قطعی حکم می‌کند به تعیین جانب حرمت یا به صورت قطعی حکم می‌کند به تخیر بین حرمت و وجوب، شک و تردید در حکم عقل راه ندارد و معنا ندارد عقل مردد باشد بین تعیین و تخیر و از بین این دو یکی را انتخاب کند که شمای مستدل می‌گویند مردد است بین تعیین و تخیر لذا جانب تعیین را انتخاب می‌کند خیر چنین نیست.

بله در احکام شرعیه توقیفیه که نص وجود دارد و عقل چیزی درک نمی‌کند و نمی‌فهمد که چرا نماز صبح واجب شده و چرا دو رکعت است چون راهی برای درک و حکم عقل نیست آنجا معنا دارد انسان شک کند در اینکه جانب تعیین مقدم است یا تخیر.

گفتیم شک در حکم عقل راه ندارد اما ممکن است قائل به ترجیح جانب حرمت بگوید وقتی عقل نگاه می‌کند می‌بیند احتمال دارد جانب حرمت برای شارع ترجیح داشته باشد چه به سبب روایاتی که شارع گفته در شبهات توقف کنید و چه به سبب هر یک از أدله پنج‌گانه که اقامه کردیم، عقل مجموعه اینها را که می‌بیند حکم می‌کند به احتیاط و ترجیح جانب حرمت.

جواب این ادعا هم روشن شد که گفتیم اولاً هر یک از پنج دلیل نقد و ابطال شد دیگر قابل استدلال نیست. ثانیاً: وقتی بحث ما در دوران بین محذورین در فقدان نص معتبر است عقل حکم به تخییر می‌کند و دیگر دلیلی نمی‌بیند برای ترجیح جانب حرمت. نتیجه: قول سوم پنج دلیل داشت بر ترجیح جانب حرمت که همه آنها نقد شد.

#### نقد قول چهارم:

قول چهارم قول به تخییر بین محذورین توصیلین بود. مرحوم شیخ اشاره‌ای به نقد آن نمی‌کنند اما از نقد اقوال روشن شد که تخییر هم یا دلیلش روایات "قف عند الشبهة" است یا روایات احتیاط و گفتیم که این أدله شامل بحث دوران بین محذورین نمی‌شوند. نتیجه اینکه مرحوم شیخ انصاری در دوران بین محذورین توصیلین قائل به توقف شدند و البته به دنبال توقف تخییر عقلی جاری است. بعد بررسی اقوال یک بحث فرضی دارند که اگر کسی قائل به تخییر شد این تخییر بدوی است یا استمراری که این شاء الله خواهد آمد.

#### اشاره به بعض فتاوا در مورد غسل و دفن میت کافر

مرحوم سید کاظم یزدی صاحب عروة الوثقی در ج ۲، ص ۳۰ (چاپ جامعه مدرسین همراه با تعلیقات) می‌فرمایند: "لا يجوز تغسیل الکافر و تکفینه و دفنه بجمیع أقسامه من الکتابی و المشرك و الحربي و الغالي و الناصبي و الخارجي و المرتد الفطري و الملی إذا مات بلا توبة. و عموم آقایانی که حاشیه‌شان بر عروه در این چاپ اشاره شده مانند مرحوم امام قدس سره، مرحوم آیه الله گلپایگانی، مرحوم آیه الله نائینی، مرحوم آیه الله بروجرودی، مرحوم آیه الله خوئی و دیگران ذیل این عبارت حاشیه‌ای ندارند و این حکم را قبول دارند. آیه الله سید موسی شبیری زنجانی در المسائل الشرعية ص ۱۲۹ و ۱۳۱ در مسأله ۵۴۸ و ۵۶۳ می‌فرمایند: "لا يجوز تغسیل الکافر و تکفینه و دفنه." مرحوم آیه الله بهجت در وسیلة النجاة ص ۹۳ مسأله ۳۳۱ در مورد غسل کافر می‌فرمایند: "لا يجوز تغسیل الکافر."

#### تحقیق:

صاحب جواهر در جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام ج ۴، ص ۸۳ می‌فرمایند: "لا يجوز تغسیل الکافر یاجماع الأمة" اما نسبت به دفن کافر در ج ۲۱، ص: ۱۳۳ می‌فرمایند: "يجب مواراة الشهيد و غيره من المؤمنین دون الحربي و غيره من الکفار بلا خلاف و لا إشکال، بل قيل لا يجوز دفنه بلا إشکال فيه، و إن كان فيه نظر بل منع، للأصل السالم عن معارضة حرمة التشريع بعد أن كان الدفن من المعاملة لا من العبادات، فهو حیثئذ في الکافر و غيره من الحيوانات حتی الکلب و الخنزیر علی مقتضى الأصول." - این عبارت صاحب جواهر را مطالعه و مباحثه نمایید و توضیح دهید که مقصود از "لأصل السالم" و مقتضى الأصول چیست؟

#### معرفی اجمالی کتاب:

جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام در ۴۳ جلد از مرحوم محمد حسن نجفی متوفی ۱۲۶۶ هـ است که ۳۲ سال تدوین این اثر یگانه و جامع تمام ابواب فقه شیعه به طول انجامید و جمله معروف مرحوم امام اعلی الله مقامه الشریف که فقه ما باید فقه جواهری باشد اشاره به عظمت این کتاب از نظر علمی، استدلالی، جامعیت مباحث فقهی و آراء و نظار فقهاء و مباحث دقیق و موشکافانه موجود در این کتاب است. ایشان که مرجع علی الإطلاق شیعه بودند در بیماری قبل از رحلتشان در جمعی که علماء بر بالین ایشان حاضر بودند مرحوم شیخ انصاری را به عنوان مرجع پس از خود معین فرمودند و زعامت شیعه پس از خود را به شیخ انصاری سپردند. آشنایی با این کتاب برای طلبه در دوره سطح لازم است و استفاده از آن در دوره خارج برای طلبه شبه ضروری است.



بحث در دوران بین محذورین توصیلین، و فقدان نص معتبر بود، بعد از بیان اقوال چهارگانه و انتخاب قول دوم (توقف) و نقد سایر اقوال و أدله آنها مرحوم شیخ انصاری یک بحث فرضی را بیان می‌کند بنابر انتخاب نظریه تخیر. قبل از بیان آن یک مقدمه اصولی:

### مقدمه اصولی: تخیر بدوی و استمراری

در مباحث تخیر در اصول دو اصطلاح است که در فقه هم کاربردهای متعددی دارد، زیرا تخیر از نگاه به دوام حق انتخاب مکلف دو قسم است: \*

قسم اول: تخیر بدوی یا ابتدایی. یعنی مکلف در مواجهه با تخیر و حق انتخاب، فقط در اولین گزینش و اولین مرتبه‌ای که می‌خواهد به یک طرف تخیر عمل کند، حق انتخاب دارد و بعد از اینکه یک طرف را انتخاب کرد تا آخر عمر باید بر همان انتخاب باقی بماند. مثال: اگر مجتهد در بحث دوران بین محذورین فتوا دهد به تخیر بین دفن کافر یا عدم دفن او و مکلف در اولین برخورد با جنازه یک کافر آن را دفن کرد و طرف وجوب را انتخاب نمود تا آخر عمر و در برخوردهای بعدی با جنازه کافر هم باید بر اساس همان انتخاب اول عمل نماید و نمی‌تواند آن را ترک کند و به جانب حرمت عمل نماید..

قسم دوم: تخیر استمراری. یعنی مکلف در هر مرتبه که می‌خواهد به حکم شرعی که مخیر است عمل نماید، حق انتخاب مستقل دارد، لذا در مثال مذکور می‌تواند جنازه کافر الف را دفن کند اما جنازه کافر ب را دفن نکند.

این مسأله در ابواب مختلفی از فقه مطرح است، از جمله:

- در تخیر بین دو مجتهد جامع الشرائط مساوی.

- در تخیر بین قرائت حمد و تسبیحات اربعه در رکعت سوم و چهارم نماز.

- در تخیر بین قصر و اتمام در سفر به اماکن اربعه (مکه، مدینه، مسجد کوفه و حائر حسینی علیه السلام).

- در تخیر بین نماز ظهر و نماز جمعه در ظهر جمعه.

می‌فرمایند اگر در دوران بین محذورین قائل به تخیر \* \* \* شدیم باید بررسی کنیم که تخیر ابتدایی است یا استمراری؟ سه قول است:

**قول اول:** تخیر ابتدایی مطلقاً (در مقابل قول به تفصیل). برای این قول به سه دلیل اشاره می‌کنند.

**قول دوم:** تخیر استمراری مطلقاً. برای این قول به دو دلیل در مسأله سوم (تعارض نصین) اشاره می‌کنند.

**قول سوم:** اگر از اول بنا بر این گذاشت که در تمام موارد امثال به آنچه انتخاب کرده پایبند باشد و همان انتخاب را استمرار دهد در این صورت تخیر استمراری است و می‌تواند در موارد بعدی انتخابش را عوض کند. اما اگر از اول بنا بر این گذاشت که در هر موردی یک طرف را انتخاب کند و همیشه انتخاب خود را عوض کند، در این صورت تخیر ابتدایی است و حق ندارد در موارد ابتلای بعدی انتخاب خود را عوض نماید. \* \* \*

**أدله قول اول:** قول اول به سه دلیل تمسک کرده بر تخیر ابتدایی:

**دلیل اول:** در دوران امر بین تعیین و تخیر، جانب تعیین مقدم است. در امثال دوم به بعد امر دائر است بین اینکه معینا همان انتخاب قبلی را انجام دهد یا همچنان مخیر است بین وجوب و حرمت؟ جانب تعیین مقدم است یعنی همان انتخاب قبلی اولی است.

**نقد دلیل اول:** می‌فرمایند تخیر بین محذورین حکم عقل مستقل است و جلسه قبل گفتیم در مستقلات عقلیه شک معنا ندارد، عقل یا حکم به تعیین می‌کند یا تخیر، وقتی حکم به تخیر کرد در تمام موارد امثال همان حکم تخیر جاری است که می‌شود تخیر استمراری.

**دلیل دوم:** تمسک به استصحاب است. دیروز مثلاً وجوب را انتخاب کرد، الآن شک دارد همچنان حکم وجوب بر او باقی است یا نه؟ استصحاب می‌کند بقاء همان حکم قبلی (وجوب) را.

**نقد دلیل دوم:** اولاً: شما استصحاب کردید گزینه وجوب را که دیروز انتخاب کرده بود اما استصحاب شما معارض دارد، استصحاب می‌کنیم تخیر قبلی را، دیروز که شک داشت، حکمش تخیر بین وجوب و حرمت بود امروز در امثال بعدی شک دارد وظیفه‌اش همان تخیر است یا نه؟ استصحاب می‌کند تخیر قبل را که می‌شود تخیر استمراری و در تعارض با استصحاب وجوب است.

ثانیا: گفتیم محل بحث از مستقلات عقلیه است و در مستقلات عقلیه هم شک معنا ندارد که شما استصحاب جاری کنید.

**دلیل سوم:** بنا بر تخییر استمراری مخالفت قطعیه با حکم واقعی بوجود می‌آید. وقتی در اولین مورد امتثال، یک طرف را انتخاب کرد اگر در موارد بعدی همان را انجام دهد صرفاً احتمال می‌دهد مخالف واقع باشد احتمال هم دارد موافق حکم واقعی باشد اما اگر در روز اول طرف فعل (وجوب) را انتخاب کرد و در روز دوم طرف ترک (حرمت) را انتخاب کرد یقین پیدا می‌کند یکی از دو عملش مخالف حکم واقعی بوده است زیرا حکم واقعی دفن کافر یا وجوب است یا حرمت وقتی طرف وجوب را انتخاب کند و کافر را دفن نماید و فردا طرف حرمت را انتخاب کند و کافر را دفن نکند قطعاً در یکی از دو عملش با حکم واقعی مخالفت کرده است، پس احتیاط اقتضاء می‌کند به همان امتثال اول پایبند باشد.

**نقد دلیل سوم:** قبل از بیان نقد مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی برگرفته از عبارت شیخ بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: مخالفت قطعیه دفعی و تدریجی

مخالفت قطعیه با دستور مولا دو قسم است:

۱- مخالفت قطعیه دفعیه، مانند اینکه علم اجمالی دارد ظهر روز جمعه یا نماز ظهر بر او واجب است یا نماز جمعه اگر هر دو را ترک کند مخالفت قطعیه کرده است در یک دفعه و آن واحد.

۲- مخالفت قطعیه تدریجیه، مانند اینکه در دوران بین محذورین مثل دفن کافر، امروز مکلف طرف وجوب را بگیرد و کافر را دفن کند، فردا دوباره جنازه کافری می‌بیند این بار جانب حرمت را می‌گیرد و کافر را دفن نمی‌کند. از آنجا که حکم واقعی یکی است و این فرد دو عمل انجام داده یک بار جانب حرمت و یک بار جانب وجوب را گرفته، با حکم واقعی قطعاً مخالفت کرده اما این مخالفت به صورت تدریجی و در دو امتثال و دو روز اتفاق افتاد.

مرحوم شیخ می‌فرماید تخییر استمراری اگر منجر به مخالفت قطعیه تدریجیه بشود اشکالی ندارد زیرا هر روز مکلف یک تکلیف شرعی مستقل دارد، دیروز که با جنازه کافر مواجه شد یک تکلیف داشت که تخییر بود و جانب وجوب را مثلاً انتخاب کرد، امروز هم که با جنازه کافر دیگری مواجه شده یک تکلیف دیگر دارد که باز هم تخییر است و جانب حرمت را انتخاب می‌کند، هر چند در نتیجه یک از این دو عمل قطعاً مخالف حکم واقعی است اما مهم این است که هر مورد، تکلیف مستقل بوده و مکلف هم به وظیفه‌اش عمل کرده است. جواز مخالفت قطعیه تدریجیه نمونه فقهی هم دارد که به چند مثال اشاره می‌کنند:

**مثال اول:** مجتهدی چندین سال معتقد به حرمت ماهی اوزون برون (خاویار) باشد سپس نظرش تغییر کند و قائل به حلیت شود.

**مثال دوم:** فقهاء می‌فرمایند اگر مکلف تا دیروز به جهت تقلید از مجتهد الف مثلاً شیعه بودن را برای ذبح کننده حیوان حلال گوشت و تذکیه آن شرط نمی‌دانست و امروز به جهت فوت مجتهد الف، از مجتهد ب تقلید می‌کند که شیعه بودن را شرط می‌داند، اینجا باید به فتوای مجتهد ب عمل نماید و اشکالی هم پیش نمی‌آید.

**نتیجه:** می‌فرمایند اگر در دوران بین محذورین قائل به تخییر باشیم، قول به تخییر استمراری صحیح خواهد بود. دلیل: چنانکه عقل در مورد و روز اول مستقلاً حکم به تخییر کرد به همان ملاک در مورد و روز دوم هم مستقلاً حکم به تخییر می‌کند.

**خلاصه مسأله اول:** در دوران بین محذورین توصلیین با منشأ فقدان نص معتبر، مرحوم شیخ انصاری قائل به توقف شدند که نتیجه‌اش می‌شود تخییر عقلی بین محذورین.

### تحقیق:

\* تعریف تخییر بدوی و استمراری را از حلقات شهید صدر ج ۲، ص ۶۰۰، سه صفحه مانده به پایان کتاب و حلقه ثالثه، بیاورید.

\*\* مراجعه کنید به بحر الفوائد ج ۵، ص ۱۰۹ (چاپ مؤسسه تاریخ العربی) مرحوم آشتیانی می‌فرماید: "لا یخفی علیک أنّ الوجوه الثلاثة المذكورة إنّما تطرق في المقام على القول باستفادة التخییر فيه من الأخبار الواردة في باب تعارض الخبرین ... و أمّا إذا كان التخییر عقلياً فقد عرفت مراراً أنّه لا یعقل التردّد و الشك في حکمه حتّى ترجع فيه إلى الأصل ..."

\*\*\* برای کیفیت تفسیر عبارت مرحوم شیخ انصاری که فرمودند: "أو بشرط البناء على الإستمرار" به نحوی که در جزوه تفسیر شد مراجعه کنید به حاشیه مرحوم حاج آقا رضا همدانی بر رسائل ص ۱۸۹ (چاپ یک جلدی انتشارات مهدی موعود علیه السلام) با نام حاشیه فرائد الأصول یا الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة.

### المسألة الثانية: إذا دار الأمر... ج ۲، ص ۱۹۰، س ۱

گفتیم در مبحث شک بدون حالت سابقه و جایی که شک در اصل تکلیف است سه مطلب بررسی می‌شود: شبهه تحریمیه، شبهه وجوبیه و دوران بین محذورین، و در هر کدام از سه مطلب باید چهار مسأله تحلیل شود زیرا منشأ شک فقدان یا اجمال یا تعارض نصین و یا امر خارجی است. در مطلب سوم یعنی دوران بین محذورین مسأله اول که طولانی‌تر بود تمام شد و شیخ انصاری قائل به توقف شدند.

#### مسأله دوم: منشأ اجمال نص

قبل بیان مطلب دو مقدمه بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اول اصولی: معانی صیغه امر

در اصول فقه مرحوم مظفر ج ۱، ص ۶۳ ابتدای بحث از صیغه امر (همچنین صیغه نهی) خوانده‌ایم که صیغه إفعال در معانی مختلفی بکار می‌رود: مانند طلب و بعث حقیقی مثل "أَقِيمُوا الصَّلَاةَ" یا تهدید مثل "إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ" (سوره فصلت آیه ۴۰) یا فرموده: "وَاسْتَفْزِزْ مَنْ اسْتَطَعْتَ" (سوره اسراء آیه ۶۴) یا "تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ" (سوره زمر آیه ۸) یا تعجیز و معانی دیگر. همچنین فرمودند صیغه یا همان هیئت امر فقط دال بر نسبت خاصه طلبیه است. \*

#### مقدمه دوم ادبی: کلمات اُضداد

در هر زبان لغاتی وجود دارند که اصطلاحاً گفته می‌شود لغات اُضداد، یعنی دارای دو معنای متضاد یکدیگرند. در فارسی مانند "فراز کردن" که هم به معنای بستن است هم گشودن. در زبان عربی هم هر چند بعضی مخالف وجود اُضداد هستند اما مشهور وجود اُضداد را می‌پذیرند و بعضی تعداد چنین کلماتی را تا چهارصد مورد شمرده‌اند که تعدادی از کلمات هم در قرآن آمده است. در موضوع کلمات اُضداد کتابهای متعددی هم نگاشته شده، از جمله توسط ابن سکیت أهوازی (۱۸۶-۲۴۴هـ) عالم بزرگ شیعی معاصر امام هادی علیه السلام، همچنین از ابن انباری متوفی ۵۷۷هـ با عنوان الأضداد و دیگران. کلمات اُضداد مانند: "عس" به معنای رو کردن و پشت کردن تاریکی شب، "جون" هم به معنای سیاه هم به معنای سفید، مثال فقهی مشهور آن کلمه قرء است که به دو معنای متضاد پاکی و ناپاکی استعمال شده است.

در مسأله دوم که منشأ شک بین وجوب یا حرمت یک فعل اجمال نص می‌باشد، این اجمال دو قسم است:

**قسم اول:** حکم موجود در روایت (نص و دلیل) مجمل است. مانند اینکه صیغه امر استفاده شده لکن اجمال دارد نمی‌دانیم برای طلب حقیقی است یا برای تهدید است.

**قسم دوم:** حکم روشن است اما موضوع آن اجمال دارد. مثل اینکه یک ماده لغوی مانند "رغب" اگر با "فی" متعدی شود به معنای انجام دادن و ایجاد انگیزه است و اگر با "عن" متعدی شود به معنای ترک و دوری کردن است. حال روایتی با دو نسخه از راویان حدیث یا کتب حدیث به ما رسیده است که حکم روشن است که مثلاً وجوب است اما موضوع اجمال دارد نمی‌دانیم متعلق وجوب و الزام ترغیب به فعل نکاح یا طلاق است یا دوری از آن. مرحوم شیخ انصاری مثال می‌زنند به اینکه مولا فرموده "تحرّز" یعنی دوری کن اما موضوع این حکم مشکوک است نمی‌دانیم تحرّز از فعل صوم است یا ترک صوم.

می‌فرمایند حکم و أدله در اجمال نص همان است که در مسأله اول و فقدان نص گذشت که مرحوم شیخ قائل به توقف شدند.

#### مسأله سوم: منشأ تعارض أدله

منشأ شک بین وجوب و حرمت وجود دو روایت صحیح السند است که مثلاً یکی دلالت می‌کند بر وجوب روزه در یوم الشک (که نمی‌داند آخر ماه مبارک رمضان یا اول شوال و عید فطر است) و دیگری دلالت بر حرمت این روزه دارد؛ در این جا دو قول است:

**قول اول:** مشهور قائل به تخیر هستند به دو دلیل:

**دلیل اول:** روایاتی که در چاره جویی میان دو روایت متعارض بیان شده‌اند اهل بیت: در این روایات می‌فرمایند "إذا فُتخِرَ" این اطلاق دارد تعارض به هر نحوی باشد که شامل تعارض بین وجوب و حرمت هم می‌شوند.

**دلیل دوم:** روایاتی که در خصوص تعارض بین وجوب و حرمت بیان شده و حکم به تخیر شده است. مانند روایت علی بن مهزیار: "اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في رُكْعَتِي الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ فَرَوَى بَعْضُهُمْ صَلَّاهَا فِي الْمَحْمِلِ وَ رَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلَّاهَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ فَوَقَّعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَوْسِعَ عَلَيْنِكَ بِأَيَّةٍ عَمَلْتَ." (البته این روایت یک بحث فقهی دارد که مربوط به نافله صبح باشد)

**قول دوم:** علامه حلی و قاضی عضد الدین ایجی در شرح مختصر و آمدی معتقدند جانب حرمت مقدم است. دلیل بر تقدیم جانب حرمت هم شش دلیل است که پنج دلیل آن در مسأله اول بیان و نقد شد.

دلیل ششمی هم دارند که می‌گویند نهی و حرمت دلالت بر ترک جمیع افراد (مثلاً ترک جمیع افراد شرب خمر) می‌کند اما وجوب با یک بار انجام دادن محقق می‌شود پس توجه به حرمت اهمیت بیشتری دارد زیرا مولا در نهی کردن توجهش به جمیع افراد است. \*\*

نقد این دلیل هم آن است که در مباحث اوامر و نواهی در اصول فقه خوانده‌ایم که امر و نهی تعلق می‌گیرند به طبیعت یک شیء و از این نظر با یکدیگر تفاوتی ندارند که سبب ترجیح شود، پس دلالت نهی بر ترک جمیع الأفراد جدای از مدلول صیغه نهی است.

حال که مشهور قائل به تخییر هستند، این تخییر بدوی است یا استمراری؟ می‌فرمایند همان سه قول جلسه قبل اینجا هم مطرح است. مرحوم شیخ قائل به تخییر استمراری شدند (بنابر فرض اینکه کسی قول به تخییر را قبول کند) و دلیلشان هم حکم عقل بود.

جلسه قبل سه دلیل بر تخییر بدوی بیان و نقد فرمودند، اینجا دو دلیل بر تخییر استمراری بیان و نقد می‌کنند:

**دلیل اول:** روایاتی که می‌گویند "إِذَا فَتَخَّيَّرَ" اطلاق دارند چه در واقعه و برخورد اول باشد چه در برخوردهای بعدی، هر زمان که با شک بین وجوب و حرمت مواجه شدید حکم تخییر است چه در برخورد اول چه در برخورد دوم به بعد، پس روایت فقط نفرموده در برخورد اول مخیر هستید.

**نقد دلیل اول:** مرحوم شیخ می‌فرمایند این دلیل صحیح نیست زیرا سیاق روایات دلالتی بر برخورد اول و دوم ندارد و در اصل برای خروج مکلف از تحیر و شک فرموده‌اند "إِذَا فَتَخَّيَّرَ" و زمانی که مکلف در اولین برخورد یک طرف از وجوب یا حرمت را انتخاب کرد دیگر از تحیر خارج شده و از آن به بعد تحیری ندارد که دوباره "إِذَا فَتَخَّيَّرَ" جاری شود و باز هم تخییر را نتیجه بگیرد خیر در همان واقعه و برخورد اول تکلیفش روشن شد و از تحیر خارج شد. لذا این دلیل نمی‌تواند استمراری بودن را ثابت کند.

**دلیل دوم:** تمسک به استصحاب تخییر است، مکلف در واقعه اول حکمش تخییر بود الآن در واقعه دوم و سوم شک می‌کند آیا حکم تخییر باقی است یا نه؟ استصحاب می‌کند بقاء همان حکم تخییر در واقعه اول را.

إلا أن يدعى أن موضوع... مرحوم شیخ ابتدا اشکالی به این دلیل دوم وارد می‌کنند سپس یک فتأمل دارند که إن شاء الله خواهد آمد.

### تحقیق:

\* ضمن مراجعه به اصول فقه مرحوم مظفر در آدرس داده شده از اوامر و نواهی، سایر معانی صیغه و هیئت امر و نهی را با مثال و مدعی و دلیل مرحوم مظفر را یادداشت نمایید.

\*\* دلیل ششم را مرحوم شیخ در رسائل نیاورده‌اند و فقط می‌فرمایند "لما هو أضعف منه" تبیین دلیل ششم را در قوانین الأصول ج ۱، ص ۳۵۰، س ۳، چاپ إحياء الكتب الإسلامية، مطالعه و یادداشت نمایید.

گفتیم مرحوم شیخ و مشهور در دوران بین محذورین با منشأ تعارض نصین معتقد به تخیر بین وجوب و حرمت‌اند، اما این تخیر ابتدایی است یا استمراری؟ در انتهای مسأله اول فرمودند تخیر استمراری صحیح است به حکم عقل، اینجا دو دلیل بر تخیر استمراری اقامه فرمودند که رسیدیم به نقد دلیل دوم. دلیل دوم استصحاب تخیر بود، مکلف در واقعه اول حکمش تخیر بود الآن در واقعه دوم و سوم شک می‌کند آیا حکم تخیر باقی است یا نه؟ استصحاب می‌کند بقاء همان حکم تخیر در واقعه اول را.

**نقد دلیل دوم:** مرحوم شیخ می‌فرماید دلیل دوم ثابت کرد در واقعه اول وظیفه تخیر بوده و در واقعه دوم به بعد هم استصحاب کرد بقاء همان تخیر را و نتیجه گرفت تخیر استمراری است اما اشکالش عدم بقاء موضوع است یعنی در استصحاب باید موضوع در متیقن و مشکوک یکسان باشد و اینجا چنین نیست لذا استصحاب جاری نیست. به عبارت دیگر مستصحب (آنچه استصحاب شده) یک موضوع داشت و یک حکم، موضوعش مکلف متحیر بود و حکمش تخیر، پس یقین داریم یا لااقل قدر متیقن این است که موضوع استصحاب یا همان متیقن دیروز در واقعه اول، مکلف متحیر بود، اما الآن در واقعه دوم (مشکوک) دیگر مکلف متحیر نیست بلکه با انتخاب در واقعه اول از تحیر خارج شد، پس مکلف در واقعه اول (متیقن) مکلف متحیر بود، اما در واقعه دوم (مشکوک) مکلف متحیر نیست، پس موضوع در متیقن و مشکوک یکسان نیست لذا استصحاب جاری نخواهد بود. (مکلف در برخورد اول متحیر بود و از امام صادق علیه السلام راه نجات خواست حضرت فرمودند تخیر، دیگر در واقعه دوم تحیر ندارد و نمی‌رود سراغ حضرت)

**فتأمل** اشاره است به اینکه چه بسا نقد دلیل دوم وارد نباشد زیرا هر چند در استصحاب بقاء موضوع شرط است اما بقاء موضوع به دقت عقلی ملاک نیست بلکه همینقدر در نگاه عرف بگویند موضوع باقی است کفایت می‌کند، در اینجا هم عرف می‌گوید مکلف در واقعه دوم همان مکلف در واقعه اول است و تحیر صرفاً یکی از حالات موضوع است و تغییر حالت زید مثل خواب و بیداری و قیام و قعود سبب تفاوت در زید نیست، پس جریان استصحاب بقاء تخیر صحیح است.

مرحوم شیخ سپس می‌فرماید اگر اشکال به استصحاب تخیر را وارد بدانیم نتیجه این خواهد شد که لازم است مکلف به همان حکمی که در واقعه اول انتخاب کرده پایبند باشد (تخیر ابتدایی) و دیگر در زمان و واقعه دوم مخیر نخواهد بود زیرا تحیری نیست.

**نتیجه مسأله سوم:** به نظر شیخ انصاری در دوران بین محذورین با منشأ تعارض نصین وظیفه تخیر ابتدایی است زیرا دلیل شرعی داریم بر تخیر و این دلیل شرعی هم ثابت می‌کند تخیر را برای متحیر و در واقعه دوم متحیری وجود ندارد و باید به انتخاب اول ملتزم باشد. تفاوت نظر مرحوم شیخ در مسأله اول که فرمودند تخیر استمراری صحیح است و اینجا که فرمودند تخیر ابتدایی صحیح است این است که در مسأله اول (فقدان نص) فرمودند اگر کسی قائل به تخیر شود باید تخیر استمراری باشد آن هم به حکم عقل نه استصحاب، اینجا چون مورد وجود نص و تعارض نصین است و دلیل شرعی بر تخیر داریم می‌فرماید دلیل شرعی "إذن فتخیر" دلالت می‌کند بر تخیر ابتدایی نه استمراری (با توضیحی که در بالا داده شد)

#### مسأله چهارم: اشتباه موضوع

دوران بین محذورین با منشأ موضوع خارجی، یعنی در اصل حکم برای ما روشن و موضوع مشکوک است، در سه مسأله قبل مستقیماً حکم مشکوک بود و شبهه حکمیه بود اما این مسأله شبهه موضوعیه است و شک در موضوع است که این شک به حکم هم سرایت می‌کند یعنی وقتی موضوع مشکوک و مردد باشد حکمی هم که به آن می‌خواهد تعلق بگیرد مورد تردید قرار خواهد گرفت.

مرحوم شیخ می‌فرماید بعضی از علماء دو مثال برای مسأله چهارم مطرح کرده‌اند که به نظر ما صحیح نیست و به عبارت دیگر شک ما با اجراء یک اصل موضوعی برطرف می‌شود و منجر به شک در اصل تکلیف نمی‌شود.

**مثال اول:** فرد نابینا است مثلاً و نسبت به خانم شک دارد همسرش است که مباشرت بر او واجب باشد (بالأصالة یعنی مثلاً بیش از چهار ماه از عدم مباشرت می‌گذرد؛ او لعراض یعنی وجوب مباشرت به جهت نذر یا عهد و قسم است) یا اجنبیه است که مباشرت بر او حرام باشد، پس شک در موضوع (حلیله بودن یا نبودن این زن) سبب شک در حکم می‌شود که مباشرت بر او واجب است یا حرام؟

مرحوم شیخ می‌فرماید این مثال صحیح نیست زیرا اینجا یک اصل موضوعی (اصل در ناحیه موضوع) جاری است و شک از بین می‌رود، زیرا اصل عدم زوجیت این زن و مرد است و به تبع آن اصل عدم وجوب مباشرت است، پس اگر شک کردیم در حلیله بودن و زوجة بودن این زن، باید بنا گذاشته شود بر عدم زوجیت، در نتیجه حکم هم روشن خواهد شد که مباشرت با این زن حرام است چون زوجه او نیست.

**مثال دوم:** فرد قسم خورده سرکه بخورد (یا برای درمان بیماری شدید و توصیه پزشک بر فرد واجب شده سرکه بخورد) اما شک دارد این مایع موجود در خارج و مقابل او سرکه است یا خمر؟

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اصل عدم تعلق قسم است بر شرب این مایع در مقابل او، و همچنین شک دارد بالأخره شرب این مایع حلال است یا نه أصالة الإباحة می‌گوید شرب این مایع مباح و حلال است؛ در نتیجه با اجراء دو اصل إباحة و عدم الحلف شک در حکم از بین رفت و دیگر مورد دوران بین وجوب و حرمت نیست.

**مثال صحیح:** می‌فرماید مثال صحیح برای محل بحث (دوران بین محذورین با منشأ شبهه موضوعیه) آن است که بگوییم مولا فرموده أكرم العدول، بعد از آن دوباره فرموده لا تکرّم الفسّاق، حال مکلفی که می‌خواهد این دستور را امتثال کند نسبت به زید (موضوع خارجی) شک دارد که مصداق عدول است تا اکرامش واجب باشد یا مصداق فسّاق است تا اکرامش حرام باشد؟

حال به نظر شیخ انصاری در دوران و شک بین محذورین با منشأ موضوع خارجی قول صحیح، توقف است چنانکه در مسأله اول (فقدان نص) قائل به توقف شدیم زیرا دلیلی بر ترجیح جانب حرمت یا وجوب یا تخییر شرعی بین آندو نداریم.

می‌فرماید وقتی در مسأله اول قائل به توقف شدیم به طریق اولی اینجا باید قائل به توقف باشیم زیرا در مسأله اول با اینکه توقف، مخالفت التزامی و قلبی با حکم الله بود معتقد شدیم به توقف اما اینجا دیگر مخالفت التزامی با حکم الله هم نیست.

توضیح مطلب: در دوران بین محذورین با منشأ فقدان نص قائل شدیم به توقف و این مخالفت قلبی با حکم خدا است زیرا یقین داریم یا حکم خداوند وجوب است یا حرمت با این وجود دلیل اقامه کردیم بر توقف و اینکه وظیفه نه وجوب است نه حرمت اما در اینجا فرد قلباً ملتزم است به وجوب اکرام عادل و حرمت اکرام فاسق اما شک در فرد خارجی است، پس اینجا مخالفت التزامی پیش نمی‌آید.

بلکه مخالفت عملیه قطعی و حتی مخالفت عملیه اجمالی هم پیش نمی‌آید زیرا در مقام عمل هم در شبهه موضوعیه بالأخره یا انجام می‌دهد (که می‌شود عمل جانب به وجوب) یا ترک می‌کند (که می‌شود عمل به جانب حرمت) پس قول به توقف در این مسأله چهارم نه منجر به مخالفت التزامیه می‌شود نه مخالفت عملیه. البته مخالفت عملیه در این مسأله چهارم معنا ندارد اما اگر هم مخالفت عملیه بشود اشکالی ندارد که در بحث شبهه محصوره در شبهات موضوعیه خواهد آمد.

#### نکته پایانی: حکم شک در اصل تکلیف غیر الزامی

سال گذشته در شبهه تحریمیه خواندیم و در اولین جلسه امسال هم اشاره کردیم که بحث از شبهه تحریمیه و وجوبیه و دوران بین محذورین (وجوب و حرمت) نسبت به تکلیف الزامی است اما چرا این بحث نسبت به شبهه کراهتیه، ندبیه و دوران بین استحباب و کراهت مطرح نمی‌شود، سه دلیل اشاره شده بود: دلیل اول: مانند صاحب قوانین بگوییم تکلیف و کلفت فقط در الزامیات است. دلیل دوم: غیر الزامیات هم تکلیف‌اند اما حکم صورت دیگر از همین سه قسم به دست می‌آید. دلیل سوم: در تکالیف غیر الزامی اصلاً اختلاف نیست که بحث شود. مرحوم شیخ انصاری در پایان بحث از موضع اول که شک در اصل تکلیف بود می‌فرماید این بحث نسبت به استحباب و کراهت هم جاری است لذا در شبهه کراهتیه (دوران بین کراهت و إباحة) و شبهه ندبیه (دوران بین استحباب و إباحة) و دوران بین استحباب و کراهت حکم مانند شبهه تحریمیه، وجوبیه و دوران بین وجوب و حرمت، خواهد بود.

**سؤال:** در شبهات تحریمیه و وجوبیه برائت جاری می‌کردیم و نتیجه می‌گرفتیم مکلف عقاب نخواهد شد، اما در حکم غیر الزامی مانند استحباب و کراهت که اصلاً عقابی نیست تا برائت جاری کنید، پس اجراء أصالة البرائة در حکم غیر الزامی سالبه به إنتفاء موضوع است. **پاسخ:** در فتدبّر می‌فرمایند در غیر الزامیات أصالة عدم التکلیف جاری است که نتیجه‌اش می‌شود همان برائت.

#### خلاصه بحث از موضع اول: شک در اصل تکلیف

گفتیم بعد از رساله قطع و ظن بحث در شک است. در مبحث شک دو مقام از بحث بود: ۱- شک بدون لحاظ حالت سابقه (برائت، اشتغال و تخییر) ۲- شک با لحاظ حالت سابقه (استصحاب)، در مقام اول دو موضع از بحث بود: ۱- شک در اصل تکلیف. ۲- شک در مکلف به. موضع اول سه مطلب داشت: ۱- شبهه تحریمیه. ۲- شبهه وجوبیه. ۳- دوران بین محذورین. در هر کدام از سه مطلب چهار مسأله بود زیرا منشأ شک فقدان، اجمال یا تعارض نص یا موضوع خارجی بود. در هشت مسأله شبهه تحریمیه و وجوبیه قائل به برائت شدند و در دوران بین محذورین با منشأ فقدان یا اجمال نص و موضوع خارجی قائل به توقف و در تعارض نصین قائل به تخییر شدند.

قبل از ورود به بحث شک در مکلف به تذکر یک نکته در بحث تخییر مفید است.

### نکته: تخییر در مسأله اصولی یا فقهی

**سؤال:** وقتی بر اساس دلیل در متعارضین قائل به تخییر شدیم سؤال این است که این تخییر فقهی است یا اصولی؟ به عبارت دیگر فردی که مخیر است و حق انتخاب دارد مکلف و مقلد است یا مجتهد و مرجع تقلید؟

**پاسخ:** برای پاسخ به این سؤال ابتدا مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: تخییر اصولی و فقهی

در مباحث اصول \* توضیح داده می‌شود که نسبت به حکم شرعی دو بُعد مطرح است:

یکی بُعد حجیت حکم شرعی و دیگری بُعد عمل به حکم شرعی.

بُعد حجیت را تخییر در مسأله اصولی و بُعد عمل به آن را تخییر در مسأله فقهی می‌نامیم.

به عبارت دیگر اگر از روایات باب تعارض استفاده کنیم که انسان در انتخاب حجت شرعی از این دو روایت مخیر است، انتخاب یکی از دو روایت عمل مجتهد است و مکلف توجهی به این مطالب ندارد لذا می‌گوییم تخییر در مسأله اصولی، اما اگر از روایات باب تعارض استفاده کنیم انسان در مقام عمل به حکم شرعی مخیر است، مقام عمل برای عموم مکلفین (چه مجتهد و چه مقلد) است لذا می‌گوییم تخییر در مسأله فقهی.

نتیجه اینکه اگر تخییر را تخییر در مسأله اصولی بدانیم حق انتخاب با مجتهد است و وقتی مجتهد یکی از دو طرف را انتخاب کرد مقلد او باید به همان طرف عمل کند و دیگر مقلد حق انتخاب و تخییر ندارد، اما اگر تخییر را تخییر در مسأله فقهی بدانیم هم مجتهد هم مکلف هر دو حق انتخاب دارند و لازم نیست مقلد پایبند به انتخاب مجتهد و مرجع تقلیدش باشد.

در پاسخ به سؤال باید گفت جمعی از اصولیان معتقد به تخییر فقهی هستند که باید در جای خودش بررسی و تحلیل شود.

گفتیم در مبحث شک دو مقام از بحث بود: ۱- شک بدون لحاظ حالت سابقه (برائت، اشتغال و تخییر) ۲- شک با لحاظ حالت سابقه (استصحاب)، در مقام اول دو موضع از بحث بود: ۱- شک در اصل تکلیف. ۲- شک در مکلف به. بعد از بررسی مطالب موضع اول وارد بحث از موضع دوم می‌شوند که شک در مکلف به باشد.

#### الموضع الثانی فی الشک فی المكلف به... ج ۲، ص ۱۹۵

#### موضع دوم: شک در مکلف به

اینجا بحث به این صورت است که حکم و نوع تکلیف (وجوب یا حرمت) برای فرد روشن است یقین دارد مثلاً یک تکلیف وجوب دارد اما نمی‌داند این وجوب به فرد نماز جمعه تعلق گرفته یا نماز ظهر؟ به عبارت دیگر یقین به تکلیف وجوب دارد اما نسبت به مکلف به شک دارد که ظهر است یا جمعه. در این موضع هم مانند بحث از شک در تکلیف سه مطلب مورد بحث است: شبهه تحریمیة، شبهه وجوبیة و دوران بین محذورین.

#### مطلب اول: شبهه تحریمیة

دوران بین حرام و غیر واجب، با این توضیح که مکلف یقین دارد حرمت بر عهده او آمده اما فرد و مکلف به را نمی‌داند. یقین دارد از این دو ظرف یکی خمر و یکی سرکه است یعنی یقین دارد یکی (خمر) حرام و یکی (سرکه) غیر حرام (مباح) است، پس حکم (تحریم) مسلم است اما فرد آن را نمی‌داند که کدام یک از دو ظرف است.

در این مطلب هم مانند مباحث گذشته چهار مسأله است زیرا منشأ شک فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین یا امر خارجی است.

#### مسأله اول: اشتباه در موضوع خارجی

حکم تحریم را یقین دارد مثل یقین به حرمت خمر و شک در فرد آن (مکلف به) دارد، منشأ این شک هم اشتباه و مشتبه شدن موضوع خارجی است. روشن است که شبهه موضوعیه است چون حکم را می‌داند و موضوع مشتبه شده است.

**سؤال:** در دوازده مسأله قبلی از شبهه تحریمیة، وجوبیة و دوران بین محذورین در شک در اصل تکلیف، همیشه ابتدا از شبهه حکمیة بحث می‌کردید که منشأ فقدان یا اجمال یا تعارض نص بود بعد بحث از شبهه موضوعیه (شک با منشأ موضوع خارجی) را مطرح می‌فرمودید چرا اینجا عکس آن عمل می‌کنید یعنی ابتدا از شبهه موضوعیه (شک با منشأ موضوع خارجی) بحث می‌کنید؟

**جواب:** مرحوم شیخ می‌فرماید لِاشتهار العنوان فی کلام العلماء که در جهت این اشتهار هم در آینده و مرور مباحث روشن خواهد شد.

شبهه نسبت به فرد حرام اگر شبهه موضوعیه باشد که مسأله اول است، دو قسم در آن متصور می‌باشد:

**قسم اول:** شبهه محصوره: یقین به حرمت دارد و شک در فرد و موضوع خارجی دارد لکن افراد این شک و شبهه محصور و قابل شمارش هستند که مثلاً دو یا ده تا است. مثل اینکه یقین دارد به حکم حرمت خمر، در مقابل او دو ظرف قرار دارد که نمی‌داند کدام یک از این دو خمر است.

**قسم دوم:** شبهه غیر محصوره: افراد مشکوک غیر محصوره‌اند و عرفاً قابل شمارش نیستند. مانند اینکه یقین دارد یک ظرفی از ظرفهای سرکه موجود در سرکه فروشی‌های قم، خمر است.

البته اینکه تعریف دقیق شبهه محصوره و غیر محصوره چیست و ملاک تشخیص و تفاوت گذاشتن بین آن دو چیست در مباحث بعد و باب تنبیهات خواهد آمد.

پس در شک در مکلف به، شبهه تحریمیه، با منشأ موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) دو مقام از بحث وجود دارد: ۱- شبهه محصوره. ۲- شبهه غیر محصوره.

#### تحقیق:

\* برای توضیح مختصر تخییر در مسأله اصولی و فقهی مراجعه کنید به أوثق الوسائل فی شرح الرسائل ج ۳، ص ۳۶۰. البته توضیح کامل‌تر در کتاب بحوث فی علم الأصول ج ۷، ص ۳۹۳ آمده که تقریرات درس خارج شهید صدر است. (غیر از کتاب حلقات)

#### معرفی اجمالی کتاب:

به مناسبت میلاد مسعود نبی گرامی اسلام، رحمة للعالمین حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و سلم آشنایی و استفاده از یک کتاب معتبر در زندگینامه حضرت و اهل بیت ایشان مفید است. کتاب **حياة القلوب** علامه محمد باقر مجلسی رحمة الله علیه متوفای ۱۱۱۰ در قصص انبیاء و اهل بیت: است که به زبان فارسی نگاشته شده و بارها به چاپ رسیده است. انتشارات سرور قم چندین بار این کتاب را در پنج جلد تجدید چاپ نموده است.



## أما المقام الأول فی ... ج ۲، ص ۱۹۹.

گفتیم در مبحث شک بدون حالت سابقه، شک در مکلف به، شبهه تحریمیة، با منشأ موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) دو مقام از بحث وجود دارد: ۱- شبهه محصوره. ۲- شبهه غیر محصوره.

## مقام اول: شبهه محصوره

در شبهه محصوره که جلسه قبل توضیحش گذشت، به دو سؤال اصلی باید پاسخ داده شود قبل از توضیح این دو سؤال دو مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

## مقدمه اول اصولی: شک بدوی و علم اجمالی

وقتی مکلف از جهل کامل به حکم شرعی خارج می‌شود و توجه به وظیفه شرعی خود می‌نماید از سه حال خارج نیست یا شک بدوی به حکم شرعی پیدا می‌کند یا علم اجمالی به حکم پیدا می‌کند یا علم تفصیلی.

شک (یا شبهه) بدوی آن است که فقط احتمال تکلیف می‌دهد اما اینکه این تکلیف، الزام (وجوب یا حرمت) است یا غیر الزام (کراهت و استحباب) جاهل است، پس شک دارد که اصلاً تکلیف الزامی متوجه او هست یا تکلیف الزامی ندارد و حکم او اباحه است؟ مثل اینکه شک دارد در حرمت سیگار کشیدن. در مباحث گذشته خواندیم که اصولیان در تمام موارد شک در اصل تکلیف (شبهه تحریمیة و وجوبیه) قائل به براءة هستند. پس شک بدوی هیچ بهره‌ای از علم (انکشاف واقع) در آن نیست.

علم اجمالی آن است که مکلف علم و یقین به تکلیف الزامی دارد اما متعلق حکم (مکلف به) را نمی‌داند، در علم اجمالی همیشه بهره‌ای از علم و یقین وجود دارد که یقین دارد یکی از این دو ظرف نجس است، اما نقصانی از شک (عدم العلم) هم در علم اجمالی هست یعنی نمی‌داند کدامیک نجس است. پس علم اجمالی وسط بین شک بدوی و علم تفصیلی است که می‌گوییم شبهه مقرون به علم اجمالی)

علم تفصیلی هم یعنی انکشاف تام که در ابتدای رسائل بحث قطع خواندیم. در علم تفصیلی هیچ شک و جهلی وجود ندارد مانند اینکه یقین دارد حکم خمر حرمت است یا یقین دارد این مایع مقابل او خمر است.

## مقدمه دوم اصولی: ضابطه محصوره و غیر محصوره

مرحوم شیخ در اینجا ضابطه تشخیص محصوره یا غیر محصوره بودن اطراف شبهه را بیان نمی‌کنند اما ذیل مباحث شبهه غیر محصوره در تنبیه دوم ج ۲، ص ۲۶۸ می‌فرمایند: "إن غیر المحصور ما بلغ کثرة الوقائع المحتملة للتحریم إلى حیث لا یعتنی العقلاء بالعلم الإجمالی الحاصل فیها. نظر و دلیل شیخ در همان جا بررسی خواهد شد.

در شبهه محصوره دو سؤال اصلی باید پاسخ داده شود لذا دو مقام از بحث وجود دارد:

۱- آیا مخالفت قطعیة با علم اجمالی حرام است؟ به عبارت دیگر آیا در اطراف علم اجمالی شبهه محصوره، مجاز هستیم همه اطراف را مرتکب شویم و هر دو ظرفی که علم به نجاست یکی داریم را بیاشامیم که در این صورت قطعاً با علم اجمالی مخالفت کرده‌ایم.

۲- بر فرض که مخالفت قطعیة با علم اجمالی حرام باشد و حق نداشته باشیم که هر دو طرف را مرتکب شویم و استفاده کنیم اما آیا موافقت قطعیة با علم اجمالی واجب است؟ به عبارت دیگر آیا اجتناب از همه اطراف علم اجمالی شبهه محصوره واجب است؟ یعنی نباید حتی یکی از اطراف علم اجمالی را هم مرتکب شویم تا یقین کنیم که با علم اجمالی موافقت کرده‌ایم، یا اینکه مجاز هستیم از یک طرف اجتناب کنیم و در طرف دیگر مثلاً براءة یا اصل طهارت جاری کنیم؟

## مقام اول: بررسی مخالفت قطعیة

می‌خواهیم بررسی کنیم آیا در شک در مکلف به شبهه تحریمیة موضوعیه محصوره، مخالفت قطعیة با علم اجمالی حرام است یا مجاز است و می‌توانیم هر دو طرف شبهه را مرتکب شویم؟ در پاسخ به این سؤال پنج قول است که فعلاً به دو قول اشاره می‌کنند:

قول اول: مشهور از جمله مرحوم شیخ می‌فرمایند: مخالفت قطعیة با علم اجمالی جایز نیست (حرام است).

قول دوم: مخالفت قطعیة با علم اجمالی جایز است لذا مکلف می‌تواند هر دو طرف را مرتکب شود.

دلیل قول اول: مرحوم شیخ می‌فرمایند مقتضی حرمت موجود و مانع از حرمت مفقود است لذا باید حکم نمود به حرمت مخالفت قطعیة.

تبیین وجود مقتضی حرمت:

ما أدله شرعی فراوانی داریم که می‌فرمایند اجتناب عن الخمر یا اجتناب عن الغيبة، خوب این أدله می‌گویند از خمر اجتناب کن چه علم تفصیلی به خمریت داشته باشی چه علم اجمالی، پس اگر علم اجمالی داشت یکی از دو ظرف خمر است باید اجتناب کند.

**اشکال:** این روایات می‌گویند از معلوم الخمریة اجتناب کن یعنی وجوب اجتناب در صورتی است که علم تفصیلی داری این ظرف خمر است نه علم اجمالی.

**جواب:** می‌فرمایند: اولاً: به چه دلیل می‌گویید این روایات اختصاص دارد به معلوم الخمریة و علم تفصیلی، دلیلی وجود ندارد.

ثانیا: اگر بگوییم این روایات اختصاص به علم تفصیلی دارد و شامل علم اجمالی نمی‌شود یک تالی فاسد و نتیجه باطلی دارد که خود مستشکل هم ملتزم به آن نمی‌شود. اگر بگوییم "اجتناب عن الخمر" یعنی فقط مایعی که علم تفصیلی به خمریت آن داری حرام است، معنایش این است که اگر علم اجمالی به خمریت داشتی باید در واقع حلال باشد در حالی که احدی از علماء نمی‌گوید مایعی که علم اجمالی به خمریت آن داریم حلال واقعی است. حتی کسانی که می‌گویند الفاظ برای معانی معلوم وضع شده‌اند یعنی مثلاً لفظ خمر برای مایع مسکر با قید علم وضع شده، مقصودشان این است که چه علم اجمالی باشد چه علم تفصیلی. پس اگر هم کسی بگوید لفظ "خمر" یعنی معلوم الخمریة، این معلوم الخمریة هم شامل معلوم بالتفصیل می‌شود هم معلوم بالاجمال.

(نکته: اگر انسان مجاز باشد به ارتکاب اطراف علم اجمالی در نتیجه همه محرمات را می‌تواند با یک شبهه سازی ساده مرتکب شود، لیوان خمر معلوم بالتفصیل را با لیوان سرکه جابجا کند تا مشتبه شود بعد هر دو را مرتکب شود، البته شیخ یک نقدی به این کلام دارند که خواهد آمد در ج ۲، ص ۲۰۸، س آخر)

نتیجه اینکه مقتضی برای حرمت مخالفت قطعیه موجود است و نباید همه اطراف را در علم اجمالی مرتکب شود.

#### تبیین عدم المانع

فرض می‌کنیم مقتضی حرمت مخالفت قطعیه موجود است، حال باید ثابت شود مانعی هم نیست. (اگر ثابت کردیم کاغذ اقتضاء سوختن را دارد باید ثابت کنیم رطوبت که مانع از سوختن است مفقود است) آیا مانعی از حرمت مخالفت قطعیه با علم اجمالی وجود دارد؟

اگر مانعی از حرمت مخالفت قطعیه وجود داشته باشد یا مانع عقلی است یا مانع شرعی:

مانع عقلی وجود ندارد زیرا عقل می‌گوید وقتی علم و یقین داری یکی از این دو ظرف خمر است حق نداری از هر دو استفاده کنی و با حکم مولا مخالفت کنی، پس عقل مشکلی ندارد نه با عموماتی مانند قف عند الشبهة و نه با روایات خاصه‌ای مانند اجتناب عن الخمر و می‌گوید به این تکلیف توقف و حرمت عمل کن و از خمر اجتناب کن حتی خمری که علم اجمالی به آن داری. حتی اگر فرد مخالفت کرد با علم اجمالی عقل حکم می‌کند مستحق عقاب است زیرا مولا بیان (اجتناب عن الخمر) دارد و می‌تواند بر ترک تکلیف عقاب کند.

مانع شرعی داریم یا نه؟ بعضی از علما به روایات تمسک کرده‌اند که ثابت کنند مانع شرعی داریم از حرمت مخالفت قطعیه. به عبارت دیگر دو روایت می‌آورند که ثابت کنند مخالفت با علم اجمالی اشکال ندارد و محتوای این دو روایت مانند هم است که می‌فرماید: "کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه" این روایت می‌فرماید حکم اولیه در همه چیز حلیت است تا زمانی که علم تفصیلی پیدا کنی به حرمت، نتیجه این است که چه شک بدوی داشته باشی به حرمت یک شیء یا علم اجمالی داشتی به حرمت (یکی از این دو ظرف مثلاً) اصل حلال بودن استفاده از مشتبه است. ("حتی تعرف أنه حرام" از علم تفصیلی سخن می‌گوید لذا در مقابل علم تفصیلی می‌ماند شک بدوی و علم اجمالی که این دو ذیل کل شیء لک حلال باقی می‌مانند)

مؤید علمائی که به این روایات استدلال کرده‌اند مثالهای مطرح در این روایات است، یعنی می‌گویند مثالها مطلق آورده شده و هم شامل شبهه و شک بدوی می‌شود هم شامل علم اجمالی و در هر دو مورد می‌گوید می‌توانید مرتکب شوید. مثل اینکه فرموده‌اند لباسی خریداری می‌کنی اما احتمال می‌دهی دزدی باشد، یا مملوکی را می‌خواهی خریداری کنی اما احتمال میدهی حراً باشد یا با زنی می‌خواهی ازدواج کنی که احتمال می‌دهی خواهر رضاعی تو باشد در همه این موارد به شک و شبهه اعتنا نکن چه شک بدوی چه شک در قالب علم اجمالی. مخصوصاً که در تمام این مثالهایی که زده شد غالباً افراد علم اجمالی دارند البته به نحو شبهه غیر محصوره که یکی از لباسهای موجود در بازار قم دزدی است و با اینکه علم اجمالی دارند حضرت می‌فرمایند می‌توانی مرتکب شوی و اشکالی ندارد.

مرحوم شیخ انصاری استدلال این عالمان به روایات را نقد می‌کنند و نتیجه می‌گیرند مانع شرعی از حرمت مخالفت قطعیه نداریم و این روایات نمی‌گویند مخالفت با علم اجمالی مجاز است که خواهد آمد إن شاء الله.

مرحوم شیخ انصاری و مشهور قائل شدند به حرمت مخالفت قطعیه با علم اجمالی در شبهه موضوعیه محصوره، گفتیم بعضی به دو روایت تمسک کرده‌اند تا ثابت کنند مخالفت با علم اجمالی اشکال ندارد، روایاتی که می‌گفت تا زمانی که علم تفصیلی به حکم شرعی نداری، (چه علم اجمالی داشته باشی چه شک بدوی) ارتکاب اطراف شبهه اشکال ندارد و مورد مشتبه بر شما حرام نیست.

### نقد تمسک به روایات کل شیء لک حلال

قبل از بیان نقد مرحوم شیخ یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: حجیت مفهوم

در مبحث مفاهیم از کتاب اصول فقه مرحوم مظفر خواندیم چنانکه منطوق و معنای ظاهری یک آیه یا روایت حجت و تکلیف آور است مفهوم جمله هم در مواردی (مانند مفهوم شرط، مفهوم غایت و مفهوم حصر) حجت و تکلیف آور است. در مواردی که مفهوم حجت است، این امکان وجود دارد که بین مفهوم و منطوق تعارض اتفاق بیافتد. \*

مرحوم شیخ در مقام جواب می‌فرمایند این روایات مربوط به شبهه بدوی است و از بحث ما که علم اجمالی است خارج است زیرا اگر مربوط به علم اجمالی باشند بین منطوق و مفهوم این روایات تعارض بوجود می‌آید.

توضیح مطلب: منطوق و معنای لفظی روایت این است که "هر شیء ای بر شما حلال است تا علم به حرمت پیدا کنی، مستدل جلسه قبل گفت این منطوق مطلق است یعنی هر چیزی حلال است چه شک بدوی در اصل تکلیف داشته باشی چه علم اجمالی به تکلیف. از طرف دیگر مفهوم غایت در جمله "حتی تعرف الحرام منه بعینه" می‌گوید اگر علم به حرمت داشتید دیگر این شیء حلال نیست. خوب ما در علم اجمالی روشن است که علم به حرمت داریم، علم به وجود نجس یا خمر در این بین این دو ظرف داریم و می‌دانیم یک حرامی هست، پس مفهوم می‌گوید چون می‌دانید در بین این دو ظرف (معلوم به اجمال) حرام هست پس استفاده نکن، منطوق را هم گفتید مطلق است می‌گوید چه شک بدوی چه علم اجمالی داشته باشی به حکم، حلال است و استفاده کن، نتیجه اینکه اگر منطوق مطلق باشد هم شامل شک بدوی هم علم اجمالی بشود تناقض بین منطوق و مفهوم بوجود می‌آید منطوق می‌گوید در علم اجمالی از هر دو ظرف استفاده کن، مفهوم می‌گوید استفاده نکن.

قطعا اهل بیت: به گونه‌ای صحبت نمی‌کنند که منجر به تناقض شود، تنها راه حل تعارض این است که بگوییم مقصود از "کل شیء لک حلال" شبهه بدوی است و شامل علم اجمالی نمی‌شود در این صورت در شبهه بدوی منطوق می‌گوید تا علم نداری و شکات ابتدایی است استفاده بر تو حلال است و اگر شک تبدیل به علم (اجمالی یا تفصیلی) به حرمت شد، استفاده نکن و حرام است.

نتیجه این شد که این حدیث از محل بحث ما که علم اجمالی است خارج می‌باشد.

شش اشکال به این جواب شیخ انصاری وارد شده که ایشان تبیین و نقد می‌فرمایند:

**اشکال اول:** در حدیث یک کلمه "بعینه" آمده، این کلمه می‌گوید هر شیء ای حلال است تا زمانی که علم داشته باشی خود این شیء و این فرد خارجی حرام است یعنی علم تفصیلی داشته باشی به حرمت این شیء به خصوص و معین، و در علم اجمالی که نمی‌دانیم ظرف اول نجس است یا نه، و نمی‌دانیم ظرف دوم نجس است یا نه؟ پس حکم حرمت زمانی است که شخص و عین یک شیء را بدانی حرام است و در علم اجمالی چنین علم تفصیلی نداریم پس حرام نیست.

به عبارت دقیق‌تر مستشکل می‌گوید شمای مرحوم شیخ فرمودید اگر حدیث شامل علم اجمالی باشد مستلزم تناقض است زیرا منطوق می‌گوید هر چیزی حتی معلوم به اجمال حلال است و استفاده کن مفهوم می‌گوید معلوم به اجمال را استفاده نکن و حرام است. اشکال ما این است که منطوق شامل علم اجمالی هست و می‌گوید در شک بدوی و شبهات علم اجمالی هر شیء حلال است اما اصلا مفهوم حدیث شامل علم اجمالی نمی‌شود، در حدیث یک کلمه "بعینه" آمده که قید برای حرمت است، یعنی تا زمانی که عینا و تفصیلا علم به حکم حرمت نداری بنابراین بر حلیت، حرمت زمانی هست که علم تفصیلی باشد با این بیان دیگر تناقضی نیست زیرا منطوق می‌گوید در مورد علم اجمالی استفاده کن و مفهوم هم کاری با علم اجمالی ندارد بلکه از علم تفصیلی سخن می‌گوید.

**جواب اشکال اول:** مرحوم شیخ هر دو حدیث در استدلال مستدل را نقد می‌کنند. ابتدا بر اساس حدیث اول جواب می‌دهند.

حدیث اول این بود که: "کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه"

می‌فرمایند کلمه "بعینه" در این روایت قید برای حرمت نیست که شمای مستشکل بیان کردید بلکه تأکید برای ضمیر در "آنه" است یعنی امام علیه السلام می‌خواهند تأکید کنند که هر شیء حلال است تا زمانی که علم به حرمت عینا برایت موجود باشد، یعنی خود علم به حرمت مهم است نه اینکه علم به حرمت یک فرد معین و تفصیلی داشته باشی، بلکه علم به خود حکم حرمت داشته باشی یعنی ظن نباشد یقین و علم باشد. بنابراین در علم اجمالی هم علم به عین حرمت و خود حکم حرمت داریم پس حق ندارد اطراف علم اجمالی را مرتکب شود.

کلمه "بعینه" در موارد زیادی برای تأکید بکار می‌رود مانند اینکه گفته می‌شود: "رأیت زیدا نفسه بعینه" یعنی خود زید را دیدم و اشتباه نکردم، اینجا هم حضرت می‌فرمایند حکم حرمت در صورتی است که خود علم به حکم باشد نه شک یا ظن، یعنی علم به حرمت باشد که در علم اجمالی هم علم به حرمت هست پس باید از اطراف علم اجمالی اجتناب کند و این تأکید هم به جهت اهمیت مسأله است که فقط علم است (چه تفصیلی چه اجمالی) که می‌تواند حکم حرمت بیاورد و در موارد شک بدوی مردم مبتلای به وسواس نشوند.

و إلا یعنی اگر "بعینه" تأکید نباشد بلکه قید برای حرام باشد که مستشکل گفت، دیگر کلمه "بعینه" لغو و بی فائده می‌شود. اگر مقصود حضرت از "حتی تعرف أنه حرام بعینه" این باشد که هر شیء ای را که علم داری به حرمت این شیء حرام است عین این شیء. خوب معلوم است که هر شیء ای را که علم داریم به آن شیء علم به خود آن شیء داریم دیگر، معنا ندارد که بعد از علم به یک شیء دوباره حضرت بفرمایند علم به عین آن شیء داشته باشی.

در علم اجمالی ما علم داریم ظرف زید نجس و ظرف عمرو طاهر است اما دو ظرف با هم مشتبه شده، اینجا بالأخره علم داریم ظرف زید نجس است، چون علم به نجاست هست باید از اطراف علم اجمالی اجتناب کرد.

بله اگر این دو ظرف را کنار هم قرار دهیم می‌گوییم یکی از ایندو نجس و حرام است لابعینه در این صورت فرد و شخص حرام معین نیست اما حکم نجس و حرام معلوم و معین است که ظرف زید بود.

#### تحقیق:

\* ضمن مراجعه به کتاب اصول فقه به طور خلاصه یادداشت کنید چند مفهوم بحث شد و کدامیک حجت بود.

و أما قوله عليه السلام فهو... ج ۲، ص ۲۰۲، س ۶

مرحوم شیخ فرمودند مخالفت قطعیه با اطراف علم اجمالی در شبهه تحریمیة موضوعیه محصوره، حرام است چون مقتضی موجود و مانع مفقود است. بعضی به دو روایت تمسک کردند تا نشان دهند این دو روایت مانع از حرمت مخالفت قطعیه هستند و حکم می‌کنند به جواز مخالفت قطعیه و ارتکاب اطراف علم اجمالی. شیخ انصاری در پاسخ به اشکال اول، استدلال به حدیث اول را نقد کردند.

**حدیث دوم:** کلّ شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه.

مستدل گفت مقصود از "حتی تعرف الحرام منه بعینه" علم تفصیلی است یعنی در مورد علم تفصیلی به حرمت تکلیف شما وجوب اجتناب است اما علم اجمالی و شک بدوی ذیل "فهو لک حلال" باقی می‌ماند. مرحوم شیخ می‌فرماید ما مثل شما قبول داریم جمله "حتی تعرف الحرام منه بعینه" بر خلاف حدیث قبل، دلالت بر علم تفصیلی دارد به جهت وجود "منه" که فاصله انداخته بین "تعرف الحرام" (علم به حرام) و "بعینه" زیرا ضمیر منه به شیء برمی‌گردد و "بعینه" قید برای معرفة الحرام است یعنی ظهور دارد در شناخت حرام به صورت شخصی و تأکید می‌کند حلیّت تا زمانی است که عیناً شخص حرام را بشناسی. طبیعتاً در علم اجمالی به حرمت یکی از دو مورد، ما نمی‌دانیم مورد حرام ظرف الف است یا ب، پس حکم حرمت مختص جایی است که تفصیلاً بدانیم یک ظرف خمر و حرام است، و در مقابل اگر علم اجمالی یا شک بدوی داشتیم تحت قسمت اول حدیث باقی می‌ماند که "فهو لک حلال".

اما اشکال استدلال به این حدیث چنین است که باید از ظهور این حدیث در علم اجمالی دست برداریم و بگوییم حکم حلیّت مختص به شک بدوی است زیرا اگر این حدیث بگوید در اطراف علم اجمالی و شبهه محصوره مجاز به مخالفت قطعیه هستی و می‌توانی همه اطراف را مرتکب شوی و استفاده کنی، دو تالی فاسد و دو مشکل دارد:

**اولاً:** اینکه می‌شود تناقض با أدله احکام که می‌گوید إجتنب عن الخمر یا إجتنب عن الغیبة زیرا این روایات در دو جلسه قبل توضیح دادیم أدله احکام می‌گویند خمر حرام است و من در اطراف علم اجمالی علم و یقین دارم در (یکی از دو ظرف) مقابل من خمر وجود دارد پس اجتناب لازم است. أدله احکام می‌گوید از اطراف علم اجمالی اجتناب کن و مشتبه الخمریة را مرتکب نشو، اما حدیث "حتی تعرف الحرام منه بعینه" می‌گوید از اطراف علم اجمالی اجتناب نکن و مشتبه الخمریة را مرتکب شو؛ این تناقض است و حل تعارض به این است که بگوییم روایت محل بحث فقط شامل شک بدوی می‌شود و می‌گوید فقط در شک بدوی حکم حلیّت است.

**ثانیاً:** اینکه می‌شود تناقض و تعارض بین همین دو حدیثی که شمای مستدل تمسک کردید؛ دیروز (ضمن بیان تناقض بین منطوق و مفهوم) توضیح دادیم "حتی تعرف أنه حرام" شامل علم اجمالی هم می‌شود و می‌گوید ارتکاب اطراف علم اجمالی حرام است حال اگر این حدیث "حتی تعرف الحرام منه بعینه" دلالت کند بر اینکه ارتکاب اطراف علم اجمالی حرام نیست تعارض و تناقض است بین روایاتی که خود مستدل تمسک کرد.

**اشکال دوم:** مستشکل می‌گوید شما الآن در أولا فرمودید تناقض می‌شود بین "حتی تعرف الحرام منه بعینه" با أدله احکام، ما می‌گوییم تناقضی نیست. قبل بیان کلام مستشکل یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: حکم ظاهری و واقعی

در دومین صفحه از کتاب اصول فقه مرحوم مظفر خوانده‌ایم که حکم یا واقعی است یا ظاهری و به تبع آن دلیل بر حکم شرعی هم یا اجتهادی است یا فقهاتی. وقتی حکم واقعی یک شیء مجهول بود برای خروج از تحیر به حکم ظاهری تمسک می‌کنیم. مثال می‌زدند به اختلاف فقهاء در وجوب أذان و إقامة برای نماز. پس در حکم ظاهری ما دسترسی به حکم واقعی نداریم و امکان دارد حکم ظاهری که بر اساس أدله مشروع و حجت به دست آورده‌ایم مخالف با حکم واقعی باشد. در واقع إقامة واجب باشد اما مجتهد حکم کند به إباحه به عنوان حکم ظاهری.

مستشکل می‌گوید تناقضی وجود ندارد زیرا أدله احکام مانند إجتنب عن الخمر حکم واقعی خمر را بیان کرده است و روایت "کل شیء فیہ حلال و حرام ..." حکم ظاهری را برای زمان شک و تحیر بیان می‌کند و اشکالی ندارد که حکم واقعی حرمت باشد اما حکم ظاهری و عند الشک حلیّت باشد لذا تناقضی نیست که شمای شیخ انصاری به خاطر تناقض بین "إجتنب عن الخمر" و "حتی تعرف الحرام منه بعینه" دست از ظهور حتی تعرف الحرام بردارید خیر هر دو را قبول داریم.

به عبارت دیگر إجتنب عن الخمر می گوید حکم واقعی خمر حرمت است چه مکلف علم تفصیلی داشته باشد چه علم اجمالی و چه شک بدوی، اما "کل شیء حلال" می گوید کسی که شک بدوی دارد حکم ظاهری خمر برای او حلیت است. نسبت به شک بدوی در خمر "إجتنب عن الخمر" حکم واقعی حرمت را می گوید و "کل شیء حلال" حکم ظاهری حلیت را، چنانکه در شک بدوی هیچ تناقضی بین دو روایت نیست در علم اجمالی هم تناقضی نیست که یک روایت بگوید خمر معلوم بالإجمال حرام و واقعا و دیگری بگوید حلال ظاهرًا.

**جواب:** قبل توضیح جواب مرحوم شیخ یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

#### مقدمه اصولی: مبنای طریقت و سببیت در حجیت أمارات

در ابتدای جلد دوم اصول فقه و ۱۵ مقدمه‌ای که برای مباحث حجج بیان می کنند، در مقدمه ۱۳ و ۱۴ خوانده‌ایم نسبت به حجیت أمارات دو مبنای مشهور وجود دارد یکی طریقت و دیگری سببیت. مبنای طریقت معتقد است حکم ظاهری صرفا طریق و رساننده ما به حکم واقعی است حال ممکن است مطابق واقع باشد یا نه، اگر مطابق واقع نباشد مصلحت واقع از ما فوت می شود، مبنای سببیت هم معتقد است اگر حکم ظاهری که مجتهد بیان کرده با حکم واقعی متفاوت بود خداوند مطابق آن حکم ظاهری یک حکم جعل می کند که واقع و مصلحتش از مکلف فوت نشود.

مرحوم شیخ می فرمایند وقتی حکم ظاهری خمر، حلیت است که فرد جهل به حکم دارد یا شک بدوی دارد اینجا برائت جاری می کند و حکمش حلیت است، اما اگر فرد علم و یقین دارد به وجود خمر در یکی از این دو ظرف دیگر جهل یا شک بدوی نیست که بگوییم حکم ظاهری، بلکه اینجا فرد عالم است لکن اجمالا، پس حکم ظاهری اصلا برای عالم به حکم (هر چند اجمالا) جاری نیست، پس تناقض پا برجا است که "إجتنب عن الخمر" می گوید خمر معلوم بالإجمال حرام است و "کل شیء لک حلال" در حدیث دوم می گوید حلال است. لذا چنانکه توضیح دادیم باید از ظهور حدیث دوم دست برداریم.

**اشکال سوم:** قبل از بیان اشکال به مقدمه کوتاهی اشاره می کنیم:

#### مقدمه اصولی: تفصیل بین مخالفت دفعی و تدریجی

گفتیم در بحث مخالفت قطعی چند قول است مرحوم شیخ قائل به حرمت و بعضی قائل به جواز شدند یک قول به تفصیل در مسأله این است که مخالفت قطعی با علم اجمالی اگر دفعی باشد مثل اینکه هر دو ظرف را مخلوط کند و بیاشامد حرام است، اما اگر یک روز ظرف الف و روز بعد ظرف ب را بیاشامد، مخالفت تدریجی اشکال ندارد.

مستشکل که در محل بحث قائل به تفصیل است می گوید علت حرمت مخالفت قطعی آن است که عقل می گوید قبیح است مولا اذن به ترک مأموریه دهد. وقتی مولا مفسده ملزمه دیده در خمر و آن را حرام کرده است عقلا قبیح است که به مکلف اجازه دهد از خمر استفاده کند، پس علت حرمت مخالفت قطعی این است که عقل می گوید اذن شارع به مخالفت با دستورش قبیح است. عقل هم زمانی حکم به این قبح می کند که مکلف به صورت دفعی و یک مرتبه دو ظرف علم اجمالی را مرتکب شود اما ابتدا یک ظرف را استفاده کند، صرف خوردن ظرف الف مخالفت قطعی با حکم مولا نیست همچنین صرف خوردن ظرف ب مخالفت قطعی با حکم مولا نیست زیرا نمی توانیم بگوییم هر کدام از ظرف الف و ب جداگانه خمر است. پس مکلف در استفاده از هر ظرف به طور جداگانه علم به مخالفت با شارع ندارد لذا ارتکاب تدریجی اطراف علم اجمالی اشکالی نخواهد داشت. بله بعد از اینکه هر دو ظرف را خورد علم پیدا میکند به مخالفت اما عقل او را تقبیح نمی کند بلکه عقل میگفت در حال خوردن هر ظرف جداگانه نباید مخالفت قطعی با دستور مولا کنی، اینجا مخالفت تدریجی است نه دفعی.

اگر ارتکاب تدریجی اطراف علم اجمالی اشکال داشته باشد باید در شبهه غیر محصوره هم از تمام اطراف آن اجتناب کرد در حالی که فقهاء در شبهه غیر محصوره فتوا به حرمت ارتکاب نمی دهند. همچنین در مواردی از فقه مخالفت تدریجی را شاهد هستیم مانند تخییر استمراری بین دو خبر یا فتوای دو مجتهد مساوی که در نتیجه منجر به چنین مخالفتی می شود چنانکه در مباحث قبل هم گذشت.

جواب مرحوم شیخ خواهد آمد إن شاء الله.

اشکال سوم این بود که در ارتکاب دفعی و یک مرتبه مخالفت قطعیه پیش می‌آید و نظریه مشهور و شیخ انصاری که حرمت مخالفت قطعیه هست صحیح می‌باشد اما در ارتکاب تدریجی مخالفت قطعیه بوجود نمی‌آید که حرام باشد.

**جواب اشکال سوم:** مرحوم شیخ می‌فرمایند جلسات قبل توضیح دادیم "إجتنب عن الخمر" هم شامل علم تفصیلی می‌شود هم شامل خمر معلوم بالإجمال، و عقل هم عمل به "أجتنب" و پرهیز از خمر معلوم بالإجمال را لازم می‌داند، پس اگر شارع مخالفت تدریجی با إجتنب عن الخمر را مجاز بداند با حکم عقل به عدم اذن منافات خواهد داشت.

**نعم** می‌فرمایند بله اگر دلیل خاص داشته باشیم که شارع اجازه دهد در اطراف علم اجمالی یک طرف را حلال ظاهری بدانیم و مرتکب شویم و طرف دیگر هم حرام ظاهری بدانیم (جایگزین و بدل از حرام واقعی) و ترک کنیم، در این صورت مخالفت قطعیه نمی‌شود و مهم این است که باید دلیل خاص داشته باشیم بر این مسأله و فقط در بعض موارد دلیل خاص داریم لذا به طور کلی نمی‌توانیم بگوییم در اطراف علم اجمالی ارتکاب یک طرف مجاز است، خیر بلکه نیاز به دلیل خاص دارد و جایی که دلیل خاص داریم گویا شارع ما را مخیر گذاشته در انتخاب یک طرف به عنوان حلال ظاهری و انتخاب طرف مقابل به عنوان حرام ظاهری. (یک طرف را شارع بدل ظاهری از حرام واقعی قرار می‌دهد یعنی می‌گوید چون شک داری و متحیر هستی یک طرف را در ظاهر بدل حرام واقعی بدان)

مهم این است که مدعای ما که حرمت مخالفت قطعیه و حرمت ارتکاب هر دو طرف بود ثابت شد.

با این توضیحات حدیث دوم را باید اینگونه معنا نمود که "کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی ... حلال است تا زمانی که علم پیدا کنی ارتکاب این یک ظرف فقط حرام است (علم تفصیلی) و یا علم پیدا کنی در ارتکاب این فرد همراه با طرف دیگر در مجموع مرتکب حرام شده‌ای (علم اجمالی).

**اشکال چهارم:** قبل از بیان اشکال یک مقدمه فقهی اشاره می‌کنیم:

#### مقدمه فقهی: اقسام ارتکاب مشتبّه

ارتکاب امر مشتبّه بر دو قسم است:

قسم اول: فرد می‌تواند مشتبّه را دفعتاً مرتکب شود یا تدریجاً. هر دو مایع را مخلوط کند دفعتاً بنوشد یا اول یکی سپس دیگری را. قسم دوم: فرد نمی‌تواند مشتبّه را دفعتاً مرتکب شود بلکه فقط تدریجاً امکان ارتکاب هست. مثال: خواندن کتب ضلال بر فردی که هدف و توان پاسخ‌گویی ندارد حرام است، حال اگر کتاب ضلال بودن که سبب انحراف فرد از دین می‌شود مشتبّه شود در یکی از دو کتاب، اینجا ارتکاب دفعی که در آن واحد هر دو کتاب را بخواند ممکن نیست بلکه تدریجاً امکان دارد اول کتاب الف و بعد کتاب ب را مطالعه نماید، یعنی مرتکب حرام شود تدریجاً لکن در اینجا روشن است که مکلف وقتی کتاب الف را مطالعه می‌کند خود بخود کتاب "ب" را ترک کرده و اگر کتاب "ب" را می‌خواند خود بخود کتاب الف را ترک کرده است.

(این اشکال چهارم در واقع قول به تفصیل دیگری است در مسأله که می‌شود قول چهارم) مستشکل می‌گوید شمای شیخ انصاری در نعم فرمودید حتی برای ارتکاب یک طرف با اینکه مخالفت قطعیه نمی‌شود حتماً نیاز به اذن شارع داریم لکن ما می‌گوییم در بعض موارد نیاز به دلیل خاص و اذن صریح شارع نداریم و حتی اگر شارع اذن به ارتکاب هر دو طرف هم بدهد اشکالی ایجاد نمی‌کند و همان تخییری که شما گفتید محقق می‌شود. آن مورد هم جایی است که فرد مشتبّه از قسم دوم در مقدمه و از اموری باشد که در حال ارتکاب یک طرف، خود بخود تارک طرف دیگر است در این صورت بگوییم گویا این فرد مخیر شده بین انتخاب حلال و حرام و آن طرفی را که مرتکب می‌شود در حق او حلال است و طرف دیگر را که خود بخود تارک است همان طرف حرام است. ترک حرام حتی در خواب هم محقق می‌شود و نه نیاز قصد و توجه دارد نه نیاز به قصد امتثال پس همینکه خود بخود تارک طرف دیگر است به دستور شارع اعتنا کرده و حرام را ترک نموده و مخالفت قطعیه نشده است.

**جواب اشکال چهارم:** مرحوم شیخ می‌فرمایند "إجتنب عن الخمر" یا "إجتنب عن کتب الضلال" می‌گوید حتی از خمر معلوم بالإجمال و مشتبّه بین دو طرف هم اجتناب کن، وقتی شرع و عقل می‌گویند باید از هر دو طرف اجتناب کنی، جواز ارتکاب یک طرف نیاز به دلیل شرعی دارد که شارع بفرماید یک طرف را بنا بر حرام واقعی بگذار و طرف دیگر را می‌توانی مرتکب شوی، لذا صرف اینکه مثلاً در زمان مطالعه کتاب ضالّة الف، خود بخود تارک کتاب "ب" هست کفایت نمی‌کند بلکه باید شارع اذن در فعل یک طرف بدهد تا مجاز باشیم به

ارتکاب آن. و طبیعتا اگر یک طرف را شارع اجازه ارتکاب داد قطعا باید طرف دیگر را ترک کنیم زیرا اگر شارع اجازه دهد طرف دیگر را هم مرتکب شویم مخالفت قطعی می شود و دیگر دستور "اجتنب عن کتب الضلال" لغو خواهد شد.

نتیجه اینکه اگر شارع اجازه داده و فرمود یک طرف از اطراف علم اجمالی را بدل ظاهری از حلال واقعی بدان و طرف دیگر را بدل ظاهری از حرام واقعی بدان، این صحیح است و اشکالی ندارد اما اگر شارع چنین چیزی نفرموده و دلیل خاص نداریم، وظیفه ما عمل به "اجتنب عن کتب الضلال" است که شامل هر دو طرف علم اجمالی می شود و هر دو را باید ترک نماید.

پس این قول به تفصیل هم نقد شد.

باید توجه داشت وقتی می گوییم در مثال "اجتنب عن الخمر" یا "اجتنب عن کتب الضلال" عقل می گوید باید هر دو طرف را ترک کنی، این حکم غیر مستقل عقلی است یعنی وقتی شارع به طور مطلق فرمود "اجتنب عن الخمر" که هم شامل علم تفصیلی می شود هم شامل علم اجمالی، عقل حکم کرد به اجتناب از علم تفصیلی و اطراف علم اجمالی، حال اگر همان شارع بگوید در بعض موارد خاص مجاز به ارتکاب یک طرف هستی، عقل هم بر اساس حکم شارع حرکت خواهد کرد و تناقضی بین حکم عقل و شرع پیش نمی آید.



مرحوم شیخ انصاری در شک در مکلف به شبهه تحریمیة موضوعیه محصوره قائل به حرمت مخالفت قطعیة شدند، و دلیلشان وجود مقتضی در أدله احکام (مانند إجتنب عن الخمر) و عدم مانع عقلی و شرعی بود. بعضی فرمودند مانع شرعی از حرمت مخالفت قطعیة وجود دارد و به احادیثی مانند کل شیء لک حلال تمسک کردند و نتیجه گرفتند مخالفت قطعیة با اطراف علم اجمالی (یعنی ارتکاب همه اطراف) شرعا اشکالی ندارد، مرحوم شیخ از این استدلال جواب دادند و شش اشکال وارد به جوابشان را هم پاسخ می دهند.

**اشکال پنجم:** مرحوم شیخ در نقد اشکال چهارم فرمودند حتی در امور تدریجی که امکان ارتکاب دفعی وجود ندارد باز هم نمی توان تصویر کرد که شارع اذن به ارتکاب هر دو طرف بدهد هر چند در دو واقعه جداگانه.

مستشکل برای تصویر جواز اذن شارع به ارتکاب هر دو طرف در دو واقعه جداگانه می گوید مسلم است که فقهاء در مواردی معتقدند به تخییر استمراری و معنای تخییر استمراری آن است که نسبت به دفن کافر مثلا در واقعه اول جانب فعل و ارتکاب را انتخاب کند و در واقعه دوم جانب ترک و اجتناب را انتخاب کند، وقتی در مجموع به این دو عمل با هم نگاه می کنیم می بینیم یکی از این دو عمل مخالفت قطعی با حکم شرعی است زیرا حکم شرعی دفن کافر یا وجوب است یا حرمت، با این وجود فقهاء اشکالی نمی بینند و معتقد به جواز این مخالفت قطعیة هستند، در ما نحن فیه (صورت تدریجی که امکان ارتکاب یک دفعه وجود ندارد) هم همین گونه مشی می کنیم و می گوئیم کتاب اول را که به تنهایی مورد توجه قرار می دهیم حرام قطعی نیست بلکه می گوئیم کتاب اول را می تواند مطالعه کند و بناگذارد بر اینکه کتاب اول حلال ظاهری است پس کتاب دوم حرام ظاهری خواهد بود، این واقعه تمام می شود نوبت می رسد به کتاب دوم، نسبت به کتاب دوم هم می گوئیم بناگذارد حلال ظاهری است و آن را مطالعه کند و کتاب اول حرام ظاهری خواهد بود، در واقعه قبلی بنا گذاشته بود کتاب اول حلال ظاهری است اما آن واقعه دیگر تمام شده هر چه بوده الآن مکلف هست و واقعه دوم، لذا در واقعه دوم می تواند بنا بگذارد که کتاب اول حرام ظاهری بوده است و کتاب دوم حلال ظاهری است.

پس باید هر واقعه را جداگانه بررسی کرد، در هر واقعه که اذن به مطالعه یک کتاب داریم خود به خود متوقف بود بر اجتناب از کتاب دیگر، در این صورت اصلا نیاز نداریم تصویر کنیم که شارع از طرف دیگر منع کرده است، پس اجازه دارد کتاب اول را مطالعه کند و چون خود بخود کتاب دوم را ترک می کند نیاز به نهی و منع شارع از کتاب دوم نیست و دیگر شارع گویا نهی از کتاب دوم نکرده، وقتی هم کتاب دوم را مطالعه می کند می گوئیم خود بخود کتاب اول را ترک کرده و شارع نهی از کتاب اول ندارد.

نتیجه اینکه دقیقا مانند تخییر استمراری معتقد می شویم به در هر واقعه و ارتکاب، جداگانه حکم را بررسی می کنیم هر چند در نهایت از بالا که نگاه می کنیم می بینیم مخالفت قطعیة با علم اجمالی شده است.

**جواب اشکال پنجم:** مرحوم شیخ انصاری می فرمایند در هر صورت و به هر نحوی که اذن شارع به ارتکاب هر دو طرف را تصویر کنیم چه در دو واقعه، چه در امور تدریجی که امکان ارتکاب دفعی ندارد، در هر صورت اگر در نهایت از جانب شارع مجاز باشیم به ارتکاب هر دو طرف علم اجمالی، این قطعا مخالف است با أدله حرمت در احکام مانند "إجتنب عن الخمر" یا "إجتنب عن کتب الضلال" زیرا هدف و غرض شارع دوری مکلف از مفسده خمر و کتب ضلال است و با توضیحی که مستشکل داد این غرض شارع نقض می شود زیرا مکلف با ارتکاب هر دو طرف علم اجمالی قطعا مبتلای به مفسدهای شده است که شارع از آن نهی کرده بود.

اما اینکه مستشکل به حکم تخییر استمراری تمسک کرد هم می فرمایند تخییر استمراری به جهت نص و دلیل خاص آن هم فقط در دو مورد است نه در همه جا، در دو مورد است که شارع استثناء حکم به تخییر استمراری فرموده:

۱- یکی در باب خبرین متعارضین که یقین (سبق) به تکلیف ندارد و یکی می گوید دفن کافر واجب است و دیگری می گوید حرام است، حتی احتمال دارد در واقع هر دو خبر هم اشتباه باشد و حکم آن اباحه باشد، اینجا دلیل خاص می گوید "إذاً فتخیر". وجود دلیل بر این صورت در مباحث قبل در دوران بین محدورین گذشت.

۲- در جایی که یقین (سبق) به تکلیف دارد شک در مکلف به و شبهه وجوبیه است، نمی داند روز جمعه نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، اینجا هم دلیل خاص می گوید هر هفته و هر دفعه می تواند یکی از این دو را انجام دهد و طرفی را که انجام می دهد (مثلا نماز ظهر) بدل از طرف دیگر (نماز جمعه) است. اثبات دلیل خاص در این صورت هم در مبحث شبهه غیر محصوره خواهد آمد.

اما در عکس شبهه وجوبیه، یعنی در شبهه تحریمیه که یقین به تکلیف حرمت دارد و شک در مکلف به نمی‌توانیم بگوییم یک طرف مثلاً ظرف الف را مرتکب شود و بگوید ظرف ب بدل باشد برای حرام واقعی و من ظرف ب را مرتکب نمی‌شوم، خیر این حق انتخاب و جواز ارتکاب حتی یک طرف، در شبهه تحریمیه دلیل خاص می‌خواهد که نداریم.

تا اینجا نتیجه این شد که در شبهه تحریمیه موضوعیه محصوره، مخالفت قطعی با اطراف علم اجمالی حرام است حتی ارتکاب یک طرف هم نیاز به دلیل خاص دارد و مجاز نیست.

### رحلت مرحوم آیه الله شیخ محمد حسین غروی اصفهانی

فردا سالگرد رحلت فقیه، اصولی و فیلسوف کبیر مرحوم آیه الله شیخ محمد حسین غروی اصفهانی معروف به کمپانی از شاگردان برجسته مرحوم آخوند خراسانی، به تاریخ شمسی در سال ۱۳۲۱ است. دقت در زوایای زندگی ایشان از نظر علمی و معنوی و مطالعه شیوه زندگی علمی و معنوی ایشان از زبان شاگردانشان همچون مرحوم آیه الله بهجت، توجه ویژه ایشان به معنویات و رضایت اهل بیت در کنار درس و بحث، پرورش شاگردان ممتازی مانند مرحوم آیه الله میلانی، مرحوم آیه الله خوئی، مرحوم علامه طباطبایی، مرحوم علامه امینی، مرحوم مظفر، مرحوم آیه الله بهجت و ... می‌تواند الگو و حجت بر ما باشد. دیوان اشعار فارسی و عربی ایشان و مدایح و مراثی ایشان برای اهل بیت علیهم السلام بسیار عالمانه و پرمحتوا است.

در توجه به وظیفه‌مان در مقابل مکتب، مذهب و امام زمان<sup>۷</sup> در هر دو بعد علمی و معنوی نباید از توجه لحظه به لحظه در اعمال و رفتارمان نسبت به رضایت حضرت غافل شویم. در امر درس و بحث دقت داشته باشیم که مباحثه نبض فعالیت‌های علمی و تحقیقی ما است، چنانکه پزشک با سنجش نبض فرد به یک سری اطلاعات در مورد سلامت یا بیماری فرد پی می‌برد، می‌توان با سنجش مباحثه به سلامت یا عدم سلامت روند فعالیت‌های علمی خودمان پی ببریم.

مرحوم آیه الله بهجت نسبت به استادشان مرحوم اصفهانی می‌فرماید: " آقا شیخ محمدحسین طوری بود که اگر کسی به فعالیت‌های علمی‌اش توجه می‌کرد، تصور می‌کرد در شبانه روز هیچ کاری غیر از مطالعه و تحقیق ندارد، و اگر کسی از برنامه‌های عبادی ایشان اطلاع پیدا می‌کرد، فکر می‌کرد غیر از عبادت به کاری نمی‌پردازد. مرحوم آقا شیخ محمدحسین در روضه‌شان مقید بود که خود پای سماور بنشیند، و خود او همه کفش‌ها را جفت کند."

نسبت به تقیدشان به سوره قدر در روز جمعه و امثال این عبادات نکاتی بیان شده که مطالعه خواهید کرد. از پسر ایشان نقل شده که در زمان طفولیت اولاد مرحوم اصفهانی گاهی ایشان در منزلی که یک اتاق بیشتر نداشت و بچه‌ها مشغول بازی بودند، عبا به سر میکشید و مشغول مطالعه میشد.

تا ضعف و نقص خودمان را نپذیریم به فکر اصلاح نمی‌افتیم و تا خودمان را اصلاح نکنیم نمی‌توانیم اطرافیان و جامعه را اصلاح کنیم و وظیفه‌مان در مقابل مکتب و امام زمان علیه السلام را انجام دهیم.

به دو نکته‌ای که به طور قطع و مسلم از روایات استفاده می‌شود باید توجه داشت:

۱- مذموم بودن تسویف و امروز و فردا کردن در انجام امور و وظائف.

۲- توجه به عیب دیگران و غافل شدن از عیوب خود.

وجود نقص و ضعف در برنامه آموزشی حوزه و نظام پرورشی طلاب، و نکاتی از این قبیل نمی‌تواند حجت و بهانه‌ای برای کم کاری و سهل انگاری در انجام وظیفه ما باشد.

از وسوسه‌های شیطان و استفاده از دو عامل مذکور توسط شیطان نباشد غافل شد.

ان شاء الله خداوند متعال توفیق شناخت وظیفه و عمل به آن عنایت فرماید.

مرحوم شیخ انصاری نسبت به شک در مکلف به شبهه تحریمی موضوعیه محصوره فرمودند مخالفت قطعی با اطراف علم اجمالی حرام است و دلیلش وجود مقتضی در أدله احکام (مانند إجتنب عن الخمر) و عدم مانع عقلی و شرعی بود. بعضی فرمودند احادیثی مانند "کل شیء لک حلال" مانع شرعی از حرمت مخالفت قطعی هستند پس مخالفت قطعی با اطراف علم اجمالی (یعنی ارتکاب همه اطراف) شرعاً اشکالی ندارد، مرحوم شیخ از این استدلال جواب دادند. شش اشکال به جوابشان وارد شده که پنج اشکال را جواب دادند.

**اشکال ششم:** این شک اشکال نقضی است که مستشکل می گوید مورد بسیار زیادی در فقه داریم فوق حدّ إحصاء، که فقهاء فتوا می دهند به جواز مخالفت قطعی با اطراف علم اجمالی. مستشکل هفت مثال فقهی بیان می کنند و مرحوم شیخ هم پاسخ می دهند.

**مثال اول:** در مورد شبهه غیر محصوره که مثلاً یقین دارد یک ماست از ماست های لبنیاتی های قم نجس است، فقهاء فتوا می دهند به جواز استفاده از همه ماست های لبنیاتی های قم و این هم مخالفت قطعی با اطراف علم اجمالی است.

**مثال دوم:** قبل از توضیح این مثال یک مقدمه فقهی از لمعه اشاره می کنیم:

#### مقدمه فقهی: بکارگیری بل اضراب در اقرار

در لمعه و شرح آن خوانده ایم که می فرمایند: "لو قال: هذه الدار لزید، بل لعمرو دفعت إلی زید) عملاً بمقتضی إقراره الأول (و غرم لعمرو قیمتها)، لأنه قد حال بینه، و بین المقر به بإقراره الأول فیغرم له، للحیلولة الموجبة للغرم (إلا أن ینصدقه زید) فی أنها لعمرو فتدفع إلی عمرو من غیر غرم. الروضة البهیة فی شرح للمعة الدمشقیة، ج ۶، ص ۴۲۱، چاپ کلانتر.

فردی در حضور قاضی اقرار می کند کتاب در دست او ملک زید است و سپس می گوید نه ملک عمرو است، "هذا الكتاب لزید بل لعمرو" اینجا قاضی حکم می کند که باید کتاب را به زید بدهد و قیمت آن را به عمرو، خوب قاضی علم اجمالی دارد که یا گرفتن کتاب از مقرّ حرام است یا گرفتن قیمت، اما حکم می کند به گرفتن هر دو طرف علم اجمالی از مقرّ.

**مثال سوم:** در همان مثال دوم فقهاء می فرمایند جایز است که فرد ثالثی کتاب مذکور را از زید بخرد و پولی را هم که نزد عمرو بود مثلاً هدیه بگیرد، بعد مجموعه آن کتاب و پول را در خرید یک کتاب دیگری استفاده کند، یقین پیدا می کند قسمتی از هزینه کتابی که خریده حرام بوده و در ملک مقرّ است. در حالی که فقهاء فتوا می دهند جایز است در هر دو (کتاب و پول) تصرف کند و یک شیئی واحد بخرد.

**مثال چهارم:** باز در همان مثال سوم قبلی اگر فرد بگوید "هذا الكتاب لزید بل لعمرو بل لخالد" قاضی حکم می کند کتاب را به زید دهد و به اندازه قیمت کامل کتاب، به عمرو و به اندازه قیمت کامل کتاب به خالد بدهد. باز هم اینجا یقین داریم آنچه بر زید واجب است دادن کتاب است در حالی که او را مجبور می کنند یک بر قیمت کتاب را به عمرو دهد و یک بار دیگر قیمت کتاب را به عمرو دهد.

مستشکل در مقام توضیح می گوید چگونه است که شما معتقدید روایات "کل شیء لک حلال" شامل علم اجمالی نمی شود چون اگر شامل همه اطراف علم اجمالی بشود و همه اطراف را حلال بدانیم مخالفت قطعی با علم اجمالی می شود، اما در روایت: "إقرار العقلاء علی أنفسهم جایز" می گوئید این دلیل شامل همه اطراف علم اجمالی اش می شود هم شامل اقرار به نفع زید می شود هم اقرار به نفع عمرو در حالی که قطعاً یکی از دو یا سه اقرار صحیح است اما می گوئید مقرّ باید هم کتاب را به زید بدهد هم قیمت کتاب را به عمرو و خالد بپردازد پس در "کل شیء لک حلال" هم همینگونه مشی کنید و بگوئید در علم اجمالی مجاز است همه اطراف را مرتکب شود.

**مثال پنجم:** زید می گوید هر دو جلد این کتاب دو جلدی ملک من است و عمرو هم می گوید هر دو جلد ملک من است، قاضی حکم می کند به تصیف یعنی یک جلد را به زید بدهند و یک جلد را به عمرو؛ با اینکه یقین داریم هر دو جلد یا ملک زید است یا ملک عمرو.

**مثال ششم:** در باب صلح اگر دو مودّع (امانت گذارنده) داشته باشیم، زید یک درهم و عمرو دو درهم نزد ودعی (کسی که امانت قبول کرده) گذاشته اند و یک درهم نزد ودعی بدون افراط و تفریط تلف شد، قاضی حکم می کند از دو درهم باقی مانده یک درهم را به عمرو بدهند و درهم دیگر را نصف کنند، نیمی از آن را به زید و نیمی از درهم را به عمرو بدهند، در حالی که قطعاً این یک درهم به طور کامل ملک یک نفر بود، و در این حکم قاضی یک نصف درهم به غیر مالکش داده شده است.

**مثال هفتم:** یقین داریم بین زید و عمرو بیع محقق شده اما این دو نسبت به ثمن یا مثنی اختلاف دارند یکی می گوید قلم را معامله کردیم یکی می گوید دفتر را معامله کردیم، در این صورت هم قاضی حکم می کند به انفساخ بیع، یعنی پول مشتری برگردانده می شود و جنس فروشنده هم به او پس داده می شود با اینکه یقین داریم یک معامله ای محقق شد و مشتری مالک پولش نیست و فروشنده هم

مالک جنسش نیست، حال اگر کسی برود قلم و دفتر را از فروشنده بخرد، پول مشتری را هم مثلا هدیه بگیرد و با مجموع اینها یک کتاب بخرد، یقین پیدا می‌کند تصرف در این کتابی که خریده تصرف در مال دیگری و غصب و حرام است.

نتیجه: مستشکل می‌گوید به همان دلیل که در این هفت مثال و انبوه مثالهای دیگر حکم قاضی یا فتوای مجتهد به جواز مخالفت قطعیه با اطراف علم اجمالی را صحیح می‌دانید باید در محل بحث هم مخالفت قطعیه با اطراف علم اجمالی را مجاز بدانید.

**قلت:** مرحوم شیخ از تمام مثالها جواب می‌دهند و دو ملاک کلی در تفاوت بین ما نحن فیه و مثالهای مذکور بیان می‌کنند:

- نسبت به شبهه غیر محصوره می‌فرمایند فتوای جواز ارتکاب جمیع اطراف ملاکی دارد که این ملاک در شبهه محصوره (ما نحن فیه) نیست لذا نباید حکم این دو مورد را به یکدیگر قیاس کنید. در مباحث شبهه غیر محصوره ج ۲، ص ۲۵۷ توضیح خواهند داد که فقهاء به شش دلیل قائل به جواز ارتکاب هستند، ملاک‌هایی مانند خروج از محل ابتلا و عسر و حرج باعث تفاوت بین حکم در شبهه محصوره با غیر محصوره می‌شود. همچنین در ص ۲۶۶ تنبیه اول نظریه خودشان که قول به عدم جواز ارتکاب جمیع اطراف است را تبیین می‌کنند.

- نسبت به مواردی که مربوط به حکم قاضی بود هم به این جهت است که دلیل خاص می‌گوید قاضی موظف است بر اساس اسباب ظاهری مانند اقرار، قسم، شاهد و یتنه حکم کند نه علم اجمالی خودش، پس گویا قاضی به عنوان نماینده زید و عمرو کتاب و پول را از مقرّ می‌گیرد و به آنها واگذار می‌کند، بنابراین حکم قاضی منجر به مخالفت قطعیه برای خود قاضی نخواهد شد زیرا قاضی نمی‌خواهد آن کتاب و پول را برای خودش بگیرد و در هر دو تصرف کند که مخالفت با علم اجمالی‌اش پیش بیاید. مانند همان مثال "واجدی المنی فی الثوب المشترك" که در مباحث قطع<sup>۱</sup> گذشت، آنجا فرمودند مجتهد هم می‌تواند به زید بگوید مجاز هستی وارد مسجد شوی، هم می‌تواند به عمرو بگوید مجازی وارد مسجد شوی، زیرا هر کدام وظیفه عملیه خودشان را دارند و وظیفه یکی به دیگری ارتباط ندارد.

- اما موردی که گفته شد شخص ثالث می‌تواند هم کتاب را و هم قیمت آن را بگیرد و در هر دو تصرف کند با اینکه یقین دارد یکی از کتاب و قیمتش را از کسی گرفته که مالکش نبوده، اینجا هم:

اولا: بعضی از فقهاء می‌فرمایند چنین کاری جایز نیست زیرا آن شخص ثالث یقین به مخالفت قطعیه پیدا می‌کند.

ثانیا: در مباحث قطع ج ۱، ص ۸۲ در توجیه دوم از شبهه‌ای مانند شبهه محل بحث، گذشت که بعضی مبنایشان این است که حکم ظاهری برای هر شخص، نسبت به دیگری حکم واقعی خواهد بود. مثل اینکه اگر زید بر اساس اسباب ظاهری مانند اقرار یا قسم آقای بکر، مالی به دست آورد هر چند مالکیت زید برای خود زید حکم ظاهری است اما دیگران مانند خالد (شخص ثالث) باید مالکیت زید را یک حکم واقعی بدانند و آثار مالکیت واقعی را بر آن مترتب کنند. بنابر این مبنای دیگر شخص ثالث (خالد) هم می‌تواند کتاب را از زید بخرد هم قیمت را از عمرو بگیرد و در هر دو تصرف کند. این بحث مبنایی است و اگر مستشکل مبنا را قبول ندارد باید اصل مبنا را نقد نماید. یک مثال هم برای این مبنا بیان می‌کنند:

اگر زید خودش مجتهد است یا مرجع تقلید زید بگوید بیع به صیغه فارسی صحیح است و زید خانه‌ای را با اجراء صیغه فارسی خریداری کرد، حال عمرو می‌خواهد خانه را از زید بخرد اما مرجع تقلید عمرو می‌گوید بیع به صیغه فارسی باطل است، اینجا می‌فرمایند حکم ظاهری صحت و جواز برای زید در حق عمرو حکم واقعی خواهد بود و عمرو باید آثار صحت و مالکیت را بر بیع زید جاری کند.

مثال دیگر: زید و عمرو واجد المنی فی الثوب المشترك و مسافر هستند، زید حاضر است، دو رکعت اول نماز ظهر خود را به زید اقتدا می‌کند و دو رکعت دوم را به عمرو، اشکالی هم ندارد زیرا حکم طهارت ظاهری هر کدام از آن دو در حق زید حکم واقعی است.

- نسبت به مثال (ششم) صلح در مباحث قطع ج ۱، ص ۸۳ گذشت، این حکم تبعیدی است لکن دو توجیه هم مطرح است: الف: آن را یک صلح قهری و اجبار شرعی بدانیم بین دو ودیعه گذار. ب: بواسطه اختلاط دو مال با یکدیگر شراکت بین دو مالک ایجاد می‌شود و مالی که در باب شراکت تلف می‌شود از ملک هر دو شریک تلف شده است. البته بعضی از فقهاء هم معتقدند باید با قرعه تعیین تکلیف نمود.

**نتیجه:** مرحوم شیخ دو ملاک برای تفاوت مثالهای مذکور با ما نحن فیه (شبهه محصوره) بیان فرمودند: ۱- وجود دلیل خاص در آن مثالها. ۲- برای شخصی که جمع می‌کند بین دو طرف، مخالفت قطعیه پیش نمی‌آید.

مرحوم شیخ انصاری در پایان بحث از حکم مخالفت قطعیه با اطراف علم اجمالی به دو نکته اشاره می‌کند:

#### نکته اول: کلامی از صاحب فصول و صاحب حدائق

صاحب فصول و صاحب حدائق برای نقد قول به جواز مخالفت قطعیه با اطراف علم اجمالی فرموده‌اند اگر مخالفت قطعیه در شبهه تحریمی مجاز باشد غرض مولا از تحریم محرمات نقض خواهد شد و هر فردی می‌تواند با مشتبه سازی علم تفصیلی خود، حرام الهی را مرتکب شود مثل اینکه در یک لیوان خمر بریزد و در لیوان دیگر سرکه سپس بدون دقت جای این دو را چند بار عوض کند تا نتواند تشخیص دهد کدام یک خمر بود سپس به جهت قول به جواز مخالفت قطعیه با اطراف علم اجمالی هر دو را بنوشد. مثال دیگری هم بیان می‌کنند به ایجاد چنین شبهه‌ای بین زوجة و أجنبية.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ظاهراً این اشکال وارد نباشد و کسانی که قائل به جواز مخالفت قطعیه هستند چنین چیزی را قبول ندارند یعنی در مواردی که فرد عمداً ایجاد شبهه می‌کند به قصد ارتکاب حرام، مجاز به مخالفت قطعیه نیست. لا اقل نسبت به بعض موارد قطعاً چنین شبهه سازی عمدی را قبول ندارند آن هم موارد دماء و فروج است که شارع نهایت اهمیت را برای تقیّد به حدود الهی اعلام کرده است.

#### نکته دوم: اشاره به تفصیلی دیگر در مسأله

مرحوم شیخ ضمن اشاره به تفصیل سوم یا قول پنجم در مسأله می‌فرماید تا اینجا صحبت ما از شبهه و تردید در علم اجمالی به جهت یک عنوان حرام بود، یعنی یقین داشتیم عنوان خمر در یکی از این دو لیوان محقق شده است. لکن بعضی قائل به تفصیل در حکم مخالفت قطعیه با علم اجمالی شده‌اند به این بیان که گاهی شبهه و علم اجمالی بین دو عنوان حرام است، مثل اینکه یقین دارد ارتکاب یکی از این دو ظرف حرام است یا به جهت خمر بودن یا به جهت مغضوب بودن.

صاحب حدائق فرموده‌اند اگر تردید در علم اجمالی به جهت یک عنوان حرام (خمریت) باشد یعنی نمی‌داند کدام یک از این دو ظرف حرام است اجتناب از هر دو طرف علم اجمالی واجب است اما اگر تردید در علم اجمالی به جهت دو عنوان حرام باشد (خمریت یا غصبت) اجتناب از هر دو واجب نیست.

مرحوم شیخ می‌فرماید چنانکه در مباحث قطع ج ۱، ص ۹۴ اشاره کردیم این تفصیل هم باطل است. زیرا وقتی انسان اجمالاً یقین و علم دارد یک حرام بین این دو ظرف دارد مخالفت قطعیه و ارتکاب هر دو طرف، حرام است عقلاً و شرعاً چه تردید در یک عنوان حرام باشد یا دو عنوان. خلاصه اینکه اگر صاحب حدائق می‌خواهند بفرمایند در تردید بین دو عنوان مجاز به ارتکاب هر دو ظرف است که چندین صفحه بحث کردیم و ثابت کردیم این مخالفت قطعیه است و حرام. اما اگر مقصودشان این است که احتیاط واجب نیست و فقط یک طرف را می‌تواند مرتکب شود، این را هم به زودی نقد خواهیم کرد و ثابت می‌کنیم که حتی یک طرف را هم نمی‌تواند استفاده کند.

#### خلاصه اقوال در حکم مخالفت قطعیه:

قول اول: شیخ انصاری و مشهور قائل شدند به حرمت مخالفت قطعیه مطلقاً.

قول دوم: مخالفت قطعیه جایز است مطلقاً.

قول سوم: مخالفت قطعیه تدریجیه مجاز است نه دفعی.

قول چهارم: مخالفت قطعیه تدریجیه‌ای که امکان ارتکاب دفعی در آن نیست جایز است.

قول پنجم: اگر تردید و اشتباه در صدق یک عنوان باشد مخالفت قطعیه حرام است و اگر تردید بین دو عنوان باشد مجاز است.

بحث از مخالفت قطعیه تمام شد از جلسه بعد این شاء الله وارد می‌شویم در حکم موافقت قطعیه با اطراف علم اجمالی.

برای آشنایی دوستان با کتابخانه‌های موجود در قم به تعدادی از آنها که بیشتر برای طلاب مفید هستند اشاره می‌کنم:

الف: کتابخانه‌های نزدیک حرم و مرکز شهر که یا مختص طلاب‌اند یا فضایی مجزا برای طلاب و کتب مورد نیاز آنان فراهم نموده‌اند:

۱- کتابخانه مرحوم آیه الله بروجردی، در دو طبقه با دو سالن مجزا و قفسه باز علاوه بر کتاب، دسترسی به نرم‌افزارهای اسلامی و سایت‌های مفید نیز فراهم است. آدرس: صحن مسجد اعظم حرم. ساعت کار ۷ صبح تا ۹ شب (پنجشنبه ۷ صبح تا ۷ شب). تلفن: ۳۷۸۳۷۷۴۴

۲- کتابخانه مرحوم آیه الله گلپایگانی (مدرسه آیه الله گلپایگانی) این کتابخانه در زیرزمین مدرسه دارای دو بخش عمومی و امانی است. ساعت کار: ۷:۳۰ صبح تا ۸ شب. تلفن: ۷۷۰۳۰۷۷.

۳- کتابخانه مرحوم آیه الله مرعشی، کتابخانه‌ای کم نظیر در جهان از حیث کثرت نسخ خطی و فراوانی کتب موجود در آن. این کتابخانه علاوه بر بخش مورد استفاده عموم، فضایی مختص طلاب به صورت قفسه باز و ارائه شروح و حواشی مختلف کتب حوزوی فراهم نموده است. آدرس: خیابان ارم روبروی پاساژ قدس، تلفن: ۷۷۴۱۹۷۰. ساعت کار ۷ صبح تا ۹ شب، شنبه‌ها ویژه خواهران.

۴- کتابخانه مرحوم آیه الله حائری. این کتابخانه در مدرسه فیضیه در چندین طبقه به صورت قفسه باز و موضوعات گسترده به همراه فضایی مجزا برای استفاده از نرم‌افزارهای اسلامی و سایت‌های مفید به طلاب محترم خدمات ارائه می‌دهد. تلفن: ۳۷۷۴۱۴۸۳

۵- کتابخانه آستانه مقدسه حضرت معصومه، خیابان ارم مقابل حرم مطهر. (دو فضای مستقل برای آقایان و بانوان)

ب: کتابخانه‌های تخصصی: (کتابخانه‌هایی که علامت ستاره دارند صبح مخصوص بانوان و عصر تا شب مخصوص آقایان است)

کتابخانه تخصصی: فقه، اصول و حقوق، خیابان سمیه، تلفن: ۳۷۷۳۲۰۱۰ \*

کتابخانه تخصصی: کلام، فلسفه، منطق: بلوار امین، کوچه ۱۷ تلفن: ۳۲۹۳۲۰۶۹ \*

کتابخانه تخصصی ادبیات عرب، فارسی و ... : خیابان سمیه، تلفن: ۳۷۷۳۲۰۱۴ \*

کتابخانه تخصصی حدیث: خیابان سمیه، تلفن: ۳۷۷۳۳۰۲۶ \*

کتابخانه تخصصی علوم قرآن: دور شهر، تلفن: ۳۷۷۳۸۰۸۱ \*

کتابخانه تخصصی تاریخ: سه راه یزدان شهر، تلفن: ۳۷۷۳۱۳۵۵

کتابخانه اهل قلم، خیابان معلم، تلفن: ۳۷۱۱۶۰ (داخلی ۱۲۵۶)

کتابخانه تخصصی امام حسین علیه السلام، تلفن: ۳۷۷۳۹۶۸۰

کتابخانه تخصصی حدیث مؤسسه دار الحدیث: مقابل دانشگاه آزاد، شهرک جهاد، ت: ۳۷۱۷۶۴۱۷

کتابخانه تخصصی فقه و اصول مرکز فقهی ائمه اطهار ۲-۳۷۸۳۲۴۸۰

کتابخانه تخصصی امام خمینی (ره)، تلفن: ۳۷۷۴۲۲۴۷ کتابخانه تخصصی پژوهشکده حج و زیارت، تلفن: ۳۷۷۴۰۸۰۰

کتابخانه تخصصی جهاد و شهادت، تلفن ۳۷۱۰۵ داخلی ۱۵۱-۵۰۶

کتابخانه تخصصی دانشگاه ادیان و مذاهب (پردیسان)، تلفن: ۳۲۸۰۲۶۱۰

کتابخانه تخصصی صاحب الزمان علیه السلام، (جمکران) تلفن: ۳۷۷۳۲۲۱۲

کتابخانه تخصصی فقه و اصول مرکز فقهی ائمه اطهار، میدان معلم، تلفن ۳۷۷۴۹۴۹۴

کتابخانه تخصصی مذاهب اسلامی، تلفن ۳۲۹۳۵۰۱۱ کتابخانه تخصصی مؤسسه شیعه شناسی، تلفن: ۳۲۸۰۴۶۳۶

کتابخانه زبانهای خارجی و منابع اسلامی، تلفن ۳۷۸۳۹۱۱۱ کتابخانه مجمع عالی حکمت اسلامی، تلفن ۳۷۷۵۷۶۱۰

کتابخانه مدرسه اسلامی هنر، تلفن: ۳۷۸۳۰۷۸۲ کتابخانه مطالعات اسلامی زن و خانواده، تلفن: ۳۲۹۰۷۶۱۰

برای آشنایی با سایر کتابخانه‌های عمومی و تخصصی شهر قم و کتابخانه‌های موجود در پردیسان و همچنین برای آشنایی با بعضی از

کتابخانه‌های سراسر کشور و جستجوی اینترنتی در منابع این کتابخانه‌ها مراجعه کنید به سایت: [www.lib.ir](http://www.lib.ir)

**مقام دوم: وجوب موافقت قطعیه**

مرحوم شیخ انصاری فرمودند در مبحث شک بدون حالت سابقه، شک در مکلف به، شبهه تحریمی، با منشأ موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) دو مقام از بحث وجود دارد: الف: شبهه محصوره. ب: شبهه غیر محصوره. نسبت به شبهه محصوره هم فرمودند دو مقام از بحث وجود دارد:

۱- بررسی حکم مخالفت قطعیه بود که نتیجه گرفتند حرام است زیرا علم اجمالی منجز تکلیف است و حرمت برای اطراف علم اجمالی ثابت است به اقتضاء أدله احکام مانند إجتنب عن الخمر.

۲- مقام دوم بررسی حکم موافقت قطعیه است. وقتی گفتیم مخالفت قطعیه و ارتکاب هر دو طرف حرام است، آیا موافقت قطعیه هم واجب است؟ یعنی اجتناب از هر دو طرف واجب است یا نه مکلف می تواند یک طرف را مرتکب شود و از طرف دیگر اجتناب کند که می گوئیم موافقت احتمالی (احتمال دارد واقع همان باشد که مکلف عمل کرده یعنی همان طرفی را که استفاده کرده حلال باشد) در مسأله چند قول است:

**قول اول:** مشهور و شیخ انصاری می فرمایند: موافقت قطعیه واجب است.

**قول دوم:** موافقت قطعیه واجب نیست بلکه می تواند یک طرف را اجتناب کند و طرف دیگر را مرتکب شود.

**قول سوم:** وقتی حرام برای ما مشتبه شد و نمی دانستیم باید هر دو طرف را ترک کرد یا می توان فقط یکی را ترک کرد، دلیل القرعة لکل امر مشکل را إجراء کنیم.

البته قول به تفصیل هم داریم که خواهد آمد.

**دلیل بر وجوب موافقت قطعیه**

مرحوم شیخ ابتدا بر قول اول استدلال می کنند سپس وارد بررسی دلیل قول دوم می شوند. می فرمایند در مقام اول توضیح دادیم که أدله اولیه احکام مانند "إجتنب عن الخمر" اقتضاء دارد از خمر معلوم بالتفصیل و معلوم بالإجمال باید اجتناب کرد مانع عقلی و شرعی هم برای حرمت وجود ندارد، پس تکلیف منجز و ثابت است، و اجتناب از هر دو طرف واجب خواهد بود.

به عبارت دیگر وقتی گفتیم مخالفت قطعیه حرام است یعنی یقین دارم به اشتغال ذمه نسبت به حرمت خمر، اشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی، فراغ یقینی زمانی حاصل می شود که از هر دو مشتبه اجتناب کند.

دو اشکال به این دلیل وارد شده که مرحوم شیخ بیان کرده و پاسخ می دهند:

**اشکال اول:** مستشکل می گوید ما به ظرف الف نگاه می کنیم شک در نجاست یا خمریت آن داریم، أصالة الحلیة می گوید استفاده اش برای شما حلال است؛ نسبت به ظرف دوم هم شک داریم أصالة الحلیة جاری می کنیم، إجراء أصالة الحلیة یک قاعده فقهی است که جداگانه در هر مشتبه جاری می شود لکن اینجا به جهت اینکه علم اجمالی عارض شده بر نجاست یکی از دو ظرف لذا إجراء أصالة الحلیة در هر دو طرف منجر به تعارض می شود و برای رفع تعارض قائل می شویم به إجراء أصالة الحلیة به نحو علی البدل و تخییر بین دو طرف. یعنی چون علم اجمالی داریم یکی از این دو نجس است پس أصالة الطهاره را هم فقط در یکی غیر معین از این دو طرف جاری می کنیم. نتیجه این که موافقت قطعی (اجتناب از دو طرف) واجب نیست و مخالفت احتمالی (اجتناب از یک طرف) کفایت می کند.

**جواب:** مرحوم شیخ دو جواب دارند:

**اولا:** می فرمایند نمی توانیم أصالة الحلیة در اینجا جاری کنیم زیرا ما یقین به اشتغال ذمه به حرمت خمر داریم و این یقین برای ما منجز و تکلیف آور است، حکم عقل هم در چنین موردی این است که اشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی، فراغ ذمه یقینی زمانی حاصل می شود که موافقت قطعیه کرده و از هر دو طرف اجتناب کند. پس أصالة الإشتغال مقدم است بر أصالة الحلیة.

**ثانیا:** در مباحث استصحاب خواهد آمد که تعارض دو اصلی که هیچکدام بر دیگری مقدم نیست (مانند تعارض دو أصالة الحلیة در ما نحن فیہ) منجر به تساقط می شود نه تخییر.

اشکال دوم و پاسخ از آن إن شاء الله خواهد آمد.

## فصل زمستان، فصل بهار عبادت و مناجات

در اواخر فصل پاییز و اول فصل زمستان قرار داریم. بعض مردم در تدارک آماده شدن برای شب یلدا (طولانی‌ترین شب سال از غروب آخرین روز پاییز تا اولین صبح زمستان) هستند، از کشاورزی که در بندرعباس و مناطق گرمسیر از سه ماه قبل در تدارک کشت هندوانه برای شب یلدا و کسب درآمد است تا افرادی که در تدارک شب نشینی‌های آن هستند. یکی از راه‌های ساده برای بررسی وضعیت معنوی و پی‌بردن به نقائص و اشکالات کارمان مقایسه کردن امور معنوی به امور مادی است. فردی که برای دیدن یک فیلم یا سریال یا مسابقه فوتبال برنامه ریزی می‌کند، تنقلات تهیه می‌کند و خانه را خلوت می‌کند، عوامل حواس‌پرتی را جمع می‌کند، زمان پخش برنامه هم با دقت نگاه می‌کند و سخن گفتن حتی یک بچه را هم بر نمی‌تابد، اگر نسبت به امام زمان علیه السلام، خواسته حضرتش، عوامل خوشنودی حضرت و دور شدن از اسباب غفلت از حضرت همین مقدار اهمیت بدهد، منتظر رسیدن وقت نماز باشد، منتظر رسیدن وقت سحر و مناجات باشد به توفیقات یزگی دست خواهد یافت.

ما با عقلمان توحید و لزوم آن را درک کرده‌ایم اما سرازیر کردن آن از عقل به قلب، نیازمند حرکت کردن از حیطة نظر به حیطة عمل است که خداوند متعال مکرر در قرآن کریم فرموده: "الذین آمنوا و عملوا الصالحات".

تحقق این مهم و چشیدن لذت عبادت و مناجات میسر نیست الا با قدم گذاشتن در وادی عمل، و البته کاری مهم و سخت است. بزرگان توصیه می‌کنند بر استفاده حداکثری از فرصت زمستان که شبها طولانی تر است، هم فرصت کافی برای استراحت است هم فرصت مغتنم برای بهره‌مندی از فیوضات و فضائل مناجات سحر.

برای رسیدن به هدف راهی نیست جز تلاش در مسیر درس خواندن و عمل به وظیفه و توجه مضاعف به راز و نیاز با خالق متعال که مبدا همین اصطلاحات و مسائل علمی ما را از توجه به وظیفه اصلی و سلوک الی الله باز دارد. بزرگان ما بهترین الگو در این مسیرند مرحوم آیه الله العظمی میلانی و حالات ایشان در نماز شب و حضور قلبشان در هر لحظه و حالت، برای ما بسیار درس آموز است. هدایت یافتن پورفسور بلون (بول ون) بلژیکی و داستان اسلام آوردن و تشیع او به سبب همین توجه وافر مرحوم میلانی به مناجات سحر و دعای پر مغز و محتوای أبو حمزه ثمالی بوده است.

لا اقل سعی کنیم بیگیری در امور مادی و حسرت خوردن‌ها نسبت به امور دنیایی را در امور معنوی مان هم ایجاد کنیم تا آرام آرام اشتغال بیش از حد به امور دنیا و غفلت از مناجات جای خود را به دل‌مشغولی‌های معنوی و توجه به رضای خداوند متعال و حضرت حجت علیه السلام بدهد. إن شاء الله.



مرحوم شیخ فرمودند موافقت قطعیة با اطراف علم اجمالی واجب است زیرا با وجود "اجتناب عن الخمر" عقل حکم می‌کند به اشتغال یقینی ذمه به تکلیف و فراغ یقینی فقط با موافقت قطعیة حاصل خواهد شد. دو اشکال را پاسخ می‌دهند، اشکال اول گذشت.

**اشکال دوم:** قبل از بیان آن یک مقدمه اصولی را توضیح می‌دهیم:

#### مقدمه اصولی: استحاله استعمال لفظ در اکثر از معنی

در ابتدای کتاب اصول فقه، مرحوم مظفر چهارده مقدمه بیان می‌کنند، عنوان مقدمه سیزدهم ترادف و اشتراک است، ذیل این بحث در ج ۱، ص ۳۲ می‌فرمایند: وإنما وقع البحث والخلاف في جواز إرادة أكثر من معنى واحد من المشترك في استعمال واحد، على أن يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ على حدة وكأن اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده. وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لا يهمننا الآن التعرض لها. وإنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

در مقام استدلال بر مطلب می‌فرمایند استعمال لفظ در یک معنا یعنی فناء لفظ در معنا و زمانی که یک لفظ در یک معنا فانی شد، فناء در معنای دیگر به طور همزمان محال است. در مقام تشبیه می‌فرمایند: ألا ترى أنه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع المرأة كلها وتنظر - في نفس الوقت - إلى صورة أخرى تسعها أيضاً؛ إن هذا محال. \* مستشکل می‌خواهد با استفاده از روایات "كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام" ثابت کند موافقت قطعیة واجب نیست بلکه موافقت احتمالیة کفایت می‌کند، زیرا در مقابل علم تفصیلی دو قسم شک وجود دارد:

**قسم اول:** شک بدوی بدون هیچ علمی. در شک بدوی ممکن است ما فقط نسبت به یک ظرف شک بدوی داشته باشیم و ممکن است شک نسبت به بیشتر از یک ظرف باشد. مثل اینکه شک دارم این ظرف واحد خمر است یا نه یا دو شک مستقل نسبت به دو ظرف در نفس تحقق پیدا کند، نسبت به ظرف "الف" شک بدوی دارم خمر است یا نه؟ و نسبت به ظرف "ب" هم شک بدوی دارم خمر است یا نه؟ مهم این است که در شک بدوی اشکالی ندارد در هر دو ظرف حلیت جاری کنیم و بنا بگذاریم بر حلال بودن زیرا احتمال دارد هیچیک از این دو ظرف خمر نباشد.

**قسم دوم:** شک به همراه علم که می‌گوییم علم اجمالی. در علم اجمالی در همان مثال دو ظرف، ما یک شک داریم و یک علم، علم به خمریت یک ظرف و شک در تعیین خمر. اینجا عقلاً امکان ندارد در هر دو ظرف حلیت جاری کنیم زیرا علم و یقین داریم یکی از آن دو خمر است.

مستشکل می‌فرماید: "كل شيء لك حلال" شامل هر دو قسم شک می‌شود به این بیان که:

نسبت به شک بدوی می‌گوید شما رخصت و جواز ارتکاب داری، در ظرف "الف" شک دارد، روایت می‌گوید حلال است، در ظرف "ب" هم شک دارد می‌گوید حلال است، تنافی و تناقضی هم پیش نمی‌آید چون ممکن است در واقع هر دو حلال باشند.

نسبت به علم اجمالی هم روایت می‌گوید رخصت و جواز ارتکاب داری لکن وقتی در یک طرف حلیت جاری کردیم باید بنا بگذاریم بر حرمت طرف دیگر زیرا عقلاً امکان ندارد در طرف دیگر هم معتقد به حلیت شویم چون یقین داریم یکی از دو ظرف خمر است.

خلاصه کلام اینکه شارع مقدس با "كل شيء لك حلال" می‌فرماید شما می‌توانی شک و احتمال حرام بودن را ملغی و منتفی کنی، در شک بدوی و مثال مذکور ما دو شک داریم لذا می‌توانیم به روایت تمسک کنیم و بگوییم هر دو شک را منتفی می‌کنیم و می‌گوییم ظرف "الف" معینا موضوع حلال است و ظرف "ب" هم معینا موضوع حلال است. لکن در علم اجمالی فقط یک شک داریم پس بر اساس روایت یک ظرف را مخیریم حلال بدانیم لذا وقتی مثلاً گفتیم ظرف "الف" موضوع حکم حلال است دیگر باید ظرف "ب" را موضوع حکم حرمت بدانیم. یعنی نسبت به یک ظرف إلغاء حرمت و در ظرف دیگر اعمال حرمت کرده‌ایم.

نتیجه اینکه موافقت قطعیة (اجتناب از هر دو) واجب نیست و طبق روایات موافقت احتمالیة (اجتناب از یکی) کافی است.

**سؤال:** این کلام شما منجر می‌شود به استعمال لفظ "حلال" در اکثر از معنای واحد که محال است، طبق تفسیر شما شارع کلمه "حلال" را هم به معنای حلیت تعیینی (در شک بدوی) استعمال کرده هم حلیت تخیری در یک طرف (در علم اجمالی).

**پاسخ:** مستشکل می‌گوید "حلال" در یک معنا بیشتر استعمال نشده است آن هم ملغی و منتفی کردن شک است، لکن در تطبیق این کلام نسبت به شک بدوی ما چون در دو ظرف شک بدوی داریم طبیعتاً در هر دو، احتمال خمر بودن را منتفی میدانیم اما در علم اجمالی

یک شک داریم و توضیح دادیم به جهت حکم عقل نمی‌توانیم در هر دو ظرف حلیت جاری کنیم، لذا در تطبیق روایت در علم اجمالی چون یک شک فقط تصویر می‌شود پس یک حلیت داریم که طبیعتاً این حلیت مخیر است بین دو ظرف.

**جواب اشکال دوم:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند:

**اولاً:** معنای ظاهری روایات این است که هر جا شک داشتی در حکم حلال یا حرام بودن بناگذار بر حلیت، دیگر روایت ظهور ندارد در اینکه این ظرف را موضوع حکم حلیت بدان.

**ثانیاً:** سلمنا که روایت می‌گوید مورد مشکوک را موضوع حکم حلیت بدان، خوب این نکته در هر دو طرف شک جاری است یعنی روایت می‌گوید هر جا شک داری بگو موضوع حلیت است، نسبت به ظرف "الف" شک داری بگو موضوع حلیت است، در ظرف "ب" شک داری بگو موضوع حلیت است، چنین چیزی هم به اعتراف خود شما فقط در شک بدوی ممکن است نه علم اجمالی، پس حکم حلیت در روایت شامل علم اجمالی نمی‌شود.

به عبارت دیگر روایت می‌گوید مشکوک را حلال بدان، نمی‌گوید بین دو مشکوک مخیر هستی یکی را حلال بدانی و دیگری را حرام، این هم شامل شک بدوی می‌شود نه علم اجمالی. پس روایت هیچ اشاره‌ای به تخییر ندارد.

فقدبر شاید اشاره به این باشد که مستشکل نگفت معنای ظاهری روایت تخییر بین دو مشکوک در علم اجمالی است بلکه مستشکل ادعا نمود حکم مشکوک حلیت است لکن به حکم عقل در شک بدوی می‌شود حلیت تعیینی و در علم اجمالی می‌شود حلیت تخییری، پس تعیین و تخییر را مستشکل از ظاهر روایت برداشت نکرد بلکه از حکم عقل استفاده نمود.

در هر صورت اشکال شیخ انصاری به مستشکل وارد است که "إجتنب عن الخمر" به حکم عقل دلالت می‌کند بر اشتغال یقینی به تکلیف حرمت و اشتغال یقینی يستدعی الفراغ اليقینی لذا موافقت قطعیه واجب است و حق ارتکاب هیچ طرفی را ندارد. یعنی مرحوم شیخ انصاری منکر تخییر عقلی در اینجا معلوم بالإجمال هستند.

**تحقیق:**

\* ضمن مراجعه به اصول فقه به این سؤال پاسخ دهید که حکم استعمال لفظ در اکثر از معنا در تثنیه و جمع چیست؟

گفتیم در شک در مکلف به شبهه تحریمیة موضوعیه محصوره دو مقام از بحث وجود دارد، مقام اول در اثبات حرمت مخالفت قطعیه بود، مقام دوم در بررسی موافقت قطعیه است. فرمودند سه قول است، قول اول نظر مشهور و شیخ انصاری بر وجوب موافقت قطعیه بود که بر آن استدلال آوردند. قول دوم جواز موافقت احتمالیه بود.

### أدله قول دوم: جواز موافقت احتمالیه

قائلین به این قول دو دلیل دارند که مرحوم شیخ بیان و نقد می کنند:

#### دلیل اول:

مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین (متوفی ۱۲۳۱ هـ) و مرحوم ملا احمد نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ هـ) در مناهج الأحکام و الأصول که قائل به جواز مخالفت احتمالیه هستند در دلیل اول دو مدعا دارند که برای هر کدام دلیل ارائه می دهند:

#### مدعای اول و دلیل: جواز ارتکاب یک إناء

دلیل: می فرمایند حدیث "کل شیء لک حلال" دلالت می کند بر جواز ارتکاب یکی از دو طرف شبهه، زیرا این حدیث می گوید مورد مشکوک و مشتبه بر شما حلال است، ظرف "الف" مشکوک و مشتبه است پس استفاده از آن حلال است.

#### مدعای دوم و دلیل: عدم جواز ارتکاب إناء دیگر

دلیل: می فرمایند حدیث "کل شیء حلال" شامل إناء دوم نمی شود، در توضیح این دلیل سه بیان ارائه شده که محتوای آنها یکی است:

بیان اول: صاحب قوانین می فرمایند علم به ارتکاب حرام، حرام است.

می فرمایند ظرف اول را مجاز بودی مرتکب شوی، اما اگر ظرف دوم را هم مرتکب شوی علم پیدا می کنی به ارتکاب حرام، و علم به ارتکاب حرام هم حرام است.

بیان دوم: مرحوم نراقی می فرمایند ارتکاب حرام، حرام است.

می فرمایند اگر ظرف دوم را هم مرتکب شود قطعاً مرتکب حرام شده است و ارتکاب حرام هم بر مکلف حرام است.

بیان سوم: مرحوم نراقی می فرمایند لازمه ارتکاب ظرف دوم، ارتکاب حرام است.

گفته شده اگر ظرف دوم را هم مرتکب شود لازمه اش ارتکاب حرام است، زیرا آنچه حرام است ارتکاب یک ظرف به شرط اجتماع با ظرف دیگر است؛ وقتی إناء دوم را هم مرتکب شود اجتماع دو إناء محقق شده پس حرام خواهد بود اما ارتکاب یک ظرف به شرط انفراد (یعنی ارتکاب یک ظرف به شرط عدم ارتکاب ظرف دیگر) مشکوک و مشتبه است که "کل شیء حلال" می گوید حلال است.

#### جواب از دلیل اول:

مرحوم شیخ انصاری در جواب از دلیل اول هر دو مدعا را نقد می کنند:

نقد مدعای اول: می فرمایند در اطراف شبهه نمی توان دو گونه برخورد کرد، یا باید بگوئید علم اجمالی در دو طرف شبهه اثر دارد و منجز تکلیف حرمت است، دیگر هیچ کدام از دو طرف شبهه را نباید مرتکب شود و "کل شیء لک حلال" جاری نیست، یا بگوئید علم اجمالی بی اثر است و تکلیفی نمی آورد که در این صورت مکلف می تواند هر دو طرف را مرتکب شود. دیگر اینکه علم اجمالی باشد منجز و تکلیف آور هم باشد اما نصفه و نیمه این ادعای بلا دلیل است.

#### نقد مدعای دوم:

مدعای دوم این بود که ظرف دوم را حق ندارد مرتکب شود. این مدعا به سه بیان مطرح شده بود که هر سه را نقد می کنند:

نقد بیان اول: بیان اول این بود که علم به ارتکاب حرام، حرام است، این کلام در ظاهرش کلام عجیبی است و شاید ما متوجه مقصود مرحوم میرزای قمی نمی شویم، لذا می گوئیم نسبت به مقصود میرزای قمی سه احتمال است که البته هر سه احتمال باطل است:

احتمال اول: بگوئیم مقصود همین معنای ظاهری عبارت است که میرزای قمی می فرمایند علم به ارتکاب حرام، حرام است.

اشکال این است که مسلماً ارتکاب حرام، حرام است، اما علم به ارتکاب حرام که حرام نیست. فرد الآن علم پیدا می‌کند یک ساعت پیش مرتکب غیبت شد، علم به ارتکاب غیبت و ارتکاب حرام که حرام نیست.

بله در یک مورد علم به ارتکاب حرام، حرام است که البته از محل بحث ما خارج است، آن هم جایی است که زید در کار فرد دیگر تجسس می‌کند تا علم پیدا کند که مرتکب حرام می‌شود یا نه، اینجا این علم به ارتکاب حرام، حرام است زیرا مصداق تجسس است، تازه اینجا هم خود تجسس حرام است چه علم پیدا کند به اینکه فرد دیگر مرتکب حرام شده چه علم پیدا نکند.

**احتمال دوم:** بگوییم مقصود ایشان غیر از ظاهر عبارتشان است. یعنی می‌خواهند بفرمایند عقل می‌گوید مخالفت علمیه و یقینی با حکم مولای حقیقی یا مولای عرفی قبیح و حرام است اما مخالفت احتمالیه عند العرف اشکالی ندارد. به عبارت دیگر اگر انسان علم و یقین پیدا کند به حرام، ارتکاب جایز نیست اما اگر علم پیدا نکرد و فقط احتمال حرمت می‌داد می‌تواند مرتکب شود.

قبل از بیان اشکال شیخ انصاری به این احتمال یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: مقدمه علمیه

یکی از مباحثی که ذیل بحث از مقدمه واجب در اصول فقه خوانده‌اید تقسیمات مقدمه است. در کفایة هم ص ۹۲ (چاپ آل البیت) خواهید خواند که مقدمه از چهار جهت مختلف تقسیماتی دارد، تقسیم سوم آن تقسیم مقدمه است به مقدمه وجود، مقدمه صحت، مقدمه وجوب و مقدمه علم. مقصود از مقدمه علمیه آن است که فرد برای حصول علم و یقین به انجام واجب به عنوان مقدمه فعلی را انجام دهد. دو مثال اول: فرد برای اینکه یقین کند مقدار واجب شستن صورت در وضو را انجام داده، مقداری از اطراف صورت را هم می‌شوید که مقدمه شود برای حصول علم به اتیان واجبش. مثال دوم: فردی که اطلاع از قبله ندارد برای اینکه علم پیدا کند به استقبال قبله به چهار طرف نماز بخواند. آقایان علما می‌فرمایند انجام مقدمه علمیه واجب است. مرحوم آخوند در کفایة الأصول می‌فرمایند: المقدمة العلمية و إن استقل العقل بوجوبها إلا أنه من باب وجوب الإطاعة إرشادا ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز لا مولوا من باب الملازمة و ترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدمة. \*

اشکال این است که لازمه کلام شما مخالفت با مقدمه علمیه است. وقتی تکلیف منجز حرمت شرب خمر داریم فعلی که مقدمه می‌شود برای علم به شرب خمر بر ما حرام است. اگر فرد هر دو ظرف را بیاشامد یقین و علم به ارتکاب حرام پیدا می‌کند، نوشیدن یک ظرف هم مقدمه علم به ارتکاب حرام است، اگر بگویید نوشیدن یک ظرف اشکال ندارد با اجماع علما در لزوم رعایت مقدمه علمیه مخالفت کرده‌اید. **احتمال سوم:** بگوییم مقصود ایشان از علم به ارتکاب حرام، علم تفصیلی به ارتکاب حرام است، یعنی وقتی فرد یک ظرف را مرتکب شد علم تفصیلی به ارتکاب حرام ندارد لذا ارتکاب یک ظرف و اجتناب از ظرف دیگر اشکال ندارد و موافقت احتمالیه صحیح است.

اشکال این است که منجر می‌شود به مخالفت قطعی تدریجی، زیرا وقتی ظرف اول را مرتکب می‌شود علم تفصیلی به حرام ندارد، همچنین زمانی که ظرف دوم را مرتکب می‌شود حین الإرتکاب یقین و علم تفصیلی ندارد که همین ظرف دوم حرام است، پس هر دو ظرف را می‌تواند مرتکب شود و این هم مخالفت قطعی تدریجی است نه مخالفت احتمالی.

شیخ انصاری یک این آرید (احتمال) چهارم هم مطرح می‌کنند که همان احتمال اول است.

**نقد بیان دوم:** مرحوم نراقی فرمودند وقتی مجموع را مرتکب شود علم به حرام پیدا میکند پس ارتکاب یک طرف اشکال ندارد.

اشکال این است که علت حرمت مجموع دو ظرف با هم چیست؟ خوب روشن است علت حرمت، وجود یک ظرف حرام بین دو ظرف است، پس ارتکاب یک ظرف هم حرمت را به دنبال دارد و ارتکاب ظرف دیگر دخالتی در حرمت ندارد، بلکه ارتکاب ظرف دیگر مقدمه است برای علم پیدا کردن به ارتکاب حرام، خوب در بالا گفتیم علم به ارتکاب حرام، حرام نیست.

**نقد بیان سوم:** مرحوم نراقی فرمودند ارتکاب یک ظرف به شرط اجتماع با ظرف دیگر حرام است نه به تنهایی.

اشکال این است که گفتیم ارتکاب یک ظرف هم حرام است چه ظرف دوم را هم مرتکب بشود یا نه، بلکه شرط اجتماع که ایشان مطرح کردند شرط است برای علم به ارتکاب حرام (یعنی وقتی یک ظرف را مرتکب شد احتمال مخالفت می‌دهد اما وقتی ظرف دوم را هم مرتکب شد و جمع کرد بین هر دو ظرف علم پیدا می‌کند به ارتکاب حرام) و باز در بالا گفتیم علم به ارتکاب حرام، حرام نیست.

#### تحقیق:

\* ضمن مراجعه به کفایة الأصول فقط عنوان سایر تقسیمات در مقدمه واجب را یادداشت نمایید.

الثانی: ما دلّ علی جواز تناول... ج ۲، ص ۲۱۶، س ۵

گفتیم نسبت به شک در مکلف به شبهه تحریمیة موضوعیه محصوره مقام دوم بررسی حکم موافقت قطعیه است. فرمودند سه قول است، قول اول نظر مشهور و شیخ انصاری بر وجوب موافقت قطعیه بود که بر آن استدلال آوردند. قول دوم از مرحوم صاحب قوانین و مرحوم نراقی مبنی بر جواز موافقت احتمالیه بود که یک دلیل شان بیان و نقد شد.

### دلیل دوم: نص خاص

می فرمایند در محل بحث نص خاص می گوید موافقت احتمالیه کافی است. از طرفی روایاتی داریم که می گویند جمیع اطراف علم اجمالی را می توانید مرتکب شوید و از طرف دیگر روایاتی داریم که حرام واقعی مانند خمر را ممنوع و تحریم می کنند، جمع بین این دو دسته روایات اقتضاء می کند بگوییم حکم ظاهری آن است که نسبت به یک طرف مجاز به ارتکاب هستیم و نسبت به طرف دیگر باید اجتناب کنیم که می شود همان موافقت احتمالیه. مانند روایاتی که می گویند در اشتباه قبله می توانید به بعضی از جهات اربع نماز بخوانید و نماز به بعضی از جهات را ترک کنید. تعداد این روایات زیاد است مانند موثقه سماعة.

سماعة از امام صادق علیه السلام پرسیده است فردی برای بنی امیه کار کرده و از این راه حقوق و مالی به دست آورده که مال حرام است. اما این مال را در راه خیر مانند صدقه، صله رحم و کمک به خویشاوندان و حج مصرف می کند با این توجیه که "إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِئْنَ السَّيِّئَاتِ" یعنی این کارهای خیر آن گناهان و اثر سوء اموال حرام را خنثی کند. حضرت فرمودند خود این صدقه هم کار حرام است و با معصیت نمی توان معصیت را پوشانید، بعد حضرت فرمودند اگر این مال حرام با اموال حلال خودش که محصوره هم هست مخلوط شود و قابل تمییز و جداسازی نباشند "فلا بأس" اشکالی در استفاده از این مال نیست و می تواند در آن تصرف کند.

سؤال: ظاهر روایت می گوید در شبهه محصوره فرد می تواند جمیع اطراف علم اجمالی را مرتکب شود و این هم مخالفت قطعیه با علم اجمالی است که خود شمای مرحوم صاحب قوانین و مرحوم نراقی هم مخالفت قطعیه را به حکم عقل حرام می دانید.

پاسخ: مستدلّ که استدلال به حدیث را قبول دارد در پاسخ می گوید:

اولاً: روایت نمی گوید همه اطراف علم اجمالی را مرتکب شود زیرا در روایت آمده: "وَ هُوَ يَتَصَدَّقُ مِنْهُ" و "من" برای تبعیض است یعنی قسمتی از آن مال را صدقه دهد، پس روایت نمی گوید همه اطراف علم اجمالی را می توانی مرتکب شوی.

ثانیاً: اگر هم ظهور روایت را در جواز تصرف در جمیع اطراف علم اجمالی بپذیریم می گوییم دو دسته روایت داریم: دسته اول این موثقه سماعة و امثال آن است که می گوید می توانی جمیع اطراف علم اجمالی را مرتکب شوی و دسته دوم روایاتی است که می گوید از حرام واقعی باید اجتناب کنی مانند "إجتنب عن الخمر" راه کار جمع بین این دو دسته روایات آن است که بگوییم نسبت به یک طرف از اطراف علم اجمالی به موثقه سماعة عمل می کنیم و می گوییم ارتکاب آن اشکالی ندارد و نسبت به طرف دیگر علم اجمالی به أدله احکام عمل می کنیم که می گوید: "إجتنب عن الخمر" لذا یک ظرف را حلال ظاهری می دانیم و ظرف دیگر را هم خمر ظاهری (و بدل از خمر واقعی) پس جمع بین روایات اقتضاء دارد بگوییم در اطراف علم اجمالی موافقت احتمالیه کافی است.

### نقد دلیل دوم:

مرحوم شیخ انصاری در نقد دلیل دوم می فرمایند در معنای موثقه سماعة سه احتمال است:

احتمال اول: جواز مخالفت قطعیه و ارتکاب جمیع اطراف علم اجمالی که معنای ظاهری روایت است.

گفتیم این احتمال به نظر ما و مستدلّ باطل است. اینکه مستدلّ در پاسخ به سؤال گفت من تبعیضیه ثابت می کند که تصرف در بعض مال حلال است نه در کل مال، این صحیح نیست زیرا حضرت می فرمایند اگر مال حرام با مال حلال مخلوط شد "فلا بأس" اشکالی ندارد در آن تصرف کنی، یعنی اشکالی ندارد در کل این مال تصرف کنید حضرت فرمودند تصرف در بعض این مال بی اشکال است.

۱. در بعض نسخ روایت چنین دارد "مِنْ عَمَلٍ بَنِي أُمِيَّةَ" در بعض نسخ هم "مِنْ عَمَالِ بَنِي أُمِيَّةَ" دارد. نسخه "من عمل" بهتر است زیرا در دو صفحه بعد به روایتی اشاره می کنند که در آن "عامل" آمده و برای اینکه آن مورد تکرار به شمار نیاید اینجا بنا را بر نسخه "من عمل" می گذاریم.

علاوه بر اینکه ظاهر روایت هم دلالت می‌کند بر تصرف این در جمیع این مال زیرا مقداری از مال را که مثلاً صدقه داده و مابقی را نزد خود نگه داشته، هم صدقه دادن تصرف در مال است هم نگه داشتن نزد خودش تصرف در مال است. پس روایت تصرف در کل مال حلال مخلوط به حرام را تجویز می‌کند و این هم مخالفت قطعیه است که خود مرحوم صاحب قوانین هم قبول ندارند.

**احتمال دوم:** همان کلام مستدل که موثقه می‌گوید بعض اطراف علم اجمالی را می‌توانی مرتکب شوی و مابقی بر تو حرام است.

**احتمال سوم:** بگوییم روایت نص خاص است و حضرت در خصوص این مورد می‌فرمایند مجاز به ارتکاب همه اطراف علم اجمالی هستی نظیر باب ربا که دلیل خاص داریم اگر مقداری مال ربوی ندانسته با مال حلالش مخلوط شود و قابل تمییز نباشد، تصرف در همه آن مال جایز است.

وقتی احتمال اول نفی شد دیگر دو احتمال بعدی مساوی هستند چرا صاحب قوانین معتقد به احتمال دوم هستند و موافقت احتمالیه را در همه موارد نتیجه می‌گیرند، خوب به احتمال سوم عمل کنند که اختصاص موافقت احتمالیه به مورد خاص است. نهایت مسأله این است که إذا جاء الإحتمال بطل الإستدلال.

سپس مرحوم شیخ انصاری وارد بررسی تفصیلی چنین روایاتی می‌شوند و می‌فرمایند روایاتی که دلالت می‌کنند ارتکاب مشتبهات حلال است سه طائفه هستند و هیچ کدام دلالت بر مدعای صاحب قوانین (لزوم موافقت احتمالیه یا جواز مخالفت احتمالیه) ندارند:

**طائفه اول:** روایاتی که محتوایشان از قبیل "کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه" است.

این طائفه فقط شامل شبهات بدویة است و ارتکاب مشکوک به شبهه بدویة را حلال می‌داند نه شبهات مقرون به علم اجمالی و اگر شامل شبهات مقرون به علم اجمالی هم بشود متعذر است زیرا چنانکه مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد ج ۴، ص ۱۵۶ می‌فرماید لازم می‌آید استعمال لفظ در اکثر از معنا که در دو جلسه قبل ضمن مقدمه‌ای توضیح دادیم محال است. اگر "کل شیء لک حلال" هم شامل شک بدوی شود که می‌گوید اگر در دو طرف، شک بدوی داری می‌توانی هر دو را مرتکب شوی، هم شامل علم اجمالی شود که بگوید فقط یکی از دو طرف را علی البدل می‌توانی مرتکب شوی، این استعمال لفظ واحد است در دو معنا.

**طائفه دوم:** روایاتی که دلالت می‌کنند بر جواز ارتکاب هر دو طرف، در شبهه محصوره

یکی از روایات این طائفه هم همان موثقه سماعه بود که توضیح و نقدش الآن گذشت.

#### تحقیق:

– روایاتی که در ادامه بحث مرحوم شیخ انصاری اشاره می‌کنند را مراجعه کنید و متن کامل آنها را یادداشت نمایید.

گفتیم مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید روایاتی که دلالت می‌کنند ارتکاب مشتهیات حلال است سه طائفه هستند و هیچ کدام دلالت بر مدعای صاحب قوانین (لزوم موافقت احتمالیه یا جواز مخالفت احتمالیه) ندارند، طائفه اول و دوم گذشت.

**طائفه سوم:** روایاتی که می‌گویند اگر پولی از عامل (کارمند سلطان جائز)، سارق و سلطان جائز به تو رسید با اینکه علم اجمالی داری به وجود حرام در آن مال، اما می‌توانی در آن تصرف کنی. گویا این روایات می‌گویند اجتناب از همه اطراف علم اجمالی صحیح نیست. مرحوم شیخ می‌فرماید این طائفه هم موارد خاصه‌ای است که دلیل خاص داریم بر جواز تصرف در اطراف علم اجمالی. مثلاً قاعده ید و جواز أخذ از مسلمان می‌گوید تصرف در آن مال برای تو جائز است، یا قاعده صحت می‌گوید تصرف مسلمان در یک مال را حمل بر صحت کن و عند الشک بگو این شاء الله از خود او و حلال است.

در عبارت رسائل مرحوم شیخ بررسی این روایات را در آینده وعده می‌دهند و البته در رسائل چنین بحث نمی‌آید و مرحوم شیخ در مکاسب چاپ مجمع الفکر ج ۲، ص ۱۷۸ به بررسی این روایات و اثبات این مدعیان، پرداخته‌اند. قسمتی از عبارت مکاسب چنین است:

فالروایة إمّا من أدلّة حلّ مال السلطان، المحمول بحکم الغلبة إلى الخراج و المقاسمة، و إمّا من أدلّة حلّ المال المأخوذ من المسلم؛ لاحتمال كون المعطي مالکاً له، و لا اختصاص له بالسلطان أو عماله أو مطلق الظالم أو غيره، و این هذا من المطلب الذي هو حلّ ما في يد الجائر مع العلم إجمالاً بحرمه بعضه، المقتضي مع حصر الشبهة للاجتناب عن جميعه؟ \*

نتیجه: این طوائف از روایات موارد خاصه‌ای است که مانع از قاعده عقلیه لزوم اجتناب از اطراف علم اجمالی نمی‌شود. عقل می‌گوید باید دستور شارع مبنی بر لزوم امتثال أدله محرّمات واقعی مانند "اجتنب عن النجس" را امتثال کنی لذا در اطراف علم اجمالی به حکم عقل: اولاً: دفع ضرر قطعی موجود بین مشتهیین واجب است.

ثانیاً: وقتی امتثال تکلیف یقینی متوقف است بر اجتناب از هر دو مشتهبه در علم اجمالی، اطاعت مولا به ترک مشتهیین لازم است.

پس به این دو دلیل عقلی باید گفت عقل حکم می‌کند به لزوم اجتناب از اطراف شبهه محصوره، مخصوصاً که دو طائفه از روایات و همچنین فتاوی‌ای اصحاب هم مؤید این قاعده عقلی هستند:

**مؤید اول:** روایاتی که دلالت می‌کنند بر اجتناب از هر دو مشتهبه در اطراف علم اجمالی. مانند روایت نبوی منقول از عوالی اللئالی که: " مَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ إِلَّا غَلَبَ الْحَرَامُ الْحَلَالُ " یا روایت "أترکوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس" یعنی از مورد مشتهبه پرهیز کنید تا مبتلای به حرام نشوید.

و یا عن ضُرَيْسِ الْكُنَاسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ السَّمْنِ - وَ الْجُبْنِ نَجِدُهُ فِي أَرْضِ الْمُشْرِكِينَ بِالرُّومِ أَمْ نَأْكُلُهُ؟ فَقَالَ أَمَّا مَا عَلِمْتَ أَنَّهُ قَدْ خَلَطَهُ الْحَرَامُ فَلَا تَأْكُلْ وَ أَمَّا مَا لَمْ تَعْلَمْ فَكُلْهُ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ."

و یا روایت تثلیث که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: " قَالَ رَسُولُ اللَّهِ حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ "

حضرت می‌فرماید اثر ارتکاب حرام هلاکت است، لکن این ارتکاب و به تبع آن هلاکت دو صورت دارد:

**صورت اول:** هلاکت و منقصت دنیوی، اگر امر مشتهبه از موارد شک بدوی باشد چون فرد نمی‌داند اصلاً این مایع نجس و حرام است یا نه، استفاده‌اش حلال است لکن در صورتی که در واقع نجس باشد مرتکب چیزی شده که منقصت و مفسده ذاتی داشته و طبیعتاً اثر وضعی و دنیایی خود را می‌گذارد لکن حرام مرتکب نشده هر چند مستحب است از مشکوک به شبهه بدویّه هم اجتناب کند.

**صورت دوم:** اگر مشتهبه از موارد علم اجمالی باشد و فرد آن را مرتکب شود هلاکت اخروی و عقاب را به دنبال دارد و عقل می‌گوید دفع عقاب محتمل لازم است پس باید از همه اطراف شبهه محصوره اجتناب کرد تا مبتلای به عقاب و هلاکت نشود.

روایات دیگری را هم مرحوم شیخ اشاره می‌کنند که در متن خواهیم خواند.

**تحقیق:**

\* عبارت مذکور از مکاسب را مراجعه نمایید و مدعا و دلیل مرحوم شیخ را با دسته بندی مطلب یادداشت نمایید.



جلسه پنجاهم (دوشنبه، ۱۰/۰۴/۹۶)

بسمه تعالی

و فائده الاستدلال بمثل هذا... ج ۲، ص ۲۲۰، س ۱

مرحوم شیخ انصاری در پایان استدلال به مؤید اول یک سؤال را پاسخ می‌دهند:

**سؤال:** شمای شیخ انصاری ثابت کردید قاعده عقلی اجتناب از همه اطراف علم اجمالی را لازم می‌داند، دیگر چه نیازی به استدلال به این روایات است؟

**جواب:** مرحوم شیخ می‌فرمایند استدلال به این روایات مانند خبر تثلیث ضرورت دارد. قبل از تبیین جواب مرحوم شیخ یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه فقهی اصولی: عنوان اولیه و ثانویه

در بعضی از مباحث اصول مانند مبحث حکومت در ابتدای جلد ۴ رسائل و مبحث قاعده لاضرر و همچنین در فقه اصطلاحی وجود دارد به نام عنوان اولی یا عنوان ثانوی، یا حکم اولیه و حکم ثانویه. همیشه عناوین ثانویه بر عناوین اولیه مقدم‌اند. تَوْضِیاً للصلاة، حکم اولیه وضو برای نماز واجب را بیان می‌کند، اما رفع وجوب وضو در صورت ضرر به عنوان قاعده ثانوی شناخته می‌شود که در مقام عمل، باید به قاعده ثانویه عمل نمود. پس حکمی که به عنوان ثانویه تعلق می‌گیرد مقدم است بر حکمی که به عنوان اولیه تعلق می‌گیرد.

مرحوم شیخ انصاری در مورد وجه پرداختن به روایات در این مؤید اول می‌فرمایند هر چند ما با قاعده عقلی لزوم اجتناب از مشتبه الخمریة در اطراف علم اجمالی را ثابت کردیم اما این حکم مستقل عقلی نیست بلکه عقل بر اساس دلیل قطعی "اجتناب عن الخمر" چنین حکمی دارد. در مقابل "اجتناب عن الخمر" که یک حکم اولی است روایاتی مانند "کل شیء حلال" وجود دارد که حکم ثانویه هستند، و گفتیم حکم ثانوی مقدم است بر حکم اولی لذا در مقام عمل عند الشک باید به "کل شیء حلال" به عنوان حکم ثانوی عمل نمود. و باید فتوا داد به جواز ارتکاب اطراف علم اجمالی.

اما فائده بحث از اخباری مانند حدیث تثلیث این است که این احادیث هم یک حکم ثانوی هستند، و در نتیجه دو حکم ثانوی تعارض خواهند کرد، حکم ثانوی "کل شیء حلال" می‌گوید اطراف علم اجمالی را می‌توانی مرتکب شوی اما حدیث تثلیث می‌گوید اطراف علم اجمالی را مرتکب نشو، وقتی این دو دسته روایات را با یکدیگر ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم اخبار تثلیث مخصوص "کل شیء لک حلال" هستند زیرا "کل شیء لک حلال" می‌گوید هر مشکوکی بر تو حلال است چه مشکوک به شبهه بدویه چه مشکوک در علم اجمالی، اما خبر تثلیث "کل شیء لک حلال" را تخصیص میزند و می‌گوید هر مشتبه‌ی بر تو حلال است الا مشکوک و مشتبه در علم اجمالی.

وقتی "کل شیء لک حلال" نسبت به علم اجمالی تخصیص خورد و دیگر شامل اطراف علم اجمالی نشد، تکلیف ما نسبت به اطراف علم اجمالی را "اجتناب عن الخمر" روشن می‌کند که به حال خودش باقی است و از تخصیص خوردن سالم مانده و می‌گوید اجتناب از معلوم بالاجمال واجب است.

فتأمل ممکن است وجه تأمل این باشد که بگوییم رابطه بین حکم ثانوی حلیت در "کل شیء لک حلال" با حکم ثانوی عدم حلیت در اخبار تثلیث عام و خاص نیست بلکه تباین است و این دو قابل جمع با یکدیگر نیستند لذا تعارض و تساقط می‌کنند و حکم اولیه "اجتناب عن الخمر" باقی می‌ماند که بر اساس آن عقل می‌گوید از اطراف علم اجمالی باید پرهیز نمود.

### مؤید دوم: سیره معصومان و عالمان

مؤید دوم بر لزوم اجتناب از اطراف شبهه محصوره (و بطلان قول صاحب قوانین و مرحوم نراقی در جواز ارتکاب یکی از اطراف علم اجمالی) کلامی است از صاحب حدائق که فرموده‌اند موارد فراوانی در سیره معصومان (قول و تقریر)، اصحاب اهل بیت، عالمان شیعه و حتی اهل سنت است که می‌بینیم اجتناب از مشتبه‌ین را لازم می‌دانند. به بعضی از موارد اشاره می‌کنند:

**مورد اول:** نسبت به دو ظرف آب متشبهه که یکی حلال و یکی حرام است، هم روایت هم فتوای تمام علما می‌فرماید اجتناب از آن دو مطلقاً لازم است چه هر دو را با هم استفاده کند چه به صورت تدریجی و جداگانه.

**مورد دوم:** دو لباس دارد که یکی از آنها یقیناً نجس است و نمیداند کدام است، اگر برای نماز لباس دیگری ندارد فتوا می‌دهند که در هر دو لباس باید نماز بخواند تا یقین کند به موافقت قطعیه با امر مولا.

**مورد سوم:** یقین دارد قطره خونی روی پایین لباسش افتاد اما نمی‌داند دقیقا کدام نقطه است، فقها می‌فرمایند باید احتیاط کند و همه قسمتهای مشکوک را بشوید تا یقین به طهارت پیدا کند. پس روایات می‌گویند حق ندارد در لباسش أصالة الطهاره جاری کند و بگوید حالا که علم اجمالی دارم و نجاست برایم مشکوک است پس بنا را بر طهارت (أصالة الطهاره) می‌گذارم.

**مورد چهارم:** چند گوسفند رو به قبله و با حفظ شرایط شرعی ذبح شده‌اند اما یقین داریم یکی از اینها قبل از ذبح مرده و میتة بوده و حالا شک داریم کدام یک مرده است، اینجا حق تصرف در هیچکدام را ندارد و باید همه را به اهل کتاب (یهودی و مسیحی) بفروشد البته به صورتی باید بفروشد که مخالف با أدله حرمت بیع میتة نباشد، مثلا به این نحو که قصد کند فقط حیوان مذکبی (تذکیه و ذبح شرعی شده) را می‌فروشد، یا اینکه مثلا از فروش غیر مذکبی، قصد کند فروش پشم حیوان را، که معامله أجزاء غیر ذی روح میتة حلال است.

**مورد پنجم:** روایتی است که مرحوم شیخ به عنوان مؤید هم قبول ندارند بلکه می‌فرمایند فقط ارتباط اندکی با بحث ما دارد.

قبل از بیان این مورد یک مقدمه فقهی اشاره می‌کنیم:

#### مقدمه فقهی: حکم حیوان موطوئه

در شرح لمعه کتاب الأَطعمة و الأَشربة ج ۷، ص ۲۹۴ (چاپ کلانتر) خوانده‌ایم که: "یحرم من الحیوان ذوات الأربع، و غیرها علی الأقوی الذکور و الإناث موطوء الإنسان و نسله المتجدد بعد الوطاء ... و یجب ذبحه و إحراقه بالنار.

این روایت مربوط به سوآلی است که یحیی ابن اَکنم قاضی القضاة حکومت مأمون از امام جواد علیه السلام پرسید که بعض مناظرات او با حضرت و رسوایی او و مخالفان امام جواد علیه السلام معروف است، او به حضرت عرض می‌کند فردی صاحب گله گوسفند است روزی می‌بیند چوپان با یکی از گوسفندان عمل حرام انجام می‌دهد و به محض دیدن صاحب گله، گوسفند را بین گله رها می‌کند، اینجا صاحب گله علم اجمالی دارد به وجود غنم موطوئه در بین گله، وظیفه چیست؟ حضرت فرمودند گوسفندان را به دو دسته تقسیم کند و قرعه بیاندازد هر دسته که قرعه به نامش در آمد را کنار بگذارد و دسته دیگر را دو قسم کند و همینطور ادامه دهد تا یک گوسفند باقی بماند و همان گوسفند را موطوئه به حساب آورد و تصرف در ما بقی جایز است.

کیفیت تمسک به حدیث توضیحی دارد که إن شاء الله خواهد آمد.

#### معرفی اجمالی کتاب:

\* کتاب آشنایی با ادیان بزرگ نوشته آقای حسین توفیقی برای مطالعه اجمالی در ادیان بزرگ دنیا، خصوصا آئین یهود و مسیحیت مناسب است. در صفحه ۱۱۱ این کتاب اشاره مختصری به احکام گسترده شریعت یهود دارد از نمازهای یومیه و روزه واجب تا طهارت و نجاست و احکام مفصلی مربوط به خوردن گوشت حیوانات.

و هی حجة القول بوجوب القرعة... ج ۲، ص ۲۲۳، س ۸

پنجمین و آخرین مورد از موارد تأیید وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی در سیره اهل بیت: و عالمان روایت مربوط به غنم موطوئه بود. مرحوم شیخ می‌فرماید قائلین به هر سه قول در مسأله موافقت قطعیه به این حدیث تمسک کرده‌اند:

قائلین به قول سوم (وجوب قرعه) به این روایت تمسک کرده‌اند برای اثبات قولشان که حضرت در مورد مشتبهین در علم اجمالی دستور به انجام قرعه داده‌اند. لکن چنین استدلالی صحیح نیست زیرا تا اینجا توضیح دادیم طبق اصول و قواعد عقلی و شرعی (روایات) باید از اطراف علم اجمالی اجتناب نماییم نه اینکه با قرعه یکی از اطراف را مرتکب شویم.

قائلین به قول اول (وجوب اجتناب از همه اطراف علم اجمالی) به این حدیث تمسک کرده‌اند به این بیان که روایت می‌فرماید باید از همه اطراف اجتناب کنی مگر اینکه حجت شرعی داشته باشد بر جواز ارتکاب فقط یک طرف، پس بدون حجت شرعی اجتناب از همه اطراف علم اجمالی (موافقت قطعیه) واجب است.

در پایان می‌فرمایند انصاف این است که این روایت مفید برای استدلال بر قول دوم (جواز ارتکاب یک طرف از صاحب قوانین و مرحوم نراقی) است. زیرا این روایت می‌گوید بالأخره در علم اجمالی مجاز هستی یک طرف را مرتکب شوی لکن بهتر و مستحب است آن یک طرف را با قرعه به دست آوری.

اما بنابر نظر مشهور (وجوب اجتناب از همه اطراف) یا باید گفت که مشهور از عمل به این روایت اعراض کرده‌اند به جهت ضعف سند، یا فقط در مورد خاص که غنم موطوئه باشد به آن عمل نموده‌اند.

نتیجه مباحث اخیر این شد که مرحوم شیخ فرمودند علاوه بر اینکه دلیل عقلی می‌گوید دفع ضرر و عقاب محتمل واجب است و أدله حاکم مانند "إجتنب عن الخمر" به حکم عقل دلالت می‌کنند بر وجوب اجتناب از همه اطراف علم اجمالی اما دو مؤید از روایات هم ذکر کردند که روایت اخیر در بحث قرعه را حتی مؤید هم ندانستند. \*

و ینبغی التنبیه علی أمور... ج ۲، ص ۲۲۵

### تنبیهات

در پایان بحث از شبهه محصوره بعد از اثبات حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه ۹ تنبیه بیان می‌کنند:

تنبیه اول: هیچ تفصیلی در مسأله صحیح نیست.

قبل از توضیح این تنبیه و بیان محل نزاع یک مقدمه فقهی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه فقهی: اقسام مشتبه در علم اجمالی

در مبحث علم اجمالی وقتی دو امر بر انسان مشتبه شود، دو طرف علم اجمالی که مشتبه شده صوری دارد که اینجا به دو صورت اشاره می‌کنند:

صورت اول: هر دو مشتبه از یک ماهیت و حقیقت باشند، مانند دو ظرف آب موجود که نمی‌دانیم کدام یک نجس است.

صورت دوم: دو مشتبه از دو ماهیت و حقیقت باشند، مانند دو ظرف مایع که یکی سرکه است و یکی خمر که مشتبه شده است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید به حکم أدله‌ای مانند "إجتنب عن الخمر" یا "إجتنب عن النجس" که عام هستند معتقدیم اجتناب از جمیع اطراف علم اجمالی واجب است چه مشتبهین ماهیت و حقیقت واحده باشند یا دو ماهیت باشند.

صاحب حدائق قائل به تفصیل بین دو صورت مذکور در مقدمه شده‌اند که شیخ انصاری می‌خواهند آن را نقد کنند. این قول به تفصیل در کتاب حدائق در مقام نقد کلامی از صاحب مدارک بیان شده است.

به عنوان مقدمه می‌گوییم صاحب مدارک موافقت قطعیه (وجوب اجتناب از همه اطراف علم اجمالی) را واجب نمی‌دانند اما صاحب حدائق مانند شیخ انصاری واجب می‌دانند لکن تفصیلی در مسأله قائل می‌شوند.

صاحب مدارک فرموده‌اند مؤید اعتقاد به عدم اجتناب از همه اطراف علم اجمالی، فتاوی‌ی اصحاب است که اگر قطره خونی به طرف ظرف آب چکید و شک کرد که داخل ظرف آب افتاد یا بیرون ظرف آب، می‌تواند از ظرف آب استفاده کند و پاک است. صاحب مدارک می‌فرمایند از این فتوا می‌توانیم استفاده کنیم ارتکاب مورد مشتبه در شبهه محصوره اشکال ندارد.

صاحب حدائق دو اشکال به این کلام صاحب مدارک وارد کرده‌اند:

**اشکال اول:** فتوای اصحاب در مورد شبهه غیر محصوره است و ارتباطی به بحث شبهه محصوره ندارد. وقتی شک دارد قطره خونی افتاد یا داخل ظرف آب یا بیرون ظرف آب، خوب این بیرون ظرف همه نقاط اطراف را شامل می‌شود نمی‌داند روی کدام نقطه از میز یا کدام نقطه از فرش یا کدام نقطه از زمین و... افتاد این هم شبهه غیر محصوره است.

**اشکال دوم:** اگر هم بگوییم بحث از شبهه محصوره است باز هم فتوای اصحاب مؤید کلام صاحب مدارک نیست و ثابت نمی‌کند در شبهه محصوره می‌توان بعض اطراف را مرتکب شد بلکه بر اساس این فتوا باید قائل به تفصیل در مسأله بشویم به این بیان که: اگر مشتبهین از یک ماهیت و حقیقت بودند مانند دو ظرف آب که علم اجمالی داریم یکی نجس است، اجتناب از هر دو واجب است، و قاعده مذکور در کلام فقهاء مبنی بر وجوب اجتناب از همه اطراف در شبهه محصوره این صورت را می‌گوید. اما اگر مشتبهین از دو ماهیت و حقیقت بودند اجتناب از همه اطراف واجب نیست، لذا در مثال علم اجمالی به نجاست یکی از ظرف آب یا اطراف آن، چون ظرف آب و فرش دو ماهیت و حقیقت هستند لذا ارتکاب اطراف شبهه اشکال ندارد.

#### تحقیق:

\* برای اطلاع از وجه تأیید در پنج مورد روایتی که گذشت مراجعه کنید به أوثق الوسائل ج ۳، ص ۴۱۲. البته وجه مؤید بودن مورد پنجم یعنی روایت قرعه را خود شیخ انصاری توضیح دادند که این روایت برای قول دوم مفید است.

#### معرفی اجمالی کتاب:

به مناسبت میلاد امام حسن عسگری علیه السلام که فردا است و لزوم توجه به تبلیغ و خدمت به مذهب و مکتب و انجام وظیفه‌مان در مقابل فرزند بزرگوار ایشان حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف کتاب **سخن و سخنوری** از مرحوم محمد تقی فلسفی کتابی است مناسب برای آشنایی با فنون مورد نیاز در امر تبلیغ و بیان مطالب چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی و منبر. خرید و مطالعه این کتاب و استفاده از مطالب و مثالهای زیبای ایشان را به شما توصیه می‌کنم.

گفتیم مرحوم صاحب حدائق تفصیلی مطرح کردند در جواز ارتکاب یکی از اطراف شبهه محصوره اگر اطراف علم اجمالی از یک ماهیت باشند (دو ظرف آب) و عدم جواز اگر دو ماهیت متفاوت باشند (خمر و سرکه، یا ظرف آب و فرش). اما نقد مرحوم شیخ انصاری:

### نقد مرحوم شیخ بر کلام صاحب حدائق

**نقد اشکال اول:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید فتوایی که صاحب مدارک به آن تمسک کردند قطعاً مربوط به شبهه محصوره است نه غیر محصوره. مخصوصاً که برداشت فقهاء از روایتی در همین باب، محصوره بودن شبهه را تأیید می‌کند: "سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ رَعَفَ فَأَمْتَحَطَ فَصَارَ بَعْضُ ذَلِكَ الدَّمِ قَطْرًا صِغَارًا فَأَصَابَ إِنَاءَهُ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ الْوُضُوءُ مِنْهُ فَقَالَ إِنَّ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا يَسْتَبِينُ فِي الْمَاءِ فَلَا بَأْسَ وَإِنْ كَانَ شَيْئًا بَيِّنًا فَلَا تَوَضُّأَ مِنْهُ." علی بن جعفر از برادرشان امام کاظم ۷ می‌پرسد مردی از بینی‌اش خون آمده و خواست با فشار خون را خارج کند و قسمتی از آن خون به صورت قطرات ریزی به ظرف آبی که در مقابلش بود پاشید، آب داخل ظرف پاک است یا نجس؟ فقهاء فرموده‌اند اینجا در اصل سؤال سائل از این است که خون یا داخل ظرف افتاده با به قسمت بیرونی ظرف خورده. بنابراین روشن است که تردید بین داخل ظرف و بیرون ظرف نمی‌تواند شبهه غیر محصوره باشد. (در صفحه ۲۳۶ ذیل تنبیه سوم، متن کامل روایت و تفسیر آن خواهد آمد)

**نقد اشکال دوم:** نسبت به تفصیلی که صاحب حدائق بیان کردند مرحوم شیخ دو اشکال دارند:

**اول:** أدله احکام مانند "إِجْتَنَبَ عَنِ الْخَمْرِ" که می‌گویند از مشتهبین اجتناب کنید اطلاق دارند و می‌گویند اجتناب واجب است چه مشتهبین از یک ماهیت باشند یا دو ماهیت متفاوت. همچنین حکم عقل هم به وجوب دفع ضرر محتمل مطلق است و هر دو را شامل می‌شود.

**ثانی:** تفصیل صاحب حدائق یک ضابطه کلی و صحیحی ندارد که چگونه تشخیص دهیم مشتهبین دو ماهیت متفاوت دارند یا نه؟ به عنوان مثال اگر سرکه و خمر را از نظر جنس حساب کنیم هر دو یک ماهیت جنسیّه دارند که مایع بودن است، اگر از نظر نوع حساب کنیم دو ماهیت نوعیه دارند که یکی خمر است یکی سرکه، حتی می‌توانیم همه مشتهبها را تحت ماهیتی با عنوان شیء قرار دهیم بگوییم ماهیت همه‌شان شیء بودن است پس ماهیتشان مشترک است. بالأخره معلوم نیست از نظر صاحب حدائق خمر و سرکه یا آب و ظرف یا آب و فرش ماهیتشان متفاوت است یا نه و معیارشان چیست؟

### نعم هنا شیئی آخر... ج ۲، ص ۲۲۶، س آخر

مرحوم شیخ با یک نعم می‌خواهند مقداری از اشکالشان به صاحب حدائق را پس بگیرند و به نوعی قائل به تفصیل جدیدی شوند و البته سپس با و الاقوی دوباره آن را نقد کنند. می‌فرمایند مشتهبین از نگاه ماهیت، حکم و عنوان، به چهار قسم تقسیم می‌شوند:

**قسم اول:** مشتهبین در ماهیت مختلف اما در حکم شرعی و عنوان متفق‌اند. مثال: سرکه و خمر، اگر مایعی مشتبه بود و نمی‌دانستیم سرکه است یا خمر، ماهیت این دو متفاوت است اما یک حکم برای یک عنوان داریم که لاتشرب باشد. می‌فرمایند در این قسم حق ارتکاب هیچ‌یک از اطراف را نداریم زیرا یک تکلیف لاتشرب منجز داریم.

**قسم دوم:** مشتهبین در ماهیت و حکم مختلف هستند اما در عنوان مشترک‌اند. مثال: علم اجمالی دارد یا لباسش نجس است که نمی‌تواند نماز بخواند یا محل سجده‌اش نجس است، اگر لباس نجس باشد حکم لاتلبسه فی الصلاة است، و اگر محل سجده نجس باشد حکم لاتسجد علیه است. در این قسم مانند صاحب حدائق می‌گوییم می‌تواند یک طرف را مرتکب شود زیرا یک تکلیف منجز نداریم بلکه هم در مکلف به مردد است هم در تکلیف بین لاتلبس و لاتسجد تردید است.

**قسم سوم:** مشتهبین ماهیتشان یکی است لکن در عنوان و حکم شرعی متفاوت‌اند. مثال: دو ظرف آب است علم اجمالی دارد یا یک ظرف نجس است و یا ظرف دیگر غصبی است، پس علم اجمالی دارد یا تکلیفش اجتناب عن النجس است یا لاتغصب، در این قسم هم چون تکلیف منجز نداریم و تکلیف مردد است پس اجتناب از جمیع اطراف، واجب نیست.

**قسم چهارم:** مشتهبین هم در ماهیت هم در حکم هم در عنوان مختلف‌اند. مثال: علم اجمالی دارد یا این زن اجنبیه است و یا این مایع خمر است، اینجا دو ماهیت است امرأة و خمر، حکم این دو هم متفاوت است لاتنظر الی الاجنبیه و لاتشرب، عنوان هم متفاوت است یکی اجنبیه یکی خمر، در این قسم هم چون تکلیف مردد است و تکلیف منجز نداریم ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی جایز است.

نتیجه اینکه باید تفصیل داد بین قسم اول که اجتناب از همه اطراف واجب است و سه قسم بعد که اجتناب از همه اطراف واجب نیست.

**سؤال:** ممکن است گفته شود ما در سه قسم اخیر یک تکلیف واحد منجز می‌توانیم تصویر کنیم و بگوییم در همه موارد مثل نجس، غصب، خمر و أجنبية، یک تکلیف "إجتنب عن الحرام" داریم، پس اجتناب از همه اطراف واجب است.

**جواب:** ما گفتیم به حکم عقل غیر مستقل اجتناب از همه اطراف علم اجمالی واجب است، عقل غیر مستقل تابع دستور شارع است یعنی عقل می‌گوید چون شارع نسبت به خمر واقعی دستور مستقیم داده که "إجتنب عن الخمر" پس برای دفع ضرر محتمل از اطراف علم اجمالی اجتناب کن، اما در "إجتنب عن الحرام" یک دستور مستقل شرعی نداریم که عقل به جهت امتثال آن بگوید از همه اطراف اجتناب کن به عبارت دیگر شارع فرموده "إجتنب عن الحرام" بلکه این "إجتنب عن الحرام" یک دستور انتزاعی است که شمای مستشکل از أدله احکام مانند حرمت خمر و غصب و ... انتزاع و استخراج کرده‌اید، آنچه معتبر و مهم است جعل و دستور مستقیم شارع است که به عنوان تکلیف منجز باید امتثال شود و در سه قسم اخیر ما چنین تکلیف مستقل منجزی نداریم بلکه تکلیف همچنان مردد است.

**و الأقوی:** مرحوم شیخ ابتدا تفصیل صاحب حدائق را نقد کردند بعد تفصیل دیگری در مسأله بیان فرمودند و این تفصیل را کامل توضیح دادند و تثبیت کردند حال می‌خواهند ضمن نقد قول به تفصیل بفرمایند در تمام اقسام اجتناب از جمیع الأطراف واجب است. \*

می‌فرمایند أقوی این است که در تمام اقسام چهارگانه هم مخالفت قطعیه حرام است هم موافقت قطعیه واجب است.

**اما دلیل حرمت مخالفت قطعیه** در تمام اقسام آن است که عقل و عرف حکم می‌کنند شما نسبت به مشتبهین یقیناً یک تکلیف حرمت از جانب شارع دارید که مردد است بین مشتبهین پس باید از هر دو مشتبه اجتناب کرد.

پس هر چند مشتبهین مردد است اما مخالفت قطعی و ارتکاب هر دو طرف، قطعاً حرام است. عقل و عرف تفاوتی نمی‌بیند بین اینکه یک ظرف باشد نمی‌داند همین یک ظرف نجس است یا غصبی است، ارتکاب در اینجا مخالفت قطعی با حرام است در ما نحن فیه هم چنین است که اصل حرمت را می‌داند اما تفصیل آن را که نجاست است یا غصبت نمی‌داند، به صرف یقین به وجود حرام عقل و عرف حکم می‌کنند به اجتناب از همه اطراف.

نکته‌ای هم که در مورد نواهی واقعی و انتزاعی در شریعت گفته شد نقد دارد زیرا وقتی مکلف آگاه می‌شود که در شریعت مقدس اسلام محرمت متعددی وجود دارد مجموعه این دستورات شارع به ترک را می‌توان عقلاً و عرفاً یک دستور و یک نهی جامع به حساب آورد و به شارع نسبت داد که فرموده است "إجتنب عن الحرام" و در لزوم اجتناب از حرام تفاوتی نیست بین حرام معلوم بالتفصیل و معلوم بالإجمال. پس چنانکه بعد از دستور شارع به "إجتنب عن الخمر" عقل و عرف می‌گویند معنا ندارد شارع اجازه به ارتکاب هر دو ظرف مشتبه الخمریه بدهد، همچنین بعد از انتزاع "إجتنب عن الحرام" هم عقل و عرف می‌گویند معنا ندارد شارع اذن به ارتکاب هر دو طرف و مخالفت قطعیه با اطراف علم اجمالی بدهد. این نسبت به حکم مخالفت قطعیه، حکم موافقت قطعیه هم خواهد آمد إن شاء الله.

#### نکته: منهج شناسی مرحوم شیخ

\* یکی از نکاتی که باید ضمن خواندن رسائل و مکاسب مورد توجه طلبه باشد روش علمی و منهج استدلالی مرحوم شیخ انصاری در کیفیت ورود و خروج نسبت به مطلب، تقدیم و تأخیر یک استدلال، توجه به کتاب فقهی یا لغوی یا حدیثی خاص، نقد یک استدلال یا مکتب فقهی یا تأثر از یک مکتب فقهی و روش خاص و... می‌باشد. مختصراً اشاره می‌کنم که در همین مطلب می‌توان گوشه‌ای از منهج شیخ انصاری را مشاهده نمود که در صدد آموزش به طلبه هستند تا خلاقیت ذهنی و جولان فکری طلبه را در تحلیل دقیق مطالب و توجه به زوایای تأثیر گذار در مسأله پرورش دهند تا هم در مقام استنباط حکم به اشتباه نیافتند هم در تحلیل آیات و روایات مختلف مربوط به اقتصاد، سیاست، اجتماع، محیط زیست، روانشناسی و ... به خطا نروند.

#### نکته:

تا انتهای ترم اول ده جلسه باقی مانده، خودمان را آماده کنیم در پایان ترم که در خلوت خودمان محاسبه می‌کنیم در این نیم سال تحصیلی چه کردم، با اهمیت دادن به مطالعه و مباحثه (لااقل مباحثه یک اصول و یک فقه) در مقابل وجدانمان سرافکننده نباشیم و چنانکه موقع نقد حوزه و دیگران با قدرت گلایه می‌کنیم در نقد رفتار خودمان و اصلاح آن هم با قدرت عمل نماییم.

در جزوه دیروز کتابی از مرحوم محمد تقی فلسفی از مبارزان علیه رژیم طاغوت در زمینه کسب مهارت‌های تبلیغ معرفی کردم. توجه به این نکته ضروری است که بقاء انقلاب اسلامی بیشتر از حدوث آن، احتیاج به تلاش و کوشش دارد و در مرحله اول بر عهده ما طلبه‌ها است که به ندای یاری طلبی امام زمانمان، ندای حقیقت طلبان دنیا، ندای کمک خواهی انقلاب و ندای رهبری معظم انقلاب در مسلح شدن به سلاح علم و ایمان لبیک بگوییم و دین خود را به خونهای شهداء صدر اسلام، شهداء کربلا، شهدای انقلاب اسلامی و شهدای مدافع حرم و تمامی حق طلبان عالم آداء نماییم و کسی که در این راه تلاش کند قطعاً توفیق رفیق او خواهد بود. باشد که رستگار شویم.

گفته شد مرحوم شیخ انصاری در شک در مکلف به شبهه تحریمیة موضوعیه محصوره بعد از اثبات حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه ۹ تنبیه دارند که در تنبیه اول نقد تفصیلی از صاحب حدائق را بیان می کنند. بعد از نقد تفصیل صاحب حدائق خودشان هم یک تفصیل چند بُعدی ارائه دادند و فرمودند این تفصیل هم قابل پذیرش نیست و با این تفصیل نمی توان مخالفت قطعیه را تجویز کرد. در این جلسه می خواهند ثابت کنند با این تفصیل حتی نمی توان دست از موافقت قطعیه هم برداشت.

پس مرحوم شیخ قائل اند موافقت قطعیه با اطراف علم اجمالی واجب است و هیچ تفصیلی هم پذیرفته نیست.

دلیل: از طرفی در این موارد هم تکلیف منجز داریم، علم اجمالی داریم به وجود حرام در یکی از دو طرف، از طرف دیگر نه أدله حلیت مانند "کل شیء لک حلال" در این تفصیل جاری است نه أدله برائت عقلی یا نقلی.

اما برائت نقلی (شرعی) جاری نیست زیرا اجراء برائت در اطراف علم اجمالی از سه صورت خارج نیست:

صورت اول: برائت شرعی را در هر دو طرف علم اجمالی جاری کنیم، این صورت مخالفت قطعیه با دستور "اجتنب عن الحرام" خواهد بود که با حکم عقل و شرعی تنافی دارد.

صورت دوم: برائت شرعی را فقط در یک طرف معین جاری کنیم، این صورت هم منجر به ترجیح بلا مرجح خواهد شد چرا در طرف "الف" برائت جاری کنیم در طرف "ب" جاری نکنیم یا چرا در طرف "ب" جاری کنیم در طرف "الف" جاری نکنیم.

صورت سوم: برائت شرعی را در یکی علی البدل (لابعینه) جاری کنیم، این صورت هم صحیح نیست زیرا گفتیم در روایات مانند "کل شیء لک حلال" اثری از جواز ارتکاب یک طرف علی البدل نمی بینیم، این بدلیت را از عقل هم نمی توان استفاده نمود زیرا عقل در اطراف علم اجمالی می گوید تکلیف منجز داری و باید اجتناب کنی.

اما برائت عقلی جاری نیست زیرا:

اولاً: برائت عقلی موضوعش قبح عقاب بالبیان است، در اینجا عقل می گوید بیان داریم "اجتنب عن الخمر" "اجتنب عن الحرام" و سایر أدله احکام بیان هستند، پس اگر شارع مکلف را بر ارتکاب یکی از اطراف علم اجمالی عقاب کند عقل هیچ منعی نمی بیند و عقاب شارع را قبیح نمی داند.

ثانیاً: عقل حکم می کند به دفع ضرر و عقاب محتمل، در اطراف علم اجمالی اگر یکی را مرتکب شود احتمال عقاب و ضرر هست، پس عقل می گوید حق ارتکاب هیچ طرفی را نداری.

و بالجملة می فرمایند نتیجه بحث در تنبیه اول این شد که هیچ تفصیلی در اطراف علم اجمالی وجود ندارد و حکم به حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه مطلق است و استثناء بردار نیست و تفصیل بین اتحاد ماهیت، حکم و عنوان با اختلاف ماهیت، حکم و عنوان وجود ندارد.

تفکیک بین حکم مخالفت قطعیه و مخالفت احتمالی هم ممکن نیست زیرا حکم در این بحث از دو حال خارج نیست:

یکم: یا باید حکم به جواز مخالفت داد که دیگر فرقی بین مخالفت قطعیه و احتمالی نیست و باید بگوید مخالفت قطعیه هم جایز است.

دوم: یا باید حکم به عدم جواز مخالفت داد که در این صورت مخالفت احتمالی هم حرام خواهد بود. (مانند نظر شیخ و مشهور)

الثانی: أن وجوب الإجتنب... ج ۲، ص ۲۲۹

تنبیه دوم: وجوب اجتناب عقلی یا شرعی (ارشادی یا مولوی)

در مباحث قبل از جمله تنبیه اول ثابت کردیم اجتناب از اطراف علم اجمالی واجب است، سوآلی که در این تنبیه به آن پاسخ داده می شود آن است که این وجوب اجتناب یک حکم عقلی است یا شرعی به عبارت دیگر یک امر ارشادی است یا مولوی.

قبل از ورود به بحث یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

#### مقدمه اصولی: امر مولوی و ارشادی

در مورد معنا و تفاوت دو امر مولوی و ارشادی در یک موضوع باید توجه داشت که عقل در آن موضوع درک و حکمی دارد یا خیر؟ اگر عقل نسبت به موضوع درکی نداشت و لولا خطاب شارع توان ادراک حسن یا قبح یک عمل را ندارد، و از طرفی هم شارع در آن موضوع، حکمی صادر کرده است، این حکم اعم از امر یا نهی را حکم و امر مولوی می نامیم. اما اگر عقل نسبت به موضوعی خاص درکی داشت و به دنبال این درک حکمی ارائه داد مانند حُسن عدل یا قبح ظلم، در این صورت امر شارع را ارشادی می نامیم زیرا اگر در این موارد هم امر شارع را مولوی بدانیم لازم می آید لغویت در امر و نهی شارع به این بیان که هر گونه امر یا نهی برای

انبعاث و تحریک مکلف است در مقابل عمل، وقتی عقل با بیان حکم به قبح یا حسن، این انبعاث و تحریک را بوجود آورده دیگر ایجاد عین همان کاری که عقل قبلاً انجام داده لغو و بیهوده است و کار لغو از مولای حکیم محال است. تفاوت اثر در مولوی یا ارشادی بودن امر آن است که اگر ما یک فعلی را عقلاً قبیح دانستیم دیگر شارع نهی مستقلاً در آن مورد ندارد و به تبع این نکته عقاب مستقل هم نخواهد داشت. اما اگر نهی مولوی داشته باشیم طبیعتاً به دنبال ترک نهی شارع عقاب خواهد آمد.

اگر ما وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی را با دلیل عقلی ثابت کردیم نتیجه این خواهد بود که دیگر شارع امر مولوی به اجتناب ندارد، پس اگر یک طرف را مرتکب شد و اتفاقاً آن طرف خمر نبود، عقابی نخواهد داشت زیرا نسبت به خصوص مشتبه اول امر مولوی مستقل به اجتناب از جانب شارع نداشتیم که با ترک آن عقاب شویم، عقل هم مرتکب حرام واقعی را مستحق عقاب می‌داند نه مرتکب عنوان مشتبه را، حکم عقل به لزوم اجتناب به این دلیل بود که مکلف مبتلای به حرام واقعی نشود، پس بعد از ارتکاب این یک طرف، نه عقاب شرعی نه عقلی وجود ندارد. بله اگر طرف دیگر را هم مرتکب شود چون مخالفت قطعیه پیش می‌آید شرعاً یک عقاب خواهد داشت. اگر ما وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی را با دلیل شرعی ثابت کردیم نتیجه این است که شارع امر مولوی به اجتناب دارد و اگر فرد یک طرف را مرتکب شد هر چند آن یک طرف حرام واقعی نباشد بالأخره از دستور مولا به اجتناب از هر دو سرپیچی کرده و یک عقاب بر آن عمل خواهد داشت، بعد اگر طرف دیگر را هم مرتکب شد (که منجر به مخالفت قطعیه می‌شود) یک عقاب دیگر هم اضافه خواهد شد. پس بر ارتکاب هر کدام از دو طرف علم اجمالی یک عقاب مستقل خواهد داشت.

در مسأله دو قول است: بعضی مانند شیخ انصاری قائل به ارشادیت هستند و بعضی هم قائل به مولویت.

**قول اول: شیخ انصاری: وجوب اجتناب امر ارشادی است.**

نتیجه این مبنای شیخ انصاری این خواهد شد که اگر فردی هر دو طرف را مرتکب شد نهایتاً یک عقاب بیشتر نخواهد داشت. **دلیل:** استدلال مرحوم شیخ انصاری آن است که عقل حکم می‌کند به دفع ضرر و عقاب محتمل یا مقطوع، شارع هم به تبع آن فرموده "تحرز عن الوقوع فی معصية النهی عن الخمر" از وقوع در عصیان و سرکشی نسبت به نهی از شرب خمر پرهیز کن (مشتبه را ترک کن) بعد از ارتکاب یک طرف که اتفاقاً حرام واقعی هم نبود، امر مولا به تحرز، ارشادی و به جهت عدم ارتکاب حرام واقعی بود و مخالفت با حکم واقعی هم نشده که عقاب داشته باشد، عقل هم می‌گوید حرام واقعی را مرتکب نشده، پس مکلف مبتلای به مفسده نشده است تا مستحق عقاب باشد.

نتیجه اینکه فرقی نیست چه ما وجوب اجتناب را حکم عقل بدانیم و چه بگوییم حکم شرعی ارشادی است در هر دو صورت این حکم به دلیل عدم ابتلاء به مفسده واقعی است، و زمانی که ارتکاب یک طرف اتفاقاً مصادف حرام واقعی نشد دیگر عقابی نیست.



بسمه تعالی

جلسه پنجاه و چهارم (یکشنبه، ۱۰/۱۰/۹۶)

و أما حکمهم بوجوب دفع الضرر... ج ۲، ص ۲۳۰، س ۵

گفتیم در تنبیه دوم از تنبیهات نه گانه ذیل شبهه محصوره می خواهند به این سؤال پاسخ دهند که وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی از جانب شارع امر ارشادی است یا مولوی؟ دو قول در مسأله است، قول اول نظریه مرحوم شیخ انصاری بود که وجوب اجتناب را امر ارشادی می دانستند. امروز دو اشکال وارد بر نظریه شان را بیان کرده و پاسخ می دهند سپس دو دلیل قائلین به مولوی بودن امر را هم اشاره و نقد می کنند.

در اشکال اول مستشکل می خواهد ثابت کند در ارتکاب مشتبه حتی اگر در واقع حرام نباشد، شرعا عقاب وجود دارد.

در اشکال دوم می خواهد ثابت کند در ارتکاب مشتبه حتی اگر در واقع حرام نباشد هم عقلا عقاب وجود دارد.

**اشکال اول:** شمای مرحوم شیخ فرمودید وجوب اجتناب به حکم عقل است و امر شارع هم ارشادی است لذا اگر تخلف کرد و یکی از مشتبهین را مرتکب شد و اتفاقا مصادف با حرام واقعی نبود عقاب ندارد زیرا عقل می گوید حکم من به جهت اجتناب از حرام واقعی بود و این فرد که مرتکب حرام واقعی نشده، امر شارع هم چون ارشادی است ثواب و عقاب ندارد، ما می گوییم می توانیم یک حکم حرمت شرعی مولوی ارتکاب مشتبهین تصویر کنیم که در نتیجه فرد حتی با ارتکاب یک طرف و عدم إصابة به واقع هم عقاب شود.

توضیح مطلب: عالمان شیعه می فرمایند اگر در موردی مثل خوردن شیء ای یا انجام فعلی قطع یا ظن و اطمینان به ضرر دنیوی داری ارتکاب آن مورد هم حرام است هم عقاب دارد حتی اگر در واقع اشتباه می کرده و ضرری نداشته باشد پس ملاک حکم به اجتناب در ضرر دنیوی، احتمال ضرر است خوب همین حکم را در ما نحن فیه که ضرر آخروی است جاری می کنیم و می گوییم اگر یک مشتبه را مرتکب شد و در واقع هم خمر نبود چون احتمال حرمت و ضرر آخروی می داد مرتکب حرام شده و عقاب خواهد داشت.

**جواب:** قیاس ضرر آخروی به دنیوی مع الفارق است، به دو تفاوت بین حکم ضرر دنیوی و آخروی اشاره می کنیم:

**تفاوت اول:** در ضرر دنیوی سه حالت فرض می شود:

**حالت اول:** اینکه فرد علم تفصیلی به ضرر دارد، خوب اینجا یقینا ارتکاب آن حرام است و عقاب دارد. در ما نحن فیه علم تفصیلی ندارد.  
**حالت دوم:** فرد ظن معتبر و اطمینان به ضرر دارد، در ضرر دنیوی شارع هر ظن معتبر به ضرر را طریق شرعی و آماره به ضرر واقعی می داند، لذا با ضرر مظنون معامله ضرر مقطوع می کند و ارتکاب آن عقاب خواهد داشت. در ما نحن فیه ظن به حرمت یک مشتبه ندارد.  
**حالت سوم:** فرد شک دارد این شیء یا این فعل ضرر دنیوی دارد یا خیر، در این صورت حکم شارع اباحه و جواز ارتکاب است مثلا به جهت مصلحت تسهیل بر مردم که اگر از تمام موارد مشکوک الضرر در ضرر دنیوی هم بخواهند اجتناب کنند عسر و حرج پیش می آید پس حتی اگر در واقع هم ضرر دنیوی داشته باشد، شارع در مشکوک الضرر اجتناب را واجب نکرده است.

پس تفاوت اول این شد که نسبت به شک در ضرر دنیوی شارع اجازه ارتکاب داده حتی اگر در واقع ضرر داشته باشد اما در ضرر آخروی اگر مشکوک در واقع ضرر (عقاب و عذاب به دنبال) داشته باشد عقلا ممکن نیست شارع اجازه ارتکاب بدهد و بعد عذاب هم بکند.

**تفاوت دوم:** در ضرر دنیوی مواردی داریم که یقینا ضرر هست اما شارع اجازه ارتکاب داده به جهت دست یابی به یک مصلحت اهم آخروی، مانند جهاد و خمس که قطعا ضرر دنیوی هستند اما شارع اجازه داده بلکه امر کرده به ارتکاب این ضرر دنیوی. اما در ضرر آخروی چنین نیست و عقلا امکان ندارد شارع هم به مکلف اجازه انجام یک فعل دارای ضرر آخروی را بدهد و در عین حال مکلف را هم عذاب کند.

بله ما (شیخ انصاری) قبول کردیم به حکم عقل دفع ضرر آخروی چه ضرر قطعی و چه ضرر مشکوک و محتمل، واجب است اما اگر مشتبه را مرتکب شد و مصادف واقع نبود (در واقع حرام نبود) عقلا مستحق عقاب نیست زیرا عقل می گوید وجوب اجتناب به جهت نجات از حرام بود و در ما نحن فیه فرد مرتکب حرام نشده تا عقاب داشته باشد.

نتیجه اینکه در باب ضرر دنیوی حاکم شارع است و هر گونه مصلحت بداند امر می کند یک جا ضرر دنیوی قطعی را می گوید باید انجام دهی یک جا ضرر دنیوی مشکوک را هم ممکن است بگوید حق ارتکاب ندارد (مانند موارد دماء و فروج) اما در ضرر آخروی حاکم عقل است و عقل هم ملاکش نجات از حرام واقعی است نه صرف اجتناب از مشتبه پس هر چند ارتکاب مشتبه نزد عقل صحیح نیست اما اگر مرتکب مشتبه شد و در واقع حرام نبود عقلا مستحق عقاب نیست.

بله ممکن است از باب تجری چنین فردی را مذمت نمود که مباحثش گذشت و در ادامه همین بحث هم اشاره خواهد شد.

**اشکال دوم:** مستشکل می گوید شمای شیخ انصاری می گوید در عقاب اخروی ملاک، احتمال عقاب نیست بلکه اگر مرتکب حرام واقعی شد عقاب دارد و صرف ارتکاب مشتبه عقاب ندارد، ما می گوییم موردی داریم که عالمان شیعه صرفاً احتمال عقاب را ملاک می دانند نه إصابه به واقع را خوب در محل بحث هم باید بگوییم صرف احتمال حرام و ارتکاب مشتبه هم عقاب دارد. قبل از توضیح کلام مستشکل مقدمه کلامی بیان می کنیم:

#### مقدمه کلامی: قاعده وجوب شکر منعم

یکی از قواعد عقلی که در اصل از مباحث علم کلام است لکن در فقه و اصول هم کاربرد دارد مسأله وجوب شکر منعم است. در علم کلام ضمن استدلال بر وجوب شناخت خدا در کنار تمسک به دفع عقاب محتمل، به این قاعده تمسک شده است. در فقه در اثبات اصل وجوب عبادت و توبه از معصیت به این قاعده تمسک شده و در اصول هم در کنار تمسک به حکم عقل به دفع عقاب محتمل، به قاعده وجوب شکر منعم در مباحثی مانند علم اجمالی و شبهه محصوره تمسک شده است. این قاعده می گوید شکر منعم واجب است حتی اگر احتمال عقاب هم نباشد. در اینکه معنای شکر چیست و نعمت کدام است مباحث دقیقی است که اگر درست تفسیر و تحلیل نشود منجر به ایجاد شبهاتی خواهد شد.

مستشکل می گوید به اعتقاد علماء معتزله و امامیه اگر کافری صرفاً احتمال داد این جهان خالق و این نعمتها منعمی دارد، برای دفع عقاب محتمل و عدم عصیان منعم شناخت خدا و اطاعت از او بر این کافر واجب است و اگر آنها را ترک کند عقلاً مستحق عقاب است. همین حکم عقل را در ما نحن فیه هم جاری می کنیم و می گوییم وقتی احتمال می دهد یکی از مشتبهین حرام باشد حق ارتکاب ندارد و اگر مرتکب شد مستحق عقاب است حتی اگر اتفاقاً موردی را که مرتکب شده حرام و خمر نباشد.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می فرمایند باز هم قیاس ما نحن فیه به حکم وجوب شکر منعم مع الفارق است زیرا:

اگر مقصودتان فتوای فقهاء به وجوب شکر منعم است که می گویند به صرف احتمال ضرر در ترک شکر منعم تارک شکر منعم مستحق عقاب است این فتوا به این جهت است که فقهاء بعد از استدلالات عقلی یقین دارند به وجود منعم و وجوب شکر او، لذا نسبت به فقهاء دیگر صرف احتمال ضرر نیست بلکه فقهاء یقین دارند به ضرر در ترک شکر منعم.

اگر مقصودتان احتمالی است که کافر می دهد یعنی فرد کافر عقلاً احتمال می دهد منعمی باشد پس به صرف احتمال، واجب است برای جلوگیری از عصیان منعم، او را بشناسد و الا به حکم عقل عقاب می شود، خوب اولاً بعضی اصلاً قبول ندارند که دفع ضرر محتمل عقلاً واجب است. ثانیاً آنان هم که قبول دارند عقلاً دفع ضرر محتمل واجب است باز هم می گویند بر این کافر واجب است شناخت و اطاعت خدا و اگر شناخت خدا را رها کند مستحق عقاب است زیرا قطعاً مرتکب عصیان و سرکشی در مقابل مولا شده و حرام واقعی را مرتکب شده است. پس علت وجوب دفع ضرر و عقاب بر تارک شکر، مبتلا شدن به عصیان مولا است خوب در ما نحن فیه که فرد یک مشتبه را مرتکب شده و حرام واقعی نبوده یعنی مبتلا به عصیان مولا نشده پس دلیلی بر استحقاق عقاب وجود ندارد.

گفته شد در تنبیه دوم از تنبیهات نه گانه ذیل شبهه محصوره می‌خواهند به این سؤال پاسخ دهند که وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی از جانب شارع امر ارشادی است یا مولوی؟ دو قول در مسأله بود، قول اول (شیخ انصاری) گفت امر ارشادی است.

**قول دوم: وجوب اجتناب امر مولوی است.**

دو جلسه قبل در ابتدای تنبیه دوم گفتیم بنابر این قول اگر کسی یک مشتبه را مرتکب شود، مرتکب حرام شده و عقاب دارد چون اجتناب از مشتبه بر او واجب بوده است، و اگر طرف دوم را هم مرتکب شود دو عقاب خواهد داشت. قول دوم دو دلیل دارد:

**دلیل اول:** از چند نکته تشکیل شده است: **الف:** ارتکاب یک طرف در علم اجمالی تجری و جرأت بر مخالفت مولا است. **ب:** تجری قبیح است عقلاً. **ج:** کلما حکم به العقل حکم به الشرع، اگر عقل حکم به قبح می‌کند شارع هم حکم به حرمت خواهد کرد.

**نتیجه:** ارتکاب یک طرف در علم اجمالی شرعاً حرام است. پس حرمت شرعی به عنوان یک امر مولوی به اجتناب ثابت شد.

**نقد:** مرحوم شیخ می‌فرمایند: ما در مباحث علم اجمالی در ابتدای کتاب رسائل توضیح دادیم اگر مکلف مشکوکی را مرتکب شود و بعداً بفهمد حرام واقعی نبوده این نه تنها عقاب ندارد و قبیح نیست بلکه اگر یقین داشت به حرمت و مرتکب شد سپس فهمید اشتباه کرده و در واقع حرام نبوده باز هم مرتکب حرام نشده و عقاب ندارد.

مرحوم علامه حلی هم هر چند در نهایت الوصول إلى علم الأصول مردد هستند اما در تذکره فتوا می‌دهند به عدم حرمت و عدم عقاب به همین جهت که در واقع مرتکب حرام نشده است. علامه در تذکره ج ۲، ص ۳۹۱ می‌فرمایند: "لو أُخِّرَ حتى مضى إمكان الأداء و مات لم یکن عاصياً، و یقضي الولی لأن التقدير أنه موسع یجوز له تركه فلا یعاقب علی فعل الجائر"

**دلیل دوم:** أدله احتیاط می‌گویند وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی یک امر مولوی است، به عبارت دیگر عدم احتیاط و عدم اجتناب در اطراف علم اجمالی شرعاً حرام است پس امر مولوی ثابت شد که می‌گوید باید از مشتبه اجتناب کند.

**نقد:** أدله احتیاط هم می‌گویند احتیاط واجب است به این جهت که مرتکب حرام نشوی، چه دو روایت نبوی<sup>۹</sup> "أتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس" و "من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات" و چه روایات اهل بیت: مانند "إن الوقوف عند الشبهة أولى من الإقتحام في الهلكة" در همه اینها علت وجوب اجتناب از مشتبه و عدم ارتکاب حتی یک طرف به جهت نجات از حرام است، خوب در محل بحث ما فرد یک طرف را مرتکب شده و اتفاقاً حرام هم نبوده، پس وقتی به حرام نیافتاده دلیلی بر حرمت و عقاب وجود ندارد.

**خلاصه تنبیه دوم:** امر به وجوب اجتناب از مشتبهین امر ارشادی است لذا اگر فرد حکم عقل به وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی را تخلف کرد و یک مشتبه را مرتکب شد و اتفاقاً مصادف با حرام واقعی نبود به حکم عقل هیچ عقابی ندارد زیرا مرتکب حرام نشده است.

**الثالث: أن وجوب الإجتنب... ج ۲، ص ۲۳۳**

**تنبیه سوم: شرایط تنجیز تکلیف اجتناب از مشتبهین**

تا اینجا مرحوم شیخ فرمودند اجتناب از هر دو طرف در اطراف علم اجمالی به حکم عقل واجب است چون تکلیف منجز و قطعی در اطراف علم اجمالی شبهه محصوره وجود دارد، فرد یقین دارد یکی از دو ظرف نجس است، عقل با توجه به دلیل اجتناب عن النجس می‌گوید اجتناب از نجس واجب است چه نجس معلوم بالتفصیل چه معلوم بالإجمال. در تنبیه سوم می‌خواهند سه شرط بیان کنند برای تنجیز تکلیف در اطراف علم اجمالی که اگر هر کدام از این سه شرط محقق نشود تکلیف منجز نخواهیم داشت و دیگر وجوب اجتناب نخواهد بود. به عبارت دیگر مواردی هست که هم شبهه محصوره است هم علم اجمالی وجود دارد اما ارتکاب اطراف علم اجمالی اشکال ندارد زیرا تکلیف منجزی نیست. این سه شرط اجمالاً عبارت‌اند از:

۱- علم اجمالی تکلیف "اجتناب" جدید بیاورد. ۲- دو طرف مقدور مکلف باشد. ۳- دو طرف مبتلا به مکلف باشد. اما توضیح این سه شرط:

**شرط اول: علم اجمالی تکلیف منجز جدید بیاورد.**

اگر فرضاً علم تفصیلی داشتیم به حرمت هر کدام از مشتبهین، باید تکلیف منجز جدید برای آن تصویر شود و الا اگر با وجود علم تفصیلی تصویر تکلیف جدید ممکن نباشد، اجتناب از مشتبهین (معلوم بالإجمال) لازم نیست. چند مثال می‌زنند که بحث روشن شود:

مثال: یک طرف شبهه ظرف آبی است که از قبل پاک بوده و طرف دیگر شبهه ظرف بول یا مایع متنجس است، یک طرف شبهه لباسی است که تمامش از قبل نجس شده بوده و طرف دیگر لباس پاک است، یک طرف شبهه آب کروی است که با افتادن یک قطره بول متنجس نمی‌شود و طرف دیگر آب قلیلی است که متنجس می‌شود، اگر قطره‌ای بول روی یکی از این دو طرف شبهه افتاد، نسبت به یک طرف (طرف نجس یا طرف آب کر) اصلا تکلیف منجز جدیدی نیامده است، علم اجمالی ما سبب نشده تکلیف منجز برای طرف متنجس شکل بگیرد زیرا قبل از افتادن بول هم اجتناب از مایع متنجس واجب بود بعد از افتادن قطره بول هم واجب است، فقط ما هستیم و ظرف مایعی که از قبل طاهر بوده، خوب اینجا علم اجمالی تکلیف جدید نمی‌آورد لذا همچنان می‌گوییم اجتناب از نجس معلوم بالتفصیل واجب است و اجتناب از طرف دیگر واجب نیست.

دلیل: دلیل اینکه اجتناب از طرف مشکوک واجب نمی‌باشد آن است که تا الآن صحبت از شک در مکلف به بود و گفتیم در شک در مکلف به تحریمیه موضوعیه محصوره اجتناب واجب است اما اینجا ما هستیم و فقط یک طرف که نمی‌دانیم قطره بول داخل آب پاک افتاده یا نه؟ این شک در اصل تکلیف است که آیا نسبت به این ظرف آب تکلیف حرمتی دارم یا نه؟ شک در یک طرف شک بدوی است و أصالة الطهارة یا أصالة الحلیة جاری است.

شک ما اصلا کاری به طرف معلوم النجاسة ندارد و نمی‌تواند برای ظرف بول یا متنجس تکلیف جدیدی بیاورد زیرا تحصیل حاصل است. یکی از آثار این شرط اول را در تنبیه پنجم ذیل صور اضطرار به ارتکاب بعضی از اطراف علم اجمالی خواهیم خواند.

**شرط دوم: دو طرف مقدور باشد.**

اگر یکی از دو طرف مشتبهین عادتاً مقدور مکلف نباشد، در خصوص آن طرف تکلیف منجزی برای مکلف وجود ندارد.

مثال: در سالن انتظار فرودگاه یک توریست شیعه پیرو شیخ زکراکی حفظه الله در حال حرکت به سمت پرواز نیجریه است و زید هم در حال حرکت به سمت پرواز عراق و عتبات عالیات، زید بعد پرواز متوجه می‌شود در تماس با توریست اهل نیجریه قطره خونی از بینی او چکیده است، نمی‌داند روی لباس خودش افتاد یا لباس او، اینجا استفاده از لباس توریستی که به کشورش بازگشته عادتاً مقدور زید نیست و تکلیف به غیر مقدور هم قبیح است، لذا در اینجا هم در اصل شک ما شک در مکلف به نیست بلکه زید نسبت به لباس خودش شک بدوی در اصل تکلیف دارد که آیا شستن لباس برای نماز واجب است یا نه؟ در شک بدوی براءت جاری است و اجتناب واجب نمی‌باشد.

دلیل: دلیل اینکه تکلیف به طرف غیر مقدور تعلق نمی‌گیرد آن است که فرد خود بخود غیر مقدور را تارک است، دیگر نهی او از غیر مقدور لغو و تحصیل حاصل است. به عبارت دیگر خطاب و توجه تکلیف حرمت از جانب شارع برای انبعاث و تحریک مکلف به ترک کردن است، خوب در غیر مقدور خود بخود مکلف تارک است و نیازی به خطاب و تکلیف شارع نیست.

**شرط سوم: دو طرف مبتلی به باشد.**

اگر یکی از مشتبهین عادتاً مبتلی به نباشد هر چند عقلاً إبتلاء ممکن باشد، سبب می‌شود اجتناب از طرف مبتلی به هم واجب نباشد.

مثال: زید هدیه‌ای به بکر و خالد می‌دهد، بکر یقین دارد یکی از این دو هدیه از مال حرام تهیه شده، اما هدیه‌ای که خالد گرفته عادتاً مبتلی به بکر نیست، در این صورت با تکلیف منجز و قطعی نسبت به هدیه بکر وجود ندارد پس شک بدوی در اصل تکلیف دارد آیا هدیه خودش از مال حرام بوده یا نه، براءت جاری است.

دلیل: تکلیف فرد نسبت به غیر مبتلی به مستهجن است و فرد خود بخود غیر مبتلی به را تارک است لذا نهی او تحصیل حاصل خواهد بود. به عبارت دیگر خطاب و توجه تکلیف حرمت از جانب شارع برای انبعاث و تحریک مکلف به ترک کردن است، خوب در غیر مبتلی به خود بخود مکلف تارک است و نیازی به خطاب و تکلیف شارع نیست.

بله شارع می‌تواند به صورت معلق و مشروط، تکلیفی را بر عهده فرد قرار دهد و بگوید اگر آن مشتبه مورد ابتلاء شما قرار گرفت اجتناب از آن واجب است، چنین تکلیفی اشکال ندارد اما تکلیف منجز نیست، و آنچه در مشتبهین اجتناب را واجب می‌کند تکلیف منجز است. ذیل این شرط سوم نکته‌ای بیان می‌کنند که إن شاء الله خواهد آمد.

گفتیم و وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی سه شرط دارد: ۱- ایجاد تکلیف منجز جدید توسط علم اجمالی. ۲- مقدور بودن. ۳- مبتلی به بودن برای مکلف. برای شرط سوم یک نکته بیان می‌کنند و سپس چند مثال دیگر هم مطرح می‌کنند:

می‌فرمایند این شرط سوم سبب می‌شود در خیلی از موارد شبهه محصوره اجتناب لازم نباشد و کار بر مکلف سخت نشود. چند مثال می‌زنند که دو مورد را اشاره می‌کنیم:

مثال اول: علم اجمالی دارد یا لباس خودش نجس است یا لباس زید هر کدام از این دو فرد می‌توانند در لباس خودشان أصالة الطهارة جاری کنند و تعارضی هم بین دو أصالة الطهارة پیش نمی‌آید زیرا هر کدام نسبت به لباس طرف دیگر تکلیفی ندارد. وقتی زید در لباس خودش أصالة الطهارة جاری می‌کند گویا دیگر تکلیفی به نام نجاست یا طهارت لباس عمرو اصلا وجود ندارد، همچنین در طرف لباس عمرو.

مثال دوم: اگر مردی دو همسر دارد یکی را طلاق داده هم خودش هم همسرانش شک دارند کدام یک را طلاق داده، اینجا از دو بُعد قابل دقت است:

بُعد اول: نسبت به تکلیف زوجة. همسر اول یقین دارد یا او را طلاق داده یا هوییش را، الآن می‌خواهد از اموال شوهر به عنوان نفقه استفاده کند آیا حق دارد یا نه؟ شک دارد الآن زوجه هست که از نفقه استفاده کند یا زوجه نیست می‌توان أصالة عدم الطلاق جاری کند و خود را همچنان زوجه بداند، هر کدام از دو همسر اگر جداگانه أصالة عدم الطلاق جاری کنند تعارضی هم پیش نمی‌آید زیرا رابطه زوجیت بین مرد و همسر دوم مبتلی به همسر اول نیست لذا هر کدام از دو همسر می‌توانند به علم اجمالی به طلاق و عدم زوجیت اعتنا نکنند و همچنان مطالبه نفقه نمایند.

بُعد دوم: خود مرد که علم اجمالی دارد یکی از دو زنش را طلاق داده حق نگاه کردن به هیچکدام را ندارد زیرا هر دو همسر مبتلی به او است و نمی‌تواند در هر دو همسر اصل عدم بینونت (عدم طلاق) جاری کند زیرا إجراء دو اصل نسبت به هر دو همسر تعارض می‌کنند و مخالف با علم اجمالی او است.

نعم بله اگر مسأله و وضعیت به گونه‌ای باشد که همسری همسر اول ارتباط پیدا کند به همسر دوم نمی‌تواند اصل عدم طلاق جاری کند. به عنوان مثال اگر همسر اول که اصل عدم طلاق جاری کرده و صد هزار تومان از مال شوهر به عنوان نفقه برداشته، پول را به همسر دوم هدیه دهد، و همسر دوم هم که با إجراء اصل عدم طلاق صد هزار تومان از مال شوهر به عنوان نفقه برداشته، مجموع دویست هزار تومان را پرداخت کند و یک شیء ای بخرد علم اجمالی دارد به وجود حرام در این مال و إجراء اصل عدم طلاق توسط همسر اول ارتباط پیدا می‌کند به همسر دوم.

و مما ذکرنا یندفع ما تقدم... ج ۲، ص ۲۳۵، س ۱۵

ذیل بحث ابتلاء به پنج مطلب اشاره می‌کنند:

**مطلب اول: نقد کلامی از صاحب مدارک**

می‌فرمایند در تنبیه اول کلامی از صاحب مدارک نقل کردیم که ایشان قائل به جواز ارتکاب در اطراف شبهه محصوره بودند مؤیدشان هم فتوای اصحاب به جواز ارتکاب در موردی بود که شک دارد قطره خون داخل آب افتاد یا به بیرون ظرف خورد، صاحب مدارک فرمودند چون این مثال علم اجمالی در شبهه محصوره است و فقهاء فتوا به جواز ارتکاب مشتبه داده‌اند پس باید فتوا داد در علم اجمالی شبهه محصوره ارتکاب اطراف اشکالی ندارد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند با توضیح این شرط سوم (ابتلاء) روشن می‌شود که وجه فتوای اصحاب و مشهور به جواز ارتکاب در آن مورد بخصوص، خروج ظرف است از مورد ابتلاء. پس فقها معتقد به جواز ارتکاب اطراف علم اجمالی نیستند بلکه در خصوص موردی که یک طرف از محل ابتلاء خارج باشد فتوا به جواز ارتکاب می‌دهند و این هم مطلب صحیحی است. در مثال ظرف آب، آنچه مورد ابتلاء مکلف است آب داخل ظرف است که آن را بنوشد یا با آن وضو بگیرد یا یک منتجس را بشوید و طاهر کند، اما بیرون ظرف مورد ابتلاء مکلف نیست اینکه نقطه‌ای از بیرون ظرف نجس باشد یا طاهر باشد مکلف کاری با آن ندارد. بله اگر حالتی پیش بیاید که بیرون ظرف هم مبتلی به مکلف باشد وجوب اجتناب از هر دو طرف خواهد آمد.

می‌فرمایند مؤید این برداشت ما که ارتکاب مورد غیر مبتلی به جایز است، همان صحیحه علی بن جعفر از امام کاظم علیهما السلام است که در تنبیه اول هم اشاره شد که فردی از بینی‌اش خون آمده و خواست با فشار خون را از بینی‌اش خارج کند لذا قطرات ریزی از خون پاشید، نمی‌داند داخل آب افتاد یا به بیرون ظرف چسبید، حضرت فرمودند اگر داخل آب خون می‌بیند از آن پرهیز کند و الا پاک است. برداشت مشهور این بود که راوی می‌پرسد شخصی شک دارد خون داخل ظرف افتاده یا به بیرون ظرف چسبیده، اینجا تردید بین ظرف و آب داخل آن از موارد شبهه محصوره است، که حضرت فرمودند اگر خون داخل آب نمی‌بیند آب پاک است. علت این نکته خروج قسمت بیرونی ظرف از محل ابتلاء است.

البته مرحوم شیخ طوسی از این صحیحه علی بن جعفر برداشتی خلاف مشهور داشته‌اند، شیخ طوسی در استبصار ج ۱، ص ۲۳ می‌فرمایند: "فالوجه في هذا الخبر أن نحمله على أنه إذا كان ذلك الدم مثل رأس الأبرة التي لا تحسّ ولا تدرک فانّ مثل ذلك معفو عنه." برداشت شیخ طوسی این است که روایت می‌گوید اگر خون بسیار اندک بود و در آب محو شد، آن آب پاک است و می‌توان استفاده نمود.

#### مطلب دوم: معیار تشخیص مورد ابتلاء

می‌فرمایند اصل تشخیص اینکه یک شیء مورد ابتلاء فرد هست یا نه کاری سخت است.

مواردی داریم که یقین داریم به خروج از ابتلاء مانند اینکه قطره خونی از بینی‌اش چکید نمی‌داند روی لباسش افتاد یا روی کبوتری افتاد که پرواز کرد و رفت، اینجا قطعاً آن کبوتر خارج از محل ابتلاء است و اجتناب از لباس واجب نیست. موارد مبتلی به هم روشن است اما موارد متعددی هم هست که انسان تردید پیدا می‌کند که مبتلی به هست یا نه؟ مثل اینکه نمی‌داند قطره خون روی لباسش افتاد یا روی سنگ پله، خوب ممکن است به ذهن برسد که سنگ پله مبتلی به فرد نیست اما بعید هم نیست که در آینده برای سجده یا تیمم بخواهد از آن سنگ استفاده کند، اینکه ممکن است در آینده مورد ابتلاء باشد حکمش چیست؟ بگوییم الآن حکم مورد ابتلاء را دارد و اجتناب از آن واجب است یا نه چون فعلاً مبتلی به نیست پس وجوب اجتناب هم ندارد.

می‌فرمایند معیاری که ممکن است گره‌گشا باشد این است که در هر موردی بررسی کنیم اگر فرد یقین به نجاست داشت آیا تکلیف به اجتناب از آن شیء بدون قید ابتلاء به جا و حسن بود یا نه؟ اگر چنین تکلیفی عرفاً به جا و حسن بود که شارع بگوید از این سنگ پله که نجس شده اجتناب کن (به صورت مطلق بگوید نه اینکه شارع بفرماید اگر این سنگ پله مورد ابتلاء تو بود از آن اجتناب کن) معلوم می‌شود مورد ابتلاء است و الا اگر چنین تکلیفی به جا و حسن نبود معلوم می‌شود مورد ابتلاء مکلف نیست. مثل اینکه اگر گفته شود از نجاست گچبری بکار رفته در سقف پرهیز کن، خوب اینجا عرف می‌گوید نجاست گچبری بکار رفته در سقف به من چه ارتباط دارد و تکلیف به اجتناب از آن لغو و بی‌ثمر است پس می‌فهمیم این مورد از ابتلاء مکلف خارج است.

البته در پایان می‌فرمایند: إلاً أن تشخیص ذلک مشکل جداً.

#### نکته:

یکی از الزامات عالم طلبگی توجه به مباحث عقیدتی و کلامی است. توانایی پاسخ به شبهات ساده‌ای که به ذهن بسیاری از افراد می‌رسد را نمی‌توان کار تخصصی در علم کلام نامید و به بهانه عدم علاقه، شانه از زیر بار مسؤلیت پاسخگویی خالی کرد. سؤالات و شبهاتی که در خیلی از موارد هم نمی‌توان گفت ناشی از غرض و مرض است. طلبه باید با فراگیری کلیات مباحث کلام شیعی بتواند پاسخگویی سؤالات و شبهات ساده کلامی باشد که حتی ممکن است فرزند خردسال خودش از او بپرسد.

إن شاء الله جلسه فردا در این باب صحبت خواهیم کرد. اجمالاً یکی از این دست شبهات را مطرح می‌کنم تا به جواب آن فکر کنید. کلیپ‌های متعددی در فضای مجازی وجود دارد که فیلم کوتاهی از فضاهای بسیار زیبای طبیعت به همراه امکانات رفاهی شیک و لوکس در بلندترین نقطه یک درّه مرتفع و سرسبز را به تصویر می‌کشد و زیر این کلیپ یک جمله می‌نویسند: "از بهشت چی بگم که اینا مسلمان بشن" یا "آخه از بهشت چی بهشون بگم که ندیده باشن".

بسمه تعالی

جلسه پنجاه و هفتم (چهارشنبه، ۱۳/۱۰/۹۶)

نعم يمكن أن يقال عند الشك... ج ۲، ص ۲۳۷، س ۸

مرحوم شیخ انصاری برای وجوب اجتناب در اطراف علم اجمالی شبهه محصوره، سه شرط بیان فرمودند، ذیل شرط سوم که ابتلاء بود گفتیم چند مطلب بیان می‌کنند، دو مطلب بیان شد.

**مطلب سوم: مقتضای اصول عملیه عند الشک**

مرحوم شیخ انصاری در مطلب دوم معیار تشخیص مورد ابتلاء را بیان فرمودند که اگر عرفاً تکلیف نسبت به هر طرف جداگانه به جا و حسن بود بدون قید ابتلاء معلوم می‌شود آن طرف مورد ابتلاء است و إلا فلا. حال در مطلب سوم می‌فرمایند اگر کسی نتوانست با این معیار مورد ابتلاء بودن را تشخیص دهد و در خود معیار هم شک کرد که بالأخره وقتی علم اجمالی دارد قطره خون داخل ظرف افتاده یا بیرون ظرف، داخل ظرف افتاده یا روی زمین، بیرون ظرف و روی زمین مورد ابتلاء هست یا نه؟ به عبارت دیگر شک کرد تکلیف منجز نسبت به بیرون ظرف و زمین به جا و حسن هست یا نه، اصل عملی عند الشک در ابتلاء چیست؟

می‌فرمایند در ما نحن فیه اصل عملی عند الشک برائت است، زیرا در اصل تکلیف منجز نسبت به زمین و بیرون ظرف شک دارد، برائت جاری می‌کند و می‌گوید تکلیفی ندارد، وقتی تکلیف نداشت یعنی محل ابتلائش نیست و وقتی یک طرف از محل ابتلاء خارج شد دیگر اجتناب از آب داخل ظرف که مورد ابتلاء بود هم واجب نیست.

إجراء برائت هم یک قانون کلی است که در هر جایی که شک در اصل تکلیف منجز باشد جاری است، به عنوان مثال:

**مورد اول:** اگر در جایی شک کرد نسبت به یک شیء تکلیف منجز دارد یا تکلیف مشروط و مقید است به امر معلوم العدم. مثال: مولا فرموده أكرم العالم، شک دارد مولا قید عادل را هم اضافه کرده یا نه؟ اگر مولا قید عادل را هم آورده باشد عدالت زید محقق العدم و معلوم العدم است، معلوم است که زید عادل نیست و لذا اکرامش هم واجب نخواهد بود، اما اگر قید عادل نباشد اکرام زید واجب است.

**مورد دوم:** علم دارد تکلیف مولا معلق و مقید به قیدی است لکن شک دارد آن قید محقق شده که تکلیف منجز و ثابت شود یا نه. مثال این مورد دوم بحث ما نحن فیه است که علم دارد تکلیف تنجیزی مولا مقید به ابتلاء است لکن شک دارد نسبت به یک طرف به طور کلی مورد ابتلاء هست یا نه؟

**مورد سوم:** علم دارد تکلیف مولا معلق و مقید به قیدی است لکن نسبت به یک فرد خاص شک دارد که این فرد از افراد آن قید هست یا نه. مثال این مورد هم بحث ما نحن فیه است که یقین دارد تکلیف تنجیزی مولا مقید به ابتلاء است اما نمی‌داند این بیرون ظرف یا روی زمین از افراد ابتلاء هست یا نه؟

پس خلاصه مطلب سوم این شد که اگر در مقام عمل شک کرد در معیار ابتلاء یا تشخیص مورد ابتلاء، برائت جاری است و می‌تواند طرفی که مورد ابتلاء او است را مرتکب شود.

**مطلب چهارم: مقتضای اصل لفظی عند الشک**

در این مطلب می‌خواهند مطلب سوم را نقد کنند قبل از توضیح این مطلب یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

**مقدمه اصولی: تقدم اصول لفظیه بر اصول عملیه**

اصول علمیه (برائت، اشتغال، تخییر، استصحاب) عند الشک جاری است اما اگر بتوانیم با إجراء اصل لفظی (مانند أصالة الإطلاق، أصالة العموم، أصالة الحقيقة و...) شک را مرتفع کنیم نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد، زیرا وقتی متن و الفاظ یک آیه یا روایت عموم یا اطلاق داشتند و شامل فرد مشکوک می‌شدند دیگر تکلیف روشن است.

مرحوم شیخ از تمسک به اصول عملیه دست برداشته و می‌فرمایند در ما نحن فیه عند الشک اصل لفظی جاری است و مشکل را حل می‌کند و نوبت به اصل عملی نمی‌رسد. توضیح مطلب: مولا فرموده إجتنب عن النجس یا إجتنب عن الحرام، یقین داریم این دلیل لفظی تقييد خورده و یک مورد از آن خارج شده یعنی إجتنب عن الحرام الا اینکه مورد ابتلاء نباشد، یعنی اگر مورد ابتلاء نبود دیگر إجتنب هم نیست، حال مکلف شک دارد بیرون ظرف مبتلی به او هست یا نه؟ به عبارت دیگر شک دارد قید ابتلاء به چه معنا است آیا معنای ابتلاء شامل بیرون ظرف هم می‌شود یا نه؟ این قید ابتلاء مجمل شد، مرحوم شیخ می‌فرمایند وقتی قید مجمل بود اطلاق مطلق به حال خودش باقی است (اجمال قید به عام سرایت نمی‌کند).

یک دلیل مطلق داریم می‌گوید "إجتنب عن النجس" این دلیل اطلاق دارد شامل مبتلی به و غیر مبتلی به می‌شود.

یک دلیل مقید داریم که می‌گوید اگر مبتلی به نبود اجتناب لازم نیست. (إجتنب عن النجس إلا ما كان خارجا عن محل الإبتلاء)

شک داریم بیرون این ظرف مبتلی به من هست که بگوئیم تحت اطلاق حکم "اجتنب" باقی است یا مبتلی به من نیست، می‌گوئیم یقین داریم تحت اطلاق "اجتنب" بود نمی‌دانیم از اطلاق "اجتنب" خارج شد یا نه، می‌گوئیم همچنان تحت اطلاق و حکم "اجتنب" باقی است. به عبارت علمی اصولی می‌فرمایند قید ابتلاء مجمل است اما اجمال قید به مطلق سرایت نمی‌کند و هر جا شک کردیم فردی یا موردی توسط قید از تحت مطلق خارج شده یا نه می‌گوئیم مطلق به اطلاقش باقی است و شامل مشکوک هم می‌شود و فرد مشکوک همان حکم مطلق را دارد. \*

پس قاعده کلی آن است که هر جا یقین داشتیم یک مشتبه (ظرف مقابل رئیس جمهور عراق) خارج از محل ابتلاء است دیگر علم اجمالی نسبت به آن مشتبه منجز نیست و ارتکاب مشتبه مبتلی به که ظرف خودم باشد اشکال ندارد، اما اگر شک کردم بیرون ظرف من مورد ابتلاء من هست یا نه، به اطلاق "اجتنب عن النجس" تمسک می‌کنم و می‌گوئیم علم اجمالی منجز است و اجتناب واجب است. نتیجه: اصل در مسأله ابتلاء وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی است الا جایی که یقین داشته باشیم یک مشتبه مورد ابتلاء نیست در این صورت از مشتبهی که مورد ابتلاء است اجتناب لازم نیست.

#### مطلب پنجم: مقتضای أدله شرعیه

مرحوم شیخ به نوعی دست از مطلب سوم و چهارم برمی‌دارند و می‌فرمایند چه بسا بتوانیم بگوئیم نه نوبت به اصول عملیه می‌رسد نه اصول لفظیه بلکه تکلیف ما با مراجعه به دلیل شرعی صحیحه علی بن جعفر روشن می‌شود و شکی نمی‌ماند که به اصل تمسک کنیم، زیرا صحیحه علی بن جعفر را خیلی بعید است بگوئیم مربوط به شبهه محصوره نیست یا بگوئیم مورد خاص است و عمومیت ندارد، خیر این صحیحه مربوط به شبهه محصوره است و معیار کلی می‌توان از آن به دست آورد که هر جا مانند داخل ظرف و بیرون ظرف باشد می‌توان بیرون ظرف را غیر مبتلی به شمرد، لذا بگوئیم در چنین مواردی تکلیف منجز نداریم و اجتناب از مبتلی به واجب نیست. **فافهم** اشاره به این است که اگر هم صحیحه علی بن جعفر را مربوط به مورد خاص ندانیم از این حدیث هم یک معیار روشنی در تشخیص ابتلاء و عدم ابتلاء به دست نیامد.

#### تحقیق:

\* مرحوم شیخ ذیل مباحث شبهه غیر محصوره در ج ۲، ص ۳۴۳ و ۳۴۴ مطالبی دارند که به نوعی برگشت از این مبنا است و می‌گویند در شرایط خاصی اجمال قید به مطلق سرایت می‌کند و تمسک به مطلق جایز نیست، می‌فرمایند قید گاهی مقوم است و گاهی مقسم اگر مقوم باشد اجمال قید سبب اجمال مطلق می‌شود و تمسک به مطلق صحیح نخواهد بود.

#### معرفی اجمالی کتاب:

دیروز مقام معظم رهبری در دیدار با تعدادی از خانواده‌های شهدا نسبت به اغتشاشات اخیر در بعضی از شهرها جمله مهمی خطاب به آنان فرمودند که "مانع از دشمنی دشمن ایجاد روحیه شجاعت و شهامت در جوانها و مردم است که شهدای شما نمونه بارز آن بودند" در جزوه دیروز اشاره کردم رکن کار طلبه و مهم‌ترین وظیفه طلبه توجه به مسائل عقیدتی و کلامی در حد عمومی است اگر تمایل به کار تخصصی در این حیطه ندارد. طلبه عنوان خاص است برای کسی که در مقام تبلیغ و دفاع از مذهب و مکتب است.

کتاب **المراجعات** از مرحوم سید عبدالحسین شرف‌الدین موسوی عاملی (۱۲۹۰-۱۳۷۷هـ.ق) کتابی است که باید شما آن را مباحثه کنید و مهارت‌های مختلفی را از این کتاب کسب نمایید. بعد از کتابشناسی آن و شخصیت‌شناسی مؤلف، برنامه ریزی کنید برای مباحثه هفتگی این کتاب (لااقل هفته‌ای یک مباحثه دو ساعته)

شیخ ابراهیم زکراکی که در نیجریه در حدود بیست سال چیزی نزدیک به ۲۵ میلیون نفر را شیعه کرده است، الگوی کار جهادی در مباحث عقیدتی و شیعی است. اجتماع شیعیان نیجریه دوسال قبل در اربعین، که منجر به دستگیری ایشان از سوی دولت نیجریه و به شهادت رساندن بعضی از شیعیان آنجا شد، بزرگترین اجتماع شیعیان در جهان بعد از کربلا بوده است.



گفتیم مرحوم شیخ انصاری بعد از اثبات حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه با اطراف علم اجمالی در شک در مکلف به شبهه تحریمیة موضوعیه محصوره، ۹ تنبیه بیان می کنند. سه تنبیه تمام شد. در مطالب قبل از تنبیهات و همچنین در سه تنبیه گذشته بحث در مورد حکم تکلیفی اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره بود که حرمت مخالفت و وجوب موافقت ثابت شد، در تنبیه چهارم به بررسی اثر علم اجمالی نسبت به حکم وضعی می پردازند.

قبل از تبیین مطالب این تنبیه یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

### مقدمه اصولی: تقسیمات حکم

برای حکم تقسیمات متعددی در فقه و اصول مطرح است، از جمله تقسیم حکم به مولوی و ارشادی، ظاهری و واقعی، اولی و ثانوی، تأسیسی و امضائی، عقلی و شرعی، تکلیفی و وضعی. حکم شرعی از جهت کیفیت جعل دو قسم است:

۱- احکام خمسہ تکلیفیة احکامی هستند که مستقیماً به افعال عباد تعلق می گیرند، و از خطاب مولا استفاده می شود، مانند وجوب أداء دین و حرمت خلف وعده. \*

۲- حکم وضعی حکمی است که مستقیماً جعل و اعتبار شارع و بعث و زجر به آن تعلق نگرفته است و غیر مستقیم از خطاب مولا استفاده می شود. مانند ملکیت و زوجیت. \*\*

مرحوم شیخ انصاری در رسائل می فرماید حکم وضعی تابع حکم تکلیفی است و جعل مستقل ندارد. \*\*\*

در مبحث حکم وضعی دو اصطلاح دیگر هم بکار می رود با عنوان اثر وضعی و اثر شرعی:

اثر شرعی آن است که مستقیماً توسط شارع مقدس جعل شده، مانند حدّ برای شرب خمر، ضمان و قصاص و....

اثر وضعی در بعضی از کاربردها مقصود آثار تکوینی یک فعل یا یک شیء است مانند مستی حاصل از شرب خمر یا تیرگی قلب به سبب لقمه حرام.

تا کنون نسبت به حکم تکلیفی مشتبهین بحث کردیم و گفتیم از باب مقدمه علمیه (اشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی) به ترک حرام (خمر) و عمل حداکثری به "إجتنب عن الخمر یا عن الحرام" حکم تکلیفی ما در قبال مشتبهین حرمت ارتکاب یا وجوب اجتناب از هر دو طرف است، با این وجود اگر مکلف بعد از علم اجمالی عمداً یا نسیاناً یکی از مشتبهین را مرتکب شد دو حالت دارد:

**حالت اول:** آن مشتبه همان حرام واقعی بوده، در تنبیه دوم گفتیم در این حالت حکم تکلیفی حرمت و عقاب برای او ثابت است. اینجا هم اضافه می کنیم اثر وضعی هم بر آن ثابت است.

**حالت دوم:** مشتبهی که مرتکب شده حرام واقعی نبود، در این صورت در تنبیه دوم گفتیم حرام مرتکب نشده و عقاب هم ندارد اما سؤال این است که آیا سایر آثار وضعی ارتکاب حرام از قبیل حدّ شرعی شرب خمر یا ضمانت یا قصاص برای مرتکب این مشتبهی که حرام واقعی نبوده ثابت است؟

مرحوم شیخ نظریه شان این است که وجوب اجتناب از مشتبهین را از باب مقدمه علمیه ثابت کردیم اما آثار شرعی وضعی را نمی توان از باب مقدمه علمیه بر هر دو مشتبه جاری نمود زیرا دلیلی بر آن نداریم. أدله شرعی فقط می گوید اثر شرعی مانند حدّ اختصاص به شرب خمر دارد و این فرد هم مرتکب شرب خمر نشده است، پس اگر یک مشتبه را مرتکب شد و اتفاقاً حرام واقعی نبود و شک کردیم اثر شرعی حدّ، ضمان یا قصاص را به دنبال دارد یا نه، أصالة العدم جاری می کنیم و می گوییم اصل این است که موجب حدّ را انجام نداده یا اصل عدم وجوب حدّ است.

پس بر مشتبهین غیر از حکم تکلیفی سایر آثار شرعی مترتب نمی شود.

و هل یحکم بتنجس ملاقیه؟... ج ۲، ص ۲۳۹، ص ۹

پس گفتیم غیر از حکم تکلیفی سایر آثار شرعی بر مشتبهین مترتب نمی شود اما یکی از آثار شرعی که مورد بحث و اختلاف شده اثر شرعی نجاست ملاقی یکی از مشتبهین است. روشن است که نجاست یک حکم و اثر وضعی است. اگر پارچه ای با آب یکی از دو ظرف مشتبه ملاقات کرد آیا اثر وضعی نجاست را بر این پارچه مترتب کنیم و بگوییم پارچه نجس است یا نه؟

مرحوم شیخ انصاری برای پاسخ به این سؤال چهار صورت را بررسی می کنند، صورت اول را به تفصیل و سه صورت بعد را در صفحه آخر این تنبیه به اختصار. اما خلاصه این چهار صورت:

۱- علم اجمالی داریم به نجاست یکی از مشتبهین، بعد از آن یک ملاقی (به کسر) با یکی از مشتبهین برخورد می کند.

- ۲- برای هر یک از مشتبهین یک ملاقی (به کسر) فرض کنیم، یکی با ظرف "الف" و دیگری با ظرف "ب" برخورد کند.
- ۳- قبل از شکل‌گیری علم اجمالی پارچه‌ای با یکی از مشتبهین ملاقات کرد، سپس ملاقی (به فتح) یعنی اصل آن مشتبه مثلاً "الف" از بین رفت و بعد از آن علم اجمالی پیدا کردیم به نجاست این ملاقی (به کسر) یا آن مشتبه دوم.
- ۴- علم اجمالی داریم به نجاست یکی از مشتبهین، پارچه‌ای با یکی از مشتبهین برخورد کرد سپس ملاقی (به فتح) و مشتبه از بین رفت.

#### صورت اول: ملاقی با یک مشتبه بعد علم اجمالی

فعلاً بحث در بررسی صورت اول است (دو یا سه جلسه بعد به سه صورت اخیر خواهیم رسید ان شاء الله) که علم اجمالی داریم یکی از این دو ظرف (مشتبهین) نجس است، پارچه‌ای با یکی از مشتبهین ملاقات کرد و مرطوب شد، آیا این ملاقی (به کسر) نجس است؟ در پاسخ به این سؤال دو قول مطرح شده که مبتنی بر دو مبنا است که نجاست از خطاب و دستور مولا استفاده می‌شود تا حکم تکلیفی باشد یا مستقیم از خطاب و دستور مولا استفاده نمی‌شود تا حکم وضعی باشد؟

**قول اول:** ملاقی با یکی از مشتبهین نجس است. حتی اگر ملاقات به چند واسطه باشد یعنی پارچه با یکی از دو مایع مشتبه ملاقات کند بعد کتابی با این پارچه مرطوب ملاقات و تماس پیدا کند. به دو دلیل تمسک شده:

**دلیل اول:** مرحوم سید أبو المکارم بن زهرة فرموده‌اند: دلیل "إجتنب عن النجس" عام است هم شامل نجس می‌شود هم شامل ملاقی نجس. به عبارت دیگر أدله‌ای مانند آیه شریفه " وَ الرَّجْزَ فَاهْبِجْهُ " می‌فرمایند از پلیدی و نجاست پرهیز کن، خوب چه زمان یقین پیدا می‌کنیم به این دستور مولا عمل نموده‌ایم؟ زمانی که هم از مشتبه النجاسة هم از ملاقی با نجس پرهیز کنیم. پس پرهیز از ملاقی واجب است و ملاقی هم نجس خواهد بود. \*\*\*

**دلیل دوم:** روایتی است که راوی سؤال می‌کند موشی در ظرف روغن افتاد و مرد، آیا روغن‌ها نجس است؟ امام باقر علیه السلام جواب می‌فرمایند که "إن الله سبحانه حرم الميتة" خداوند میتة را حرام فرموده است یعنی روغن‌ها نجس است. با دقت در پاسخ حضرت متوجه می‌شویم حکم ملاقی با نجس آنقدر روشن و واضح بوده که حضرت نمی‌فرمایند چون روغن‌ها با نجس (میتة) ملاقات کرده نجس است بلکه حضرت فقط می‌فرمایند خداوند میتة را نجس دانسته و حرام نموده است، یعنی لازمه کلام حضرت این است که روغن‌ها نجس است زیرا با نجس ملاقات کرده است. خوب در اطراف علم اجمالی شبهه محصوره که به حکم عقل و شرع اجتناب از هر دو مشتبه واجب است، یعنی باید با هر کدام از مشتبهین معامله نجس نمود و از هر دو اجتناب کرد، بنابراین با ملاقی یکی از مشتبهین هم باید معامله نجس نمود و از آن اجتناب کرد.

**قول دوم:** ملاقی با یکی از مشتبهین نجس نیست.

**دلیل:** "إجتنب عن النجس" فقط می‌گوید اجتناب از عین نجس واجب است. نجاست یک حکم وضعی سببی است یعنی دلیل داریم که ملاقات با نجس سبب نجاست است و شرب خمر موجب ثبوت حد است، همچنین دلیل داریم اجتناب از مشتبه النجاسة در علم اجمالی هم واجب است، اما دلیلی نداریم بر اینکه ملاقات با مشتبه هم سبب نجاست باشد، چنانکه دلیل نداریم شرب مشتبه هم موجب حد شرعی باشد. پس شک داریم ملاقی با مشتبه نجس است یا نه، أصالة الطهارة یا أصالة الإباحة جاری می‌شود و ملاقی پاک خواهد بود. مرحوم شیخ قول دوم را انتخاب می‌کنند و دو دلیل قول اول را نقد می‌فرمایند.

#### تحقیق:

\* برای تعریف حکم تکلیفی و وضعی مراجعه کنید به تقریرات مباحث اصول مرحوم نائینی در فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۳۸۴.

\*\* برای تعریف حکم تکلیفی و وضعی مراجعه کنید به ابتدای حلقه ثانیه شهید صدر، دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۲.

\*\*\* مراجعه کنید به رسائل، ج ۳، صفحات ۱۲۵ تا ۱۲۷ ضمن قول هفتم از اقوال استصحاب (که معمولاً خوانده نمی‌شود) و دلیل مرحوم شیخ بر این مدعا را یادداشت کرده و ارائه کنید.

\*\*\*\* با مراجعه به غنیة النزوع از مرحوم أبو المکارم بن زهره دو کار را انجام دهید:

الف: ضمن اشاره به نام کامل این کتاب، آن را کتاب‌شناسی کنید. کیفیت کتاب‌شناسی را در جلسه ۲۱ صفحه ۳۸ جزوه توضیح دادم.

ب: بررسی کنید آیا ایشان فقط به دلیل اول تمسک کرده‌اند یا دلیل دیگری هم دارند.

در تنبیه چهارم گفته شد آثار شرعیه مشتبهین در ارتکاب یک طرف که اتفاقاً مصادف واقع نبوده مترتب نمی‌شود. اما نسبت به خصوص اثر شرعی نجاست ملاقی یکی از مشتبهین بین فقها اختلاف است، بعضی قائل به نجاست ملاقی بودند و بعضی هم عدم نجاست. مرحوم شیخ می‌فرماید قول اقوی عدم نجاست ملاقی است. دلیل قول دوم دیروز تبیین شد، اما دو دلیل قول اول باید نقد شود:

**نقد قول اول:** قول اول دو دلیل داشت که توسط مرحوم سید بن زهره و علامه حلی مطرح شده بود:

**نقد دلیل اول:** مرحوم شیخ می‌فرماید "إجتنب عن النجس" یا آیه شریفه "وَ الرَّجُلُ فَأَهْجُرْ" نهایت دلالتشان این است که از عین نجس اجتناب کن، اگر هم در موردی علم اجمالی داشتیم به حکم عقل و امر ارشادی مولا اجتناب از هر دو مشتبه واجب است که مباحث مفصل گذشت، پس این أدله نمی‌گویند ملاقی با نجس هم نجس است چه رسد به اینکه ملاقی با مشتبه نجس باشد، بله اگر در ملاقی نجس اجزائی از عین نجاست بود اجتناب واجب است اما دلیلی بر وجوب اجتناب از ملاقی مشتبه نداریم و باید بنا بر طهارت گذاشت. \* نعم بله اگر در موردی دلیل خاص داشتیم که ملاقی با مشتبه، محکوم به نجاست است تابع دلیل خاص هستیم اما به طور کلی نمی‌توان ملاقی با مشتبه را نجس دانست. یکی از آن موارد خاص رطوبتی است که از فرد خارج شود در حالی که استبراء نکرده است، این رطوبت مشکوک و مشتبه به نجاست است، حال اگر لباس فرد با این رطوبت مشتبه ملاقات کرد نص خاص می‌گوید لباس محکوم به نجاست است زیرا ظاهر این است که بول در مجری مانده بوده و این رطوبت همان بول است لذا بر اساس این ظاهر حال می‌گوییم محکوم به نجاست است و نمی‌توان أصالة الطهارة جاری کرد. پس از اینکه شارع فرموده بعد از خروج رطوبت مشتبه وضو بگیر می‌فهمیم بنا را بر ظاهر حال و بول بودن گذاشته است.

**لا أنه أوجب** نه اینکه شارع فرموده باشد وضو واجب است به صرف خروج بلل و رطوبت مشتبه که قائل به قول اول بگویند در تمام موارد مشتبه طبق این دلیل باید بگوییم محکوم به نجاست است خیر بلکه اینجا چون ظاهر حال بول بودن است شارع فرموده وضو بگیر و تحصیل طهارت کن، پس این حکم اختصاص به رطوبت مشتبه قبل از استبراء دارد نه هر رطوبتی.

با این توضیح روشن شد که تعجب صاحب حدائق هم به جا نیست. صاحب حدائق فرموده‌اند تعجب می‌کنیم چرا فقهاء در ملاقی با یکی از اطراف شبهه محصوره فرموده‌اند أصالة الطهارة جاری است اما در خصوص بلل و رطوبت مشتبه فرموده‌اند محکوم به نجاست است، روشن شد که دلیل خاص سبب حکم به نجاست در بلل مشتبه شده است.

**نقد دلیل دوم:** دلیل دوم تمسک به روایتی از امام باقر علیه السلام بود. متن روایت چنین است: "أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ وَقَعَتْ فَأَرَةٌ فِي حَابِيَةِ فِيهَا سَمْنٌ أَوْ زَيْتٌ فَمَا تَرَى فِي أَكْلِهِ قَالَ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ع لَا تَأْكُلُهُ قَالَ لَهُ الرَّجُلُ الْفَأَرَةُ أَهْوَنُ عَلَيَّ مِنْ أَنْ أَتْرُكَ طَعَامِي مِنْ أَجْلِهَا قَالَ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّكَ لَمْ تَسْتَخِفَّ بِالْفَأَرَةِ وَ إِنَّمَا اسْتَخَفَّتَ بِدِينِكَ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْمَيْتَةَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ". جابر جعفی می‌گوید فردی آمد نزد امام باقر علیه السلام و سؤال کرد موشی افتاده داخل خمره‌ای از روغن حیوانی جامد یا روغن گیاهی مایع، (و مرده است) خوردن چنین روغنی چه حکمی دارد؟ امام باقر علیه السلام فرمودند آن را نخور. آن مرد گفت یک موش کوچک ناچیزتر از آن است که من به خاطر آن از طعام (چندین ماه) خودم استفاده نکنم، حضرت فرمودند تو با این سخت موش را کوچک نشمردی بلکه حکم خدا را کوچک شمردی چرا که خداوند متعال میتة هر چیزی (حتی میتة حلال گوشت) را تحریم کرده است.

کیفیت استدلال قائلین به قول اول چنین است که حضرت فرمودند اگر از این طعام استفاده کنی حکم خدا را کوچک شمردی، خوب روشن است که روغن با میتة ملاقات پیدا کرده و چون حکم ملاقی هم همان حکم نجاست میتة است حضرت فرمودند از روغن‌ها اجتناب کن و الا اگر حکم ملاقی، نجاست نبود که حرمتی نبود و به دنبال آن استخفاف به حکم الله هم نبود. پس لازمه نجاست و حکم به اجتناب از هر چیز، نجاست و وجوب اجتناب از ملاقی آن است.

**اولاً:** این روایت ضعیف السند است. علت ضعف سند هم وجود عمرو بن شمر در سند این روایت است. تعدادی از بزرگان علم رجال او را تضعیف کرده‌اند از جمله مرحوم نجاشی در مورد او می‌گوید: "عمرو بن شمر، أبو عبد الله الجعفی عربی، روی عن أبي عبد الله عليه السلام، ضعيف جداً"

**ثانياً:** روایت ارتباط به ما نحن فيه ندارد زیرا حضرت می‌فرماید: "إن الله حرّم الميتة من كل شيء" ظاهر روایت این است که خداوند میتة را حرام فرموده خوب اگر بگویید پس ملاقی میتة هم حرام است برداشت باطلی است زیرا بنابر این برداشت باید گفت هر چیزی با میتة ملاقات کرد باید حرام باشد مثلاً اگر کتابی به بدن میتة موش برخورد کرد باید استفاده از این کتاب حرام باشد در حالی که قطعاً این برداشت صحیح نیست، بلکه برداشت صحیح آن است که بگوییم "حرّم" در این فراز از روایت دال بر حرمت تکلیفی نیست بلکه به معنای

"نَجَس" (مثلا حرمت وضعی) است یعنی خداوند میته هر چیزی را نجس شمرده است، پس ملاقی با نجس هم نجس است. در این صورت هم می‌گوییم روایت ارتباط به ما نحن فیه ندارد زیرا روایت می‌گوید ملاقی نجس، نجس است نه ملاقی مشتبه که محل بحث است. پس روایت نمی‌تواند ثابت کند ملاقی مشتبه هم نجس است.

**و ارتکاب التخصیص ممکن است گفته شود ما کلمه "حَرَم" را به معنای ظاهری‌اش که تحریم باشد می‌گیریم لکن می‌گوییم متعلق حرام دو قسم است:**

۱- نجاسات. ۲- غیر نجاسات، می‌گوییم متعلق حرام در روایت تخصیص خورده و غیر نجاسات خارج شده‌اند یعنی روایت می‌گوید خداوند نجاسات را تحریم کرده پس ملاقی نجس را هم تحریم کرده است. می‌فرمایند این تخصیص صحیح نیست زیرا:

اولا: این برداشت با ظاهر روایت سازگار نیست همچنین با تعبیر "من کل شیء" که تصریح به شمول است سازگار نمی‌باشد. ثانيا: این تخصیص مستهجن است زیرا مستلزم تخصیص اکثر می‌باشد، روشن است که محرمات غیر نجس بسیار بیشترند از محرمات نجس، حال اگر شما با تخصیص بیشتر افراد را از تحت "حَرَم" خارج کنید منجر به تخصیص اکثر خواهد شد که از مولای حکیم قبیح است.

ثالثا: اگر چنین برداشتی صحیح باشد منجر می‌شود به نجس دانستن ملاقی نجس نه نجاست ملاقی مشتبه. نتیجه اینکه روایت نمی‌تواند ثابت کند ملاقی با مشتبه هم نجس است.

#### تحقیق:

\* مرحوم امام در مکاسب محرمه دلیل دیگری هم بر نقد تمسک به آیه شریفه "و الرُّجْزَ فَاهْجُرْ" بیان کرده و می‌فرمایند: "لعل الأقرب أن يكون الأمر، بهجر الأوثان أو عبادتها، و أما النجس المعهود، فمن البعيد إرادته في أول سورة نزلت عليه صلى الله عليه و آله و سلم على ما قيل أو بعد إقرأ، قبل تأسيس الشريعة، أصولا و فروعا، على ما يشهد به الذوق السليم." مکاسب محرمه، ج ۱، ص ۵۳. همچنین به ذیل این آیه در تفاسیر مراجعه کنید و کلام مفسران را یادداشت نمایید از جمله المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۸۱. فخر رازی در مفاتیح الغیب، ج ۳۰، ص: ۷۰۰ می‌گوید: احتج من جوز المعاصي على الأنبياء بهذه الآية، قال لولا أنه كان مشتغلا بها و إلا لما زجر عنها بقوله: وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ و الجواب المراد منه الأمر بالمداومة على ذلك الهجران، كما أن المسلم إذا قال: اهدنا فليس معناه أنا لسنا على الهداية فاهدنا، بل المراد ثبتنا على هذه الهداية، فكذا هاهنا.

#### معرفی اجمالی کتاب:

یکی از مجموعه کتبی که الآن لازم است اجمالا آشنا شوید و در سالهای بعد مورد استفاده بیشتر قرار دهید کتبی است با عنوان آیات الأحكام. در این زمینه کتب متعدد بین شیعه و اهل سنت نگاشته شده است. یکی از کتب شیعه در این زمینه کتاب "کنز العرفان فی فقه القرآن" از فاضل مقداد سیوری متوفی ۸۲۶ است. این سبک نگارش کتاب مربوط به جمع‌آوری آیاتی از قرآن است که به بیان احکام شرعی اشاره دارد. این کتب به گونه‌های مختلفی نگاشته شده بعضی بر اساس ترتیب ابواب فقه و بعضی بر اساس ترتیب آیات قرآن. نسبت به تعداد چنین آیاتی اختلاف است، مشهور است که آیات الأحكام پانصد تا است که البته دقیق نیست. مرحوم فاضل مقداد سیوری در ج ۱، ص ۵۴ این کتاب به پنج حکم شرعی مستفاد از این آیه اشاره می‌کنند. این احکام را یادداشت کنید. (این کتاب در کتابخانه‌ها از جمله کتابخانه مدرسه آیه الله گلپایگانی، اینترنت و نرم افزارهای علوم اسلامی موجود است.) نام چند کتاب دیگر از کتب آیات الأحكام را هم یادداشت نمایید.

مرحوم شیخ هم در استدلال بر عدم نجاست ملاقی مشتبه و هم در نقد دو دلیل قول اول فرمودند ما دلیل بر نجاست اعیان نجسه و نجاست ملاقی نجس (در صورت وجود رطوبت) داریم اما بر نجاست ملاقی مشتبه (ملاقی یکی از اطراف علم اجمالی) دلیلی نداریم. اشکال: مستشکل می گوید قبول داریم دلیل مستقل بر اثبات نجاست ملاقی مشتبه نداریم اما وقتی شیئی با یکی از مشتبهین برخورد کرد، خود ملاقی هم می شود یکی از اطراف علم اجمالی و چنانکه از مشتبهین اجتناب واجب بود از ملاقی هم اجتناب واجب است. توضیح مطلب: فرض می کنیم قبل از ملاقات لباس با یکی از مشتبهین، علم اجمالی ما دو طرف داشت، ظرف الف و ظرف ب اما بعد از ملاقات پارچه با ظرف الف علم اجمالی ما گویا سه طرف دارد و از هر سه طرف باید اجتناب کرد، پس وجوب اجتناب از متلاقیین (ملاقات کننده و ملاقات شونده) هم ثابت شد و دیگر نمی توانید در ملاقی مشتبه أصالة الطهارة جاری کنید.

مستشکل برای روشن تر شدن کلام خود یک مثال دیگر هم می زند که اضافه شدن به اطراف علم اجمالی اشکالی ندارد و تکثیر اطراف علم اجمالی سبب می شود حکم اجتناب هم تکثیر شود چنانکه اگر آب ظرف الف را به دو قسم تقسیم کنیم سبب تکثیر اطراف علم اجمالی می شود و حکم وجوب اجتناب بر همه اطراف جاری خواهد بود.

جواب: مرحوم شیخ انصاری از این اشکال جواب می دهند و می فرمایند ملاقی یکی از مشتبهین (لباسی که با مایع یکی از دو ظرف آب مشتبه به نجاست برخورد کرده) هیچگاه یکی از اطراف علم اجمالی نخواهد بود به این دلیل که جریان أصالة الطهارة در ملاقی (به فتح) معارض است با جریان أصالة الطهارة در طرف دیگر علم اجمالی و امکان ندارد ما با اینکه یقین به نجاست یکی از دو ظرف داریم در هر دو أصالة الطهارة جاری کنیم زیرا می شود مخالفت قطعیه با علم اجمالی، اما إجراء أصالة الطهارة در ملاقی (به کسر) تعارضی با ملاقی (به فتح) ندارد زیرا طهارت در ملاقی (به کسر) جاری است اما در ملاقی (به فتح) جاری نیست. مرحوم شیخ برای تبیین کلامشان مقدمه نسبتاً طولانی را توضیح می دهند:

#### مقدمه اصولی: جریان اصل در شک سببی و مسببی

در مباحث مربوط به شک یکی از اصطلاحات شایع در فقه و اصول شک در ناحیه سبب و مسبب است. گاهی برای انسان شک در شیئی ای ایجاد می شود که وقتی دقت می کنیم می بینیم این شک ما ناشی از شک دیگری است، پس دو شک تصویر شد یکی سبب برای ایجاد شک دیگر شده، به شک اول می گوئیم شک سببی و به شک دیگری که به دنبال آن پیدا شده می گوئیم شک مسببی. وقتی دو شک وجود داشت که یکی سبب و دیگری مسبب بود، باید در ناحیه سبب اصل عملی جاری کنیم و با إجراء اصل عملی در ناحیه سبب دیگر شک در مسبب از بین می رود و نوبت به إجراء اصل در ناحیه مسبب نمی رسد.

در علت تقدیم اصل سببی بر مسببی اختلاف است و چند دلیل بیان شده از جمله: ۱- اصل سببی حاکم است بر اصل مسببی. ۲- اصل سببی وارد است بر اصل مسببی ۳- سیره عقلا. ۴- صحیحهای از زراره در باب استصحاب.

گاهی إجراء اصل در سبب محذور و مشکلی ندارد، نوبت به مسبب نمی رسد و گاهی إجراء اصل در سبب محذور دارد که نوبت به إجراء اصل در مسبب خواهد رسید، همچنین گاهی اصل سببی و مسببی موافق هستند و گاهی مخالف اند. این حالات مختلف را مرحوم شیخ انصاری در قالب سه صورت با مثال تبیین می کنند:

**صورت اول:** اصل در سبب جاری می شود که مخالف با اصل در مسبب است.

مثال: آب قلیلی دارد که مشکوک الطهارة است (شک دارد آب پاک است یا نجس) از طرفی هم یقین دارد لباسش نجس شده، لباس نجس را با آب مشکوک الطهارة می شوید، سپس شک می کند لباسش پاک شده یا نه؟ نسبت به هر کدام از آب و لباس یک اصل مخالف با دیگری مطرح است، نسبت به آب مشکوک، أصالة الطهارة مطرح است، نسبت به لباس استصحاب نجاست مطرح است که یقین دارد لباسش نجس بود نمی داند بعد شستن با این آب مشکوک پاک شد یا نه استصحاب می گوید بنا بگذار بر نجاست لباس. شک در طهارت لباس مسبب است از شک در طهارت آب، یعنی اگر تکلیف آب روشن شود تکلیف لباس هم روشن می شود. وظیفه این است که در ناحیه سبب که آب باشد أصالة الطهارة جاری می کند نتیجه می گیرد آب پاک است لذا دیگر تکلیف لباس هم روشن می شود یعنی شکی در طهارت لباس نخواهد داشت.

**صورت دوم:** اصل در سبب جاری می شود که موافق با اصل در مسبب است.

مثال: لیوان آبی است شک دارد شرب این آب حلال است یا نه، این شک مسبب و ناشی است از اینکه شک دارد این آب طاهر است یا نه؟ نسبت به شرب آب شک (مسببی) دارد أصالة الحلیة جاری است، نسبت به طهارت آب شک (سببی) دارد أصالة الطهارة جاری است، اینجا أصالة الطهارة در سبب جاری می کند دیگر تکلیف مسبب و نوشیدن آب هم روشن می شود که حلیت است.

**صورت سوم:** اصل در مسبب جاری می شود برای این صورت دو مثال می زنند:

مثال اول: دو ظرف آب دارد که هر کدام نصف مقدار کر هستند، ظرف الف یقیناً نجس است چون چند قطره خون در آن ریخته و ظرف ب یقیناً طاهر است، برای اینکه آب نجس هم تطهیر و پاک شود این دو ظرف را در حوض خالی ریخت که با یکدیگر جمع شوند و به مقدار کر شود، بعد از مخلوط شدن شک دارد این آب داخل حوض پاک است یا نجس؟ این شک مسبب و ناشی است از شک در اینکه آیا نجاست آب نجس غلبه کرده بر تمام آب و رنگ و بو را تغییر داده لذا نجس است یا آب پاک غلبه کرده لذا پاک است، پس شک در غلبه نجاست شک سببی است و محل جریان أصالة عدم الغلبة است و شک در طهارت آب مخلوط شده در حوض شک مسببی است که أصالة الطهارة جاری است.

اینجا اصل در ناحیه سبب قابل جریان نیست زیرا معارض دارد، اگر در ناحیه سبب بگوییم اصل عدم غلبه نجاست ظرف الف است، همین اصل در ظرف ب هم جاری است یعنی اصل عدم غلبه طهارت ظرف ب است. پس خود شک در ناحیه سبب دو بُعد دارد که معارض هستند و بعد از تعارض تساقط می‌کنند، نوبت می‌رسد به اصل در ناحیه مسبب که معارض هم ندارد و باید بگوییم اصل طهارت آب حوض است.

مثال دوم: دو ظرف آب دارد علم اجمالی دارد یکی نجس است نمی‌داند کدام یک هست، یک لباس نجس هم دارد که می‌خواهد آن را بشوید و طاهر کند، لباس نجس را یک بار با ظرف الف می‌شود بار دوم با ظرف ب می‌شوید، شک پیدا می‌کند لباسش طاهر شده یا نجس است، این شک مسبب و ناشی است از اینکه اول لباس را با آب نجس شسته بعد با آب پاک، (شستن با آب پاک مؤخر بوده) که در این صورت لباس پاک است یا اول لباس را با آب پاک شسته بعد با آب نجس، (شستن با آب نجس مؤخر بوده) که در این صورت لباس نجس است، پس شک در طهارت لباس شک مسببی است و شک در تقدیم و تأخیر ظرف نجس شک سببی است.

اینجا اصل در ناحیه سبب قابل جریان نیست زیرا معارض دارد، اگر بگویید اصل تأخر ظرف طاهر است، تعارض پیدا می‌شود با اصل تأخر ظرف نجس، پس در ناحیه سبب در هر دو بُعد سبب (ظرف الف و ب) اصل تأخر جاری می‌شود و تعارض و تساقط می‌کنند نوبت می‌رسد به إجراء اصل در مسبب که شک دارد لباسش طاهر است یا نه، أصالة الطهارة می‌گوید لباس طاهر است. (نسبت به لباس نمی‌توان عند الشک استصحاب کرد و گفت حالت سابقه‌اش نجاست بوده الآن هم بگوییم نجس است، زیرا یقین داریم آن نجاست لباس با شستن با آب طاهر که مردد بین ظرف الف و ب هست از بین رفته و دیگر حالت سابقه نجاست باقی نمانده است.) بعد از بیان مقدمه می‌فرمایند شک در ناحیه ملاقی مسبب و ناشی است از شک در ناحیه ملاقی، و در مقدمه گفتیم تا زمانی که اصل سببی جاری باشد نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد اما در اینجا إجراء اصل در ناحیه سبب (ملاقی) محذور و مشکل دارد زیرا اگر در ملاقی (ظرف الف) أصالة الطهارة جاری کنیم معارض خواهد بود با أصالة الطهارة در ظرف ب لذا إجراء اصل طهارت در هر دو مشتبه تعارض و تساقط می‌کند نوبت می‌رسد به إجراء اصل در ناحیه مسبب که ملاقی باشد، شک داریم ملاقی نجس است یا پاک، أصالة الطهارة می‌گوید پاک است.

نتیجه اینکه برای حکم ملاقی (لباسی که با مایع یکی از دو ظرف مشتبه به نجاست برخورد کرده) دلیلی بر نجاستش نداریم، أصالة الطهارة هم بدون مشکل جاری است و ثابت می‌کند ملاقی با مشتبه طاهر و پاک است.

نعم در این قسمت مرحوم شیخ به یک توهم پاسخ می‌دهند:

توهم شده که ما نسبت به مشتبهین نمی‌توانستیم در هر دو أصالة الطهارة جاری کنیم زیرا مخالفت قطعیه با علم اجمالی بود، همچنین نمی‌توانستیم فقط در یکی از مشتبهین أصالة الطهارة جاری کنیم زیرا ترجیح بلامرجح بود، اما می‌گوییم إجراء أصالة الطهارة در ملاقی باعث ترجیح جانب ملاقی شود یعنی وقتی ملاقی را طاهر دانستیم بگوییم ملاقی (ظرف الف) هم طاهر خواهد بود.

جواب: مرحوم شیخ می‌فرمایند أصالة الطهارة در مشتبهین یعنی ظرف الف (ملاقی) و ظرف ب با تعارض از بین رفت و تساقط نمود و الساقط لا یعود، چیزی که ساقط شده دیگر قابل تمسک نیست، لذا احدی از فقهاء هم قائل نشده به إجراء أصالة الطهارة در ملاقی.

**فالتحقیق:** می‌فرمایند خلاصه کلام این شد که هر گاه دو اصل (در ناحیه سبب) با یکدیگر تعارض و تساقط کردند نوبت می‌رسد به اصل در ناحیه مسبب، هر چند اگر اصل در ناحیه سبب جاری می‌شد نوبت به إجراء اصل در ناحیه مسبب نمی‌رسید اما وقتی اصل سببی به تعارض تساقط کرد نوبت به اصل مسببی می‌رسد و تفاوتی هم ندارد اصل در ناحیه سبب موافق با اصل در ناحیه مسبب باشد یا مخالف آن. **فافهم و اغتتم** در اینجا فافهم اشاره به دقت در مطلب است.

در ابتدای بحث حکم ملاقی مشتبه، در جزوه جلسه پنجاه و هشتم روز شنبه اشاره کردیم مرحوم شیخ به چهار صورت در مسأله ملاقی مشتبه اشاره می‌کنند که صورت اول را به تفصیل در چهار صفحه و نیم بررسی کردند و سه صورت بعد را در صفحه آخر این تنبیه به اختصار اشاره می‌کنند.

صورت اول این بود که ابتدا علم اجمالی دارد به نجاست یکی از مشتبهین، سپس یک شیء (ملاقی) با یکی از مشتبهین برخورد می‌کند، فرمودند اجتناب از ملاقی واجب نیست زیرا دلیل بر نجاست ملاقی و اجتناب از آن نداریم و در ملاقی أصالة الطهارة جاری است.

**صورت دوم: هر مشتبه یک ملاقی دارد.**

صورت دوم آن است که علم اجمالی داریم یکی از این دو ظرف آب نجس است، لباس من با ظرف الف برخورد می‌کند و دست من با ظرف ب، پس دو ملاقی داریم با دو مشتبه، حال وظیفه چیست؟

در صورت قبل ضمن مقدمه‌ای مرحوم شیخ توضیح دادند چه در ناحیه سبب و چه در ناحیه مسبب اگر ما دو اصل در عرض هم داشتیم (یعنی دو اصلی که در ناحیه سبب جاری باشد یا دو اصلی که در ناحیه مسبب جاری باشد) با یکدیگر تعارض و تساقط می‌کنند، در صورت اول گفتیم در ناحیه سبب أصالة الطهارة در هر دو مشتبه جاری می‌شود و تعارض و تساقط می‌کنند، نوبت می‌رسد به اصل مسببی که أصالة الطهارة در ملاقی بود. اما در صورت دوم دو أصالة الطهارة در دو مشتبه تعارض و تساقط می‌کنند همچنین دو أصالة الطهارة هم در دو ملاقی تعارض و تساقط می‌کنند لذا نه در ناحیه سبب أصالة الطهارة جاری است نه در ناحیه مسبب (ملاقی).

نتیجه اینکه در صورت دوم اجتناب از هر دو ملاقی واجب است.

**صورت سوم: اول ملاقات، بعد از بین رفتن ملاقی و سپس علم اجمالی**

صورت سوم آن است که دو ظرف آب در مقابل فرد قرار دارد شبهه و علم اجمالی هم ندارد، سپس پارچه‌ای با ظرف الف ملاقات کرد و بعد از ملاقات هم ظرف الف از بین رفت، سپس علم اجمالی پیدا کرد یکی از دو ظرف (یا ظرف الف که مفقود شد یا ظرف ب) نجس بوده، در این صورت ملاقی ظرف الف در حکم خود ظرف الف است پس باید هم از ملاقی اجتناب کند هم از ظرف ب زیرا علم اجمالی دارد یا ملاقی نجس است یا ظرف ب، لذا از هر دو باید اجتناب کند.

**دلیل:** دلیل بر اینکه در این صورت سوم اجتناب از ملاقی واجب است با توجه به دو نکته روشن می‌شود:

**الف:** در جلسه قبل ضمن مقدمه گفتیم اگر دو اصل معارض بودند تساقط کرده و از بین می‌روند اما اگر یک اصل معارض نداشت همچنان جاری خواهد بود.

**ب:** در تنبیه سوم گفتیم یکی از شرایط تنجز تکلیف در شبهه محصوره و علم اجمالی آن است که همه اطراف شبهه مبتلا به باشد، لذا اگر یکی از اطراف علم اجمالی مبتلی به نباشد نسبت به طرف دیگر أصل (مثلاً أصالة الطهارة) جاری است.

با توجه به این دو نکته می‌گوییم نسبت به مشتبهین و دو ظرف الف و ب، ظرف الف که مفقود شده و از ابتلاء مکلف خارج شده است لذا أصالة الطهارة در ظرف ب جاری می‌شود، ظرف الف هم نیست که أصالة الطهارة در ظرف الف معارض با أصالة الطهارة در ظرف ب باشد، از طرف دیگر نسبت به ملاقی هم اگر أصالة الطهارة جاری کنیم تعارض می‌کند با أصل طهارت در ظرف ب، نمی‌توانیم هم ظرف ب را طاهر بدانیم هم ملاقی را، زیرا در اصل یقین داریم یکی از این دو نجس است، پس وقتی أصالة الطهارة در ملاقی جاری نشد وظیفه اجتناب از ملاقی خواهد بود.

**فمحصّل ما ذکرنا** پس روشن شد که معیار جریان یا عدم جریان أصالة الطهارة در ملاقی آن است که این أصالة الطهارة معارض دارد یا نه، اگر مانند صورت اول جریان أصالة الطهارة در ملاقی معارض نداشت حکم می‌کنیم به طهارت ملاقی اما اگر مانند صورت دوم و سوم أصالة الطهارة در ملاقی معارض داشت (در صورت دوم، تعارض بین طهارت دو ملاقی بود و در صورت سوم تعارض بین ملاقی و ظرف ب بود) دیگر نمی‌توانیم در ملاقی أصالة الطهارة جاری کنیم و آن را طاهر بدانیم.

صورت چهارم: اول علم اجمالی سپس ملاقات سپس فقدان ملاقی

صورت چهارم آن است که اول علم اجمالی دارد به نجاست یکی از مشتبهین (یکی از دو ظرف الف و ب) سپس پارچه ملاقات می‌کند با ظرف الف، بعد از ملاقات ظرف الف (ملاقی) از بین می‌رود، در این صورت اجتناب از ظرف ب واجب است اما اجتناب از ملاقی واجب نیست.

**دلیل:** وقتی فرد علم اجمالی پیدا کرد به نجاست یکی از دو ظرف، هر دو طرف مورد ابتلاء او است لذا دو تکلیف منجز دارد نسبت به هر کدام از دو ظرف، یک اجتناب از ظرف الف و یک اجتناب از ظرف ب، وقتی پارچه با ظرف الف ملاقات می‌کند تا اینجا مانند صورت اول است یعنی دو أصالة الطهارة در ناحیه سبب (یعنی مشتبهین) تعارض و تساقط می‌کنند لذا در هیچکدام از دو ظرف أصالة الطهارة جاری نشد، جریان أصالة الطهارة در ملاقی (مسبب) بدون معارض جاری است و ملاقی پاک است، حال وقتی ملاقی یعنی ظرف الف از بین برود، تکلیف منجز وجوب اجتناب از ظرف ب همچنان باقی است. نتیجه این است که اجتناب از ظرف ب واجب است اما اجتناب از ملاقی واجب نیست و ملاقی طاهر خواهد بود.

فتأمل جيداً که اشاره به دقت در مطلب است.

تنبیه چهارم از تنبیهات نه‌گانه شبهه محصوره تمام شد.



تنبیه پنجم: اضطرار به ارتکاب بعض اطراف

گفته شد مرحوم شیخ انصاری بعد از اثبات حرمت مخالفت قطعی و وجوب موافقت قطعی با اطراف علم اجمالی در شک در مکلف به شبهه تحریمی موضوعیه محصوره، ۹ تنبیه بیان می کنند. چهار تنبیه گذشت.

تنبیه پنجم بررسی حکم صورت اضطرار مکلف به ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی است. این اضطرار شش صورت دارد که البته حکم تعدادی از صورتها مشترک است. این شش صورت از ضرب دو حالت اضطرار در سه زمان حصول علم اجمالی به دست می آید، به عبارت دیگر برای تشخیص حکم در وضعیت اضطرار، دو مؤلفه اصلی مورد توجه است یکی حالت اضطرار یکی زمان حصول علم اجمالی: اضطرار به ارتکاب دو حالت دارد:

الف: مضطر به استفاده یکی از مشتبهین به طور معین است، مانند اینکه ظرف "الف" دارو و ظرف "ب" آب است و یقین دارد یکی نجس است، فرد به طور معین مضطر به استفاده از دارو است.

ب: مضطر به استفاده یکی از مشتبهین به طور غیر معین است، مانند اینکه دو مایع هست یکی یقیناً نجس است و نمی داند کدام است لکن برای رفع عطش و نجات از مرگ، مضطر شده به استفاده یکی از آن دو. زمان حصول علم اجمالی به نجاست هم سه حالت دارد:

۱- اول مضطر به استفاده شد سپس علم اجمالی به نجاست یکی از دو مایع پیدا کرد.

۲- هم زمان با اضطرار، علم اجمالی پیدا کرد.

۳- اول علم اجمالی پیدا کرد سپس مضطر شد به استفاده یکی از مشتبهین.

از ضرب دو حالت اضطرار در سه زمان حصول علم اجمالی شش صورت به دست می آید:

**صورت اول: اول اضطرار به بعض معین سپس علم اجمالی**

فرد اول مضطر شد به استفاده ظرف معین دارو از دو ظرف موجود، بعد از حصول اضطرار و قبل از استفاده از ظرف، علم اجمالی پیدا کرد یکی از آن دو نجس است، اینجا مجاز به استفاده از ظرف دارو است و اجتناب از ظرف دیگر هم واجب نیست یعنی می تواند هر دو ظرف را استفاده کند.

دلیل: در تنبیه سوم گفتیم شرط اول برای وجوب اجتناب در اطراف علم اجمالی، ایجاد تکلیف منجز در اطراف، توسط علم اجمالی است، در صورت اول به جهت وجود اضطرار مکلف به ظرف دارو، اصلاً تکلیف منجز نسبت به ظرف دارو ندارد، لذا شک نسبت به ظرف دیگر هم می شود شک بدوی و در آن أصالة الطهارة جاری است، و اجتناب از ظرف دیگر هم واجب نیست.

**صورت دوم: اضطرار به بعض معین همزمان با علم اجمالی**

همزمان با تحقق اضطرار به استفاده از ظرف معین (دارو) علم اجمالی پیدا می کند به نجاست یکی از دو ظرف، حکم این صورت مانند صورت قبل است که می تواند از دارو استفاده کند و اجتناب از ظرف دیگر هم واجب نیست.

دلیل: همان دلیل صورت اول است که لحظه حصول علم اجمالی، اضطرار مانع تعلق علم اجمالی به ظرف معین دارو است، لذا از ابتدا به ظرف دارو تکلیف منجز تعلق نمی گیرد و سبب می شود شک در ظرف دیگر شک بدوی باشد که أصالة الطهارة جاری است.

**صورت سوم: اول علم اجمالی سپس اضطرار به بعض معین**

ابتدا فرد علم اجمالی دارد یا ظرف دارو نجس است یا ظرف آب، سپس اضطرار پیدا می کند به استفاده از ظرف دارو، اینجا استفاده از ظرف دارو مجاز است اما استفاده از ظرف آب جایز نیست.

دلیل: علم اجمالی تکلیف منجز "اجتناب عن النجس" می آورد و به حکم عقل از باب مقدمه علمیه (اشتغال یقینی یستدعی الفراغ یقینی) اجتناب از هر دو واجب است تا علم پیدا کند به امثال تکلیف، اما وقتی به استفاده از دارو اضطرار پیدا کرد، فقط دارو را می تواند استفاده کند اما اجتناب از ظرف آب همچنان بر او واجب می ماند. پس دلیل شرعی که اجازه می دهد انسان در حال اضطرار از نجس و حرام استفاده کند فقط شامل حال ظرف دارو است و رفع وجوب اجتناب از ظرف آب نمی باشد.

صورت چهارم: اول اضطرار به بعض غیر معین سپس علم اجمالی

صورت پنجم: اضطرار به بعض غیر معین همزمان با علم اجمالی

صورت ششم: اول علم اجمالی سپس اضطرار به بعض غیر معین

حکم در هر سه صورت مذکور جواز ارتکاب یک فرد غیر معین از مشتبهین است به جهت اضطرار، و وجوب اجتناب از سایر اطراف علم اجمالی است.

دلیل: می‌فرمایند در صورت اول و دوم گفتیم در حالت اضطرار به فرد معین اگر اول اضطرار بود بعد علم اجمالی دلیل شیخ انصاری خیلی روشن بود که وقتی اضطرار از اول هست اصلاً علم اجمالی تکلیف منجز نمی‌آورد، اما در این سه صورت حتی اگر اول اضطرار باشد بعد علم اجمالی بیاید باز هم اجتناب از فرد غیر مضطرب واجب خواهد بود و به طریق اولی اگر علم اجمالی همزمان یا قبل از اضطرار حاصل شود باز هم اجتناب از فرد غیر مضطر واجب خواهد بود.

توضیح مطلب: وقتی اول اضطرار است بعد علم اجمالی می‌آید مثال چنین است که دو ظرف آب دارد در ابتدا نه علم به نجاست أحدهما دارد نه اضطرار به شرب یکی برای نجات از مرگ، سپس مثلاً به جهت جراحت و شدت خونریزی اضطرار پیدا می‌کند به نوشیدن یکی از دو ظرف آب، بعد از تحقق اضطرار هنوز آب نخورده علم اجمالی پیدا می‌کند قطره خونی در یکی از دو ظرف افتاد و أحدهما نجس شد، خوب اگر اضطرار به یک فرد معین بود می‌گفتیم شارع قطعاً اجازه ارتکاب ظرف معین مضطر را داده است نسبت به ظرف دیگر میشود شک بدوی، اما در اینجا فرد مضطر به استفاده یکی از دو ظرف آب به نحو غیر معین است لذا وقتی علم اجمالی پیدا کرد به نجاست أحدهما یقین دارد یکی از دو ظرف نجس است، چون اضطرار به یک ظرف غیر معین است این اضطرار نمی‌تواند مانع تنجز تکلیف به جهت علم اجمالی شود، تکلیف منجز به اجتناب از حرام واقعی شکل می‌گیرد اما شارع اجازه می‌دهد فقط یک ظرف غیر معین را به جهت اضطرار استفاده کند اما ظرف دیگر همچنان امکان دارد نجس واقعی باشد و دلیلی برای جواز ارتکاب نخواهد داشت. یک اشکال به این کلامشان مطرح است که تبیین کرده و پاسخ می‌دهند.

#### پیش تحقیق:

با استفاده از فرصت تعطیلی پنجشنبه و جمعه برای آماده شدن ذهنتان با مطلبی که هفته بعد وارد خواهیم شد مراجعه کنید به کتاب اصول فقه مرحوم مظفر ابتدای جلد دوم، مرحوم مظفر در آغاز مقصد سوم (مباحث حجج) پانزده مقدمه بیان می‌کنند که عنوان مقدمه دهم "مقدمات دلیل انسداد" است. این مقدمه و بحث انسداد کلاً دو صفحه است این دو صفحه را خلاصه گیری نموده و ارائه دهید.

#### نکته:

امروز چهارشنبه است اما نکته‌ای نمی‌گوییم، شنبه آغاز ترم دوم این سال تحصیلی است ان شاء الله نکات مهمی در آغاز هفته آینده در رابطه با توجه به دو بُعد علم و عمل، بررسی وضعیت خودمان، تلاش برای پیشرفت و چرایی نیاز به فقه و اصول بیان خواهیم کرد.

**فإن قلت: ترخیص ترک بعض... ج ۲، ص ۲۴۶، س ۱**

گفتیم در تنبیه پنجم که بررسی حکم اضطرار در ارتکاب یکی از مشتبهین است شش صورت برای اضطرار بیان می‌کنند. این شش صورت از ضرب دو حالت اضطرار (به یک طرف معین یا غیر معین) در سه زمان حصول علم اجمالی (قبل یا بعد یا همزمان با اضطرار) ایجاد می‌شود که خلاصه شش صورت این شد اگر ابتدا اضطرار پیدا کرد به استفاده از یک ظرف، همزمان با اضطرار یا بعد از اضطرار علم اجمالی به نجاست آمده‌ها آمد، اجتناب از ظرف دیگر واجب نیست اما اگر اول علم اجمالی آمد سپس اضطرار به معین محقق شد، یا کلا مضطر به یک ظرف غیر معین بود (چه علم اجمالی قبل یا بعد یا همزمان با اضطرار بوجود آمده باشد) استفاده از ظرف دیگر حرام است. پس در دو صورت ارتکاب ظرف دیگر علاوه بر مورد مضطرّالیه، جایز و در چهار صورت حرام است.

نسبت به چهار صورتی که فرمودند ارتکاب ظرف دیگر (غیر مضطرّالیه) حرام است یک اشکال مطرح شده که پاسخ می‌دهند:

**إن قلت:** مستشکل می‌گوید از طرفی شارع نسبت به فرد مضطرّالیه اجازه ارتکاب داده از طرف دیگر امکان دارد نجس و حرام واقعی همین ظرف مضطرّالیه باشد، پس معلوم می‌شود تحفظ بر واقع و امثال حکم واقعی برای شارع در این صورت مهم نبوده و الا اجازه ارتکاب مضطرّالیه که ممکن است حرام واقعی باشد را نمی‌داد. حال که در موارد اضطرار به یک طرف شارع تکلیفی نسبت به مضطرّالیه ندارد بگوییم در همه صور شش‌گانه اجتناب از طرف دیگر هم واجب نیست و شارع اجتناب از حرام واقعی را نخواست است.

**قلت:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید چندین بار اشاره کردیم آنچه ما را وادار می‌کند به اجتناب از اطراف علم اجمالی، مقدمه علمیه است. علم دارم به وجود حرام بین مشتبهین، عقل می‌گوید دفع ضرر محتمل واجب است، لذا اجتناب از همه اطراف را واجب دانستیم تا علم و یقین حاصل کند به اجتناب از حرام واقعی، حال اگر هیچ طرف مضطرّالیه نبود تحصیل علم به اجتناب از حرام واقعی واجب بود یعنی باید به نوعی رفتار می‌کرد که یقین کند از حرام واقعی اجتناب کرده، این هم ممکن نبود الا با اجتناب از هر دو طرف، اما در صورت اضطرار به یک طرف خداوند تحصیل علم به اجتناب را از ما نخواست چون خودش اجازه داده برای رفع اضطرار یک طرف را مرتکب شویم، اما دلیلی نداریم که بگوییم دیگر حرام واقعی نسبت به طرف غیر مضطرّالیه وجود نداریم خیر همچنان که در غیر صورت اضطرار عقل می‌گفت باید از محتمل الحرمة اجتناب کنی بعد از اضطرار به یک طرف هم عقل می‌گوید فرد دیگر همچنان محتمل الحرمة است و به جهت دفع ضرر محتمل باید از آن اجتناب کنی.

به عبارت دیگر ما دو نکته داریم:

**الف:** وجوب تحصیل علم به اجتناب از حرام واقعی به حکم عقل.

**ب:** حکم واقعی حرمت نجس.

مرحوم شیخ می‌فرماید: اگر به جهت اضطرار، شارع وجوب تحصیل علم را از ما نخواست باشد و اجازه ارتکاب یک طرف را داده باشد اما همچنان حکم دیگر باقی است که احتمال دارد طرف غیر مضطرّالیه نجس باشد و امثال حکم واقعی اجتناب عن النجس لازم باشد.

خلاصه مطلب اینکه اگر اضطرار بعد از علم اجمالی باشد (صورت ششم) که خیلی روشن است اول علم اجمالی تکلیف منجز اجتناب از هر دو طرف را آورد و هر چند ارتکاب یک طرف به جهت اضطرار مجاز باشد، وجوب اجتناب از طرف دیگر باقی است و اگر هم اضطرار قبل علم اجمالی یا همزمان با علم اجمالی باشد شارع تحصیل علم به اجتناب از نجس را از ما نخواست اما حکم واقعی اجتناب عن النجس همچنان باقی است لذا باید از طرف غیر مضطرّالیه هم اجتناب کرد.

مرحوم شیخ یک تنظیم اصولی هم دارند برای جوابشان و می‌فرمایند اینکه گفتیم در مورد اضطرار شارع فقط اجتناب از یک طرف محتمل الحرمة را از ما خواسته است نظیر این مسأله اصولی است که شارع در مسأله حجت بر حکم شرعی با اینکه راه‌های مختلفی برای امتثال حکم واقعی وجود دارد چه از راه یقینی و حجت مانند پرسیدن از امام معصوم در عصر حضور و چه راه غیر یقینی و غیر حجت مانند قیاس اما در بین راه‌های مختلف شارع به عمل به اطمینان و ظن هم اکتفا نموده است و تحصیل علم به واقع را از ما نخواست بلکه اکتفا کرده به امتثال تکلیف محتمل که از راه ظن معتبر به دست آمده هر چند احتمال مخالفت با واقع دارد.

نتیجه: هم در محل بحث هم در مسأله طریق شرعی برای رسیدن به حکم شرعی می‌بینیم شارع مقدس به احتمال تکلیف هم اعتنا دارد در موارد اضطرار می‌گوید اجتناب از یک طرف (غیر مضطر) هم کافی است و در راه‌های رسیدن به حکم شرعی می‌گوید اهتمام به یکی از طرق شرعی مانند استصحاب یا تخییر هم کافی است.

به مناسبت بحث از طرق شرعی تحصیل حکم شرعی، نکته‌ای را مرتبط با بحث انسداد مطرح می‌کنند که در جزوه جلسه قبل گفتیم از فرصت تعطیلی پنج‌شنبه و جمعه استفاده کنید برای مطالعه مبحث انسداد در کتاب اصول فقه (۲ صفحه) فردا این شاء الله وارد این نکته خواهیم شد.

### گزارش اجمالی ترم اول:

امروز اولین جلسه از ترم دوم سال تحصیلی ۹۶-۹۷ است. بررسی و محاسبه ترم اول از جهات گوناگون چه مربوط به کلاس چه مربوط به مطالعه و تحقیق و مطالعه کار پسندیده بلکه لازمی است. به همین مناسبت به قسمتی از آمار فعالیت‌های علمی ترم ۱ اشاره می‌کنیم، آماري که در صورت عدم مطالعه، تحقیق و مباحثه شما عزیزان نسبت به درس، در حد اعداد و ارقامی بیش نیست.

تعداد ۶۲ جلسه درسی در ترم اول برگزار کردیم که در این جلسات نزدیک به ۴۰ کتاب اجمالا معرفی و موارد متعددی در کلاس آورده شد. این کتب در موضوعاتی مانند فقه، اصول، اخلاق، تفسیر، کلام، ادعیه، جغرافیا، تراجم، تبلیغ و سخنوری، ادیان و قانون اساسی، مدنی و مجازات اسلامی بود. با توجه به علاقه بعضی دوستان به هر رشته‌ای از رشته‌های علوم اسلامی در ضمن مطالب اشاره‌هایی برای تحقیق و پیگیری علاقه‌شان در ضمن ارتباط با مباحث اصولی مطرح شد. بیش از ۶۰ تحقیق از مطالب متن کتاب و نکات پیرامونی ارجاع داده شد. هر هفته نکته اخلاقی و در مناسبت‌ها به فراخور حال مطالبی بیان شد. صفحات جداگانه‌ای در مورد شیوه کتابشناسی، کتابخانه شناسی (معرفی اجمالی کتابخانه‌های مفید برای تحقیق طلاب در قم) و روش تحصیل (کلاس، مطالعه، تحقیق، مباحثه و یادداشت‌برداری) ارائه شد. ۲ جلسه (هفتگی) کنفرانس مرور خلاصه نظرات مرحوم شیخ از ابتدای ترم، توسط دو نفر از عزیزان حاضر در بحث ارائه و به دنبال آن سؤالات تشریحی و تستی طراحی شده توسط آنان توزیع شد و به جهت عدم استقبال حاضران در پاسخ مکتوب (و کتاب‌باز) به سؤالات این طرح رها شد. چهار جلسه کلاس تحقیق صبح پنج‌شنبه در مدرسه آیه الله گلپایگانی برگزار شد.

در تنبیه پنجم ذیل جوابی که مرحوم شیخ از اشکال دادند یک تنظیم اصولی هم اشاره کردند به طرق شرعیه برای وصول به تکالیف واقعیه، به این مناسبت یک اشکال به قائلین انسداد مطرح می‌کنند که به اصل بحث صور شش‌گانه اضطرار و علم اجمالی مربوط نیست. قبل از بیان اشکال مرحوم شیخ به قائلین انسداد باب علم لازم است یک مقدمه اصولی بیان کنیم:

### مقدمه اصولی: مقدمات انسداد باب علم

در هر دو جلسه قبل اشاره کردیم که بحث مقدمات انسداد در اصول فقه را دوباره مرور نمایید. مرحوم مظفر در ابتدای مقصد سوم و مباحث حجج پانزده مقدمه بیان می‌کنند که در مقدمه هشتم و نهم به طور اشاره و در مقدمه دهم به تفصیل مقدمات دلیل انسداد را توضیح می‌دهند. سؤال اصلی این بحث آن است که ما برای دستیابی به حکم شرعی راه‌های گوناگونی داریم:

۱- از طریق علم پیدا کردن به احکام به تکالیفمان عمل کنیم.

۲- با حصول ظن به احکام، تکالیفمان را به دست آوریم.

۳- با حصول شک می‌توان به تکلیف دست پیدا کرد.

۴- صرفاً با وهم و احتمال ۲۰ درصد هم می‌توان به حکم شارع رسید.

طریق صحیح دستیابی به حکم شرعی کدام است؟

به طور کلی علما دو دسته‌اند:

**الف:** مشهور متأخرین (اصطلاح افتتاح و انسداد مربوط به دوره متأخر است و از زمان مرحوم میرزای قمی به بعد شایع شد) قائل به افتتاح باب علم (یقین) و علمی (ظن معتبر) هستند.

**ب:** بعضی از اصولیان مانند مرحوم میرزای قمی قائل به انسداد باب علم و علمی به احکام شرعی هستند لذا معتقد به حجیت مطلق ظن هستند. قائلین به انسداد باب علم می‌گویند چون راه علم به احکام شرعی منسد است پس مطلق ظنون (چه ظن خاص و معتبر و چه ظن غیر معتبر) حجت است.

در این رابطه مباحث مختلفی مطرح است لکن مهم‌ترین نکته‌ای که مرحوم مظفر هم در اصول فقه در مقدمه دهم بیان می‌کنند مقدمات دلیل انسداد است یعنی دلیل قائلین به انسداد باب علم یا دلیل بر حجیت مطلق ظن چیست؟

دلیل انسداد از چهار مقدمه تشکیل شده که با این مقدمات نتیجه می‌گیرند حجیت مطلق ظن را:

**مقدمه اول:** در عصر غیبت باب علم (یقین) و علمی (ظن خاص) به احکام شرعی منسد است. (انفتاحیون این مقدمه را قبول ندارند) **مقدمه دوم:** یقین داریم مانند بهائم رها نشده‌ایم و تکالیف شرعی برای ما ثابت است.

**مقدمه سوم:** راه رسیدن به حکم شرعی و فراغ ذمه از علم اجمالی به ثبوت حکم در هر مسأله‌ای یکی از چهار امر است:

الف: تقلید از عالم انفتاحی. این مورد که صحیح نیست زیرا انسدادی قائل به خطا بودن عقیده به افتتاح است.

ب: احتیاط کردن در تمام مسائل. این هم اولاً: موجب عسر و حرج می‌شود. ثانیاً: به اجماع علما احتیاط واجب نیست.

ج: در هر مسأله به أصالة البرائة یا احتیاط یا اصول عملیه دیگر مراجعه کنیم. برائت هم مخالف با علم اجمالی به تکالیف است.

د: در هر مسأله‌ای که ظن حاصل می‌شود به ظن عمل نموده و در سایر مسائل مطابق اصول عملیه رفتار کنیم.

**مقدمه چهارم:** وقتی سه حالت اول نقد شد امر منحصر می‌شود در حالت چهارم "د"

**نتیجه:** گفتیم چهار راه برای رسیدن به حکم شرعی و عمل نمودن به آن وجود دارد: علم، ظن، شک و وهم. قائل به انسداد می‌گوید

علم که منتفی است، در بین سه مورد باقی مانده روشن است که ظن (مثلاً احتمال ۹۰ درصد) ترجیح دارد بر شک (پنجاه پنجاه)

و وهم (احتمال ۱۰ درصد) و تا وقتی می‌توان از طریق راجح (فرد برتر) به حکم رسید نمی‌توان سراغ طریق مرجوح رفت زیرا تقدیم

مرجوح بر راجح عقلاً بر مولای حکیم قبیح است.

پس طریق ظن به احکام شرعیه معتبر است مادامی که دلیل قطعی بر بطلان عمل به ظن نداشته باشیم و اگر دلیل متواتر و قطعی

قائم شد بر بطلان ظنی مانند قیاس به چنین ظنی عمل نخواهیم کرد.

مرحوم شیخ انصاری می‌خواهند از همان راهی که در جلسه قبل ثابت کردند اجتناب از طرف غیر مضطر الیه در چهار صورت آخر واجب

است و مکلف باید بعد از ارتکاب فرد مضطرا لیه احتیاط کند و از غیر مضطرا لیه اجتناب نماید، قائلین به انسداد را ملزم کنند به لزوم احتیاط

در موارد انسداد باب علم. باید توجه داشت که مرحوم شیخ انصاری قائل به انسداد نیستند.

قائلین به انسداد می‌گویند برای وصول به حکم الله در هر مسأله شرعی، عقلاً چهار طریق ممکن است مطرح شود:

۱- از راه علم به حکم شرعی. ۲- ظن به حکم شرعی (ظن مطلق یا ظن خاص). ۳- عمل بر اساس شک و اصول عملیه. ۴- عمل به وهم و اعتنا به هر حکم شرعی موهوم.

باب علم که منسده است، نسبت به موارد شک هم اگر اصل برائت جاری باشد که با علم اجمالی به وجود تکلیف شرعی منافات دارد و اگر اصل احتیاط باشد؛ اولاً: احتیاط در تمام مسائل موجب عسر و حرج است. ثانیاً: به اجماع علما احتیاط در تمام مسائل واجب نیست. عمل به وهم نیز فراغ یقینی از تکلیف نمی‌آورد، پس باقی می‌ماند عمل بر اساس ظن.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ما مثل بحث دیروز در صورت اضطرار به غیر معین، که می‌گفتیم ارتکاب مضطرالیه غیر معین جایز است و ارتکاب فرد جایز نیست، می‌گوییم یک علم اجمالی داریم به ثبوت تکلیف در هر واقعه و مسأله‌ای، و عقلاً بر ما لازم است برای رسیدن به این حکم شرعی تلاش کنیم، این علم اجمالی اطراف دارد یعنی اجمالاً علم دارم یا موظف هستم به حرکت بر اساس علم یا ظن یا شک یا وهم. در نگاه قائلین به انسداد یکی از این اطراف مضطرالیه است و باید کنار گذاشته شود، آن هم راه علم است، خوب وقتی از باب اضطرار یک طرف را جدا کردیم، همچنین به جهت دلیل معتبر طریق ظن به حکم شرعی را هم حجت دانستیم، دو طرف دیگر برای علم اجمالی باقی می‌ماند که شک و وهم باشد، و طبق استدلال جلسه قبل گفتیم نسبت به افراد غیر مضطر الیه و افرادی که دلیل بر جواز ارتکاب نداریم باید احتیاط نمود. در اینجا هم باید قائل به انسداد در مورد شک و وهم بر اساس احتیاط عمل نماید در حالی که قائل به انسداد می‌گوید عمل به احتیاط واجب نیست و بر اساس اصول عملیه رفتار می‌کند. این رفتار بر اساس اصول عملیه صحیح نیست.

نعم می‌فرماید بله اگر قائل به انسداد بعد از اینکه ادعا نمود احتیاط واجب نیست با دلیل عقلی یا اجماع ثابت کند تنها راه رسیدن به حکم شرعی عمل بر اساس ظن (ظن مطلق یا خصوص ظن خاص) و اصلاً شک و وهم طریق به حکم شرعی نیستند (یک مبنا در بحث انسداد) و طرف علم اجمالی ما قرار نمی‌گیرند در این صورت اشکال ما وارد نیست زیرا از طرفیت علم اجمالی خارج شدند؛ یا اینکه قائل به انسداد دلیل اقامه کند بر اینکه هر جا علم اجمالی داشتیم و شک کردیم در مکلف به در اطراف علم اجمالی اصلاً احتیاط لازم نیست (مبنای دیگر در بحث انسداد) اشکال ما وارد نخواهد بود. لکن مهمترین کلام و دلیل آنان عدم وجوب احتیاط است و به همین جهت مطلق ظنون را حجت می‌دانند و دلیل عقلی یا اجماع اقامه نمی‌کنند بر مدعیانشان که موارد شک و وهم اصلاً طرف علم اجمالی نیستند یا اینکه احتیاط در شک در مکلف به واجب نیست.

تنبیه ششم: تحقق تدریجی مشتبه

تنبیه ششم از تنبیهات نه گانه ذیل شبهه محصوره پاسخ به یک سؤال است که آیا وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره فقط در حالتی است که مشتبهین (اطراف علم اجمالی) تحققشان دفعی باشد (دو ظرف آب موجود در مقابل فرد) یا شامل تحقق تدریجی هم می شود؟

مرحوم شیخ سه مثال برای بحث مطرح می کنند و ضمن پاسخ به سؤال، حکم شرعی این سه مثال را هم بررسی می کنند:

**مثال اول:** زن وقتیه عددیة بوده یعنی هم می دانسته که در هر ماه سه روز حائض است هم می دانسته این سه روز کدام یک از سه روزهای یک ماه است یعنی می دانسته مثلا سه روز اول در ماه حائض می شده یا سه روز دوم یا سه روز سوم تا پایان ماه. این زن الآن عددیة است (یقین دارد ایام حیض او سه روز است) اما فراموش کرده کدام یک از سه روزهای در ماه بوده که مضطربه نام دارد، همچنین یقین دارد در تمام این ماه فعلی خون می بیند که طبیعتا سه روزش حیض و ما بقی استحاضه خواهد بود، ابتدای ماه این زن علم اجمالی دارد یکی از سه روزهای این ماه او حائض است اما نمی داند کدام یک؟ اطراف این علم اجمالی ه تدریجی الوجود است یعنی الآن که اول ماه است علم اجمالی دارد یکی از سه روزها حائض است اما نمی داند سه روز اول است که به تدریج خواهد آمد یا سه روز دوم که به تدریج خواهید آمد یا سه روزهای بعدی. تا الآن می گفتیم اجتناب از همه اطراف علم اجمالی واجب است، در اینجا آیا بگوییم در تمام ماه و تمام اطراف علم اجمالی ورود این زن به مسجد و قرائت سوره عزائم بر او حرام است و بر زوج او مباشرت حرام است، یا خیر؟

**مثال دوم:** تاجری است که در هر روز معاملات متعددی انجام می دهد، علم اجمالی دارد یکی از این معاملات او ربوی و حرام خواهد بود اما نمی داند کدام یک هست، این معاملات هم تدریجی الوجودند، آیا اجتناب از تمام معاملات امروز بر این تاجر حرام است و باید از همه اطراف اجتناب کند؟

**مثال سوم:** فردی نذر کرده یا قسم خورده بر ترک مباشرت در یک شب خاص این هفته، لکن آن شب خاص را فراموش کرده است، آیا اجتناب از مباشرت در همه شبهای این هفته بر او واجب است؟

مرحوم شیخ می فرماید چنانکه در تنبیه سوم گفتیم و در تنبیهات بعد از آن هم تکرار کردیم معیار برای اجتناب از اطراف علم اجمالی وجود تکلیف منجز است، هر گاه مکلف بالفعل تکلیف منجز برایش تصویر شد لامحاله اجتناب از جمیع اطراف علم اجمالی واجب است و اگر تکلیف منجز فعلی نداشت دیگر اجتناب از همه اطراف بر او واجب نیست پس صرف دفعی یا تدریجی الوجود بودن اطراف علم اجمالی اهمیت در حکم ندارد.

لذا در مثال اول می گویند اجتناب زوج از جمیع اطراف علم اجمالی واجب نیست زیرا آیه شریفه "فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ" می فرماید مردی که مبتلای به حائض است (زوجه اش بالفعل حائض است) اجتناب بر او واجب می باشد، روز اول ماه نمی توانیم بگوییم این زن حائض است پس خود بخود زوج او مبتلا و مواجه با حائض بالفعل و یقینی، نیست که شارع اجتناب از حائض را بر او واجب کند. به عبارت دیگر وقتی در سه روز اول نمی توانیم قطعا بگوییم این زن حائض است پس شوهر او مبتلا و مواجه با حائض نیست و زوج تارک مباشرت با حائض است دیگر امر به اجتناب از حائض تحصیل حاصل و از مولای حکیم محال است. نتیجه اینکه نسبت به مباشرت با این زن تکلیف منجزی نیست که اجتناب از اطراف علم اجمالی واجب باشد.

به تفاوت این حکم با موردی که اطراف علم اجمالی بالفعل موجود بود مانند دو ظرفی که در مقابل مکلف بود و یقین داشت یکی نجس است دقت کنید، تفاوت این است که در مورد ظرف یقین دارد همین الآن یک تکلیف منجز، ثابت و بالفعل بر عهده اش آمد اما در محل بحث روز اول تکلیف منجز و ثابت و بالفعل نیامد بلکه تکلیف مشروط و معلق آمد، یعنی خدا فرموده اگر زوجه حائض بود اجتناب کن، در سه روز اول یقین ندارد زوجه اش حائض است پس تکلیف منجز و ثابت به اجتناب ندارد. خلاصه اینکه چون تکلیف منجز نیست پس وجوب اجتناب از جمیع اطراف هم نیست.

در مثال دوم تکلیف فعلی منجز وجود دارد زیرا حکم حرمت ربا قبل از معامله به این مکلف تعلق گرفته، این فرد قبل از اینکه معاملات امروز را شروع کند شارع مقدس فرموده: "أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا" پس چون تکلیف منجز هست باید از جمیع معاملات آن روزش اجتناب کند.

در مثال سوم هم تکلیف فعلی منجز وجود دارد زیرا به محض این که فرد نذر کرد یا قسم خورد حکم حرمت حث قسم و وجوب أداء نذر آمد هر چند زمان أداء نذر نرسیده باشد، لذا اگر یقین دارد قسم خورده بر ترک مباشرت در یکی از ایام این هفته اما شک دارد برای کدام روز این هفته بوده، اجتناب از مباشرت در همه ایام این هفته واجب است.

تفاوت اساسی بین مثال اول با مثال سوم که در اولی فرمودند تکلیف منجز نداریم اما در مثال سوم فرمودند تکلیف منجز داریم، آن است که زمان حیض در مثال اول قید حکم است یعنی حکم اعتزال و دوری جستن از حائض مقید شده است به زمان حیض لذا اگر این زمان نباشد دیگر حکم نیست، وقتی نمی‌توان گفت حائض است پس وجوب اعتزال نیست؛ اما در مثال سوم ظرف حکم است نه قید، قسم خورده یا نذر کرده ترک مباشرت در روز خاصی را و فراموش کرده، آن روز خاص ظرف زمانی بوده برای امتثال نذر یا قسمش، لذا یقین دارد به محض خواندن صیغه نذر، ناذر بر او صادق است و ذمه‌اش مشغول شد به تکلیف حرمت تخلف نذر یا حرمت حث قسم، و برای فراغ ذمه لازم است جمیع اطراف را ترک کند.

همچنین در مثال تاجر وقتی فرد بالفعل تاجر و شغل او تجارت است پس بالفعل تاجر است و "حرّم الربا" به او تعلق گرفته و مشروط نیست بلکه این فرد عرفاً تاجر است حتی اگر خواب باشد، و بر فرد تاجر معامله ربوی حرام است لذا وقتی علم اجمالی دارد به ربوی بودن یکی از معاملات امروزش، اجتناب از جمیع اطراف بر او واجب است.

و حیث قلنا بعدم وجوب الإحتیاط... ج ۲، ص ۲۴۹، س ۹

#### حکم مخالفت قطعی در مثال اول

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید گفتیم اگر تکلیف منجز بالفعل وجود نداشت موافقت قطعی با اطراف علم اجمالی واجب نیست، لازم نیست از همه اطراف اجتناب کند. اینجا سه سؤال پیوسته به یکدیگر مطرح می‌شود:

سؤال اول: آیا مخالفت قطعی جایز است؟

آیا می‌توان در مثال اول حکم نمود به جواز مباشرت برای زوج در تمام سه روزهای یک ماه یعنی جواز مباشرت در تمام اطراف علم اجمالی؟ یا نه باید بگوییم یکی از سه روزها و یکی از معاملات را باید ترک کند مابقی را حق ارتکاب دارد؟

جواب: می‌فرمایند مخالفت قطعی اشکالی ندارد زیرا دلیلی نداریم بر حرمت مخالفت قطعی در جایی که تکلیف بالفعل ندارد، لذا در هر موردی باید عند الشک به اصل عملی مناسب همان مورد عمل نمود.

بنابراین در مثال اول نسبت به زن حائض در سه روز اول شک دارد زوجه او حائض است یا نه استصحاب می‌کند طهارت قبلیش را لذا مباشرت جایز است، سه روز دوم هکذا تا روز ۲۷ ماه می‌تواند استصحاب کند، لکن در سه روز آخر دیگر نمی‌تواند استصحاب کند زیرا علم دارد یا این سه روز حائض است یا سه روزهای قبل، همچنین نمی‌تواند بگوید چون روزهای قبل با استصحاب حکم کرد به طهارت پس این سه روز حائض است زیرا می‌شود اصل مثبت (استصحاب طهارت در روزهای قبل نمی‌تواند حیض سه روز آخر را ثابت کند چون لازمه عقلی است) نسبت به سه روز آخر شک دارد در حکم حرمت مباشرت، أصالة البرائة عن التکلیف جاری می‌کند یا شک دارد در جواز مباشرت أصالة الإباحة جاری می‌کند.

اما نسبت به مثال دوم می‌فرمایند اگر فرضاً در این مثال هم حکم کنیم به جواز ارتکاب اطراف علم اجمالی، آن تاجر هم می‌تواند نسبت به تمام معاملاتش أصالة الإباحة جاری کند.

البته باب معاملات یک تفاوتی دارد که بحث جواز از صحت جدا است. یعنی معاملات این تاجر جایز است و مرتکب حرام نشده اما معاملاتش صحیح است یا فاسد؟ می‌فرمایند ثابت کرده‌ایم اصل در معاملات بر فساد است لذا أصالة الفساد می‌گوید شک داری این معاملات صحیح هستند یا فاسد و بی‌اثرند، بنابراین بر فساد این معاملات، نتیجه اینکه این معاملات حرام نبودند اما صحیح هم نیستند یعنی سبب نمی‌شود تاجر مالک ثمن بشود و مشتری هم مالک مثن. چنانکه اگر فرد یک معامله می‌خواهد انجام دهد و جاهل است به ربوی بودن این معامله فقها می‌فرمایند کار حرامی مرتکب نشده اما معامله‌اش اثر هم ندارد و سبب انتقال ملکیت ثمن و مثن بین بایع و مشتری نمی‌شود. همچنین بنابر قول کسانی که بیع صبی را صحیح می‌دانند اگر صغیر معامله ربوی انجام داد تکلیف و عقاب ندارد لکن معامله‌اش فاسد و بی‌اثر است.



در مثال تاجر فرمودند اگر فرضاً کسی قائل شود تکلیف منجزی ندارد، مخالفت قطعیه و ارتکاب تمام معاملاتی که یقین دارد یکی از آنها ربوی است جایز است، زیرا در هر معامله أصالة الإباحة جاری است لکن أصالة العموم می گوید این معامله اثر ندارد و فاسد است شرعاً.

**سؤال دوم:** با اصل عملی إباحة نتیجه گرفتید انجام معامله حرام نیست، با تمسک به أصالة العموم در أوفوا بالعقود هم نتیجه بگیرید صحت عقد و وجوب وفاء به آن را. به عبارت دیگر شک داریم معاملات این تاجر صحیح است و اثر انتقال ملکیت را دارد یا نه؟ أوفوا بالعقود می گوید به عقدهایت وفا کن، لذا عند الشک می گوئیم وفاء به عقد واجب و عقد هم صحیح است.

**جواب:** می فرمایند اصل عملی إباحة جاری است اما اصل لفظی عموم جاری نیست زیرا می شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه. بیان مطلب: شارع فرموده "أوفوا بالعقود" این دلیل تخصیص خورده به "عقد ربوی" حال تاجر نمی داند این معامله اش مصداق أوفوا بالعقود است که صحیح و دارای اثر باشد یا نه؟ این شبهه مصداقیه است که در اصول ثابت شده تمسک به عام (أوفوا بالعقود) در شبهه مصداقیه جایز نیست پس نمی توانید با تمسک به عام "أوفوا بالعقود" نتیجه بگیرید صحت معامله و دارای اثر بودن آن را. (دلیل بطلان در ۳ خط بعد)

**سؤال سوم:** چرا بین اصل عملی و لفظی تفاوت می گذارید، اگر اصل عملی إباحة جاری است باید اصل لفظی عموم هم جاری باشد؟

**جواب:** می فرمایند اصول عملیه با لفظیه تفاوت دارند.

فتأمل اشاره به توضیح تفاوت اصول عملیه با اصول لفظیه است. اصل عملی عند الشک جاری است و تمام است لکن اصل لفظی مبتنی بر ظهورات الفاظ است، باید اول معنای ظاهری عموم در أوفوا بالعقود و شمول آن نسبت به فرد مشکوک ثابت بشود تا بعد بتوانیم به أصالة العموم تمسک کنیم، در اینجا علم اجمالی به ربوی بودن یکی از این معاملات سبب می شود که ندانیم اصلاً این معامله مصداق عقد شرعی هست که وفاء به آن واجب باشد یا نه؟ وقتی ظهور أوفوا بالعقود نسبت به هر یک از معامله های این تاجر مشکوک است، عموم شکل نمی گیرد که به أصالة العموم تمسک کنیم. \*

السابع: قد عرفت أن المانع... ج ۲، ص ۲۵۱

تنبیه هفتم: علم اجمالی در مکلف واحد

هفتمین تنبیه از تنبیهات نه گانه ذیل شبهه محصوره به قسم جدیدی از مشتبه می پردازد. قبل از ورود به مطلب چند مقدمه بیان می کنیم:

### مقدمه اول اصولی: اقسام مشتبه در علم اجمالی

اطراف علم اجمالی یا همان مشتبه سه قسم است:

قسم اول: مشتبه شیعی است (یعنی شبهه در مکلف به است)، مثل اینکه نمی داند ظرف "الف" نجس است یا ظرف "ب".

یا مشتبه شخص است (یعنی مکلف). این قسم هم دو صورت دارد:

قسم دوم: تردید و شبهه بین دو شخص است، مثل واجدی المنی فی الثوب المشترك فرمودند جداگانه أصالة الطهارة جاری می کنند.

قسم سوم: تردید در یک شخص است، فقط مثالش خنثی است که مرد است بین رعایت احکام مرد یا زن.

### مقدمه دوم زیست شناسی: خنثی و ترنس

یکی از مباحثی که هم در روایات و فقه مورد بحث و بررسی بوده و هست هم در زیست شناسی هم در روان پزشکی، عنوان ترنس

(ترانسنسیتی) به معنای افراد دارای هویت جنسی متناقض (یا نا متعارف). خداوند در موارد مختلفی از جمله سوره نجم آیه ۴۵

می فرماید: "خَلَقَ الذَّكَرَ وَ الْأُنثَى" هر چند نظریه ای مطرح شده که خنثی را جنسیت سومی به شمار می آورد اما طبق

ظواهر شریعت انسان یا مذکر است یا مؤنث. بعضی از اختلالات ژنتیکی سبب می شود غیر از مرد و زن متعارف، افرادی با عنوان

خنثی یا ترنس به دنیا بیایند. ترنس اقسامی دارد اما اجمالاً بعضی از افراد ترنس جسمشان کاملاً سالم و دارای مشخصه های کاملاً

مردانه یا کاملاً زنانه است اما روان و ویژگیهای اخلاقی رفتاری آنان عکس جسمشان است، یعنی جسم مردانه با روحیات و خلقیات

کاملاً زنانه یا به عکس، چنین افرادی از آن جهت که جسمشان مرد است خانواده و جامعه آنان را مرد می شناسد و از او رفتارهای

مردانه انتظار دارد و مثلاً در مدرسه پسرانه پذیرش می شود در حالی که به هیچ وجه روحیات او با چنین شرایطی سازگار نیست و

به شدت تحت فشار یک تناقض قرار می گیرد. فرد خنثی گاهی هر دو دستگاه تناسلی مردانه و زنانه را دارا است، چنین افرادی که

عموماً هم قابلیت باردار شدن ندارند دو قسم اند: ۱- خنثی مشکل. ۲- خنثی غیر مشکل. خنثی غیر مشکل کسی است که با علائمی

که در فقه هم مطرح است مانند تقدم خروج بول از یک دستگاه تناسلی یا شمارش تعداد دنده ها می توان جنسیت او را تشخیص داد

و در احکام شرعی هم بنا بر همان بگذارد. نسبت به خنثی مشکل که طبق علائم مذکور هم نمی توان تشخیص داد نکاتی هست:

۱- از نظر اصل وجوب نماز، روزه، حج و امثال اینها تردیدی وجود ندارد اما در جزئیات و فروعاتش باید به فتاوی فقهاء رجوع نمود.

۲- تغییر جنسیت در فقه شیعه مجاز شمرده شده اما گفته شده عموماً اهل سنت قائل به عدم جواز هستند با تمسک به أدله‌ای از جمله آیه ۱۱۹ سوره نساء "وَلَا مَرْئِيَهُمْ فَلْيَغَيِّرْنَ خَلْقَ اللَّهِ" همچنین گفته شده در نگاه مسیحیت امری ممنوع است. ۳- بعد تغییر جنسیت نسبت به مسائل مربوط به بعد آن، حکم عنوان جدید را باید رعایت کند. ۴- نسبت به ارث بردن خنثی‌ای که تغییر جنسیت داده مهم مراعات حکم زمان موت مورث است. ۵- اگر خنثی‌ای که تغییر جنسیت داده متأهل باشد، نکاح او منفسخ خواهد شد. ۶- حکم شهادت دادن او در دادگاه تابع وضعیت فعلی او است. ۷- در بعضی از صور که منجر به عسر و حرج روحی روانی و اجتماعی شود ممکن است تغییر جنسیت واجب شود. مباحث فراوانی در این رابطه مطرح است که مورد بحث و بررسی فقهاء است از جمله: الف: مسأله عدّه انفساخ نکاح در زن شوهر داری که مرد شده یا مردی متأهلی که زن شده. ب: مسأله تغییر در روابط خانوادگی مانند خواهر، برادر، عمو، دایی و امثال اینها. ج: اگر به عنوان زن ازدواج کرده بود بعد از تغییر جنسیت به مردانگی، مستحق مهریه هست یا نه؟ د: در قراردادهایی که جنسیت مطرح است بعد از تغییر جنسیت یک طرف قرارداد آیا طرف مقابل خیار دارد یا خیر؟ خیار تخلف شرط است یا خیار دیگر؟\*\*\*

### مقدمه سوم اصولی: حذف متعلق دال بر عموم نیست

گفته شده حذف متعلق دال بر عموم است. در آیه ۱ سوره مائده "أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ" فرموده چهارپایان بر شما حلال است و نفرموده چه چیز چهار پایان حلال است از حذف متعلق حلیت می‌فهمیم تمام امور مربوط به چهار پایان از اکل و بیع و استفاده از آنها و .... حلال است. در آیه ۲۳ سوره نساء "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ" متعلق حرمت بیان نشده پس همه رفتارهای نسبت به مادر از قبیل ازدواج، آزار و قتل و ... حرام است. در مقابل مشهور و مرحوم شیخ انصاری معتقدند حذف متعلق دال بر عموم نیست بلکه سبب اجمال کلام می‌شود. و یا باید قرینه بر یک برداشت اقامه شود یا به قدر متیقن اکتفا شود (مثل نکاح در أمهات)\*\*\*

تنبیه هفتم بحث از خنثی مشکل است (در ج ۱، ص ۹۹ هم گذشت) که علم اجمالی دارد یا محرمات مرد را باید رعایت کند مانند پوشیدن طلا یا احکام زن را باید رعایت کند مانند پوشاندن بدن از نامحرم. آیا اجتناب از جمیع اطراف علم اجمالی بر خنثی واجب است؟ به عبارت دیگر باید فتوا دهیم خنثی نه با مرد می‌تواند ازدواج کند نه با زن، هم احکام مرد را رعایت کند هم احکام زن را یا خیر؟ دو قول است:

قول اول: مرحوم شیخ می‌فرماید وظیفه خنثی مشکل احتیاط و اجتناب از جمیع اطراف است. در تنبیه اول گفتیم در علم اجمالی تفاوتی ندارد که یک عنوان مثل خمیرت مردد باشد بین دو طرف یا دو عنوان مثل نجاست و غصیبت مردد باشد بین دو طرف، علم اجمالی داشت یا محل سجده‌اش نجس است یا لباسش غصبی است، گفتیم باید از جمیع اطراف اجتناب کند و تکلیف منجز دارد، اینجا هم مردد است بین دو عنوان مرد و زن که باید از محرمات بر هر دو اجتناب کند و واجبات بر هر دو را انجام دهد. به زن و مرد نامحرم نگاه نکند.

سؤال: حکم دیگران نسبت به خنثی چگونه است؟ آیا زن‌ها می‌توانند به او نگاه کنند؟ آیا مرد‌ها می‌توانند به او نگاه کنند؟

جواب: می‌فرمایند مرد شک دارد می‌تواند به موی خنثی نگاه کند؟ أصالة الإباحة می‌گوید مجاز است به خنثی نگاه کنند همینطور زن‌ها. اشکال: دو آیه در قرآن داریم که مخالف با این جواب شما است:

آیه اول: سوره نور آیه ۳۰ "قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ" در آیه نفرموده مردان از چه کسی چشم بپوشند، فقط از زن‌ها یا شامل غیر زن‌ها هم می‌شود؟ حذف متعلق غضّ نظر دال بر عموم است یعنی از هر کسی غیر مرد باید چشم بپوشد از جمله از خنثی.

جواب: می‌فرمایند ثابت کردیم حذف متعلق دال بر عموم نیست. آیه نسبت به اینکه مردان از چه چیزی چشم پوشی کنند اجمال دارد، نسبت به چشم پوشی از زن‌ها دلیل قطعی داریم اما نسبت به چشم پوشی از خنثی شک داریم، أصالة الحلیة می‌گوید حلال و مباح است.

### تحقیق:

\* فکر کنید و مثال دیگری برای بحث تدریجی الوجود بیاورید.

\*\* مطارح الأنظار شیخ انصاری چاپ مجمع الفکر ج ۲، ص ۳۰۳ در "هدایة: هل التحليل و التحريم المضافين إلى الأعيان يلازم الاجمال أم لا؟" به عنوان مذکور ذیل بحث مجمل و مبین مراجعه کنید و مدعی و دلیل شیخ را که دو خط است بیاورید.

\*\*\* یکی از منابع مهم در نگاه روانپزشکی به این مسأله کتاب "کاپلان و سادوک" است.

### معرفی اجمالی کتاب:

شیخ انصاری قسم مربوط به مباحث حجج (قطع، ظن و شک) از علم اصول را در رسائل تألیف کرده‌اند اما مباحث الفاظ (مباحث جلد اول اصول فقه مرحوم مظفر مانند عام و خاص، مطلق و مقید، اجتماع امر و نهی و مبحث ضد) را تألیف نفرمودند. شاگرد ایشان مرحوم أبو القاسم کلانتری متوفی ۱۲۸۱ دوره کامل اصول شیخ از جمله مباحث الفاظ را تقریر کرده‌اند با عنوان "مطارح الأنظار" که هر چند اتقان بالایی ندارد اما اجمالاً برای دسترسی به آراء شیخ انصاری در مباحث الفاظ مفید است مخصوصاً در تطبیق با مباحث جلد اول کفایة.

مرحوم شیخ فرمودند خنثی باید احتیاط کند و از زن نامحرم و مرد نامحرم اجتناب کند اما زن‌ها می‌توانند به او نگاه کنند و مردها هم می‌توانند مثلاً به موهای او نگاه کنند. اشکال شد دو آیه قرآن خلاف این سخن شما است. آیه اول اشاره و نقد شد.

آیه دوم: سوره نور آیه ۳۱ " قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ... لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ " در این آیه شریفه خداوند می‌فرماید بر زنان واجب است به نامحرم نظر نکنند... و حرام است زینتشان را آشکار کنند الا برای شوهرانشان، پدرانشان و... پس اظهار زینت بر زنان حرام است مطلقاً چه اظهار برای مردان چه زنان و چه برای خنثی، فقط افراد معینی (مثل شوهر و پدر و زنان مانند خودشان) در آیه استثناء شده‌اند اما خنثی تحت عموم حرمت اظهار زینت باقی می‌ماند.

جواب: می‌فرمایند برای نگاه زن به خنثی و حرمت اظهار زینت نمی‌توان به عموم این آیه تمسک کرد زیرا تمسک به عام است در شبهه مصداقیه که بطلان آن در اصول ثابت شده است. توضیح مطلب: در اصول فقه مرحوم مظفر هم اشاره شده اگر مولا فرمود أكرم العلماء و شک داشتیم زید مصداق عالم هست تا اکرامش واجب باشد یا نه، نمی‌توانیم بگوییم أكرم العلماء عام است و شامل زید هم می‌شود. (به عبارت دیگر دلیل موضوع ساز نیست) دلیل بر این مطلب را در جلسه قبل در جواب سؤال سوم و تبیین "فتأمل" در کلام شیخ توضیح دادیم. حال در ما نحن فیه خداوند فرموده زنان زینتشان را آشکار نکنند الا برای شوهران، پدران و... طوائفی که در آیه ذکر شده است. شک داریم آیا خنثی مصداق مرد است که اظهار زینت در مقابل او حرام باشد یا مصداق مرد نیست، نمی‌توانیم با تمسک به عام بگوییم مرد است پس اظهار زینت برای خنثی حرام است، زیرا می‌شود تمسک به عام (حرمت اظهار زینت) در شبهه مصداقیه (مصداق خنثی). فرمودند بر خنثی رعایت نمودن یک سری احکام واجب است از جمله می‌فرمایند بر خنثی تزویج (انتخاب زوجه) و تزوج (انتخاب زوج) حرام است زیرا باید زن یا مرد بودن خودش احراز شود لذا اگر بخواهد زن بگیرد و صیغه نکاح بخواند شک داریم این عقد سبب زوجیت شد یا نه اصل عدم تأثیر عقد است یعنی استصحاب می‌کنیم عدم زوجیت قبل از عقد را پس همچنان این زن بر خنثی حرام است.

و یمكن أن یقال: بعدم... ج ۲، ص ۲۵۲، س ۹

گفتیم نسبت به وظیفه خنثی دو قول است قول اول نظر مرحوم شیخ بود که فرمودند احتیاط واجب است.

قول دوم: قول دوم کلام صاحب حدائق است که در جلد اول صفحه ۹۹ در مباحث قطع سال گذشته هم به آن پرداختند. مرحوم صاحب حدائق می‌فرمایند در غیر مسأله نکاح، احتیاط بر خنثی واجب نیست و احکام مختص زنان و مختص مردان متوجه خنثی نمی‌شود، زیرا: دلیل اول: خطابات شرعی برای زنان متوجه کسی است که زن بودنش محرز است و انصراف دارد از خنثی و شامل خنثی نمی‌شود، همچنین خطابات شرعی مربوط به مردان. شاهد بر این ادعا آن است که روایات متعدد می‌گویند تشبیه مرد به زن و تشبیه زن به مرد حرام است و فقهاء از این روایات استفاده می‌کنند پوشیدن لباس مختص مرد بر زنان حرام است و بالعکس، پس خطابات شارع ظهور دارند در مواردی که زن و مرد بودن محرز است. خنثی نه مرد بودنش محرز است نه زن بودنش پس این احکام متوجه او نیست و از خنثی انصراف دارد. دلیل دوم: زمانی یک تکلیف و خطاب شارع متوجه مکلف می‌شود که ماهیت خطاب و تکلیف برای مکلف تفصیلاً روشن باشد، مثلاً بداند خطاب "اجتنب" دارد حال چه دو "اجتنب" مرد بین دو شیئی "اجتنب عن الخمر" یا "اجتنب عن الغصب" چه یک "اجتنب" مرد بین دو شیئی "اجتنب عن کلیهما" در حالی که نسبت به اصناف انسان (مرد و زن) یک خطاب متوجه مردها و احکامشان است و خطاب دیگر متوجه زنها و احکامشان است، خنثی نمی‌داند زن و نمی‌داند مرد است، نمی‌داند خطاب زن یا مرد متوجه او هست یا نه؟ خطاب و تکلیفی ندارد. نقد دلیل اول: دو اشکال به دلیل اول وارد است: اولاً: در اصول ثابت شده اگر منشأ انصراف ظهور لفظ باشد حجت است اما اگر منشأ انصراف عوامل خارجی باشد حجت نیست. اینجا منشأ انصراف اشتباه خارجی است که خنثی نمی‌داند مرد است یا زن. ثانیاً: مرحوم شیخ می‌فرمایند نسبت به احکام مشترک چه می‌گویید مانند حرمت زنا، این أدله شامل خنثی هم می‌شود و انصراف از خنثی ندارد.

نقد دلیل دوم: علم تفصیلی به توجه خطاب لازم نیست همین مقدار که علم اجمالی دارد یا خطاب مختص مردان متوجه او است یا خطاب مختص زنان متوجه او است کفایت می‌کند علم اجمالی است در اطراف شبهه محصوره و احتیاط واجب است زیرا ملاک وجوب احتیاط علم اجمالی بود که نمی‌توانست نسبت به هر دو طرف أصالة البرائة جاری کند، اینجا هم نمی‌تواند هم نسبت به احکام و محرمات مختص مردان أصالة البرائة جاری کند هم نسبت به احکام و محرمات مختص به زنان، جریان اصل در هر دو طرف تعارض و تساقط می‌کند لذا احتیاط بر خنثی واجب است و باید از محرمات مختص زنان و مردان اجتناب کند. پس علم اجمالی دارد یا مرد است و باید بدن خود را از نگاه زنان حفظ کند یا زن است و باید بدن خود را از نگاه مردان حفظ کند، علم اجمالی تکلیف منجز می‌آورد که وجوب حفظ بدن از نگاه است. حکم خنثی مثل فردی است که نمی‌داند نماز شکسته بخواند یا تمام باید احتیاط کند نه اینکه بگوید هیچ نمازی نمی‌خوانم.

## تنبيه هشتم: أصالة الحرمة در اطراف علم اجمالی

قبل از ورود به مطلب، دو مقدمه اصولی که یکی از آنها خلاصه‌ای از مطالب قبل است اشاره می‌کنیم:

**مقدمه اصولی اول: تعارض اصل عملی در اطراف شبهه محصوره**

مرحوم شیخ در صفحه ۲۲۸ کتاب (جلسه ۵۳) فرمودند جریان اصل در اطراف علم اجمالی از سه حالت خارج نیست: یا در هر دو اصل مثلاً طهارت جاری شود که منجر به مخالفت قطعی است یا در یکی اصل جاری شود که ترجیح بالمرجح است و یا در هیچکدام که این حالت سوم صحیح است. یعنی إجراء اصل در هر کدام از اطراف علم اجمالی معارض است با إجراء همان اصل در طرف دیگر. پس إجراء اصل به خاطر تعارض، کالعدم است. وظیفه عمل بر اساس احتیاط و اجتناب از هر دو است.

**مقدمه اصولی دوم: تعارض دو أصالة الحرمة**

در مباحث گذشته مثالهایی که می‌زدیم بررسی جریان أصالة الإباحة یا أصالة الطهارة در اطراف علم اجمالی بود، که می‌گفتیم یقین دارد یکی از دو ظرف نجس است آیا می‌توان هم در ظرف "الف" هم در ظرف "ب" أصالة الطهارة جاری نمود؟ حال می‌گوییم گاهی ممکن است در اطراف علم اجمالی اصل حرمت تصویر شود، مثل اینکه دو ظرف است یقین داریم هر دو خمر بودند، یقین داریم یکی سرکه شده لکن نمی‌دانیم کدام است، استصحاب حرمت در هر کدام تصویر می‌شود.

در تنبیه هشتم به دو سؤال پاسخ می‌دهند:

**سؤال اول:** تا الآن گفتیم جریان أصالة الطهارة در هر دو طرف علم اجمالی ممکن نیست زیرا تعارض و تساقط می‌کنند. آیا می‌توان أصالة الحرمة در هر دو طرف جاری نمود یا دو أصالة الحرمة هم تعارض و تساقط می‌کنند؟

**جواب:** می‌فرمایند در مسأله دو قول است:

**قول اول:** مشهور و شیخ انصاری می‌فرمایند خیر. یک اصل در هر دو طرف علم اجمالی جاری نمی‌شود زیرا تعارض و تساقط می‌کنند و وجود این دو اصل کالعدم است چه أصالة الطهارة بشد چه أصالة الحرمة. هر دو تعارض و تساقط می‌کنند و باید احتیاط نمود.

**قول دوم:** در صفحه ۲۱۴ کتاب (جلسه ۴۷) خواندیم که بعضی با تمسک به روایاتی مانند جواز تصرف در مال حلال مخلوط به حرام می‌گفتند موافقت احتمالی با اطراف علم اجمالی کافی است، یا به عبارت دیگر می‌گفتند مخالفت احتمالی اشکالی ندارد، اینان معتقدند بین أصالة الإباحة یا أصالة الحلیة با أصالة الحرمة تفاوت است. إجراء أصالة الطهارة در هر دو طرف علم اجمالی (مشتبهین) منجر به مخالفت قطعی با علم اجمالی می‌شود اما فقط در یک طرف می‌توانیم طهارت جاری کنیم و مرتکب شویم که می‌شود مخالفت احتمالی، اما اگر مشتبهین محل جریان أصالة الحرمة باشند دیگر إجراء اصل در هر دو طرف مخالفت قطعی با علم اجمالی نیست لذا باید در هر دو طرف اصل حرمت جاری نمود و مخالفت احتمالی جایز نیست. مثال: فرد یقین دارد هر دو ظرف خمر بود، یقین دارد یکی سرکه و پاک شده اما نمی‌داند کدام است، اینجا می‌توانیم در هر دو طرف أصالة الحرمة (استصحاب حرمت و خمریت) جاری کنیم و مخالفت با دستور مولا نمی‌شود، یکی از این دو قطعاً خمر است و مولا اجتناب از یکی را لازم می‌داند، اگر ما بگوییم مکلف از هر دو اجتناب کند این مخالفت عملی با دستور مولا نیست بلکه عمل بر طبق احتیاط است.

بله مخالفت التزامی با دستور مولا هست زیرا در واقع یکی سرکه و مباح است و ما حکم کردیم به خمریت و نجاست هر دو ظرف لکن مخالفت التزامی اشکالی ندارد.

**نقد:** مرحوم شیخ می‌فرمایند شما برای جواز مخالفت احتمالی به روایات تمسک کردید، خوب:

**اولاً:** روایات عام است می‌گوید ارتکاب یک مشتبه جایز است چه أصالة الطهارة و أصالة الحلیة جاری شود و چه أصالة الحرمة. **ثانیاً:** اگر هم بگویید که روایات تخصیص خورده و فقط شامل أصالة الطهارة می‌شود نه أصالة الحلیة دیگر از محل نزاع و اختلاف بین ما و شما خارج می‌شود زیرا ما و شما یک نظریه داریم که وجوب اجتناب از هر دو طرف است. چند مثال هم مرحوم شیخ بیان می‌کنند: اگر یقین دارد این دو زن اُجنبیه هستند و نگاه به آن دو حرام است، بعد یقین پیدا کرد یکی از این دو زن محرم او شده اما نمی‌داند کدام یک است، اینجا طبق قول دوم اصل حرمت (استصحاب حرمت نظر) به هر دو جاری است و اجتناب از نظر به هر دو واجب است و طبق قول اول تعارض و تساقط می‌کنند و اجتناب از نظر به هر دو واجب است. همین بیان در مثالهای بعد به ترتیب در قالب أصالة حرمة الأكل، أصالة حرمة التصرف، أصالة حرمة القتل، و أصالة حرمة التصرف تطبیق می‌کند.

**تحقیق:**

شنبه ان شاء الله بحث شبهه محصوره تمام می‌شود، خلاصه آراء شیخ در شبهه محصوره و ۹ تنبیه را آماده کرده و ارائه نمایید.

بحث در تنبیه هشتم بود گفته شد در این تنبیه دو سؤال مطرح می‌شود، سؤال اول و پاسخش این شد که چنانکه نمی‌توان در همه اطراف علم اجمالی أصالة الطهارة جاری کرد و منجر به تعارض و تساقط می‌شود همچنین نمی‌توان در همه اطراف أصالة الحرمة جاری نمود. سؤال دوم: تا الآن در کلیت بحث علم اجمالی در شبهه محصوره گفتیم اختلاف نظر است مشهور و شیخ معتقد به حرمت مخالفت قطعی و وجوب موافقت قطعی‌اند و بعضی قائل به جواز مخالفت احتمالی هستند. آیا می‌توانیم بگوییم این اختلاف نظر فقط در مسائلی مانند امور مالی و طهارت و نجاست است و الا در دماء و فروج و أعراض اختلافی نیست و همه معتقدند اجتناب از هر دو واجب است زیرا شارع در این امور اهتمام خاصی دارد و راضی به ارتکاب هیچ طرفی نیست؟

جواب: این جا هم دو قول است:

قول اول: صاحب قوانین معتقدند در موارد دماء و فروج و أعراض بدون شبهه همه قائل اند موافقت قطعی واجب است و باید احتیاط کرده و از هر دو طرف اجتناب نمود.

قول دوم: مرحوم شیخ و مشهور معتقدند هیچ تفاوتی نیست و در همه موارد ملاک یکی است، یعنی ملاک مشتبهین به شبهه محصوره است یا در همه جا اجتناب از هر دو واجب است یا در همه جا ارتکاب یک طرف جایز است.

تنبیه نهم: تکثیر مشتبهین

اگر دو ظرف آب است که علم اجمالی داریم یکی نجس است، ظرف "الف" سفید و ظرف "ب" مثلا سبز رنگ است لکن ظرف "الف" با ظرف دیگری اشتباه شد و ندانستیم ظرف الف کدام یک از این دو ظرف سفید بود، در این صورت می‌فرمایند به نوعی سبب تکثیر اطراف علم اجمالی می‌شود و همچنان اجتناب از همه اطراف علم اجمالی واجب است.

دلیل: مکلف در علم اجمالی بین ظرف "الف" و "ب" یک "إجتنب عن النجس" داشت و از باب مقدمه علمیه واجب بود از هر دو ظرف اجتناب کند، الآن اجتناب از هر دو ظرف سفید مقدمه است برای امتثال مقدمه علمیه. به عبارت دیگر مقدمه المقدمه مقدمه. به همان دلیل که اجتناب از هر دو ظرف "الف" و "ب" واجب بود الآن اجتناب از هر سه ظرف واجب است. بحث شبهه محصوره و تنبیهات نه گانه ذیل آن تمام شد.

چکیده بحث شبهه محصوره

خلاصه مدعا و دلیل شیخ انصاری از ابتدای بحث شبهه محصوره چنین شد که فرمودند:

- مخالفت قطعی با علم اجمالی حرام است زیرا مقتضی حرمت موجود و مانع مفقود است.

دلیل: مقتضی أدله اولیه احکام‌اند که "إجتنب عن الحرام" اجتناب واجب است از معلوم بالتفصیل و معلوم بالإجمال. مانع هم یا مانع عقلی است یا شرعی، عقل هیچ اشکالی در اجتناب از همه اطراف نمی‌بیند؛ دلیل شرعی هم روایات "کل شیء لک حلال" بود که نقد شد.

- موافقت قطعی با علم اجمالی واجب است. دلیل: دفع ضرر و عقاب محتمل واجب است. مؤید روایی هم ذکر کردند.

تنبیه اول: تفصیل بین اتحاد ماهیت، حکم و عنوان با اختلاف ماهیت، حکم و عنوان وجود ندارد و در هر صورت احتیاط واجب است.

تنبیه دوم: امر به وجوب اجتناب از مشتبهین امر ارشادی است لذا اگر فرد حکم عقل به وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی را تخلف کرد و یک مشتبه را مرتکب شد و اتفاقا مصادف با حرام واقعی نبود به حکم عقل هیچ عقابی ندارد زیرا مرتکب حرام نشده است.

تنبیه سوم: بیان سه شرط برای وجوب اجتناب: ۱- علم اجمالی تکلیف منجز جدید بیاورد. ۲- هر دو مقدور باشد. ۳- هر دو مبتلابه باشد.

تنبیه چهارم: بررسی حکم ملاقی یکی از مشتبهین بود که چهار صورت داشت:

- صورت اول: ابتدا علم اجمالی دارد به نجاست یکی از مشتبهین، سپس یک شیء (ملاقی) با یکی از مشتبهین برخورد می‌کند، فرمودند اجتناب از ملاقی واجب نیست زیرا دلیل بر نجاست ملاقی و اجتناب از آن نداریم و در ملاقی أصالة الطهارة جاری است.

- صورت دوم: هر مشتبه یک ملاقی دارد، اینجا هم اجتناب از هر دو ملاقی واجب است چنانکه اجتناب از هر دو مشتبه واجب است.

- صورت سوم: اول ملاقات، بعد از بین رفتن ملاقی و سپس علم اجمالی. از هر دو باید اجتناب کند.

دلیل: معیار جریان یا عدم جریان أصالة الطهارة در ملاقی آن است که این أصالة الطهارة معارض دارد یا نه، اگر مانند صورت اول جریان أصالة الطهارة در ملاقی معارض نداشت حکم می‌کنیم به طهارت ملاقی اما اگر مانند صورت دوم و سوم أصالة الطهارة در ملاقی معارض

داشت (در صورت دوم، تعارض بین طهارت دو ملاقی بود و در صورت سوم تعارض بین ملاقی و ظرف ب بود) دیگر نمی‌توانیم در ملاقی أصالة الطهارة جاری کنیم و آن را طاهر بدانیم.

– صورت چهارم: علم اجمالی سپس ملاقات سپس فقدان ملاقی. اجتناب از ظرف "ب" واجب اما اجتناب از ملاقی ظرف "الف" واجب نیست.

دلیل: علم اجمالی تکلیف منجز جدید آورد لذا اجتناب از ظرف "ب" واجب است اما در ملاقی أصالة الطهارة بلا معارض جاری است.

تنبيه پنجم: صور اضطرار به ارتکاب یک طرف علم اجمالی:

اضطرار شش صورت دارد که از ضرب دو حالت اضطرار (به یک طرف معین یا غیر معین) در سه زمان حصول علم اجمالی (قبل یا بعد یا همزمان با اضطرار) ایجاد می‌شود. اگر ابتدا اضطرار پیدا کرد به استفاده از یک ظرف، همزمان با اضطرار یا بعد از اضطرار علم اجمالی به نجاست أحدهما آمد، اجتناب از ظرف دیگر واجب نیست زیرا علم اجمالی تکلیف منجز نیاورد، اما اگر اول علم اجمالی آمد سپس اضطرار به معین محقق شد، یا کلاً مضطر به یک ظرف غیر معین بود (چه علم اجمالی قبل یا بعد یا همزمان با اضطرار بوجود آمده باشد) استفاده از ظرف دیگر حرام است. زیرا علم اجمالی تکلیف منجز می‌آورد، پس در دو صورت ارتکاب ظرف دیگر علاوه بر مورد مضطرالیه، جایز و در چهار صورت حرام است.

تنبيه ششم: تحقق تدریجی اطراف علم اجمالی بود که فرمودند معیار برای اجتناب از اطراف علم اجمالی وجود تکلیف منجز است، هر گاه مکلف بالفعل تکلیف منجز برایش تصویر شد لامحاله اجتناب از جمیع اطراف علم اجمالی واجب است و اگر تکلیف منجز فعلی نداشت دیگر اجتناب از همه اطراف بر او واجب نیست پس صرف دفعی یا تدریجی الوجود بودن اطراف علم اجمالی اهمیت در حکم ندارد. سه مثال زدند به حائض و تاجر و نذر، در مثال اول تکلیف منجز تصویر نمی‌شد اما در دو مثال بعد تصویر می‌شد.

تنبيه هفتم: فرمودند علم اجمالی در مکلف واحد (خنثی) همان حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه را دارد. لذا بر خنثی احتیاط واجب است.

تنبيه هشتم: أصالة الحرمة هم مانند أصالة الطهارة در همه اطراف علم اجمالی در موارد خودش جاری می‌شود و تعارض و تساقط می‌کنند نتیجه می‌شود وجوب احتیاط.

تنبيه نهم: اگر یک ظرف طاهر با یکی از اطراف علم اجمالی اشتباه شد، اجتناب از هر سه ظرف واجب است به همان ملاک اصلی در علم اجمالی که وجوب اجتناب از باب مقدمه علمیه بود اینجا هم از باب مقدمه اتیان مقدمه علمیه اجتناب از هر سه ظرف واجب است.

جلسه شصت و نهم (یکشنبه، ۹۶/۱۱/۰۱) بسمه تعالی

المقام الثانی فی الشبهة الغير المحصورة... ج ۲، ص ۲۵۷

مقام دوم: شبهه غیر محصوره

سیر بحث از ابتدای رساله شک تا اینجا چنین بود که:

مبحث شک در دو مقام:

۱- با حالت سابقه (استصحاب)

۲- بدون حالت سابقه (برائت، تخییر، احتیاط)، در این مقام دو موضع بود:

۱- شک در اصل تکلیف

۲- شک در مکلف به، در این موضع سه مطلب بود:

الف: دوران بین محذورین (واجب و حرام)

ب: شبهه وجوبیه (واجب و غیر حرام)

ج: شبهه تحریمیة (حرام و غیر واجب) در این مطلب چهار مسأله بود:

۱- فقدان نص معتبر

۲- اجمال نص

۳- تعارض نصین

۴- موضوع (امر) خارجی، در این مسأله دو قسم بود:

الف: شبهه محصوره

ب: شبهه غیر محصوره

رسیدیم به بحث شک در مکلف به، شبهه تحریمیة موضوعیه غیر محصوره.

در شبهه غیر محصوره دو مطلب دارند: ۱- بررسی حکم شبهه غیر محصوره و دلیل آن. ۲- بیان تنبیهات (۴ تنبیه)

**مطلب اول: اجتناب واجب نیست**

قبل از ورود به مطلب مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

**مقدمه اصولی: ضابطه محصوره و غیر محصوره**

مرحوم شیخ مانند بحث از شبهه محصوره در اینجا هم ابتدای بحث، ضابطه تشخیص محصوره یا غیر محصوره بودن اطراف شبهه را بیان نمی کنند اما ذیل مباحث شبهه غیر محصوره در تنبیه دوم ج ۲، ص ۲۶۸ اجمالاً می فرمایند: "إن غیر المحصور ما بلغ کثرة الوقائع المحتملة للتحریم إلى حیث لا یعتنی العقلاء بالعلم الإجمالی الحاصل فیها." نظر و دلیل شیخ در همان جا بررسی خواهد شد. مشهور و مرحوم شیخ در شبهه محصوره فرمودند مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیه واجب است اما در شبهه غیر محصوره می فرمایند اجتناب از جمیع اطراف علم اجمالی در شبهه غیر محصوره واجب نیست، بلکه فرد می تواند بعض اطراف را مرتکب شود. شش دلیل بر این مدعا ارائه شده که مرحوم شیخ دلیل اول را قاطعانه و دلیل دوم را با تردید می پذیرند:

**دلیل اول: اجماع**

شهید ثانی (۹۶۶م) در روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان، و محقق ثانی (م ۹۴۰) در جامع المقاصد فی شرح القواعد و دیگران ادعای اجماع کرده اند بر جواز ارتکاب بعض اطراف شبهه غیر محصوره. مرحوم وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶) بالاتر از آن مدعی اجماع جمیع مسلمانان بر این حکم هستند و بعضی هم پا را فراتر نهاده و مدعی ضرورت دین مبین اسلام بر این جواز شده اند.

مرحوم شیخ این دلیل را معتبر می دانند. در بحث حجیت اجماع منقول هم گذشت که هر چند شیخ قائل به عدم حجیت اجماع منقول هستند اما فرمودند که اگر قرائن اطمینانی بر تحقق اجماع خاصی داشته باشیم می تواند دلیل بر حکم شرعی باشد.

**دلیل دوم: قاعده عسر و حرج**

توضیح این دلیل نیاز به یک مقدمه اصولی دارد:

**مقدمه اصولی: اقسام عسر و حرج**

عسر و حرج دو قسم است:

۱- حرج شخصی. ممکن است شخصی از امثال یک تکلیف شرعی مانند وضو گرفتن در سرما به حرج بیافتد اما دیگری نه.

۲- حرج نوعی. انجام یک تکلیف شرعی برای عموم مردم طاقت فرسا است و شارع مقدس به جهت مصلحت تسهیل بر مکلفین حکم شرعی را از همه برمی‌دارد. مثال: اگر در رؤیت هلال ماه ذی‌الحجة بین شیعه و اهل سنت اختلاف شد نتیجه‌اش می‌شود اختلاف در روز عرفه و عید قربان که مناسک خاصی دارد، در این صورت ممکن است برای جمع اندکی از شیعیان امکان داشته باشد رفتن به عرفات و مشعر و منی بر اساس نظر خودشان اما غالب و عموم شیعیان نمی‌توانند بر خلاف نظر حاکمیت در عربستان رفتار نمایند لذا شارع مقدس تکلیف را از همه برداشته و شیعیان هم در عید قربان طبق نظر اهل سنت مناسکشان را انجام می‌دهند. مستدل می‌گوید وجوب اجتناب از همه اطراف در شبهه غیر محصوره باعث عسر و حرج بر اغلب مردم است لذا شارع وجوب اجتناب از جمیع اطراف را برداشته است. مثل اینکه علم اجمالی دارد یکی از مرغ فروشی‌های شهر گوشت میتة (بدون ذبح شرعی) می‌فروشد، خوب اجتناب از همه مرغ فروشی‌ها منجر به عسر و حرج برای خیلی از مردم است لذا شارع وجوب اجتناب از همه موارد را از همه مکلفان برداشته است حتی آن‌انکه برایشان حرجی نیست. دلیل بر این نظریه دو آیه: "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" و "مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" است.

**سؤال:** این دو آیه خطاب به مکلفان است و ظهور دارد در اینکه اگر یک حکم و تکلیفی برای مخاطب حرج و مشقت داشته باشد، تکلیف از او برداشته شده نه از مکلفانی که هیچ مشقتی برای آنان ندارد پس این دو آیه حرج شخصی را می‌گویند نه نوعی را.

**جواب:** مستدل می‌گوید قبول داریم این دو آیه ظهور در حرج شخصی دارد اما با ضمیمه روایاتی که مقصود خداوند را از این آیه تفسیر می‌کنند متوجه می‌شویم وجود و عدم تکلیف تابع یسر و عسر غالبی و نوعی است نه شخصی.

#### نقد دلیل دوم:

مرحوم شیخ دو جواب در نقد دلیل دوم ذکر می‌کنند:

**جواب اول:** دلیل اخص از مدعی است. آن آیات و روایات مربوط به عسر و حرج شخصی است نه نوعی. شارع مقدس حتی در موارد سخت و طاقت فرسا و حرج شخصی عقلا می‌تواند مکلف را الزام کند به امتثال تکلیف حرجی، لکن از باب مصلحت تسهیل بر مکلف منت نهاده و امتناناً فرموده تکلیف معسور را برداشتم (چنانکه در حدیث رفع همین‌گونه است) اما در حرج نوعی ممکن است یک تکلیف برای هشتاد درصد مردم حرج داشته باشد، اگر تکلیف شرعی از همه مکلفان برداشته شود در این صورت باعث می‌شود آن بیست درصد که نیازی به تسهیل و سهل گیری شارع نداشته‌اند از مصلحت و منافع تکلیف محروم شوند و این خلاف امتنان است.

مدعای مستدل رفع حکم در حرج شخصی و نوعی بود اما دلیل او فقط حرج شخصی را بر می‌دارد، پس دلیل اخص از مدعی است.

**سؤال:** مواردی در شریعت داریم که شارع حکم شرعی یک موضوع را به جهت حرج نوعی برداشته است چه اشکال دارد این آیات هم دال بر حرج نوعی باشد؟

**جواب:** طبق گفته خود شما باید یک موضوع و یک حکم حرجی تصور شود بعد شارع به جهت حرج نوعی تکلیف را بردارد در حالی که در بحث شبهه غیر محصوره موضوع مشخصی نداریم که شارع گفته باشد به جهت حرجی بودن، وجوب اجتناب را از آن موضوع برمی‌دارم و شما بگوییم مقصود حرج نوعی است. عنوان شبهه غیر محصوره در شریعت موضوع حکم قرار نگرفته بلکه این نام و عنوان اختراع فقهاء است ما در یک یک موارد شبهه غیر محصوره باید به سراغ موضوع و حکم شرعی آن برویم مثلاً نسبت به موضوع میتة که شارع حکم به حرمت اکل و وجوب اجتناب کرده (اجتناب عن الميتة إلا ما كان حرجياً) فرد علم اجمالی دارد یک قصابی شهر گوشت مرغ میتة می‌فروشد، اینجا حکم شرعی، حرمت میتة است و از طرف دیگر اجتناب از جمیع مرغ فروشی‌های شهر هم حرجی نیست (لا اقل برای خیلی از افراد) بلکه فرد می‌تواند برود به یک مرغ زنده فروشی و بگوید یک مرغ در مقابل من ذبح کن و استفاده کند. مورد دیگر: فرد علم اجمالی دارد یکی از هزاران ماء الشعیر تولیدی این کارخانه خاص، الکل دارد خوب از همه آنها اجتناب می‌کند، یا حتی کلا از ماء الشعیر خوردن اجتناب می‌کند، حرجی هم پیش نمی‌آید. همچنین در موضوعات دیگری مانند غصب. پس معیار حرج شخصی است. بله در خصوص طهارت و نجاست روایات می‌گویند ملاک حرج نوعی است شاید به جهت مبتلی نشدن بعض مکلفان به وسواس که بگویند برای ما حرجی نیست شارع فرموده ملاک در طهارت و نجاست حرج نوعی است. و در کلمات فقها هم که به مشقت و حرج نوعی تمسک شده در مبحث طهارت و نجاست است.

**جواب دوم:** خروج بعض اطراف از محل ابتلاء. می‌فرمایند اصلاً نیازی به تمسک به قاعده عسر و حرج نداریم بلکه در تنبیه سوم ذیل شبهه محصوره توضیح دادیم یکی از سه شرط وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی ابتلاء مکلف است. پس اگر بعض اطراف از ابتلاء مکلف خارج باشد دلیلی بر وجوب اجتناب از همه اطراف نداریم. در شبهه غیر محصوره هم معمولاً بعض اطراف از ابتلاء مکلف خارج است لذا وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره نخواهیم داشت و دیگر نوبت به بحث عسر و حرج نمی‌رسد.



**دلیل سوم: جمع بین اخبار حل و اخبار توقف**

دلیل سوم از شش دلیلی که مرحوم شیخ برای عدم وجوب اجتناب از جمیع اطراف شبهه غیر محصوره (عدم وجوب موافقت قطعیه) بررسی می کنند تمسک به روایات است.

مستدل می گوید دو طائفه روایت صحیح السند داریم که در ظاهر متعارض هستند اما از جمع بین آنها نتیجه می گیریم جواز ارتکاب در اطراف شبهه غیر محصوره را:

**طائفه اول:** روایات "کل شیء لک حلال" می گوید، هر مشتبهی را می توانی مرتکب شوی، چه در شبهه محصوره چه غیر محصوره.

**طائفه دوم:** روایات "قف عند الشبهة" می گوید در مقابل هر مشتبهی احتیاط کن و مرتکب نشو، چه در شبهه محصوره و چه غیر محصوره. تعارض بین این دو طائفه روشن است که یکی حکم به جواز ارتکاب و دیگری حکم به عدم جواز ارتکاب می کند.

مستدل می گوید هر دو طائفه صحیح السند و حجت اند لذا با یک وجه جمع دو بُعدی بین این دو طائفه به هر دوی آنها عمل می نماییم: **بُعد اول:** طائفه اول که می گویند ارتکاب مشتبه اشکالی ندارد، اطراف شبهه غیر محصوره را می گوید.

**بُعد دوم:** طائفه دوم که ارتکاب مشتبه را ممنوع می کند اطراف شبهه محصوره را می گوید.

پس ثابت شد در شبهه غیر محصوره اجتناب از جمیع اطراف واجب نیست.

**نقد دلیل سوم:**

مرحوم شیخ این دلیل را هم بر جواز ارتکاب بعض اطراف شبهه غیر محصوره قبول ندارند و سه جواب بیان می کنند:

**جواب اول:** هر دو بُعد وجه جمع مستدل باطل است:

**بُعد اول:** مستدل گفت عدم جواز ارتکاب در طائفه دوم را حمل بر موارد شبهه محصوره می کنیم. این ادعا باطل است زیرا چنانکه در

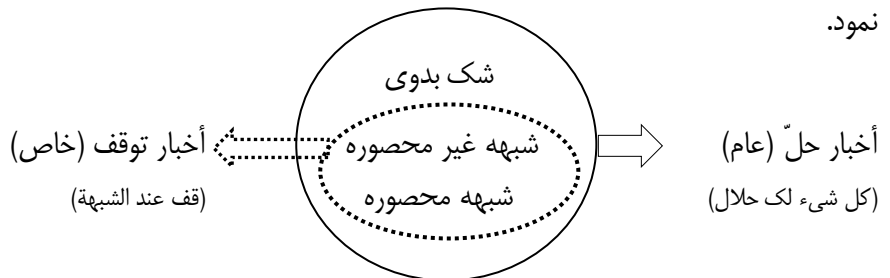
شبهه محصوره گذشت عدم جواز ارتکاب را از أدله اولیة احکام مانند "إجتنب عن الخمر" (چه معلوم بالتفصیل و چه معلوم بالإجمال، چه شبهه محصوره چه غیر محصوره) و از حکم عقل به دفع ضرر محتمل (محصوره یا غیر آن) استفاده می کنیم نه از أدله "قف عند الشبهة".

**بُعد دوم:** مستدل گفت جواز ارتکاب در طائفه اول را بر موارد شبهه غیر محصوره حمل می کنیم. این ادعا هم باطل است زیرا گفتیم روایات "کل شیء لک حلال" فقط شبهه بدویة را می گوید و شامل اطراف علم اجمالی نمی شود.

**جواب دوم:** سلّمنا که أخبار حلّ مانند "کل شیء لک حلال" شامل اطراف علم اجمالی و شبهه غیر محصوره می شوند اما می گوییم رابطه دو طائفه عام و خاص مطلق است به این بیان که أخبار حلّ می گویند "کل شیء لک حلال" می گویند ارتکاب مشتبه و مشکوک حلال

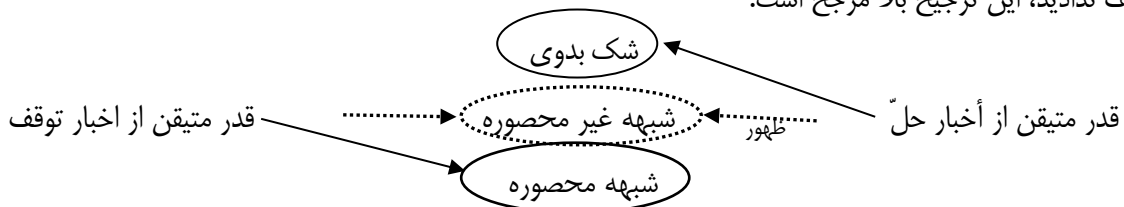
است، چه شک بدوی باشد چه علم اجمالی به شبهه محصوره و چه علم اجمالی به شبهه غیر محصوره باشد، اخبار توقف و عدم جواز ارتکاب قطعاً شامل شک بدوی نمی شوند زیرا به اجماع اصولیان در شک بدوی برائت جاری است نه توقف، پس اخبار توقف دو مورد

شبهه محصوره و غیر محصوره را از تحت اخبار حل خارج نمود، نتیجه این است که در شبهه غیر محصوره هم باید احتیاط و اجتناب نمود.



**جواب سوم:** می فرمایند اگر رابطه عام و خاص مطلق بین دو طائفه را قبول نکنید می گوییم قدر متیقن از اخبار حلّ، شک بدوی است اما ممکن است شامل شبهه غیر محصوره هم بشود، و قدر متیقن از اخبار توقف شبهه محصوره است و ممکن است شامل شبهه غیر

محصوره هم بشود، خوب هر دو طائفه نسبت به شبهه غیر محصوره ظهور دارند چرا شما شبهه غیر محصوره را دادید به اخبار حلّ، به اخبار توقف ندادید، این ترجیح بلا مرجح است.



إلا أن يقال: إن أكثر أفراد... ج ۲، ص ۲۶۱، س ۱۵

مرحوم شیخ می‌خواهند از مستدل دفاع کنند، می‌فرمایند در جواب سوم گفتیم هم اخبار حل ظاهرها شامل شبهه غیر محصوره می‌شود هم اخبار توقف و اگر شبهه غیر محصوره را به اخبار حل بدهیم ترجیح بلا مرجح است، الآن می‌گوییم یک مرجحی می‌توان پیدا نمود که شبهه غیر محصوره داخل در اخبار حل باشند. وجه ترجیح این است که ما در اکثر موارد شک بدوی می‌توانیم به گونه‌ای به قضیه نگاه کنیم که تبدیل شود به علم اجمالی شبهه غیر محصوره، با این توضیح که طلبه در کتابخانه می‌خواهد یک کتابی را استفاده کند شک بدوی پیدا می‌کند به غصبی بودن آن کتاب، اگر اینگونه توضیح دهیم که این طلبه علم اجمالی دارد یک کتاب غصبی بین هزاران جلد کتابهای کتابخانه موجود است، یا همین کتاب غصبی است یا یکی از هزاران کتاب دیگر و این هم می‌شود شبهه غیر محصوره، نتیجه اینکه در اکثر موارد، شک بدوی تبدیل به شبهه غیر محصوره می‌شود حال اگر بخواهیم موارد شبهه غیر محصوره را از تحت اخبار حل خارج کنیم و اخبار حل را تخصیص بزنیم می‌شود تخصیص اکثر، زیرا فقط دو درصد از موارد شک بدوی است که تحت اخبار حل باقی می‌ماند، تخصیص اکثر هم بر شارع قبیح است که این همه اخبار حل (کل شیء لک حلال) را فقط برای دو درصد بیان کرده باشد. فتدبر نقد توجیه و ترجیحی است که در إلا أن يقال بیان کردند. (جلسه قبل هم در مقدمه اشاره کردیم که) در تنبیه دوم معیار تشخیص محصوره یا غیر محصوره بودن شبهه را که بیان می‌کنیم و روشن می‌شود مثال کتاب که شما زدید و مثالهای مشابه آن، شک بدوی است نه شبهه محصوره، پس اخبار حل فقط شامل شک بدوی می‌شوند.

#### دلیل چهارم: روایات

برای اثبات جواز ارتکاب بعض اطراف شبهه غیر محصوره به روایاتی استدلال شده که در اینجا یک روایت را اشاره می‌کنند و به دو فراز آن تمسک می‌کنند. قبل از بیان روایت یک مقدمه طبی (غذایی) بیان می‌کنیم:

#### مقدمه طبی (پزشکی): کیفیت تولید پنیر

پنیر مایه، آنزیمی است که در قدیم از معده بره یا بزغاله یا حتی گوساله تازه به دنیا آمده‌ای که هنوز شیر نخورده بود استحصال می‌شد، حیوانی که یا مرده به دنیا می‌آمد یا بعد از به دنیا آمدن تلف می‌شد یا قبل از تلف او را ذبح شرعی می‌کردند، برای استحصال چنین ماده‌ای مورد استفاده بود. طبیعتا اگر حیوان میتة باشد این ماده موجود در معده‌اش هم نجس خواهد بود. البته الآن هم از طریق قارچها (گیاهی) پنیر مایه ساخته می‌شود هم از طریق حیوانی، در کشورهای غیر مسلمان هم ممکن است از همان آنزیم موجود در معده خوک استفاده شود.

به دو فراز از روایت ابی الجارود \* از امام باقر علیه السلام استدلال شده:

**فراز اول:** ابی الجارود سؤال کرد فرد مورد اعتماد به من خبر داده بعضی از تولیدکنندگان پنیر از پنیر مایه میتة استفاده می‌کنند، آیا استفاده از پنیرهای موجود در بازار حلال است؟ حضرت فرمودند: "أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة، حرم جميع ما في الأرض؟ آیا به خاطر یک پنیر فروشی که اجمالا می‌دانی پنیرش نجس است باید از همه پنیرها اجتناب کنی؟ نه خیر اجتناب لازم نیست.  
**فراز دوم:** حضرت می‌فرمایند من خودم از بازار گوشت می‌خرم با اینکه علم اجمالی دارم بعضی از قصابیها ذبحشان شرعی نیست.

#### نقد دلیل چهارم:

می‌فرمایند فراز اول مربوط به شک بدوی است نه علم اجمالی زیرا حضرت می‌فرمایند اگر در روستا و منطقه شما پنیر نجس وجود داشته باشد دیگر تمام پنیرهای در روی زمین و شهرهای دیگر هم نجس است؟ خیر. حضرت می‌فرمایند نسبت به پنیر شهرهای دیگر شک بدوی داری لذا أصالة الطهارة و أصالة الحلیة جاری است و ارتباط به علم اجمالی و شبهه غیر محصوره ندارد. اما فراز دوم هم حکم حلیت گوشت به جهت قاعده سوق المسلمین است که أمانة و دلیل خاص بر حلیت است و ارتباطی به علم اجمالی و شبهه محصوره ندارد. إلا أن يقال مگر اینکه گفته شود اماراتی مانند سوق المسلمین زمانی جاری می‌شوند که علم اجمالی نباشد و الا اگر علم اجمالی باشد سوق المسلمین جاری نمی‌شود، پس حکم حضرت مبتنی بر سوق المسلمین نیست بلکه مبتنی بر علم اجمالی شبهه غیر محصوره است. فتأمل خواهد آمد اماراتی مانند سوق المسلمین با وجود علم اجمالی هم می‌توانند جاری شوند پس حکم مبتنی بر سوق المسلمین است. تحقیق:

\* برای آشنایی اجمالی با کتب رجالی و شخصیت‌شناسی ابی الجارود مراجعه کنید به "رجال نجاشی" ص ۱۷۰ شماره ۴۴۸، و "معجم رجال الحدیث" مرحوم خوئی ج ۷، ص ۳۲۱. نکات مهم و جالب مذکور در این دو کتاب پیرامون ابی الجارود را یادداشت کنید و ارائه دهید. جلسه فردا به معرفی اجمالی این کتاب و لزوم آشنایی با آن و سایر کتب مرجع در علم رجال اشاره خواهیم کرد.

### دلیل پنجم: ضعف احتمال ضرر

پنجمین دلیلی که بر عدم وجوب اجتناب از بعض اطراف علم اجمالی بررسی می کنند ضعف احتمال ضرر و به عبارت دیگر تمسک به أصالة البرائة است.

با ضمیمه دو نکته دلیل پنجم را تبیین می کنند:

الف: در شبهه محصوره ثابت کردیم قطعاً در اطراف شبهه محصوره نمی توان براءت جاری نموده و همه را مرتکب شد زیرا از باب مقدمه علمیه (علم به امتثال تکلیف و دفع ضرر محتمل) واجب است اجتناب از جمیع اطراف.

ب: در اطراف شبهه غیر محصوره احتمال ضرر در ارتکاب بعض اطراف آن قدر ضعیف است که دفع این ضرر الزامی نیست. به عبارت دیگر وجود تکلیف در هر یک از اطراف شبهه غیر محصوره آن قدر ضعیف است که عقل حکم به امتثال آن از باب مقدمه علمیه نخواهد داشت.

نتیجه: در شبهه محصوره دفع ضرر محتمل باعث می شد نتوانیم حتی در اطراف براءت جاری کنیم اما این معیار (دفع ضرر محتمل) در شبهه غیر محصوره وجود ندارد زیرا احتمال ضرر و عقاب در شبهه غیر محصوره آن قدر ضعیف است که عقلاء اعتنا به آن نمی کنند لذا می توانیم در بعض اطراف علم اجمالی براءت جاری کنیم. پس اجتناب از جمیع اطراف در شبهه غیر محصوره واجب نیست.

سه مثال عرفی هم می زنند از جمله اینکه اگر به فردی اطلاع دهید امروز یا فرزند شما یا یک جوان دیگری در تصادف از بین رفت، چون اطراف شبهه محصوره است سریعاً مخاطب ما متأثر شده و ترتیب اثر داده و پیگیری می کند زیرا عقلاً و عقلاً احتمال ضرر بسیار قوی است. اما اگر بگویند امروز یک جوانی از جوان های شهر از بین رفت، مخاطب ما خیلی اعتنا نمی کند که شاید فرزند من بوده است. دلیل این تفاوت رفتار عقلاً قوت و ضعف احتمال ضرر است.

پس اعتنا به شبهه غیر محصوره و دفع ضرر در نگاه عقلاً مانند شک بدوی است لذا می توان گفت که شارع موافقت قطعیه در اطراف شبهه محصوره را لازم نمی داند.

فتأمل: اشاره به نقد مطلب قبل است که در مثالهای مطرح شده ضرر دنیوی مطرح بود و نمی توان حکم عقلاً در ضرر دنیوی را به ضرر اخروی قیاس نمود.

این دلیل پنجم را مرحوم شیخ قبول دارند هر چند تزلزل هم دارند. در بیان تنبیه اول به نوعی می خواهند بپذیرند، در ضابطه دوم در تنبیه دوم (انتهای صفحه ۲۷۰) متمایل به رد آن هستند و در ضابطه چهارم در تنبیه دوم (صفحه ۲۷۱) که ضابطه مورد نظر خودشان است میل به قبول آن دارند لکن در نهایت آن را سبب توطین نفس نمی دانند.

بنابر این اگر بخواهیم از اشکالی که شیخ با فتأمل مطرح کردند جواب دهیم که دلیل پنجم اِحیاء شود به حاشیه مرحوم حاج آقا رضا همدانی که حاشیه مختصر و پر محتوایی است مراجعه کنید. \*

### دلیل ششم: خروج بعض اطراف از ابتلاء

می فرمایند چون در اطراف شبهه غیر محصوره معمولاً بعضی از اطراف آن از ابتلاء مکلف خارج است دیگر اجتناب از جمیع اطراف واجب نیست و علم اجمالی تکلیف منجز نمی آورد.

### نقد دلیل ششم:

مرحوم شیخ به جهت وضوح به اشکال این دلیل اشاره ای نمی کنند نه اینکه دلیل ششم را قبول داشته باشند. نقد دلیل ششم این است که بحث ما در شبهه غیر محصوره در جایی است که نسبت به هر کدام از اطراف شبهه احتمال عقلائی ابتلاء وجود دارد، مثلاً نسبت به هر کدام از مرغ فروشی های قم احتمال ابتلاء هست که مسیرش از آن طرف باشد و از یک مرغ فروشی که تا به حال خرید نکرده است مرغ بخرد.

### خلاصه مطلب اول:

خلاصه مطلب اول در شک در مکلف به شبهه تحریمیة موضوعیه غیر محصوره این شد که شش دلیل بررسی شد اکثر آنها مانند دلیل ۲، ۳، ۴ و ۵ تأمل و اشکال داشت بعض آن مانند دلیل ششم قصور داشت و مرتبط به بحث ما نبود لکن از مجموعه این أدله یقین یا اطمینان پیدا می کنیم احتیاط در شبهه غیر محصوره واجب نیست و می توان بعض اطراف را مرتکب شد. پس حصول ظن معتبر و اطمینان هم کافی است زیرا مسأله از فروع دین است.

در جلسه بعد وارد مطلب دوم و چهار تنبیه ذیل شبهه غیر محصوره خواهیم شد إن شاء الله.

### میلاذ با سعادت حضرت زینب کبری سلام الله علیها

ذکر و توجه به حضرت زینب به واسطه حماسه آفرینی ایشان در جریان عاشورا و پس از آن، لااقل بین شیعیان مشهور و معروف است. اگر بخواهیم تمام شخصیت حضرت در زندگی‌شان به ویژه در مصائب کربلا را در یک جمله خلاصه کنیم باید گفت محور عظمت شخصیت ایشان در باور به سنت‌های الهی خلاصه می‌شود.

در توضیح این محور باید ابتدا به معنای کلمه "باور" دقت نمود. باور چیزی فراتر از یقین است. انسان ممکن است حالت نفسانی یقین به تمام اصول و فروع دین پیدا شود و عقلاً یقین پیدا کند به اصول دین، رازقیت خداوند و مسبب الأسباب بودن ربّ الأرباب اما در مرحله عمل و رفتار نتواند پایبند بماند، در توکل مبتلا به ضعفهای بزرگ باشد. اما باور مرحله بعد از یقین عقلی و استدلالی است.

ممکن از پزشکی یقین به ضرر سیگار داشته باشد اما در مرحله عمل خودش سیگاری باشد.

از مجموعه حضور حضرت در صحرای کربلا و جریان اسارت و به ویژه خطبه‌های بلند حضرت می‌توان بروز و ظهور این باور را مشاهده نمود. باور به "رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا"

مجموعه رفتارهای حضرت در مسیر همان کلام نورانی أباعبدالله الحسین علیه السلام است که فرمودند: "إلهی رضا برضائک ... تسلیمًا لأمرک لامعبود سواک."

- منشأ دو لقب معروف حضرت: عالمة و عقيلة

### تحقیق:

\* برای وجه فتأمل و نقد آن مراجعه کنید به کتاب "حاشیة فرائد الأصول" که نام دیگرش "الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة" است از مرحوم حاج آقا رضا همدانی ص ۲۲۶

### معرفی اجمالی کتاب:

در جزوه جلسه قبل به جهت بررسی روایت أبی الجارود وعده معرفی کتاب رجالی داده شد. کتاب "معجم رجال الحدیث" اثر گرانسنگ مرحوم آیة الله خوئی متوفای ۱۳۷۱ هـ ش کتابی پرکاربرد در تحقیقات رجالی است. فعلاً آشنایی شما به این کتاب و مراجعه مختصر که ضمن مطالب کتاب داده می‌شود مهم است. در سالهای آینده باید در استدلالها و تحقیقات مرحوم خوئی دقت نموده و کیفیت توثیق و تضعیف یک راوی و و بعد از آن توجه به مبانی رجالی ایشان برای شما لازم است. آشنایی با مباحث مقدماتی علم رجال در جلد اول این کتاب ۲۳ جلدی مفید است. البته در کنار این کتاب آشنایی و مراجعه به کتب مرجع در علم رجال از قبیل کتاب رجال مرحوم نجاشی هم لازم است که در جزوه قبل آدرس داده شد. طبیعتاً در سالهای آینده و تحقیقات رجالی ابتدا به کتب مرجع مانند "رجال نجاشی" "رجال کشی" "رجال ابن غضائری" "الفهرست" شیخ طوسی و سایر منابع مراجعه خواهید کرد، سپس از تحقیقات مرحوم خوئی هم بهره‌مند خواهید شد.

ابتدای بحث از شبهه غیر محصوره گفتیم مرحوم شیخ دو مطلب کلی بیان می‌کنند، مطلب اول بیان حکم و بررسی أدله آن بود که فرمودند حکم شبهه غیر محصوره جواز ارتکاب بعض اطراف است.

### مطلب دوم: تنبیهات

مطلب دوم بیان چهار تنبیه ذیل بحث شبهه محصوره است:

#### تنبیه اول: عدم جواز ارتکاب جمیع اطراف

این تنبیه در مقام پاسخ به یک سؤال است:

سؤال: تا اینجا ثابت کردیم ارتکاب بعض احتمالات در شبهه غیر محصوره اشکال ندارد، آیا مجاز به ارتکاب جمیع اطراف هستیم؟

جواب: نسبت به ارتکاب جمیع اطراف دو حالت متصور است:

حالت اول: ارتکاب دفعی، یعنی همه ظرف‌های غیر محصوره را (مثلاً پانصد ظرف ربّ تاریخ مصرف گذشته را که علم اجمالی داشته یکی از اینها نجس است، باز کرده و) روی هم بریزد، در این صورت اگر یک ظرف از این رب ها را بفروشد علم تفصیلی دارد مرتکب حرام شده است، در این حالت اختلافی نیست و روشن است که چنین کاری مجاز نیست.

حالت دوم: ارتکاب تدریجی همه اطراف علم اجمالی، در این حالت برای بررسی حکم باید سراغ أدله شش‌گانه‌ای که در مطلب اول اقامه شد برای جواز ارتکاب، مورد بررسی قرار گیرد.

از آن شش دلیل، فقط سه دلیل قابل طرح و بررسی است. (دلیل دوم، چهارم و ششم رد شد و دلیل اول سوم و پنجم را اینجا بررسی می‌کنند)

اما اجماع دلیل اول اجماع بود، ثابت کردیم به اجماع فقهاء ارتکاب اطراف شبهه غیر محصوره جایز است. باید دقت کنیم که مقصود اجماع کنندگان چیست، جواز ارتکاب جمیع اطراف است یا فقط بعض اطراف؟

به عبارات علماء که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم تصریح نشده به ارتکاب بعض یا جمیع، و ممکن است بگوییم همین عدم تصریح و اطلاق در کلمات آنان دلالت می‌کند بر جواز ارتکاب چه ارتکاب بعض اطراف چه ارتکاب جمیع اطراف، اما می‌توان از قرینه مقابله در کلمات علماء به این نتیجه رسید که فقط ارتکاب بعض اطراف را جایز می‌دانند نه جمیع اطراف را.

توضیح مطلب: علما در بررسی حکم مشتبه دو عنوان را بررسی می‌کنند ابتدا می‌فرمایند ارتکاب اطراف شبهه محصوره جایز نیست بعد که به شبهه غیر محصوره می‌رسند می‌فرمایند ارتکاب اطراف شبهه غیر محصوره جایز است. از این مقابله بین شبهه محصوره و غیر محصوره متوجه می‌شویم چنانکه در شبهه محصوره صحبت از ارتکاب بعض مشتبهات است یعنی فقهاء معتقدند ارتکاب بعض مشتبهات در شبهه محصوره حرام است، پس در شبهه غیر محصوره هم کلام فقهاء و اصولیان در مورد ارتکاب بعض مشتبهات است که می‌فرمایند ارتکاب مجاز است.

ممکن است گفته شود وقتی در معاهد اجماعات (عبارات فقهاء و اصولیان) تصریح به ارتکاب بعض یا جمیع نشده خوب بگوییم جواز ارتکاب اطلاق دارد چه ارتکاب بعض چه ارتکاب جمیع.

پاسخ این است که اجماع دلیل لثمی (عقلی) است و در کتاب اصول فقه خوانده‌ایم اگر نسبت به مقتضای دلیل لثمی شک کردیم نمی‌توان به اطلاق آن تمسک کرد. \*

اما اخبار دلیل سوم تمسک به وجه جمع بین اخبار حلّ و اخبار توقف بود. نسبت به این دلیل هم می‌گوییم ثابت کردیم اخبار حلّ شامل شبهه غیر محصوره نمی‌شود اما اگر کسی دلالت آنها بر شبهه غیر محصوره را قبول داشته باشد "کلّ شیء لک حلال" دلیل لفظی است و اطلاق دارد یعنی می‌گوید ارتکاب اطراف شبهه غیر محصوره حلال است چه ارتکاب بعض اطراف چه ارتکاب جمیع اطراف.

اما دلیل پنجم که گفتیم چون احتمال عقلائی ضرر در اطراف شبهه غیر محصوره بسیار ضعیف است لذا دفع ضرر محتمل هم واجب نیست، پس در اطراف شبهه غیر محصوره مانند شک بدوی برائت جاری است و ارتکاب جمیع اطراف اشکالی ندارد (با این قید که از ابتدا قصد ارتکاب کلّ را نداشته باشد. این قید را در و التحقيق توضیح می‌دهند)

#### و التحقيق: عدم جواز ارتکاب الكل

مرحوم شیخ انصاری در مقام بیان نظریه خودشان می‌فرمایند روشن است که ارتکاب جمیع اطراف شبهه غیر محصوره منجر به مخالفت قطعی با علم اجمالی می‌شود. فرد یقین دارد یکی از اطراف شبهه غیر محصوره حرام است و با ارتکاب جمیع اطراف علم پیدا می‌کند به

مخالفت با دلیل "إجتنب عن الحرام". پس وظیفه این است که می‌تواند اطراف شبهه غیر محصوره را مرتکب شود مگر آن مقداری که منجر به مخالفت قطعی می‌شود مثلاً اگر یقین دارد یکی از پانصد ظرف حرام است، ۴۹۹ ظرف را می‌تواند به عنوان حلال ظاهری مرتکب شود و ظرف آخر را ترک کند به عنوان حرام ظاهری. همچنین اگر یقین دارد سه ظرف از پانصد ظرف نجس و حرام است اینجا هم فقط می‌تواند ۴۹۷ ظرف را استفاده کند.

اما از نظر عقاب، ارتکاب جمیع اطراف را به سه صورت تقسیم می‌کنند:

**صورت اول:** فرد از ابتدا قصد ارتکاب جمیع را ندارد اما آرام آرام جمیع را مرتکب می‌شود، در این قسم یک عقاب بر فعل حرام واقعی دارد. **قسم دوم:** فرد از ابتدا قصد ارتکاب جمیع را دارد نه به جهت ارتکاب حرام بلکه مثلاً قصدش عدم اسراف است و نهایتاً همه را مرتکب می‌شود، در این قسم فرد مرتکب حرام شده و فقط یک عقاب بر استفاده از حرام واقعی دارد.

**قسم سوم:** فرد از ابتدا قصد ارتکاب جمیع را دارد به قصد استفاده از حرام (خمر) یعنی هر کدام را مرتکب می‌شود که مقدمه باشد برای رسیدنش به حرام، در این صورت اگر تجری را حرام و مستحق عقاب بدانیم چنین فردی از همان اولین ارتکاب در شبهه غیر محصوره متجری است و به تعداد هر ارتکابش عقاب خواهد داشت علاوه بر یک عقاب بر ارتکاب حرام واقعی، اما اگر تجری را حرام ندانیم نهایتاً بعد از ارتکاب جمیع یک عقاب دارد بر ارتکاب حرام واقعی.

**نتیجه تنبیه اول:**

ارتکاب جمیع اطراف شبهه غیر محصوره حرام است و باید به اندازه مقدار حرام (مثلاً یک ظرف) را ترک کند به عنوان حرام ظاهری و نسبت به سایر اطراف مجاز است به عنوان حلال ظاهری. دلیل بر جواز ارتکاب هم همان دلیل پنجم در أدله جواز ارتکاب است که ضرر محتمل در شبهه غیر محصوره آن قدر ضعیف است که نمی‌تواند مانع ارتکاب بسیاری از اطراف شبهه غیر محصوره شود (۹۹ درصد) و دفع ضرر محتمل در آنها واجب نیست بلکه حق ارتکاب آخرین فرد را ندارد زیرا منجر به مخالفت قطعی با علم اجمالی شده و عقاب دارد.

#### تحقیق:

\* برای وجه تسمیه اجماع به دلیل لَبّی، و علت عدم اطلاق در دلیل لَبّی مراجعه کنید به کتاب اصول فقه مرحوم مظفر ج ۲، ص ۱۰۵. عنوان الإجماع عند الإمامیه مرحوم مظفر ذیل مقصد سوم (مباحث حجج) وقتی به بررسی حجیت اجماع می‌پردازند هم وجه تسمیه و هم علت عدم اطلاق را ضمن شش خط به صورت روان و ساده توضیح می‌دهند. عبارت ایشان را یادداشت نموده و ارائه دهید.

**تنبیه دوم: ضابطه محصوره و غیر محصوره**

تنبیه دوم از چهار تنبیهی که مرحوم شیخ انصاری ذیل شبهه غیر محصوره بیان می‌فرمایند، بررسی ضابطه تشخیص محصوره یا غیر محصوره بودن اطراف شبهه در علم اجمالی است. در این رابطه چهار ضابطه و ملاک را بررسی می‌فرمایند:

**ضابطه اول: سختی در شمارش**

جمعی از فقهاء از جمله شهید ثانی، محقق ثانی، فاضل میسی (متوفای ۹۳۸) و صاحب مدارک معتقدند هر جا عرف شمارش اطراف شبهه را معسور و سخت بداند (هر چند ممتنع و محال نداند) مانند هزار مورد، معلوم می‌شود شبهه غیر محصوره است و هر جا عرف شمارش اطراف شبهه را میسور و راحت بداند مانند ۱۰۰ مورد، شبهه محصوره است.

**نقد ضابطه اول**

مرحوم شیخ انصاری دو اشکال به این ضابطه وارد می‌داند:

**اشکال اول:** گفتیم در اطراف شبهه غیر محصوره اجتناب واجب نیست و ارتکاب بعض اطراف اشکالی ندارد، شش دلیل در مطلب اول بیان شد، اگر ما دلیلان بر جواز ارتکاب بعض اطراف، اجماع محصل یا منقول باشد این ضابطه مفید است زیرا متعلق اجماع روشن خواهد بود. توضیح مطلب اینکه در دلیل اجماع گفته شد به اجماع علماء در شبهه غیر محصوره اجتناب از کل واجب نیست، اگر بگوییم معقد اجماع در عبارات علماء همین کلیشه "عدم وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره" است لذا کشف می‌کنیم نظر امام معصوم هم همین است، خوب تعبیر "غیر محصوره" که فرضاً در کلام معصوم آمده به چه معنا است؟ معنای غیر محصوره را عرف معین می‌کند و می‌گوید غیر محصوره یعنی شبهه‌ای که شمارش اطراف شبهه سخت است. طبق اجماع مشکلی ندارد اما اگر دلیلان سایر أدله مثلاً قاعده عسر و حرج باشد این ضابطه مفید نخواهد بود زیرا دلیل دوم می‌گوید هر جا عسر و حرج بود اجتناب لازم نیست، عسر و حرج در مقام عمل و فعل مکلف است نه عسر و حرج در شمارش. یا اگر دلیل اخبار حلّ یا روایت اَبی الجارود باشد که در آنها چنین عنوانی وجود نداشت.

**اشکال دوم:** اصل ضابطه اول هم دچار ابهام و اجمال است زیرا اگر ملاک شمارش اطراف باشد خوب شمارش هزار مورد در یک دقیقه سخت است و عسر دارد اما در بیست دقیقه عسر ندارد، پس باید معلوم می‌کردید در چه مقدار زمان، شمارش سخت باشد.

**ضابطه دوم: سختی شمارش در زمان کم**

محقق ثانی در بعض کتبشان فرموده‌اند عنوان "غیر محصور" یک حقیقت عرفیه است نه حقیقت شرعیه و عرف هم می‌گوید معیار در تشخیص محصوره یا غیر محصوره بودن عُسُر یا یُسُرِ شمارش اطراف شبهه در زمان اندک است. لذا اطراف شبهه سه صورت دارد:

**صورت اول:** یقین دارد به محصوره یا غیر محصوره بودن، مثل اینکه هزار طرف، یقیناً غیر محصوره و سه طرف یقیناً محصوره است.

**صورت دوم:** اگر یقین ندارد، مجتهد محاسبه کند ببیند یک عدد به کدام طرف از هزار یا سه نزدیک‌تر است، عدد ۹۰۰ در سختی شمارش در زمان اندک مانند هزار است، پس غیر محصوره می‌باشد و عدد ۱۰ در سهولت مانند ۳ است، پس محصوره خواهد بود.

**صورت سوم:** شک دارد عدد ۵۰۰ ملحق به محصوره است یا غیر محصور، اگر با تأمل به نتیجه نرسید وظیفه‌اش استصحاب است یقین داشت قبل از ایجاد شبهه استفاده از این شیء خاص جایز بود، شک دارد احتمال نجاست به نحو محصوره است یا غیر محصوره استصحاب می‌کند جواز استفاده را تا زمانی که ناقل و تعیین کننده وضعیت محقق شود که شبهه محصوره است یا غیر محصوره.

**نقد ضابطه دوم:**

مرحوم شیخ انصاری سه اشکال به این تعریف وارد می‌کنند:

**اشکال اول:** در صورت اول از طرفی فرمودید اگر اطراف شبهه عددی مانند هزار باشد غیر محصوره است، از طرف دیگر علت آن را هم سختی شمارش در زمان اندک دانستید، این دو طرف کلام شما سازگار نیستند زیرا مواردی داریم که هزار بلکه ده هزار مورد است اما شمارش عسر و حرجی برای مکلف پیش نمی‌آورد، مانند اینکه علم اجمالی دارد صد قطعه از ده هزار سنگی که در صحن مسجد الحرام استفاده شده غصبی است، اما هیچ عسر و حرجی نیست زیرا مکلف می‌تواند بجای نماز خواندن در صحن مسجد الحرام برود در شبستان آن نماز بخواند. یا یقین دارد یک دانه برنج از این ده هزار دانه برنج (یک کیلو برنج) نجس یا غصبی است، خوب می‌تواند از آن استفاده نکند و از برنج دیگری استفاده کند. پس سهولت در اینجا مانند سهولت در شبهه محصوره است. بنابراین عدد و شمارش نمی‌تواند معیار دقیقی برای تشخیص محصوره یا غیر محصوره باشد.

**اشکال دوم:** در صورت دوم فرمودید مجتهد به ظن خودش عمل کند، به چه دلیل چنین ظنی حجت است، این نیاز به دلیل خاص دارد.

**اشکال سوم:** در صورت سوم هم فرمودید استصحاب می‌کنیم، نسبت به استصحاب شما دو احتمال است:

**احتمال اول:** اگر مقصودتان استصحابِ جواز ارتکاب است که قبل از علم اجمالی یقین داشت به جواز ارتکاب، این صحیح نیست زیرا علم اجمالی به نجاست یا غصبیت، مانع جریان استصحاب حالت سابقه می‌شود.

**احتمال دوم:** اگر می‌گویید استصحاب می‌کنیم جواز ارتکاب را زیرا علم اجمالی اثر و فایده ندارد زیرا در دلیل پنجم از شش دلیل بر جواز ارتکاب در شبهه غیر محصوره، گفتیم احتمال ضرر در شبهه غیر محصوره آنقدر اندک است که عقلاً اعتنا نمی‌کنند، پس با وجود علم اجمالی می‌توانیم استصحاب کنیم حالت سابقه جواز ارتکاب را.

شیخ انصاری میفرماید اشکال این احتمال هم این است که با فتأمل اشاره کردیم این احتمال در امور دنیوی ضعیف است اما نسبت به امور اخروی قوی است لذا نمی‌توانید استصحاب جاری کنید بلکه هر جا شک کردید اطراف شبهه محصوره است یا غیر محصوره باید احتیاط کرده و از همه اطراف اجتناب کنید.



بسمه تعالی

جلسه هفتاد و چهارم (یکشنبه، ۹۶/۱۱/۰۸)

و قال کاشف اللثام فی مسألة... ج ۲، ص ۲۷۱، س ۳

ضابطه سوم: منجر به ترک عمل می شود یا نه

گفتیم در تنبیه دوم چهار ضابطه برای تشخیص محصوره یا غیر محصوره بودن اطراف شبهه بیان می کنند. سومین ضابطه ای که بررسی می کنند کلامی است از مرحوم فاضل هندی متوفای ۱۱۳۷ در کتاب کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام. ایشان فرموده اند معیار و ضابطه آن است که اگر ترک جمیع اطراف شبهه منجر شود به ترک اصل فعل، شبهه غیر محصوره خواهد بود و اگر ترک جمیع اطراف شبهه منجر به ترک اصل فعل نشود شبهه محصوره است.

مثال برای شبهه غیر محصوره: علم اجمالی دارد در مجموعه روستاها و بخش های اطراف محل سکونتش ده ملک غصبی وجود دارد لکن نمی داند منزل خودش هم غصبی است یا نه، آن ده ملک غصبی در روستای خودش هم هست یا نه؟ وقتی فرد می خواهد نماز بخواند اگر از تمام اطراف شبهه اجتناب کند باید اصل نماز را ترک کند زیرا نمی تواند روزی چند بار از روستایشان به منطقه ای دور دست در خارج محدوده جغرافیایی شک برود و برگردد. پس چون اجتناب از جمیع اطراف منجر به ترک اصل فعل می شود شبهه غیر محصوره است و اجتناب از جمیع اطراف واجب نیست.

مثال برای شبهه محصوره: یقین دارد یکی از قصابی های منطقه الف در قم گوشت میتة می فروشد، خوب اینجا می تواند از منطقه ب گوشت بخرد و اجتناب از همه قصابی های منطقه الف منجر به ترک اصل خریدن گوشت نمی شود.

نقد ضابطه سوم:

مرحوم شیخ فقط می فرمایند فیه ما لایخفی من عدم الضبط. اشکالاتی به ضابطه سوم وارد است و این ضابطه هم نمی تواند در تشخیص شبهه محصوره و غیر محصوره کمک کند. از جمله اشکالات این است که در روستا دو قصابی هست و فرد یقین دارد یکی از آن دو گوشت میتة می فروشد اگر هر دو طرف را ترک منجر به ترک اصل فعل خریدن گوشت می شود، اینجا بگوییم چون منجر به ترک فعل شد شبهه غیر محصوره است یا اینکه بگوییم چون دو طرف دارد شبهه محصوره است؟ \*

ضابطه چهارم: عدم اعتناء به احتمال ضرر

ضابطه ای که مورد توجه مرحوم شیخ انصاری است بر گرفته از همان دلیل پنجم بر جواز ارتکاب بعض اطراف شبهه غیر محصوره است. می فرمایند معیار تشخیص محصوره و غیر محصوره آن است که اگر اطراف علم اجمالی آن قدر زیاد باشد که عقلاء به احتمال ضرر و علم اجمالی اعتنا نکنند شبهه غیر محصوره است و اگر اعتنا کنند شبهه محصوره خواهد بود. مثالی در همان دلیل پنجم بیان کردند از جمله اینکه اگر گفته شود یکی از شما دو نفر دزدی کرده هر کدام از این دو نفر ناراحت می شوند و موضع گیری می نمایند اما اگر گفته شود یکی از اهالی قم دزدی کرده شنونده این سخن ناراحت نمی شود و نمی گوید شاید مقصود متکلم من بوده ام.

این معیار در مسائل استدلالی فقهی اصولی هم مورد توجه علماء است. مثال: اگر فقهی علم اجمالی داشته باشد ده روایت از ۳۵۸۶۸ روایت موجود در وسائل الشیعة قرائنی برای فهم کلام امام معصوم داشته که آن قرائن به ما نرسیده است، اُحدی از فقهاء نمی گوید پس تمام روایات وسائل الشیعة را کنار می گذارم بلکه به این احتمال اعتنا نمی کنند و به أصالة عدم القرینة عمل می نمایند.

همچنین اگر شک کنند لفظ خاصی از معنای لغوی اش نقل داده شده به معنای اصطلاحی جدید یا نه؟ به این احتمالات توجهی نمی کنند. مرحوم شیخ نسبت به ضابطه مورد نظر خودشان به سه نکته اشاره می کنند:

نکته اول: عدم وحدت وقایع

با توجه به ضابطه چهارم ممکن است در وقایع مختلف حتی نسبت به یک موضوع حکم تغییر کند مثلاً اگر یک دانه برنج نجس بین هزار دانه باشد شبهه غیر محصوره نخواهد بود زیرا همه این هزار دانه را با مثلاً چهار لقمه می توان خورد، چهار لقمه هم شبهه محصوره است نه غیر محصوره، در همین موارد اگر به نوعی باشد که دانه دانه خورده بشود می شود شبهه غیر محصوره مانند تنقلات و آجیل که مردم تخمه را دانه دانه می خورند پس هزار تا تخمه می شود شبهه غیر محصوره اگر قصدش خوردن باشد باز همین جا اگر بخواند به عنوان دو تا نیم کیلو بفروشد می شود شبهه محصوره.

**نکته دوم:** عدم اطمینان خاطر

این تحقیقات و بررسی چهار ضابطه باز هم برای انسان اطمینان خاطر نمی‌آورد زیرا سه ضابطه اول که نقد شد و این ضابطه مورد نظر شیخ انصاری هم از حیث استدلال مبتنی است بر همان دلیل پنجمی که برای جواز ارتکاب ارائه شد (ضعف احتمال ضرر در اطراف شبهه غیر محصوره) و نسبت به آن دلیل مرحوم شیخ یک فتأمل و اشکال داشتند.

**نکته سوم:** وظیفه مکلف چیست؟

می‌فرمایند اگر در موردی یقین داشتیم به محصوره یا غیر محصوره بودن که یقین حجت است و بر اساس همان عمل می‌کنیم و اگر ظن یا شک داشتیم در محصوره یا غیر محصوره بودن، چون نسبت به دلیل پنجم (ضعف احتمال ضرر) تردید داریم آن چه مسلم است وجود علم اجمالی است و اطلاق دلیل "إجتنب عن الخمر" و "إجتنب عن النجس" شامل محصوره و غیر محصوره می‌شود زیرا در هر دو صورت بالأخره ما با یک خمر مواجهیم، چه خمر موجود بین ده گزینه، چه خمر موجود بین هزار گزینه، وقتی علم اجمالی منجز بود به حکم عقل دفع ضرر محتمل واجب است لذا باید احتیاط نمود.

خلاصه اینکه علم اجمالی می‌گوید اجتناب از جمیع اطراف واجب است شک در محصوره یا غیر محصوره بودن برمی‌گردد به اینکه مجوز برای ارتکاب بعض اطراف داریم یا خیر، عند الشک وظیفه احتیاط و اعتنا به علم اجمالی و ترک جمیع احتمالات است.

البته روشن است که اگر حرج شخصی پیش آید مجاز است به اندازه رفع حرج بعض اطراف را مرتکب شود.

**تحقیق:**

\* مراجعه کنید به کتاب بحر الفوائد فی شرح الفرائد مرحوم آشتیانی ایشان در جلد ۵، صفحه ۳۰۴، سطر ۵ چاپ جدید دو اشکال به ضابطه سوم بیان می‌کنند، اشکال اولشان سه کلمه است. آن را یادداشت کرده و بیان کنید.

تنبیه سوم: شبهه کثیر در کثیر

گفتیم مرحوم شیخ انصاری ذیل شبهه غیر محصوره چهار تنبیه بیان می‌کنند، تنبیه سوم در بیان یک صورت خاص از شبهه است که هر چند اطراف شبهه غیر محصوره است لکن کیفیت شک به گونه‌ای است که تبدیل به شبهه محصوره می‌شود.

قبل از بیان کلام مرحوم شیخ یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: اقسام شبهه از حیث قلت و کثرت اطراف علم و شک

در ابتدای بحث علم اجمالی جلسه ۳۸ صفحه ۶۹ جزوه ذیل صفحه ۱۹۹ کتاب ضمن یک مقدمه اصولی گفتیم علم اجمالی آن است که مکلف علم و یقین به تکلیف الزامی دارد اما متعلق حکم (مکلف به) را نمی‌داند، در علم اجمالی همیشه بهره‌ای از علم و یقین وجود دارد که یقین دارد یکی از این دو ظرف نجس است، اما نقصانی از شک (عدم العلم) هم در علم اجمالی هست یعنی نمی‌داند کدامیک نجس است. پس علم اجمالی وسط بین شک بدوی و علم تفصیلی است که می‌گوییم شبهه مقرون به علم اجمالی.

با توجه به نکته مذکور رابطه بین اطراف و افراد علم و شک در علم اجمالی سه صورت پیدا می‌کند:

۱- شبهه قلیل در قلیل. ۲- شبهه قلیل در کثیر. ۳- شبهه کثیر در کثیر. اما توضیح این سه اصطلاح:

#### اصطلاح اول: شبهه قلیل در قلیل (شبهه محصوره)

شبهه قلیل در قلیل به این معنا است که اطراف یقین او قلیل و اندک است اطراف شک او هم قلیل است. مانند اینکه یقین دارد یک عدد از چهار لیوان خمر است، یکی از سه کتاب غصبی است یکی از دو سخن غیبت است. این قسم شبهه همان شبهه محصوره است که تا الآن از آن صحبت می‌کردیم.

#### اصطلاح دوم: شبهه قلیل در کثیر (شبهه غیر محصوره)

به این معنا که اطراف یقین او قلیل و اندک است اما اطراف شک او کثیر است. مانند اینکه یقین دارد یک (یا دو) بطری از بین هزار بطری آب نجس است. این قسم همان شبهه غیر محصوره است که ضابطه آن در تنبیه سوم بررسی شد.

#### اصطلاح سوم: شبهه کثیر در کثیر

مقصود این است که اطراف یقین او کثیر و اطراف شک او هم کثیر است. یقین دارد پانصد گوسفند از هزار و پانصد گوسفند موجود در این گله غصبی است. یقین دارد هزار منزل از سه هزار منزل موجود در این منطقه وقفی و غیر قابل خرید و فروش است.

در تنبیه سوم می‌خواهند بررسی کنند که شبهه کثیر در کثیر از نظر حکم ملحق به شبهه محصوره است یا غیر محصوره؟

می‌فرمایند حکم شبهه کثیر در کثیر مانند شبهه محصوره است زیرا مثلاً یقین دارد پانصد گوسفند از هزار و پانصد گوسفند موجود در این گله غصبی است نسبت پانصد به هزار و پانصد نسبت یک به سه است گویا یقین دارد یک دسته از سه دسته این گله غصبی است بنابراین شبهه محصوره خواهد بود.

و اما ما عدا هذه در این عبارت گویا از اشکالی پاسخ می‌دهند:

اشکال: مستشکل می‌گوید شما چرا بین دو عدد پانصد و هزار و پانصد نسبت سنجی می‌کنید که نتیجه بگیرید نسبت یک سوم و شبهه محصوره است، ما می‌گوییم غیر از این احتمالی که شما مطرح کردید در نسبت یک به سه احتمالات دیگر هم هست به این صورت که بگوییم مثلاً روی هر یک گوسفند که دست بگذارد شک دارد این گوسفند در بین هزار و پانصد گوسفند غصبی است یا نه یا بگوییم مثلاً روی هر دو گوسفند که دست بگذارد شک دارد این دو گوسفند در بین هزار و پانصد گوسفند غصبی هست یا نه، بنابراین حکم شبهه غیر محصوره را دارد.

جواب: مرحوم شیخ می‌فرمایند معیار تعدادی است که یقین به نجاست یا غصبیت دارد، وقتی یقین دارد پانصد گوسفند غصبی است باید نسبت بین معلوم (۵۰۰) با مشکوک و احتمالات (۱۵۰۰) سنجیده شود به عبارت دیگر معلوم و مشکوک در افراد شبهه باید در مقابل یکدیگر باشند به این معنا که یا این پانصد تا نجس است یا آن پانصد تا یا پانصد تای سوم. اما اگر بگویید یا این یک گوسفند غصبی است یا یک گوسفند دیگر، ممکن است هر دو گوسفند غصبی باشد و دیگر علم و شک (غصبی و غیر غصبی، یا حرام و حلال) در مقابل هم قرار نگرفتند اما در دسته‌های پانصد تایی نمی‌توان گفت ممکن است هم تمام این دسته پانصد تایی غصبی باشد هم تمام دسته پانصد تایی دیگر.

دلیل بر وجود این تقابل هم همان مباحث جریان اصل در اطراف علم اجمالی است که می‌گفتیم نسبت به اطراف اگر بخواهیم اصل جاری کنیم با یکدیگر تعارض و تساقط می‌کنند.

تنبیه چهارم بیان حکم سایر اقسام از بحث اصلی شک در مکلف به شبهه تحریمیه است که با بیان آن بحث از شک در مکلف به شبهه تحریمیه تمام خواهد شد **إن شاء الله**. \*

#### تحقیق:

\* مرحوم شیخ انصاری فرمودند در شک در مکلف به سه مطلب است، شبهه تحریمیه، وجوبیه و دوران بین محذورین، جلسه فردا ان شاء الله مطلب اول یعنی شبهه تحریمیه تمام می‌شود. چند کار را انجام دهید:

۱- تمام شقوق شک در مکلف به را به صورت نموداری ترسیم نمایید.

۲- فقط نظریه مختصر شیخ انصاری در شقوقی که تا الآن گذشته را ضمن ترسیم نمودار، اشاره کنید.

۳- خلاصه مباحث مطلب اول را آماده و ارائه کنید.

آخرین تنبیه در مطلب دوم و آخرین نکته در بحث شبهه تحریمی بیان اقسام باقیمانده از شبهه تحریمی است. بهتر بود مرحوم شیخ انصاری برای این مطلب عنوان تنبیه چهارم را انتخاب نمی‌کردند.

در رساله شک فرمودند شک یا در اصل تکلیف است یا در مکلف به، شک در مکلف به هم یا شبهه تحریمی است یا وجوبیه یا دوران بین محذورین، در شبهه تحریمی فرمودند چهار مسأله است زیرا منشأ شبهه یا فقدان نص معتبر یا اجمال نص یا تعارض نصین و یا موضوع خارجی است. مرحوم شیخ ابتدا از موضوع خارجی (شبهه تحریمی موضوعیه) شروع کردند و جهت این کار الآن روشن شد که مهمترین مسأله در شبهه تحریمی همین شبهه موضوعیه است و با بررسی آن حکم سایر مسائل هم روشن می‌شود.

حکم شبهه تحریمی موضوعیه این شد که یا شبهه محصوره است یا غیر محصوره، اگر شبهه محصوره باشد مخالفت قطعی حرام و موافقت قطعی واجب است اما اگر غیر محصوره باشد مخالفت قطعی حرام است اما موافقت قطعی واجب نیست یعنی جایز است بعضی اطراف را در شبهه غیر محصوره مرتکب شود.

اما در شبهه تحریمی حکمی یعنی جایی که منشأ شک فقدان نص، اجمال نص یا تعارض نصین است همان تقسیم بندی به محصوره و غیر محصوره جاری است و حکم هم همان است. می‌فرمایند لکن در بین فقدان، اجمال و تعارض نصین هم مورد اجمال نص دارای کاربرد بیشتری است. برای شبهه تحریمی حکمی با منشأ اجمال نص سه مثال می‌زنند و بحث از شبهه تحریمی را به پایان می‌رسانند: **مثال اول:** لفظ غناء در حرمت غناء مطالب مفصلی در مکاسب محرمة بیان کرده‌اند. اینجا به عنوان مثال می‌فرمایند مکلف یقین دارد غناء در نصوص و روایات حرام شمرده شده است اما این لفظ غناء در روایات مجمل است، فرد در مکلف به شک دارد که صوت مُطرب است یا صوت دارای ترجیع، رابطه بین دو عنوان مُطرب و مرجع عموم و خصوص من وجه است، یعنی یک ماده اشتراک و دو ماده افتراق: \* ماده اشتراک: صوتی که هم مطرب است هم مرجع. ماده افتراق اول: صوتی که مطرب هست اما ترجیع ندارد. ماده افتراق دوم: صوتی که مرجع هست اما مطرب نیست. حکم حرمت در ماده اشتراک روشن است که یقیناً حرام خواهد بود. اما نسبت به دو ماده افتراق شک داریم که آیا حکم حرمت هست یا نه؟ منشأ شک هم اجمال نص است.

**مثال دوم:** اذان ثالث در روایت معتبر آمده است: "الْأَذَانُ الثَّلَاثُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بِدَاعَةٍ" اذان ثالث که بدعت و حرام است را حضرت به جهت روشن بودن قرائن برای راوی توضیح نداده‌اند اما برای ما مجمل است و بین فقهاء اختلاف شده که مقصود از اذان ثالث چیست؟ در مکتب اهل بیت: سه نماز واجب است که اذان گفتن برای آنها استحباب ندارد: ۱- نماز عصر برای حاجی که در صحرائ عرفات است. ۲- نماز عشاء شب مشعر (مزدلفه) که شب عید قربان است. ۳- نماز عصر برای کسی که در نماز جمعه شرکت نموده است. حال بین فقهاء اختلاف شده که مقصود از اذان سومی که حرام است، چیست؟ پس یقیناً به حرمت دارد اما شک در مکلف به شبهه تحریمی با منشأ اجمال نص است.

بعضی از فقهاء فرموده‌اند مقصود از اذان سوم اذان گفتن برای نماز عصر است. زیرا اذان اول اذان برای نماز صبح است، اذان دوم اذان برای نماز ظهر و اذان سوم هم اذان برای نماز عصر خواهد بود.

بعضی از فقهاء می‌فرمایند مقصود از اذان سوم بدعتی است که خلیفه سوم گذاشته است \* که خانه‌اش از مسجد دور بود، دستور داده بود موقع ظهر یک اذان کنار منزل او گفته شود تا متوجه وقت ظهر شود، یک اذان هم قبل شروع خطبه‌ها در مسجد النبی گفته می‌شد و برای اقامه نماز جمعه هم یک اقامه گفته می‌شد که مجموعاً سه مرتبه می‌شود. بعضی فقهاء می‌گویند نبی گرامی اسلام در ظهر جمعه یک اذان و یک اقامه تشریح فرمودند دیگر اضافه نمودن شیء سوم بدعت و حرام است. \*\*\*

حال نمی‌دانیم مقصود از اذان ثالث که حرام است، اذان برای نماز عصر جمعه است یا مقصود اذان بدعت خلیفه سوم است که ظهر جمعه به جای دو بار (یک اذان و یک اقامه) سه بار (دو اذان و یک اقامه) گفته می‌شد. (به اقامه، اذان هم گفته شده).

**مثال سوم:** لفظ جدّد در روایت از امیرالمؤمنین علیه الصلوة والسلام نقل شده است که: "مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا أَوْ مَثَلًا مِثْلًا فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ" این حدیث مجمل است زیرا "جدّد" به چند وجه خوانده شده:

وجه اول: "جدّد" با جیم به این معنا که قبری که خراب شده را دوباره تجدید و اصلاح کنند.

وجه دوم: "خَدَد" با خاء به این معنا که قبر را از زمین بالا آورده و بلندتر از سطح زمین آن را بسازند.  
 وجه سوم: "خَدَد" با خاء به معنای دفن کردن میت در قبری که قبلاً میت دیگری را دفن کرده‌اند و بدن آن میت پوسیده است.  
 وجه چهارم: "جَدَّت" هم خوانده شده که چند معنا دارد از جمله گنبد و بارگاه ساختن روی قبر.  
 حال نمی‌دانیم مقصود مکلف‌بھی که حضرت امیر علیه الصلوة و السلام حرام اعلام نموده‌اند کدام وجه است زیرا نص مجمل است.  
**تحقیق:**

\* مرحوم تبریزی در أوثق الوسائل ج ۴، ص ۳۵ می‌فرماید: **إنما خصّ المثل بالعموم من وجه لخروج العموم و الخصوص مطلقاً من محلّ الكلام لانحلال العلم الإجمالي فيه على علم تفصيلي و شكّ بدوي.** فرض عام و خاص مطلق را بعد از مطالعه و مباحثه توضیح دهید.  
 \*\* مرحوم علامه امینی<sup>۱</sup> در کتاب گرانسگ الغدير ج ۸، ص ۱۲۵ تا ۱۲۸ ضمن تبیین تاریخی قضیه اذان ثالث در کتب اهل سنت، روایات مکتب خلفا در تصریح به جدید (و بدعت) بودن این کار خلیفه دوم را اشاره می‌کنند توجیهاً اهل سنت را نقد می‌فرمایند. مراجعه کنید و خلاصه‌ای از مطالب ایشان را به جزوه ضمیمه نمایید.

\*\*\* مرحوم امام در تحریر الوسيلة ج ۱، ص ۲۴۰ در فرع دوم از فروع ذیل نماز جمعه می‌فرماید: **"الثاني: الأذان الثاني يوم الجمعة بدعة محرمة، و هو الأذان الذي يأتي المخالفون به بعد الأذان الموظف، و قد يطلق عليه الأذان الثالث، و لعله باعتبار كونه ثالث الأذان و الإقامة، أو ثالث الأذان للإعلام و الأذان للصلاة، أو ثالث باعتبار أذان الصبح و الظهر، و الظاهر أنه غير الأذان للعصر."**  
 از تحقیقی که جلسه قبل هم داده شد غفلت نشود و از فرصت تعطیلی سه روزه استفاده نمایید و تحقیقات این جلسه را هم انجام دهید.

### شهادت حضرت زهرا<sup>۳</sup> به روایت ۷۵ روز

به مناسبت شهادت صدیقه طاهره زهرا<sup>۳</sup> مرضیه سلام الله علیها توجه به نکته محوری تلاش حضرت بعد از رحلت نبی گرامی اسلام<sup>۹</sup> و بلند کردن علم دفاع از ولایت و امامت، مهم است. همان نکته‌ای که از جانب خلفا و اتباع مکتب خلفا به حاشیه رانده می‌شود به عناوین مختلف، چه با انکار اصل ولایت و امامت و چه با انکار صدق و راستی ادعا و کلام فردی که به نقل خودشان سیّدۀ زنان دو عالم است. یکی از شبهاتی که مطرح می‌شود نسبت به انکار یا تحریف جریان عظیم هجوم به بیت وحی است. برای پاسخ به بسیاری از شبهات باید به یک نکته توجه داشت که خلیفه دوم که در رأس این جریان است فردی است که چندین مرتبه در مقابل شخص و شخصیت نبی گرامی اسلام<sup>۹</sup> ایستاده و در اجتماع مسلمانان به طور علنی با دستور حضرت و حکم الله مخالفت کرده است:  
 ۱- در جریان صلح حدیبیه در سال ششم هجرت.

۲- در حجة الوداع و مخالفت با حکم خدا و رسول در عمره تمتع که از چالشهای کلامی فقهی بزرگ اهل سنت است، که در مقابل اجتماع چند هزار نفره مسلمانان در شهر مکه دستور خدا و رسول را در خروج از احرام اطاعت نکرد و گفت اگر روزی به خلافت برسم این حکم را تغییر خواهم داد و بعداً هم این کار را کرد و چنین بدعتی در دین گذاشت که: **"متعتان محللتان في عهد رسول الله، انا احرمهما و اعاقب عليهما، متعة الحج و متعة النساء"** این رفتار خلاف شرع و عقل او در جمع همان هزاران نفری انجام شد که چند روز بعد در غدیر شاهد نصب چندین باره امیر المؤمنین علیه الصلوة و السلام به امامت و خلافت بودند. ۳- جریان رزیه<sup>۳</sup> یوم الخمیس.

فردی که در مقابل شخص و شخصیت نبی گرامی اسلام<sup>۹</sup> می‌ایستد و مخالفت عملی و علنی می‌کند چه ابا دارد از مخالفت با دختر و داماد حضرت و ارتکاب بزرگترین جنایت تاریخ با غضب خلافت.

در پایان اشاره به سروده زیبای مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) این عالم اصولی بزرگ، به جا است که: (دیوان، ص ۴۲)

تا در بیت الحرام از آتش بیگانه سوخت	کعبه ویران شد حرم از سوز صاحبخانه سوخت
شمع بزم آفرینش با هزاران اشک و آه	شد چنان کز دود آهش سینه کاشانه سوخت
آتشی در بیت معمور ولایت شعله زد	تا ابد زان شعله هر معمور و هر ویرانه سوخت
آه از آن پیمان شکن کز کینه خمّ غدیر	آتشی افروخت تا هم خمّ و هم پیمانانه سوخت
گنج علم و معرفت شد طعمه افعی صفت	تا که از بیداد دونان گوهر یک دانه سوخت
حاصل باغ نبوت رفت بر باد فنا	خرمنی در آرزوی خام آب و دانه سوخت
کرکس دون پنجه زد بر روی طاووس ازل	عالمی از حسرت آن جلوه مستانه سوخت
آتشی آتش پرستی در جهان افروخته	خرمن اسلام و دین را تا قیامت سوخته

کتاب رسائل در سه رساله قطع، ظن و شک تدوین شده است. دسته بندی کلی رساله شک تا اینجا به این نحوه بود:  
بحث شک در دو مقام است: ۱- بدون حالت سابقه ۲- با حالت سابقه. بررسی مقام اول در دو موضع:  
موضع اول: در اصل تکلیف (در سه مطلب):

۱. شبهه تحریمیه: (در چهار مسأله)

منشأ شک فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین (شبهه حکمیه) یا موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) برائت جاری است.

۲. شبهه وجوبیه: (در چهار مسأله)

منشأ شک فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین (شبهه حکمیه) یا موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) برائت جاری است.

۳. دوران بین محذورین: (در چهار مسأله)

منشأ شک فقدان نص، اجمال نص، موضوع خارجی (توقف) تعارض نصین (قائل به تخییر)

موضع دوم: در مکلف به (در سه مطلب):

۱. شبهه تحریمیه (در دو مقام):

یکم: شبهه محصوره: (در چهار مسأله)

منشأ شک فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین (شبهه حکمیه) یا موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) مخالفت قطعی

حرام، موافقت قطعی واجب)

دوم: شبهه غیر محصوره: (در چهار مسأله)

منشأ شک فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین (شبهه حکمیه) یا موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) (جواز ارتکاب

بعض، حرمت مخالفت قطعی)

۲. شبهه وجوبیه (در دو قسم):

یکم: دوران بین متباینین (در چهار مسأله):

منشأ فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین (شبهه حکمیه) یا موضوع خارجی (شبهه موضوعیه)

دوم: دوران بین اقل و اکثر

### مطلب دوم: شبهه وجوبیه

دومین مطلب ذیل بحث شک در مکلف به، بررسی شبهه وجوبیه است (دوران بین واجب و غیر حرام). مکلف یقین به اصل حکم وجوب دارد اما در مکلف به (متعلق وجوب) شک دارد.

برای فهم دقیق کلام مرحوم شیخ انصاری دو مقدمه یکی اصولی و دیگری حقوقی بیان می کنیم:

#### مقدمه اول اصولی: متباینین و اقل و اکثر (استقلالی و ارتباطی)

شبهه یا تحریمیه است یا وجوبیه، اطراف علم اجمالی هم یا متباینین اند یا اقل و اکثر، اقل و اکثر هم یا استقلالی است یا ارتباطی.

- متباینین: اطراف علم اجمالی (در شبهه تحریمیه و وجوبیه) دو موضوع متباین و غیر مرتبطاند که باید حکمشان بررسی شود:

مثال وجوب: یقین دارد ظهر جمعه در عصر غیبت، یک عملی بر او واجب است اما شک دارد نماز ظهر است یا نماز جمعه. یا در

مسافرت سر چهار فرسخ رسیده، نمی داند وظیفه اش قصر است یا اتمام. (این قسم محل بحث اینجا است)

مثال حرمت: یقین دارد یکی از دو اثناء (شبهه محصوره) یا یکی از هزار اثناء (شبهه غیر محصوره) نجس است. حکمشان گذشت.

- اقل و اکثر: اقل و اکثر دو قسم دارد: استقلالی و ارتباطی:

**الف: اقل و اکثر استقلالی:** مکلف چه اقل را انجام دهد چه اکثر را به همان اندازه ثواب (در واجب) و عقاب (در حرام) خواهد داشت.

به عبارت دیگر اگر در واقع اکثر واجب باشد و فرد اقل را اتیان کند به همان اندازه ثواب دارد و بریء الذمه شده و اگر در واقع اکثر

حرام باشد و او اقل را مرتکب شده به همان اندازه عقاب خواهد داشت. \*

مثال وجوب: یقین دارد به زید بدهکار است اما نمی داند صد درهم است یا صد و ده درهم. نذر کرده بوده در این ماه قمری نماز

شب او ترک نشود، یقین دارد تعدادی نماز شب او قضا شده اما نمی داند دو مورد بوده یا چهار مورد.

مثال حرمت: یقین دارد جنب و حائض یک حکم حرمت در قرائت قرآن دارند اما شک دارد حرمت فقط تعلق گرفته به خواندن آیه

سجده دار (اقل) یا تمام آن سوره (اکثر).

**نکته:** در شبهه تحریمیه اقل و اکثر استقلالی، علم اجمالی منحل می‌شود به یک علم تفصیلی و شک بدوی به این بیان که اقل (آیه سجده دار) معلوم الحرمة است نسبت به اکثر شک بدوی دارد در حرمت، برائت از حرمت اکثر جاری می‌کند.

**ب: اقل و اکثر ارتباطی** یک فعل است که اقل و اکثر در قالب همان یک عمل قابل تصویر است، اکثر همان اقل است با ضمیمه شیئی اضافه‌ای، لذا اگر در واقع اکثر واجب یا حرام بوده اما اقل را انجام دهد، نه واجب را امتثال کرده نه حرام مرتکب شده. \*\*\*

مثال وجوب: یقین دارد نماز واجب است اما نمی‌داند نماز بدون سوره و ۹ جزئی (اقل) بر او واجب است یا با سوره و ۱۰ جزئی (اکثر). مثال حرمت: یقین دارد ساختن مجسمه ذی روح حرام است، شک دارد ساختن کل اعضاء (اکثر) حرام است یا ساختن نیم تنه بالا (اقل) هم حرام است.

**نکته:** در شبهه تحریمیه اقل و اکثر ارتباطی مقدار اکثر معلوم الحرمة است، نسبت به اقل شک بدوی دارد که اصلاً ساختن نیم تنه بالا حرمت دارد یا نه؟ شک بدوی است و محل جریان أصالة البرائة. \*\*\*

### مقدمه دوم حقوقی: مثال حقوقی تباین و اقل و اکثر

یک مثال برای بحث اقل و اکثر در اطراف شبهه، ماده ۲۲۵ قانون تجارت است که می‌گوید: "تاریخ تحریر و مبلغ برات با تمام حروف نوشته می‌شود. اگر مبلغ بیش از یکدفعه به تمام حروف نوشته شده و بین آنها اختلاف باشد مبلغ کمتر، مناط اعتبار است اگر مبلغ با حروف و رقم هر دو نوشته شده و بین آنها اختلاف باشد، مبلغ با حروف معتبر است." \*\*\*\*

مرحوم شیخ انصاری بر خلاف مطلب اول (شبهه تحریمیه) در اینجا یعنی شبهه وجوبیه تقسیم بندی جدیدی بیان می‌کنند و می‌فرمایند شک در مکلف به دو قسم است زیرا اطراف شبهه یا متباینین هستند یا اقل و اکثر.

اگر اطراف شبهه متباینین باشند حکم در چهار مسأله بررسی خواهد شد زیرا منشأ شبهه و شک فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین (شبهه حکمیه) و یا موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) است. اگر هم اطراف شبهه اقل و اکثر باشند اقسامی دارد که خواهد آمد. (تا حدود ۲۷ قسم برای اقل و اکثر قابل تصویر است لکن مبتلابه و مهم از آنها فقط پنج قسم است که در جای خودش خواهد آمد.)

توضیح و مثال اقسام متباینین و اقل و اکثر در مقدمه توضیح داده شد.

قبل از ورود به اصل بحث دو سؤال را جواب می‌دهند:

**سؤال اول:** دو مثال (ظهر و جمعه، قصر و اتمام) که برای شبهه وجوبیه متباینین اشاره کردید، در اصل مثال برای اقل و اکثرند زیرا در ظهر جمعه شک دارد واجب او یک واجب دو رکعتی است (نماز جمعه) یا واجب چهار رکعتی است، در نماز قصر و اتمام شک دارد واجب او دو رکعتی است یا چهار رکعتی، پس در اصل شک او به اقل و اکثر بازمی‌گردد.

**جواب:** تباین نماز ظهر با جمعه روشن است، نماز جمعه یک عمل مستقل دو رکعتی است و نماز ظهر هم یک عمل مستقل چهار رکعتی است و نمی‌توان دو رکعت آخر نماز ظهر را ادامه دو رکعت نماز جمعه به حساب آورد، همچنین نماز قصر و اتمام. البته جزئیات مسأله در بحث اقل و اکثر خواهد آمد. \*\*\*\*

**سؤال دوم:** چرا در مطلب قبل (شبهه تحریمیه) بحث اقل و اکثر را مطرح نکردید با اینکه مثال فقهی دارد؟ (در مقدمه اشاره شد)

**جواب:** می‌فرمایند در شبهه تحریمیه فقط در صورت تباین بین علماء اختلاف است که احکامش را در دو عنوان محصوره و غیر محصوره بررسی کردیم، اما در شبهه تحریمیه دوران بین اقل و اکثر اختلافی بین فقهاء نیست و همه بالإجماع قائل‌اند اگر اقل و اکثر استقلالی باشند حرمت اقل (قرائت آیه سجده دار برای جنب و حائض) قطعی و یقینی است و نسبت به اکثر (کل سوره) شک بدوی دارد و برائت از تکلیف جاری است. و اگر اقل و اکثر ارتباطی باشد حرمت اکثر (ساختن مجسمه کل بدن) قطعی و یقینی است نسبت به اقل (ساخت یک عضو) شک بدوی داریم أصالة البرائة جاری است. در عبارت کتاب (لأن الأكثر معلوم الحرمة والشك في حرمة الأقل) به حکم اقل و اکثر ارتباطی اشاره شده و در نسخه بدلی که در پاورقی آمده به حکم اقل و اکثر استقلالی اشاره دارد که در مقدمه با "نکته" اشاره شد. البته در شبهه وجوبیه دوران بین اقل و اکثر هم برائت از اکثر جاری می‌شود که احکامش در قسم دوم خواهد آمد.

### تحقیق:

\* شهید صدر، **حلقات ج ۲**، ص ۴۲۳: انّ ما يتميّز به الاكثر على الاقل من الزيادة على تقدير وجوبه يكون واجبا مستقلا عن وجوب الاقل.

\* شهید صدر، **حلقات ج ۲**، ص ۴۲۳: انّ هناك وجوبا واحدا له امثال واحد و عصيان واحد، و هو إمّا متعلّق بالاقل أو بالاكثر.

\*\*\* برای تقسیمات بیشتر در مسأله با توجه به فقدان، اجمال، تعارض نصین یا شبهه موضوعیه در متباینین و اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی به همراه مثال مراجعه کنید به شرح الرسائل از مرحوم اعتمادی، ج ۲، ص ۳۶۷.

\*\*\*\* اقل و اکثر (استقلالی یا ارتباطی) را بر ماده مذکور از قانون تجارت در مطالعه و مباحثه تطبیق داده و با اولویت نوشته، ارائه دهید.

\*\*\*\*\* مرحوم آشتیانی در **بحر الفوائد ج ۵**، ص ۳۱۷ (چاپ ۸ جلدی) توضیحاتی در این رابطه دارند که می‌توانید مراجعه کنید.



گفتیم شک در مکلف به، شبهه وجوبیه، دو قسم است: متباینین و اقل و اکثر.

#### قسم اول: متباینین

در متباینین مانند مباحث گذشته یا شبهه حکمیه است یا موضوعیه، منشأ شبهه حکمیه هم یا فقدان نص است یا اجمال نص یا تعارض نصین. پس چهار مسأله باید بررسی شود: شک در مکلف به، شبهه وجوبیه، دوران بین متباینین با منشأ ۱. فقدان نص، ۲. اجمال نص، ۳. تعارض نصین یا ۴. موضوع خارجی.

#### مسأله اول: فقدان نص معتبر

فرد یقین دارد ظهر جمعه در عصر غیبت یک تکلیف وجوب نماز دارد لکن بعض فقهاء فتوا داده‌اند نماز جمعه است و بعضی فتوا داده‌اند نماز ظهر است، هر چه فحص کرد نص معتبر پیدا نکرد که مکلف به کدام است، پس شک دارد مکلف به نماز جمعه است یا نماز ظهر (متباینین) منشأ شبهه هم فقدان نص معتبر است، وظیفه چیست؟

دو حکم باید بررسی شود یکی مخالفت قطعی و دیگری موافقت قطعی:

#### حکم اول: مخالفت قطعی

اگر علم داشتیم به حرمت مخالفت قطعی مثل اینکه اجماع یا ضرورت دین یا مذهب قائم شد که ظهر جمعه نمی‌تواند هم نماز ظهر را ترک کند هم نماز جمعه را، مسافر سر چهار فرسخ نمی‌تواند هم نماز قصر را ترک کند هم نماز تمام را، اینجا تکلیف روشن است و مسلماً مخالفت قطعی حرام است، نمی‌تواند هم برائت از وجوب ظهر جاری کند هم برائت از وجوب جمعه.

به عبارت دیگر اجماع دلیل خاص است بر اینکه حق مخالفت قطعی ندارد، اما سؤال این است که اگر اجماع نباشد، اگر دلیل خاص نباشد آیا می‌توان در هر دو طرف علم اجمالی (متباینین) برائت از وجوب جاری کرد یا خیر؟ در پاسخ به این سؤال دو قول مطرح شده:

#### قول اول: (شیخ) حرام است.

مشهور و مرحوم شیخ می‌فرمایند مخالفت قطعی (اجراء برائت در هر دو طرف) حرام است.

دلیل: عقلاً می‌گویند وقتی یقین به اصل وجوب داری شک در مکلف به اگر هر دو طرف را رها کنی قطعاً مولا را معصیت کرده‌ای. تفاوتی ندارد این یقین و علم شما علم تفصیلی به تکلیف باشد یا علم اجمالی در هر صورت نمی‌توانی با دستور مولا مخالفت قطعی کنی.

#### قول دوم: اگر اجماع باشد حرام است.

مرحوم خوانساری و مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین می‌فرمایند اگر اجماع قائم شد بر حرمت مخالفت قطعی مانند همان مثال ظهر و جمعه، مخالفت قطعی حرام است اما اگر اجماعی در مسأله نبود مخالفت قطعی اشکال ندارد.

#### حکم دوم: موافقت قطعی

آیا در محل بحث، موافقت قطعی (هم نماز ظهر بخواند هم جمعه، هم قصر بخواند هم تمام) واجب است یا می‌تواند یکی را امتثال کند مثلاً فقط ظهر بخواند؟ به دو قول اشاره می‌کنند: ۱- وجوب موافقت قطعی. ۲- جواز موافقت احتمالی (البته قائل به تفصیل هم داریم):

#### قول اول: (شیخ) واجب است.

مرحوم شیخ موافقت قطعی را واجب می‌دانند زیرا مقتضی موجود و مانع مفقود است. قبل توضیح وجود مقتضی یک مقدمه اصولی:

#### مقدمه اصولی: اشتراک احکام بین عالم و جاهل

در دیدگاه فقهای شیعه احکام الله واقعی مشترکند بین عالم و جاهل، (البته ثواب و عقاب مشترک بین عالم و جاهل نیست \* ) به عبارت دیگر تعلق تکالیف به مکلفان مشروط به علم نیست، به سه دلیل: ۱- اجماع. ۲- روایات متواتر. ۳- دلیل عقلی ( لزوم دور از اختصاص احکام به عالم). دلیل سوم نیاز به توضیح دارد که بهترین توضیح را در کتاب اصول فقه خوانده‌ایم. مرحوم شیخ در رسائل همینجا مختصراً اشاره به دور می‌کنند. در انتهای کفایة هم خواهید خواند که مرحوم آخوند در مباحث اجتهاد و تقلید به اختصار می‌فرمایند: "تواتر الأخبار و إجماع أصحابنا الأخیار علی أن له تبارک و تعالی فی کل واقعة حکما یشتک فیہ الكل " کفایة چاپ آل البيت ص ۶۹. اما مرحوم مظفر در ج ۲، ص ۳۲ در مقدمه یازدهم از پانزده مقدمه‌ای که ابتدای مقصد سوم تبیین کرده‌اند، به صورت دقیق و روشن و جداگانه این بحث را تبیین فرموده و می‌فرمایند احکام مشترک است بین عالم و جاهل، به عبارت دیگر محال است احکام الله واقعی مقید به علم باشد زیرا دور محال پیش می‌آید.

بیان دور: اگر بگوییم وجوب نماز مقید است به علم به آن، یعنی تا وقتی مکلف علم به وجوب پیدا نکرده، نماز بر او واجب نیست، خوب از آن طرف هم زمانی علم پیدا می‌کند به وجوب نماز که اول واجب شده باشد، پس:

نماز واجب نمی‌شود مگر اینکه مکلف علم به وجوب پیدا کند و مکلف علم به وجوب پیدا نمی‌کند مگر زمانی که نماز واجب شود. وجوب نماز متوقف بر علم به وجوب شد، علم به وجوب هم متوقف بر وجوب نماز شد.

**وجود مقتضی:** مکلف یقین و علم به اصل تکلیف وجوب دارد هر چند علم او اجمالی است یعنی مکلف شخص حکم را نمی‌داند و مردد است بین وجوب ظهر یا جمعه، پس جاهل به شخص حکم است اما احکام الله مشترک بین عالم و جاهل است وقتی اصل حکم و تکلیف را می‌داند و ذمه او مشغول به تکلیف شده، اشتغال یقینی بستدعی الفراغ یقینی لذا باید هر دو عمل را انجام دهد تا فراغ یقینی پیدا کند.

**عدم مانع:** گفتیم مقتضی تکلیف موجود است، حال می‌گوییم مانعی هم از تنجز این تکلیف نیست لذا موافقت قطعیه واجب است.

توضیح عدم مانع از تنجز تکلیف: در محل بحث مکلف از طرفی علم دارد به اصل وجوب و از طرف دیگر جهل دارد به ظهر یا جمعه، تنها چیزی که ممکن است مانع شود از تنجز و ثبوت تکلیف برای این مکلف، جهل او به شخص ظهر یا جمعه است، این جهل هم هیچ مانعیتی ندارد و باید موافقت قطعیه کند و هر دو عمل را انجام دهد، زیرا این جهل و تردید نه مانع عقلی است نه شرعی:

**اما مانع عقلی:** گفته شده فرد جاهل به شخص حکم جمعه یا ظهر عقلا تکلیف ندارد. این مطلب به دو بیان ارائه شده که مرحوم شیخ هر دو بیان را نقد می‌کند:

**بیان اول:** شرط امتثال تکلیف، و انجام عمل در خارج، علم تفصیلی به حکم است، وقتی مکلف نمی‌داند جمعه بر او واجب است یا ظهر پس قادر نیست بر امتثال و وظیفه‌ای ندارد می‌تواند برائت از تکلیف جاری نماید. (إذا انتفی الشرط إنتفی المشروط)

**نقد:** مرحوم شیخ می‌فرماید برای انجام تکلیف عقل نمی‌گوید باید علم تفصیلی باشد، همینقدر که علم اجمالی دارد کافی است و می‌تواند با انجام هر دو عمل، تکلیف را امتثال کند. شاهدش این است که همه علماء معتقدند تکلیف به مجمل صحیح است، به طور مثال دو کتاب در اتاق قرار دارد، اگر مولا به عبد بگوید کتاب را بیاور و توضیح ندهد که کدام یک از دو کتاب، عقلا و علماء می‌گویند بر عبد لازم است هر دو کتاب را بیاورد نه اینکه اصل دستور را ترک کند. پس جهل به شخص تکلیف ظهر یا جمعه باعث ترک اصل تکلیف نمی‌شود.

**بیان دوم:** شرط اصل تکلیف علم است، مکلفی که نمی‌داند ظهر واجب است یا جمعه اصلا تکلیفی ندارد، به عبارت دیگر محال است خداوند شخص جاهل را مورد خطاب قرار دهد زیرا دستور دادن به مخاطب جاهل لغو و بی اثر است.

**نقد:** بیان دوم هم سه اشکال دارد:

**اولا:** در وجود مقتضی توضیح دادیم احکام مشترک بین عالم و جاهل است، پس توجه خطاب به جاهل اشکالی ندارد.

**ثانیا:** لازم می‌آید مخالفت قطعیه با علم اجمالی به ثبوت اصل تکلیف.

**ثالثا:** اگر جهل مانع از تکلیف باشد باید بگویید جاهل مقصر هم تکلیف ندارد، در این صورت مکلف به دنبال آموختن احکام نمی‌رود تا چیزی بر او واجب نشود در حالی که تمام علماء می‌گویند جاهل مقصر هم تکلیف دارد هم عقاب.

**نتیجه:** مرحوم شیخ انصاری بعد از اثبات حرمت مخالفت قطعیه، ثابت کردند موافقت قطعیه واجب است لوجود المقتضی و عدم المانع.

#### تحقیق:

\* در همان ابتدای بحث مرحوم مظفر اشاره کرده‌اند به اینکه چرا ثواب و عقاب مشترک نیست. می‌فرمایند: فإذا لم يحصل العلم و لا ما يقوم مقامه بعد الفحص و الیأس لایتنجز علیه التکلیف الواقعی... این عبارت سه خطی را یادداشت نمایید و به همراه توضیح ارائه دهید.

#### نکته:

توجه به اصول فقه، یادداشت برداری و خلاصه نویسی نکات و مرور آنها امری ضروری برای طلبه است. تا انتهای رسائل و کفایه و ابتدای درس خارج طلبه بی نیاز از مطالب اصول فقه نیست. بهترین راهکار برای مرور مطالب آن (چه برای کسی که اصول فقه را خوب خوانده و چه برای کسی که ضعیف خوانده) همین مراجعات جزئی است که در قالب مقدمات اصولی بیان می‌کنیم. هر جا در رسائل اشاره به بحثی می‌شود که در اصول فقه هم خوانده‌اید با مراجعه به اصول فقه و نوشتن خلاصه‌ای از آن بحث مورد نظر و جمع آوری این نکات مراجعه شده در قالب یک فایل یا فیش، می‌توانید در اوقات معطلی مانند اتوبوس، صف دکتر یا سلمانی، و موارد مشابه با همراه داشتن این نوشته‌ها یا تصویر آنها در موبایل مطالب را مرور نمایید تا حضور ذهن شما تقویت شود (این حضور ذهن تا آخر عمر برای کسی که در هر رشته از مطالب دینی می‌خواهد کار کند ضروری است) با تقید به این نکته بعد از اتمام رسائل حجم زیادی از مطالب اصول فقه را مرور کرده‌اید. مخصوصا الآن که مراجعه کنید چون سطح دریافتتان از مطالب نسبت به قبل افزایش یافته و تجربه شما بالا رفته در فهم مطالب آن راحت‌تر خواهید بود. همین روش نسبت به ادبیات و فقه هم مطرح خواهد بود.

و دعوی آن مرادهم تکلیف الجاهل... ج ۲، ص ۲۸۱، س ۴

گفتیم نسبت به شک در مکلف به شبهه وجوبیه بین متباینین با فقدان نص مخالفت قطعی حرام و موافقت قطعی واجب است. دلیل مرحوم شیخ بر وجوب موافقت قطعی وجود مقتضی و عدم مانع بود. گفتیم مانع، یا عقلی است یا شرعی، توضیح دادند مانع عقلی وجود ندارد، قبل از نفی مانع شرعی از یک اشکال پاسخ می‌دهند.

**اشکال:** مستشکل می‌خواهد ثابت کند جهل مانع عقلی از وجوب موافقت قطعی است. بیان مطلب:

اشتراک احکام بین عالم و جاهل را قبول داریم اما این قاعده می‌گوید جاهل هم مکلف است، لکن جهل او مانع از وجوب عمل به تکلیف است. مستشکل با یک مثال کلامش را توضیح می‌دهد. مثل آنجا که فرد جنب مکلف به نماز هست اما نماز در حال جنابت از او خواسته نشده بلکه اول باید با غسل کردن جنابت را مرتفع کند سپس نماز به جای آورد، در ما نحن فیه هم جاهل به شخص نماز (نمی‌داند نماز ظهر واجب است یا جمعه) مکلف است اما باید ابتدا جهل خود را برطرف کند تا بتواند تکلیف را امتثال کند، و فرض ما در مسأله اول فقدان نص است یعنی مکلف هر چه فحص کرده نص معتبر شرعی پیدا نکرده لذا می‌گوییم جهل مکلف به شخص حکم مانع از وجوب امتثال تکلیف است.

**جواب:** مرحوم شیخ می‌فرمایند این اشکال در اصل همان بیان اول در مانع عقلی است که در صفحه قبل نقد کردیم. شما می‌گویید شرط ایجاد و امتثال مأموریه در خارج از بین رفتن جهل است، جواب دادیم چنین شرطی وجود ندارد زیرا عقل می‌گوید با وجود اجمال کلام مولا می‌توانید آن را امتثال کنید به این نحو که هم نماز ظهر بخوانید هم نماز جمعه، در جنابت می‌گوییم تا زمانی که جنب است نمی‌تواند نماز را امتثال کند اینجا هم می‌گوییم تا زمانی که جاهل است نمی‌تواند شخص حکم را امتثال کند اما می‌تواند موافقت قطعی کند.

**اما مانع شرعی**

ثابت کردیم مانع عقلی از وجوب موافقت قطعی وجود ندارد. حال می‌گوییم مانع شرعی هم وجود ندارد زیرا هیچ آیه و روایتی نداریم که بگوید در علم به اصل تکلیف و جهل به شخص حکم مکلف می‌تواند اصل تکلیف را رها کند به عبارت دیگر هیچ آیه و روایتی نمی‌گوید جهل به شخص حکم، عذر شرعی است برای ترک تکلیف. همچنین بارها گفته‌ایم أدله برائت هم در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود زیرا اگر أدله برائت در یک طرف از متباینین (ظهر و جمعه) جاری شود ترجیح بلامرجح است و اگر در هر دو طرف جاری شود منجر به مخالفت قطعی می‌شود که قطعاً حرام است.

یک مؤید از روایات هم می‌آورند که امام کاظم علیه السلام در صحیحہ عبد الرحمن بن حجاج دستور به احتیاط می‌دهند. \*

تا اینجا گفتیم نسبت به موافقت قطعی دو قول است: قول اول نظریه مرحوم شیخ بود که فرمودند موافقت قطعی واجب است زیرا مقتضی موجود و مانع مفقود است.

**قول دوم: جواز موافقت احتمالی**

قائلین به جواز موافقت احتمالی و کفایت امتثال یکی از دو محتمل، سه دلیل دارند:

**دلیل اول: جواز شرعی در موارد مشابه**

دلیل اول را مرحوم شیخ در قالب اشکال و جواب مطرح می‌فرماید:

**فإن قلت:** (اشکال به وجوب موافقت قطعی) مرحوم شیخ فرمودند علم اجمالی مانند علم تفصیلی منجز و ثابت است لذا موافقت قطعی و خواندن نماز ظهر و جمعه (احتیاط کردن) واجب است، قائل به جواز موافقت قطعی می‌گوید ما قبول داریم علم تفصیلی علت تامه است برای ثبوت تکلیف اما علم اجمالی علت تامه ثبوت تکلیف و احتیاط (موافقت قطعی) نیست زیرا مواردی داریم خود شارع با وجود علم اجمالی فرموده تکلیف ندارید، پس روشن می‌شود که علم اجمالی علت تامه وجوب احتیاط نیست. خوب دلیل دیگری هم بر وجوب احتیاط و موافقت قطعی نداریم لذا به حکم أدله برائت می‌گوییم موافقت قطعی و انجام هر دو عمل (ظهر و جمعه) واجب نیست و اگر مکلف احتیاط و موافقت قطعی نکرد عقاب ندارد زیرا بیان و نص معتبر نداشت.

نتیجه اینکه در محل بحث سه راه کار وجود دارد:

۱- موافقت قطعی و احتیاط. توضیح دادیم دلیل بر وجوب این راه نداریم.

۲- مخالفت قطعی و ترک اصل تکلیف. این هم عند العقلا مذموم و باطل است زیرا یقین به اصل تکلیف وجوب داریم.

۳- موافقت احتمالی. نهایتاً آنچه واجب است همین راه سوم و موافقت احتمالی است.

به دو مورد از مواردی که شارع اجازه مخالفت با علم اجمالی داده (البته در قلت) اشاره می‌کنند:

**مورد اول:** موارد استصحاب در شریعت. فرد به مرز چهار فرسخ رسیده، علم اجمالی به وجوب نماز دارد اما نمی‌داند قصر بر او واجب است یا تمام، شارع می‌فرماید حالت سابقه وجوب تمام را استصحاب کن و تمام بخوان، شارع نفرموده موافقت قطعی و احتیاط واجب است.

**مورد دوم:** موارد جواز تخیر در شریعت. اگر یک فقیه فتوا به وجوب نماز جمعه داد و فقیه دیگر فتوا به وجوب نماز ظهر داد، مکلف یقین دارد تکلیف وجوب نماز دارد لکن نمی‌داند ظهر است یا جمعه، اینجا فقهاء می‌گویند مکلف مخیر است یکی را انتخاب کند. پس موافقت قطعی واجب نیست.

#### نقد دلیل اول:

**قلت:** مرحوم شیخ انصاری در مقام جواب از استدلال و اشکال می‌فرماید علم اجمالی مانند علم تفصیلی علت تامه تنجّز و ثبوت تکلیف است. آنچه علم تفصیلی را علت تامه قرار داده برای ثبوت تکلیف همان وجود علم و انکشاف نسبت به تکلیف واقعی است، خوب این علم و انکشاف در علم اجمالی هم هست فقط انکشاف در علم تفصیلی تام و در علم اجمالی ناقص است اما علم و انکشاف در هر دو هست. بله در بعض موارد شارع به جهتی (مانند کاشفیت قوی از واقع یا مصلحت تسهیل یا امثال آن) یک طرف در علم اجمالی را بدل ظاهری برای حکم واقعی قرار می‌دهد لذا ما مکلف به امتثال همان یک طرف هستیم و بر ترک طرف دیگر عقاب نخواهیم داشت. مانند همان دو موردی که مثال زده شد، در استصحاب شارع امتثال یک احتمال (مثلاً وجوب نماز تمام) را از مکلف خواسته است. اما این موارد به دلیل خاص است و جایی که دلیل خاص نداریم علم اجمالی سبب وجوب موافقت قطعی خواهد بود.

**فإن الواقع...** نتیجه اینکه وقتی علم داریم به اصل تکلیف وجوب نماز در ظهر جمعه هر چند شخص حکم را ندانیم چاره‌ای نیست مگر اینکه یا موافقت حقیقی و قطعی کنیم با دستور شارع و به احتیاط عمل نماییم، یا اگر شارع با دلیل خاص اجازه ترک یک طرف را داده است موافقت حکمی کنیم با دستور شارع و یک طرف را (مثلاً حالت سابقه را) بدل ظاهری از حکم واقعی بدانیم. یعنی بنا بگذاریم بر اینکه إن شاء الله واقع همین طرف است. البته در شبهه محصوره در صفحه ۲۱۳ کتاب توضیح دادیم مقصود از این بدلیت این است که یک طرف در ظاهر بدل از حکم الله واقعی باشد نه اینکه نتیجه بگیریم پس طرف دیگر حکم الله نیست یا نمی‌تواند باشد.

#### تحقیق:

\* تأمل کنید با اینکه مرحوم شیخ از صحیح عبدالرحمن تعبیر به دلیل می‌کنند (یدلّ علی وجوب الإحتیاط) چرا آن را مؤید دانستیم.

گفتیم نسبت به شک در مکلف به شبهه وجوبیه دوران بین متباینین با منشأ فقدان نص، مخالفت قطعیه حرام است اما نسبت به موافقت قطعیه دو قول بود، یک قول نظر مرحوم شیخ انصاری و مشهور بود مبنی بر وجوب موافقت قطعیه به دلیل وجود مقتضی و فقدان مانع. قول دوم جواز موافقت احتمالیه و اکتفاء به امتثال یکی از دو محتمل بود، قائلین به قول دوم سه دلیل دارند، دلیل اول آنها را مرحوم شیخ انصاری در قالب این قلت بیان و نقد کردند. دو دلیل دیگر باقی مانده یکی روایات و دیگری عدم امکان قصد قربت در تعبدیات. مرحوم شیخ دلیل دوم را بیان و رد می‌کنند و به مناسبت کلامی از محقق خوانساری و میرزای قمی را در حدود هفت صفحه مطرح و نقد می‌کنند سپس وارد دلیل سوم می‌شوند.

#### دلیل دوم: روایات

روایاتی داریم که دلالت می‌کند بر کفایت موافقت احتمالیه، از جمله:

روایت امام صادق علیه السلام که "مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ". می‌فرمایند تکلیف و حکمی را که خداوند مخفی کرده از مردم (آنچه را مردم نمی‌دانند) از عهده آنان برداشته شده، خوب در ما نحن فیه مکلف نمی‌داند نماز جمعه بر او واجب است یا نه، حدیث می‌گوید تکلیف نداری، مکلف نمی‌داند نماز ظهر بر او واجب است یا نه، حدیث می‌گوید تکلیف نداری، بلکه اگر هر دو عمل را ترک کند می‌شود مخالفت قطعیه که حرام است لذا می‌گوییم یکی از دو عمل را انجام دهد کفایت می‌کند.

همچنین در کتاب عوالی اللئالی به نبی گرامی اسلام نسبت داده شده که "النَّاسُ فِي سَعَةِ مَا لَمْ يَعْلَمُوا" مردم تا زمانی که علم به یک حکم شرعی ندارند مکلف به آن نیستند.

#### نقد دلیل دوم:

قبل از بیان کلام مرحوم شیخ دو مقدمه اصولی را اشاره می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی اول: مقدمه علمیه

در جلسه ۴۷ امسال صفحه ۸۷ جزوه یک مقدمه گفتیم و اصطلاح "مقدمه علمیه" را توضیح دادیم. خلاصه‌اش این بود که وقتی علم و یقین دارد به وجود تکلیف، عقل حکم می‌کند باید یقین پیدا کنی به امتثال، (اشتغال یقینی یستدعی الفراغ یقینی). دو مثال زدیم یکی شستن صورت و دستها مقداری بیش از آنچه در وضو واجب است تا مقدمه شود برای یقین به شستن مقدار واجب. مثال دیگر هم نماز خواندن به چهار طرف برای کسی که اطلاع از جهت قبله ندارد برای حصول یقین به امتثال تکلیف.

#### مقدمه اصولی دوم: واجب نفسی و غیره

در کتاب اصول فقه مبحث اوامر در بحث صیغه امر ج ۱، ص ۷۷ خواندیم که واجب یا نفسی است یا غیره. فرمودند: "الواجب النفسي هو الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر كالصلاة اليومية و يقابله الواجب الغيري كالوضوء فإنه إنما يجب مقدمة للصلاة الواجبة لا لنفسه إذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء."

نتیجه دو مقدمه این است که وجوب مقدمه علمیه از باب وجوب غیره است.

مرحوم شیخ می‌فرمایند این روایات یک منطوق دارند یک مفهوم:

منطوق: این است که هر آنچه را علم نداری تکلیف هم نداری.

مفهوم: این است که هر گاه علم پیدا کردید تکلیف دارید، پس علم تکلیف می‌آورد مطلقاً چه علم تفصیلی چه علم اجمالی.

طبق منطوق باید بگوییم فرد علم به وجوب خصوص نماز جمعه ندارد پس تکلیف ندارد، علم به وجوب خصوص نماز ظهر ندارد پس تکلیف ندارد، اما مفهوم می‌گوید علم اجمالی به وجوب داری پس تکلیف داری، این تعارض بین منطوق و مفهوم است، دو راه برای رفع تعارض وجود دارد:

یکم: بگوییم این روایات مربوط به شک بدوی است و اصلاً شامل علم اجمالی نمی‌شود، این روایات می‌گویند هر جا شک بدوی نسبت به تکلیف داشتی برائت جاری کن و تکلیف نداری.

دوم: بگوییم منطوق این روایات می گوید علم به وجوب نفسی نماز جمعه نداری پس تکلیف نداری، علم به وجوب نفسی نماز ظهر نداری پس تکلیف نداری از طرف دیگر مفهوم این روایات با ضمیمه حکم عقل مبنی بر وجوب غیری مقدمه علمیه، می گوید اگر علم داشتی به وجوب غیری نماز جمعه، تکلیف وجوب داری، اگر علم داشتی به وجوب غیری نماز ظهر، تکلیف وجوب داری.

پس طبق این روایات ثابت شد هم نماز جمعه واجب است هم نماز ظهر.

منطوق گفت نماز جمعه وجوب نفسی ندارد مفهوم گفت وجوب غیری دارد.

منطوق گفت نماز ظهر وجوب نفسی ندارد، مفهوم گفت وجوب غیری دارد.

پس هیچ تعارضی بین منطوق و مفهوم وجود ندارد چنانکه ثابت شد که هر دو عمل را باید انجام دهد.

هیچ اشکالی ندارد یک شیء وجوب نفسی نداشته باشد اما وجوب غیری داشته باشد مانند وضوء.

گفته شد قائلین به جواز موافقت احتمالیه در شک مکلف به، شبهه وجوبیه متباینین با فقدان نص، سه دلیل دارند، دلیل اول نوعی قیاس ما نحن فیه به باب استصحاب و تخییر بود، دلیل دوم هم تمسک به روایات بود که نقد شد، قبل از ورود به دلیل سوم کلامی از مرحوم میرزای قمی و محقق خوانساری که از قائلین به این قول هستند نقل و نقد می کنند.

### کلام میرزای قمی:

مرحوم میرزای قمی مدعیان کفایت موافقت احتمالیه و امتثال یکی از ظهر یا جمعه در ما نحن فیه است لذا به محقق خوانساری اشکال می کنند که چرا در مثال ظهر و جمعه ایشان قائل به وجوب احتیاط و موافقت قطعی شده اند. قبل از بیان کلامشان یک مقدمه اصولی با استفاده از کلمات مرحوم میرزای قمی در کتاب قوانین از غیر محل بحث بیان می کنیم:

### مقدمه اصولی کلامی: تأخیر بیان از وقت حاجت و خطاب

در علم کلام و اصول دو اصطلاح مورد توجه است: تأخیر بیان از وقت حاجت و تأخیر بیان از وقت خطاب:

۱- تأخیر بیان از وقت حاجت: مرحوم میرزای قمی در قوانین می فرماید: "قانون: ذهب أصحابنا و جميع أهل العدل إلى إمتناع تأخیر بیان المجل عن وقت الحاجة لاستلزامه تکلیف ما لا یطاق" عدلیه (شیعه و معتزله) معتقدند اگر مولا اعلام کرده برای روز اول ماه شوال تکلیفی دارد و الآن زمان عمل مکلف (اول شوال) رسیده اما شارع وظیفه مکلف را سوم شوال بیان کند، و بگوید در اول این ماه شوال هم باید به دستور عمل کنی چنین کاری از مولای حکیم قبیح و محال است زیرا لازم می آید تکلیف به ما لا یطاق.

۲- تأخیر بیان از وقت خطاب: می فرماید تأخیر بیان از وقت خطاب هیچ اشکالی ندارد بارز آن هم عام و خاص و مطلق و مقید در کلام شارع و عقلا است. هیچ اشکالی ندارد الآن که شارع و مولای عرفی در حال صحبت و خطابه است یک دستور عامی بدهد که "صل نافلة الظهر فی کل وقت" و خاص را در آن موقع بیان نکند، چند ماه بعد قبل از اینکه مخاطب به سفر برود بفرماید: "لا تصل نافلة الظهر فی السفر". (به این قسم اصطلاحاً تأخیر البیان إلى وقت الحاجة هم گفته می شود) \*

مرحوم میرزای قمی سه نکته در کلامشان مطرح می کنند:

**نکته اول:** می فرماید دلیل ما بر کفایت موافقت احتمالیه آن است که اگر مولای حکیم وظیفه و تکلیفی را که در واقع معین و روشن است از ما بخواهد اما تکلیف را مجمل بیان کند به نوعی که مکلف نتواند از این کلام مجمل مقصود مولا را بفهمد که وظیفه او ظهر است یا جمعه، این از مولا حکیم قبیح است زیرا تأخیر بیان از وقت حاجت است. ظهر جمعه شده مکلف می خواهد به وظیفه اش عمل کند لکن اجمال کلام مولا مانع انجام تکلیف است.

پس در ما نحن فیه چون علم اجمالی دارد به اصل وجوب، حق ندارد هر دو عمل را ترک کند اما دلیلی هم بر موافقت قطعی و وجوب احتیاط و عمل به هر دو طرف (ظهر و جمعه) نداریم، لذا امتثال یک محتمل کافی خواهد بود.

**نکته دوم:** سپس می فرماید ما در بحث دلیل انسداد ثابت کردیم باب علم به احکام شرعی بر ما منسد است لذا خداوند علم به واقع و عمل مطابق واقع را از ما نخواست بلکه اکتفا کرده به ظن، وظیفه ما عمل به ظنون معتبر است اگر مطابق واقع بود فیهما و اگر طبق نظر شیعه که از مخطئه هست (در مقابل مصوبه) مطابق واقع نبود معذوریم. پس وقتی باب علم منسد است مجبور به عمل بر اساس علم نیستیم و عمل بر اساس ظن کافی است، در این صورت چرا بگوییم موافقت قطعی واجب است برای حصول علم به واقع.

**نکته سوم:** بله یک استثناء هست که اگر در موردی اجماع یا نص خاص داشتیم که حتی با اجمال دلیل باز هم مولا عمل مطابق واقع را از ما می خواهد و مولا نفرموده فقط اگر علم تفصیلی داشتی مکلف هستی بلکه فرموده در این مورد باید هر طور شده تکلیف واقعی را امتثال کنی، طبیعتاً احتیاط و موافقت قطعی واجب است و اگر عمل از تعبدیات باشد دیگر قصد تعیین عمل در نیت شرط نیست، اما چنین استثنائی در خارج مصداق ندارد، و موردی نداریم که بتوانیم ثابت کنیم یقیناً شارع موافقت قطعی را از ما خواسته است.

پس در هر صورت کلام محقق خوانساری دقیق نیست زیرا اگر دلیل خاص بر احتیاط نداشته باشیم که نداریم باید بگوییم احتیاط واجب نیست و اگر دلیل خاص بر وجوب احتیاط و موافقت قطعی داشتیم باید بگوییم احتیاط واجب است نه اینکه مانند محقق خوانساری بگوییم "لا یبعد القول بالاحتیاط" نه خیر در مورد نص خاص باید بگوییم احتیاط واجب است.

مرحوم شیخ انصاری در ادامه بحث عبارت محقق خوانساری را هم ذکر می کنند سپس به نقد کلام هر دو بزرگوار می پردازند.

**تحقیق:**

\* مراجعه کنید به قوانین الأصول با چاپ جدید از مؤسسه الإحياء الكتب الإسلامية ج ۲، ص ۲۱۷، با چاپ رحلی قدیم (چاپ سنگی) ج ۲، ص ۳۴۱. روی جلد چاپهای جدید نام کتاب اینگونه ذکر شده: "القوانين المحكمة في الأصول المتقنة" ایشان دو دلیل برای جواز تأخیر بیان از وقت خطاب ذکر می‌کنند، که عبارتشان چنین شروع می‌شود: "لنا على الجواز مطلقاً..." این دو دلیل را یادداشت کرده و ارائه دهید.

**به مناسبت دهه فجر**

سه نکته در پیروزی و سربلندی این انقلاب مؤثر بود:

۱- شخص و شخصیت مرحوم امام اعلی الله مقامه الشریف.

۲- از زمان پیروزی انقلاب تا بعد از جنگ آنچه سبب بی اثر شدن تلاشهای بی وقفه تمامی دنیا و استکبار شد اتحاد مردم با محوریت ارزشهای انقلاب بود.

۳- دلگرمی مردم به خطوط ترسیم شده در انقلاب و پیگیری رسیدن به اهداف.

در مورد نکته اول و شخصیت مرحوم امام خمینی:

نکته محوری در این رابطه جمع بین علم و عمل است. فرمود: "من إتخذ الحق لجاما إتخذہ الناس إماماً".

اندیشمند و روزنامه نگار عرب می‌نویسد: ان الخميني خير العرب و از عجز الشرق و اخرج العرب و شغل العالم.

نکاتی از زوایای زندگی فردی و اجتماعی مرحوم امام توسط نزدیکان و اطرافیان ایشان نقل شده که به چند مورد اشاره می‌کنم.

روحانیت علما و عملاً جایگاه محوری در پیشبرد مکتب اهل بیت: و این انقلاب عظیم داشت و طلاب باید با تأسی به اهل بیت: و درس گرفتن از عملکرد مرحوم امام در مقام شناخت و انجام وظیفه باشند. مهمترین کارکرد روحانیت در فرهنگ‌سازی و ترسیم خطوط مکتب اهل بیت: است که متأسفانه از سوی بعضی طلاب در مواردی، مورد بی‌مهری قرار می‌گیرد. در مسائلی مانند آواز خوانی با لباس پیغمبر<sup>۹</sup> در کنار نوازندگان، یا تبلیغ‌های نادرست و مخرب معارف دین در مسأله ازدواج مجدد. فقط یک جمله عرض می‌کنم که اگر کسی احساس میکند که توان الگو شدن دارد چرا برای تحقق مقدمات ازدواج دو دختر و پسر مجرد الگو نمیشود؟ چرا برای تغییر دیدگاه‌های غلط جامعه و فرهنگ تجمل‌گرایی و توقعات بیجا و نوع نگرشهای دیگرگون شده، که مانع بزرگی برای ازدواج دختر و پسر مجرد است جهاد نمیکند؟ چرا برای جلوگیری از طلاق و جدایی ازدواج کرده‌ها عمر خویش را صرف نظریه پردازی و اقدام عملی نمی‌کنند؟ و از این قبیل سؤالات؛ به ویژه در این مسأله که تقابل شدید بین دیدگاه عمومی غالب زنان جامعه ایران با چنین تبلیغ‌ها و الگوسازی‌هایی برای ازدواج مجدد وجود دارد.

برای مطالعه در نکته دوم و پی بردن به دیدگاه دشمنان انقلاب و کیفیت دشمنی آنان، مطالعه کتاب "استراتژی امنیت ملی آمریکا در قرن بیست و یکم" که ترجمه از زبان انگلیسی است مفید خواهد بود.



گفتیم قائلین به جواز موافقت احتمالیه در شک مکلف به، شبهه وجوبیه دوران بین متباینین با فقدان نص، سه دلیل دارند، دلیل اول نوعی قیاس ما نحن فیه به باب استصحاب و تخییر بود، دلیل دوم هم تمسک به روایات بود که هر دو دلیل تبیین و نقد شد، گفتیم قبل از ورود به دلیل سوم کلامی از مرحوم میرزای قمی و محقق خوانساری که از قائلین به این قول هستند نقل و نقد می کنند، کلام مرحوم صاحب قوانین هم گذشت، در این جلسه به بیان کلام محقق خوانساری می پردازند سپس هر دو کلام را نقد خواهند کرد.

#### کلام محقق خوانساری:

می فرمایند کلام مرحوم میرزای قمی (متوفای ۱۲۳۱) در بعض نکاتش موافق با کلام مرحوم خوانساری (متوفای ۱۰۹۸) در مشارق الشموس فی شرح الدروس است. کلام شارح دروس در کتاب الطهارة مبحث تطهیر مخرج غائط، سه نکته دارد:

**نکته اول:** اگر بر اساس نص خاص یا اجماع، یقین پیدا کردیم به وجوب یک فعل معین در شریعت (نماز صبح)، یا وجوب یک فعلی تا زمان معینی (وجوب امساک تا اذان مغرب)، قطعاً باید عمل را به نحوی اتیان کنیم که یقین کنیم واجب امتثال شده است. (اشتغال یقینی يستدعی الفراغ یقینی).

**نکته دوم:** اگر یقین به تکلیف وجوب داشتیم لکن اجمال نص موجب شک در مکلف به شد مثل تردید بین ظهر و جمعه یا تردید در غایت و نهایت وجوب امساک بین غروب آفتاب و اذان مغرب (ذهاب حمزه مشرقیه)، از طرفی هم یقین داریم انجام این دو تکلیف مشروط به علم نیست، در این صورت احتیاط واجب است و باید موافقت قطعیه کند هم ظهر بخواند هم جمعه، و در مثال دوم هم باید صبر کند تا حکم معینی (وجوب امساک) مرتفع شود، یعنی ذهاب حمزه مشرقیه محقق شود.

روشن شد که در صورت اجمال نص مرحوم خوانساری بر خلاف مرحوم میرزای قمی فرمودند احتیاط و موافقت قطعیه واجب است.

**نکته سوم:** اگر به جهت وجود نص یا اجماع یقین پیدا کردیم به اصل تکلیف وجوب، لکن در مورد نص دو روایت متعارض داشتیم که یکی می گفت ظهر واجب است یکی می گفت جمعه واجب است یا در مورد فقدان نص اجتماع الأمة علی قولین (وجوب ظهر یا جمعه) بود، اینجا سه راه کار وجود دارد:

**یکم:** هر دو طرف شک را ترک کنیم. این راه باطل است زیرا یقین به اصل وجوب می گوید تارک هر دو مستحق عقاب است.

**دوم:** هر دو طرف شک را اتیان کنیم (موافقت قطعیه). این راه هم دلیلی بر وجوبش نداریم.

**سوم:** موافقت احتمالیه کنیم و یکی را انجام دهیم. می فرمایند ظاهراً تکلیفی بیش از این نداریم، چه مشترک باشند در امری (اقل و اکثر باشند مانند تردید بین نماز بدون سوره و با سوره) یا متباین باشند. (مانند ظهر و جمعه یا وجوب أداء دین و ازاله نجاست از مسجد) حکم نسبت به مثال روزه (غایه معینه) هم همین است.

**نتیجه:** مرحوم خوانساری فرمودند در شک مکلف به شبهه وجوبیه چه اقل و اکثر و چه متباینین اگر منشأ شک اجمال نص باشد، موافقت قطعیه واجب است اما اگر منشأ شک تعارض نصین یا فقدان نص باشد موافقت احتمالیه کافی است. مرحوم میرزای قمی هم فرمودند در شبهه وجوبیه دوران بین متباینین با فقدان یا اجمال یا تعارض نصین، موافقت احتمالیه کافی است.

پس نکته دوم از کلام محقق خوانساری مخالف مرحوم میرزای قمی و نکته سوم موافق است.

و أنت خیرُ بما فی هذه الکلمات... ج ۲، ص ۲۸۶، س ۱۲

مرحوم شیخ انصاری به مدعای هر دو بزرگوار اشکال دارند.

#### نقد کلام مرحوم میرزای قمی:

چهار اشکال به کلام ایشان وارد می دانند:

**اشکال اول:** مرحوم میرزای قمی فرمودند: "اگر مولای حکیم وظیفه و تکلیفی را که در واقع معین و روشن است از ما بخواهد اما تکلیف را مجمل بیان کند به نوعی که مکلف نتواند از این کلام مجمل مقصود مولا را بفهمد که وظیفه او ظهر است یا جمعه، این از مولا حکیم قبیح است زیرا تأخیر بیان از وقت حاجت است." اشکال این است که اجمال و تردید از ناحیه مولا و شارع نیست زیرا شارع تکلیف را معین فرموده و به همان نحو توسط ائمه معصومین: ابلاغ فرموده، عامل تردید و اجمال بین ظهر و جمعه شارع نیست که بگویند لازم

می‌آید تأخیر بیان از وقت حاجت بلکه شارع تکلیف را بتمامه بیان کرده، اسباب خارجی و ظلم ظالمین سبب اجمال و تردید ما شده، حال وظیفه مکلف این است که به عمومات و قواعد کلی که شارع برای حالت تردید مقرر فرموده مراجعه کند مانند براءت یا احتیاط شرعی، و اگر قوانین کلی شرعی هم نبود باید به حکم عقل عمل نماید.

به نظر ما عقل در یقین به اصل تکلیف و شک در مکلف به می‌گوید احتیاط واجب است زیرا اشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی.

**اشکال دوم:** می‌گوییم محل بحث ما صورتی است که اگر هم تأخیر بیان از وقت حاجت باشد هیچ اشکالی ندارد و دلیلی بر قبح آن نداریم، آن هم جایی است که مکلف بتواند با احتیاط نمودن تکلیف را امتثال کند. در ما نحن فیه اشکالی ندارد مولا مثلاً روز چهارشنبه بفرماید ظهر جمعه یک وجوب داری که یا ظهر است یا جمعه و بعداً به تو خواهیم گفت کدام است، تا ظهر جمعه هم مولا هیچ کدام را تعیین نکند و رفع اجمال ننماید، اینجا چون مکلف می‌تواند با احتیاط نمودن و خواندن هر دو نماز به وظیفه یقینی خودش عمل نماید، تأخیر بیان از وقت حاجت هیچ اشکالی ندارد و استحاله عقلی ندارد.

مرحوم شیخ انصاری بعد از اثبات وجوب موافقت قطعی در صورت شک در مکلف به شبهه وجوبیه دوران بین متباینین با منشأ فقدان نص، وارد شدند در بررسی سه قول دوم مبنی بر کفایت موافقت احتمالی. دلیل اول و دوم بررسی و نقد شد. ذیل دلیل دوم وارد شدند در نقل کلامی از مرحوم میرزای قمی و محقق خوانساری در کفایت موافقت احتمالی. با نقد کلام مرحوم میرزای قمی نقد کلام محقق خوانساری هم روشن می شود. گفتیم پنج اشکال به کلام مرحوم میرزای قمی وارد می دانند که دو اشکال گذشت.

اشکال سوم: می فرمایند در صدر و ذیل کلام مرحوم میرزای قمی تناقض است. ایشان در نکته پایانی کلامشان یک استثناء مطرح فرمودند که اگر اجماع یا نص خاص داشتیم بر وجوب موافقت قطعی طبیعتاً موافقت قطعی در آن صورت خاص واجب است.

اشکال این است که همه قبول دارند حکم عقل قابل تخصیص و استثناء بردار نیست. مرحوم میرزای قمی از طرفی در ابتدای کلامشان فرمودند عقلاً امکان ندارد مولا یک تکلیف مجمل بیان کند و مکلف را از اجمال و تحیر خارج نکند زیرا لازم می آید تأخیر بیان از وقت حاجت پس اگر تکلیف مجمل باشد موافقت قطعی واجب نیست زیرا تکلیف مشروط به علم تفصیلی است و این فرد علم تفصیلی ندارد، اما در پایان کلامشان با نعم این حکم عقل را تخصیص زدند و فرمودند در یک جا تکلیف به مجمل قبیح نیست و تکلیف مشروط به علم تفصیلی نیست بلکه علم اجمالی هم می تواند سبب وجوب موافقت قطعی شود آن هم جایی که اجماع یا نص خاص داشته باشیم بر وجوب موافقت قطعی. خوب روشن است که حکم عقل تخصیص بردار نیست، چگونه ایشان در ابتدای کلام به حکم عقل تمسک می کنند سپس آن را تخصیص و استثناء می زنند.

نتیجه این است که شما با قاعده عقلی قبح تأخیر بیان از وقت حاجت خواستید ثابت کنید علم تفصیلی به حکم شرعی شرط عقلی برای موافقت قطعی با تکلیف است و اگر تکلیف مجمل بود موافقت قطعی واجب نیست، لکن با نعم این قاعده عقلی را نقض کردید.

اشکال چهارم: شما در بیان استثناء فرمودید: "لو... ورد النص علی وجوب شیء... من دون اشتراطه بالعلم به" یعنی اگر خطابی از جانب شارع وارد شود و مشروط به علم تفصیلی به تکلیف نباشد؛ خوب مگر امکان دارد تکلیف شرعی مشروط به علم باشد؟ ثابت کردیم اگر تکلیف مشروط به علم باشد دور بوجود می آید. (علم به حکم شرعی متوقف بر خطاب شرعی است اگر خطاب شرعی هم متوقف و مشروط به علم به حکم باشد لازم می آید توقف علم به حکم شرعی بر علم به حکم شرعی که دور است و محال)

نعم، بعد إختفاء هذا الخطاب... ج ۲، ص ۲۸۷، س ۱۸

اشکال: از طرفی فرمودید احکام اطلاق دارد و مشترک بین عالم و جاهل است از طرف دیگر اجمال در خطاب را پذیرفتید، وظیفه ما در مقابل با تکلیف مجمل چیست؟

پاسخ: مرحوم شیخ با عبارت نعم بعد إختفاء... می خواهند از این اشکال مقدر پاسخ دهند، می فرمایند حکم شارع مطلق است و شامل عالم و جاهل است و در واقع یکی از ظواهر یا جمعه واجب است، لکن اگر خطاب و حکم واقعی به جهت فقدان نص برای ما مجمل و مخفی شد و ندانستیم کدام یک از ظواهر یا جمعه واجب است شارع به سه روش می تواند با دلیل ثانوی رفع اجمال نماید:

طریق اول: شارع بفرماید موافقت قطعی لازم است، شارع بدون اینکه معین کند کدام یک از ظواهر یا جمعه واجب است با یک خطاب مطلق دیگر بفرماید به آن تکلیف مجمل عمل کن، یعنی احتیاط کن و هر دو را انجام بده.

طریق دوم: شارع تصریح کند مخالفت با تکلیف واقعی اشکال ندارد که دو وجه دارد:

وجه اول: شارع بفرماید در صورتی امتثال تکلیف واجب است که علم تفصیلی داشته باشی به حکم، و چون خطاب برای شما مجمل است تکلیف نداری و براءت در هر دو طرف شک جاری است. با این تصریح شارع، مخالفت قطعی مجاز خواهد بود.

وجه دوم: شارع بگوید قطع به امتثال تکلیف لازم نیست بلکه انجام یکی از دو محتمل کافی است و اتیان یکی از دو محتمل را بدل از حکم واقعی قرار داد، یعنی فقط براءت در یک طرف جاری کن که می شود موافقت (یا مخالفت) احتمالی.

می فرمایند وجه اول که جریان براءت در هر دو طرف است در ما نحن فیه امکان ندارد زیرا علم اجمالی داریم به ثبوت تکلیف، پس نمی توانیم در مورد تکلیف مجمل بگوییم هیچ حکمی نداریم زیرا مخالفت قطعی با علم اجمالی است.

وجه دوم هم دلیل بر إجراء براءت در یک طرف و إکتفاء به امتثال یک محتمل نداریم.

فرائد الأصول ج ۲ ..... حال که در ما نحن فيه (فقدان نص) شارع نه خطابي دارد که مخالفت قطعيه را تجویز کند نه خطابی دارد که موافقت احتماليه را تجویز کند نتیجه این است که عقل حکم می کند به وجوب احتیاط و موافقت قطعيه با علم اجمالی. با این حکم عقل مبنی بر وجوب احتیاط، نیازی به حکم شارع نداریم زیرا حکم شارع ارشادی خواهد بود. البته چنین حکم ارشادی در روایات مختلفی هم وارد شده است. جلسه بعد وارد اشکال پنجم به کلام مرحوم میرزای قمی خواهیم شد.

### پیش تحقیق:

برای جلسه بعد ذیل اشکال پنجم به کلام مرحوم میرزای قمی باید به دو نکته توجه داشت:

۱- تقسیم اوامر شارع به مولوی و ارشادی.

۲- وجود یا عدم ثواب و عقاب در اوامر ارشادی.

به همین جهت به چند عبارت از مرحوم شیخ انصاری در رسائل و کتاب مطارح الأنظار مراجعه کنید و عبارات مذکور در ذیل را تکمیل نمایید. سپس نظر مرحوم شیخ را جمع بندی کنید:

- در ابتدای سال تحصیلی و آغاز بحث شبهه وجوبیه ذیل تنبیه دوم جلد ۲، صفحه ۱۵۰ مرحوم شیخ نکاتی بیان کردند. مراجعه کنید به جزوه جلسه پنجم، چهارشنبه، ۹۶/۰۶/۱۵ و مطالب آن جلسه را مجدد مطالعه نمایید.

همچنین در رسائل ج ۲، ص ۷۰: "أن الأمر بالتوقف في هذه الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته؛ لأن المفروض كونه للارشاد، فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتملة: ... عبارت را تا "و ما نحن فيه" تکمیل کنید.

- مرحوم شیخ در مطارح الأنظار (چاپ جدید) می فرماید:

ج ۱، ص ۲۱۸: فاعلم: أن الإتيان بالمقدمة العلمية في مورد الاحتياط اللازم إنما هو بواسطة تحصیل العلم بوجود ما هو المأمور به في الواقع؛ و العلم بالامتنال و إن كان من الامور الواجبة التي يستقل بها العقل، إلا أن ذلك الوجوب وجوب عقلي إرشادي لا يترتب على امتثاله مصلحة زائدة على مصلحة المأمور به، و لا على مخالفته عقاب آخر غير العقاب اللازم على تقدير ترك المأمور به، و إذا كان حال ذي المقدمة على هذه المثابة فكيف يعقل ... عبارت را تکمیل کنید تا ابتدای "و مما ذكرنا يظهر فساد".

ج ۲، ص ۴۲۳: و الحكم الشرعي المطابق لحكم العقل أيضا هو إرشادي، إذ لا حكم تشريعي كما هو توهمه بعضهم، و إذ هو فاسد؛ لأن المراد من الإرشاد في الأوامر و النواهي المسوقة لبيان ذلك ليس إلا... تا "و أما الشرع" عبارت را تکمیل کنید.

مرحوم صاحب قوانین قائل به جواز موافقت احتمالیه در ما نحن فیه بودند. مرحوم شیخ انصاری عبارت ایشان را در قالب سه نکته ارائه نمودند و با پنج اشکال آن را نقد می کنند که چهار اشکال گذشت.

**اشکال پنجم:** قبل از توضیح اشکال پنجم یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

### مقدمه اصولی: قصد قربت، وجه و تعیین

یکی از مباحثی که ضمن صیغه امر در باب اوامر مطرح است بررسی دو عنوان تعبدی و توصلی است. اصولیان معمولاً بعد از تبیین تعبدیات و تفکیک آن از توصلیات، به استدلال درباره لزوم یا عدم لزوم قصد قربت، قصد وجه و قصد تعیین بحث می کنند. در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر هم در ج ۱، ص ۷۱ با عنوان "محل الخلاف من وجوب قصد القربة" اجمالاً با این عناوین آشنا شده‌اید. \*

اما معنای این سه اصطلاح:

**قصد قربت:** انگیزه عمل، تقرب به خداوند با اطاعت نمودن از دستور خدا باشد نه ریا و غیر خدا. به عبارت دیگر قصد قربت، قصد امتثال امر مولا است. لزوم یا عدم لزوم قصد قربت، محور تفکیک تعبدیات و توصلیات است. (جلسه پنجم امسال در صفحه ۹ جزوه چهار معنا برای تعبدی و توصلی بیان کردیم و در جلسه هفتم صفحه ۱۱ جزوه هم اشاره شد که مرحوم شیخ انصاری قصد قربت را به معنای قصد امتثال امر می دانند نه قصد مطلوبیت عند المولا).

**قصد وجه:** یعنی وجه و دلیل انجام یک عمل عبادی چیست؟ وجوب آن عمل است یا استحباب آن؟

**قصد تعیین:** یعنی انجام دهنده یک عمل خاص عبادی، قصد کند معیناً همین عمل بر عهده او است نه عمل دیگر.

آخرین اشکال به کلام مرحوم میرزای قمی آن است که ایشان ضمن نکته سومشان که از پذیرش وجوب موافقت قطعی در فرض وجود اجماع و نص خاص صحبت کردند داخل پرائتز فرمودند: "المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة" یعنی اگر هم در یک مورد استثناءً وجوب موافقت قطعی را بپذیریم سبب می شود که قصد تعیین را هم معتبر ندانیم زیرا زمانی که نص خاص یا اجماع بگویند باید هر دو عمل را انجام دهی (وجوب موافقت قطعی)، با اینکه یکی از این دو حکم واقعی است، مکلف نمی تواند قصد تعیین نماید. وقتی نماز ظهر می خواند نمی تواند بگوید معیناً نماز ظهر بر من واجب است و وقتی هم نماز جمعه می خواند نمی تواند بگوید معیناً نماز جمعه بر من واجب است.

اشکال این کلام مرحوم میرزای قمی آن است که علت عدم امکان قصد تعیین در موافقت قطعی (انجام هر دو عمل)، اصل وجود شک و تردید است نه موافقت قطعی. همین که فرد شک دارد ظهر جمعه نماز ظهر بر او واجب است یا جمعه سبب می شود نتواند قصد تعیین کند، چه قائل باشیم به کفایت موافقت احتمالیه و چه معتقد باشیم به وجوب موافقت قطعی. پس عدم امکان قصد تعیین ارتباطی به موافقت قطعی ندارد.

**سؤال:** با توجه به کلام شما قصد تعیین به جهت وجود شک قابل تصور نیست، اما قصد وجه و قصد قربت چطور؟ آیا وقتی می خواهد موافقت قطعی کند می تواند در انجام هر یک از ظهر و جمعه، قصد قربت و قصد وجه داشته باشد؟

**جواب:** قبل از بیان جواب مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

### مقدمه اصولی: امر ارشادی و مولوی، ثواب و عقاب

جلسه قبل با عنوان پیش تحقیق، چند عبارت از کلمات مرحوم شیخ انصاری در رسائل و مطراح الأ نظار را اشاره کردیم که دوستان مراجعه کنند برای پاسخ به دو سؤال: یکی جهت تقسیم اوامر و نواهی شارع به مولوی و ارشادی، و دیگری وجود یا عدم ثواب و عقاب در اوامر ارشادی. با توجه به عباراتی که جلسه قبل اشاره شد می گوییم:

حکم شرعی مطابق درک عقل را ارشادی (ارشاد به حکم عقل) می نامیم و اگر عقل از درک آن عاجز باشد آن را مولوی می نامیم. طبق نظر عدلیه (شیعه و معتزله) احکام تابع مصالح و مفاسد است، اگر عملی واجب شده قطعاً مصلحت ملزمه داشته و اگر حرام شده قطعاً مفسده ملزمه داشته است. امتثال امر مولوی ثواب و عقاب دارد اما امتثال امر ارشادی ثواب و عقاب ندارد. ثواب و عقاب مربوط به دستگاه تقنین شارع است و عقل ثواب و عقابی ندارد، لذا در امتثال امر ارشادی اگر فرد عملش مطابق واقع باشد مصلحت آن عمل را درک می کند و إلا ثواب جداگانه ای ندارد، همچنین در نهی ارشادی هم عقابی علاوه بر مفسده ذاتی عمل نیست.

مرحوم شیخ می فرماید قصد قربت و قصد وجه به دو طریق ممکن است:

**طریق اول:** در انجام هر کدام از نماز ظهر و جمعه نیت می کند هم وجوب را هم قصد قربت را. به این بیان که:

قصد وجوب (قصد وجه) نیاز به تصویر حکم تکلیفی وجوب دارد، خوب در ما نحن فيه گفتیم موافقت قطعی از باب مقدمه علمیه واجب است و عقل حکم می‌کند به وجوب احتیاط، پس وجوب هست لذا قصد وجوب مشکلی ندارد.

اما قصد قربت: وقتی وجوب یک عمل در شریعت ثابت شد طبیعتاً در انجام هر یک از ظهر و جمعه می‌تواند قصد قربت و امتثال امر شارع هم داشته باشد.

**اشکال طریق اول:** هر دو بُعد قصد وجوب و قصد قربت در این طریق اشکال دارد:

اما قصد وجوب: قصد وجه یعنی نیت وجوب به عنوان حکم الله واقعی در یک عمل، در حالی که وجوب مقدمه علمیه یک وجوب مقدمی عقلی است و ارتباطی به وجوب ذی‌المقدمه به عنوان وجوب واقعی ندارد و فرد وقتی که نماز جمعه می‌خواند نمی‌تواند بگوید آنچه بر من واجب است همین است و لاغیر، پس قصد وجه ممکن نیست.

اما قصد قربت: خواندن نماز جمعه به جهت یقین به فراغ ذمه است (مقدمه علمیه)، خواندن نماز ظهر هم به جهت یقین به فراغ ذمه است، زیرا اگر ذمه فرد مشغول باشد احتمال عقاب می‌دهد، پس خواندن هر یک از دو نماز از باب وجوب مقدمی عقلی است و وجوب مقدمی هم وجوب و امر ارشادی است نه مولوی، لذا ثواب و عقاب ندارد که قصد قربت معنا پیدا کند. خلاصه کلام اینکه علت انجام هر یک از دو عمل وجوب مقدمی است که یک وجوب ارشادی است و در مقدمه گفتیم امتثال امر ارشادی ثواب ندارد و عملی که ثواب ندارد و طاعت شمرده نشود نمی‌تواند مقرب الی الله باشد.

**طریق دوم:** وقتی نماز جمعه می‌خواند نیت کند آنچه بر او واجب است و تقریباً الی الله انجام می‌دهد یا همین عمل است یا نماز ظهر، به عبارت دیگر این گونه نیت کند که نماز جمعه می‌خوانم احتیاطاً قربة الی الله، همچنین در خواندن نماز جمعه.

مرحوم شیخ از این طریقه دفاع می‌کنند لذا از یک اشکال هم جواب می‌دهند:

**اشکال:** قصد وجه و قربت باید در هر عمل جداگانه مطرح شود یعنی وقتی می‌خواهد نماز جمعه بخواند باید قصد کند این عمل بر او واجب است نه عمل دیگر، چنین چیزی هم ممکن نیست زیرا فرد یقین ندارد وظیفه او حتماً نماز جمعه است و چیزی هم به نام قصد وجه مردد بین ظهر و جمعه که شما فرمودید نداریم. پس از طرفی هر کدام از دو عمل که واجب باشد عبادت است و نیاز به قصد قربت دارد، قصد قربت مردد بین ظهر و جمعه هم نداریم، پس طریقه دوم هم باطل است.

**جواب:** می‌فرمایند قصد وجه در خصوص هر عمل اگر هم لازم باشد در عبادات واقعی و مواردی است که انسان علم تفصیلی به واقع دارد اما در جایی که علم اجمالی و تردید است و از باب مقدمه علمیه انجام می‌دهد، لازم نیست به صورت معین در هر کدام از دو عمل قصد قربت کند بلکه همین مقدار که قصد قربت مردد بین دو عمل کند کافی است زیرا او در اصل قصد کرده تقرب به خدا را با واجب واقعی که البته نمی‌داند واجب واقعی کدام یک از دو عملی است که انجام می‌دهد و این هم خللی به نیت وارد نمی‌کند.

**تحقیق:**

\* ضمن مراجعه به کتاب اصول فقه و مطالعه مبحث مورد نظر، آن را خلاصه‌گیری نموده و ارائه دهید.

گفتیم نسبت به شک در مکلف به شبهه وجوبیه دوران بین متباینین با منشأ فقدان نص، مخالفت قطعی حرام است اما نسبت به موافقت قطعی دو قول بود، مرحوم شیخ انصاری فرمودند موافقت قطعی واجب است به دلیل وجود مقتضی و فقدان مانع؛ قول دوم جواز موافقت احتمالی و اکتفاء به امتثال یکی از دو احتمال بود، اشاره کردیم قائلین به قول دوم سه دلیل دارند، دلیل اول نوعی قیاس به باب استصحاب و تخییر بود دلیل دوم هم تمسک به روایات و أدله برائت بود که بیان و نقد کردند، به مناسبت کلامی از محقق خوانساری و میرزای قمی را مطرح و نقد کردند. حال وارد دلیل سوم می‌شوند و می‌فرمایند از مطلب جلسه قبل نقد دلیل سوم هم روشن می‌شود:

#### دلیل سوم: لزوم تشریح

مستدل می‌گوید موافقت قطعی در ما نحن فیه منجر به تشریح و بدعت می‌شود زیرا واجبات دو قسم است، تعبدیات و توصیلات:

**قسم اول:** از آنجا که تعبدیات نیاز به قصد قربت و امتثال امر دارند، وقتی فرد می‌خواهد احتیاط کند و موافقت قطعی نماید یعنی ه ردو طرف مشکوک را باید امتثال کند و در امتثال هر دو هم باید قصد قربت کند، در حالی که وقتی ظهر را انجام می‌دهد نمی‌تواند قصد قربت کند زیرا معلوم نیست نماز ظهر مأمور به باشد، وقتی نمی‌داند شارع به نماز ظهر امر کرده یا نه اگر قصد قربت کند و نیت کند شارع امر کرده، این بدعت و تشریح و نسبت دادن بی دلیل یک حکم به شارع و حرام است. همچنین وقتی نماز جمعه بخواند همین شبهه تشریح وارد است. حال برای رهایی از تشریح و بدعت باید یکی از دو طرف علم اجمالی را انجام دهد یعنی موافقت احتمالی کند، زیرا اگر موافقت قطعی (احتیاط) کند یقیناً مرتکب بدعت و تشریح شده و یکی از دو نمازی که خوانده مصداق إدخال ما لیس من الدین فی الدین بوده، در حالی که در موافقت احتمالی وقتی فقط یک طرف را انجام می‌دهد یقیناً به تشریح و بدعت ندارد و صرفاً احتمال مخالفت وجود دارد.

**قسم دوم:** در توصیلات موافقت قطعی و احتیاط نمودن هیچ اشکالی بوجود نمی‌آورد زیرا قصد قربت شرط نیست لذا می‌تواند مثلاً هم کافر را دفن کند هم ازاله نجاست از مسجد نماید.

#### نقد دلیل سوم:

مرحوم شیخ در دفاع از وجوب موافقت قطعی دو جواب می‌دهند که جواب دوم مهمتر است:

**جواب اول:** وقتی ثابت کردیم موافقت قطعی واجب است، از طرف دیگر اگر در انجام هر دو عمل قصد قربت کنیم تشریح و بدعت است، لذا می‌گوییم مکلف دو راه دارد:

**یکم:** وجوب قصد قربت را ترجیح دهیم و بگوییم یکی از دو عمل را انجام دهد تا امکان قصد قربت باشد و یکی از دو عمل را رها کند.

**دوم:** وجوب موافقت قطعی را ترجیح دهیم و بگوییم در انجام این دو فعل قصد قربت لازم نیست.

می‌فرمایند راه دوم بهتر است زیرا در راه اول یک واجب را کلاً رها کردیم اما در راه دوم فقط یک جزء واجب که قصد قربت باشد رها می‌شود. پس انجام یک واجب دارای اجزاء متعدد، بهتر است از انجام دادن یک جزء (قصد قربت) زیرا موافقت قطعی و انجام هر دو عمل یقیناً واجب است، حال در مقام امتثال ممکن نیست در هر دو قصد قربت کند، خوب قصد قربت ساقط می‌شود زیرا المیسور لایسقط بالمعسور، (آن مقدار از واجب که قابل امتثال است ساقط نمی‌شود با یک جزء معسور و متعذر، اگر قصد قربت نمودن معسور است آن را رها کنید) پس به اتیان ذات واجب اکتفا می‌کند و قصد قربت را در ما نحن فیه کنار می‌گذارد.

این جواب صحیح نیست زیرا اولاً: قصد قربت در تعبدیات به منزله هویت عمل است و بدون آن دیگر عمل، عبادت نخواهد بود و قطعاً امتثال امر محقق نخواهد شد. ثانیاً: شما برای رهایی از تشریح باز گرفتار تشریح شدید، زیرا با اینکه یقین داریم این عمل عبادی است و باید با قصد قربت انجام شود می‌گویید قصد قربت نمی‌خواهد خوب تشریح فقط إدخال ما لیس من الدین فی الدین نیست بلکه إخراج ما کان مسلماً فی الدین من الدین هم تشریح و بدعت است. شارع می‌گوید قصد قربت لازم است شما می‌گویید لازم نیست.

**جواب دوم:** جواب اصلی مرحوم شیخ این جواب است که با دو بیان مطرح می‌کنند:

**بیان اول:** می‌فرمایند هم موافقت قطعی واجب است هم قصد قربت در هر دو امکان دارد. نسبت به قصد تعیین جلسه قبل گفتیم به جهت وجوب موافقت قطعی قصد تعیین ساقط است و اشکالی هم ندارد، اینجا هم می‌گوییم اصل قصد قربت ثابت است اما تعیین در قصد قربت لازم نیست. به عبارت دیگر وقتی به جهت شک در مأمور به نمی‌توانیم در هر کدام معیناً قصد قربت کنیم به صورت کلی قصد

قربت می‌کنیم و می‌گوییم نماز ظهر می‌خوانم به قصد امتثال واجب واقعی که یا ظهر است یا جمعه قربة الی الله، همچنین نماز جمعه می‌خوانم به قصد امتثال واجب واقعی که یا ظهر است یا جمعه قربة الی الله.

قصد وجه هم به همین صورت انجام خواهد شد یعنی در خواندن هر یک از ظهر و جمعه قصدش این است که یا ظهر بر او واجب است یا جمعه.

#### نکته:

"نمایشگاه کتاب دین" با شرکت تعداد معتناهی از ناشران داخلی و خارجی از ۲۵ بهمن تا ۵ اسفند در مصلی قم برگزار می‌شود، علاقه‌مندان به تهیه کتاب از فرصت تخفیف مناسب در این نمایشگاه استفاده کنند.

#### به مناسبت شهادت حضرت زهرا (۹۵ روز)

یکی از مباحث پرکاربرد، محوری، پر استفاده و مورد توجه مردم در جریان حضرت صدیقه طاهره زهراى مرضیه سلام الله علیها مسأله فدک است. برای پاسخ به سؤال جوانان یا شبهات مغرضین که چرا حضرت دنبال مال دنیا بودند یا اینکه اگر حق حضرت بود چرا امیر مؤمنان علیه السلام در زمان خلافت و حکومت ظاهری‌شان آن را باز پس نستاندند. باید توجه داشت که مسأله فدک در نگاه اهل بیت به هیچ وجه یک مسأله مالی نبوده. با مطالعه دو خطبه معروف حضرت به روشنی می‌توان دریافت اصل تقابل حضرت بر اساس غضب جایگاه خلافت نبی گرامی اسلام است. توجه دادن به عدم مشروعیت حاکمیت فردی است که به ظلم فدک را غضب می‌کند در حالی ذره‌ای حق و لیاقت چنین جایگاه و چنین کاری را ندارد.

مرحوم شرف الدین در کتاب شریف المراجعات که قبلاً توصیه به مباحثه آن (هفته‌ای یک جلسه) کرده بودم در مراجعه (نامه) ۱۰۴ در مقام بیان استشهادات اهل بیت، بزرگان شیعه و اهل سنت بر احتجاجات علیه حاکمیت غاصب نسبت به دو خطبه حضرت زهرا سلام الله علیها می‌فرماید: ولله زهراء علیها السلام حجج بالغة، وخطباتها في ذلك سائران، كان اهل البيت يلزمون اولادهم بحفظهما كما يلزمونهم بحفظ القرآن.

جریانی بین امام کاظم علیه السلام و هارون الرشید در تاریخ ثبت است که: ان هارون الرشید کان یقول لموسی بن جعفر : خُذْ فدکا حتی أردھا إلیک ، فیأبی حتی أُلح علیه فقال ( ع ) : لا أخذھا إلا بحدودھا قال : وما حدودھا ؟ قال : ان حدودھا لم تردھا ؟ قال : بحق جدک إلا فعلت ، قال اما الحد الأول فعدن ، فتغیر وجه الرشید وقال : أیھا ، قال : والحد الثاني سمرقند ، فأرید وجهه . والحد الثالث إفريقية ، فأسود وجهه وقال : هیه . قال : والرابع سيف البحر مما يلي الجزر وأرمينية ، قال الرشید : فلم یبق لنا شیء ، فتحول إلی مجلسي قال موسی : قد أعلمتک اننی إن حدودھا لم تردھا فعند ذلك عزم علی قتله . مناقب ابن شهر آشوب، ج ۳، ص ۴۳۵؛ بحار ج ۲۹، ص ۲۰۰.

سلیمان کتانی نویسنده عرب زبان مسیحی لبنانی در سیره و زندگانی حضرت کتابی دارد با عنوان "فاطمة الزهراء وتر فی غمد" فاطمه زهرا سلام الله علیها شمشیری در نیام که با مقدمه مرحوم امام موسی صدر توسط مجمع جهانی اهل بیت به چاپ رسیده است. در صفحه ۲۱۱ این کتاب می‌نویسد: و الارض ما استحققت من فاطمه غیر بسمتین طافتا علی ثغرها کما تطوف السخريه علی فم حکیم أمام کومة من الجهلة أو شرمذة من الأفاکین. و البسمة الأولى تذوقها ثغر فاطمه و الألم یعصر قلبها حول فراش أبيها يطوف حوله شیخ الموت و كانت بسمه فیها کل الغبطة و کل الرضا، لقد شهدت لها بهذه البسمة ...

می‌گوید دنیا لیاقت نداشت بیش از دو لبخند بر لبان فاطمه ببیند ...

در پایان توجه به مرثیه زیبایی از مرحوم کمپانی به جا است که می‌فرماید:

نالۀ وا ایتا می‌رسد از سوخته‌ای	کز دل مادر گیتی ببرد صبر و قرار
جوهرها دید پس از دور پدر از دوران	نه مساعد ز مهاجر، نه معین از انصار
بت پرستی به در کعبه مقصود و امید	آتشی زد که بر افروخته تا روز شمار
شرر آتش و آن صورت مهوش عجب است	نور حق کرده تجلی مگر از شعله نار
بند در گردن مرد افکن عالم افکند	بت پرستی که همی داشت به گردن زنار



و الحاصل أن نية الفعل هو قصده... ج ۲، ص ۲۹۱، س ۱۴

قائلین به موافقت احتمالیه سه دلیل داشتند، دلیل اول نوعی قیاس به باب استصحاب و تخییر بود، دلیل دوم تمسک به روایات و أدله برائت بود، دلیل سوم لزوم تشریح از موافقت قطعی بود. مرحوم شیخ فرمودند این دلیل سوم دو جواب دارد که جواب دومشان را به دو بیان توضیح می دهند. بیان اول گذشت.

بیان دوم: قبل از توضیح این بیان یک مقدمه اصولی اشاره می کنیم:

#### مقدمه اصولی: ثواب در یک مقدمه ارشادی

دو جلسه قبل (جلسه ۸۴) اشاره کردیم ضمن مقدمه‌ای به تبیین امر ارشادی و مولوی و اینکه در امر ارشادی ثواب و عقاب نیست پرداختیم. و عباراتی از رسائل و مطارح الأنظار مرحوم شیخ آوردیم اما سؤالی مطرح می شود که اگر وجوب ارشادی ثواب و عقاب ندارد پس چرا طهارات ثلاث (وضو، غسل و تیمم) که مقدمه نماز است و وجوبشان ارشادی است، ثواب دارند. مخصوصا در تیمم که اشکال قوی تر است زیرا اصل طهارت ذاتی تیمم هم مورد تردید است.

علما از این اشکال پاسخ داده اند قسمتی از عبارات مرحوم شیخ انصاری در این بحث را سه جلسه قبل (جلسه ۸۳) ذکر کردیم مرحوم شیخ انصاری در مطارح الأنظار سه وجه برای پاسخ به این سؤال ذکر می کنند. مرحوم مظفر هم در اصول فقه برای این سؤال، جواب دارند. \*

بیان دوم این است که برای نیت و قصد قربت در هر فعل باید به کیفیت وجوب آن توجه نمود، به عبارت دیگر باید دید صفت و خصوصیتی که بر اساس آن وجوب یک عمل ثابت شده چه بوده است؟ آیا این عمل به نحو معین و مشخص واجب شده یا به نحو مردد و غیر معین. صفت نماز صبح این است وجوب مشخص و بدون تردید است لذا نماز گزار هم به همان نحو قصد قربت می کند، اما در ما نحن فیه وجوب نماز ظهر یا جمعه مورد تردید است، پس وقتی صفت وجوب در هر کدام از ظهر و جمعه به نحو تردید است، قصد قربت در آن عمل هم به همان نحو و صفت واجب است و باید انجام شود.

پس قصد قربت در ما نحن فیه یعنی همان قصدی که در طریقه دوم دو جلسه قبل اشاره کردیم که قصد می کند نماز جمعه می خوانم به قصد امتثال امر واقعی که یا ظهر است یا جمعه قربة الی الله، همین طور در خواندن نماز ظهر. پس اینگونه قصد قربت نمودن تشریح نخواهد بود زیرا قصد قربت بر همان اساس و صفتی است که عمل واجب شده است.

بله ایراد تشریح به کسانی وارد است که می گویند باید در هر یک از ظهر و جمعه به خصوص قصد قربت کند به عنوان یک واجب ظاهری. وقتی ظهر می خواند بگوید نماز ظهر می خوانم به عنوان واجب ظاهری قربة الی الله، و برای جمعه خواندن هم این گونه نیت کند که نماز جمعه می خوانم به عنوان واجب ظاهری قربة الی الله.

بنابر این مبنا در هر کدام جداگانه و بدون تردید قصد قربت می کند که طبیعتا یکی از دو قصد قربت (در یکی از ظهر و جمعه) تشریح خواهد بود. مانند اینکه فردی در وقت نماز ظهر شک کند نمازش را خوانده یا نه؟ فقهاء می گویند باید دوباره نماز ظهر بخواند، خوب اگر در واقع نماز ظهرش را خوانده بود دوباره خواندنش تشریح می شود.

البته می توان از این فتوای فقهاء و آن مبنای وجوب ظاهری دفاع نمود به این بیان که تشریح در صورتی محقق می شود که فرد در هر عمل نیت وجوب واقعی عند الله کند، در حالی که بنابر مبنای وجوب ظاهری و مثال فقهی مذکور به قصد دو واجب واقعی انجام نداده بلکه به قصد دو واجب ظاهری انجام می دهد پس بنابر آن مبنا هم تشریح نخواهد بود.

و لکنک عرفت... اما دقت نظر اقتضا دارد این دفاع هم صحیح نباشد زیرا قصد قربت در دو واجب ظاهری از باب وجوب مقدمه علمیه است، و گفتیم وجوب مقدمی امر ارشادی است که ثواب و عقاب ندارد، و چیزی که ثواب و عقاب ندارد طاعت نیست تا بتوان به سبب آن قصد قربت الی الله نمود.

نتیجه: کیفیت صحیح قصد قربت این شد که در هر یک از دو عمل نیت کند انجام واجب واقعی را که مردد است بین یکی از دو عمل. فإن قلت: مستشکل می گوید شمای شیخ انصاری فرمودید راه فرار از تشریح قصد قربت به نحو مردد است، ما ثابت می کنیم وجوب ظاهری بالخصوص در هر یک از دو عمل مستقلا وجود دارد لذا هم قصد قربت بالخصوص در هر یک از دو عمل ممکن است هم قصد وجوب ممکن است، تشریح هم نخواهد بود. توضیح مطلب:

قصد قربت بالخصوص در عمل اول: مثلا فرض کنید اول نماز ظهر می خواند می گوید: نماز ظهر می خوانم واجب بر من قربة الی الله، خوب این عمل بالخصوص واجب است لذا می تواند قصد وجوب و قربت بالخصوص هم داشته باشد. دلیل بر وجوب این عمل، اجماع است. چه

کسانی که موافقت قطعیه را واجب می‌دانند چه کسانی که از باب حرمت مخالفت قطعیه و جواز موافقت احتمالیه انجام یک عمل را واجب می‌دانند معتقدند یک نماز بر او واجب است، پس این نماز اول که نماز ظهر است بر فرد واجب است لذا قصد وجوب و قربت می‌کند.

**قصد قربت بالخصوص در عمل دوم:** در مثال ما عمل دومش نماز جمعه است، دلیل بر وجوب بالخصوص این عمل دوم هم استصحاب است که به سه بیان مطرح شده که نتیجه همه یکی است:

**بیان اول:** فرد قبل از انجام عمل اول یقین به اشتغال ذمه داشت، بعد از آن شک دارد، استصحاب می‌کند بقاء اشتغال ذمه به تکلیف را لذا عمل دوم هم بر او وجوب ظاهری خواهد داشت.

**بیان دوم:** شک دارد با انجام عمل اول واجب واقعی را اتیان کرده یا نه؟ تا قبل انجام عمل اول یقین داشت واجب واقعی را انجام نداده بود حالا هم شک دارد واجب واقعی را انجام داده یا نه؟ استصحاب می‌کند بقاء واجب واقعی را، پس انجام عمل دوم هم واجب است.

**بیان سوم:** قبل از انجام عمل اول یقین داشت یک وجوب واقعی بر عهده او است بعد انجام عمل اول شک دارد آن وجوب ساقط شد یا نه، استصحاب می‌کند بقاء وجوب واقعی را.

نتیجه: هر دو عمل را انجام می‌دهد قصد وجوب و قربت مستقل در هر عمل هم دارد تشریح هم نیست زیرا دلیل شرعی بر وجوب دارد.

**قلت:** مرحوم شیخ می‌فرمایند دلیل وجوب عمل اول در بیان شما اجماع بود، خوب این اجماع مدرکی است، مدرک و مستند این اجماع حکم عقل است، زیرا عقل است که می‌گوید از باب مقدمه علمیه باید هر دو عمل را انجام دهید، وقتی وجوب به حکم عقل ثابت شد می‌شود امر ارشادی که ثواب و عقاب ندارد و عملی که ثواب و عقاب ندارد طاعت نیست که بتوان قصد قربت و وجوب عند الله نمود.

نسبت به عمل دوم هم می‌گوییم دلیل وجوب آن هم وجوب موافقت قطعیه از باب مقدمه علمیه و حکم عقل است نه استصحاب.

استصحاب شما هم سه بیان داشت،

**اشکال بیان اول:** به بیان اول از استصحاب دو اشکال وارد است:

**اشکال اول:** بارها گفتیم عقل حکم می‌کند به وجوب موافقت قطعیه، مکلف بعد از انجام عمل اول شک ندارد بلکه قطع دارد عمل دوم هم به حکم عقل واجب است، پس دیگر جای استصحاب نیست زیرا فرض این است که یقین به وجوب دارد نه شک در وجوب.

**اشکال دوم:** اگر هم با استصحاب ثابت کنید که فرد قبل از انجام عمل اول یقین به اشتغال ذمه داشت، بعد از آن شک دارد، استصحاب می‌کند بقاء اشتغال ذمه به تکلیف را، هنوز مسأله تمام نشده بلکه باید حکم عقل ضمیمه شود، یعنی باز عقل است که می‌گوید اشتغال ذمه یقینی براءت یقینی می‌خواهد لذا باید نماز دوم را هم بخواند؛ پس روشن شد انجام عمل دوم هم به حکم عقل شد نه استصحاب.

**اشکال بیان دوم و سوم:** اشکال این دو بیان هم این است که اصل مثبت می‌شود و در مباحث استصحاب ثابت خواهیم کرد لوازم و مثبتات اصول عملیه حجت نیست. در بیان دوم استصحاب کردید بقاء واجب واقعی را، لازمه عقلی اش این است که پس عمل دوم (نماز جمعه) هم واجب است، در بیان سوم استصحاب کردید بقاء وجوب واقعی را، لازمه عقلی اش این است که پس عمل دوم (جمعه) هم وجوب دارد.

**نکته:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بله موردی داریم که استصحاب می‌تواند وجوب شرعی را ثابت کند لکن ارتباط به ما نحن فیه ندارد. فقهاء فرمودند مکلفی که داخل وقت شک کرد نمازش را خوانده یا نه، فتوا دادند باید دوباره نماز را بخواند، زیرا ابتدای دخول وقت یقین داشت نماز نخوانده شک دارد نماز خواند یا نه؟ بنا بر یقین سابق می‌گذارد که نماز نخوانده.

ممکن است توهم شود اینجا با استصحاب ثابت کرد عدم اتیان نماز ظهر، اما اینکه باید دوباره نماز بخواند، لازمه عقلی و اصل مثبت است. جواب این است که وقتی با استصحاب ثابت کرد نماز نخوانده دیگر شارع است که می‌گوید "أقیموا الصلاة" نه عقل، در حالی که در بیان دوم و سوم شارع نمی‌گفت نماز جمعه (عمل دوم) بخوان بلکه عقل می‌گفت.

در تنبیه ششم از تنبیهات استصحاب خواهد آمد که لازمه عقلی حجت نیست اما لازمه شرعی حجت است. \*\*

مسأله اول فقدان نص تمام شد. خلاصه مطالب این مسأله را در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

**تحقیق:**

\* کلام مرحوم شیخ انصاری و مرحوم مظفر را در پاسخ به سؤال مذکور بیاورید.

\*\* مراجعه کنید به تنبیه ششم از تنبیهات استصحاب و مختصری از مدعا و دلیل شیخ را یادداشت کرده ارائه دهید.

گفتیم مرحوم شیخ انصاری در رساله شک کتاب رسائل دو مقام از بحث دارند، شک بدون حالت سابقه یا با حالت سابقه، در مقام اول دو موضع از بحث دارند، شک در اصل تکلیف و شک در مکلف به، نسبت به شک در مکلف به سه مطلب بود: شبهه تحریمی، وجوبیه و دوران بین محذورین؛ در مطلب دوم (شبهه وجوبیه) اطراف شبهه دو قسم بود: متباینین و اقل و اکثر، نسبت به متباینین چهار مسأله است زیرا منشأ شک فقدان، اجمال یا تعارض نصین است که شبهه حکمیة اند و مسأله چهارم که منشأ شک موضوع خارجی است و شبهه موضوعیه نامیده می شود. مسأله اول تمام شد.

خلاصه نظر مرحوم شیخ انصاری در مسأله اول این شد که مخالفت قطعیه حرام است به دلیل مخالفت با علم اجمالی و موافقت قطعیه واجب است به دلیل وجود مقتضی (علم به اصل تکلیف) و عدم مانع عقلی و شرعی.

### مسأله دوم: اجمال نص

رسیدیم به بحث از شک بدون حالت سابقه، در مکلف به، شبهه وجوبیه، دوران بین متباینین با منشأ اجمال نص.

می فرمایند در یقین به اصل تکلیف که نص خاص معتبر هم وارد شده لکن اجمال این نص باعث شده شک کنیم بین چند متباینین که کدام یک به عنوان مأمور به (مکلف به) بر من واجب است، برای تبیین بحث دو مثال می آورند، قبل از بیان مثال اول یک مقدمه لغوی:

### مقدمه لغوی: معانی کلمه عین

زبیدی در **تاج العروس من جواهر القاموس** نقل می کند بعضی تا سی و پنج معنا برای کلمه عین ذکر کرده اند سپس این معانی را با مثالهایی بیان می کند. معانی مختلف این کلمه در قرآن و روایات نیز به کار رفته، بعض آیات قرآن: "عَيْنٌ جَارِيَةٌ"، "عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ"، "وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا"، "حُورٌ عِينٌ"، "وَ كَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ". بعض روایات: "ما أبين الحق لذي عينين"، "يا بُني اختر المجالس على عينيك"، "من تاب قبل أن يعاين فكذا". بعض معانی مشهور عین: چشم، چشمه، جاسوس، طلا و نقره. \*

مثال اول: یک مثال عرفی است که مولا فرموده "إِئْتَنِي بِعَيْنٍ" مخاطب مردد و مجمل است که مقصود مولا طلا بوده یا نقره.

مثال دوم: آیه ۲۳۸ سوره مبارکه بقره: "خَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" بعض روایات صلاة وسطی را به نماز جمعه تفسیر نموده اند و بعض روایات آن را به نماز ظهر تفسیر کرده اند زیرا وسط روز است یا وسط نمازهای روز (صبح و عصر) است. می فرمایند در منشأ اجمال نص هم حکم همان حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه است که در مسأله قبل تبیین شد، بلکه در اینجا به طریق اولی باید قائل به حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه باشیم زیرا در مسأله اول با اینکه فقدان نص بود گفتیم به جهت علم اجمالی موافقت قطعیه (احتیاط) واجب است اینجا که نص هم ثابت است به طریق اولی حکم جاری است.

فتأمل، نقد اولویت است زیرا ملاک حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه، علم اجمالی بود که در دو مسأله مساوی است. \* بعد از تبیین محل بحث می فرمایند همان اقوال، اشکالات و جوابهایی که در مسأله اول مطرح شد اینجا هم جاری است، لذا می گوئیم نسبت به موافقت قطعیه دو قول مطرح است:

قول اول: نظریه مرحوم شیخ انصاری است که موافقت قطعیه واجب است به دلیل وجود مقتضی و عدم مانع.

قول دوم: صاحب قوانین به تبع محقق خوانساری قائل به عدم وجوب موافقت قطعیه اند. أدله شان مفصل گذشت اما سه دلیل به اختصار:

دلیل اول: اجمال نص باعث جهل مکلف به تکلیف می شود، و عقاب جاهل قبیح است، پس جاهل تکلیف (وجوب احتیاط) ندارد.

نقد: اگر می تواند جهل و اجمال را با یک دلیل منفصل رفع نماید و علم تفصیلی به حکم پیدا کند، تکلیف دارد و عقاب او قبیح نیست.

دلیل دوم: تکلیف نمودن کسی که عاجز از رفع اجمال و عاجز از تحصیل علم تفصیلی به حکماست، قبیح است، لذا تکلیف (احتیاط) ندارد.

نقد: فرد عاجز از علم تفصیلی به حکم است اما عاجز از احتیاط (خواندن ظهر و جمعه) و امتثال قطعیه حکم نیست، پس تکلیف دارد.

دلیل سوم: صاحب قوانین فرمودند تکلیف مجمل موجب تأخیر بیان از وقت حاجت است که قبیح می باشد، پس احتیاط واجب نیست.

جواب: گفتیم اولاً سبب اجمال، شارع نبوده. ثانیاً با احتیاط کردن می توان تکلیف را امتثال کرد پس تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح نیست.

### بررسی کلام محقق خوانساری

در جلسه ۸۲ و صفحه ۲۸۵ کتاب، کلام محقق خوانساری ذیل سه نکته تبیین شد، آنجا در نکته دوم و سوم فرمودند در صورت اجمال نص احتیاط واجب است و در صورت تعارض یا فقدان نص احتیاط واجب نیست. حال در اینجا می فرمایند قسمتی از کلام محقق خوانساری

فرائد الأصول ج ۲ ..... مطابق قول ما به وجوب احتیاط (موافقت قطعیه) است، ایشان ضمن بحث از شک در اقل و اکثر ارتباطی و اثبات برائت و عدم تکلیف نسبت به جزء مشکوک عبارتند که مناسب با بحث ما است، فرموده‌اند: اگر مکلف یقین به اصل تکلیف نسبت به عنوان خاصی داشته باشد لکن معنای آن عنوان را نداند و همین سبب تردید و اجمال او گردد، احتیاط (موافقت قطعیه) بر او واجب است. مرحوم شیخ می‌فرماید ظاهر این عبارت وجوب احتیاط با اجمال نص است، لکن با دقت در کلامشان متوجه می‌شویم موردی که ایشان معتقد به وجوب احتیاط هستند با آنچه ما معتقد به وجوب احتیاط در آن هستیم متفاوت است لذا کلام ما و ایشان مخالف یکدیگر است. قبل از بیان چرایی تفاوت بین قول ایشان با نظریه مرحوم شیخ، یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: خطابات شارح و غائبین در عصر نص

در مباحث الفاظ علم اصول ذیل بحث عام و خاص یکی از عناوین مورد بحث، بررسی خطابات شفاهی شارح است. چند نکته: ۱- مکلفان سه قسم‌اند یا در زمان تخاطب و بیان احکام توسط نبی گرامی اسلام<sup>۹</sup> جزو حاضرین در جلسه بوده‌اند یا جزو غائبین یا مانند ما از معدومین در زمان خطاب بوده‌اند. اما نسبت به اینکه ما مخاطب حقیقی خطابات شارح هستیم یا نه دو مبنا است: ۱- غائبین و معدومین مخاطب حقیقی و مستقیم شارح نیستند بلکه طبق نص خاص و قواعد اشتراک احکام بین حاضر و غائب می‌گوییم آنان هم مکلف به تکالیف هستند.

مبنای دوم: غائبین و معدومین مخاطب حقیقی و مستقیم شارح هستند.

۲- شارح مقدس در قرآن چند گونه خطاب دارد، ظاهر بعض خطابه‌ها عام است مانند "الله علی الناس حج البیت" این خطابات قطعا شامل هر سه دسته حاضر، غائب و معدوم می‌شود، ظاهر بعض خطابه‌ها حاضرین هستند مانند: "کتب علیکم الصیام".

۳- مقصود حضرت برای مخاطبان نشان مجمل نبوده و اجمال در خطاب نسبت به حاضرین خلاف حکمت و غرض از تشریح است که شارح حکم شرعی را معمّا گونه بیان کند که مخاطبین متوجه نشوند، اما اجمال نسبت به ما امکان دارد زیرا ما مخاطب مستقیم احکام نبوده‌ایم بلکه با أدله خاصه شمول احکام نسبت به ما ثابت می‌شود لذا امکان دارد به جهت از بین رفتن قرائن پیرامونی برای ما که در عصر نص معدوم بودیم خطاب شارح دچار اجمال شود. \*\*\*

مرحوم شیخ می‌فرماید در ما نحن فیه دو مسأله است:

مسأله اول: اگر به هر جهتی کلام برای مخاطب حاضر مجمل بود، آیا احتیاط بر او واجب است؟

مسأله دوم: اگر خطاب و تکلیف برای حاضرین معلوم بوده لکن به جهاتی مانند حذف قرائن پیرامونی برای ما مجمل شده، آیا احتیاط (موافقت قطعیه) بر ما واجب است؟

مرحوم شیخ می‌فرماید ظاهر عبارت محقق خوانساری وجوب احتیاط در مسأله اول است اما بحث ما وجوب احتیاط در مسأله دوم است. نتیجه اینکه بین مسأله اجمال نص با فقدان نص تفاوت است:

طبق مبنای اول در تکلیف معدومین که مخاطب مستقیم نیستند بنابراین در زمان صدور نص که مخاطب نبوده‌اند در زمان وصول و رسیدن نص به معدومین هم چون نص مجمل است گویا نصی به آنان نرسیده است پس مسأله از قبیل فقدان نص خواهد بود.

طبق مبنای دوم در تکلیف معدومین که مخاطب مستقیم هستند بنابر این مبنا صورت فقدان نص با اجمال نص متفاوت خواهد بود (زیرا در اجمال نص بالأخره نص به آنان رسیده). در هر صورت به نظر ما هم در فقدان هم در اجمال نص موافقت قطعیه واجب است.

فافهم اشاره به نقد برداشت از کلام محقق خوانساری دارد که ظاهر کلام این است که ایشان در صدد بیان حکم شرعی برای حاضرین نیستند بلکه دنبال استنباط و بیان حکم شرعی برای کسانی هستند که در عصر نص مخاطب مستقیم شارح نبوده‌اند.

### تحقیق:

\* مطالب چند کتاب لغت را بیاورید، از جمله معجم مقاییس اللغة (ابن فارس در صدد ریشه‌یابی معانی لغات است)، أساس البلاغة (زمخشری در پی تفکیک معنای حقیقی از مجازی است) و مجمع البحرین (مرحوم طریحی توجه به تمثیل از آیات و روایات دارند).

\*\* در تفسیر وجه تأمل دو عبارت را بیاورید: ۱- بحر الفوائد ج ۵، ص ۳۶۳ (۸ جلدی) که اینگونه تمام می‌شود: "فالفرق فاسد علی کل تقدیر؛ ۲- حاشیه مرحوم آخوند بر رسائل ص ۲۵۰ که در قسمتی از آن می‌فرمایند: "تعلق التکلیف معلوم فی کلتی المسألتین" \*\*\* مراجعه کنید به اصول فقه و مطارح الأنظار جلد ۲. مشابه این بحث در رسائل ج ۱، ص ۱۶۶ در حجیت ظواهر گذشت.

شک در مکلف به، شبهه وجوبیه، دوران بین متباینین چهار مسأله داشت، دو مسأله آن (فقدان و اجمال نص) گذشت.

مسأله سوم آن است که مکلف یقین به اصل تکلیف وجوب دارد لکن شک دارد مأموریه (مکلف به) او چیست؟ منشأ شک هم تعارض دو نص معتبر است. مرحوم شیخ می فرماید مثال بحث بعضی از مسائل قصر و اتمام در نماز مسافر است. در وسائل الشیعة کتاب الصلاة، باب اول از ابواب صلاة مسافر حدیث ۸ و ۹ دو روایت متعارض است:

یک روایت می گوید قصر نماز در سیر به اندازه یک روز است، روایت دیگر می گوید قصر نماز در سیر به اندازه دو روز است. فرد به اندازه یک روز مسیر را پیموده است، یقین دارد نماز عشاء بر او واجب است اما نمی داند نمازش قصر است یا تمام.

نظر مرحوم شیخ: مرحوم شیخ انصاری مانند مشهور معتقدند در این مسأله فرد مخیر است.

دلیل: روایات باب تخییر (اخبار علاجیه) می گویند احتیاط کردن لازم نیست و مخیر است در انجام یکی از دو عمل.

از دو اشکال هم پاسخ می دهند:

اشکال اول: روایات تخییر جاری نیست زیرا معارض اند با روایاتی که می گوید مخیر نیستی بلکه به طرف مطابق احتیاط عمل کن.

جواب: می فرماید بحث ما در متباینین (قصر و اتمام) است و هیچ یک مطابق احتیاط نیست، پس روایاتی که می گوید به طرفی عمل کن که مطابق احتیاط است در محل بحث ما جاری نیست و اخبار تخییر بدون معارض جاری خواهد بود.

اشکال دوم: روایات احتیاط می گویند به گونه ای عمل کن که مطابق احتیاط باشد و قطع به امتثال پیدا کنی، لذا در اینجا باید هم قصر بخواند هم اتمام، پس حکم به تخییر صحیح نیست.

جواب: قبلاً هم در مباحث اشتغال گذشت که اخبار احتیاط نه سنداً نه دلالتاً توان معارضه با اخبار تخییر را ندارند.

دو سؤال را پاسخ می دهیم که در عبارت مرحوم شیخ انصاری نیامده:

سؤال: مرحوم شیخ در فقدان و اجمال نص قائل به وجوب موافقت قطعیه شدند، چرا اینجا نمی فرمایند هر دو نص تعارض و تساقط می کنند می رویم سراغ حکم عقل به وجوب موافقت قطعیه؟

پاسخ: وقتی نص خاص (روایات تخییر) تکلیف را روشن می کند و می گوید مخیر هستی نوبت به حکم عقل برای خروج از تحیر نمی رسد.

مسأله چهارم: شبهه موضوعیه

چهارمین و آخرین مسأله در شک در مکلف به شبهه وجوبیه دوران بین متباینین بررسی شبهه موضوعیه است. به عبارت دیگر اگر تکلیف وجوب معلوم و یقینی بود، لکن یک عارضه خارجی باعث شک و شبهه در مکلف به شده است، وظیفه چیست؟ نکته مهم این است که نه

ایجاد شبهه به نص و شارع مربوط است نه رفع شبهه، بلکه شک و شبهه از یک امر خارجی عارض شده است. سه مثال دارند:

مثال اول: یقین دارد یک نماز از او قضا شده (یقین به تکلیف)، حتی ممکن است قبلاً معلوم بوده برایش که چه نمازی بوده لکن الآن به جهت فاصله زمانی زیاد فراموش کرده نماز فائت کدام یک از نمازهای یومیه بوده است.

مثال دوم: یقین دارد باید به جهت قبله نماز بخواند اما به جهت عدم آشنایی با مسائل نجومی نمی داند جهت قبله کدام طرف است.

مثال سوم: یقین دارد به وجوب وضو با آب مطلق، دو ظرف آب دارد به جهت عارضه تاریکی نمی تواند تشخیص دهد کدام یک مطلق و کدام یک مضاف است.

در مسأله دو قول است:

قول اول: مرحوم شیخ: مخالفت قطعیه حرام و موافقت قطعیه (احتیاط) واجب است.

یعنی در مثال اول یک نماز ثنائیه و یک ثلاثیه و یک رباعیه بخواند، در مثال دوم هم به چهار طرف نماز بخواند و در مثال سوم هم با هر دو آب وضو بگیرد.

دلیل: می فرماید چنانکه در شبهه تحریمیه محصوره با منشأ شک در موضوع خارجی (در جلسه ۴۵، صفحه ۸۳ جزوه و صفحه ۲۱۰ جلد دوم رسائل) گذشت:

مخالفت قطعیه حرام است زیرا وقتی علم اجمالی داریم قضای نماز فائت بر من واجب است هر چند تفصیلاً جاهل است که چه نمازی بوده، لکن علم به تکلیف دارد پس اگر مخالفت قطعی کند با تکلیف إقض ما فات، عقاب خواهد داشت.

موافقت قطعیه هم واجب است زیرا اشتغال یقینی به تکلیف داریم، عقل می گوید از باب مقدمه علمیه (مقدمه علم به امتثال تکلیف، انجام هر دو طرف شک است) باید هر دو طرف را امتثال کند تا یقین به فراغ ذمه پیدا شود، پس اشتغال یقینی یستدعی الفراغ یقینی. قول دوم: صاحب قوانین: موافقت احتمالیه کافی است.

**دلیل:** ایشان در تمام صور شک در مکلف به شبهه وجوبیه یک دلیل کلی دارند که معتقدند تکلیف به مجمل قبیح است زیرا لازم می آید تأخیر بیان از وقت حاجت. در ما نحن فیه مکلف نمی داند تکلیف وجوب قضا به چه نمازی تعلق گرفته اگر فرد را تکلیف کنید به وجوب احتیاط، لازم می آید هم تکلیف داشته باشد هم نداند چه تکلیفی دارد، و این هم عقلاً قبیح است.

**نقد قول دوم:** می فرمایند دو جواب قبلاً دادیم که:

**اولا:** اجمال از ناحیه شارع نیست که لازم بیاید تأخیر بیان از وقت حاجت بلکه اجمال و اشتباه از ناحیه موضوع خارجی و مکلف است. **ثانیا:** اجمال هم که باشد چون احتیاط (عمل به هر دو طرف) و قطع به امتثال ممکن است لذا تأخیر بیان از وقت حاجت هیچ قبحی ندارد. **ثالثا:** اشکال جدید این است که اصلاً در شبهه موضوعیه تکلیف مجملی وجود ندارد، بلکه تکلیف معلوم است، حتی مکلف به هم در مواردی معلوم بوده و می دانسته چه نمازی از او قضا شده لکن به جهت عروض یک مسأله خارجی مانند فراموشی، مصداق نماز فائت را فراموش کرده، پس اصلاً اجمالی در تکلیف نیست و جایی که اصل تکلیف روشن است اشتغال یقینی هست، پس فراغ ذمه یقینی هم لازم است. "إقضى ما فات" عام است یعنی چه علم تفصیلی داشته باشی که چه نمازی از شما قضا شده یا جهل تفصیلی داشتی و ندانستی چه نمازی از شما فوت شده، قضاء نماز واجب است.

#### مؤید نظریه شیخ انصاری

می فرمایند یک روایت هم مؤید نظر ما است که موافقت قطعیه واجب است، روایت چنین است که حسین بن سعید می گوید: "سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ صَلَاةً مِنَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ لَا يَدْرِي أَيُّهَا هِيَ؟ قَالَ يُصَلِّي ثَلَاثَةً وَأَرْبَعَةً وَرَكَعَتَيْنِ فَإِنْ كَانَتِ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ وَالْعِشَاءَ كَانَ قَدْ صَلَّى وَإِنْ كَانَتِ الْمَغْرِبَ وَالْغَدَاةَ فَقَدْ صَلَّى."

سؤال شده از امام صادق علیه السلام که فردی یک نمازش قضا شده و نمی داند کدام یک از نمازهای یومیه بوده، وظیفه اش چیست؟ حضرت جواب فرمودند یک سه رکعتی یک چهار رکعتی و یک دو رکعتی بخواند. بعد حضرت توضیح می دهند که با خواندن این سه نماز قطعاً وظیفه را انجام داده و بعد از اشتغال ذمه یقینی، برای او یقین به فراغ ذمه حاصل می شود.

پس این روایت هم تأیید می کند وجوب موافقت قطعیه در شبهات موضوعیه را.

**سؤال:** این روایت در باب صلاة، آن هم شک در خصوص نماز فائت است، چگونه از آن برای تمام شبهات موضوعیه استفاده می کنید؟ **جواب:** هر گاه برای یک حکم علتی ذکر شود، هر جا آن علت محقق باشد حکم هم خواهد بود. مانند اینکه وقتی حرمت شرب خمر تعلیل می شود به إسکار، یعنی هر جا إسکار باشد حرمت خواهد بود چه مایع باشد چه جامد. در روایت مذکور هم حضرت فرمودند یقین دارد یک نماز از او قضا شده پس یک نماز قضا بخواند که موافقت احتمالیه کرده باشد، بلکه می فرمایند خواندن سه نماز بر او واجب است به این علت که نماز فوت شده هر کدام از نمازهایش بوده باشد اینگونه با موافقت قطعیه بریء الذمه خواهد شد.

مشهور هم همین علت و تعلیل را از روایت برداشت کرده اند زیرا این علت را به موردی غیر از مورد مذکور در روایت هم سرایت داده اند و در مورد مسافری که یقین دارد یک نمازش قضا شده لکن نمی داند کدام نماز بوده فرموده اند یک نماز دو رکعتی و یک نماز سه رکعتی بخواند بریء الذمه می شود و لازم نیست سه نماز بخواند چون تمام نمازهای مسافر یا دو رکعتی است یا سه رکعتی.

**وجه تأیید:** وجه اینکه مرحوم شیخ این روایت را مؤید دانستند نه دلیل ممکن است یکی از این دو وجه باشد که:

**وجه اول:** علت قضاء سه نماز، یقین به برائت ذمه نیست زیرا یقین به برائت ذمه با خواندن پنج نماز حاصل می شود نه سه نماز. \*

**وجه دوم:** سند روایت مرفوعه است.

مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد می فرمایند این روایت نه تنها مؤید بلکه دلیل بر مطلب است. \*\*

#### تحقیق:

\* وجه اول را مرحوم تبریزی در اوثق الوسائل ج ۴، ص ۷۸ بیان می کنند، آن را مطالعه کنید سپس ببینید نقدی بر آن به ذهنتان می رسد؟

\*\* بحر الفوائد ج ۵، ص ۳۷۰: "جعل ما ورد فی باب الفائتة المرددة دليلاً ... أولى من جعله مؤيداً..." ایشان وجه اول برای مؤید بودن را نقد می کنند. هشت خط عبارت ایشان که خیلی روشن و ساده است را یادداشت کرده با ضمیمه برداشت خودتان، ارائه دهید.

مسائل چهارگانه شک در مکلف به، شبهه وجوبیه، دوران بین متباینین، تمام شد. مرحوم شیخ انصاری نتیجه گرفتند اگر منشأ شک فقدان، اجمال یا موضوع خارجی باشد احتیاط و موافقت قطعیه واجب است اما در تعارض نصین وظیفه تخییر است.

قبل از ورود به بحث اقل و اکثر هفت تنبیه بیان می کنند:

**تنبیه اول: شک در شرط واجب**

قبل از بیان مطلب به سه مقدمه اصولی در بیان چند اصطلاح پر کاربرد در فقه و اصول اشاره می کنیم:

### مقدمه اصولی اول: شک در اصل واجب یا شرط آن

شک در مکلف به از نظر متعلق شک دو قسم است:

الف: شک در اصل واجب. می داند نماز قضا بر او واجب است اما نمی داند نمازی که قضا شده دو رکعتی بوده یا سه رکعتی.

ب: شک در شرط واجب. می داند رو به قبله بودن شرط نماز است اما نمی داند قبله کدام طرف است. طاهر بودن لباس شرط نماز است اما نمی داند کدام لباسش طاهر است.

پس بعد از یقین به اصل تکلیف، گاهی شک فرد مربوط به اصل عمل می شود و گاهی مربوط به شرطی از شرایط عمل.

### مقدمه دوم اصولی: اقسام شرط از حیث علم مکلف

شرائط واجبات از نظر دخالت علم و جهل مکلف دو قسم است:

شرط واقعی: شرطی که تحقق واقعی یک واجب مشروط به آن است و اگر آن شرط رعایت نشود در واقع عمل انجام نشده است. به عبارت دیگر علم و جهل مکلف در این شرط موضوعیت ندارد. مانند طهارت نسبت به نماز که اگر از روی جهل یا نسیان بدون وضو نماز خواند، باطل است و باید إعادة یا قضا کند.

شرط علمی (ذکری): شرطی است که علم و جهل مکلف در آن موضوعیت دارد، یعنی اگر مکلف عالم و ملتفت بود لازم المراعاة است و آلا اگر از روی جهل یا نسیان شرط را رعایت نکرد عمل صحیح است. مانند جهر و إخفات در نماز که اگر نماز صبح را نسیاناً به إخفات خواند و بعد نماز یادش آمد، نمازش صحیح است. یا بعضی مثال می زنند به نجس بودن لباس نماز گزار که اگر نمی دانست و بعد از نماز متوجه نجس بودن لباس شد، نماز صحیح است. همینطور مباح بودن آب وضو.

(البته بین شرط علمی و ذکری هم می توان تفاوت قائل شد. ذکری یعنی علاوه بر علم، ذکر و التفات هم داشته باشد)

نکته مهم تشخیص شرط واقعی از علمی است، که از ظاهر دلیل و قرائن پیرامونی باید به دست آورد و عند الشک اصل بر واقعی بودن شرط است. در عبارت لا صلاة إلا بطهور، ظاهر لفظ طهور اطلاق دارد یعنی طهور (وضو یا طهارت بدن و لباس) شرط نماز است چه مکلف بداند و چه نداند.

### مقدمه سوم: انصراف و اهمیت منشأ آن

دو اصطلاح تبادر و انصراف در مباحث ظهورات الفاظ پر کاربرد است، در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر خوانده ایم که:

تبادر: هو انساب المعنی من نفس اللفظ مجرداً عن کل قرینة. سبقت گرفت یک معنا به ذهن در استعمال بدون قرینه. \*

انصراف: انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصادیق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق و إن تمت مقدمات الحکمة مثل انصراف المسح فی آیتی التیمم و الوضوء إلى المسح بالید و بیاطنها خاصة. صرف و توجه ذهن از یک لفظ به بعضی از مصادیق یا اصناف معنایش باعث شکل گیری ظهوری جدید در لفظ می شود. در اصطلاح انصراف مهم برای فقیه این است که منشأ آن را بیابد، اگر منشأ انصراف، کثرت استعمال لفظ در یک معنای خاص باشد و این کثرت استعمال ظهور جدیدی برای لفظ ساخته باشد، حجت است و این ظهور جدید در یک معنای خاص می تواند جلوی اطلاق لفظ را بگیرد؛ اما اگر منشأ انصراف ناشی از لفظ نباشد بلکه ناشی از عامل خارجی باشد مانند غلبه وجودی یک معنا ک انصراف الذهن من لفظ الماء فی العراق إلى ماء دجلة و فرات، یا اکمل افراد بودن یک معنی مثل انصراف ذهن از طلب به اکمل افراد آن که طلب وجوبی باشد، در این صورت حجت نیست. \*\*

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند در مسأله چهارم توضیح دادیم که اگر شک مکلف که منشأش موضوع خارجی است در مصداق ذات الواجب باشد احتیاط واجب است، شک دارد مکلف به نماز قصر است یا تمام، منشأ شک هم موضوع خارجی است گفتیم واجب است احتیاط و موافقت قطعیه که هر دو نماز را بخواند. سؤال این است که اگر شک مکلف در مصداق شرط یک واجب باشد نه ذات واجب، آیا باز هم احتیاط نمودن واجب است؟ مثال: رو به قبله بودن، طهارت داشتن، یا طهارت بدن و لباس، شرط نماز هستند نه جزء و ذات نماز، اگر مکلف در قبله، یا طهارت لباسش شک کند باز هم احتیاط واجب است که به چهار طرف نماز بخواند، با هر دو آب مشکوک وضو بگیرد،

یا با هر دو لباس نماز بخواند، یا احتیاط واجب نیست و می‌توان بین شک در ذات واجب با شک در شرط واجب تفاوت قائل شد؟ به عبارت دیگر اگر موضوع خارجی که منشأ شک مکلف شده، مصداق بودن برای شرط واجب باشد احتیاط واجب است؟ در مسأله دو قول است:  
قول اول: مرحوم ابن ادریس: احتیاط واجب نیست.

قول دوم: شیخ انصاری و مشهور: احتیاط واجب است.

منشأ این اختلاف دو قول به یک اختلاف مبنای دیگر باز می‌گردد که شرایط واجبات شرط واقعی هستند یا شرط علمی؟

مبنای اول: شرط واقعی‌اند. در این صورت احتیاط واجب خواهد بود، اگر استقبال قبله شرط واقعی نماز باشد یعنی علم و جهل مکلف دخالت ندارد چه علم داشته باشد چه جاهل و چه شاک باشد باید حتماً نماز رو به قبله بخواند، در این صورت باید به چهار طرف نماز بخواند تا یقین کند وظیفه‌اش را انجام داده است.

مبنای دوم: شرط علمی‌اند. در این صورت احتیاط واجب نیست زیرا مراعات این شرط بر جاهل یا شاک واجب نیست.

تفاوت دو قول و دو مبنا در مثال فقهی سائر در نماز روشن است، مرحوم ابن ادریس معتقدند شرایط نماز شرط علمی‌اند لذا اگر دو لباس دارد یکی نجس است و نمی‌داند کدام است، چون علم ندارد شرط سائر طاهر برداشته می‌شود و می‌تواند عاریاً نماز بخواند. اما مشهور می‌گویند احتیاط، واجب است و باید دو نماز بخواند یکی با لباس "الف" و دیگری با لباس "ب"

بل النزاع فیما کان من هذا القبیل... در این عبارت مرحوم شیخ می‌خواهند اشاره کنند به این نکته که راه صحیح بررسی علت اختلاف دو قول توجه به مبنایی است که باعث اختلاف شده است، به عبارت دیگر ما دو نوع بحث داریم:

بحث اول: منشأ اختلاف فتوا با مرحوم ابن ادریس در بحث شک در مصداق شرط واجب، مسأله شرط علمی یا واقعی بودن است.

بحث دوم: (لا بکفایة الفعل) منشأ اختلاف فتوا با صاحب قوانین در بحث شک در مصداق اصل واجب، موافقت احتمالی یا قطعی است.

در این تنبیه منشأ اختلاف فتوا را باید در بحث اول (شرط علمی یا واقعی بودن) جستجو نمود و أدله آن را بررسی و نقد کرد لذا می‌گوییم:

دلیل قول و مبنای اول: مرحوم ابن ادریس شرایط واجب را شرط علمی دانستند دو دلیل (بر سقوط شرط مجهول یا مشکوک) دارند:

دلیل اول: انصراف.

روایاتی که شرایط نماز را بیان می‌کنند اطلاق دارند هم شامل عالم به آن شرط می‌شود هم ظان هم شاک اما انصراف دارند به اکمل افراد که فرد عالم باشد. توضیح مطلب: روایات مثلاً می‌فرمایند يجب ستر العورة فی الصلاة. شرط ستر عورت مطلق است و می‌گوید سائر شرط نماز است چه مکلف عالم به این شرط است، یا علم اجمالی به وجود این شرط دارد یا شاک است، اما این شرط انصراف دارد به اکمل افرادش که فرد عالم باشد، پس اگر فرد علم به این شرط ندارد ستر عورت در نمازش واجب نیست و می‌تواند عاریاً نماز بخواند. (البته روشن است که به دور از نگاه ناظر محترم)؛ همچنین در مثال شرطیت ترتیب بین نماز ظهر و عصر قضا شده.

دلیل دوم: سقوط قصد وجه و تعیین

می‌فرمایند اگر علم به شرط لازم (و احتیاط نمودن) لازم باشد دیگر قصد وجه و قصد تعیین در واجب ممکن نیست. اگر فرد بخواند به چهار طرف نماز بخواند نمی‌تواند قصد وجه و قصد تعیین کند چون نمی‌داند کدام یک از اینها واجب واقعی هستند، پس دو راه داریم:

راه اول: قصد وجه و تعیین را کنار بگذاریم و احتیاط نموده به چهار طرف نماز بخوانیم تا شرط قبله مراعات شود.

راه دوم: پایبند به قصد وجه و قصد تعیین باشیم و دست از احتیاط برداریم و فقط به یک طرف نماز بخوانیم با قصد وجه و تعیین.

نتیجه راه اول این است که شرط قبله شرط واقعی باشد، نتیجه راه دوم این است که شرط قبله شرط علمی باشد.

مرحوم ابن ادریس می‌فرمایند روش دوم مقدم و اولی است.

نقد هر دو دلیل خواهد آمد إن شاء الله.

تحقیق:

\* مراجعه کنید به اصول فقه، ج ۱، ص ۲۳، علائم حقیقت و مجاز، علامت اول: تبادر. کلاً یک صفحه مطلب دارد خلاصه کنید.

\*\* مراجعه کنید به اصول فقه، ج ۱، ص ۱۸۹ مبحث مطلق و مقید (تنبیه دوم ذیل مقدمات حکمت) دو صفحه مطلب دارد خلاصه کنید.



در تنبیه اول از هفت تنبیه ذیل بحث شبهه و جوبیه در متباینین بیان شد که مرحوم ابن ادریس معتقدند اگر شک مربوط به یکی از شروط واجبات بود احتیاط (موافقت قطعیه) واجب نیست و موافقت احتمالیه کافی است. دو دلیل داشتند که مرحوم شیخ نقد می‌فرمایند:

**نقد دلیل اول:** دلیل اول این بود که ادله شرایط در واجبات انصراف دارند به اینکه شرط علمی هستند، اشکال این است که:

**اولا:** چنانکه در مقدمه جلسه قبل اشاره کردیم در اصول ثابت شده اُکملیت افراد نمی‌تواند منشأ انصراف لفظ مطلق به یکی از مصادیقش باشد. پس اصل ادعای انصراف باطل است. و زمانی که انصراف وجود نداشت لفظ (ستر العورة) بر اطلاقیش باقی است و دلالت می‌کند نماز در هر صورت مشروط به مثل ستر عورت است چه فرد علم تفصیلی داشته باشد به این شرط چه علم اجمالی چه شک و جهل.

**ثانیا:** اگر ادعای انصراف شما صحیح باشد و شرایط واجبات را شرط علمی بدانیم دیگر از بحث شک در مکلف به خارج خواهید شد، زیرا در واقع شرط قبله برای شک مطرح و واجب نیست که بحث کنیم به چهار طرف نماز بخواند (و احتیاط کند) یا به یک طرف کافی است.

**نقد دلیل دوم:** مرحوم ابن ادریس فرمودند امتثال قصد وجه و تعیین اولی از احتیاط و مراعات شرط قبله است. اشکال این است که:

**اولا:** به چه دلیل شما مراعات قصد وجه و تعیین را مقدم کردید بر مراعات شرط قبله (که به جهت مراعات شرط قبله احتیاط واجب شد) **ثانیا:** قصد وجه، قصد تعیین و جزمیت (قطعیت) در قصد قربت همه اینها در صورتی است که فرد متمکن از انجامش باشد و در صورت مراعات شرط قبله و به چهار طرف نماز خواندن، فرد متمکن از انجام این امور نیست، پس مراعات شرط قبله و احتیاط نمودن اولی است از انجام این امور.

و السرّ فی تعینّه للسقوط... می‌فرمایند در ما نحن فیه دو دسته شرط داریم:

دسته اول: شرط قبله.

دسته دوم: شرط قصد وجه، قصد تعیین، جزمیت در قصد قربت (نه اصل قصد قربت)

مرحوم ابن ادریس فرمودند امتثال دسته دوم مقدم است لذا از دسته اول و شرط قبله و احتیاط نمودن و نماز خواندن به چهار طرف دست بر می‌داریم، در مقابل مرحوم شیخ ادعا فرمودند دسته اول مقدم است و باید شرط قبله مراعات شود و احتیاط به چهار طرف نماز بخواند که یقین کند شرط قبله را امتثال کرده. می‌فرمایند سرّ اینکه ما دسته اول را مقدم کردیم این است که رتبه این دو دسته شرط مساوی نیست بلکه رتبه دسته اول مقدم است زیرا شرط قبله در نماز در هر حال لازم است اما شرط دسته دوم در صورتی واجب است که فرد متمکن از امتثالش باشد، وقتی در ما نحن فیه مکلف عاجز از امتثال دسته دوم است، پس دسته دوم ساقط می‌شود و مراعاتش لازم نیست.

به عبارت دیگر قبلاً<sup>۱</sup> هم اشاره شد جزمیت در قصد قربت تابع کیفیت وجوب یک عمل است، وقتی یک عمل به نحو احتیاطی و موافقت قطعیه با اتیان جمیع اطراف واجب شده پس قصد قربت در آن هم به همین شکل مردد بین انجام دو عمل خواهد بود و جزمیت در آن لازم نیست، قصد وجه و قصد تعیین نیز همینطور به ویژه که نسبت به اصل وجوب قصد وجه و تعیین هم اختلاف است.

**خلاصه کلام شیخ انصاری** در تنبیه اول این شد که اصل اولیه در شرایط واجبات این است که شرط واقعی‌اند نه شرط علمی، و در شک در شرط واقعی (در اصل شرط واقعی شک ندارد یعنی یقین دارد نماز مشروط به قبله است بلکه در جهت قبله در خارج شک دارد) هم از باب مقدمه علمیه باید احتیاط و موافقت قطعیه نمود تا یقین به امتثال تکلیف و دفع ضرر محتمل حاصل شود. بله اگر در مورد شرطی دلیل داشتیم که شرط علمی است طبیعتاً از محل بحث خارج است و دیگر نسبت به آن شرط احتیاط و موافقت قطعیه واجب نخواهد بود.

**تنبیه دوم: کیفیت نیت در شرط واجب**

دومین تنبیه از تنبیهات هفتگانه ذیل شک در مکلف به شبهه و جوبیه دوران بین متباینین بحثی تکراری در کیفیت قصد قربت است. سؤال این است که در تنبیه اول از طرفی ثابت کردیم چنانکه در شک نسبت به مصداق اصل واجب (نماز صبحش قضا شده یا نماز ظهرش) گفتیم احتیاط و موافقت قطعیه واجب است، در شرایط واجبات هم احتیاط واجب است و مثلاً در شک نسبت به قبله هم باید به چهار طرف نماز بخواند، از طرف دیگر قصد قربت جزء هویت یک عمل عبادی است، سؤال این است که در چهار نماز به چهار طرف کیفیت قصد قربت چگونه خواهد بود؟

فرائد الأصول ج ۲ ..... می‌فرمایند کیفیت قصد قربت به همان نحو است که قبلاً<sup>۱</sup> توضیح دادیم، در هر کدام از نمازهایی که می‌خواند نیت می‌کند آن عمل را برای احراز امتثال واجب واقعی انجام می‌دهد که یا همان عمل یا عمل بعدش واجب واقعی او می‌باشد. و می‌تواند این نیت را خلاصه کند در این عبارت که این نماز را انجام می‌دهم احتیاطاً قربة الی الله.

پس رکن نیت این شد که یا به این عمل یا به عمل دیگرش واجب را امتثال خواهیم کرد، لذا باید دقت کرد در انجام هر یک از چهار نماز به چهار طرف همین نیت و عزم بر امتثال فرد دیگر را داشته باشد چون عزم بر امتثال سایر اطراف شبهه هم جزء نیت بود و بدون این عزم، نیت باطل است. بنابراین کسی که فقط می‌خواهد نماز به یک طرف بخواند دیگر دنبال امتثال واجب واقعی نیست بلکه امکان دارد همین یک نمازی که به یک جهت می‌خواند واجب واقعی باشد و احتمال دارد واجب واقعی نباشد، پس نمی‌تواند بگوید در هر صورت (قبله به هر طرفی باشد) من وظیفه را امتثال کرده‌ام.

بله در صورتی که فرد شک دارد نسبت به عبادی بودن یک عمل، مثل اینکه احتمال می‌دهد جنب باشد لذا غسل جنابت که یک عمل تعبدی است بر او واجب باشد، در اینجا نیت می‌کند غسل جنابت می‌کنم به قصد امتثال امر واقعی احتیاطاً قربة الی الله، اینجا هم قصد و نیتش احتیاطی است اما طرف دیگری ندارد که آن را هم نیت کند و عزم بر انجام طرف دیگر داشته باشد. البته این صورت که طرف دیگر ندارد از محل بحث ما که علم اجمالی (وجود اطراف) است خارج می‌باشد.

۱. در جلسه ۸۶، صفحه ۱۶۵ جزوه و صفحه ۲۹۱ کتاب. در بیان دوم از جواب دوم از دلیل سوم قائلین به کفایت موافقت احتمالیه.

بسمه تعالی

جلسه نود و یکم (چهارشنبه، ۹۶/۱۲/۰۹)

الثالث: أن الظاهر أن وجوب كل... ج ۲، ص ۳۰۵

تنبیه سوم: وجوب عقلی احتیاط در ما نحن فيه

سومین تنبیه از تنبیهات هفتگانه ذیل شک در مکلف به، شبهه وجوبیه، دوران بین متباینین مربوط به اثبات عقلی بودن وجوب موافقت قطعی و اتیان تمام احتمالات است.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید حال که در شبهه وجوبیه دوران بین متباینین ثابت کردیم در فقدان نص، اجمال نص و شبهه موضوعیه موافقت قطعی واجب است و هر دو محتمل باید امتثال شود، این وجوب احتیاط عقلی است یا شرعی؟ دو قول است:

قول اول: مرحوم شیخ انصاری: وجوب عقلی است.

دلیل: از باب مقدمه علمیه و وجوب دفع ضرر محتمل باید همه اطراف شبهه را اتیان کند مثلا هم نماز جمعه بخواند هم نماز ظهر. نتیجه اینکه اگر هم روایتی حکم به احتیاط کند امر ارشادی خواهد بود.

قول دوم: وجوب مولوی شرعی است.

قائلین به این قول دو دلیل دارند:

دلیل اول: روایات وجوب احتیاط یا روایت حسین بن سعید<sup>۱</sup> در وجوب قضاء نماز با خواندن سه نماز دو، سه و چهار رکعتی، ثابت می کنند شرعا احتیاط واجب است که یک وجوب مولوی خواهد بود.

نقد: مرحوم شیخ می فرماید در مباحث برائت (که سال گذشته خوانده اید) به تفصیل استدلال کردیم که چون عقل حکم به وجوب احتیاط دارد این روایات وجوب ارشادی خواهند بود نه مولوی.

دلیل دوم: دلیلی است مرکب از اجماع و استصحاب که در چند جلسه قبل<sup>۲</sup> به تفصیل گذشت. خلاصه کلام این بود که فرد نمی داند ظهر واجب است یا جمعه، قطعا یکی از این دو عمل به اجماع علما واجب است و فرد حق مخالفت قطعی ندارد، پس یک عمل واجب شد به دلیل اجماع، عمل دیگر هم واجب است به حکم استصحاب که سه بیان داشت یکی از آنها این بود که تا قبل از اتیان یک عمل یقین داشت به اشتغال ذمه، بعد از انجام یکی از دو عمل شک دارد آیا ذمه اش فارغ شد یا نه، استصحاب می کند بقاء اشتغال ذمه به تکلیف را. استصحاب هم یک دلیل شرعی برگرفته از لاتنقض الیقین بالشک است، نتیجه این است که انجام هر دو عمل واجب خواهد بود شرعا. نقد: مرحوم شیخ می فرماید در همان بحث چند جلسه قبل تمسک به این دلیل را نقد کردیم و گفتیم با استصحاب فقط می توان ثابت کرد بقاء اشتغال ذمه را، اما استصحاب نمی گوید عمل دوم واجب است بلکه عقل می گوید حال که با استصحاب ثابت شد اشتغال ذمه داری پس عمل دوم هم واجب است، این هم اصل مثبت است و در تنبیه ششم از تنبیهات استصحاب ثابت خواهیم کرد که اصل مثبت (لوازم عقلی اصول عملیه) حجت نیست هر چند لوازم شرعی آنها حجت است.

ثمره بحث

می فرمایند ثمره اختلاف دو قول در این تنبیه هم به نوعی از مطالب چند جلسه قبل روشن می شود که طبق نظر ما که وجوب عقلی را پذیرفتیم و اوامر شارع را ارشادی دانستیم، امتثال حکم عقل به وجوب احتیاط و امتثال امر ارشادی مولوی ثواب و عقاب مستقل ندارد و فقط بر اتیان یا ترک واقع است که ثواب و عقاب مطرح می شود لذا وضعیت مکلف چند حالت دارد:

حالت اول: مکلف همه اطراف علم اجمالی را ترک می کند، نه نماز جمعه می خواند نه نماز ظهر. اینجا فقط یک عقاب دارد بر ترک واقع. حالت دوم: مکلف یک طرف (مثلا نماز جمعه) را ترک می کند و یک طرف (نماز ظهر) را انجام می دهد و اتفاقا همان طرفی که ترک کرده در واقع واجب باشد، در این حالت هم یک عقاب دارد بر ترک واقع.

حالت سوم: مکلف یک طرف (مثلا نماز جمعه) را ترک می کند و یک طرف (نماز ظهر) را انجام می دهد و اتفاقا همان طرفی که ترک کرده مطابق واقع نبود یعنی آن طرفی که انجام داده مطابق واقع در آمد، در این حالت به جهت ترک یکی از دو محتمل عقاب ندارد؛ بلکه ممکن است به جهت تجری در این حالت سوم فرد را به خاطر ترک یکی از دو محتمل (مخالفت احتمالی با حکم عقل) مستحق عقاب بدانیم اما مبتنی است بر این مبنی که تجری عقاب دارد یا نه که ما در گذشته<sup>۳</sup> گفتیم متجری عقاب ندارد حتی اگر یقین داشته به حرمت یک کاری که در واقع حرام نبوده باز هم عقاب ندارد و فقط قبح فاعلی دارد که اصل بحث هم در عنوان تجری مطرح شده بود.

۱. در جلسه ۸۸، صفحه ۱۷۰ جزوه و صفحه ۳۰۰ کتاب گذشت.

۲. در جلسه ۸۶، صفحه ۱۶۵ جزوه و صفحه ۲۹۳ کتاب گذشت.

۳. در جلسه ۵۵، صفحه ۱۰۳ جزوه و صفحه ۲۳۱ کتاب گذشت.

### تنبيه چهارم: اجزاء موافقت احتماليه در كشف تطابق با واقع

گفتيم احتياط (موافقت قطعیه) و اتيان جميع احتمالات عقلا واجب است و در قبله مشکوک بايد به چهار طرف نماز بخواند، حال اگر فرد با همان نيتی که توضیح داديم که عمل را انجام می دهد احتیاطاً قربه الی الله، به یک طرف نماز خواند و قبل از نماز به سه طرف دیگر اطمینان یا يقين پیدا کرد قبله همان طرفی است که نماز خوانده، در این صورت این نمازش مجزی است و کفایت از واقع می کند و دیگر نیاز نیست به سه طرف باقی مانده هم نماز بخواند، زیرا فرد وظیفه واقعی را با قصد قربتی که بر عهده اش بوده، امتثال کرده است؛ هر چند در حین خواندن نماز نمی دانست واجب واقعی و قبله همين طرف است. مهم این بود که يقين یا اطمینان پیدا کند نماز را به جهت قبله خوانده است، و این يقين و اطمینان هم به دو صورت ممکن است محقق شود:

**صورت اول:** با امتثال جميع اطراف و نماز خواندن به چهار طرف.

**صورت دوم:** به یک طرف نماز خوانده اما بعد از نماز يقين یا اطمینان پیدا کند که قبله به همين طرف بوده است. در هر دو صورت واجب واقعی را انجام داده و چیز دیگری بر عهده اش نیست.

### به مناسبت تعطیلات نوروز و امتحانات ترم اول

**یکم:** نسبت به ایام نوروز و ارتباط با خانواده ها باید به شدت توجه کنیم مبدا رفتار ما و معاشرت ما سبب تضعیف جایگاه دین و روحانیت در نگاه مردم شود. مردم به دقت رفتارهای ما را مورد توجه قرار می دهند هر چند گاهی خود ما غافل از موشکافی های آنان هستیم. مخصوصاً در تطبیق گفتار با رفتارمان، تطبیق قول با فعلمان، تطبیق علم با عملمان، خیلی باید توجه کنیم در صله رحمها و دید و بازدیدها نسبت نماز اول وقت، نسبت به اختلاط نادرست، نسبت به تحلیل های سیاسی و اقتصادی و اوضاع اجتماعی، به خصوص نسبت به غیبت، تهمت و دروغ باید شدیداً رعایت کنیم و به دستورات دین عمل نماییم و الگوی خانواده و فامیل خودمان باشیم.

**دوم:** طبیعت انسان به گونه ای است که گاهی دچار بی حالی و کسالت روحی می شود یا در امور مادی و دنیایی احساس عقب ماندگی می کند یا در امور زندگی احساس سختی و گرفتاری می کند که همه اینها باعث سست شدن در انجام وظائف و درس خواندن یا شک کردن نسبت به توجه خدا و اهل بیت: به خودش می شود در موارد زیادی برای برطرف شدن این حالات یک نکته مفید است که انسان در سه جا آمادگی زیادی برای تحول روحی دارد: بیمارستان، قبرستان و زندان، هر از گاهی به قبرستان و بیمارستان سر بزنییم به آسایشگاه معلولان و افراد کم توان ذهنی سر بزنییم هم به آنان خدمت و توجهی بکنیم هم به خودمان...

**سوم:** نسبت به پایبندی به تقویم آموزش در برگزاری جلسات کلاس و اعتراض بعضی دوستان به عدم تعطیلی کلاس در روزهایی که گاهی بعضی کلاسهای دیگر تعطیل اند، به چند نکته باید توجه کنیم:

**اولا:** نگاه طلبه ها و بزرگان دین به تلاش علمی در مسیر پیشرفت و نیل به اهداف تبلیغی و تقویت مکتب اهل بیت: نگاه انجام وظیفه است، خوب درس خواندن ما و تلاش برای کسب توفیق خدمت به جامعه و دین نوعی واجب شرعی است، طبیعتاً ترک وظیفه و ترک واجب (حتی برای یک جلسه) بدون حجت شرعی امکان ندارد.

**ثانیا:** صرف پایبندی به قانون حتی اگر بر خلاف میل و راحت طلبی همه ما باشد، خود موضوعیت دارد و نشان دهنده تقید به نظم و انضباط و قانون مداری است که بدون آن هیچ فرد و جامعه ای به صلاح نخواهد رسید.

**ثالثا:** یکی از اعتراضات عمومی در ذهن طلبه ها که به جا و وارد است کثرت تعطیلات حوزه به ویژه در مقایسه با حوزه قدیم قم و ایران و حوزه نجف می باشد، عقلانی بودن اعتراض و منصفانه و مفید بودن انتقاد، اقتضاء دارد ابتدا از خودمان شروع کنیم.

لذا دوستانی که مجرد هستند حتماً قدر بدانند فرصت فراغ بال را و به نحو احسن از آن برای تلاش علمی و حضور در امتحانات پیش رو استفاده کنند و دوستان متأهل هم سعی کنند با توجه به میل و رغبت خانواده شان به سفر و رفتن نزد خانواده و رساندن آنان به شهرستان در غیر از ایام امتحانات توجه ویژه ای به خانواده داشته باشند تا نسبت به حضور شما در ایام امتحانات در قم راضی باشند. البته گفته شده این شاء الله از سال آینده امتحانات از ایام نوروز جدا خواهد شد.

جلسه نود و دوم (شنبه، ۹۶/۱۲/۱۲) بسمه تعالی

الخامس: لو فرض احتمالات الواجب... ج ۲، ص ۳۰۸

تنبیه پنجم: حکم محصوره و غیر محصوره

پنجمین تنبیه از تنبیهات هفتگانه ذیل شک در مکلف به، شبهه وجوبیه، دوران بین متباینین مربوط به حکم شبهه محصوره و غیر محصوره در محل بحث است. در تنبیه اول بیان شد که شبهه وجوبیه مکلف به دوران بین متباینین شک یا در مصداق اصل واجب است (نماز ظهر یا جمعه) یا در مصداق شرط واجب (طرف قبله). حال در این تنبیه می‌فرمایند هر کدام از آن دو حالت هم دو صورت دارد: صورت اول: اطراف شبهه محصوره است.

صورت دوم: اطراف شبهه غیر محصوره است.

از ضرب دو حالت در دو صورت چهار صورت به دست می‌آید که حکم دو صورت اول روشن است و اشاره نمی‌کنند:

صورت اول: شبهه محصوره و شک در مصداق اصل واجب است، احتیاط (موافقت قطعیه) واجب است، هم ظهر بخواند هم جمعه.

صورت دوم: شبهه محصوره و شک در مصداق شرط واجب است، احتیاط واجب است، به چهار طرف نماز بخواند تا یقین کند به قبله.

صورت سوم: شبهه غیر محصوره و شک در مصداق شرط واجب است.

مثال اول: صد لباس دارد که می‌تواند به عنوان ساتر در نماز استفاده کند در دسترس مکلف است و یقین دارد فقط یکی از آنها پاک است، پس اولاً: اطراف شبهه غیر محصوره است، ثانیاً: شک در مصداق شرط واجب (ساتر طاهر در نماز) است، اینجا می‌فرمایند اگر مراعات شرط، واجب باشد موجب عسر و حرج است زیرا فرضاً اگر فرد می‌خواهد نماز ظهر و عصر بخواند، صد دست لباس مشکوک هم هست که فقط یکی از آنها پاک است، در صورت وجوب احتیاط باید صد نماز ظهر و صد نماز عصر بخواند و این هم علاوه بر اینکه موجب عسر و حرج است، اصلاً در وقت نماز ظهر زمان کافی ندارد. پس حال که مکلف توان امتثال شرط را ندارد، شرط از عهده او برداشته می‌شود اما اصل واجب باقی است یعنی بدون ساتر نماز می‌خواند زیرا شرط نماز، ساتر طاهر بود که میسر نیست، لذا صلاة عاریا می‌خواند.

مثال دوم: عموماً فقهاء در قبله مشکوک نماز به چهار طرف را کافی می‌دانند، اما اگر کسی مبنایش این باشد که اختلاف اندک هم در درجه قبله جایز نیست و باید به جهت قبله نماز بخواند، و قبله را هم نمی‌داند در این صورت ۳۶۰ درجه محدوده شک در قبله است، اگر به هر ۵ درجه یک نماز بخواند می‌شود ۷۲ نماز ظهر و ۷۲ نماز عصر که غیر محصوره و معسور است لذا شرط قبله ساقط است. پس تکلیف این صورت هم روشن شد که شرط ساقط است و احتیاط واجب نیست.

صورت چهارم: شبهه غیر محصوره و شک در مصداق اصل واجب است.

مثل اینکه نذر کرده یک روز خاصی از سال ۹۷ را روزه بگیرد، اما فراموش کرده کدام روز بوده است، اگر احتیاط (موافقت قطعیه) واجب باشد باید تمام سال (غیر از دو روز حرام) را روزه بگیرد که موجب عسر و حرج است، لذا احتیاط بر او واجب نیست اما حق مخالفت قطعیه هم ندارد، نمی‌تواند هیچ روزی را روزه نگیرد زیرا در این صورت با علم اجمالی به وجوب یک روز روزه مخالفت کرده است.

و لو قلنا... حتی کسانی که در شبهه تحریمیه غیر محصوره (شک در حرمت یکی از پانصد بطری آب) هم قائل به جواز ارتکاب کل اطراف بودند و می‌گفتند مخالفت قطعیه تدریجیه اشکال ندارد، اینجا می‌گویند مخالفت قطعیه حرام است و نمی‌تواند تمام اطراف را ترک کند زیرا تفاوت شبهه تحریمیه با وجوبیه این است که:

در شبهه تحریمیه تا آخرین فرد را مرتکب نشده نمی‌توان گفت مخالفت قطعیه کرده است و نسبت به آخرین فرد هم بعد از ارتکاب می‌توان گفت معصیت کرده است نه قبل از ارتکاب.

اما در شبهه وجوبیه به محض اینکه قصد کرد هیچ یک از واجبات را انجام ندهد عصیان و مخالفت قطعیه نموده که حرام است. \* لذا حتی کسانی که در شبهه تحریمیه غیر محصوره قائل به جواز ارتکاب همه اطراف علم اجمالی هستند در شبهه وجوبیه غیر محصوره قائل به حرمت ترک جمیع اطراف هستند.

دو سؤال مطرح می‌کنند:

سؤال اول: بالأخره در این صورت چهارم (شبهه غیر محصوره و شک در مصداق اصل واجب) وظیفه چیست؟

جواب: مرحوم شیخ دو احتمال با دلیلش بیان می‌کنند:

احتمال اول: انجام یک فرد کفایت می‌کند، در مثال بالا یک روز روزه بگیرد کافی است.

دلیل: از طرفی شبهه غیر محصوره است و احتیاط موجب عسر و حرج است، لذا موافقت قطعیه (از باب مقدمه علمیه) واجب نیست، از طرف دیگر مخالفت قطعیه هم حرام است، برای فرار از مخالفت قطعیه می‌گوییم یک روز روزه بگیرد کافی است.

احتمال دوم: (نظر شیخ انصاری) باید به مقداری که به عسر و حرج نمی افتد اطراف علم اجمالی را انجام دهد. در مثال بالا به تعدادی از روزهای سال روزه بگیرد که به عسر و حرج نیافتد.

دلیل: مرحوم شیخ در مقام استدلال می فرماید: اگر در موردی نص خاص شرعی داشته باشیم که یک روز روزه کافی است تبعیت می کنیم اما اگر چنین نص خاصی نباشد از طرفی علم اجمالی به وجوب روزه، می گوید واجب است تمام سال را روزه بگیرد و طبق حکم عقل به دفع ضرر محتمل و مقدمه علمیه تا زمانی که عسر و حرج بوجود نیامده و مانع وجوب نشده باید روزه بگیرد مثلاً یک ماه روزه گرفت بعد هر گاه منجر به عسر و حرج شد دیگر تکلیف از او برداشته می شود، پس هر مقداری که برایش مقدور است باید روزه بگیرد تا زمانی که یقین کند تکلیف ندارد، این یقین به عدم تکلیف هم از دو راه می آید:

یکم: موافقت قطعی کند لذا یقین پیدا می کند به اینکه دیگر تکلیفی ندارد.

دوم: بعد از انجام یک ماه روزه، دلیل عسر و حرج بگوید دیگر تکلیف ندارد.

و هذا الحكم مطرد...

سؤال دوم: شما احتمال دوم را انتخاب کردید و فرمودید هر مقدار ممکن است باید انجام دهد، تا زمانی که مانعی به نام عسر و حرج بیاید که تکلیف را برمی دارد، سؤال این است که اگر در مواردی بعض افراد معین از واجب غیر مقدور شد حکم چیست؟

جواب: مرحوم شیخ می فرماید مسأله دو صورت دارد:

صورت اول: عروض مانع در بعض اطراف غیر معین علم اجمالی

در مثال مذکور فرد یقین دارد که اگر بخواهد تمام سال را روزه بگیرد در ایام نا مشخصی دچار سنگ کلیه و مشکلات گوارشی می شود، در این صورت چون معلوم نیست کدام روز است باید به همان دلیل مذکور در احتمال دوم تا زمانی که مشکلی پیش نیامده روزه بگیرد و هر گاه متوجه شد روزه گرفتنش سبب ایجاد بیماری می شود آن را ترک کند.

صورت دوم: عروض مانع در بعض اطراف معین علم اجمالی

در مثال مذکور که احتیاطاً باید کل سال را روزه بگیرد، اگر یقین داشته باشد روزه گرفتن در تابستان که روزها بلند است او را مبتلا به زخم معده می کند، در این صورت دو قول است:

قول اول: مشهور معتقدند باز هم وجوب کل اطراف باقی است و باید به همان دلیل مذکور در احتمال دوم، تمام روزها را روزه بگیرد تا زمانی که مانعی بیاید و تکلیف را بردارد.

قول دوم: در مثال مذکور، وجوب روزه در ایام تابستان ندارد، نسبت به ایام دیگر هم که علم اجمالی نداریم تا روزه واجب باشد پس أصالة البرائة جاری خواهد بود. لذا قول اول صحیح نیست. (البته یک روز را باید روزه بگیرد که مخالفت قطعی نشود) \*\*

#### تحقیق:

\* مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد ج ۵، ص ۳۸۰ با این کلام شیخ انصاری مخالفاند و می فرمایند: "... فإذا قلنا بعدم تأثير العلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة، حتى في المقام فليس في ترك الكل مخالفة منجز من الشارع فتأمل." قبل از عبارت مذکور را کامل کنید و بعد از تأمل و مباحثه عبارت، بفرمایید به نظر شما اشکال ایشان به مرحوم شیخ انصاری وارد است یا نه؟

\*\* مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد ج ۵، ص ۳۸۳ علاوه بر اینکه به انتساب قول اول به مشهور اشکال دارند، می فرمایند در اینجا باید همان تفصیلی مطرح شود که در شک در مکلف به شبهه تحریمی محصوره ذیل تنبیه پنجم بیان شد و مرحوم شیخ انصاری شش صورت مطرح کردند که اول علم اجمالی آمده است یا اول اضطرار محقق شده. قسمتی از عبارت بحر الفوائد: "فما عن المشهور في الكتاب و إن لم نتحققه من اطلاق القول بوجوب الإحتياط..."

ششمین تنبیه از تنبیهات هفتگانه ذیل شک در مکلف به، شبهه وجوبه، دوران بین متباینین مربوط به احتیاط (موافقت قطعی) با وجود تمکن از تحصیل علم تفصیلی است. تا اینجا شیخ انصاری فرمودند چه شک در مصداق اصل واجب باشد یا در مصداق شرط واجب باشد احتیاط (موافقت قطعی) واجب است.

مکلفی که علم اجمالی دارد به وجوب نماز به یکی از چهار طرف (قبله)، دو حالت نسبت به او متصور است:

**حالت اول:** قادر بر علم تفصیلی به قبله نیست زیرا نه خود آشنای به قبله است نه فرد آگاه به جهت قبله وجود دارد.

**حالت دوم:** قادر بر علم تفصیلی به قبله هست و می‌تواند با سؤال از بینة یا طرق شرعی دیگر علم به جهت قبله پیدا کند.

**سؤال:** اگر مکلفی که علم اجمالی دارد به وجوب یکی از ظهر یا جمعه، قصر یا اتمام و یا یکی از چهار جهت، قادر بر تحصیل علم تفصیلی و سؤال از دیگران هست، آیا باید علم تفصیلی کسب کند و حق ندارد چند بار عمل را تکرار نماید یا باز هم مجاز است احتیاط کند؟ به عبارت دیگر: آیا شرط عمل بر اساس احتیاط، عدم تمکن از علم تفصیلی است؟

به عبارت سوم: آیا وقتی امتثال تفصیلی ممکن است نوبت به امتثال اجمالی می‌رسد؟ مثل اینکه می‌تواند با پرسیدن جهت قبله یک نماز بخواند اما پرسیدن را کسر شأن خود می‌داند آیا می‌تواند بدون پرسیدن جهت قبله به چهار طرف نماز بخواند؟  
**جواب:** در مسأله دو قول است:

**قول اول:** مشهور معتقدند در صورت تمکن از علم تفصیلی نمی‌تواند احتیاط کند و عمل را چند بار به چهار جهت تکرار کند، بلکه باید با تحصیل علم تفصیلی و سؤال از دیگران به جهت قبله واقعی نماز بخواند.

**دلیل:** در عبادات قصد وجه و تعیین لازم است و اگر فرد احتیاطاً به چهار طرف نماز بخواند نمی‌تواند قصد وجه (قصد وجوب همان طرفی که می‌خواهد نماز بخواند) و تعیین (قصد کند معینا همین طرف بر من واجب است) نماید (که قبلاً چندین بار توضیح داده شد). پس وقتی متمکن از علم تفصیلی است و با سؤال از دیگران هم قبله واقعی را پیدا میکند هم می‌تواند قصد وجه و تعیین نماید، در این صورت جایز نیست قصد وجه و تعیین را ترک کند.

**قول دوم:** با وجود تمکن از علم تفصیلی می‌تواند بر اساس علم اجمالی و احتیاط، عمل را چند بار تکرار کند و موافقت قطعی نماید. مرحوم شیخ انصاری اینجا بین دو قول نظری انتخاب نمی‌کنند اما در رسائل ج ۲، ص ۴۰۹ ذیل عنوان: "الخاتمة فیما یعتبر فی العمل بالأصل" (ابتدای رسائل ۴) قول اول را انتخاب می‌کنند و دلیل دیگری ارائه می‌دهند. \*

فرع:

در پایان این تنبیه می‌فرمایند بنابر نظر مشهور (قول اول) اگر در یک عمل مثل نماز دو علم اجمالی و دو تردید داشت: ۱- جهت قبله را نمی‌داند، ۲- دو لباس دارد و علم اجمالی دارد یکی نجس است، مثل اینکه می‌خواهد در اتاق هتل نماز صبح بخواند اما هم جهت قبله را نمی‌داند هم یکی از دو لباسی که دارد نجس است و نمی‌داند کدام است، در این صورت باید هشت نماز بخواند چهار نماز به چهار جهت با لباس "الف" و چهار نماز با لباس "ب". اگر یکی از این دو تردید را می‌تواند با سؤال کردن برطرف کند و تبدیل به علم تفصیلی نماید، مثلاً می‌تواند با سؤال کردن علم تفصیلی به لباس طاهر پیدا کند باید از آن جهت علم تفصیلی کسب کند و فقط چهار نماز بخواند به چهار جهت با لباس طاهر و حق ندارد هشت نماز بخواند.

نتیجه اینکه هر فرد از نظر علم به مکلف به سه حالت دارد:

**حالت اول:** متمکن از علم تفصیلی و رفع تردید است که باید علم تفصیلی تحصیل کند.

**حالت دوم:** متمکن از علم تفصیلی نیست که احتیاط و موافقت قطعی انجام می‌دهد.

**حالت سوم:** از جهت طهارت متمکن از علم تفصیلی است اما از جهت قبله نه، اینجا هر مقدار می‌تواند باید علم تفصیلی تحصیل کند.

تنبیه هفتم: مشتبه دو امر مترتب باشد

هفتمین و آخرین تنبیه ذیل بحث دوران بین متباینین در شبهه وجوبه مکلف به، اشاره به تقسیم جدید برای کیفیت تردید و امتثال است. می‌فرمایند ممکن است در مواردی علاوه بر اینکه مکلف به مردد است که نماز قصر است یا تمام، مکلف به یا همان مشتبه دو امر مترتب بر یکدیگر باشند. مثال: فرد نمی‌داند وظیفه او قصر است یا تمام، وقت ظهر است می‌خواهد نماز ظهر و عصر بخواند، نماز ظهر و عصر مترتب بر یکدیگرند یعنی اول باید ظهر بخواند و بعد از آن عصر را. یا اینکه در قبله مردد بین جهات اربع است و می‌خواهد نماز ظهر و

عصر بخواند، اینجا چهار طریقه در کیفیت احتیاط و موافقت قطعی تصویر می‌شود، مرحوم شیخ ابتدا به دو طریقه اشاره می‌کند سپس در ضمن استدلال بر طریقه دوم به طریقه سوم اشاره می‌کند و در پایان طریقه چهارم را توضیح می‌دهند.

طریقه اول: ابتدا نماز ظهر را هم شکسته هم تمام بخواند سپس نماز عصر را هم شکسته و تمام بخواند.

این طریقه به اجماع فقهاء صحیح است زیرا فرد ابتدا قطعاً تکلیف واقعی نسبت به نماز ظهر را امتثال کرده (علم تفصیلی پیدا کرده به اتیان جمیع احتمالات نماز ظهر) سپس امتثال قطعی نسبت به نماز عصر نموده (و جمیع احتمالات نماز عصر را اتیان کرده) است. \* \* \* طریقه دوم: ابتدا یک محتمل را در هر دو مشتبه اتیان کند سپس محتمل دیگر را در هر دو مشتبه به جا آورد. مثل اینکه ابتدا ظهر و عصر را شکسته بخواند سپس ظهر و عصر دیگری به نحو تمام بخواند. در این طریقه مهم این است که دو مشتبه را به صورتی انجام دهد که مسانخ و هم جنس یکدیگر باشند یعنی اول ظهر شکسته و عصر شکسته سپس ظهر تمام و همجنس آن یعنی عصر تمام بخواند.

### تحقیق:

\* مرحوم شیخ انصاری در رسائل ج ۲، ص ۴۰۹ ذیل عنوان: "الخاتمة فيما يعتبر في العمل بالأصل" (ابتدای رسائل ۴) می‌فرماید: "یعدّ تکرار العبادة - لإحراز الواقع - مع التمكن من العلم التفصيلي به أجنبيًا عن سيرة المتشرعة، بل من أتى بصلوات غير محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة - بأن صلى في موضع تردد فيه القبلة بين أربع جهات، في خمسة أثواب أحدها طاهر، ساجدا على خمسة أشياء أحدها ما يصحّ السجود عليه، مائة صلاة - مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلاثة، يعدّ في الشرع و العرف لاعبا بأمر المولى." مدعی و دلیل شیخ انصاری در عبارت مذکور را یادداشت کرده و در بحث فردا بیان کنید.

مرحوم آخوند در کفایة الأصول چاپ آل البيت ص ۳۷۵ در نقد دلیل مرحوم شیخ انصاری ذیل عنوان "خاتمة فی شرایط الأصول" می‌فرماید: "و توهم کون التکرار عبثا و لعبا بأمر المولى و هو بنافی قصد الإمتثال المعتبر فی العبادة فاسدٌ لوضوح ... این عبارت دو خط دیگر ادامه دارد، پنج کار را انجام دهید:

یکم: دو خط دیگر را یادداشت کنید و عبارت کفایه را کامل نمایید.

دوم: برداشت خودتان از عبارت مرحوم آخوند را بنویسید.

سوم: بین کلام مرحوم شیخ انصاری و کلام مرحوم آخوند قضاوت نمایید.

چهارم: نقد مرحوم آخوند به مرحوم شیخ انصاری را ذیل عبارت رسائل که بالا آوردم در حاشیه رسائل هم می‌توانید ببینید. درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد (چاپ جدید) ص ۲۷۱.

پنجم: مرحوم آخوند قصد وجه را معتبر نمی‌دانند. در کفایه چاپ آل البيت صفحه ۳۶۵ و ۳۶۶ توضیحاتی دارند از جمله می‌فرماید: "أن إعتبار قصد الوجه من رأس مما یقطع بخلافه" با یادداشت ادامه این عبارت نظر مرحوم آخوند را توضیح دهید.

### معرفی اجمالی چند کتاب:

\* \* \* مرحوم شیخ انصاری در متن رسائل نام چند کتاب را ذکر می‌کنند:

الموجز الحاوی لتحریر الفتاوی از مرحوم ابن فهد حلی متوفای ۸۴۱ هـ که کتاب فقهی است.

کشف الإلتباس عن موجز أبی العباس از مرحوم مفلح صیمری متوفای ۹۰۰ هـ که شرح کتاب الموجز است.

مسالك الأفهام فی شرح شرایع الإسلام از شهید ثانی متوفای ۹۶۵ هـ که کتاب فقهی است.

روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان از شهید ثانی در شرح کتاب علامه حلی. کتاب فقهی است.

المقاصد العلیة فی شرح الرسالة الألفية از شهید ثانی، کتاب فقهی است.

نهاية الأحكام فی معرفة الأحكام از علامه حلی متوفای ۷۲۶ هـ کتاب فقهی است.

مدارك الأحكام فی شرح شرایع الإسلام از سید محمد موسوی عاملی متوفای ۱۰۰۹ هـ کتاب فقهی است.

در مورد هر کدام از این کتب که توانستید یک کتاب‌شناسی مختصر و شخصیت‌شناسی مختصر نسبت به مؤلف آن انجام دهید. در جزوه جلسه ۲۱ سرفصلهای کتاب‌شناسی و مقصود اجمالی از آن تبیین شد.



جلسه نود و چهارم (دوشنبه، ۱۴/۱۲/۹۶)

بسمه تعالی

قولان متفرعان علی القول... ج ۲، ص ۳۱۳، س ۱

تنبیه هفتم بررسی مواردی بود که علاوه بر تردید در مکلف به (قصر یا تمام)، مکلف به یا همان مشتبه دو امر مترتب بر یکدیگر باشند مانند ترتب نماز عصر بر اتیان نماز ظهر، گفتیم چهار طریقه در کیفیت احتیاط و موافقت قطعیه تصویر می شود، طریقه اول این بود که ابتدا نماز ظهر را به قصر و تمام بخواند سپس نماز عصر را به قصر و تمام بخواند. این طریقه به اجماع علما صحیح است. طریقه دوم این بود که ابتدا نماز ظهر و عصر را به قصر بخواند سپس نماز ظهر و عصر را به تمام بخواند. مرحوم شیخ انصاری می فرماید اگر در تنبیه قبل معتقد به قول دوم شدیم و گفتیم احتیاط و امتثال اجمالی صحیح است حتی با تمکن از علم تفصیلی، در این صورت این طریقه دوم هم مانند طریقه اول صحیح و کافی است، اما اگر قائل به قول اول شدیم و گفتیم مراعات علم تفصیلی واجب است یعنی تا وقتی توان تحصیل علم تفصیلی دارد و با سؤال کردن می تواند از طهارت لباس یا جهت قبله اطلاع پیدا کند، حق ندارد احتیاط و امتثال اجمالی کند نسبت به طریقه دوم دو قول خواهیم داشت که مبتنی بر دو مبنا هستند. قبل از بیان دو قول به یک مقدمه برگرفته از کلمات مرحوم شیخ انصاری اشاره می کنیم:

### مقدمه اصولی: عدم جواز احتیاط با تمکن از علم تفصیلی

در تنبیه ششم گفتیم مشهور معتقدند تا زمانی که تحصیل علم تفصیلی ممکن است و می تواند امتثال تفصیلی (بدون تکرار) داشته باشد نباید با تکرار عمل، احتیاط و امتثال اجمالی نماید، وقتی می تواند با سؤال کردن اطلاع از لباس طاهر یا جهت قبله پیدا کند و علم تفصیلی را مراعات کند حق ندارد با امتثال اجمالی به چهار طرف نماز بخواند و احتیاط نماید. حال اینان که می گویند مراعات علم تفصیلی واجب است، نسبت به دلیل وجوب مراعات علم تفصیلی دو مبنا دارند:

مبنای اول: علت وجوب مراعات علم تفصیلی از بین رفتن تردید است، لذا تا جایی که ممکن است باید تردید در نماز و تکرار آن را از بین ببرد تا بتواند قصد تعیین نماید. فرد حکم قصر و اتمام را نمی داند قبله را هم نمی داند حال در نماز عشاء مثلا این فرد باید ۸ نماز بخواند (قصر به چهار طرف و اتمام به چهار طرف) اما می تواند با سؤال کردن از جهت قبله مطلع شود، طبق این مبنا باید قبله را سؤال کند که فقط دو نماز (یکی قصر و دیگری اتمام) بخواند نه ۸ نماز و لاقلاً نسبت به قبله تردید را از بین ببرد. مبنای دوم: علت وجوب مراعات علم تفصیلی صرف وجود علم تفصیلی است نه از بین رفتن تردید.

می فرمایند نسبت به طریقه دوم دو قول است:

قول اول: طریقه دوم صحیح است.

قول دوم: طریقه دوم باطل است.

هر کدام از این دو قول مبتنی بر یک مبنا است، پس گویا در مسأله دو مبنا است:

**مبنا و قول اول:** علت وجوب مراعات علم تفصیلی، از بین رفتن تردید و تکرار عمل و امکان قصد تعیین است.

پس این مبنا می گوید اگر در موردی، بتوان با علم تفصیلی از تکرار واجب (مثلاً به چهار طرف نماز خواندن) جلوگیری کرد حق ندارد عمل را با تکرار انجام دهد و اگر در موردی کسب علم تفصیلی هم نتواند از تکرار عمل جلوگیری کند، دیگر کسب علم تفصیلی و اعتناء به آن لازم نیست.

بنابراین دو حالت قابل تصویر است که باید بررسی کنیم ما نحن فیه (طریقه دوم) کدام یک از این دو حالت است:

**حالت اول:** بی اعتنایی به علم تفصیلی موجب تکرار بیشتر عمل در واجب می شود، مثل اینکه فرد قبله را نمی داند دو لباس هم دارد که یکی طاهر است اما نمی داند کدام طاهر است، نسبت به نماز صبح این فرد باید هشت نماز بخواند (با لباس "الف" به چهار طرف، و با لباس "ب" به چهار طرف) خوب اگر لاقلاً متمکن از تحصیل علم تفصیلی نسبت به لباس باشد می تواند تکرار نسبت به لباس را از بین ببرد و با لباس طاهر به چهار طرف نماز بخواند نه هشت نماز. در این صورت باید علم تفصیلی به دست آورد و افراد مرد را تقلیل دهد. **حالت دوم:** بی اعتنایی به علم تفصیلی موجب تکرار بیشتر نمی شود، به عبارت دیگر وجود و عدم علم تفصیلی مساوی است.

حال باید ببینیم طریقه دوم مصداق حالت اول است یا دوم؟

قائل به مبنای اول می گوید طریقه دوم، از مصادیق حالت دوم است که بی اعتنایی به علم تفصیلی منجر به تکرار عمل نمی شود لذا طریقه دوم صحیح است.

**توضیح مطلب:** در طریقه اول مکلف دو نماز ظهر یکی شکسته و یکی تمام می خواند بعد می رفت سراغ نماز عصر، یعنی علم تفصیلی پیدا می کرد واجب ظهر را انجام داده بعد می رفت سراغ نماز عصر، اما در طریقه دوم این گونه است که فقط ظهر را شکسته خوانده هنوز علم

تفصیلی ندارد که واجب واقعی ظهر را اتیان کرده، نماز عصر را شکسته می‌خواند می‌فرمایند با اینکه فرد می‌تواند به طریقه اول عمل کند و علم تفصیلی به اتیان ظهر پیدا کند بعد نماز عصر را اتیان کند اما تحصیل این علم تفصیلی لازم نیست و می‌تواند به طریقه دوم عمل کند. دلیل اینکه می‌تواند به علم تفصیلی اعتنا نکند این است که توجه به علم تفصیلی و عمل به طریقه اول مانع تکرار عمل نمی‌شود، چه فرد به علم تفصیلی توجه کند و مثل طریقه اول نماز بخواند یا به علم تفصیلی توجه نکند و مانند طریقه دوم نماز بخواند در هر دو طریقه، بالأخره چهار نماز خوانده است و شرط ترتب هم رعایت شده یعنی اگر در واقع نماز شکسته واجب بوده مکلف ظهر و سپس عصر را شکسته خوانده و اگر در واقع نماز تمام واجب بوده باز هم مکلف اول ظهر و سپس عصر تمام خوانده است و بالأخره یا نماز شکسته واجب بوده یا نماز تمام.

خلاصه اینکه بین طریقه اول و دوم از نظر: الف: ترتب عصر بر ظهر و ب: تعداد تکرار عمل، تفاوتی نیست و هر دو طریقه صحیح است. ذیل این مطلب یک سؤال و جواب است سپس وارد بیان قول و مبنای دوم می‌شوند که قائل است به بطلان طریقه دوم، إن شاء الله خواهد آمد.

جلسه نود و پنجم (سه شنبه، ۱۵/۱۲/۹۶) بسمه تعالی

و من ذلک یظهر عدم... ج ۲، ص ۳۱۳، س ۱۴

بحث در هفتمین و آخرین تنبیه ذیل دوران بین متباینین بود، در بحث دیروز گفتیم:

واجب مشتبه (مثلا بین قصر و اتمام) اگر دو امر مترتب باشند (مثل نماز عصر که مترتب بر نماز ظهر است) به چندین طریق می توان آن را اتیان کرد که چهار طریق را بررسی می کنند:

طریقه اول: ابتدا نماز ظهر را قصر و اتمام بخواند سپس نماز عصر را قصر و اتمام بخواند، این طریقه به اجماع علما صحیح است.

طریقه دوم: ابتدا نماز ظهر و عصر را شکسته بخواند سپس نماز ظهر و عصر را تمام بخواند.

در طریقه دوم دو قول است که مبتنی بر دو مبنا است، قول و مبنای اول این بود که زمانی مراعات علم تفصیلی و تحصیل آن واجب است که عمل بر اساس علم تفصیلی مانع از تکرار عمل بشود، اما در طریقه دوم مانع تکرار عمل نمی شود و اصلا تفاوتی بین طریقه اول و دوم از نظر تعداد تکرار عمل وجود ندارد.

بحث امروز پاسخ به یک اشکال و سپس بیان قول و مبنای دوم در طریقه دوم است.

اشکال به قول و مبنای اول: مکلف زمانی می تواند نماز عصر بخواند که یقین داشته باشد نماز ظهر را مطابق واقع اتیان کرده است، حال در طریقه دوم مکلف قبل از خواندن نماز ظهر یقین داشت ذمه اش مشغول به نماز ظهر بود، بعد از خواندن نماز ظهر شکسته شک دارد نماز ظهر واقعی را اتیان کرده که بتواند نماز عصر بخواند یا نه؟ استصحاب می کند بقاء اشتغال ذمه به نماز ظهر را، پس اول باید نماز ظهر را شکسته و تمام بخواند تا یقین کند به اتیان نماز ظهر، بعد نماز عصر بخواند این همان طریقه اول است.

نتیجه: طریقه دوم صحیح نیست زیرا شرط ترتب رعایت نمی شود، ترتب یعنی اول وظیفه واقعی ظهر را انجام دهد بعد عصر را بخواند.

جواب: مرحوم شیخ می فرماید ترتب بین نماز ظهر و عصر یعنی اینکه مکلف زمانی می تواند نماز عصر واقعی را اتیان کند که نماز ظهر واقعی را اتیان کرده باشد، خوب وقتی مکلف نماز ظهر شکسته بخواند سپس عصر شکسته بخواند، یا در واقع نماز شکسته بر او واجب است که ترتب را مراعات کرده و ظهر و عصر شکسته خوانده، امثال امر شده است، یا در واقع نماز تمام واجب است که عمل قبلی کلاً بی فائده است مکلف دوباره ظهر و عصر تمام می خواند پس هیچ اشکالی از نظر ترتیب وجود ندارد.

و لذا لایحوز الایمان... اگر مکلف اول ظهر شکسته بخواند بعد عصر شکسته و تمام بخواند سپس ظهر تمام بخواند ترتب رعایت نشده و باطل است.

نتیجه: طریقه دوم صحیح است زیرا همانطور که می تواند اول نماز شکسته بخواند همان گونه هم می تواند بعد از آن عصر شکسته بخواند و این ظهر و عصر شکسته مشترک اند در اینکه احتمال دارد واجب واقعی باشند یا واجب واقعی نباشند و اگر بنا باشد استصحاب اشتغال ذمه جاری شود یا اصل عدم فعل واجب واقعی جاری شود در هر دو جاری است.

أو أن الواجب مراعاة العلم التفصیلی... ج ۲، ص ۳۱۴، س ۱

قول و مبنای دوم: طریقه دوم باطل می باشد زیرا مبنایمان این است که صرف علم تفصیلی مهم است و فرد تا می تواند باید بر اساس علم تفصیلی عمل کند، اهمیتی ندارد که علم تفصیلی مانع تکرار عمل می شود یا نه. پس مکلف باید اول ظهر شکسته و تمام بخواند تا علم تفصیلی پیدا کند به انجام نماز ظهر، سپس نماز عصر شکسته و تمام بخواند. اما در طریقه دوم وقتی نماز عصر شکسته می خواند یقین و علم تفصیلی ندارد که نماز ظهر را مطابق واقع خوانده یا نه.

پس هر چند فرد از نظر قصر و اتمام تردید دارد و باید عمل را تکرار کند اما لا اقل می تواند نماز ظهر را به گونه ای بخواند که علم تفصیلی پیدا کند وظیفه را امتثال کرده بعد نماز عصر بخواند، این هم با طریقه اول ممکن است نه طریقه دوم.

مرحوم شیخ انصاری در پایان طریقه دوم یک قید هم اضافه می کنند و می فرماید طریقه دوم که ظهر و عصر شکسته می خواند مقصود این است که در وقت مشترک نماز ظهر و عصر این کار را انجام می دهد. با تبیین طریقه سوم وجه اضافه نمودن این قید روشن تر می شود.

أما إذا تحقق الأمر بالظهر فقط... ج ۲، ص ۳۱۴، س ۱۰

طریقه سوم: در وقت مختص نماز ظهر (مثلا چهار دقیقه اول اذان ظهر) ظهر و عصر شکسته بخواند و بعد از آن هم ظهر و عصر تمام بخواند، می فرماید طریقه سوم باطل است.

توضیح مطلب: گفتیم اگر واجب مشتبه، دو امر مترتب بر یکدیگر باشند مثل نماز ظهر و عصر، چهار طریقه برای اتیان واجب مورد بررسی قرار می گیرد. سومین طریقه آن است که فرد در ابتدای اذان ظهر که مثلا به اندازه چهار دقیقه وقت مختص نماز ظهر است، در این چهار

دقیقه نماز ظهر و عصر شکسته بخواند، می‌فرمایند ممکن است بگوییم این طریقه نماز خواندن باطل است زیرا امکان دارد در واقع نماز تمام بر این فرد واجب باشد و چهار دقیقه اول وقت مختص نماز ظهر باشد.

به عبارت دیگر اینکه فرد هم نماز عصر شکسته باید بخواند هم نماز عصر تمام از باب مقدمه علمیه است یعنی با این کار علم پیدا کند به امثال امر مولا به نماز عصر، خوب اگر در واقع نماز تمام واجب باشد، این فرد در وقت مختص نماز ظهر که مثلاً چهار دقیقه است، دو دقیقه ظهر شکسته خوانده و دو دقیقه عصر شکسته خوانده، در حالی که در وقت مختص به ظهر اصلاً نماز عصر امر شرعی ندارد پس وقتی در دو دقیقه دوم، نماز عصر شکسته می‌خواند کاری انجام می‌دهد که اصلاً امر ندارد.

(طبق مبنای دوم که می‌گفت صرف علم تفصیلی و امثال تفصیلی مهم است این مسأله کاملاً روشن است که تا می‌تواند باید به صورتی نماز بخواند که یقین به ترتب عصر بر ظهر پیدا کند که این هم فقط طریقه اول است اما در این طریقه سوم هر چند می‌توان گفت اگر وظیفه شکسته بوده نمازش صحیح است و اگر وظیفه اتمام بوده نمازش صحیح است لکن باز می‌شود احتمالی و آگری، در حالی که در طریقه اول هیچ احتمال و اگر وجود ندارد.)

بل الأصل عدم الأمر... مقصود استصحاب است که قبل از اذان یقین دارد امر به نماز عصر نداشت، بعد اذان در وقت مختص نماز ظهر شک دارد نماز عصر امر دارد یا نه، استصحاب می‌کند عدم امر نسبت به نماز عصر را. \* نتیجه: اگر مکلف در وقت مختص نماز ظهر، (یکی از احتمالات نماز عصر را بخواند یعنی نماز عصر شکسته بخواند) کار غیر شرعی است زیرا امر نداشت است.

طریقه چهارم: ابتدا نماز ظهر شکسته بخواند سپس نماز عصر تمام بخواند بعد از آن ظهر تمام و عصر شکسته بخواند. این طریقه هم باطل است زیرا گفتیم نماز عصر مترتب بر نماز ظهر است، اگر در واقع نماز تمام واجب باشد این فرد که نماز ظهر شکسته می‌خواند سپس وارد عصر می‌شود در وقت مختص نماز ظهر وارد نماز عصر شده، یعنی اصلاً نماز عصر تمام امر نداشت که او شروع به خواندن عصر تمام نموده است.

اما ما لایحتمله... اما آن جایی که مانند صورت اول و دوم وقتی احتمالات نماز عصر را انجام می‌دهد می‌توان امر به عصر را تصویر نمود دیگر أصالة عدم الأمر جاری نیست و نمی‌تواند ثابت کند عمل نامشروع و ممنوع است. خلاصه بحث دوران بین متباینین و هفت تنبیه را در جلسه فردا بیان می‌کنیم إن شاء الله.

#### تحقیق:

\* مرحوم تبریزی در اوثق الوسائل ج ۴، ص ۱۰۰ نکته‌ای دارند نسبت به تعبیر "بل الأصل عدم الأمر" و می‌فرمایند از باب مماشاة با خصم بیان شده، عبارت شش خطی ایشان را مراجعه و تأمل کنید.

#### پیش مطالعه:

در جلسه ۷۷ جزوه صفحه ۱۴۷ ابتدای بحث از متباینین در شبهه وجوبیه، مقدمه‌ای در اقسام اقل و اکثر (ارتباطی و استقلالی) با مثالهایش تبیین شد، برای بحث بعدی دوباره آن را مطالعه کنید.

## خلاصه مباحث دوران بین متباینین

در رساله شک بحث در جایی بود که شک حالت سابقه ندارد، بعد بحث از موضع اول (شک در اصل تکلیف) وارد بحث از موضع دوم (شک در مکلف به) شدند، و فرمودند سه مطلب دارد: شبهه تحریمیة، وجوبه، دوران بین محذورین، ذیل مطلب دوم (شبهه وجوبیه) فرمودند مکلف به دو قسم است: یا متباینین هستند یا اقل و اکثر، در قسم اول (متباینین) چهار مسأله بود زیرا منشأ شک بدون حالت سابقه در مکلف به شبهه وجوبیه، دوران بین متباینین، فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین (شبهه حکمیه) و یا موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) بود، بعد از بررسی چهار مسأله به تبیین هفت تنبیه پرداختند و قسم اول (دوران بین متباینین) تمام شد. خلاصه بحث شبهه وجوبیه متباینین چنین بود که:

**مسأله اول (فقدان نص):** مرحوم شیخ انصاری فرمودند:

مخالفت قطعیة (إجراء براءة در هر دو طرف) حرام است زیرا مخالف با علم اجمالی به وجود تکلیف است.

موافقت قطعیة واجب است زیرا مقتضی (علم اجمالی) موجود و مانع عقلی و شرعی هم مفقود است.

**مسأله دوم (اجمال نص):** این مسأله مانند مسأله اول مخالفت قطعیة حرام و موافقت قطعیة واجب است.

**مسأله سوم (تعارض نصین):** فرمودند مکلف مخیر است به دلیل روایات باب تخیر.

**مسأله چهارم (شبهه موضوعیه):**

مانند شک در قبله که مخالفت قطعیة حرام است زیرا یقین به وجود تکلیف دارد و موافقت قطعیة (احتیاط) واجب است لذا باید به چهار طرف نماز بخواند به این دلیل که اشتغال یقینی به تکلیف داریم، عقل می گوید از باب مقدمه علمیه (مقدمه علم به امثال تکلیف، انجام هر دو طرف شک است) باید هر دو طرف را امثال کند تا یقین به فراغ ذمه پیدا شود، پس اشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی. سپس هفت تنبیه بیان فرمودند که خلاصه آنها چنین بود:

**تنبیه اول:** در شبهه موضوعیه، حرمت مخالفت و وجوب موافقت جاری است چه شک در مصداق اصل واجب باشد (نماز قصر یا تمام) چه شک در مصداق شرط واجب باشد (جهت قبله).

**تنبیه دوم:** کیفیت نیت و قصد قربت در انجام اطراف علم اجمالی چنین است که در انجام هر یک از اطراف علم اجمالی باید قصد قربت داشته باشد به همان عمل در حال انجامش یا با انجام سایر اطراف، که به طور خلاصه می شود انجام عمل احتیاطا.

**تنبیه سوم:** وجوب موافقت قطعیة، وجوب عقلی است و روایات احتیاط دال بر آن هم امر ارشادی هستند که ثواب و عقاب مستقل ندارند. **تنبیه چهارم:** اگر شروع کرد به انجام تمام اطراف علم اجمالی (نماز به چهار طرف) و بعد از اولین عمل متوجه شد قبله همان طرف بوده دیگر مجزی است واقع است و نیاز به تکرار نماز به سه جهت دیگر نیست.

**تنبیه پنجم:** اگر شبهه موضوعیه محصوره باشد چه شک در مصداق اصل واجب (قصر و اتمام) چه شک در مصداق شرط واجب (طهارت یا نجاست لباس مصلی) در هر صورت احتیاط و موافقت قطعیة واجب است.

اگر شبهه موضوعیه غیر محصوره باشد در صورت شک در مصداق شرط واجب مانند قبله، هب جهت عسر و حرج شرط ساقط است اما مشروط باقی است و باید یک نماز بخواند. مثال: صد لباس ساتر دارد یقین دارد ۹۹ تا نجس و یکی پاک است نمی داند لباس پاک کدام است، خواندن صد نماز معسور است لذا شرط ساتر طاهر ساقط است و یک نماز می خواند عاریا.

اگر شبهه موضوعیه غیر محصوره باشد در صورت شک در مصداق اصل واجب باید به مقداری که منجر به عسر و حرج نمی شود عمل را اتیان کند. مثال: نذر کرده روزه یک روز معین در سال ۹۷ را اما فراموش کرد کدام روز بوده، چون موافقت قطعیة واجب است باید تمام سال (غیر عیدین) را روزه بگیرد اما هر زمان روزه گرفتن معسور شد، عسر و حرج تکلیف را برمی دارد و ادامه لازم نیست.

**تنبیه ششم:** مشهور معتقدند احتیاط نمودن (امثال اجمالی و به چهار طرف نماز خواندن) در صورتی جایز است که نمی تواند با سؤال کردن یا سایر طرق شرعی به حکم واقعی برسد، لذا اگر می تواند با سؤال کردن قبله را پیدا کند حق ندارد به چهار طرف نماز بخواند.

**تنبیه هفتم:** اگر مشتبه دو امر مترتب بر یکدیگر باشند مانند نماز عصر که مترتب بر ظهر است، و فرد هم وظیفه قصر یا اتمام را نمی داند در این صورت کیفیت انجام نماز ظهر و عصر که مشکوک بین قصر و اتمام است چند طریق هاست که چهار طریقه عبارتند از:

**طریقه اول:** ظهر را شکسته و تمام بخواند سپس عصر را شکسته و تمام بخواند. به اجماع علماء این قسم صحیح است زیرا هم علم تفصیلی مراعات شده (بعد از خواندن ظهر به قصر و اتمام یقین و علم تفصیلی پیدا کرد به انجام ظهر سپس اقدام به خواندن عصر نمود) هم ترتب نماز عصر بر نماز ظهر اتیان شده که بالأخره نماز عصر بعد از ظهر واقع شد.

**طریقه دوم:** ظهر و عصر شکسته بخواند سپس ظهر و عصر تمام بخواند (در وقت مشترک). دو مبنا بود: مبنای اول: مراعات علم تفصیلی فقط به جهت جلوگیری از تکرار عمل واجب است، در طریقه دوم مراعات کردن یا نکردن علم تفصیلی تأثیری در تکرار عمل ندارد پس نیاز نیست به علم تفصیلی اعتنا کرد و حتماً مانند طریقه اول نماز خواند لذا طریقه دوم صحیح است. مبنای دوم: صرف مراعات علم تفصیلی اهمیت دارد نه مانعیت از تکرار، لذا باید مثل طریقه اول نماز بخواند و طریقه دوم باطل است. **طریقه سوم:** ظهر و عصر شکسته بخواند در وقت مختص به نماز ظهر، و سپس ظهر و عصر تمام. این طریقه هم باطل است. **طریقه چهارم:** ظهر شکسته بخواند و عصر تمام سپس ظهر تمام و عصر شکسته، این طریق مسلماً باطل است زیرا ترتیب رعایت نشده.

### میلاذ با سعادت حضرت زهرا ۳

در آستانه میلاذ با سعادت حضرت صدیقه طاهره زهرای مرضیه توجه به یک نکته این شاء الله مفید خواهد بود: خداوند متعال در سوره مبارکه واقعه آیات ۷۷ تا ۷۹ می‌فرماید: "إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ." با تمسک به قرآن و تفاسیر اهل سنت یک نکته مهم باید مورد توجه قرار گیرد: ذیل این آیات شریفه فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶ ق) صاحب تفسیر مفاتیح الغیب از مفسران، متکلمان و از علماء بزرگ اهل سنت در ج ۲۹، ص ۴۳۱ به بعد چند نکته دارد که بین آن نکات دو نکته برای ما مهم است:

۱- بعد از اشکال و جوابهایی نتیجه می‌گیرد مکنون یعنی محفوظ و مصون از تغییر و تبدیل که مقصود لوح محفوظ است.  
 ۲- در مقصود از مطهرون عموم تفاسیر اهل سنت می‌گویند مقصود کسانی است که با وضو هستند، و حتی در فقه امثال شافعی و دیگرانشان تمسک می‌کنند به همین آیه که لایحوز مس المصحف للمحدث، بعد فخر رازی اشکال می‌کند که اگر مقصود از کتاب مکنون لوح محفوظ باشد با این معنای از مطهرون سازگار نیست، لذا توضیح می‌دهد که مقصود از مطهرون: "هم الملائكة طهرهم الله في أول أمرهم و أبقاهم كذلك طول عمرهم و لو كان المراد نفي الحدث لقال: لا يمسه إلا المطهرون أو المطهرون، بتشديد الطاء و الهاء، و القراءة المشهورة الصحيحة المطهرون من التطهير." می‌گوید اگر مراد نفي حدث و وضو گرفتن بود باید یا می‌فرمود مُطَهَّرُونَ یا می‌فرمود مُطَهَّرُونَ در حالی که قرائت مشهور و صحیح مُطَهَّرُونَ است. پس مقصود رفع حدث نیست بلکه مقصود ملائکه است. ما این دو نکته او را قبول داریم غیر از تطبیق مطهرون بر ملائکه، بکله می‌گوییم الف و لام در "المطهرون" یا به اطلاق یا به الف و لام عهد دلالت دارد بر مصادیق آیه تطهیر که "إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً" نتیجه اینکه حضرت زهرا سلام الله علیها مصداق مطهرون در آیه شریفه "لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" خواهند بود.

- فخر رازی در ابتدای تفسیرش ج ۱، ص ۹۲ ذیل عنوان "في اللطائف المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" می‌نویسد: "... النكتة السادسة: قال تعالى: لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ فالقلب لما تعلق بغير الله و اللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث، فلا بد من استعمال الطهور."

حال باید به کلام نورانی امام صادق علیه السلام توجه نمود که فرمودند: "اعراب القلوب على أربعة أنواع: رفع، وفتح، وخفض، ووقف، فرفع القلب في ذكر الله تعالى، وفتح القلب في الرضى عن الله، وخفض القلب في الاشتغال بغير الله، ووقف القلب في الغفلة عن الله تعالى" سپس توضیحاتی دارند حضرت و بعد از آن می‌فرمایند: "علامة الرفع ثلاثة أشياء: وجود الموافقة، وفقد المخالفة، ودوام الشوق، وعلامة الفتح ثلاثة أشياء: التوكل، والصدق، واليقين، وعلامة الخفض ثلاثة أشياء: العجب، والرياء، والحرص، وعلامة الوقف ثلاثة أشياء: زوال حلاوة الطاعة، وعدم مرارة المعصية، والتباس علم الحلال والحرام". مستدرک وسائل ج ۱۲، ص ۱۶۹.

توجه کنیم اگر چه در مباحث فقه و اصول توصیه اکید می‌شود به خوب درس خواندن و در مباحث اصول این چند وقت دائم سخن از حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه بود، اینها مهم است و تحصیلش شرعاً بر ما لازم است اما اصل مطلب و محتوای حقیقی و راه نجات همان است که امام صادق علیه السلام می‌فرمایند در علامات رفع و فتح قلب که نمونه بارز و آشکار آن مادر بزرگوارشان صدیقه طاهره، زهرای مرضیه سلام الله علیها هستند.

امیدواریم خداوند متعال به برکت وجود حضرتش ما را از رهپویان مکتبشان قرار دهد و علما و عملاً مورد توجه و تأیید حضرتش قرار گیریم به برکت صلواتی بر محمد و آل محمد ۹.

در خلاصه مذکور در جزوه جلسه قبل گذشت بحث رساله شک در جایی بود که شک حالت سابقه ندارد، شک در مکلف به و شبهه وجوبه، است که دو قسم بود: متباین و اقل و اکثر، مباحث قسم اول تمام شد.

بحث در شک در مکلف به، شبهه وجوبه دوران بین اقل و اکثر است. قبل از ورود به بحث توجه به سه مقدمه اصولی لازم است:

### مقدمه اصولی اول: اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی

ابتدای بحث متباین در جلسه ۷۷، صفحه ۱۴۷ جزوه، مقدمه مفصلی در تعریف متباین و اقل و اکثر و مثال برای شبهه وجوبه و تحریمه بیان کردیم، گفتیم اقل و اکثر دو قسم دارد: استقلالی و ارتباطی:

الف: اقل و اکثر استقلالی: مکلف چه اقل را انجام دهد چه اکثر را به همان اندازه ثواب (در واجب) و عقاب (در حرام) خواهد داشت. به عبارت دیگر اگر در واقع اکثر واجب باشد و فرد اقل را اتیان کند به همان اندازه ثواب دارد و بریء الذمه شده، به همین جهت گفته شده استقلالی که اقل می تواند وجودی مستقل از اکثر داشته باشد.

مثال: یقین دارد به زید بدهکار است اما نمی داند صد درهم است یا صد و ده درهم. نذر کرده بوده در این ماه قمری نماز شب او ترک نشود، یقین دارد تعدادی نماز شب او قضا شده اما نمی داند دو مورد بوده یا چهار مورد.

ب: اقل و اکثر ارتباطی یک فعل است که اقل و اکثر در قالب همان یک عمل قابل تصویر است، اکثر همان اقل است با ضمیمه شیء اضافه ای، لذا اگر در واقع اکثر واجب یا حرام بوده اما اقل را انجام دهد، نه واجب را امتثال کرده نه حرام مرتکب شده. پس اقل هویت مستقل از اکثر ندارد. مثال: یقین دارد نماز واجب است اما نمی داند نماز بدون سوره و ۹ جزئی (اقل) بر او واجب است یا با سوره و ۱۰ جزئی (اکثر). \*

### مقدمه اصولی دوم: محل بحث در ارتباطی است.

اینجا محل بحث در اقل و اکثر ارتباطی است زیرا در اقل و اکثر استقلالی به اجماع علماء نسبت به اکثر براءت جاری است. از شک در اقل و اکثر ارتباطی هم می توان تعبیر نمود به شک در جزئیت یک شیء برای مأموریه. مثلاً شک در جزئیت سوره برای نماز.

### مقدمه سوم اصولی فلسفی: اقسام جزء

جزء، از نگاه موطن و محل تحقق آن دو قسم است:

۱. جزء خارجی: چیزی که تحقق خارجی مأموریه وابسته به آن و در خارج قابل اشاره است. مثل سوره که جزء نماز است در خارج.
۲. جزء ذهنی: نام دیگر جزء ذهنی "قید" است، قید هم بر دو قسم است:

الف: خود قید در ذهن است لکن منشأ انتزاع آن در خارج و چیزی غیر از مأموریه است. مثال: نماز مقید به طهارت است، و

این قید طهارت از وضوء انتزاع شده که وضو چیزی غیر از نماز است. پس قید طهارت ذهنی است نه خارجی.

ب: خود قید در ذهن است لکن منشأ انتزاع آن در خارج است و وجود خارجی منشأ انتزاع مطابق با مأموریه است:

مثال اول: حکم شرعی چنین است: "أعتق رقبة مؤمنة". رقبه مقید شده به قید ایمان و منشأ انتزاع این قید در خارج،

همان مأموریه یعنی رقبة است، رقبه و مؤمنة در خارج یکی است.

مثال دوم: بر کسی که روزه ماه مبارک رمضان را شکسته است کفاره واجب شده، کفاره مقید شده به اطعام مسکین،

منشأ انتزاع قید اطعام مسکین در خارج همان مأموریه به یعنی کفاره است. \*\*

می فرمایند شک بین اقل و اکثر در اصل شک در این است که شیء (سوره) جزء مأموریه هست یا نه؟ جزء مشکوک دو قسم است:

۱- جزء خارجی است مانند استعادة (أعوذ بالله من الشیطان الرجیم) گفتن یا سوره یا قنوت که شک دارد در جزئیت سوره برای نماز.

۲- جزء ذهنی است که قید نام دارد (تقید جزء ذهنی است) جزء ذهنی (قید) دو قسم است:

الف: منشأ انتزاعش در خارج متفاوت با مأموریه است. شک دارد نماز مقید به طهارت هست یا نه؟ منشأ انتزاع قید طهارت، وضو است که چیزی غیر از نماز است، و نهایتاً مقید بودن نماز به طهارت منجر می شود به وجوب وضوء برای نماز.

ب: منشأ انتزاع قید در خارج متفاوت با مأموریه نیست بلکه یکی از خصوصیت های مأموریه است. دو مثال بیان می کنند:

مثال اول: شک دارد عتق رقبة مقید به ایمان هست یا نه؟ قید ایمان یکی از خصوصیات مأموریه به یعنی رقبه است و در خارج قید ایمان در همان شخص رقبه قابل صدق است. اینجا شک دارد در جزئیت قید ایمان برای رقبه.

مثال دوم: شک دارد کفارۀ إفطار عمدی روزه، یک شیء معین (إطعام) است یا مردد بین سه گزینه است. پس قید تعیین از مصادیق کفارۀ در خارج انتزاع شده و چیزی غیر از مأموریه (مصدق کفارۀ) نیست. اینجا شک دارد در جزئیت قید تعیین در کفارۀ.

پس بحث از اقل و اکثر یعنی شک در جزئیت یک شیء برای واجب، و جزء هم سه قسم است، منشأ شک در هر کدام از این سه قسم فقدان، اجمال، تعارض نصین (که این سه را شبهه حکمیۀ می‌دانیم) یا موضوع خارجی است که مجموعاً سه قسم ضرب در چهار منشأ شک می‌شود دوازده مسأله لکن شیخ انصاری همه را در قالب دو قسم (جزء خارجی و ذهنی) مطرح می‌کند:

#### قسم اول: شک در جزء خارجی

گفتیم این قسم چهار مسأله دارد زیرا منشأ شک یکی از چهار عامل است:

#### مسأله اول: فقدان نص معتبر

بعضی از فقهاء فتوا داده‌اند گفتن "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" در رکعت اول نماز و قبل از شروع سوره واجب است. هر چه فحص کردیم نص معتبر پیدا نکردیم، شک داریم آیا گفتن استعاذۀ جزء نماز است یا خیر، وظیفه چیست؟ در مقام جواب دو قول مطرح شده:

**قول اول:** احتیاط واجب است و باید این جزء مشکوک هم اتیان شود.

**قول دوم:** نسبت به جزء مشکوک براءت جاری است هم براءت عقلی هم براءت نقلی. این قول مشهور بین خاصه و عامه است.

مرحوم شیخ می‌فرمایند در بین قدماء کسی را نیافتیم که قائل به قول اول باشد. برای بررسی أدله اقوال پنج مطلب بیان می‌کنند:

#### بررسی أدله اقوال

برای بررسی أدله اقوال پنج مطلب بیان می‌کنند: ۱- براءت عقلی از اکثر. ۲- استصحاب عدم وجوب اکثر. ۳- أدله وجوب احتیاط. ۴- براءت نقلی از اکثر. ۵- بررسی چند اصل در اثبات براءت از اکثر. البته ترتیب منطقی اقتضا می‌کرد أدله هر کدام از دو قول تفکیک شود.

#### مطلب اول: براءت عقلی از اکثر

کسی که می‌داند واجبی دارد که دارای اجزاء است، نسبت به یک جزء اضافه مثلاً استعاذۀ شک دارد و هر چه فحص کرد دلیل معتبری بر جزئیت آن پیدا نکرد لذا جزء مشکوک را ترک کرد، عقل می‌گوید قبیح است مولا او را مؤاخذه کند بر ترک جزء مشکوک. تفاوتی هم ندارد مولا اصلاً دلیلی بر جزئیت استعاذۀ بیان نکرده باشد یا بیان کرده باشد و بر ما مخفی باشد در هر دو صورت عقل حکم به براءت می‌کند. چنانکه قائلین به احتیاط هم نباید تفاوتی قائل شوند بین جایی که مولا دلیل بیان نکرده باشد یا بیان کرده و بر ما مخفی مانده باشد در هر دو صورت باید بگویند احتیاط واجب است.

#### تحقیق:

\* نسبت به تعاریف و اقسام اقل و اکثر چند منبع در همان جلسه ۷۷، صفحه ۱۴۷ جزوه، معرفی شد که علاوه بر آن می‌توانید ذیل عنوان اقل و اکثر در کتاب کفایة الأصول مرحوم آخوند صفحه ۳۶۳ (چاپ آل البیت) به حواشی آن مانند حاشیه مرحوم مشکینی، منتهی الدراية فی شرح الکفایة از مرحوم جزائری مروج، و حاشیه مرحوم کمپانی با عنوان نهایة الدراية مراجعه فرمایید.

\*\* نسبت به این مقدمه دو نکته را توجه داشته باشید:

اولاً: به عنوان یکی از مطالب فلسفی دخیل در فهم علم اصول در دفتر یا برگه‌ها یا فایل‌ها که قبلاً گفته‌ام برای علوم دخیل در علم اصول داشته باشید، یادداشت نمایید.

ثانیا: دوستانی که علاقه به مباحث فلسفی دارند می‌توانند بحث را از جهات مختلف پیگیری نمایند از جمله تفاوت بین جزء و شرط. مراجعه کنید به مطالب مرحوم سبزواری در شرح منظومه ذیل این بیت که: "لشيء غير الكون في الأعيان - كون بنفسه لدى الأذهان" و این شعر که: "تقيّد جزء و قيد خارج".



مرحوم شیخ انصاری فرمودند حکم شک در جزئیّت جزء خارجی در فقدان نص، برائت است و اتیان جزء مشکوک لازم نیست، به دلیل برائت عقلی و نقلی. استدلال به برائت عقلی توضیح داده شد که عقل عقاب بر عدم اتیان جزء مشکوک را تقبیح می کند زیرا عقاب بلا بیان قبیح است و بیان هم به مکلف نرسیده. در ادامه بحث چند اشکال مترتب بر یکدیگر را بیان و پاسخ می دهند:

**اشکال:** بر خلاف آنچه شما فرمودید، بناء عقلا در شک در جزئیّت یک شیء، بر وجوب احتیاط است. دو مثال بیان می کنیم:

**مثال اول:** طبیب برای رفع دل درد مثلا دستور می دهد مریض چند گیاه دارویی را ترکیب کند و معجون ساخته شده را استفاده کند، اگر مریض شک کند در اینکه مثلا "ریشه شیرین بیان" هم جزء دستور پزشک بود یا نه؟ فرض این است که چه طبیب گفته باشد چه نگفته باشد، "ریشه شیرین بیان" ضرری به حال مریض ندارد، در صورت ترک آن جزء، عقلاء مریض را مذمت می کنند.

**مثال دوم:** پدر به فرزند دستور می دهد وسائل سفر را آماده کند و وسائل مورد نیاز را هم نام می برد، پسر شک می کند پدر کتاب رسائل را هم ذکر کرد یا نه؟ اگر آن را بر ندارد عقلا مذمتش می کنند.

**جواب:** مرحوم شیخ می فرماید مثالهای شما ارتباطی به محل بحث ما ندارد.

**اما مثال اول:** مثال اول از محل بحث خارج است زیرا:

**اولا:** ما گفتیم عقل، مکلفی را که فحص از دلیل برای جزء مشکوک نموده و دلیلی پیدا نکرده مستحق مؤاخذه و عقاب نمی داند، شما اگر به این دلیل اشکال دارید باید ثابت کنید استحقاق عقاب هست در حالی که در مثال اول اصلا بحث عقاب نیست بلکه دستور طبیب است که امر ارشادی است و ثواب و عقاب ندارد.

**ثانیا:** بحث ما در اطاعت محض از امر مولا است در حالی که دستور طبیب صرفا برای رسیدن به خاصیت و درمان مورد نظر است لذا اگر فرد احراز کرد که در مثال "ریشه شیرین بیان" برای رفع دل درد مفید است می تواند به معجون اضافه کند حتی اگر هم طبیب نگفته باشد لذا وقتی صرف خاصیت مهم بود نه امر طبیب اگر طبیب نه با جمله دستوری بلکه با جمله خبری هم بگوید مثلا این گیاههای دارویی را ترکیب می کنی و می خوری، باز هم برای مریض لازم است نسبت به جزء مشکوک احتیاط کند و اگر ضرر ندارد "ریشه شیرین بیان" هم اضافه کند زیرا ملاک، رسیدن به خاصیت مطلوب است و با اضافه کردن "ریشه شیرین بیان" هم به خاصیت مطلوب می رسد.

**اما مثال دوم:** خوب اگر شرایط دستور پدر مانند ما نحن فیه باشد که فرد فحص کرده و به بیانی از جانب مولا دست پیدا نکرده اگر پدر، پسر خود را بر ترک جزء مشکوک عقاب کند مذمت می شود زیرا اگر پدر متمکن از رفع شک و بیان جزئیات دستورش باشد حتی از راههای غیر متعارف باید بیان می کرد، لذا وقتی بیان نکرده یا بیان کرده و پسر بعد از فحص هم دسترسی به بیان پیدا نکرده حق عقاب هم ندارد.

**نعم (قبول وجوب احتیاط در بعض موارد)**

می فرمایند قبول می کنیم یک جا احتیاط واجب است آن هم در صورتی است که یقین داریم هدف مولا و طبیب از دستور دادن رسیدن به غرض خاصی است و شک در محصل غرض داشته باشیم.

توضیح مطلب: طبیب دستور به تهیه معجونی داده به غرض اسهال صفراء (روان کردن کار کیسه صفراء) و خروج راحت محتویات آن است برای از بین بردن درد، در اینجا اگر یقین داریم مأمور به اسهال الصفراء است نه اجزاء معجون، یا یقین داشتیم مأمور به اجزاء معجون است اما غرض از معجون برای طبیب مهم است در این صورت باید جزء مشکوک هم اتیان شود زیرا وقتی یقین داریم غرض طبیب و مولا در هر صورت باید محقق شود، باید به گونه ای عمل کنیم که یقین کنیم به تحصیل غرض، که با احتیاط کردن ممکن است.

به این استثناء ذیل مسأله چهارم (شبهه موضوعیه) می پردازند و می گویند در اکثر موارد شک در احکام شرعی، اطلاع از غرض شارع نداریم که تحصیل غرض با احتیاط کردن واجب باشد، لذا چون غرض مولا برای ما روشن نیست عند الشک در جزئیّت یک شیء برائت جاری می کنیم. \*

### مقدمه کلامی: دو اصطلاح در باب وجوب لطف

در بعض مباحث اصولی مانند اجماع، اصطلاح کلامی به کار می‌رود با عنوان قاعده لطف. مرحوم علامه حلی در کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد صفحه ۴۴۴ (چاپ جامعه مدرسین) می‌فرماید: اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة و أبعاد من فعل المعصية. \*\*

تعبیر کلامی دیگری که در علم اصول هم کاربرد دارد چنین است "الواجبات الشرعية ألطف في الواجبات العقلية" در تفسیر آن احتمالاتی است از جمله اینکه احکام و واجبات شرعیه لطف‌اند و ما را نزدیک می‌کنند به واجبات عقلیه.

توضیح مطلب: عقل می‌گوید اطاعت مولا واجب است، سرکشی و عصیان مولا قبیح است، حال وقتی یک حکم شرعی می‌گوید نماز واجب است و "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنکر" یعنی می‌گوید نماز می‌تواند انسان را از منکر و عصیان مولا بازدارد. پس غرض از واجبات شرعیه این است که زمینه را فراهم کنند برای عمل به واجبات عقلیه که اطاعت از مولا باشد. \*\*\*

مستشکل می‌گوید شما در "نعم" پذیرفتید اگر شک در محصل غرض مولا داشتیم احتیاط واجب است. ادعای ما این است که شک در تمام واجبات شرعیه از همین قبیل است یعنی شک در محصل غرض مولا است لذا احتیاط واجب است. اشکال به دو بیان تقریر شده:

**بیان اول:** مستشکل می‌گوید اوامر شرعی تابع غرض و مصلحت در مأموریه (یعنی در متعلق امر) است. اگر نماز واجب شده خود نماز مصلحت داشته، مصلحت در یک واجب شرعی هم به دو صورت قابل کشف است:

۱. از خود عنوان مأموریه می‌توان استفاده کرد، مثل اینکه مولا به صورت جمله خبریه بفرماید: إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنکر.

۲. شارع تصریح به غرض نماید، مثل اینکه بفرماید صلّ لأجل أن تنهى عن الفحشاء والمنکر.

نتیجه اینکه یقین داریم مولا از واجب کردن نماز غرضی دارد، حال شک داریم این غرض با نماز ۹ جزئی حاصل می‌شود یا با نماز ۱۰ جزئی، باید احتیاط کرده و جزء مشکوک را هم اتیان کنیم تا یقین به تحصیل غرض مولا پیدا کنیم.

**بیان دوم:** بیان اول فقط ثابت کرد مولا غرض دارد اما بیان دوم چیستی غرض را هم روشن می‌کند و می‌گوید غرض از واجبات شرعیه فراهم نمودن زمینه برای اطاعت حکم عقل مبنی بر طاعت مولا و دوری از عصیان مولا است، غرض تقرّب انسان به انجام واجبات عقلیه است، پس لطف (و قرب به واجبات عقلیه) یا مأموریه است یا غرض امر از امر است که در هر دو صورت باید یقین کنیم به حصول لطف، شک داریم لطف و قرب به واجبات عقلیه، با نماز ۹ جزئی محقق می‌شود یا با نماز ۱۰ جزئی اشغال یقینی یستدعی الفراغ یقینی لذا باید احتیاط نمود و جزء مشکوک را انجام داد. جواب مرحوم شیخ خواهد آمد إن شاء الله.

### تحقیق:

\* مراجعه کنید به رسائل ج ۲، ص ۳۵۲ که بحث مسأله چهارم و شبهه موضوعیه در سی صفحه بعد است. مطالب مسأله چهارم دو صفحه است مطالعه نمایید و هر مقدار از مطلب را دریافت کردید یادداشت کنید.

\*\* دلیل بر وجوب لطف را در همان صفحه از کشف المراد ملاحظه کنید و ارائه دهید. همچنین مراجعه کنید به کتاب گوهر مراد ص ۲۴۹.

\*\*\* برای تفسیر جمله مذکور مراجعه کنید به کتاب گوهر مراد صفحه ۲۵۰. همچنین کتاب ایضاح الفرائد ج ۲، ص ۲۹۵ از مرحوم تنکابنی شاگرد مرحوم شیخ انصاری. نسبت به این مقدمه دو نکته را توجه داشته باشید:

**اولا:** به عنوان یکی از مطالب کلامی دخیل در فهم علم اصول در دفتر یا برگه‌ها یا فایل‌ها که قبلاً گفته‌ام برای علوم دخیل در علم اصول داشته باشید، یادداشت نمایید.

**ثانیا:** دوستانی که علاقه به مباحث کلامی دارند می‌توانند بحث را در منابع مطرح شده پیگیری نمایند و با منابع بیشتری آشنا شوند و مطالب اضافه‌ای گردآوری کنند.

### معرفی اجمالی کتاب:

کتاب گوهر مراد اثر مرحوم عبدالرزاق لاهیجی (متوفای ۱۰۷۲ هـ ق) شاگرد و داماد مرحوم ملاصدرا که استادشان لقب فیاض به ایشان دادند. داماد دیگر مرحوم ملاصدرا مرحوم فیض کاشانی است. کتاب گوهر مراد از کتب کلامی معتبر، جامع و به زبان فارسی است.

مرحوم شیخ فرمودند حکم شک در جزئیت شیء براءت از وجوب است، سپس با یک نعم و استدراک فرمودند اگر در جایی یقین به غرض مولا داشتیم و شک کردیم غرض مولا با عمل فاقد جزء مشکوک هم محقق می شود یا فقط با عمل واجد جزء مشکوک محقق می شود، احتیاط جاری است و باید جزء مشکوک هم اتیان شود زیرا یقین به اشتغال ذمه به غرض داریم باید یقین به فراغ ذمه پیدا کنیم. مستشکل گفت ما در تمام موارد شک در احکام شرعی در اصل شک در محصل غرض داریم پس در شک در جزئیت باید قائل به وجوب احتیاط باشیم نه براءت.

جواب: مرحوم شیخ دو جواب بیان می کنند که قبل از توضیح آن یک مقدمه کلامی را اشاره می کنیم:

### مقدمه کلامی: افعال الله معلل به أغراض اند

نسبت به افعال الله و اینکه منشأ آنها غرض خاصی است یا نه، سه نظریه بین عالمان اسلامی مطرح است:  
**نظریه اول:** اشاعره معتقدند افعال الله معلل به أغراض نیست و لازم نیست که مأموره مصلحت و منهی عنه مفسده داشته باشد. از آنجا که اشاعره معتقد به حسن و قبح عقلی نیستند می گویند اشیاء ذاتا مصلحت یا مفسده ندارند و چنین نیست که کفاره دادن مصلحتی داشته باشد که خداوند به جهت وجود مصلحت آن را واجب کرده باشد.

طبق این مبنا دیگر شک در تحصیل غرض مولا معنا ندارد زیرا اصلا غرضی وجود ندارد که ما شک کنیم در تحصیل آن.  
**نظریه دوم:** به بعضی از علماء امامیه مانند مرحوم سید صدر شارح وافیه، مرحوم آقا جمال خوانساری، صاحب فصول و صاحب قوانین نسبت داده شده که افعال الله (اوامر و نواهی) تابع مصالح و مفاسد است اما این مصلحت و مفسده ممکن است در متعلق امر باشد مانند مصلحت داشتن نفس نماز و روزه و ممکن است مصلحت در متعلق نباشد مثل اوامر امتحانیة که مصلحت در انجام یک عمل نیست بلکه مصلحت در خود امر کردن است تا بتواند مطیع بودن عبد را معین کند.  
طبق این مبنا هم وقتی مصلحت در صرف امر کردن باشد، ما یقین می کنیم با امر نمودن، غرض شارع محقق شده دیگر شک در تحصیل غرض مولا نداریم که احتیاط واجب باشد.

**نظریه سوم:** مشهور عدلیة (شیعه و معتزله) معتقدند اوامر و نواهی شارع تابع مصلحت و مفسده در متعلق است، یعنی هیچ کاری را شارع واجب نمی کند الا اینکه متعلق امر (نماز) مصلحت ملزمه داشته و هیچ فعلی تحریم نشده الا اینکه متعلق نهی (دروغ) مفسده ملزمه داشته است.

اولا: دلیل شما أخص از مدعا است.

مدعی: حکم شک در جزئیت احتیاط است. دلیل: تحصیل غرض لازم است.

مستشکل به طور مطلق ادعا کرد نسبت به شک در جزئیت، احتیاط واجب است زیرا شک در محصل غرض داریم، می گوئیم این دلیل فقط طبق مبنای مشهور عدلیه صحیح است اما طبق مبنای اول و دوم مذکور در مقدمه صحیح نیست زیرا اشاعره معتقدند اصلا غرضی وجود ندارد که در تحصیل آن شک کنیم. پس مدعا شامل تمام مبانی می شود اما دلیل فقط شامل مبنای سوم.

ثانیا: جواب اصلی این است که حتی طبق مبنای سوم هم کلام مستشکل صحیح نیست و با اینکه اوامر شرعی تابع مصالح و أغراض هستند باز هم احتیاط کردن واجب نیست. توضیح مطلب:

**الف:** روشن است که واجبات تعبدیة زمانی لطف و محصل غرض شارع اند که با تمام أجزاء و شرائط از جمله قصد قربت انجام شوند. نماز بدون قصد قربت قطعاً غرض شارع را تأمین نمی کند و فائده ای ندارد.

**ب:** لطف و تحصیل غرض شارع فقط با امتثال تفصیلی ممکن است، در ما نحن فیه (شک در جزئیت شیء مشکوک) که نمی داند نماز ۹ جزئی واجب است یا ۱۰ جزئی، اگر اقل را انجام دهد نمی تواند بگوید یقیناً مأموره همین است لذا نمی تواند قصد قربت و قصد وجه کند، اگر هم اکثر را اتیان کند باز هم نمی تواند بگوید یقیناً مأموره همین است و لذا نمی تواند قصد قربت و قصد وجه کند، پس با وجود شک بین اقل و اکثر یقین به تحصیل غرض شارع ممکن نیست به عبارت دیگر با وجود شک احتیاط واجب نیست.

نتیجه: حال که تحصیل غرض و احتیاط واجب نیست و مخالفت قطعیه و رها کردن عمل هم جایز نیست صرفاً می تواند با انجام اقل از مخالفت قطعیه فرار کند و در همان هم قصد قربت کند. \*

سؤال: آیا می‌توان گفت حالا که نه در اتیان اقل قصد وجه و قربت ممکن است نه در اتیان اکثر پس بهتر است که اکثر را انجام دهد نه اقل را.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اصلاً قاعده لطف ارتباط به ما نحن فیه ندارد و چه قاعده لطف را قبول کنیم چه قبول نکنیم در هر صورت مکلف اقل را باید انجام دهد زیرا قدر متیقن از واجب همین اقل است و با انجام آن می‌تواند از عصیان و مخالفت قطعی نجات پیدا کند، اتیان اکثر هم واجب نیست و شارع نمی‌تواند بر ترک اکثر ما را عقاب کند زیرا وقتی بعد از فحص دلیل و بیان بر وجوب اکثر پیدا نکردیم براءت جاری است و مؤاخذه بدون بیان قبیح است. به عبارت دیگر علم اجمالی ما به وجوب یک مرکب ذو اجزاء منحل شد به یک علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در جزئیت شیء مشکوک که در شک بدوی براءت جاری است.

#### تحقیق:

\* جهت آشنایی با کفایة الأصول که سال دیگر این شاء الله خواهید خواند، مراجعه کنید به کفایة ص ۳۶۴ (چاپ آل البیت) و در آنجا نقد مرحوم آخوند به هر دو جواب مرحوم شیخ انصاری را ببینید که با این عبارت شروع می‌شود: "و توهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلا و الشك في وجوب الأكثر بدوا ..."

مرحوم شیخ انصاری فرمودند اگر شک کردیم در جزئیت یک شیء در واجب (اقل و اکثر ارتباطی) برائت نسبت به جزء مشکوک (اکثر) جاری است، از دو اشکال پاسخ دادند.

اشکال سوم: مستشکل می‌گوید شما در مبحث قبلی که دوران بین متباینین بود فرمودید احتیاط واجب است و ظهر و جمعه را باید انجام دهد، دلیل شما وجود مقتضی و عدم مانع بود اینجا هم عینا همان مطلب جاری است و باید قائل به وجوب احتیاط شوید.

توضیح مطلب این است که شما برای وجوب احتیاط در متباینین فرمودید:

مقتضی موجود است زیرا علم اجمالی داریم به ثبوت تکلیف پس مقتضی احتیاط موجود است.

مانع مفقود است زیرا آنچه ممکن است مانع ثبوت و تنجز تکلیف باشد جهل تفصیلی به واجب است یعنی تفصیلا نمی‌دانیم کدام یک بر ما واجب است اما جهل تفصیلی مانع وجوب احتیاط نیست نه در مرحله امتثال عبد نه در مرحله توجه خطاب از جانب شارع:

در مرحله امتثال حق ندارد هر دو را ترک کند و مخالفت قطعیه نماید، انجام هر دو هم ممکن است و موجب عسر و حرج نمی‌شود.

در مرحله توجه خطاب شارع هم اشکالی وجود ندارد زیرا اگر بگوییم خطاب شارع متوجه جاهل نمی‌شود لازم می‌آید جاهل مقصر هم خطاب و تکلیفی نداشته باشد در حالی که به اجماع علماء تکلیف در حق جاهل مقصر ثابت است.

نتیجه: چنانکه در دوران بین متباینین قائل به وجوب احتیاط شدید در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی هم قائل به وجوب احتیاط شوید.

قلت: مرحوم شیخ در مقام جواب می‌فرمایند در ما نحن فیه، جهل تفصیلی عقلا مانع از توجه خطاب شارع به مکلف است.

زیرا اینجا یک اقل داریم یک اکثر، نسبت به اکثر جهل تفصیلی داریم و نمی‌دانیم خصوص اکثر واجب باشد، عقل می‌گوید عقاب بلایان قبیح است لذا قبیح است شارع ما را به جهت ترک اکثر (جزء مشکوک) مؤاخذه و عقاب نماید.

سؤال: اگر نسبت به اکثر بیان تفصیلی (که خصوص اکثر واجب است) نداریم و عقاب قبیح است خوب نسبت به اقل هم بیان تفصیلی نداریم و عقاب باید قبیح باشد، چرا شما قبیح عقاب بلایان را در اکثر جاری می‌کنید در اقل جاری نمی‌کنید؟ اگر قبیح عقاب بلا بیان هم در اکثر جاری شود هم در اقل با یکدیگر تعارض می‌کنند و برای رفع تعارض دو راه داریم یا تساقط است که می‌شود مخالفت قطعیه یا احتیاط است و هو المطلوب.

جواب: مرحوم شیخ می‌فرمایند ما نسبت به اکثر بیان نداریم اما نسبت به اقل بیان و علم تفصیلی داریم، یقین داریم اقل مطلوب شارع است یا مستقلا (یعنی نماز بدون استعاذه) یا اقل مطلوب شارع است در ضمن اکثر (یعنی ۹ جزئی که همراه جزء دهم باشد) پس در هر صورت چون نسبت به اقل یقین به تکلیف داریم در صورت ترک اقل عقاب شارع قبیح نیست.

و ما ذکر فی المتباینین... ج ۲، ص ۳۲۲، س ۱

در متباینین گفتیم احتیاط واجب است و جهل تفصیلی به خصوص ظهر یا خصوص جمعه مانع تکلیف و عقاب شارع نیست. به دو دلیل:

اول: اگر جهل به خصوصیت ظهر یا جمعه بودن، هم ظهر را از عهده ما بردارد هم جمعه را، سبب مخالفت قطعیه با علم اجمالی می‌شود.

دوم: اگر جهل به خصوصیت ظهر یا جمعه بودن تکلیف را از عهده ما بردارد باعث می‌شود جاهل مقصر هم به جهت جهلش تکلیف نداشته باشد و معذور باشد در حالی که معذور بودن جاهل مقصر خلاف مشهور امامیه و اجماع مسلمین است.

همین دو دلیل که در متباینین سبب وجوب احتیاط شد، در ما نحن فیه (اقل و اکثر ارتباطی و شک در جزئیت) سبب وجوب احتیاط نیست:

اما دلیل اول: در ما نحن فیه احتیاط واجب نیست زیرا ما علم داریم به وجوب اقل، یعنی چه اقل واجب باشد چه اکثر، قطعاً مکلف اقل را باید انجام دهد، در متباینین نمی‌توانستیم بگوییم یک طرف را قطعاً باید انجام دهد، اما اینجا می‌گوییم یک طرف یعنی اقل را قطعاً باید انجام دهد چه جزء دهم واجب باشد چه واجب نباشد.

پس اینکه علم تفصیلی دارم اقل بر عهده من ثابت است، نمی‌تواند اتیان اکثر را بر من واجب کند زیرا ملاک عقل دفع عقاب است و اینجا با انجام دادن اقل عقاب دفع می‌شود.

اما دلیل دوم: در ما نحن فیه هم می‌گوییم جاهل مقصر معذور نیست و تکلیف دارد اما نه از باب علم اجمالی به اینکه یا اقل واجب است یا اکثر، بلکه جاهل مقصر علم اجمالی دارد در شریعت اسلام یک واجبات و محرماتی دارد (به این می‌گوییم علم اجمالی کبیر) و اگر توجه به آنها نکند اخلال در شریعت بوجود می‌آید لذا جاهل مقصر تکلیف دارد به جهت علم اجمالی کبیر نه به جهت علم اجمالی صغیر (علم اجمالی به خصوص نماز با استعاذه یا بدون استعاذه) پس در ما نحن فیه علم اجمالی منحل شده به علم تفصیلی و شک بدوی، مکلف علم تفصیلی به وجوب اقل دارد، دیگر علم اجمالی از بین رفت. در متباینین چون علم اجمالی بود می‌گفتیم احتیاط واجب است و جاهل مقصر عقاب دارد اما اینجا اصلا علم اجمالی وجود ندارد بلکه فقط یک علم تفصیلی است به وجوب اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر. نتیجه: در ما نحن فیه ابتدا علم اجمالی هست اما نمی‌تواند وجوب احتیاط بیاورد زیرا منحل می‌شود به یک علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در وجوب اکثر که نسبت به وجوب اکثر برائت جاری است.

یک سؤال و جواب ذیل مطلب باقی است که خواهد آمد این شاء الله.

خلاصه بحث این شد که فرمودند حکم شک در جزئیت شیء مشکوک، وجوب اقل و برائت از اکثر است. دلیل هم برائت عقلی و نقلی بود. در تبیین برائت عقلی نتیجه این شد که آنچه سبب وجوب احتیاط می شود علم اجمالی است و علم اجمالی در ما نحن فیه منحل می شود به یک علم تفصیلی در اقل و شک بدوی در اکثر لذا برائت از اکثر جاری است.

سؤال: شما می فرمایید علم اجمالی منحل می شود و علم تفصیلی داریم اقل قطعاً واجب است. ما یک علم اجمالی در ما نحن فیه تصویر می کنیم و به دنبال آن قائل به وجوب احتیاط می شویم. توضیح مطلب: ما هر چند علم تفصیلی به اصل وجوب اقل داشته باشیم باز هم مردد هستیم که وجوب اقل وجوب نفسی مستقل است یا وجوبش مقدّمی است برای رسیدن و عمل نمودن به اکثر؟ علم اجمالی داریم اقل یا واجب است نفسیاً یا واجب است مقدّمیاً، پس علم اجمالی تصویر شد، باید قائل به وجوب احتیاط شوید.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می فرمایند قبول داریم در وجوب نفسی یا مقدّمی بودن اقل تردید داریم اما خود شما هم می گوئیم وجوب اقل یا نفسی است یا مقدّمی یعنی وجوب اقل را پیش فرض گرفته اید، یعنی وجوب اقل معلوم بالتفصیل است و عقل میگوید جایی که علم به وجوب داری نباید عمل را ترک کنی چه علم اجمالی به وجوب و چه علم تفصیلی، هر جا هم شک بدوی داری برائت جاری است. حال در ما نحن فیه سه وضعیت داریم:

الف: علم تفصیلی داریم اقل واجب است. عقل می گوید باید آن را اتیان کنی.

ب: شک بدوی داریم در وجوب جزء مشکوک (اکثر). عقل می گوید لازم نیست آن را اتیان کنی.

ج: علم اجمالی داریم به یک واجب نفسی که یا اقل است یا اکثر. این علم اجمالی قبل از تحلیل مسأله وجود داشت اما بعد منحل شد به همان علم تفصیلی به اقل و شک بدوی در اکثر.

سپس می فرمایند هر جا علم اجمالی ما منحل شد به علم تفصیلی و شک بدوی حکم همین است که معلوم بالتفصیل واجب است و در مشکوک بدویاً برائت جاری است. یک مثال فقهی هم بیان می کنند که اگر دو ظرف است "الف" و "ب"، یقین و علم تفصیلی داریم ظرف "الف" نجس است، بعد علم اجمالی پیدا می کنیم یکی از دو ظرف خمر است، فتوا چنین است که ظرف "الف" نجس است چون علم تفصیلی به نجاست داریم، ظرف "ب" هم طاهر است زیرا علم اجمالی منحل شد به یک علم تفصیلی در ظرف "الف" و یک شک بدوی در ظرف "ب".

و ما ذکرنا یظهر أنه یمكن... ص ۳۲۳، س ۹

مرحوم شیخ در مسأله اول (فقدان نص) برای بررسی اقوال، پنج مطلب دارند، یک مطلب را تا اینجا توضیح دادند که استدلال به برائت عقلی از اکثر بود. چهار مطلب دیگر باقی مانده است:

#### مطلب دوم: استصحاب عدم وجوب اکثر

مرحوم شیخ فرمودند دلیل بر برائت از اکثر در ما نحن فیه برائت عقلی و نقلی است. تبیین برائت عقلی تمام شد. قبل از ورود به اثبات برائت نقلی، یک دلیل دیگر برای برائت از اکثر بیان می کنند که به طور کامل قبول ندارند آن هم استصحاب عدم وجوب اکثر است.

توضیح مطلب: یقین داریم قبل از ورود وقت نماز (یا قبل بلوغ یا در ازل)، اکثر (نماز با استعاذة) واجب نبود، بعد از ورود وقت نماز شک داریم اکثر واجب است یا نه؟ استصحاب می کنیم عدم وجوب اکثر را، استصحاب می گوید اتیان اکثر برای ما واجب نیست. دو نکته باید توجه شود:

الف: اگر گفته شود ما همین استصحاب را در اقل جاری می کنیم و نتیجه می گیریم اقل واجب نیست، در نتیجه دو استصحاب در اقل و در اکثر تعارض و تساقط می کنند. می گوئیم این استصحاب در اقل جاری نیست زیرا نسبت به اقل یقین و علم تفصیلی به وجوب داریم، شکی نیست که استصحاب جاری کنیم.

ب: در دوران بین متباینین (ظهر و جمعه) می گفتیم نمی شود فقط در یک طرف اصل جاری کرد زیرا ترجیح بلامرجح است، بلکه جریان اصل (برائت) در هر دو تعارض و تساقط می کند، اما اینجا اشکالی ندارد اصل عملی فقط در اکثر جاری شود زیرا نسبت به اقل علم تفصیلی و یقین داریم نه شک.

پس هر چند در وجوب نفسی یا غیری (مقدمی) اقل تردید و علم اجمالی داریم اما نسبت به اصل وجوب اقل چنانکه توضیح داده شد علم تفصیلی داریم لذا امکان ندارد برائت از اقل جاری کنیم. أدله ای داریم که وجوب أجزاء (اقل) را در نماز یقیناً ثابت می کنند: آیاتی

فرائد الأصول ج ۲ ..... مانند "وَرَبِّكَ فَكَبَّرُ" در سوره مدثر آیه ۳ که اشاره به تکبیره الإحرام دارد، آیه "وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" در سوره بقره آیه ۲۳۸ که اشاره به قیام در نماز دارد، "فَأَقْرَهُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ" در سوره مزمل آیه ۲۰ که اشاره به قرائت در نماز دارد (البته بعضی گفته‌اند این آیه اشاره به تلاوت قرآن دارد و بعضی هم گفته‌اند اشاره به اصل نماز دارد) و آیه "ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا" در سوره حج آیه ۷۷ که دال بر وجوب رکوع و سجده است. پس این آیات دلالت می‌کند یک یک اجزاء نماز خطاب تفصیلی دارند و مثلاً اَقِيمُوا الصَّلَاةَ می‌گوید نماز با این اجزاء واجب است اما یک روایت نا معتبر یا فتوای بعضی فقهاء بر وجوب استعاذۀ در نماز سبب شده شک کنیم نماز بدون استعاذۀ (اقل) واجب است یا نماز با استعاذۀ (اکثر)، نتیجه جریان برائت در اکثر است.

لكن الإنصاف أن التمسك ... ص ۳۲۴، س ۲

در نقد استصحاب عدم وجوب اکثر (که نوعی استصحاب عدم ازلی است) می‌فرمایند جریان آن کم فائده است و نیازی به آن نداریم زیرا استصحاب عدم وجوب اکثر به دو هدف ممکن است اجراء شود و هر دو هدف کم فائده است:

**هدف اول:** نفی اثر مطلق وجوب در اکثر (نفی عقاب در ترک اکثر). استصحاب کنیم عدم وجوب اکثر را تا نتیجه بگیریم ترک اکثر عقاب ندارد، یعنی کاری نداریم به اینکه وجوب نفسی است یا غیره بلکه مطلق وجوب را از اکثر نفی می‌کنیم، نتیجه این می‌شود که وجوب اکثر اثر (عقاب) ندارد. مرحوم شیخ می‌فرمایند: ما قبول داریم استصحاب عدم وجوب در اقل جاری نیست زیرا یقین داریم اقل واجب است اما اجراء استصحاب عدم وجوب در اکثر هم فائده‌ای ندارد زیرا برای اثبات و احراز عدم عقاب در ترک اکثر دو راه وجود دارد:

**راه اول:** از استصحاب استفاده کنیم و بگوییم یقین داریم قبل از اسلام (یا در ازل) فلان کار واجب یا حرام نبود و ترک یا فعلش عقاب نداشت الآن شک داریم، استصحاب می‌کنیم و احراز می‌کنیم الآن هم عقابی بر ترک آن وجود ندارد.

**راه دوم:** همین که وجوب اکثر ثابت نباشد و شک در آن داشته باشیم کافی است و بارها گفته‌ایم حکم عقل قطعی این است که در شک بدوی برائت جاری است و عقاب ندارد دیگر نیاز نداریم عدم عقاب را با استصحاب ثابت کنیم.

روشن است که راه دوم ساده‌تر و مقدم است و نوبت به راه اول نمی‌رسد. در مباحث ظن در ج ۱ ص ۱۲۷ هم گذشت که وقتی دلیلی بر حجیت یک شیء (وجوب اکثر) نداشتیم شک در حجیت مساوی است با عدم حجیت. شک بدوی در وجوب اکثر مساوی است با عدم وجوب اکثر دیگر نیازی به اجراء أصالة عدم الحجیة نداریم.

**هدف دوم:** نفی اثر وجوب نفسی اکثر. یعنی بگوییم در ازل، اکثر (نماز با استعاذۀ) وجوب نفسی مستقل نداشت و ترک کردن آن عقاب نداشت الآن شک داریم، استصحاب کنیم همچنان اکثر وجوب نفسی مستقل ندارد و ترک کردن آن هم عقاب ندارد، خوب این استصحاب جاری نیست زیرا تعارض می‌کند با استصحاب عدم وجوب نفسی اقل.

**نتیجه:** اگر جهت اجراء استصحاب عدم وجوب اکثر، نفی اثر وجوب نفسی اکثر باشد جاری نیست و معارض دارد و اگر جهت اجراء استصحاب نفی عقاب باشد نیازی به استصحاب نداریم و بی فائده است؛ بله در یک مورد هست که استصحاب عدم وجوب اکثر جاری است و فائده هم دارد آن هم موردی است که با استصحاب عدم وجوب، بخواهیم یک اثر عارضی غیر از عقاب را نفی کنیم مثل اینکه نذر کرده هر واجبی را که انجام داد از باب شکر یک درهم صدقه دهد، نماز با استعاذۀ خواند، شک دارد واجب همین بوده که یک درهم صدقه دهد یا واجب این نبوده است، اینجا می‌تواند استصحاب کند عدم وجوب اکثر را و فائده‌اش این است که صدقه بر او واجب نیست. (اینجا تأمل کنید ببینید می‌توان به مرحوم شیخ انصاری اشکال کرد که اجراء استصحاب در همین مورد نذر هم فائده ندارد و طبق مبنای خودشان چه اقل را انجام دهد چه اکثر را باز هم باید صدقه دهد)

### استفاده از فرصت فرهنگی تعطیلات نوروز

به مرحوم شیخ عبدالکریم حائری مؤسس حوزه علمیه قم در پایان درسشان عرض شد نصیحتی بفرمایید طلاب آماده رفتن به سفر تبلیغی هستند ایشان فرمودند به مردم موقع رفتن به سفر می‌گوییم شما را به خدا می‌سپاریم اما به شما می‌گوییم خدا را به شما می‌سپارم. توجه کنیم در این ایام ارتباط با اقوام و خویشاوندان، عمل ما با گفتار ما و دستورات دین مطابق باشد، چرا که: دو صد گفته چون نیم کردار نیست. در زمینه مباحث روز جامعه مانند حجاب و شبهات آن و وظیفه حکومت اسلامی که در سخنان مقام معظم رهبری هم اشاره شد مطالعه کنیم تا در مقابل سؤال و شبهه دیگران بتوانیم پاسخگو باشیم. می‌توان با نکات و تمثی‌های اخلاقی مختصر و زیبا گاهی مجلس غیبت و تهمت را منور به نور معارف اهل بیت نمود.



### مطلب سوم: أدله وجوب احتیاط

شک در مکلف به، شبهه وجوبیه دو قسم اصلی داشت: متباینین و اقل و اکثر. در متباینین فرمودند با فقدان نص، اجمال نص و شبهه موضوعیه، احتیاط (موافقت قطعیه) واجب است و در تعارض نصین وظیفه تخییر است.

در اقل و اکثر (ارتباطی)، شک در جزء خارجی (نه ذهنی) با منشأ فقدان نص دو قول بود: ۱. وجوب احتیاط. ۲. برائت از اکثر (نظر شیخ). گفتیم در بررسی اقوال و أدله آنها پنج مطلب دارند:

۱. استدلال به برائت عقلی برای اثبات عدم وجوب اکثر (عدم وجوب اتیان جزء مشکوک مانند استعاذه در نماز)

۲. تبیین استدلال به استصحاب عدم وجوب اکثر.

۳. أدله قائلین به وجوب احتیاط در ما نحن فیه.

۴. استدلال به برائت نقلی برای اثبات عدم وجوب اکثر.

۵. بررسی چند اصل در اثبات برائت از اکثر.

نتیجه مطلب اولشان این شد که علم اجمالی به جزئیات شیء مشکوک (استعاذه) منحل به علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در وجوب اکثر می شود و به دلیل قبح عقاب بلا بیان مؤاخذة نمودن مکلف بر ترک اکثر قبیح است.

در مطلب دوم هم استدلال به استصحاب عدم وجوب اکثر بعد از حکم عقل و انحلال علم اجمالی را فاقد ثمره دانستند.

اما مطلب سوم (بحث امروز) بیان پنج دلیل برای قائلین به وجوب احتیاط و نقد آنها است. باید توجه داشت ضمن سه اشکال در مطالب گذشته دو دلیل قائلین به احتیاط اشاره و نقد شد. یک دلیلشان بناء عقلا در اوامر أطباء و موالی عرفیه بود، دلیل دیگر هم قیاس حکم وجوب احتیاط در دوران بین متباینین به اقل و اکثر بود که نقد شد. اگر این دو دلیل را هم به حساب آوریم مجموعاً هفت دلیل برای قول وجوب احتیاط در ما نحن فیه مطرح کرده اند.

بررسی پنج دلیل قول به وجوب احتیاط و نقد آنها:

#### دلیل اول: استصحاب اشتغال ذمه

مکلف قبل از اتیان اقل یقین دارد ذمه او مشغول به تکلیف (نماز) شده است، اقل (نماز بدون استعاذه) را امتثال می کند، شک دارد فراغ ذمه حاصل شد یا نه؟ استصحاب می کند اشتغال ذمه به اتیان اکثر را.

#### دلیل دوم: قاعده اشتغال

مکلف مثلاً اول اذان یقین به اشتغال ذمه و تکلیف (وجوب نماز) دارد، اشتغال یقینی بستدعی الفراغ یقینی، فراغ یقینی هم فقط با اتیان اکثر محقق می شود. در دلیل اول توجه به حالت یقین سابق بود اما در این دلیل توجه به وضعیت فعلی اشتغال ذمه است.

#### دلیل سوم: اشتراک حاضر و غائب در احکام

مستدل می گوید در جای خودش ثابت شده احکام شرعی مشترک است بین حاضران در عصر نص و ما غائبان، وظیفه حاضران امتثال تفصیلی و عمل به حکم واقعی بوده، پس وظیفه ما هم امتثال تفصیلی و عمل به حکم واقعی است که با احتیاط نمودن میسر است.

#### دلیل چهارم: دفع عقاب محتمل

عقل حاکم به دفع عقاب محتمل است و در ترک احتیاط و ترک عمل به اکثر، احتمال عقاب می رود پس احتیاط واجب است. به عبارت دیگر عمل به اکثر واجب است از باب مقدمه علمیه یعنی اتیان اکثر مقدمه است برای علم به امتثال تکلیف واقعی.

#### دلیل پنجم: لزوم قصد قربت

در تعبدیات قصد قربت رکن عمل است، با اتیان اقل (نماز بدون استعاذه) یقین پیدا نمی کند مطلوب واقعی را انجام داده لذا قصد قربت هم امکان ندارد، اما اگر اکثر را امتثال کند از دو حال خارج نیست یا تکلیف واقعی اکثر است که با قصد قربت انجام داده یا تکلیف واقعی اقل است که باز هم در ضمن همین اکثر بوده و با قصد قربت انجام داده است. (شبییه همان مثل معروف که: "چون که صد آمد نود هم پیش ما است") پس با اتیان اکثر یقین می کند واجب واقعی را با قصد قربت انجام داده است.

فإن الأول مندفع... ص ۳۲۵، س ۱۴

مرحوم شیخ انصاری هر پنج دلیل را نقد می‌کند:

#### نقد دلیل اول:

اولاً: با اینکه در متباینین قائل به وجوب احتیاط شدیم، اما استدلال به استصحاب اشتغال را نقد کردیم که وقتی عقل حکم به وجوب احتیاط می‌کند نوبت به استصحاب اشتغال نمی‌رسد، اینجا هم می‌گوییم وقتی عقل حکم به برائت از اکثر می‌کند دیگر شک نداریم تا بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

ثانیا: علم اجمالی در اقل و اکثر منحل می‌شود به یک علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در وجوب اکثر، نتیجه هم برائت از اکثر است. با این بیان، یقین سابق به اشتغال ذمه وجود ندارد تا استصحاب شود، زیرا یقین سابق ما، وجوب اقل است اقل را که انجام داد، وجوب اکثر هم یقین سابق ندارد تا استصحابش کنیم. یقین سابق به وجوب اقل که اثر و فائده‌ای در وجوب اکثر (وجوب احتیاط) ندارد. نعم می‌فرمایند بله اگر کسی بر خلاف مشهور اصولیان شیعه معتقد باشد:

اولاً: اصل مثبت حجت است (مثبتات اصول عملیه حجت‌اند). بنابراین قبل اتیان اقل یقین داریم به اشتغال ذمه، بعد اتیان اقل شک می‌کنیم، استصحاب می‌کنیم اشتغال ذمه را، اینجا استصحاب فقط اشتغال ذمه را ثابت کرد نه وجوب اتیان اکثر را. وجوب اتیان اکثر لازمه عقلی اشتغال ذمه است.

ثانیا: در استصحاب یقین سابق لازم نیست بلکه احتمال سابق کافی است یعنی با اینکه یقین سابق به وجوب اکثر نداریم اما همین که احتمال وجوب اکثر و اشتغال ذمه می‌دهیم برای استصحاب کافی است و اشتغال ذمه را استصحاب می‌کنیم.

اگر کسی این دو مبنای باطل را قبول کند ممکن است استصحاب اشتغال جاری شود اما می‌گوییم حتی با اعتقاد به این دو مبنای باطل هم نمی‌توان استصحاب اشتغال ذمه را ثابت نمود زیرا بالأخره در استصحاب یک حالت سابقه باید تصویر شود در حالی که وجوب اکثر در ما نحن فیه هیچ حالت سابقه‌ای ندارد.

توضیح مطلب: علم اجمالی منحل شد به علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در وجوب اکثر، اشتغال ذمه به وجوب اقل یقیناً ثابت است اما نسبت به وجوب اکثر هیچ حالت سابقه‌ای وجود ندارد زیرا فرض مسأله فقدان نص است و قبح عقاب بلا بیان می‌گوید وجوب اکثر بیان ندارد و چیزی به نام وجوب اکثر نداریم بنابراین احتمال شرعی وجوب اکثر هم نمی‌رود تا بتوانید استصحاب کنید.

#### نقد دلیل دوم:

می‌فرمایند دو جلسه قبل در "إن قلت" سوم، همین اشکال بیان شد و به تفصیل جواب دادیم که در ما نحن فیه فقط اشتغال یقینی به اقل داریم، نسبت به اکثر اشتغال یقینی نیست، شک بدوی است و برائت جاری خواهد بود.

نقد سایر أدله خواهد آمد إن شاء الله.

در مطلب سوم مرحوم شیخ انصاری پنج دلیل برای قائلین به وجوب احتیاط و لزوم اتیان اکثر بیان فرمودند، نقد دو دلیلش گذشت.  
**نقد دلیل سوم:**

دلیل سوم بر وجوب احتیاط تمسک به اشتراک احکام بین حاضرین در عصر نص و زمان نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و غائبین بود. گفته شد چنانکه بر حاضرین امتثال حکم واقعی واجب است بر ما غائبین در عصر نص هم امتثال حکم واقعی واجب است، و زمانی می توانیم بگوییم حکم واقعی را امتثال کرده ایم که اکثر را اتیان نماییم.

مرحوم شیخ انصاری در نقد این دلیل می فرماید در صورتی حاضر و غائب در احکام و تکالیف مشترکند که شرائط و وضعیت یکسانی داشته باشند. روشن است که هر حکمی برای حاضرین بوده برای ما غائبین ثابت نیست وظیفه حاضران در زمان حضرت شرکت در جنگ احد بوده است این تکلیف که بر غائبان واجب نیست، حتی مسلمانان در عصر نص هم از همه جهت احکامشان مشترک نیست، مسلمان اهل مکه اگر در سفر پنج روزه به مدینه و خدمت حضرت مشرف می شد وظیفه اش نماز شکسته بود در حالی که اهل مدینه وظیفه شان نماز تمام بوده. پس صرف اشتراک احکام بین حاضر و غائب بدون توجه به شرایط و وضعیت حاضران و غائبان بی معنا است.

علاوه بر اینکه اصلاً خود حاضران در زمان حضرت هم اگر شک می کردند نماز بدون استعاذه (اقل) واجب است یا نماز با استعاذه (اکثر) معلوم نیست وظیفه شان وجوب احتیاط بوده باشد، اگر مستدل در دلیل سوم ادعا می کند وظیفه حاضران هم در صورت شک در جزئیت استعاذه، وجوب احتیاط و عمل به اکثر بوده، ادعای بدون دلیل و اصل نکته مورد اختلاف است.

#### نقد دلیل چهارم:

دلیل چهارم دفع عقاب محتمل و وجوب اتیان اکثر از باب مقدمه علمیه بود.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید وجوب مقدمه فرع وجوب ذی المقدمه است. ابتدا باید وجوب ذی المقدمه ثابت بشود تا مقدمه اش واجب شود. در ما نحن فیه علم اجمالی ما منحل شد به علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در وجوب اکثر، یقین داریم اقل (به عنوان ذی المقدمه) واجب است و آن را اتیان می کنیم اما نسبت به اکثر اصلاً علم به وجوبش نداریم که مقدمه اش (جزء مشکوک یا همان استعاذه) واجب باشد. دو جلسه قبل هم گفتیم اگر علم اجمالی منحل شود به علم تفصیلی در اقل و شک بدوی در اکثر، به اجماع علما در شک بدوی براءت جاری است. آنجا مثال زدیم اگر دو ظرف است "الف" و "ب"، یقین داریم ظرف "الف" نجس است، بعد علم اجمالی پیدا می کنیم یکی از دو ظرف خمر است، فتوا چنین است که ظرف "الف" نجس و ظرف "ب" طاهر است زیرا علم اجمالی به خمریت یکی از دو ظرف منحل شد به یک علم تفصیلی به نجاست ظرف "الف" و یک شک بدوی در نجاست ظرف "ب". \*

نعم می فرمایند بله اگر کسی قائل باشد حتی با انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی باز هم احتیاط واجب است اینجا هم می تواند بگوید احتیاط و اتیان اکثر واجب است اما چنین سخنی قابل گفتن نیست زیرا وقتی قبول کنیم علم اجمالی منحل شد به علم تفصیلی در اقل و شک بدوی در اکثر دیگر خود بخود قضیه روشن است که اتیان اقل واجب است و نسبت به اکثر چون شک بدوی است براءت جاری خواهد بود. در پایان نقد دلیل چهارم مرحوم شیخ می فرماید دلیل إجراء براءت عقلی از اکثر در مورد انحلال علم اجمالی نیاز به تأمل بیشتری دارد. \*

#### نقد دلیل پنجم:

دلیل پنجم بر وجوب احتیاط این بود که در تعبدیات نمی توانیم اقل را با قصد قربت انجام دهیم زیرا یقین نداریم اقل نزد شارع مطلوبیت ذاتی دارد (مقصود از مطلوبیت ذاتی، وجوب نفسی است، یعنی نمی دانیم اقل وجوب نفسی دارد یا وجوب مقدمی دارد و مقدمه رسیدن به اکثر است) اما اگر اکثر را با قصد قربت امتثال کردیم، چه در واقع اقل واجب باشد و چه اکثر در هر صورت واجب را با قصد قربت انجام داده ایم.

قبل از نقد دلیل پنجم یک مقدمه فقهی بیان می کنیم:

#### مقدمه فقهی: تفاسیر مختلف از معنای قصد قربت

در شرح لمعه، کتاب الطهاره، بحث واجبات وضوء به عنوان اولین واجب در وضوء بحث نیت مطرح شده و شهید ثانی به چند تفسیر از قصد قربت اشاره می کنند و در ج ۱، ص ۳۲۰ (چاپ ده جلدی) می فرمایند: و التقرّب به إلی اللّٰه تعالی: بأن یقصد فعله لله امتثالاً لأمره أو موافقة لطاعته، أو طلباً للرفعة عنده بواسطة تشبیهها بالتقرّب المکانی، أو مجرداً عن ذلك فإنه تعالی غاية کل مقصد.

البته عالی‌ترین شکل قصد قربت همان است که امیر المؤمنین علیه الصلوة و السلام فرمودند: "الهي ما عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكِ وَ لَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ بَلْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ." \*\*\*

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ما اقل را انجام می‌دهیم با قصد قربت و اشکالی هم ندارد زیرا قصد قربت معانی مختلفی دارد از جمله: قصد تقرب به مولا؛ قصد رسیدن به نعیم و بهشت، قصد تخلص از عقاب و البته در مقدمه گفتیم عالی‌ترین شکل قصد قربت کلام حضرت امیر علیه السلام است که "وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ".

خلاصه مطلب اینکه می‌توان اقل را انجام داد با قصد تخلص از عقاب که نوعی قصد قربت است و اشکالی هم ندارد زیرا یقین داریم انجام اقل واجب است چه در واقع، مطلوب ذاتی و واجب نفسی باشد و چه واجب مقدمی و غیره باشد، در هر صورت واجب (اقل) را با قصد قربت اتیان کرده‌ایم، قصد وجه (وجوب) هم که لازم نیست.

مطلب سوم از پنج مطلب ذیل بررسی اقوال، پنج دلیل قول به وجوب احتیاط بود که تبیین و نقد شد. جلسه بعد وارد مطلب چهارم (برائت نقلی از اتیان اکثر) خواهیم شد إن شاء الله.

### تحقیق:

\* مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد فی شرح الفرائد ج ۵، ص ۴۳۷ می‌فرماید مثال فقهی مذکور تناسب با محل بحث ندارد البته در پایان کلامشان به نوعی تمثیل را توجیه و تصحیح می‌کنند. قسمتی از عبارتشان چنین است: "إِنَّ الْمَثَالَ أَجْنَبِيٌّ عَنِ الْمَقَامِ..." مطلب سه خطی ایشان را مراجعه کنید.

\*\* مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد فی شرح الفرائد ج ۵، ص ۴۳۷ می‌فرماید: "ثُمَّ إِنْ الْوَجْهَ فِي تَأْمَلِ شَيْخِنَا الْعَلَمَةِ قَدَسَ سِرَّهُ فِي حَكْمِ الْعَقْلِ بِالْبِرَاءَةِ عَلَى مَا يَسْتَفَادُ مِنْ قَوْلِهِ: (نَعَمْ لَوْ ثَبَتَ أَنْ ذَلِكَ) إِلَخَ وَ صَرَّحَ بِهِ فِي مَجْلِسِ الْبَحْثِ هُوَ أَنَّ الْوَجْهَ فِي الْمَصِيرِ إِلَى الْإِحْتِيَاظِ..." ایشان با توضیح نکته‌ای که مرحوم شیخ انصاری در مجلس درسشان مطرح کرده‌اند وجه تأمل را توضیح می‌دهند و البته در پایان عبارتشان هم می‌فرمایند: "فَلَا يَنْبَغِي تَخْصِيصَ التَّأْمَلِ فِي ذَلِكَ مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ فَتَأْمَلِ". مطلب ایشان را مراجعه کنید.

\*\*\* مرحوم شیخ بهائی این جمله معروف حضرت را در دیوان شعرشان با نام "نان و حلوا" چنین تفسیر می‌کنند:

نان و حلوا چیست؟ ای نیکو سرشت	این عبادتهای تو بهر بهشت
نزد اهل حق، بود دین کاستن	در عبادت، مزد از حق خواستن
رو حدیث ما عبدتک، ای فقیر	از کلام شاه مردان، یاد گیر
چشم بر اجر عمل، از کوری است	طاعت از بهر طمع، مزدوری است
خادمان، بی‌مزد گیرند این گروه	خدمت با مزد، کی دارد شکوه؟
عابدی کاو اجرت طاعات خواست	گر تو ناعابد نهی نامش، رواست
تا به کی بر مزد داری چشم تیز!	مزد از این بهتر چه خواهی، ای عزیز
کاو تو را از فضل و لطف با مزید	از برای خدمت خود آفرید
با همه آلودگی، قدرت نکاست	بر قدرت تشریف خدمت کرد راست

### مطلب چهارم: برائت نقلی از اتیان اکثر

بحث در شک در مکلف به، شبهه وجوبیه، دوران بین اقل و اکثر (ارتباطی)، شک در (جزئیت) جزء خارجی با منشأ فقدان نص بود، دو قول مطرح شد: یکی وجوب احتیاط و لزوم اتیان اکثر (اتیان جزء مشکوک مثلاً استعاذه در نماز) و دیگری برائت از اتیان اکثر که نظر مشهور است. گفتیم برای بررسی این دو قول مرحوم شیخ انصاری پنج مطلب بیان می‌کنند: ۱. اثبات برائت از اکثر با دلیل عقل، ۲. اثبات برائت از اکثر با استصحاب. ۳. تبیین و نقد پنج دلیل بر وجوب احتیاط و اتیان اکثر. این سه مطلب تمام شد. مطلب چهارم استدلال به روایات برای اثبات برائت از وجوب اکثر (واجب نبودن جزء مشکوک) است. می‌فرمایند روایات صحیح‌السند و واضح‌الدلالة برائت از اکثر (اتیان جزء مشکوک) را ثابت می‌کنند، حتی کسانی که دلیل عقلی بر برائت از اکثر را نپذیرفتند و عقلاً قائل به وجوب احتیاط شده‌اند و حتی با انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در وجوب اکثر باز هم احتیاط را واجب دانستند با پذیرش این روایات نهایتاً قائل به برائت از اکثر شده‌اند. مرحوم شیخ انصاری دو حدیث را مورد بررسی قرار می‌دهند:

#### حدیث اول: حدیث حجب

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۷ قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضِعٌ عَنْهُمْ.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید هر تکلیفی که آگاهی و علم به آن از بندگان پوشیده شده، از عهده مکلفان برداشته شده است. در ما نحن فیه علم به وجوب استعاذه (جزء مشکوک یا همان اکثر) بر بندگان پوشیده شده و نصی بر وجوب آن نداریم لذا تکلیفی هم نسبت به استعاذه در نماز نخواهیم داشت.

سؤال: ما علم به وجوب خصوص اقل هم نداریم پس وجوب اقل هم باید از مکلفان برداشته شود؟

جواب: ما علم به وجوب اقل داریم، یقین داریم اصل نماز بدون استعاذه واجب است یا واجب نفسی (یعنی در واقع همین اقل واجب باشد) یا واجب غیرى و مقدمی (یعنی در واقع اکثر واجب است و اتیان اقل مقدمه وصول به اکثر است)

#### حدیث دوم: حدیث رفع

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۷ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ۹ (رَفَعٌ) وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي تَسْعُ خِصَالٍ (أَشْيَاء) الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَالطَّيْرَةَ وَالْوَسْوَسَةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَالْحَسَدَ مَا لَمْ يُظْهِرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ.

مرحوم شیخ انصاری ابتدای بحث برائت در رسائل ج ۲، ص ۳۶ این حدیث را به طور کامل ذکر کردند و فقرات مختلف آن را تفسیر و تبیین نمودند. اینجا هم با اشاره به دو مبنا که در آدرس مذکور بحث کردند می‌فرمایند طبق فراز "ما لا يعلمون" در فرمایش نبی گرامی اسلام<sup>۹</sup> یا تکلیف وجوب جزء مشکوک (استعاذه) از امت برداشته شده چون علم به وجوبش نداریم، یا عقاب و مؤاخذه بر ترک عمدی جزء مشکوک از جاهل برداشته شده، با اینکه اگر در واقع نماز با استعاذه واجب باشد این فرد کل نماز با استعاذه را ترک کرده است اما طبق حدیث، این فرد جاهل عقاب نخواهد داشت. پس مرفوع (رفع شده، برداشته شده) در حدیث رفع را چه تکلیف شارع بدانیم چه عقاب شارع در هر صورت حدیث رفع می‌گوید جزء مشکوک واجب نیست و ترک آن عقاب نخواهد داشت.

روایات دیگری هم هست مانند الناس فی سعة ما لا يعملون که ثابت می‌کنند برائت از اکثر را.

مرحوم شیخ انصاری برای بررسی بیشتر دو روایت مذکور، دو نکته بیان می‌کنند:

#### نکته اول: نقد کلام شریف العلماء

مرحوم محمد شریف املی مازندرانی حائری معروف به شریف العلماء مازندرانی متوفای ۱۲۴۶ و مدفون در کربلای معلی، از اساتید مرحوم شیخ انصاری بوده‌اند. یکی از شاگردان ایشان به نام سید ابراهیم قزوینی متوفای ۱۲۶۲ مباحث خارج ایشان را در کتابی با عنوان ضوابط الأصول (مجموع ۱۳۴ ضابطه) تقریر نموده است. مرحوم شریف العلماء جریان مثل حدیث رفع در ما نحن فیه یعنی اقل و اکثر (ارتباطی) را قبول ندارند، بیانی دارند که مرحوم شیخ انصاری مطرح و نقد می‌کنند. فهم کلام مرحوم شریف العلماء و نقد مرحوم شیخ نیاز به بیان چند مقدمه کوتاه اصولی دارد:

#### مقدمه اصولی اول: عقاب در ترک مقدمه و ذی المقدمه

به ضرورت اسلام کسی که واجب شرعی و ذی المقدمه را ترک کند مستحق عقاب است، همچنین به اتفاق علماء کسی که مقدمه واجب مثل وضو را ترک کند مستحق عقاب مستقل نیست یعنی تارک وضو که تارک الصلاة هم هست، مستحق دو عقاب نیست بلکه تارک الصلاة یک عقاب خواهد داشت.

### مقدمه اصولی دوم: مرفوع در حدیث رفع

رُفِعَ ما لا یعلمون می گوید خداوند در مواردی از جمله عدم علم و آگاهی، چیزی را رفع کرده، سؤال این است که مرفوع در حدیث رفع چیست؟ چه چیزی را به عنوان مرفوع در حدیث مقدّر بگیریم؟ شیخ انصاری ابتدای بحث برائت ج ۲، ص ۳۲ دو مبنا را در پاسخ به این سؤال اشاره کردند که در دو جلسه آینده ج ۲، ص ۳۳۴ هم خواهد آمد:

مبنای اول: مشهور معتقدند مؤدای حدیث رفع، رفع مؤاخذه و عقاب است یعنی جاهل تارک تکلیف شرع، عقاب ندارد.

مبنای دوم: بعضی معتقدند مؤدای حدیث رفع، رفع جمیع آثار شرعی است چه تکلیفی چه وضعی.

### مقدمه اصولی سوم: مقدمه داخلی و خارجی

در اصول فقه مرحوم مظفر میحث غیر مستقلات عقلیه بحث مقدمه واجب ج ۱، ص ۲۶۹ و ۲۷۰ خوانده ایم مقدمه اقسامی دارد از جمله مقدمه وجوب (مقدمه وجوبیه) و مقدمه واجب (مقدمه وجودیه) عبارت مرحوم مظفر بعد از واجب نفسی و غیره، چنین بود: مقدمه الوجوب... هی ما یتوقف علیها نفس الوجوب بأن تكون شرطاً للوجوب... مثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحج... مقدمه الواجب و تسمى المقدمة الوجودية و هی ما یتوقف علیها وجود الواجب... كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة و السفر بالنسبة إلى الحج. مقدمه وجودیه هم دو قسم است مقدمه داخلی و خارجی که می فرمایند:

المقدمة الداخلية هي جزء الواجب المركب كالصلاة. و إنما اعتبروا الجزء مقدمة فباعتبار أن المركب متوقف في وجوده على أجزائه فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب... المقدمة الخارجية و هی کل ما یتوقف علیه الواجب و له وجود مستقل خارج عن وجود الواجب. \*

مرحوم شریف العلماء فرموده اند حدیث رفع ظهور در نفی وجوب نفسی دارد یعنی می گوید در صورت جهل، تکلیف وجوب نفسی از عهده شما برداشته شده مثل اینکه مکلف شک کند دعاء عند رؤیة الهلال وجوب نفسی دارد یا نه؟ حدیث رفع می گوید واجب نیست، اما حدیث رفع شامل شک در وجوب غیره نمی شود لذا اگر فرد شک کرد استعاذه جزء نماز هست یا نه؟ استعاذه وجوب غیره دارد یا خیر؟ حدیث رفع جاری نمی شود. دلیل تفاوت بین واجب نفسی و غیره این است که حدیث رفع می گوید در صورت جهل، مؤاخذه و عقاب برداشته شده، خوب روشن است که عقاب در ترک اصل واجب و ذی المقدمه مطرح است و ترک مقدمه اصلاً عقاب ندارد که خداوند در صورت جهل مکلف، عقاب را بردارد. نتیجه اینکه استدلال به مثل حدیث رفع در ما نحن فیه صحیح نیست.

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند قبول داریم که ترک مقدمه و واجب غیره، عقاب مستقل ندارد اما ترک مقدمه منشأ و علت است برای ترک ذی المقدمه یعنی وقتی مکلف یک جزء واجب (مثل رکوع) را ترک کند سبب ترک کل واجب شده است پس با این نگاه ترک جزء عقاب به دنبال دارد و اخبار برائت هم عقاب بر ترک جزء را برداشته اند.

نعم بله اگر اخبار برائت مثل حدیث رفع فقط ظهور داشتند در رفع عقاب از ترک شیء ای که خود آن شیء قابلیت عقاب داشته باشد، در این صورت کلام مرحوم شریف العلماء صحیح بود زیرا ترک جزء عقاب مستقل ندارد، لکن با این وجود باز هم می گفتیم عقاب بر ترک جزء داخلی صحیح است زیرا ترک جزء منجر به ترک کل می شود بلکه ترک جزء عین ترک کل است و ترک کل هم عقاب دارد پس ترک جزء هم عقاب دارد.

نتیجه کلام مرحوم شیخ این شد که حدیث رفع شامل ما نحن فیه (شک در جزئیت) هم می شود، شک داریم استعاذه در نماز واجب است یا نه به عبارت دیگر شک داریم ترک استعاذه در نماز عقاب دارد یا نه؟ حدیث رفع می گوید عقاب ندارد.

فافهم نقد قبل نیست بلکه می خواهند بفرمایند کلّ دو حیثیت دارد یعنی به کلّ دو نگاه می توان داشت: ۱. یک جزء کنار هم قرار گرفته را کلّ می گوئیم. ۲. هیئت قائم به تمام اجزاء و مجموعه اجزاء را کلّ می گوئیم. بنابر نگاه اول ترک یک جزء علت ترک کل نیست زیرا ممکن است یک جزء را ترک کند اما ده جزء دیگر را انجام دهد. اما بنابر نگاه دوم به محض اینکه یک جزء (رکوع) را ترک کرد هیئت و شکل کلّ (نماز) از بین رفت و دیگر انجام دادن سایر اجزاء هم نمی تواند کلّ را محقق سازد. مقصود در ما نحن فیه نگاه دوم است.

### تحقیق:

\* ضمن مراجعه به آدرس داده شده از کتاب اصول فقه، وجه تسمیه مقدمه داخلی (یک خط) را یادداشت نموده و توضیح دهید.

چهارمین مطلب در مسأله، اثبات برائت از اکثر (جزء مشکوک) با روایات بود. دو حدیث حجب و رفع اشاره شد. گفتیم مرحوم شیخ برای بررسی این دو حدیث دو نکته بیان می‌کنند. نکته اول نقل و نقد کلام استادشان مرحوم شریف العلماء بود.

### نکته دوم: نقد کلام صاحب فصول

دومین نکته را می‌توان پاسخ به یک سؤال دانست:

سؤال: از طرفی اخبار برائت مانند حدیث حجب می‌گویند اتیان اکثر (جزء مشکوک) واجب نیست، از طرف دیگر أدله‌ای برای احتیاط اقامه شده از جمله حکم عقل به وجوب احتیاط که می‌گوید اتیان اکثر واجب است، رابطه روایات با حکم عقل به احتیاط چگونه است؟

جواب: می‌فرمایند دو قول در مسأله است:

قول اول: مرحوم شیخ: اخبار برائت حاکم بر احتیاط است. \*

نظریه مرحوم شیخ این است که علم اجمالی بین اقل و اکثر منحل شد به علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در وجوب اکثر، اگر کسی حکم عقل به برائت از اکثر (که در مطلب اول به تفصیل ثابت کردیم) را تمام نداند و ردّ نماید، و با وجود انحلال علم اجمالی و شک بدوی در وجوب اکثر باز هم بگوید نسبت به اکثر عقلاً احتیاط واجب است می‌گوییم روایات برائت مانند حدیث حجب حاکم و مقدم است بر احتیاط عقلی زیرا وقتی شارع در اخبار برائت می‌گوید جاهل به وجوب اکثر عقاب ندارد دیگر معنا ندارد عقل حکم کند به وجوب احتیاط زیرا حکم عقل مبتنی است بر دفع عقاب محتمل، در اینجا هم شارع می‌گوید عقابی نیست پس عقل نمی‌تواند برای نجات از عقاب محتمل، احتیاط را واجب بداند. \*\*

قول دوم: صاحب فصول: أدلة احتیاط حاکم بر روایات برائت است.

مرحوم (شیخ محمد حسین اصفهانی) صاحب فصول در دو موضع از کتاب الفصول الغرّیة فی الأصول الفقهیة این مطلب را بیان می‌کنند: یکی در صفحه ۵۱ مبحث صحیح و اعم و ثمره آن، دیگری در صفحه ۳۶۴ تحت عنوان "فصل و من الأدلة العقلیة أصل العدم عند عدم الدلیل". \*\*\*

قبل از توضیح کلامشان به یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: اخبار برائت و احکام تکلیفی و وضعی

اخبار برائت مانند حدیث رفع از دو جهت مورد بررسی قرار می‌گیرند یکی رفع حکم تکلیفی مانند وجوب یا حرمت، دیگری رفع حکم وضعی مانند جزئیت و شرطیت. مرحوم صاحب فصول بین حکم تکلیفی و وضعی تفاوت قائل‌اند و می‌فرمایند اخبار برائت نمی‌توانند حکم تکلیفی را رفع کنند اما می‌توانند حکم وضعی را رفع نمایند. توضیح مطلب:

اخبار برائت می‌گویند اگر شک کردی در وجوب استعاذه در نماز چون جاهل به حکم وجوب استعاذه هستی پس تکلیف وجوب نداری، اما قاعده اشتغال و عقل حکم می‌کند باید نماز را با استعاذه بخوانی زیرا اشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی پس اخبار برائت و حدیث رفع نمی‌توانند حکم تکلیفی وجوب جزء مشکوک را بردارند.

اما نسبت به حکم وضعی قضیه متفاوت است زیرا اخبار برائت می‌گویند اگر شک کردی در جزئیت سوره در نماز خداوند حکم وضعی جزئیت را از شما برداشته است، عقل هم حکم به جزئیت سوره در نماز ندارد، لذا اخبار برائت جاری است و جزئیت سوره در نماز را برمی‌دارد. نتیجه اینکه "ما" در "رفع ما لایعلمون" مقصود حکم تکلیفی نیست بلکه مقصود حکم وضعی است.

با توجه به مقدمه، مرحوم صاحب فصول دو مدعی دارند یکی در حکم تکلیفی و دیگری در حکم وضعی:

### مدعای اول صاحب فصول:

در اقل و اکثر و شک در تکلیف وجوب یک شیء اخبار برائت (از اتیان اکثر) جاری نیست و باید احتیاط نمود به سه دلیل:

دلیل اول: قاعده اشتغال. می‌فرمایند عقل می‌گوید یقیناً ذمه مکلف مشغول به نماز است، نمی‌داند نماز بدون استعاذه واجب است یا با استعاذه، اشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی، عقل می‌گوید نماز با استعاذه بخوان تا یقین به فراغ ذمه پیدا کنی. به عبارت دیگر عقل می‌گوید دفع عقاب محتمل واجب است، اگر استعاذه را ترک کند احتمال عقاب هست لذا باید نماز با استعاذه بخواند. وقتی عقل تکلیف ما را روشن نمود دیگر جاهل به حکم استعاذه نیستیم که حدیث حجب و حدیث رفع بگویند جزء مشکوک (استعاذه) واجب نیست.

**دلیل دوم:** استصحاب اشتغال. می‌فرمایند قبل از اتیان اقل یقین داریم به اشتغال ذمه به نماز، بعد از اتیان اقل شک پیدا می‌کنیم فراغ ذمه حاصل شد یا نه، استصحاب می‌کنیم اشتغال ذمه سابق را و باید اکثر را هم اتیان کند تا یقین به قراغ ذمه پیدا کند، لذا با وجود استصحاب نمی‌توان به اخبار برائت عمل کرد زیرا موضوع اخبار برائت "ما لایعلمون" و "ما حجب الله علمه" است، استصحاب اشتغال می‌گوید من بیان، علم و حکم ظاهری هستم و می‌گویم اتیان اکثر واجب است دیگر جاهل به حکم استعاده نیستید که برائت جاری کنید.

پس بین استصحاب اشتغال ذمه و اخبار برائت در ما نحن فیه باید گفت استصحاب اشتغال حاکم و مقدم است بر اخبار برائت یعنی ما به استصحاب عمل می‌کنیم و اخبار برائت را کنار می‌گذاریم، اگر به اخبار برائت عمل کنیم (مانند شیخ انصاری) و استصحاب را کنار بگذاریم لازم می‌آید استصحاب که یک بیان و حکم ظاهری حجت است را کنار بگذاریم و نه تنها استصحاب بلکه تمام أدله ظنیة مانند خبر واحد و شهادت عدلین که بیان و حکم ظاهری و حجت بودنشان را پذیرفته بودیم باید کنار گذاشته شود زیرا أدله ظنیة علم آور نیستند و اخبار برائت می‌گویند هر جا علم نداری تکلیفی نداری.

**سؤال:** چه اشکالی دارد بگوئیم اخبار برائت مقدم و حاکم‌اند لکن اگر در جایی دلیل ظنی حجت قائم شد، اخبار برائت را تخصیص می‌زنیم و می‌گوییم "رفع ما لایعلمون" جاری است الا زمانی که خبر واحد یا شهادت عدلین تکلیف را بیان کنند که در این صورت برائت جاری نیست زیرا بیان آمده است.

**جواب:** صاحب فصول می‌فرمایند اگر دلیل حجیت خبر واحد، اخبار برائت را تخصیص بزند پس دلیل حجیت استصحاب هم می‌تواند اخبار برائت را تخصیص بزند و بگوید وقتی استصحاب اشتغال ذمه جاری شد، در حکم بیان شارع است و دیگر "رفع ما لایعلمون" جاری نیست. **دلیل سوم:** اخبار احتیاط. روایات باب احتیاط می‌گویند در موارد شبهه باید احتیاط نمود، بنابراین اخبار احتیاط بیان هستند و ما را از عدم علم خارج می‌کند لذا اخبار برائت مانند "رفع ما لایعلمون" جاری نیست.

نکته اصلی صاحب فصول در هر سه دلیل این است که هر کدام از این سه دلیل باعث می‌شوند موضوع حدیث رفع که جهل و ما لایعلمون است از بین برود و دیگر اخبار برائت و حدیث رفع در اقل و اکثر جاری نخواهد بود. نقد مرحوم شیخ به سه دلیل صاحب فصول جلسه بعد خواهد آمد إن شاء الله.

### تحقیق:

\* مرحوم آشتیانی شاگرد مرحوم شیخ انصاری در بحر الفوائد ج ۵، ص ۴۴۳ می‌فرمایند تعبیر به حکومت مسامحه است و دقیقتر تعبیر به ورود است. قسمتی از عبارت ایشان: "لایخفی علیک أن التبعیر بالحکومة فی المقام لایخلو عن مسامحة لعدم..."

مرحوم تنکابنی شاگرد دیگر مرحوم شیخ انصاری نیز همین اشکال را دارند در ایضاح الفرائد ج ۲، ص ۳۰۳ می‌فرمایند: "لایخفی أنه لا بد فی الحکومة من النظر و التفسیر فهی تخصیص بلسان التفسیر و کل ذلك غیر متطرق فی الدلیل العقلی اذ ... توضیح یک خطی دلیل ایشان در نفی رابطه حکومت و اثبات رابطه ورود را یادداشت کرده و توضیح دهید.

مناسب است تعریف حکومت و ورود را از اصول فقه یادداشت نموده و توضیح دهید.

\*\* مرحوم اعتمادی در شرح رسائل ج ۲، ص ۴۲۹ ذیل این کلام شیخ انصاری نکته مفیدی دارند، می‌فرمایند: "أن للعقل حکمان فی باب العلم الاجمالي، أحدهما: حرمة المخالفة القطعية، و الثاني: وجوب الاحتیاط. أما الأول فهو حکم منجز غیر قابل للردع لاستقلال العقل بقبح اذن الشارع فی المخالفة القطعية لرجوعه إلى التناقض أو الإذن فی المعصية الذي استقل العقل بقبحه، و أما الثاني فهو معلق علی عدم اذن الشارع فی المخالفة الاحتمالية، لأن حکم العقل بوجوب الاحتیاط إنما هو من أجل وجوب دفع العقاب المحتمل، و مع اذن الشارع مثلا فی ترک الأكثر یرتفع احتمال العقاب فینتقی موضوع حکم العقل."

\*\*\* هر دو عبارت را مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد ج ۵، ص ۴۴۳ تا ۴۴۷ به تفصیل آورده‌اند.



نسبت به تحلیل رابطه بین اخبار برائت مثل حدیث رفع و أدله احتیاط مرحوم صاحب فصول فرمودند أدله احتیاط مقدم اند لکن دو مدعا داشتند که فعلا بحث در مدعای اول ایشان است. فرمودند أدله احتیاط مقدم اند بر حدیث رفع و اخباری که ثابت می کنند برائت از حکم تکلیفی وجوب را (نه حکم وضعی) در بحث اقل و اکثر جاری نمی شوند زیرا سه دلیلی که جلسه قبل توضیح دادیم بیان هستند و می گویند اتیان اکثر واجب است، دیگر نوبت نمی رسد به اجراء حدیث رفع که حکم جاهل را بیان می کند.

#### نقد مدعای اول صاحب فصول:

مرحوم شیخ انصاری قائل به تقدیم اخبار برائت بر أدله احتیاط هستند و می فرمایند هر سه دلیل صاحب فصول مناقشه دارد ابتدا دلیل دوم و سپس دلیل اول و سوم را نقد می کنند:

#### نقد دلیل دوم: مثبتات و لوازم عقلی اصول عملیه حجت نیست.

شما گفتید قبل از اتیان اقل یقین به اشتغال ذمه دارد بعد از اتیان اقل شک دارد آیا هنوز ذمه اش مشغول است یا نه؟ استصحاب می کند اشتغال ذمه را اما این مقدار استدلال شما را تمام نمی کند بلکه باید بگویید حال که ذمه مشغول است پس اتیان اکثر واجب است، وجوب اتیان اکثر لازمه عقلی اشتغال ذمه است، اگر وجوب اتیان اکثر حالت سابقه داشت و آن را استصحاب می کردید صحیح بود اما شما اشتغال ذمه را استصحاب می کنید و لازمه عقلی آن که اتیان اکثر است را نتیجه می گیرید و این هم اصل مثبت و باطل است. \*

مرحوم شیخ بعد از نقد دلیل سوم نکته ای دارند که اینجا بیان می کنیم. ایشان می فرمایند حتی اگر اصل مثبت هم حجت باشد باز هم استصحاب اشتغال جاری نیست زیرا استصحاب یک حالت سابقه نیاز دارد و با انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در وجوب اکثر، حالت سابقه اشتغال یقینی فقط به اقل تعلق می گیرد و در وجوب اکثر صرفا احتمال و شک بدوی به اشتغال ذمه هست یعنی صرفا احتمال عقاب است که اخبار برائت می گویند به احتمال عقاب اعتنا نکن.

**نقد دلیل اول:** دلیل اول تمسک به قاعده اشتغال بود که مبنایش حکم عقل به دفع عقاب محتمل است. اشکالش این است که وقتی شارع در حدیث رفع و اخبار برائت می فرماید اتیان مشکوک را از شما نمی خواهیم، یا به عبارت دیگر وقتی شارع می گوید ترک جزء مشکوک عقاب ندارد، دیگر معنا ندارد عقل به خاطر احتمال عقاب بگوید احتیاط واجب است، شارع می گوید عقابی در کار نیست.

مثل جاهل به قبله که باید به چهار طرف نماز بخواند، حال اگر شارع فرمود در بین چهار جهت مثلا اگر به جهت شمال نماز نخواندی عقاب نداری، حال اگر قبله واقعی همان جهت شمال بود دیگر عقابی در ترک آن وجود ندارد زیرا خود شارع فرموده ترک آن عقاب ندارد.

**نقد دلیل سوم:** صاحب فصول فرمودند اخبار احتیاط مقدم اند بر اخبار برائت، مرحوم شیخ می فرمایند ضمن بحث شبهه تحریمیه در شک در اصل تکلیف (ابتدای بحث شک در سال گذشته) گفتیم اخبار احتیاط یک حکم مولوی تعبیدی را بیان نمی کنند بلکه ارشادند به حکم عقل، حکم عقل هم دفع عقاب محتمل است و اخبار برائت می گوید احتمال عقاب وجود ندارد. پس اخبار برائت مقدم شدند بر اخبار احتیاط.

و بالجمله تا اینجا مدعای اول صاحب فصول نقد شد.

#### تحقیق:

\* مرحوم محمد حسین بن عبدالرحیم صاحب الفصول الغرویه فی الأصول الفقہیة ذیل استدلال به استصحاب اشتغال فرمودند اگر به اخبار برائت عمل کنیم لازم می آید استصحاب که یک بیان و حکم ظاهری حجت و از أدله ظنیة است را کنار بگذاریم. مرحوم شیخ انصاری اصل استصحاب را نقد کردند اما نقد خصوص این نکته را مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد ج ۵، ص ۴۵۱ نقد فرموده اند که قسمتی از عبارتشان چنین است: "لا معنی له عند من له أدنی تأمل لوجود الفرق البین بینهما بما لا یخفی علی الأوائل، فإن حجیة الأدلة الظنیة لیست من حیث احتمال الضرر و العقاب، بل من حیث کشفها عن الواقع ظناً و لو بحسب النوع و الطبع و دلیل اعتبارها إنما دلّ علیه من هذه الحیثیة و الجهة و حاصل مفاده ... و العجب کل العجب من اشتباه هذا الفرق البین علیه مع ما علیه من مقام العلم."

## به مناسبت شهادت امام کاظم علیه الصلوة و السلام

حضرت در کلامی نورانی خطاب به هشام بن حکم موعظه‌های متعددی دارند که یک قسمت از روایت چنین است:

يا هشامُ، إنَّ العاقلَ نَظَرَ إِلَى الدُّنْيَا و إلى أَهْلِهَا فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تُنَالُ إِلَّا بِالمَشَقَّةِ، و نَظَرَ إِلَى الآخِرَةِ فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تُنَالُ إِلَّا بِالمَشَقَّةِ، فَطَلَبَ بِالمَشَقَّةِ أَبْقَاهُمَا. کافی، ج ۱، ص ۱۸.

حضرت می‌فرمایند چه دنیا چه آخرت به دست نمی‌آید إلا با سختی و زحمت، پس عاقل کسی است که زحمت و سختی را برای ماندگارتر از آندو صرف کند.

توجه کامل به آخرت در کنار توجه به مسائل تربیتی، اهمیت دادن به جوانان شیعه و رسیدگی به نیازمندان از سیره حضرت یک الگوی کامل ساخته است. در اوج سختی و گرفتاری تلاش کردن و خدمت به دین و مکتب در زوایای زندگانی حضرت قابل مشاهده است.

یک نمونه آن، مطالعه در کیفیت حضور حضرت در آخرین زندان با زندانبانی فردی قسی القلب به نام سندی بن شاهک بوده که حضرت در زیر زمین منزلش محبوس بوده‌اند، دو نکته در این رابطه سزاوار مطالعه است:

الف: توجه حضرت به تبلیغ عملی در تربیت جامعه و تقویت مکتب. یکی از عالمان شیعه فردی است به نام أبو الفتح محمود و معروف به کشاجم، این عالم شیعی نواده سندی بن شاهک آخرین زندانبان امام کاظم علیه السلام است.

ب: توجه حضرت به ارتباط با خدا.

متأسفانه ماه رجب هم رو به پایان است، تلاش کنیم در فرصت باقیمانده این ماه و ماه شعبان برای ورود به دریای بی‌کران رحمت پروردگار در ماه مبارک رمضان خودمان را آماده کنیم و مقدمات اسباب مغفرت و چشیدن لذت عبادت را فراهم سازیم.

اینکه چه چیزی در زندگی روزمره ما دغدغه ذهنمان باشد بسیار اهمیت دارد، مقصودم بی توجهی به مسائل زندگی و خانواده نیست اما این نکته مهم است که ذهن ما به طور عادی و مداوم مشغول مسائل دنیایی است یا دغدغه آخرت هم داریم.

برای تبیین دغدغه داشتن در امور معنوی و ذهنی مثالی بیان می‌کنم:

ثعالبی در ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب می‌نویسد: "حمام منجاب، منجاب امرأة كان لها حمام بالبصرة لم ير مثله، وكان يغل غلة كثيرة، وكانت تأتي إليه وجوه الناس، وفيه يقول الشاعر: يا رب قائلة يوماً و قد تعبت ... كيف الطريق إلى حمام منجاب!" تفصیل جریان را در کشکول مرحوم شیخ بهائی مطالعه کنید که می‌فرماید: "احتضر بعض المترفين وكان كلما قيل له قل: لا إله إلا الله، يقول هذا البيت: يا رب قائلة يوما و قد تعبت \* أين الطريق إلى حمام منجاب و سبب ذلك أن امرأة عفيفة ..."

مرحوم کفعمی عالم بزرگ دعائی شیعه در کتاب محاسبة النفس که کتاب مختصر و جالبی است که مطالعه آن را به دوستان توصیه می‌کنم می‌فرماید: یا نفس: و من العجب أنه لو أخبرك طفلاً: بأن عقرباً في جيبك لرميت بثوبك، أو حية في إزارك لرميت بأطمارك. أفكان قول الأنبياء و الأبدال، أقل عندك من قول الأطفال؟! أم صار حر نار جهنم وزقومها، أحقر عندك من العقرب و سمومها؟! و لا جرم فلو انكشف للبهائم علانيتك و سريرتك، لضحكوا من غفلة سيرتك.

اثبات برائت از اکثر (جزء مشکوک) با روایات، چهارمین مطلبی بود که ذیل اقوال در اقل و اکثر (ارتباطی) وارد شدیم. گفتیم مرحوم شیخ ذیل دو حدیث حجب و رفع دو نکته بیان می کنند. نکته اول نقد کلام استادشان مرحوم شریف العلماء و نکته دوم نقد کلامی از صاحب فصول بود. صاحب فصول دو مدعا داشتند، در مدعای اول فرمودند أدله احتیاط حاکم و مقدم اند بر اخبار برائت از جمله حدیث رفع لذا حدیث رفع نمی تواند حکم تکلیفی وجوب را بردارد بلکه احتیاط و اتیان اکثر واجب است. مرحوم شیخ آن را نقد کردند.

#### مدعای دوم صاحب فصول:

صاحب فصول در مدعای دوم بیانی دارند که نتیجه اش جواز تمسک به اخبار برائت است و در نتیجه هم نظر با شیخ انصاری می فرماید در ما نحن فیه برائت جاری است.

قبل از تبیین مدعای دوم صاحب فصول دو مقدمه اصولی بیان می کنیم:

#### مقدمه اصولی اول: حکم وضعی و کیفیت جعل آن

حکم شرعی به دو قسم کلی تقسیم می شود: حکم تکلیفی (مانند وجوب و حرمت) و حکم وضعی (مانند جزئیت و شرطیت). فقهاء غیر از احناف، احکام تکلیفی را خمسة می دانند اما احناف معتقد به احکام تکلیفی ثمانية هستند. \* بدون شک حکم تکلیفی مجعول مستقیم شارع است، یعنی شارع مستقلاً وجوب نماز و حرمت دروغ را جعل نموده است. اما نسبت به احکام وضعیه بین عالمان اختلاف است که آیا احکام وضعی هم مجعول مستقیم شارع اند یا احکام وضعی از احکام تکلیفی انتزاع و أخذ می شوند؟

مرحوم شیخ انصاری معتقدند احکام وضعیه جعل مستقل ندارند و مجعول شرعی نیستند. شارع می فرماید یجب الصلاة مع الركوع، یجب الصلاة مع السورة، ما از این حکم تکلیفی انتزاع می کنیم جزئیت سوره و رکوع را برای نماز که یک حکم وضعی است.

#### مقدمه دوم اصولی: مرفوع در حدیث رفع

در جلسه ۱۰۴ اشاره شد بین عالمان اختلاف است که حدیث رفع چه چیزی را رفع کرده است؟ صاحب فصول در بحث صحیح و اعم از کتابشان صفحه ۵۱ می فرمایند حدیث رفع مطلق آثار و احکام را رفع کرده و برمی دارد چه حکم تکلیفی و چه حکم وضعی، البته در بحث برائت و اشتغال صفحه ۳۶۴ از این نظر عدول کرده و می فرمایند حدیث رفع فقط احکام تکلیفی را رفع می کند اما رافع حکم وضعی نیست، یعنی اگر در وجوب شیء شک کردیم حدیث رفع می گوید واجب نیست اما اگر در جزئیت شیء شک کردیم حدیث رفع ساکت است و رافع حکم وضعی نیست.

مرحوم شیخ انصاری معتقدند حدیث رفع فقط حکم تکلیفی را رفع می کند و حکم وضعی اصلاً مجعول شارع نیست که در حدیث رفع، در موارد عدم علم و شک در یک حکم وضعی آن را بردارد. چیزی که جعل و وضعش به دست شارع نیست رفعش هم به دست شارع نیست.

صاحب فصول در مدعای دومشان می فرمایند هر گاه شک کردی در جزئیت یک شیء (استعاذه جزء نماز هست یا نه؟) اخبار برائت می گویند برائت جاری است و جزء نیست، أدله احتیاط هم کاری به حکم وضعی ندارند و فقط نسبت به حکم تکلیفی می گفتند احتیاط کن پس شامل حکم وضعی نمی شوند در نتیجه نسبت به شک در جزئیت، فقط برائت جاری است، لذا استعاذه جزء نماز نیست.

خلاصه هر دو مدعای مرحوم صاحب فصول این شد که حدیث رفع هم احکام تکلیفی را بر می دارد هم احکام وضعیه را، لکن نسبت به احکام تکلیفی أدله احتیاط حاکم اند و اخبار برائت جاری نیست اما نسبت به احکام وضعیه فقط اخبار برائت جاری است.

سؤال: صاحب فصول به چه دلیل معتقدند حدیث رفع هم رافع حکم تکلیفی است هم رافع حکم وضعی؟

جواب: صاحب فصول می فرمایند عالمان شیعه هم در موارد شک در حکم تکلیفی و هم حکم وضعی به دو اصل تمسک می کنند که این دو اصل دلیلی غیر از حدیث رفع ندارد:

۱- أصالة العدم، عالمان هر جا شک کردند چه شک در حکم تکلیفی و چه شک در حکم وضعی می گویند اصل عدم آن حکم است.

۲- عدم الدلیل دلیل العدم، هر جا دلیل بر حکم تکلیفی یا وضعی پیدا نکردی بناگذار بر اینکه حکمی نیست چه تکلیفی چه وضعی.

صاحب فصول می فرمایند ما هر چه در کلمات عالمان مرور کردیم دلیلی برای این دو اصل غیر از اخبار برائت و حدیث رفع پیدا نکردیم پس با تمسک به حدیث رفع معتقد به این دو اصل شده اند.

## نقد مدعای دوم:

کلام صاحب فصول در مدعای دوم شامل دو قسمت بود، در قسمت اول فرمودند حدیث رفع هم رافع حکم تکلیفی است هم رافع حکم وضعی. البته ایشان در مباحث برائت و اشتغال از این مبنا عدول کرده و حدیث رفع را فقط شامل احکام تکلیفی دانسته‌اند و اگر بر مبنایشان باقی بودند به تفصیل آن را نقد می‌کردیم و ثابت می‌کردیم اولاً: حدیث رفع فقط رافع حکم تکلیفی است و ثانیاً: جزئیت و حکم وضعی اصلاً مجعول شارع نیست تا در حدیث رفع آن را رفع کند.

اما در قسمت دوم که فرمودند دلیل اینکه حدیث رفع هم شامل حکم تکلیفی است هم حکم وضعی، دو اصل است یکی "أصالة العدم" دیگری "عدم الدلیل دلیل العدم" مرحوم شیخ در نقد آن می‌فرمایند به دو نکته باید توجه شود:

۱. دلیل عالمان شیعه در تمسک به آن دو اصل، اخبار برائت و حدیث رفع نیست.

۲. اصلاً ارتباطی بین اخبار برائت و این دو اصل نیست و علماء شیعه تفاوت بین این دو را توضیح داده‌اند.

## توضیح نکته اول:

مبنای حجیت "أصالة العدم" حدیث رفع نیست بلکه بناء عقلاء است که هر جا شک کردند در وجود یک حکم یا وجود یک جزء، بنا بر عدم می‌گذارند، مانند أصالة عدم الجزئية. شاهدش این است که علماء حتی در موارد شک در احکام لفظیه هم به این اصل تمسک می‌کنند مانند أصالة عدم القرينة در حالی که خود شما هم قبول دارید حدیث رفع فقط شامل احکام شرعیه است نه احکام لفظیه.

همچنین "عدم الدلیل دلیل العدم" به تصریح خود علماء دلیل حجیتش حدیث رفع نیست شما چگونه به علماء چنین نسبتی می‌دهید. علمائی مانند شیخ طوسی، ابن زهره، محقق حلی و علامه حلی، شهید اول و دیگران تصریح می‌کنند مبنای این اصل که "عدم الدلیل دلیل العدم" حصول قطع یا حصول ظن است. علما می‌فرمایند چه در حکم تکلیفی و وضعی چه در غیر آن وقتی فحص و جستجو کردیم و دلیل بر آن پیدا نکردیم یا یقین پیدا می‌کنیم به اینکه دلیلی نیست که یقین حجت است یا ظن و اطمینان پیدا می‌کنیم، که ظن هم در صورت نبود یقین، حجت است. پس مدرک این اصل دوم هم اخبار برائت نیست.

توضیح نکته دوم خواهد آمد إن شاء الله.

## تحقیق:

\* مراجعه کنید به کتاب اصول العامة للفقهاء المقارن صفحه ۵۸ که در ذیل معرفی اجمالی می‌شود. در این کتاب تعریف حکم تکلیفی و وضعی، اعتباری یا انتزاعی بودن حکم وضعی، و نکات پیرامونی در این مبحث را مطالعه و نکته برداری کنید. همچنین توضیح ایشان در حکم شرعی از نگاه احناف (پیروان مذهب حنفی) را مطالعه کنید.

## معرفی اجمالی کتاب:

أصول العامة للفقهاء المقارن کتاب معروفی است از مرحوم سید محمد تقی حکیم (۱۳۴۱ - ۱۴۲۳ ق/ ۱۳۰۱ - ۱۳۸۱ ش) درباره مباحث اصولی در تطبیق و مقارنه مباحث فقهی شیعه و اهل سنت. چنانکه در مقدمه کتاب می‌فرمایند آن را برای تدریس در دانشکده فقه (زیر مجموعه منتدی النشر که مرحوم محمد رضا مظفر صاحب کتاب اصول فقه تأسیس کرده بودند) برای طلاب سال سه و چهار دانشکده‌شان تدوین کرده‌اند. در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر خوانده‌اید که در مباحث حجج وقتی نام استحسان و مصالح مرسله و سد ذرایع از حجج شرعیه اهل سنت نام می‌برند طلبه را به همین کتاب مرحوم حکیم ارجاع داده و می‌فرمایند: "و نحیل الطلاب علی محاضرات «مدخل الفقه المقارن» التي ألقاها استاذ المادة في كلية الفقه الأخ السيد محمد تقی الحكيم، فإن فيها الكفاية." آشنایی با این کتاب و مخصوصاً سبک کار ایشان برای طلاب مفید است. کتابشناسی آن را بر اساس سرفصلهایی که در صفحه ۳۸ این جزوه، جلسه ۲۱ بیان شد ارائه دهید.

مرحوم صاحب جواهر برای اثبات اینکه اخبار برائت هم رافع حکم تکلیفی است هم رافع حکم وضعی به دو اصل در کلمات فقهاء تمسک کردند و فرمودند "أصالة العدم" و "عدم الدلیل دلیل العدم" هیچ مستندی غیر از اخبار برائت نمی‌تواند داشته باشد و این دو اصل، هم در حکم تکلیفی هم در حکم وضعی جاری می‌شوند پس اخبار برائت که مستند این دو اصل است هم عند العلماء در همه احکام تکلیفی و وضعی جاری می‌شود. مرحوم شیخ دو نکته در نقد آن داشتند یکی اینکه ثابت کردند مستند این دو اصل اخبار برائت نیست.

#### توضیح نکته دوم:

مرحوم شیخ می‌فرمایند اصلاً ارتباطی بین این دو اصل و اخبار برائت نیست که صاحب فصول اخبار برائت را دلیل و مستند این دو اصل بدانند، زیرا روایت حَجَب و امثال آن (الناس فی سعة ما لا یعلمون) طبق نظر همه علما به روشنی دال بر رفع مؤاخذه بر ترک حکم تکلیفی است نه حکم وضعی، حضرت فرموده‌اند آنچه علمش بر عباد محجوب و مخفی است ترک کردنش مؤاخذه ندارد یعنی ترک آن حکم تکلیفی، مؤاخذه ندارد پس ارتباط به حکم وضعی ندارد.

نسبت به حدیث نبوی رفع هم علما دو دسته‌اند:

اکثر اصولیان قائل‌اند حدیث رفع هم فقط مؤاخذه بر ترک حکم تکلیفی را برمی‌دارد و ارتباط به حکم وضعی ندارد.

بعضی معتقدند حدیث رفع هم رافع حکم تکلیفی است هم رافع حکم وضعی. بنا بر قول این دسته از علما که حدیث رفع را شامل حکم وضعی هم می‌دانند باز حدیث رفع نمی‌تواند مستند آن دو اصل قرار گیرد زیرا آن دو اصل در جایی جاری است که اصلاً اقتضاء حکم نباشد اما حدیث رفع در جایی جاری است که اقتضاء حکم باشد.

توضیح مطلب: أصالة العدم و عدم الدلیل دلیل العدم، در جایی جاری می‌شوند که اصلاً نمی‌دانیم اقتضاء حکم شرعی هست یا نه؟ مثلاً نمی‌دانیم اصلاً حکم حرمتی نسبت به بازی فوتبال هست یا نه، اینجا می‌گوییم اصل عدم حرمت است. اما حدیث رفع در جایی جاری است اقتضاء حکم باشد، کلمه رفع یعنی اینکه احتمال و اقتضاء وجود حکم هست اما شارع می‌گویند به آن اعتنا نکن، مثل اینکه شارع فرموده الخمر حرام، شک داریم در مورد اضطرار هم حرمت خمر هست یا نه برائت جاری می‌کنیم، پس در موارد جهل و اضطرار و نسیان اقتضاء وجود حکم و تکلیف هست لکن شارع در حدیث رفع فرموده حکمی ندارید و اگر حدیث رفع نبود باید حکم حرمت را در همه حالات اضطرار و نسیان هم جاری می‌دانستیم لکن حدیث رفع در مصادیقی مانند جهل، نسیان و اضطرار حاکم بر دلیل حرمت شرب خمر خواهد بود و حکم حرمت را برمی‌دارد.

نعم یمکن التمسک بها... ص ۳۳۵، س ۹

اشکال: مرحوم شیخ انصاری فرمودند دو اصل مذکور فقط در موردی جاری است که اقتضاء حکم نباشد و حدیث رفع در موردی جاری است که اقتضاء حکم باشد پس حدیث رفع مستند حجیت آن دو اصل نیست، اشکال این است که مواردی داریم حتی اقتضاء وجود حکم هم نیست و صرفاً یک توهم تکلیف است اما حدیث رفع جاری است، شرب تنن مانند شرب خمر نیست که حکم حرمت داشته باشد، صرف توهم اقتضاء حرمت است اما نسبت به شرب تنن علماء هم به حدیث رفع تمسک می‌کنند هم أصالة عدم الحرمة جاری می‌کنند. پس کلام صاحب فصول صحیح است که مستند أصالة العدم، حدیث رفع است.

لکن تصادق بعض موارد... ص ۳۳۵، س ۱۵

جواب: اگر رابطه بین مورد جریان دو اصل مذکور با مورد جریان حدیث رفع تساوی بود یعنی مورد جریانشان یکی بود کلام صاحب فصول صحیح بود اما رابطه بین آنها عام و خاص من وجه یعنی تباین جزئی است (یک وجه افتراق و دو وجه اشتراک):

وجه اشتراک: مواردی که هم حدیث رفع جاری است هم أصالة العدم مثل حکم شرب تنن.

وجه افتراق اول: موردی که حدیث رفع جاری است اما أصالة العدم جاری نیست، مانند حکم شرب خمر در اضطرار.

وجه افتراق دوم: موردی که حدیث رفع جاری نیست اما أصالة العدم جاری است، مانند أصالة عدم القرینة.

وقتی رابطه دو اصل مذکور و حدیث رفع و اخبار برائت تباین جزئی است یعنی موردی داریم که دو اصل مذکور جاری می‌شوند اما حدیث رفع و اخبار برائت جاری نیستند از اینجا روشن می‌شود مستند دو اصل مذکور حدیث رفع نیست.

ثم إن في الملازمة التي... ص ۳۳۵، س ۱۷

مرحوم شیخ در پایان نقد کلام صاحب فصول به یک نکته دیگر ایشان هم اشکال می کنند.

صاحب فصول در مدعای اولشان (در جلسه ۱۰۵ تبیین شد) فرمودند أدله احتیاط حاکم بر اخبار برائت هستند به سه دلیل (قاعده اشتغال، استصحاب اشتغال و اخبار احتیاط). ضمن استدلال به استصحاب اشتغال فرمودند استصحاب یک حکم ظاهری و بیان شرعی است که با اجراء آن دیگر جهل نداریم که حدیث رفع بگوید رفع ما لایعلمون پس نسبت به اکثر باید احتیاط کرد. سپس یک ملازمه‌ای را مطرح فرمودند که اگر استصحاب اشتغال با اینکه بیان ظاهری شمرده می شود حاکم و مقدم بر اخبار برائت نباشد و کنار گذاشته شود، سایر أدله ظنیه که بیان ظاهری هستند مانند خبر واحد هم باید کنار گذاشته شوند و حجت نخواهند بود. پس تا زمانی که أدله ظنیه و استصحاب جاری باشد نوبت به اجراء حدیث رفع و اخبار برائت نمی رسد.

مرحوم شیخ می فرمایند قبول داریم که امارات حاکم بر برائت هستند اما ملازمه‌ای بین حجیت خبر واحد با اجراء استصحاب اشتغال نیست زیرا خبر واحد از امارات و طریق الی الواقع است که مکلف را از حالت شک و تحیر خارج می کنند اما استصحاب از اصول عملیه است که صرفاً وظیفه شک و متحیر را در مقام عمل بیان می کند و ناظر به حکم الله واقعی نیست و شک در حکم شرعی همچنان باقی می ماند.

فافهم در بعض نسخ دارد فافهم و اغتنم که دال بر دقت در مطلب است.

جلسه صد و نهم (سه شنبه، ۹۷/۰۱/۲۸)

بسمه تعالی

و أعلم أنّ هنا أصولاً... ص ۳۳۶، س ۲

بحث در شک در مکلف به، شبهه وجوبیه، دوران بین اقل و اکثر (ارتباطی)، شک در (جزئیت) جزء خارجی با منشأ فقدان نص بود، دو قول مطرح شد: ۱- وجوب احتیاط و اتیان اکثر (استعاذه) ۲- براهت از اتیان اکثر که نظر مشهور و شیخ انصاری است. گفتیم برای بررسی این دو قول مرحوم شیخ انصاری پنج مطلب بیان می‌کنند: ۱. اثبات براهت از اکثر با دلیل عقل. ۲. اثبات براهت از اکثر با استصحاب. ۳. تبیین و نقد پنج دلیل بر وجوب احتیاط و اتیان اکثر. ۴- اثبات براهت از اکثر با روایات. این چهار مطلب تمام شد.

مطلب پنجم: نقد تمسک به سه اصل بر براهت

بعضی از علما به سه اصل عملی تمسک کرده‌اند برای اثبات براهت از اکثر مرحوم شیخ انصاری اصل براهت از اکثر را با دلیل عقل و نقل ثابت کردند و تمسک به این سه اصل را دارای اشکال می‌دانند لذا به بررسی آنها می‌پردازند:

اصل اول: استصحاب عدم وجوب اکثر

این اصل یک اصل حکمی و استصحاب عدم ازلی است، لذا برای تبیین آن یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: استصحاب عدم ازلی

بحث از استصحاب عدم ازلی در تألیفات متأخران دو جای علم اصول مطرح می‌شود یکی در بحث عام و خاص و دیگری در تنبیهات استصحاب. مرحوم شیخ انصاری بحث مستقلی از آن ندارند لکن می‌توان گفت ایشان استصحاب عدم ازلی را حجت نمی‌دانند چنانکه مشهور اصولیان متأخر مانند مرحوم نائینی، مرحوم بروجردی و مرحوم امام هم آن را حجت نمی‌دانند، هر چند ممکن است از بعض مباحث فقهی مرحوم شیخ انصاری حجیت استصحاب عدم ازلی را برداشت نمود. در مقابل، مرحوم آخوند و مرحوم خوئی قائل به حجیت استصحاب عدم ازلی هستند. معنای اصطلاح "ازلی" به معنای مصطلح در فلسفه و علوم عقلی نیست که در مقابل ابد قرار می‌گیرد بلکه مقصود از ازل در این اصطلاح اصولی، حالت سابقه یقینی به عدم یک صفت است. مثال: یقین دارد زید قبل از به دنیا آمدن فاسق نبود، یقین دارد شرب تنن قبل از بلوغ بر زید حرام نبود الان شک دارد حرام شده است یا نه؟ استصحاب می‌کند عدم فسق و عدم حرمت را.

در جلسه ۱۰۱ (آخرین جلسه در سال شمسی گذشته) صفحه ۱۹۵ جزوه، این استصحاب را توضیح دادیم که یقین دارد قبل از بلوغ یا قبل ورود وقت نماز، استعاذه بر زید واجب نبود، حال شک دارد استعاذه بر او واجب است یا خیر، استصحاب می‌کند عدم وجوب را.

نقد اصل اول:

در همان مطالب گذشته نقد این استصحاب به تفصیل مطرح شد و مختصراً این بود که اگر جهت اجراء استصحاب عدم وجوب اکثر، نفی اثر وجوب نفسی اکثر باشد جاری نیست و معارض دارد و اگر جهت اجراء استصحاب نفی عقاب باشد نیازی به استصحاب نداریم و بی فائده است زیرا با دلیل عقل و روایات این نکته ثابت شد.

اصل دوم: استصحاب عدم وجوب جزء مشکوک

این هم یک اصل حکمی است، یقین دارد قبل از بلوغ جزء مشکوک بر او واجب نبود، الان شک دارد استصحاب می‌کند عدم وجوب را.

نقد اصل دوم:

این استصحاب هم قابل جریان نیست. در اینکه مقصود از وجوب چیست که می‌گویید یقین سابق داریم به عدم وجوب ۳ احتمال است: ۱- وجوب نفسی جزء. ۲- وجوب غیر عقلی جزء. ۳- وجوب غیر شرعی جزء. این سه احتمال را هم نقد می‌کنیم:

احتمال اول: مقصود وجوب نفسی جزء باشد.

اشکالش این است که وجوب نفسی جزء، عین وجوب کلّ نماز است زیرا در نماز یک وجوب نفسی که بیشتر نداریم، یقین سابق به عدم وجوب نفسی جزء یعنی یقین سابق به عدم وجوب اکثر (کل) که در استصحاب قبلی نقد کردیم.

احتمال دوم: مقصود از وجوب، وجوب غیر و مقدمی باشد این هم دو احتمال دارد:

الف: وجوب غیر و مقدمی به معنای لابدیت عقلیه باشد. به این بیان که انسان عقلاً ناچار است برای تحقق یک کل، ابتدا اجزاء آن را انجام دهد، (اجزاء، مقدمه داخله‌اند) پس اینکه می‌گویید یقین سابق داریم جزء مشکوک واجب نبوده، مقصودتان این است که یقین سابق دارید جزء مشکوک وجوب مقدمی عقلی نداشته است.

اشکالش این است که وجوب مقدمی عقلی لازمه وجوب کلّ است، یعنی اگر استعاذه جزء (داخلی) نماز باشد خوب لابدیت عقلی دارد و اگر جزء نماز نباشد لابدیت عقلی ندارد، با وجود این تلازم دیگر چرا بحث از اصل حکمی (وجوب جزء مشکوک) می‌کنید بلکه باید بحث کنید از اصل موضوعی (جزئیت شیء مشکوک)، بجای اینکه بگویید اصل، عدم وجوب جزء مشکوک است بگویید اصل، عدم جزئیت جزء مشکوک است، اگر هم اصل موضوعی جزئیت مقصودتان باشد سومین اصلی است که آن را نقد خواهیم کرد.

ب: وجوب غیرى و مقدمی شرعی مقصودتان باشد.

اشکالش این است که در این صورت هر چند وجوب مقدمی جزء می‌تواند جدا از وجوب نماز بیان شود (یک بار بگوید صلّ و بار دیگر بگوید صلّ مع الإستعاذه) و تلازم عقلی نیست، لکن نتیجه استصحاب این است که استعاذه وجوب مقدمی شرعی ندارد، این که ثمره شرعی ندارد، شما به دنبال آن یک نتیجه عقلی می‌گیرید که پس واجب بر ما همان أقلّ است. این هم اصل مثبت و باطل است.

**اصل سوم: استصحاب عدم جزئیت**

این یک اصل موضوعی است یعنی ما حکم شرعی را استصحاب نمی‌کنیم بلکه می‌گوییم یقین داریم قبل از وجوب نماز در شریعت اسلام استعاذه جزء نماز نبود، شک داریم آیا الآن استعاذه جزء نماز هست یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم جزئیت استعاذه را. وقتی جزئیت نبود طبیعتاً وجوبی هم نخواهد بود.

**نقد اصل سوم:**

مرحوم شیخ این اصل را هم نقد و رد می‌کنند. قبل تبیین کلام مرحوم شیخ یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### **مقدمه اصولی: موضوع خارجی و اعتباری**

روشن است که هر حکمی موضوع می‌خواهد، موضوعات احکام دو قسم‌اند:

۱- موضوع خارجی. این موضوع ذاتاً در خارج محقق است بدون توجه به احکام اسلام مانند خمر که شارع حکم حرمت را بر آن حمل می‌کند.

۲- موضوع اعتباری یا اختراعی. این موضوع ذاتاً در خارج نیست بلکه صرفاً یک اعتبار است از جانب عرف یا شارع. مثلاً نماز یک ماهیت خارجی ندارد لکن شارع اعتبار می‌کند مجموعه تکبیر، قرائت، رکوع، سجود و تشهد را به عنوان یک موضوع و حکم وجوب را بر آن حمل می‌کند. همچنین مانند اعتبار ملکیت بر یک شیء از جانب عرف و عقلا.

برای حکم کردن نسبت به موضوع اعتباری سه مرحله وجود دارد: ۱- التفات از جانب امر. ۲- اعتبار یا همان اختراع و ملاحظه اجزاء موضوع. ۳- امر کردن. \*

اصل عدم جزئیت شیء مشکوک هم سه احتمال دارد که هر سه باطل است. توضیح مطلب خواهد آمد ان شاء الله.

### **تحقیق:**

\* برای مطالعه بیشتر در این مطلب مراجعه کنید به حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایة الأصول ج ۱، ص ۱۴۳ (ذیل مبحث حقیقت شرعیه). مراجعه به این کتاب از جهاتی مفید است یکی اینکه سال آینده که وارد کفایه شوید ان شاء الله یکی از حواشی مهم کفایه همین کتاب است که باید از الآن با آن آشنایی اجمالی پیدا کنید و نکته دیگر اینکه نکات مفید اینچنینی در توضیح مطالب اصولی زیاد دارند. این کتاب ابتدا در حاشیه کفایه به صورت دور نویس چاپ می‌شد لذا حجم کتاب کفایه چاپ سنگی دو جلد می‌شد. اما در سالهای اخیر با حروفچینی کامپیوتری (متن کفایه بالای صفحه و حواشی پایین صفحه) در پنج جلد به چاپ رسیده است.



سومین اصلی که برای اثبات براهت از اکثر مورد استدلال قرار گرفته بود استصحاب عدم جزئیت شیء مشکوک بود که یک اصل موضوعی است. یقین دارد قبل از اسلام، استعاذۀ جزء نماز نبوده است (نمازی نبوده که استعاذۀ جزء آن باشد) الآن شک دارد استعاذۀ جزء نماز هست یا نه؟ استصحاب می کند عدم جزئیت را.

برای تبیین نقد مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه گفتیم که خلاصه اش این بود موضوعات اعتباری و اختراعی که توسط معتبر جعل می شود مانند صلاة که توسط شارع جعل شده و یا مالکیت که توسط عرف و عقلا جعل شده، برای اینکه موضوع یک حکم قرار گیرند سه مرحله به ترتیب طی می شود: ۱- مرحله التفات و توجه معتبر (اعتبار یا اختراع کننده) به کلیت موضوع. ۲- مرحله اعتبار یا اختراع و در نظر گرفتن اجزاء موضوع مانند اجزاء نماز. معتبر اجزائی که در ابتدای امر ارتباطی به یکدیگر ندارند مانند تکبیر، قرائت، رکوع، سجود، تشهد و سلام را در نظر می گیرد و مجموعه اینها را یک مرکب اعتبار می کند. ۳- مرحله امر و دستور دادن.

مرحوم شیخ در نقد اصل سوم می فرماید جزئیت به تنهایی را که نمی توان بدون توجه به کل و مرکبش در نظر گرفت، اگر به یک شیء می گوئیم جزء، اول باید مرکب را در نظر بگیریم تا بتوانیم اجزایش را تصور کنیم. جزء یک مفهوم اضافی است و با اضافه به کل معنا پیدا می کند پس خود جزئیت به طور مستقل یک امر حادث مسبوق به عدم (استصحاب عدم ازلی) نیست بلکه باید موضوع بودن یک جزء (سوره) را با توجه به کل (نماز) بررسی نمود. می فرماید اینکه می گوئید اصل، عدم جزئیت شیء مشکوک است (اصل عدم موضوعیت شیء مشکوک است)، موضوع قرار گرفتن یک شیء سه مرحله دارد در کلام شما هم سه احتمال است (عکس سه مرحله ای که در مقدمه بیان شد را پیگیری می کنند) می گوئیم مراد شما از عدم جزئیت چیست؟

#### احتمال اول: عدم جزئیت در مرحله امر

اگر مقصود شما از شک در جزئیت این است که شک دارید شارع به سوره به عنوان جزء مرکب (صلاة) امر کرده یا نه، استصحاب جاری می کنید و می گوئید قبل از اسلام شارع به نمازی که سوره جزئش باشد امر نکرده بود، الآن شک داریم استصحاب می کنیم می گوئیم شارع به نمازی که سوره جزئش باشد امر نکرده است. پس سوره جزء نماز نیست.

اشکالش این است که می شود اصل مثبت، زیرا با استصحاب ثابت می کنید شارع به نمازی که سوره جزئش باشد امر نکرده است، نتیجه عقلی می گیرید که پس به نمازی امر کرده که سوره جزئش نیست و این هم لازمه عقلی و اصل مثبت است.

#### احتمال دوم: عدم جزئیت در مرحله اعتبار یا اختراع

اگر مقصود شما از شک در جزئیت این است که شک دارید شارع در مرحله اعتبار و اختراع اصلا سوره را به عنوان یک جزء از اجزاء نماز ملاحظه و اعتبار کرده یا نه؟ استصحاب می کنید و می گوئید اصل این است که شارع در زمان اختراع این مرکب، سوره را به عنوان جزء آن اعتبار و اختراع نکرده است.

مرحوم شیخ می فرماید إجراء این اصل در ظاهر مشکلی ندارد اصل مثبت هم نمی شود زیرا می گوئیم یقین داریم شارع اقل (نماز بدون سوره یا استعاذۀ) را ملاحظه و اعتبار کرده است، شک داریم جزء مشکوک را هم اعتبار کرده یا نه می گوئیم اصل عدم اعتبار جزء مشکوک است، یقین به وجوب اقل می گوئید نماز (اقل) را اتیان کن.

به عبارت دیگر برای وجوب اقل در مرکبی مانند نماز در مرحله اعتبار و اختراع شارع دو نکته لازم است: جنس وجودی و فصل عدمی:

جنس اقل (وجود اجزاء اقل) را ثابت کرد زیرا یقین داریم اجزاء اقل مثل تکبیر، رکوع و سجود در نماز واجب است.

فصل اقل (عدم جزئیت جزء مشکوک مثلا سوره) را هم با اصل عدم جزئیت ثابت کرد.

نتیجه می شود وجوب اقل و اصل مثبت نیست (از لازمه عقلی برای وجوب اقل استفاده نشد)

لکن اشکالش این است که همین مطالبی که در نفی اکثر گفتید را در نفی اقل می گوئیم و تعارض می کنند. توضیح مطلب:

الف: جزء و کل (مرکب) با یکدیگر معنا پیدا می کنند، اگر سوره جزء نماز باشد یعنی همه اجزاء به علاوه سوره، یک مرکب را تشکیل می دهند و اگر سوره جزء نماز نباشد یعنی سایر اجزاء غیر از سوره یک مرکب را تشکیل می دهند.

ب: جزء و کل (مرکب) یک جعل بیشتر ندارند، شارع جعل می کند نمازی را که اجزایش تکبیر، رکوع، سجده و... است.

ج: شک در جزئیات جزء مساوی است با شک در مرکب بودن اکثر. یعنی وقتی شک دارم سوره جزء نماز است یا نه در اصل شک دارم اکثر (نماز با سوره) جعل شده است یا نه؟

نتیجه: اشکال این است که همین سیر استدلال را که شما برای نفی اکثر بکار بردید ما برای نفی اقل بکار می بریم در نتیجه تعارض و تساقط می کنند. به این بیان که شما گفتید شک داریم مرکبی را که شارع ملاحظه، اعتبار و جعل کرده اجزاء به علاوه سوره است یا نه گفتید اصل این است که اعتبار و اختراع شارع اجزاء به علاوه سوره نیست ما هم می گوئیم شک داریم مرکبی را که شارع اعتبار و اختراع کرده اجزاء بدون سوره است یا نه؟ می گوئیم اصل این است که اعتبار و اختراع شارع اجزاء بدون سوره نیست.

در نتیجه این دو اصل: ۱- اصل عدم اعتبار و اختراع مرکب با سوره (اکثر) ۲- اصل عدم اعتبار مرکب بدون سوره (اقل) تعارض و تساقط می کنند و باید برای اثبات براءت از اکثر برویم سراغ همان دلیل عقلی و نقلی.

احتمال سوم خواهد آمد إن شاء الله.

### به مناسبت چهارشنبه و آغاز ماه شعبان المعظم

باید توجه کنیم اینکه اصلاً توفیق درک ماه رجب و شعبان را پیدا کردیم خودش فی نفسه یک امتیاز و فرصت است.

حضرت امیر علیه الصلوة والسلام فرمودند الفرصة تمرّ مرّ السحاب فانتهزوا فرص الخیر.

توجه به وقت و زمان از موارد تأکیدات اهل بیت علیهم السلام در روایات فراوانی است با عناوینی همچون فرصت، عمر، نظم و امثال آن. انسان بدون نظم نمی تواند به مقصود و هدف برسد. گاهی انسان تأمل می کند می بیند عمر و وقت نزد او از بی ارزش ترین امور شده است. گاهی سر سفره بعد از غذا کنار بشقاب پلو خودش و فرزندش را نگاه می کند مبادا دانه برنجی افتاده باشد روی سفره، مبادا اسراف شود، به بچه تذکر می دهد این کار خوبی است اما آیا یک دقیقه وقت و عمر ما آن هم در چنین ماههایی به اندازه یک دانه برنج ارزش ندارد که با دقت و توجه دقائق و ساعات عمر را استفاده کنیم. ایجاد روحیه نظم و انضباط می تواند زمینه ساز موفقیت های گوناگون باشد.

خیلی باید مراقب باشیم وسوسه شیطان ما را نا امید از ادامه راه درس و بحث و کوشش نکند. در مسائل علمی هرگاه دیدید بی حوصله شده اید یا انگیزه ادامه دادن ندارید به مباحثه تان دقت کنید که ریشه ضعف را در آنجا بخشکانید. بارها گفته ام مباحثه خوب نشان دهنده حضور مفید در کلاس، مطالعه و تحقیق و دقت خوب است. مباحثه شاهرگ حیات علمی طلبه است.

گاهی ممکن است وسوسه شوید که دیگر این درسها را برای چه بخوانم من که به جایی نرسیدم با اینها. نسبت به قضاوت کردن و محاسبه کردن خودتان خلط بین اهداف کوتاه مدت و بلند مدت نکنید، در اهداف کوتاه مدت مثل اهداف سالانه خودتان را با سختگیری محاسبه کنید امسال چه کردم یا در ماه محرم گذشته برای تبلیغ رفتن چه کردم برای ماه مبارک رمضان و محرم آینده خودم را آماده کرده ام یا نه؟ اما نسبت به اهداف بلند مدت که خدمت گسترده تری به مکتب و مذهب است هنوز زود است و باید زمان بیشتری بگذرد، معلومات و مهارت های بیشتری کسب کنید البته با مدیریت زمان و عدم اتلاف انرژی جوانی. در سایر مراکز علمی دنیا هم همین است که یک دانشجوی پزشکی که برای رسیدن به مرحله دکتری باید مثلاً هشت سال درس بخواند در سال چهارم بگوید من که الان بعد از چهار سال تحصیل در مقطع دکتری نمی توانم جراحی کنم پس به جایی نرسیدم و رها کنم، خیر باید بین اهداف کوتاه مدت و بلند مدت تفکیک نمود. در محاسبه خودتان هم فقط به کاستیها توجه نکنید کارهای مفید و تقییدات به برنامه و نکات مثبت در مرور گذشته را هم مد نظر داشته باشید صرفاً بیان نا امید نباشد. محاسبه دو بعد دارد هم باید تشویق امر و خیر و مثبت باشد هم توبیخ امور منفی و نادرست. یکی از فرصت های خیر در این ماه شعبان المعظم توجه به مناجات و راز و نیاز است.

بعضی از بزرگان می فرمایند برای شب قدر از شب قدر باید آماده شد یعنی شب قدر که تمام شد باید تلاش کند زمینه جلب رحمت پروردگار را تا شب قدر آینده فراهم کند. لا اقل این ایام باقیمانده تا شب قدر را دریابیم و خودمان را به اشک ریختن در سحر وادار کنیم.

نبی گرامی اسلام<sup>۹</sup> می فرمایند: أُحِبُّ الصَّبِيَانَ لِحَمْسِي: الْأَوَّلُ، أَنَّهُمْ هُمُ الْبُكَاءُونَ، وَ الثَّانِي، يَتَمَرَّغُونَ فِي التُّرَابِ، وَ الثَّلَاثُ: يَخْتَصِمُونَ مِنْ غَيْرِ حَقْدٍ، وَ الرَّابِعُ، لَا يَدْخِرُونَ لَعْدٍ شَيْئاً، وَ الْخَامِسُ، يَعْمُرُونَ ثُمَّ يُحْرِثُونَ. این حدیث را در کتاب المواعظ العدیدیه از مرحوم آیه الله مشکینی مطالعه کنید و این کتاب را تهیه کنید کتاب مفیدی است که موعظ عددی اهل بیت: را گردآوری نموده اند.

گفتیم سه احتمال در مقصود از اصل عدم جزئیت شیء مشکوک که یک اصل موضوعی است وجود دارد، دو احتمال نقد شد.

**احتمال سوم:** اگر مقصود از اصل عدم جزئیت شیء مشکوک اصل عدم التفات شارع به جزئیت شیء مشکوک باشد دو اشکال دارد:

**اولا:** اصل مثبت است زیرا اصل استصحاب می گوید التفات به جزء مشکوک نبوده خوب اینکه اثر شرعی ندارد، عقل است که می گوید پس التفات به اقل بوده است لذا اقل واجب می باشد این هم اصل مثبت و باطل است.

**ثانیا:** عدم التفات نسبت به شارع عقلا محال است و نمی توان گفت شارع از جزئیت شیء مشکوک غافل بوده است، چه شک در جزئیت شیء ای در واجبات باشد چه در مستحبات.

**فثاملا** اشاره به نقد اشکال دوم است، صحیح است که عدم التفات نسبت به شارع عقلا امکان ندارد اما اشکالی هم ندارد که شارع تعدا به نکته ای توجه نکند مانند اینکه مصلی در حال نماز با بینی نفس بکشد یا با دهان، شارع چنین نکته ای را در اجزاء موضوعش (نماز) اصلا لحاظ نکرده اما معنایش این نیست که غافل بوده است. پس اشکال دوم وارد نیست اما اشکال اول به حال خود باقی است.

**خلاصه مسأله اول:**

گفتیم در شک در مکلف به شبهه وجوبیه دوران بین اقل و اکثر (ارتباطی) و شک در جزئیت شیء خارجی با منشأ فقدان نص دو قول است، قائلین به احتیاط مجموعا هفت دلیل ارائه دادند (دو این قلت و پنج دلیل مستقل) و مرحوم شیخ همه نقد فرمودند و خودشان قائل شدند به براءت از اکثر. فرمودند اتیان جزء مشکوک (استعاذه) واجب نیست به دو دلیل یکی براءت عقلی و دیگری براءت شرعی (روایات). از روایات هم دو حدیث حجب و رفع را مطرح کردند و دو کلام مرحوم شریف العلماء و صاحب فصول را هم نقد فرمودند.

**المسألة الثانية: ما إذا كان الشك... ص ۳۳۹**

**مسأله دوم: اجمال نص**

دومین مسأله در شک در مکلف به، شبهه وجوبیه، دوران بین اقل و اکثر (ارتباطی)، شک در جزئیت شیء خارجی، بررسی حکم شک با منشأ اجمال نص است. در این مسأله چند مطلب بیان می کنند:

**مطلب اول: تحریر محل نزاع و مدعا**

نص شرعی وارد شده لکن یکی از الفاظ آن سبب اجمال در فهم مقصود شارع شده به نوعی که دوران امر مشکوک بین اقل و اکثر می شود. در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر خوانده ایم \* که اجمال اسبابی دارد که مرحوم شیخ به دو سبب آن اشاره می کنند و برای هر کدام مثال بیان می کنند:

**سبب اول:** اجمال در معنای عرفی. گاهی ممکن است مجمل بودن معنا نزد عرف سبب اجمال در روایت شود مانند اینکه زراره از امام باقر علیه السلام نقل کرده که حضرت فرموده اند: "إِنَّمَا عَلَيْكَ أَنْ تَغْسِلَ مَا ظَهَرَ." در غسل واجب است غسل و شستن ظاهر بدن، نسبت به یک جزء مثل داخل لاله گوش یا داخل ناف شک می کند که از ظاهر بدن شمرده می شود که شستنش واجب باشد (اکثر) یا از باطن بدن است که شستن آن واجب نیست (اقل).

**سبب دوم:** اجمال در معنای شرعی. گاهی ممکن است مجمل بودن معنای شرعی یک لفظ سبب اجمال در مکلف به و به تبع آن اجمال در حکم شرعی شود. مثال: فقیهی که در علم اصول مبنای صحیحی را قبول دارد نه اعمی، معتقد است کلمه صلاة وضع شده برای صلاة صحیحه تام الأجزاء، حال شک دارد "أَقِمُوا الصَّلَاةَ" یا "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا" مقصود صلاة با سوره است (اکثر) یا فاقد سوره (اقل). اینجا هر چند معنای لغوی یا عرفی روشن باشد اما معنای شرعی لفظ صلاة اجمال دارد.

نظر مرحوم شیخ در این مسأله هم براءت از اکثر است به همان دلیل عقلی و نقلی که در مسأله اول بیان کردند.

**مطلب دوم: پاسخ به چند اشکال**

مطلب دوم را هم می توان بیان ادله قائلین به احتیاط و نقد آن دانست، هم می توان بیان چند اشکال به مدعای مرحوم شیخ دانست که نقد می فرمایند:

**اشکال اول:** در مسأله اول چون فقدان نص بود، براءت جاری است اما در این مسأله چون نص شرعی معتبر داریم باید مانند دوران بین متباینین قائل به وجوب احتیاط شویم زیرا نص شرعی می‌گویند نماز واجب است پس یقین به اشتغال ذمه داریم، و اشتغال یقینی بستدعی الفراغ الیقینی لذا باید احتیاط نمود و اکثر را انجام داد.

حتی بعض فقهاء ذیل مبحث صحیح و اعم در علم اصول می‌فرمایند یکی از ثمرات اختلاف نظر در صحیح و اعم در اجزاء عبادات محقق می‌شود که آقایان صحیحی اگر شک کردند در جزئیت یک شیء در عبادات، واجب است احتیاط کنند لکن قائلین به اعم می‌توانند أصالة البرائة از اتیان اکثر جاری نمایند.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری جوابشان را به دو بیان ارائه می‌دهند:

**بیان اول:** ما قبلا هم گفتیم در متباینین قائل به احتیاط هستیم به این جهت که علم اجمالی باقی است لکن در اقل و اکثر علم اجمالی منحل می‌شود به علم تفصیلی به اقل (وجوب شستن همه اعضا غیر از باطن گوش) و شک بدوی در اکثر (باطن گوش) و در شک بدوی براءت جاری است. پس احتیاط معنا ندارد و آنچه در غسل واجب است شستن ظاهر بدن است چه از باب وجوب نفسی چه وجوب مقدمی (شستن اقل مقدمه باشد برای انجام اکثر) و باطن گوش ظاهر بدن نیست، دلیل شرعی چیزی از باطن گوش نمی‌گوید لذا شستن آن واجب نیست.

**بیان دوم:** در متباینین مانند شک در وجوب نماز جمعه و ظهر، در هر طرف که اصل براءت از وجوب جاری می‌کردیم معارض با طرف دیگر بود و دو اصل براءت تعارض و تساقط می‌کردند احتیاط واجب بود، و فرقی نمی‌کرد یک نص شرعی مجمل داشته باشیم (مانند الصلاة الوسطی) یا دو نص متعارض شرعی داشته باشیم (مانند یجب صلاة الظهر، یجب الجمعة) یا حتی اگر نص شرعی هم نباشد و فقط یقین داشته باشیم یکی از ظهر یا جمعه واجب است، لکن در اینجا اصل براءت نسبت به اکثر جاری است چون شک بدوی است اما نسبت به اقل براءت جاری نیست زیرا یقین و علم تفصیلی داریم به وجوب اقل.

پاسخ از بحث ثمره صحیح و اعم را هم در اشکال سوم و نکات ذیل آن بیان می‌کنند.

**فإن قلت: إذا كان متعلق... ص ۳۴۱، س ۱**

**اشکال دوم:** شمای مرحوم شیخ در مسأله چهارم شک در جزئیت در شبهه موضوعیه در صفحه ۳۵۲ خواهید گفت که وقتی مطلوب مولا و مفهوم خطاب روشن و شک در مصداق خطاب باشد، وظیفه احتیاط است. خوب این ادعا را ما همین‌جا مطرح می‌کنیم که مطلوب مولا روشن است که غسل است، لکن در مصداق غسل در خارج شک دارید ۹ جزء دارد یا ده جزء، باید احتیاط نمود و اکثر را انجام داد تا یقین به انجام وظیفه پیدا شود و الا اگر اقل را انجام دهد و به انجام وظیفه احتمالی اکتفا کند، و خلاف واقع باشد مستحق عقاب است.

**جواب:** در مسأله چهارم خواهد آمد که ما یقین به مطلوب و مفهوم خطاب مولا داریم و شک در مصداق خارجی آن است؛ لکن در اینجا خطاب و امر مولا به کلی مطلوب تعلق نگرفته بلکه به مصداق غسل تعلق گرفته و فرموده یجب الغسل، همین غسل برای ما مردد است بین ۹ جزء یا ده جزء، پس اینجا در اصل مفهوم و مطلوب شارع شک داریم لذا علم اجمالی منحل می‌شود به علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در اکثر و نسبت به اکثر براءت جاری است و عقابی وجود ندارد.

### تحقیق:

\* مرحوم مظفر در کتاب اصول فقه بعد از بحث عام و خاص و مطلق مقید در عنوان المجمل و المبین می‌فرمایند اسباب اجمال زیاد است و به پنج سبب اشاره می‌کنند و مثال می‌زنند. ضمن خلاصه‌گیری از دو صفحه مطلب ایشان به اختصار پنج سبب مذکور در کلامشان به همراه مثال را یادداشت کرده و توضیح دهید.

اشکال سوم: این اشکال را به دو جهت مطرح می‌کنند: یکی اینکه از ذیل اشکال اول پاسخ دهند و دوم اینکه مبنایی از مرحوم وحید بهبهانی را نقد نمایند.

اشکال سوم: قائلین به وضع الفاظ عبادات در صحیح، مفهوم نماز برایشان روشن است که تام الأجزاء و الشرائط است و شک در مصداق خارجی آن دارند که در خارج باید نماز ۹ جزئی خواند یا ده جزئی، برای یقین به اتیان وظیفه باید احتیاط نمود و اکثر را انجام داد.

جواب: مرحوم شیخ می‌فرماید مستشکل بین مفهوم و مصداق خلط کرده، مفهوم نماز هم در اینجا برای ما روشن نیست، نمی‌دانیم نماز تام الأجزاء و الشرائط نزد شارع به چه معنا است، نماز تام الأجزاء ۹ جزئی است یا ده جزئی؟

فافهم اشاره به دقت در مطلب است که توضیحش سه صفحه بعد (ص ۳۴۴) خواهد آمد.

ذیل اشکال اول گفته شد یک ثمره در اختلاف مبنای صحیحی و اعمی این است که قائل به صحیح باید احتیاط کند و قائل به اعم لازم نیست احتیاط کند می‌گوییم می‌توان توجیه نمود و گفت مثل مرحوم وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۰۵ق) که قائل شده‌اند به وجوب احتیاط، قبول داریم ایشان صحیحی است نه اعمی اما ایشان نفرموده قائلین به صحیح باید احتیاط کنند بلکه ایشان چون مبنایشان وجوب احتیاط در شک در جزئیت است لذا در اینجا هم فرموده‌اند احتیاط واجب است.

پس قول به وضع الفاظ عبادات در صحیح تلازم ندارد با قول به وجوب احتیاط زیرا فقهاء با اینکه قائل به مبنای صحیح هستند اما طومارها و نوشته‌هایشان پُر است از اجراء برائت در شک در جزئیت شیء مشکوک در عبادات.

و التحقيق أن ما ذكره ثمرة للقولين... ص ۳۴۲، س ۷

تبیین و نقد کلام مرحوم وحید بهبهانی

با وجود توجیه کلام مرحوم وحید بهبهانی لکن مرحوم شیخ انصاری می‌خواهند اصل ارتباط بحث صحیح و اعم به وجوب یا عدم وجوب احتیاط را نقد کنند. برای روشن‌تر شدن مطلب یک مقدمه بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: مبنای صحیحی و اعمی

در اصول فقه مرحوم مظفر ج ۱، ص ۳۷ ذیل بحث حقیقت شرعی و از ملحقات آن بحثی را خوانده‌ایم با عنوان صحیح و اعم. بعضی معتقدند الفاظ عبادات مانند صلاة وضع شده برای صلاة صحیح و تام الأجزاء و بعضی معتقدند الفاظ عبادات وضع شده برای اعم از صحیح و فاسد یعنی نماز وضع شده برای . ثمره اختلاف قول بین صحیحی و اعمی آنجا ظاهر می‌شود که در شک در جزئیت یک شیء برای عبادات قائل به صحیح باید احتیاط کند و قائل به اعم لازم نیست احتیاط کند. به این بیان که قائل به صحیح شک دارد نماز بدون سوره همان نماز تام الأجزاء و الشرائط هست یا نه؟ باید احتیاط کند و اکثر (نماز با سوره) را اتیان کند. اما قائل به اعم می‌گوید صلاة هم بر صحیح (تام الأجزاء) صادق است هم بر فاسد و فاقد یک جزء، پس اقیما الصلاة اطلاق دارد، هم نماز فاقد سوره صلاة است هم نماز واجد سوره. اما طبق مبنای صحیحی صلاة اطلاق ندارد و فقط شامل صلاة صحیح می‌شود. \*

مرحوم وحید بهبهانی می‌فرمایند در موضوع له الفاظ عبادات دو مبنا است:

مبنای اول: شارع در وضع الفاظ عبادات، اول تمام أجزاء نماز را لحاظ کرده سپس لفظ صلاة را برای آن وضع کرده، پس اگر یکی از أجزاء انجام نشود نماز صحیح نیست و اصلا صلاة انجام نشده است. بنابر این مبنا گفته شده هرگاه شک کنیم در جزئیت یک شیء برای نماز گویا مفهوم نماز روشن است که صلاة تام الأجزاء است اما مصداق آن مجمل است که نماز ده جزئی فاقد سوره است یا نماز یازده جزئی واجد سوره، واجب است احتیاط نموده و نماز با سوره خواند.

نقد مبنای اول: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند هر چند دلیل اقیما الصلاة مجمل است اما چون علم اجمالی ما منحل شد به علم تفصیلی به اقل و شک بدوی در اکثر، قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌گوید در شک بدوی برائت جاری است نه احتیاط. اینکه گفتید یقین به مفهوم و شک در مصداق داریم این هم صحیح نیست دو صفحه بعد نقدش می‌کنیم که اینجا ما در مفهوم شک داریم و اصلا نمی‌دانیم مفهوم نماز نزد شارع ده جزئی است یا یازده جزئی، به عبارت دیگر نمی‌دانیم شارع مفهوم نماز را برای چه چیزی وضع کرده است.

مبنای دوم: وضع الفاظ عبادات در اعم. مرحوم وحید بهبهانی توضیح می‌دهند چگونه قول به اعم باعث می‌شود نسبت به شک در جزئیت سوره احتیاط واجب نباشد. مرحوم شیخ آن را نقل و سپس نقد می‌کنند. دو اصطلاح در عبارت آمده که نیاز به توضیح دارد:

یکم. مقوم: جزئی است که با نبودش واجب هم نیست مانند ارکان نماز، پس مقوم یعنی ارکان یک عبادت (و یک ماهیت).

دوم. مقسم: جزئی است که نبودش باعث عدم نماز نیست بلکه باعث تقسیم اوصاف یک ماهیت مانند نماز می‌شود. مثل جزئیت قیام در نماز. نماز نشسته نماز هست اما نماز تقسیم می‌شود به ایستاده و نشسته. پس جزء مقسم نسبت به ارکان، نوعی قید زائد و اضافه است. برای این دو اصطلاح یک مثال عرفی می‌زنند می‌فرمایند در "سریر" به معنای تخت یک ارکان و مقوم داریم که چهار پایه و یک صفحه روی آن است، یک مقسم داریم که مثل تکیه‌گاه داشتن تخت است، تکیه‌گاه داشتن یک قید زائد بر اصل تخت است.

با توجه به این دو اصطلاح تفاوت اصلی مبنای صحیح و اعم در این است که صحیحی می‌گوید صلاة یعنی عمل تام الأجزاء و الشرائط، پس همه أجزاء نماز رکن نماز و مقوم آن هستند و هر کدام از أجزاء نباشد صلاة نیست، لذا اگر شک کردیم سوره در نماز واجب است یا نه در اصل در حقیقت نماز و مقومات و ارکان آن شک کرده‌ایم، در این صورت لفظ صلاة اطلاق ندارد که هم شامل فاقد سوره بشود هم شامل واجد سوره.

اما اعمی می‌گوید لفظ صلاة برای یک قدر مشترک بین صحیح و فاسد وضع شده است یعنی اجزائی که هم در صحیح هست هم در فاسد، نماز یازده جزئی فقط پنج رکن و مقوم دارد، اگر یک رکن نباشد ماهیت صلاة نیست، اما سایر اجزاء مقسم‌اند. قیام جزء مقسم نماز است، اگر قیام در نماز نباشد باز هم نماز هست. کلمه صلاة از نگاه به قیام اطلاق دارد هم عمل فاقد آن، صلاة است هم عمل واجد آن، به عبارت دیگر اجزاء نماز مجموعه ارکانی است (مثل تکبیر، رکوع، سجده) که قیدها و تقيیداتی در کنار آن اضافه شده مانند قیام.

نتیجه اینکه اگر نسبت به یک جزء (مثلا رکوع) شک داشتیم جزء مقوم نماز هست یا نه؟ در این صورت احتیاط واجب است زیرا ما یقین داریم نماز بر ما واجب است اما نمی‌دانیم نماز با رکوع یا بدون رکوع، اینجا نمی‌توانیم به أصالة الإطلاق تمسک کنیم و بگوییم لفظ صلاة اطلاق دارد و مقید به قید رکوع نشده پس عمل بدون رکوع هم نماز هست، خیر باید احتیاط نمود و جزء مشکوک را انجام داد.

اما اگر نسبت به یک جزئی مثل سوره یا جلسه استراحت بین دو سجده شک داشتیم جزء مقسم نماز و قیدی از قیود نماز هست یا نه؟ در این صورت احتیاط واجب نیست زیرا در اصل شک داریم نماز مقید به سوره یا جلسه استراحت شده است یا نه؟ أصالة الإطلاق می‌گوید چنین قیدی وجود ندارد و عمل بدون آن هم صلاة است.

خلاصه کلام مرحوم وحید بهبهانی این شد که آقایان صحیحی تمام اجزاء نماز را رکن و مقوم می‌دانند لذا معتقدند عند الشک فی جزئیة شیء، احتیاط واجب است اما آقایان اعمی معتقدند اگر شک در اجزاء مقوم نماز بود احتیاط واجب است و اگر شک در اجزاء مقسم نماز بود نسبت به جزء مشکوک برائت جاری است. (البته معمولاً شک در اجزاء مقسم عبادات مانند نماز است)

مرحوم شیخ در ادامه یک اشکالی که به این بیان وارد شده را جواب می‌دهند و از مرحوم بهبهانی دفاع می‌کنند، سپس اصل ادعای مرحوم وحید بهبهانی را نقد می‌کنند.

#### تحقیق:

\* مرحوم مظفر در این بحث اعمی هستند. ضمن مراجعه به کتاب اصول فقه توضیح دهید چهار دلیلی که برای قول به اعم می‌توان ارائه نمود کدام است.

مرحوم وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵) و به تبع ایشان شاگردشان مرحوم محمد تقی اصفهانی (م ۱۲۴۸) صاحب هدایة المسترشدين فرمودند ثمره نزاع صحیح و اعم این است که صحیحی باید قائل به وجوب احتیاط و اتیان اکثر باشد و اعمی قائل به برائت از اکثر شود. یک اشکال به کلام مرحوم وحید بهبهانی وارد شده شیخ آن را پاسخ می‌دهند سپس اصل مدعای مرحوم بهبهانی را رد می‌کنند.

**اشکال:** مستشکل می‌گوید مرحوم وحید بهبهانی فرمودند قائل به اعم اگر شک در مقوم داشت احتیاط واجب است و نمی‌تواند به اطلاق لفظ صلاة تمسک کند بگوید مقید به سوره نشده پس نماز بدون سوره هم کافی است خیر باید سوره را هم بخواند، و اگر شک در مقسم داشت احتیاط واجب نیست و می‌تواند به أصالة الإطلاق تمسک کند بگوید کلمه صلاة در "أقیموا الصلاة" مطلق است شامل نماز بدون سوره هم می‌شود پس نماز بدون سوره هم کافی است. ما می‌گوییم حتی اگر شک در مقسم هم باشد باز احتیاط واجب است و أصالة الإطلاق جاری نیست.

توضیح مطلب: به اجماع ثابت شده بلکه ضرورت دین اقتضا دارد شارع به عمل فاسد امر نمی‌کند بلکه مأمور به همیشه باید عمل صحیح باشد، عمل صحیح هم یعنی عمل تام الأجزاء، حال شک داریم سوره در نماز واجب است یا نه؟ واجب است عمل را به گونه‌ای انجام دهیم که یقین کنیم به اتیان تمام أجزاء و این هم تنها با احتیاط و اتیان اکثر مقدور است.

به عبارت دیگر به اجماع و ضرورت یقین داریم غرض شارع به نماز صحیح تعلق گرفته، شک داریم غرض شارع با نماز فاقد سوره حاصل می‌شود یا نه؟ (شک در محصل غرض) باید نماز با سوره بخوانیم تا یقین به تحصیل غرض شارع پیدا کنیم.

مثال: مولا فرمود "أعتق مملوکا مؤمنا" چنانکه یقین به مملوک بودن لازم است، یقین به مؤمن بودن هم لازم است هرچند در معنای ایمان شک داشته باشیم، باید عتقی انجام دهیم که یقین کنیم هم مملوک است هم مؤمن.

**پاسخ:** مرحوم شیخ می‌فرمایند این کلام مستشکل مغالطه و خلط بین مفهوم و مصداق و باطل است.

توضیح مطلب: شارع فرموده "أقیموا الصلاة الصحيحة" بلکه فرموده "أقیموا الصلاة" شارع صلاتی از ما می‌خواهد که در أدله دیگر اجزائش را برای ما روشن کرده مثلا فرموده نماز باید تشهد داشته باشد، پس نماز بدون تشهد می‌شود نماز فاسد نماز با تشهد می‌شود صحیح، حال نسبت به یک جزئی شک داریم که جزء نماز هست یا نه؟ دلیلی هم از جانب شارع نیامده. از طرفی مطلوب شارع انجام دادن اجزائی است که با دلیل، جزء بودنشان ثابت شده از طرف دیگر دلیلی نداریم بر اینکه فلان شیء هم جزء نماز است، در این صورت أصالة الإطلاق می‌گوید لفظ صلاة مقید به آن جزء نشده پس انجام دادنش لازم نیست (احتیاط کردن لازم نیست)

و هذه المغالطة جاریة فی... ص ۳۴۵، س ۱۲

می‌فرمایند این کلام مستشکل همان مغالطه و خلط بین مفهوم و مصداق است زیرا اگر مستشکل بگوید کلمه صلاة در "أقیموا الصلاة" اطلاق ندارد و فقط شامل صلاة صحیحة می‌شود لازمه‌ای دارد که خود مستشکل هم ملتزم نمی‌شود. لازمه کلام مستشکل این است که هیچ مطلقى نداشته باشیم زیرا در کنار هر مطلقى مثل صلاة در "أقیموا الصلاة" و رقبه در "أعتق رقبه" وقتی قید صحیحه بگذارید دیگر اطلاق ندارد و در هر جزئی شک کردیم باید آن جزء را انجام دهیم و دیگر تمسک به أصالة الإطلاق امکان ندارد در حالی که در موارد بسیار زیادی فقهاء عند الشک به أصالة الإطلاق تمسک می‌کنند و وجوب یک شیء را نفی می‌کنند.

و بالجمله فاندفاع هذا التوهّم... ص ۳۴۵، س ۱۶

مرحوم شیخ انصاری وارد نقد کلام مرحوم وحید بهبهانی می‌شوند و می‌فرمایند شما ادعا کردید طبق مبنای اعمی هر جا شک در مقسم (قید زائد بر ارکان) باشد أصالة الإطلاق جاری است و نتیجه می‌گیریم برائت از جزء مشکوک و قید زائد را. این کلام شما صحیح نیست و اینگونه نیست که در همه موارد شک أصالة الإطلاق جاری باشد تا برائت جاری کنید.

تبیین جواب مرحوم شیخ نیاز به یک مقدمه اصولی دارد:

#### مقدمه اصولی: مقدمات حکمت در أصالة الإطلاق

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر مبحث مطلق و مقید تحت عنوان المسألة الخامسة: مقدمات الحکمة، ج ۱، ص ۱۸۴ خوانده‌ایم که تفاوت عام و خاص با مطلق و مقید در کیفیت استفاده شمول است. شمول در عام از الفاظ خاص آن استفاده می‌شود مانند کلّ و جمیع، اما شمول در مطلق از مقدمات حکمت استفاده می‌شود. می‌فرمایند مشهور مقدمات حکمت را سه تا می‌دانند:

۱- امکان اطلاق و تقييد (مانند قصد قربت امکان اطلاق ندارد زیرا امکان تقييد قبل از تعلق حکم نیست)

۲- عدم نصب قرينه بر خلاف ظاهر.

۳- متکلم در مقام بيان باشد. \*

یکی از مقدمات حکمت این است که مولا در مقام بيان باشد. دو مثال در عبارت مرحوم شيخ انصاری اشاره شده:

مثال اول: طيب به مريض می گوید: "يجب عليك شرب الدواء" مريض نمی تواند بگوید طيب امر کرده من دارو بخورم پس هر دارویی خوردم صحيح است چون کلمه دواء اطلاق دارد. خير در این مثال دواء اطلاق ندارد زیرا طيب در مقام بيان چيستی دارو نبود بلکه فقط می خواست مريض را از ترک دارو برحذر دارد.

مثال دوم: مولا به عبد می گوید "يجب عليك المسافرة غدًا" عبد نمی تواند بگوید کلمه "المسافرة" اطلاق دارد و به هر مکانی که رفته صحيح است، خير مولا در مقام بيان مکان سفر نبوده فقط می خواست عبد آماده باشد برای سفر.

مرحوم شيخ می فرماید کلمه "الصلاة" در أقیموا الصلاة اطلاق ندارد زیرا مولا در مقام بيان جزئیات نماز نیست و فقط قصدش اشاره به وجوب آن در شریعت مقدس اسلام است. پس نمی توانید با تمسک به آن بگویید چون مولا نامی از سوره یا جلسه استراحت نیاورده پس جزء نماز نبوده و برائت از اکثر جاری کنید، خير مولا اصلاً در مقام بيان أجزاء نماز نبوده چنانکه در تمام اوامر وارد در قرآن در مقام امر به عبادت چنین است که قصدش بيان جزئیات حج، زکات و امثال آن نیست. پس تمسک أعمی به اطلاق کلام و نتیجه گیری برائت در شک در جزء مقسّم صحيح نیست.

کلام مرحوم شيخ یک نتیجه گیری هم دارد که خواهد آمد إن شاء الله.

#### تحقیق:

\* ضمن مراجعه به کتاب اصول فقه در آدرس مذکور، بحث قدر متيقن در مقام تخاطب را مطالعه کرده و توضیح دهید.



شیخ انصاری نسبت به تمسک اعمی به أصالة الإطلاق با استفاده از مقدمه مذکور در جلسه قبل فرمودند شارع در آیات شریفه‌ای مثل "أقیموا الصلاة" در مقام بیان جزئیات نماز نیست لذا نمی‌توان لفظ "صلاة" را از نظر جزئیات مطلق دانست و بگوییم هم شامل فاقد سوره می‌شود هم واجد سوره.

در تبیین این کلامشان می‌فرمایند هیچ قبیحی ندارد که متکلم کلامی کلی بیان کند که از نظر جزئیاتش مجمل و مهمل باشد اما از همان نظر کلی که نمازی در شریعت وجود دارد دستور به آن صحیح است و قبیحی ندارد. لذا وقتی در مقام بیان جزئیات نبود نمی‌توانیم أصالة الإطلاق یا به عبارت دیگر أصالة عدم التقیید جاری کنیم و بگوییم شارع صلاة را مقید به سوره نکرده پس سوره واجب نیست. پس صرف ذکر نکردن قیود و جزئیات ثابت نمی‌کند مولا، مطلق را اراده کرده بلکه باید اراده مطلق در کلام مولا ثابت شود. پس اطلاق ثابت نمیشود الا با ضمیمه دو نکته:

الف: بعد از دستور به صلاة، جزء و قیدی برای آن بیان نکرده باشد.

ب: اراده کرده باشد مطلق را یعنی در مقام بیان باشد.

و إلا اگر شارع اراده نکرده مطلق را و قیدی هم برای واجب نیاورد، مثلاً نزد خودش اراده کرده نماز مقید به سوره را اما برای مخاطب خود اسمی از سوره نبرده است، اینجا مکلف دانستن مخاطب به قیدی که در کلام مولا بیان نشده قبیح است زیرا شارع بیان نکرده است. پس اگر یقین داشته باشیم مولا در آیه شریفه "أقیموا الصلاة" در مقام بیان جزئیات نماز نیست ذکر نکردن جزئیات در خصوص این آیه هیچ اشکالی ندارد هر چند در واقع یک سری جزئیاتی را هم واجب بداند.

نتیجه: مقتضای تدبیر در مطلقات وارده در قرآن کریم آن است که خداوند در این مطلقات در مقام بیان جزئیات و کیفیت عبادت نیست بلکه غالب دستورات عبادی قرآن چنین است که قبلاً آن عبادت و أجزاء و شرائطش در لسان نبی گرامی اسلام<sup>۹</sup> مطرح شده است سپس خداوند برای تأکید و اشاره به همان عمل می‌فرماید "أقیموا الصلاة" یا "لله علی الناس حج البيت" یا "کتب علیکم الصیام". \*

مهمترین دلیل بر اثبات برائت از اکثر برای اعمی تمسک به أصالة الإطلاق بود که نقد شد، به أدله دیگری هم تمسک شده که یا بطلانشان واضح است یا فقط در موارد جزئی و خاصی مفید هستند.

#### نظر شیخ انصاری در دیدگاه صحیحی و اعمی

مرحوم وحید بهبهانی دو مدعا داشتند: ۱- صحیحی باید احتیاط کند. ۲- اعمی در شک در جزء مقوم باید احتیاط کند و در شک در جزء مقسم به حکم أصالة الإطلاق برائت از جزء مشکوک (اکثر) جاری می‌کند. مرحوم شیخ در مدعای اول فرمودند خلط بین مفهوم و مصداق است و در مدعای دوم فرمودند شارع در مطلقات قرآنی در مقام بیان نیست لذا أصالة الإطلاق جاری نیست.

در مقام نتیجه گیری از ثمره اختلاف صحیحی و اعمی در ما نحن فیه می‌فرمایند:

صحیحی‌ها اگر شک کنند در جزئیت یک شیء برای عبادتی مانند نماز و دلیلی بر جزئیت پیدا نکنند کلام مجمل خواهد بود و از دلیل آن عبادت نه می‌توان جزئیت مثلاً جلسه استراحت را ثابت کرد نه می‌توان عدم جزئیت را ثابت کرد، بلکه باید در بحث اقل و اکثر مبنا انتخاب کنند که در شک در اقل و اکثر با منشأ اجمال دلیل قائل به وجوب احتیاط‌اند یا برائت از اکثر. ما معتقد هستیم به برائت از اکثر.

اعمی‌ها هم در شک در جزئیت اگر بتوانند ثابت کنند مولا در دلیل آن عبادت در مقام بیان جزئیات بوده و کلامش را مطلق گذاشته (قید جزئیت جلسه استراحت را نیاورده) می‌توانند به أصالة الإطلاق (أصالة عدم التقیید) تمسک کنند و معتقد به برائت از اکثر شوند.

فافهم اشاره به این است که گفتیم تمام مطلقات قرآنی در مقام بیان نیستند، در تمسک به روایات هم باید در مقام بیان بودن، ثابت شود، اگر ثابت نشد مولا در مقام بیان است به اصل لفظی أصالة الإطلاق نمی‌توانیم تمسک کنیم بلکه باید اصل عملی برائت جاری کنیم.

#### مسأله سوم: تعارض نصین

سومین مسأله در شک در مکلف به، شبهه وجوبیه، دوران بین اقل و اکثر (ارتباطی)، شک در جزئیت شیء خارجی، بررسی حکم شک با منشأ تعارض نصین است.

یک روایت می‌گوید سوره جزء نماز است و روایت دیگر می‌گوید سوره جزء نماز نیست.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اکثر اصحاب به طور مطلق فرموده‌اند در تعارض دو دلیل متکافی و همسان، وظیفه تخییر است. از این کلامشان برداشت می‌کنیم در تمام موارد تعارض حکم به تخییر می‌کنند چه در متباینین چه در اقل و اکثر و چه تعارض در جزئیت چه در غیر جزء. پس مخیریم به یکی از دو حدیث عمل نماییم. \*\*

مرحوم شیخ می‌فرمایند روشن است که اگر دلیل اجتهادی و روایت معتبری داشته باشیم که اطلاق داشته باشد و عمل واجب را مقید به جزء مشکوک نکرده باشد ما بر اساس أصالة الإطلاق حکم به برائت از وجوب آن جزء می‌کنیم و متعارضین را کنار می‌گذاریم.

توضیح مطلب: روایت الف می‌گوید سوره جزء نماز است. روایت ب می‌گوید سوره جزء نماز نیست. اگر روایت دیگری باشد که به طور مطلق بگوید نماز واجب است (و در مقام بیان هم باشد لذا اطلاقش ثابت باشد) روشن است که دلیل الف و ب به تعارض تساقط می‌کند و اصطلاحاً می‌رویم سراغ عام فوقانی که همان روایت مطلق باشد، با تمسک به اطلاق آن و عدم تقیید نماز به سوره، می‌گوییم نماز بدون سوره هم صحیح است.

البته فرض اینکه عام فوقانی در مسأله وجود داشته باشد از مباحث مقصد سوم (شک) خارج است زیرا پیش فرض همه علما در مبحث شک آن است که دلیل اجتهادی و آیه و روایتی در مسأله نبوده که رافع شک باشد. بله ممکن است دلیل اجتهادی (روایت) بگوید سوره جزء نماز است و دلیل اجتهادی دیگری بگوید سوره جزء نماز نیست، دلیل اجتهادی داریم لکن مبتلای به معارض است و دلیل اجتهادی مبتلا به معارض فائده‌ای ندارد، باید روایتی پیدا کرد که هم اطلاق داشته باشد هم معارض نداشته باشد، چنین چیزی هم از مباحث شک خارج است زیرا در مبحث شک پیش فرض علماء این است که اگر دلیل اجتهادی بدون معارض نباشد وظیفه تخییر است یا برائت یا احتیاط یا إباحة.

#### تحقیق:

\* مرحوم شیخ انصاری در نقد تلازم بین قول به صحیح و اعم و وجوب احتیاط و عدم وجوب فرمودند: "فان دفاع هذا التوهم غیر خفیّ بأدنی إلتفات" این مطالب را در کتاب مطارح الأنظار ج ۱، ص ۴۷ که تقریرات اصول مرحوم شیخ انصاری به قلم مرحوم کلانتری است مطالعه کنید. آنجا ذیل بحث صحیح و اعم و ثمره آن، به این بحث هم می‌پردازند و در مقام نقد در ج ۱، ص ۶۵ می‌فرمایند: "هذا أمر لا یکاد یختلف فیه من له درایة بأدنی المطالب النظریة".

ضمن مراجعه به مطارح الأنظار مدعا و دلیل مرحوم شیخ در مبنای صحیح و اعم را ذکر کنید.

\*\* نسبت به تخییر ابتدایی یا استمراری در جلسه ۳۶ صفحه ۶۵ جزوه خلاصه نظر مرحوم شیخ انصاری اشاره شد.

کلام در مسأله سوم از موارد شک به نحو اقل و اکثر (ارتباطی) در جزء خارجی بود. فرمودند مشهور در مورد تعارض نصین قائل به تخییراند. مرحوم شیخ انصاری در جلسه قبل نکته‌ای مطرح کردند که منشأ اشکال و جواب شده و ادامه بحث در این مسأله در مورد همین اشکال و جواب است. فرمودند در متعارضین دو حالت داریم:

حالت اول: دلیل مطلق سالم از تعارض (بدون معارض) در بین نباشد، در این حالت حکم به تخییر می‌کنیم.

حالت دوم: دلیل مطلق بدون معارض باشد، در مقام بیان هم باشد، تخییر را رها کرده به مطلق عمل می‌کنیم.

### دلیل مطلق: أقيموا الصلاة (صل)

دلیل الف: صلاة مقید است به وجود سوره      دلیل ب: صلاة مقید است به عدم سوره

فرمودند در حالت دوم دو دلیل به تعارض کنار می‌روند و أقيموا الصلاة می‌گوید نماز مطلق است و مقید به سوره نشده است.

اشکال: مستشکل می‌گوید معیار مشهور برای حکم به تخییر، وجود تعارض است چرا شما بحث دلیل مطلق را مطرح کردید، وقتی با متعارضین مواجهیم باید حکم به تخییر کنیم، دلیل مطلقى باشد یا نباشد. به عبارت دیگر چرا بین وجود و عدم دلیل مطلق فرق می‌گذارید و دو حالت درست می‌کنید:

حالت اول: غیر از متعارضین دلیل مطلقى در بین نیست. اینجا می‌فرمایید وظیفه تخییر است.

حالت دوم: غیر از متعارضین دلیل مطلقى هست، اینجا می‌گویید باید به مطلق عمل نمود و دلیل مطلق مانع عمل به تخییر است.

اگر معیار تعارض است در هر دو حالت تعارض وجود دارد و باید حکم به تخییر کنیم.

توضیح مطلب: مستشکل می‌گوید وقتی دو دلیل مساوی (متکافئ) تعارض می‌کنند دو مبنا بیشتر نیست:

مبنای اول: تساقط. با این مبنا اگر دلیل مطلقى هم نباشد، نباید حکم به تخییر کنید بلکه تساقط کرده و وظیفه برائت یا احتیاط است.

مبنای دوم: تخییر. (چنانکه مشهور می‌گویند) با این مبنا اگر دلیل مطلق هم باشد وظیفه تخییر است نه عمل به دلیل مطلق. محتوای دلیل مطلق مثل محتوای دلیل "ب" است، شما وقتی به دلیل مطلق عمل کنید گویا به دلیل "ب" که یکی از متعارضین بود عمل کرده‌اید در حالی که طبق مبنایتان باید حکم به تخییر می‌کردید.

پس بود و نبود دلیل مطلق اهمیت ندارد، در متعارضین یا باید قائل به تساقط بود یا قائل به تخییر.

جواب: برای تبیین جواب مرحوم شیخ دو مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی اول: دلیل ثالث در متعارضین

مرحوم شیخ در انتهای رسائل مبحث تعادل و تراجیح می‌فرمایند اگر دو دلیل متعارض بودند و دلیل سوم عام یا مطلقى هم وجود داشت که حکمش موافق با یکی از متعارضین بود، وظیفه چیست؟ مثال:

دلیل الف: أكرم زیداً      دلیل ب: لا تكرم زیداً

دلیل مطلق یا عام: أكرم العلماء

فرض این است که زید عالم است، یعنی دلیل عام موافق با دلیل الف است، در حکم این مسأله دو نظریه است:

نظریه اول: دلیل عام مرجح است. دلیل عام موافق با دلیل الف است لذا دلیل الف مرجح دارد و مقدم است و تعارضی نخواهد بود.

نظریه دوم: دلیل عام مرجح است. دلیل الف و ب تعارض و تساقط می‌کنند باید به دلیل عام مراجعه کرد.

### مقدمه اصولی دوم: دلیل حجیت اصول لفظیه

در بحث دلیل حجیت اصول لفظیه مانند أصالة الإطلاق، أصالة العموم و ... دو مبنا است:

مبنای اول: تعبد به بناء عقلا است، چون عقلا زمان شک در تقیید می‌گویند اصل عدم تقیید است ما هم متعبد به بناء عقلائیم.

مبنای دوم: اصول لفظیه ظهور سازی می‌کنند و در جای خودش ثابت شده ظواهر حجت‌اند. لفظ مطلق ظهور در اطلاق دارد.

مرحوم شیخ می‌فرمایند وقتی دو دلیل متعارض اند و یک دلیل ثالث مطلق موافق با یکی از متعارضین وجود دارد، دو مبنا داریم:

مبنای اول: دلیل ثالث (مطلق) مرجح یکی از متعارضین است. در این صورت اصلا تعارضی باقی نمی ماند که مستشکل بگوید باید قائل به تخییر شوید. دلیل "ب" می گفت نماز مقید به سوره نیست، دلیل مطلق هم همین را می گوید، دیگر دلیل "الف" و دلیل "ب" متعارضین متساوی و متكافی نیستند که حکم به تخییر کنیم.

مبنای دوم را در جلسه شنبه بیان خواهیم کرد ان شاء الله.

### نکته: اهمیت استفاده از عمر

در صحبت قبل به نکات مختصری درباره عمر، زمان و اهمیت آن، جوانی و سلامتی اشاره کردم.

فرصت مغتنم جوانی، سلامتی، امنیت و مکتب اهل بیت: را باید قدر دانست و إلا امام رضا علیه السلام فرمودند: أَحْسِنُوا جِوَارَ النَّعْمِ فَإِنَّهَا وَحِشِيَّةٌ مَا نَأْتُ عَنْ قَوْمٍ فَعَادَتْ إِلَيْهِمْ. نعمتها را قدر بدانید که نعمت گریزپا است، اگر از دست قومی بگریزد بازگشتی در آن نیست.

بحمدالله رشادت‌ها و شهادت‌های جوانان غیور این مملکت در دفاع از کیان مکتب اهل بیت: هم شاهد گویا برای درک رنج‌های فراوان شیعه و عالمان و بزرگان این مکتب در راه استمرار مذهب است هم اتمام حجتی است برای ما که از فرصت موجود چگونه بهره می‌بریم. توصیه می‌کنم زندگانی و کیفیت شهادت مرحوم قاضی نورالله شوشتری از عالمان بزرگ شیعه را مطالعه کنید. مرحوم آیه الله مرعشی نجفی در ج ۱، ص ۱۵۸ مقدمه کتاب إحقاق الحق ایشان که از منابع کلامی مرجع نزد عالمان است کیفیت شهادتشان را توضیح می‌دهند. ایشان از شوشتر به مشهد مشرف شدند و بعد از کسب مقامات علمی و عملی در کنار مضجع شریف امام رؤوف در سال ۹۹۳ به قصد خدمت به مکتب و مذهب عازم دیار هند شدند که در آن زمان اکبر شاه تیموری پادشاهی می‌کرد. ... تفصیل جریان را مطالعه کنید.<sup>۱</sup>

در کیفیت شهادت ایشان می‌فرمایند: أمر بتجريدہ عن اللباس وضربه بالسياط الشائكة إلى أن انتثر لحم بدنه الشريف وقضى نحبه شهيدا وحيدا فريدا غريبا بين الأعداء متأسيا بجده سيد الشهداء وإمام المظلومين أبي عبد الله الحسين عليه الصلاة والسلام ، وفي بعض المجاميع المخطوطة أنه بعد ما ضربه بتلك السياط وضعوا النار الموقدة في إناء من الصفر أو الحديد على رأسه الشريف حتى غلى مخه ولحق بأجداده الطاهرين ، وكانت تلك الفجیعة سنة ۱۰۱۹ .

چند توصیه:

- ۱- نسبت به مباحثه اگر تا الآن نتوانستید به مطلوب خودتان برسید احیاء مباحثه در فرصت باقیمانده هم می‌تواند زمینه مباحثه در سال آینده درسی را فراهم کند.
- ۲- توجه به خانواده: الف: برای نظراتشان احترام قائل باشیم. ب: طلاب شهرستانی مدیون خانواده‌هایشان هستند به جهت حضور در غربت. ج: کمک کردن قابل توجه در خانه در روزهای پنج‌شنبه و جمعه. د: معاشرت با همسر و اولاد بر اساس تکریم آنان.
- ۳- توجه به سلامت خود و خانواده، ورزش و تفریح.
- ۳- در تربیت اولاد که بسیار دقیق، ظریف و پر زحمت است دقت کنیم. رفتار و تربیت اولاد ما بازتاب عملکرد ما است، پس در زندگی اخلاق‌مدارانه و اهل بیت پسند، بکوشیم.

<sup>۱</sup> شهید اول نسبت به تعبیر علیه الصلوة و السلام برای ائمه اهل بیت در غایه المراد می‌فرمایند: عض أهل الخلاف منع من لفظ الصلاة على غیر الأنبياء. و من العجب المنع في حق علي عليه السلام و أبناؤه و قد قال تعالى «وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ»، و كانت النفس المدعوة عليًا عليه السلام

بحث در تعارض نصین نسبت به جزئیت شیء مشکوک بود، یک روایت و دلیل می گفت نماز مقید به سوره است و دلیل دیگر می گفت نماز مقید به سوره نیست، مرحوم شیخ فرمودند اگر یک دلیل مطلق در بین باشد باید به آن عمل نمود و دو دلیل متعارض، تساقط می کنند.

اشکالی مطرح شد که در جلسه قبل گذشت مستشکل در یک قسمت از اشکالش گفت مشهور معتقدند در نصین متعارضین وظیفه تخییر است، پس بر خلاف کلام مرحوم شیخ انصاری باید بگوییم چه دلیل مطلق باشد چه نباشد چون دو خبر متعارض داریم باید قائل به تخییر بین آنها شویم نه اینکه به دلیل مطلق عمل کنیم.

برای جواب مرحوم شیخ انصاری دو مقدمه اصولی در جلسه قبل بیان کردیم. بعد از مقدمه فرمودند دو مبنا در ما نحن فیه است: مبنای اول این است که دلیل مطلق، مرجح یکی از متعارضین (در مثال ما دلیل مطلق مرجح دلیل "ب") است وقتی یک طرف ترجیح پیدا کرد دیگر تعارض از بین می رود و تعارضی نیست که قائل به تخییر شویم.

مبنای دوم: بعضی معتقدند دلیل مطلق مرجع است یعنی بعد از تعارض دو دلیل و تساقط آنها، تعبداً باید به دلیل مطلق موجود رجوع کرد نه اینکه ظهور عرفی دلیل مطلق، مرجح یکی از دو طرف تعارض باشد. پس بنابر مبنای دوم بر خلاف نظر مستشکل می گوییم باید به دلیل مطلق و أصالة الإطلاق عمل نمود و نباید قائل به تخییر شویم زیرا اخبار تخییر می گویند در صورتی که دلیل شرعی برای خروج از تعارض نداشته، و تعارض مستقر شد، آنگاه مخیری، اما در ما نحن فیه دلیل مطلق یک دلیل شرعی است و نوبت به تخییر بین متعارضین نمی رسد چه تخییر عقلی و چه تخییر شرعی. صورت مسأله چنین می شود:

دلیل مطلق: صلِّ (أصالة الإطلاق: چه با سوره چه بدون سوره)

دلیل (مقید) الف: صلاة مقید است به وجود سوره  $\Rightarrow$  متعارضین  $\Leftarrow$  دلیل (مقید) ب: صلاة مقید است به عدم سوره  
اخبار تخییر

و الفرق بین هذا الأصل... ص ۳۵۰، س ۳

سؤال: چرا بین اصل لفظی (أصالة الإطلاق) با اصل عملی (برائت و احتیاط) تفاوت می گذارید؟

در دوران بین أصالة الإطلاق (دلیل مطلق) و اخبار تخییر، به أصالة الإطلاق عمل می کنید نه به اخبار تخییر در متعارضین اما در دوران بین أصالة البرائة یا أصالة الإحتیاط و اخبار تخییر، حکم به تخییر می کنید و به أصالة الإحتیاط توجه نمی کنید. خلاصه اینکه چرا أصالة الإطلاق را بر اخبار تخییر مقدم می کنید لکن أصالة الإحتیاط را بر اخبار تخییر مقدم نمی کنید؟

جواب: می فرمایند اصل برائت و احتیاط یک اصل عملیه فرعیه هستند برای زمانی که دلیل شرعی نباشد، اما أصالة الإطلاق می گوید دلیل مطلق حجت و دلیل شرعی است و تا وقتی دلیل شرعی هست نوبت به اصل عملی نمی رسد. به عبارت دیگر وقتی أصالة الإطلاق و دلیل مطلق به عنوان حجت شرعی موجود هست نوبت به تخییر نمی رسد و وظیفه معلوم است، اما اگر دلیل مطلق نداشتیم اخبار تخییر می گویند تا وقتی دو روایت متعارض هست مخیری و همین اخبار تخییر حجت و دلیل شرعی اند و نوبت به اصول عملیه مثل احتیاط نمی رسد زیرا اصول عملیه در جایی جاری می شوند که نص و دلیل شرعی نباشد.

خلاصه اینکه دلیل مطلق (أصالة الإطلاق) یک حکم اولی است اما تخییر یک حکم ثانوی است، تا وقتی حکم اولی هست نوبت به حکم ثانوی نمی رسد.

هذا و لكن الإنصاف... ص ۳۵۰، س ۱۲

تا اینجا مرحوم شیخ انصاری نتیجه گرفتند اگر دلیل مطلق در بین باشد أصالة الإطلاق حاکم و مقدم است بر اخبار تخییر و اگر دلیل مطلق نبود، به اخبار تخییر عمل می کنیم و نوبت به اصول عملیه مثل برائت و احتیاط نمی رسد.

اما در ادامه از مدعیانشان دست برداشته و می گویند انصاف این است که اخبار تخییر حاکم و مقدم اند بر أصالة الإطلاق و دلیل مطلق.

می‌فرمایند همانطور که دلیل مطلق (أصالة الإطلاق) یک حکم و حجت شرعی است، اخبار تخییر هم می‌گویند یکی از دو خبر متعارض دلیل و حجت شرعی‌اند، و این حجت شرعی می‌تواند دلیل مطلق را تقیید بزند.

به عبارت دیگر همه علماء قبول دارند خبر واحد به عنوان یک حجت و دلیل شرعی می‌تواند روایت مطلق را تقیید بزند، اینجا هم اخبار تخییر می‌گویند یکی از متعارضین حجت و دلیل شرعی است و می‌تواند دلیل مطلق را تقیید بزند و بر آن مقدم شود، پس نتیجه این است که اخبار تخییر مقید دلیل مطلق و مقدم هستند و ما به دلیل مطلق تقیید خورده عمل می‌کنیم. به طور مثال اگر به مقتضای اخبار تخییر ما دلیل "ب" را انتخاب کردیم، صلّ می‌گفت نماز واجب است مطلقاً (چه باسوره چه بدون سوره)، دلیل "ب" آن را تقیید می‌زند می‌گوید نماز بدون سوره واجب است.

**فالظاهر یک سؤال دیگر به وجود می‌آید:**

**سؤال:** اگر همه علماء قبول دارند که اولاً: اخبار تخییر می‌گویند یکی از متعارضین حجت شرعی است. ثانیاً: این حجت و دلیل شرعی می‌تواند دلیل مطلق را تقیید بزند و بر اطلاق مقدم شود پس چرا مشهور علما در صورتی که علاوه بر متعارضین یک دلیل مطلق هم وجود داشته باشد معتقدند به دلیل مطلق باید عمل نمود و تخییر را کنار گذاشت؟

**جواب:** می‌فرمایند علت عمل مشهور به دلیل مطلق (أصالة الإطلاق) و تقدیم آن بر تخییر این است که مشهور دلیل مطلق را مرجح یکی از متعارضین می‌دانند (نه مرجح) و با ترجیح یکی از متعارضین دیگر تعارض از بین می‌رود، وقتی تعارض نبود صحبت از تخییر هم بی معنا است.

اما اینکه کدام یک از دو مبنای مرجع بودن دلیل مطلق یا مرجح بودن آن صحیح است و به چه دلیل، در مباحث تعادل و ترجیح خواهد آمد. \*

#### **خلاصه مسأله سوم:**

مرحوم شیخ انصاری فرمودند نسبت به شک در جزئیت یک شیئی با منشأ نصّین متعارضین، اگر دلیل مطلق و رای متعارضین وجود نداشت وظیفه تخییر است لکن اگر دلیل مطلق در بین بود اخبار تخییر می‌گویند یکی از متعارضین حجت و دلیل شرعی است، ما هستیم و دو حجت و دلیل شرعی: ۱. دلیل مطلق که أصالة الإطلاق آن را حجت کرد. ۲. دلیل مقید (یکی از متعارضین) که اخبار تخییر آن را حجت کرد. نتیجه این است که به دلیل مطلق بعد از تقیید عمل می‌کنیم.

#### **تحقیق:**

\* برای رسیدن به جواب این سؤال یا به محل بحث تعادل و ترجیح مراجعه کنید یا به ایضاح الفرائد مرحوم تنکابنی که شرح مفیدی برای رسائل است مراجعه کنید در ج ۲، ص ۳۲۳ که می‌فرمایند: سیجیء فی باب التعادل و الترجیح انّ المطلق...  
مطلب چهار خطی ایشان را یادداشت کرده و در جلسه بعد توضیح دهید.

**مسأله چهارم: شبهه موضوعیه**

چهارمین مسأله شک در مکلفه، شبهه وجوبیه، دوران بین اقل و اکثر (ارتباطی)، شک در جزئیت شیء خارجی، بررسی حکم شک با منشأ موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) است. در این مسأله به سه نکته اشاره می‌کنند:

**نکته اول: تحریر محل بحث**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اگر در موردی حکم روشن است، مفهوم موضوع هم روشن است لکن شک و تردید در مصداق موضوع است، در چنین صورتی وظیفه چیست؟ محل بحث را با بیان دو مثال توضیح می‌دهند:

مثال اول: شارع مقدس فرموده روزه یک ماه قمری واجب است. پس یقین داریم حکم شرعی وجوب است، موضوع آن هم یقینی است که یک ماه قمری یعنی بین الیهالین است بین دو رؤیت هلال ماه. پس هم حکم برای ما روشن و مبین است هم مفهوم موضوع، لکن مصداق موضوع برای ما مشتبه شده و به جهت مسائل خارجی نمی‌دانیم ماه مبارک ۳۰ روزه و اکثر است یا ۲۹ روزه و اقل.

مثال دوم: شارع مقدس فرموده صلّ مع الطهارة. حکم شرعی وجوب است، موضوع آن هم طهارت است، مفهوم طهارت هم برای ما روشن است که رافع للحدث و مبیح للصلاة است. لکن در مصداق موضوع (طهارت) شک داریم شستن دستها قبل از صورت واجب است یا نه؟ نمی‌دانیم واجب بر ما اکثر (وضو با شستن دستها در ابتدا) است یا اقل (وضو بدون شستن دستها)

**نکته دوم: مدعی و دلیل**

می‌فرماید احتیاط واجب است و باید اکثر را اتیان نمود.

**دلیل:** مفهوم موضوع و حکم شارع روشن و مبین است، غرض شارع برای ما روشن است که به صوم یک ماه قمری تعلق گرفته، شک داریم آیا با ۲۹ روز روزه غرض شارع تحصیل می‌شود یا نه؟ شک در محصل غرض شارع داریم احتیاط واجب است و باید به گونه‌ای عمل کنیم که یقین به امتثال تکلیف و تحصیل غرض پیدا کنیم. به عبارت دیگر مرحوم شیخ انصاری دو دلیل دارند:

اول: بعد از اتیان اقل شک داریم وظیفه شرعی را انجام داده‌ایم یا نه؟ اصل عدم اتیان وظیفه شرعی است. (استصحاب اشتغال ذمه)

دوم: قاعده اشتغال. یقین به اشتغال ذمه داریم نمی‌دانیم با اتیان اقل فراغ ذمه حاصل می‌شود یا نه، اشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی.

**نکته سوم: چرا حکم به براءت نمی‌کنید؟**

در نکته سوم به یک سؤال پاسخ می‌دهند.

**سؤال:** شما در مسأله اول و دوم که فقدان و اجمال نص بود (شبهه حکمیه) فرمودید شک داریم اتیان اکثر واجب است یا نه براءت جاری می‌کنیم، چرا در اینجا براءت از اکثر جاری نمی‌کنید؟

**جواب:** می‌فرماید دو مسأله اول شبهه حکمیه بود یعنی در اصل وجوب اکثر شک داشتیم و عقل می‌گفت اتیان اکثر واجب نیست به جهت قبح عقاب بلا بیان، نقل و روایات هم می‌گفتند رفع ما لایعلمون و ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، اما در این جا حکم و تکلیف برای ما روشن است متعلق تکلیف هم روشن است شک در مصداق خارجی و محصل غرض است لذا نمی‌توان براءت عقلی یا نقلی جاری نمود.

پس وقتی مکلف یقین دارد به وجوب یک مرکب ذو أجزاء و مفهوم أجزاء هم برایش روشن است اگر شک کند یکی از أجزاء را اتیان کرده است یا نه هم عقل می‌گوید باید یقین به امتثال تکلیف پیدا کنی هم استصحاب می‌گوید تا قبل از اتیان اقل یقین به وجوب أجزاء داشتی بعد از اتیان اقل شک داری وجوب أجزاء ساقط شد یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء وجوب أجزاء را.

**خلاصه بحث شک در جزئیت جزء خارجی**

خلاصه مبنای مرحوم شیخ انصاری این شد که نسبت به شک با منشأ فقدان و اجمال نص براءت، و با منشأ تعارض نصین تخییر و با منشأ موضوع خارجی (شبهه موضوعیه) احتیاط جاری است.

أما القسم الثاني و هو الشك... ص ۳۵۴

قسم دوم: جزء ذهنی

تا اینجا بحث شک در اقل و اکثر نسبت به جزئیت شیء خارجی بود، قسم اول از اقسام اقل و اکثر تمام شد و وارد قسم دوم یعنی جزء ذهنی می‌شوند. در جلسه ۹۷ و صفحه ۱۸۷ جزوه ضمن بیان مقدمه اصولی توضیح دادیم خود جزء ذهنی هم که نام دیگر آن "قید" است، دو قسم دارد:

یکم: خود قید در ذهن است لکن منشأ انتزاع آن در خارج و چیزی غیر از مأموریه است. مثال: نماز مقید به طهارت است، و این قید طهارت از وضوء انتزاع شده که وضو چیزی غیر از نماز است. پس قید طهارت ذهنی است نه خارجی.

دوم: خود قید در ذهن است لکن منشأ انتزاع آن در خارج است و وجود خارجی منشأ انتزاع مطابق با مأموریه است. مثال: در "أعتق رقبة مؤمنة" رقبة مقید شده به قید ایمان و منشأ انتزاع این قید در خارج، همان مأموریه یعنی رقبة است، رقبة و مؤمنة در خارج یکی است.

حال سؤال این است که اگر شک کردیم در جزئیت یک جزء ذهنی وظیفه چیست؟ بین علما اختلاف است:

قول اول: مرحوم شیخ انصاری معتقدند حکم شک در هر دو قسم جزء ذهنی مانند حکم شک در جزء خارجی است. به عبارت دیگر در هر دو قسم جزء ذهنی نسبت به شک با منشأ فقدان و اجمال نص، براءت جاری است، با منشأ تعارض نصین تخییر و در شبهه موضوعیه احتیاط واجب است.

قول دوم خواهد آمد إن شاء الله.



گفتیم جزء ذهنی یا همان قید دو قسم است:

۱. منشأ انتزاع جزء ذهنی در خارج و مغایر با مأموریه است. مانند شک در جزئیت شستن دستها قبل صورت برای طهارت (وضو) نسبت به نماز. پس طهارت یک قید و جزء ذهنی برای نماز است، و منشأ انتزاع طهارت، وضو است که در خارج چیزی غیر از نماز است. نمی‌داند شستن دستها قبل از صورت جزء وضو هست (اکثر) یا نه (اقل). به عبارت دیگر شک دارد قید طهارت به نحو اکثر واجب شده یا اقل.

۲. منشأ انتزاع جزء ذهنی در خارج و مطابق با مأموریه است. مانند شک در جزئیت قید ایمان برای رقبه در اُعتق رقبه. نمی‌داند قید ایمان جزء و قید رقبه هست (اکثر) یا نه (اقل) یعنی نمی‌داند قید عتق رقبه به نحو اکثر واجب شده یا اقل.

گفتیم نسبت به حکم شک در جزئیت جزء ذهنی برای واجب دو قول است:

قول اول: نظریه مرحوم شیخ انصاری بود که فرمودند در هر دو قسم حکم همان است که در جزء خارجی و بحث اقل و اکثر گذشت.

قول دوم: مرحوم صاحب قوانین و علامه حلی قائل به تفصیل بین دو قسم جزء ذهنی هستند و می‌فرمایند در قسم اول براءت (همان حکم اقل و اکثر در جزء خارجی) و در قسم دوم احتیاط (همان حکم متباین) جاری است.

دلیل: دلیل قول دوم را به دو بیان اشاره می‌کنند:

**بیان اول:**

بیان استدلال در قسم اول از جزء ذهنی: می‌فرمایند در قسم اول چون منشأ انتزاع طهارت (وضو) چیزی غیر از مأموریه (نماز) است در اصل شک ما در اقل و اکثر اجزاء طهارت به شک در جزء خارجی برمی‌گردد، شک داریم شستن دست جزء خارجی وضو هست یا نه، طبیعتاً باید همان احکام شک در جزء خارجی مطرح شود که براءت در صورت فقدان و اجمال نص بود. بلکه نسبت به نماز یقین به حکم و وجوب داریم شک در تکلیف نیست اما نسبت به وضو نمی‌دانیم به نحو اکثر واجب شده یا اقل در اینجا عقل و نقل حکم به براءت می‌کنند: عقل می‌گوید چون جزئیت شستن دستها قبل صورت توسط شارع بیان نشده پس قبح عقاب بالبیان می‌گوید واجب نیست.

شرع می‌گوید چون علم به جزئیت شستن دستها قبل صورت از شما محجوب شده (حدیث حجب) و علم به آن نداری (حدیث رفع) پس تکلیف نداری.

پس وقتی با عقل و شرع ثابت شد شستن دستها قبل صورت جزء خارجی وضو (منشأ انتزاع طهارت) نیست، تقیّد و جزئیت ذهنی آن هم منتفی می‌شود به إنتفاء منشأ انتزاعش.

بیان استدلال در قسم دوم: می‌فرمایند در قسم دوم چون منشأ انتزاع همان مأموریه ما است و نسبت به مأموریه هم یقین به تکلیف داریم لذا قاعده اشتغال ذمه اجازه نمی‌دهد در هیچ صورتی براءت جاری کنیم زیرا اگر رقبه کافره آزاد کنیم شک داریم وظیفه شرعیه یقینی مان را انجام دادیم یا خیر؟ قاعده اشتغال می‌گوید اشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی.

نکته: فرق قسم اول و قسم دوم در نگاه مرحوم علامه حلی و مرحوم میرزای قمی این است که:

در قسم اول (که منشأ انتزاع غیر از مأموریه است) دو تکلیف مجزا و مستقل داریم یکی وضو یکی نماز. نسبت به نماز یقین به تکلیف داریم نسبت به وضو به نحو اکثر شک داریم براءت جاری می‌کنیم. اما در قسم دوم یک تکلیف بیشتر نیست نمی‌دانیم مطلق رقبه است یا رقبه مؤمنه لذا احتیاط واجب است.

**بیان دوم:**

در قسم اول جزء ذهنی، براءت عقلی و شرعی می‌گوید آن مقدار که یقین به تکلیف داری باید امتثال کنی اما اگر شک در کلفت و مشقت زائد بر اصل تکلیف داشتی مثل اینکه شک داشتی علاوه بر اصل نماز که وجوبش یقینی است، تسلیم هم جزء نماز هست یا نه، بر ترک آن عقابی نیست. در قسم اول هم یقین به وجوب اصل نماز دارد نمی‌داند علاوه بر نماز، وضوء به نحو اکثر واجب است یا وضوء به نحو اقل، شستن دستها قبل صورت کلفت و مشقت زائد بر اصل وضو و نماز است و عقل و شرع آن را نفی می‌کند.

در قسم دوم جزء ذهنی که مکلف یقین دارد عتق رقبه بر او لازم است و شک دارد رقبه باید مؤمنه باشد یا نه، اگر مکلف رقبه کافره آزاد کند احتمال می‌دهد عتق رقبه مؤمنه واجب باشد لذا با عتق رقبه کافره اصلاً تکلیف را امتثال نکرده پس احتیاط و یقین به فراغ ذمه واجب است. پس در قسم دوم جزء ذهنی که نمی‌دانیم مطلق رقبه بر ما واجب است یا رقبه مقید به قید مؤمنه، احتیاط و اتیان اکثر و مقید بر ما واجب است چنانکه در متباینین (جمعه و ظهر) احتیاط واجب بود.

و كأن هذا هو السرّ فیما... ص ۳۵۵، س ۱۵

مرحوم شیخ می‌فرمایند همین توضیحات مورد نظر مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین بوده که استدلال علامه حلی را تأیید نموده‌اند و از استدلال ایشان دفاع کرده‌اند. بعضی به علامه حلی اعتراض کرده‌اند که چرا در قسم دوم از جزء ذهنی قائل به وجوب احتیاط و اتیان اکثر شده‌اند. مستشکل گفته است که وقتی یقین به اشتغال ذمه به قید ایمان نداریم پس تحصیل فراغ ذمه و احتیاط هم لازم نیست.

مرحوم میرزای قمی در جواب از اشکال و در دفاع از علامه حلی فرموده‌اند ما در قسم دوم و مثال أعتق رقبه یقین داریم ذمه ما مشغول به عتق رقبه است حال یا رقبه مطلق باید آزاد شود یا رقبه مقید به قید ایمان، وقتی نمی‌دانیم کدام یک بر ما واجب است و یقین به تکلیف و اشتغال ذمه به عتق داریم باید فراغ ذمه یقینی پیدا کنیم و این هم فقط با امتثال مقید (رقبه مؤمنه) ممکن است زیرا قدر مشترک بین رقبه مؤمن و کافر نداریم که همان قدر مشترک را امتثال کنیم و قید ایمان را رها کنیم.

مرحوم میرزای قمی فرمودند بین دو قسم جزء ذهنی (قید) تفاوت است و در قسم اول (که منشأ انتزاع قید در خارج مغایر با مأموریه است) براءت جاری می‌کنیم (در فقدان و اجمال نص) و در قسم دوم (که منشأ انتزاع قید در خارج مطابق با مأموریه است) احتیاط جاری می‌کنیم. نقد قول دوم: مرحوم شیخ در نقد قول دوم چند نکته دارند:

اولاً: می‌فرمایند شما در بیان دومتان فرمودید أدله براءت نفی می‌کنند کلفت و مشقت زائد را یعنی رفع ما لایعلمون می‌گوید قید زائد مشکوک لازم نیست امتثال شود، وقتی ملاکه مشقت زائد بودن قید مشکوک است دیگر تفاوتی ندارد قید زائد در وجود خارجی با مأموریه مطابق باشد یا نباشد. به عبارت دیگر تفاوتی ندارد قید مشکوک زائد، در جزئی از أجزاء طهارت (و وضو) باشد که با نماز مغایر است یا در جزئیت ایمان باشد که با رقبه مطابق است، به صرف اینکه شک داریم قید زائد بر اصل واجب باید امتثال شود یا نه، أدله براءت می‌گوید لازم نیست امتثال شود پس دیگر احتیاط در قسم دوم هم صحیح نیست زیرا قید ایمان یک مشقت زائد بر اصل عتق رقبه است که به جهت مشکوک بودن أدله براءت می‌گوید امتثال این قید واجب نیست.

ثانیاً: شما برای تفصیل بین دو قسم فرمودید در قسم اول دو وجود مستقل داریم یکی وضو (طهارت) و یکی نماز اما در قسم دوم یک وجود مستقل بیشتر نیست که رقبه باشد، علت این ادعای شما هم این بود که در قسم اول یک مقدمه داریم (وضو) و یک ذی المقدمه (نماز) اما در قسم دوم یک واجب بیشتر نیست. مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این ادعای شما هم صحیح نیست زیرا در هر دو قسم یک مأموریه داریم که یا فاقد شرط (جزء ذهنی) است یا واجد شرط.

توضیح مطلب: فرد باید برای إقامة نماز باید وضو بگیرد حال اگر وقت نماز شده و فاقد طهارت است باید تحصیل طهارت کند و وضو بگیرد. همچنین اگر منحصر عتق رقبه مؤمنه بر فرد واجب باشد و در خارج هم رقبه مؤمنه نباشد و فقط رقبه کافره هست، چنانکه برای نماز باید وضو بگیرد برای این عتق هم باید اول تلاش کند و رقبه را هدایت کند تا مؤمن شود سپس او را آزاد کند.

پس صرف اینکه شارع به نمازی امر کند که مشروط به وضو است دلیل نمی‌شود وضو مغایر با نماز باشد و ایجاد دو شیء مستقل بر مکلف واجب باشد، خیر نماز مشروط به وضو است یا فرد وضو دارد یا ندارد عمل یک چیز بیشتر نیست، نماز با طهارت باشد یا بدون طهارت یک عمل و وجود بیشتر نیست، همینطور در رقبه که مؤمنه باشد یا کافره، یک عتق بیشتر نیست.

نتیجه اشکال دوم این است که تفاوت گذاشتن بین شروط (أجزاء ذهنی) باطل است و در خارج با یک وجود بیشتر مواجه نیستیم، نماز با طهارت یا هست یا نیست چنانکه رقبه مؤمنه یا هست یا نیست.

پس حکم تمام اقسام شرط واحد است چه شرط را به جزء خارجی ملحق کنیم که حکمش براءت باشد و چه شرط را به متباینین ملحق کنیم که حکمش احتیاط باشد.

و أما ما ذكره المحقق القمي می‌فرمایند از میرزای قمی تعجب میکنیم که ایشان در بحث متباینین (جمعه و ظهر) که ما و دیگران قائل به احتیاط شدیم ایشان براءت جاری کردند و در قسم دوم جز ذهنی که بسیاری از علماء قائل به براءت هستند ایشان قائل به احتیاط شدند. در آستانه میلاد به سعادت ولی الله الأعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف

توجه به چند نکته نسبت کیفیت تشویق و ترغیب مردم به انتظار فرج مهم است:

- تشویق و ترغیب به انتظار فرج و اهمیت و جایگاه آن نیاز به توضیح ندارد اما باید توجه داشت به گونه‌ای باشد که اگر هزار سال دیگر هم طول کشید مردم در اعتقاد به مهدویت ضعیف نشوند.

- تعبیر فوکو یاما در کنفرانس تلاویو به دو بال برای شیعه (امام حسین و حضرت حجت علیهما السلام)

- کاشان از مکانهای عربی شیعی همسنگ قم. خاستگاه جریان نه ربیع

- آثار البلاد و أخبار العباد قزوینی متوفی ۶۸۲ قرن ۷ در ص ۴۳۲: قاشان: مدینه بین قم و اصفهان. أهلها شیعة إمامية غالية جداً. وألف أحمد بن علي ابن بابيه القاشاني كتاباً ذكر فيه فرق الشيعة، فلما انتهى إلى الإمامية وذكر المنتظر قال: من العجب أن في بلادنا قوماً، وأنا شاهدتهم على هذا المذهب، ينتظرون صباح كل يوم طلوع القائم عليهم، ولا يقنعون بالانتظار بل يركبون خيلهم متوشحين بالسيوف

شاکین السلاح، و یخرجون من مساکنهم إلى خارج البلد مستقبلین للإمام، كأنهم قد أتاهم بريد أخبرهم بوروده، فإذا طلع النهار عادوا متأسفين وقالوا: اليوم أيضاً ما جاء!

– رساله فیروزیه میرزا عبدالله افندی ص ۶: و لكن آخر الأمر رفته رفته به علت دیر شدن ظهور حضرت صاحب الأمر و از راه غلبه نمودن شیاطین انس و جن و ... جماعت اهل کاشان باز چنان سنی متعصب شدند که از اهل سنت نیز سنی تر می نمودند.

– در اواخر قرن ۸ و اوائل ۹ کتاب **ابطال نهج الباطل** فضل بن روزبهان خوانده میشده در کاشان.

عباراتی دارد البانی از عالمان معاصر اهل سنت که به او بخاری دوران گفته شده مطالعه اش برایتان مفید است: در کتاب **سلسلة الأحادیث الصحيحة** ج ۸، ص ۴۲ ذیل حدیث شریف: " لتملأن الأرض جوراً وظلماً، فإذا ملئت جوراً وظلماً، بعث الله رجلاً مني، اسمه اسمي، فيملؤها قسطاً وعدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً ". می نویسد:

واعلم يا أخي المسلم أن كثير من المسلمين اليوم قد انحرفوا عن الصواب في هذا الموضوع، فمنهم من استقر في نفسه أن دولة الإسلام لن تقوم إلا بخروج المهدي! وهذه خرافة وضلالة ألقاها الشيطان في قلوب كثير من العامة، وبخاصة الصوفية منهم، وليس في شيء من أحاديث المهدي ما يشعر بذلك مطلقاً، بل هي كلها لا تخرج عن أن النبي صلى الله عليه وسلم بشر المسلمين برجل من أهل بيته، ووصفه بصفات بارزة أهمها أنه يحكم بالإسلام وينشر العدل بين الأنام، فهو في الحقيقة من المجددين الذين يبعثهم الله في رأس كل مائة سنة كما صح عنه صلى الله عليه وسلم، فكما أن ذلك لا يستلزم ترك السعي وراء طلب العلم والعمل به لتجديد الدين، فكذلك خروج المهدي لا يستلزم التواكل عليه وترك الاستعداد والعمل لإقامة حكم الله في الأرض، بل على العكس هو الصواب، فإن المهدي لن يكون أعظم سعيًا من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الذي ظل ثلاثة وعشرين عاماً وهو يعمل لتوطيد دعائم الإسلام، وإقامة دولته فمأذا عسى أن يفعل المهدي لو خرج اليوم فوجد المسلمين شيعاً وأحزاباً، وعلماءهم – إلا القليل منهم – اتخذهم الناس رؤساً! لما استطاع أن يقيم دولة الإسلام إلا بعد أن يوحد كلمتهم ويجمعهم في صف واحد، وتحت راية واحدة، وهذا بلا شك يحتاج إلى زمن مديد الله أعلم به، فالشرع والعقل معا يقتضيان أن يقوم بهذا الواجب المخلصون من المسلمين، حتى إذا خرج المهدي، لم يكن بحاجة إلا أن يقودهم إلى النصر، وإن لم يخرج فقد قاموا هم بواجبهم، والله يقول: \* (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله) \*. ومنهم – وفيهم بعض الخاصة – من علم أن ما حكيناه عن العامة أنه خرافة ولكنه توهم أنها لازمة لعقيدة خروج المهدي، فبادر إلى إنكارها، على حد قول من قال: " ودأوني بالتي كانت هي دواء! " وما مثلهم إلا كمثل المعتزلة الذين أنكروا القدر لما رأوا أن طائفة من المسلمين استلزموا منه الجبر!! فهم بذلك أبطلوا ما يجب اعتقاده، وما استطاعوا أن يقضوا على الجبر! وطائفة منهم رأوا أن عقيدة المهدي قد استغلت عبر التاريخ الإسلامي استغلالاً سيئاً، فادعاه كثير من المغرضين، أو المهبولين، وجرت من جراء ذلك فتن مظلمة، كان من آخرها فتنة مهدي (جهيمان) السعودي في الحرم المكي، فرأوا أن قطع دابر هذه الفتن، إنما يكون بإنكار هذه العقيدة الصحيحة! وإلى ذلك يشير الشيخ الغزالي عقب كلامه السابق! وما مثل هؤلاء إلا كمثل من ينكر عقيدة نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان التي تواتر ذكرها في الأحاديث الصحيحة، لأن بعض الدجاجلة ادعاه، مثل ميرزا غلام أحمد القادياني، وقد أنكروا بعضهم فعلاً صراحة، كالشيخ شلتوت، وأكد أقطع أن كل من أنكر عقيدة المهدي ينكرها أيضاً، وبعضهم يظهر ذلك من فلتات لسانه، وإن كان لا يبين. وما مثل هؤلاء المنكرين جميعاً عندي إلا كما لو أنكروا رجل ألوهية الله عز وجل بدعوى أنه ادعاه بعض الفراعنة! (فهل من مذكر).

برگرد ای تو سل شب زنده دارها	پایان بده به گریه ی چشم انتظارها
از یک خروش ناله ی عشاق کوی تو	حاجت روا شوند هزاران هزارها
یکبار نیز پشت سرت را نگاه کن	دل بسته این پیاده به لطف سوارها
ما را به جبر هم که شده سر به زیر کن	خیری ندیده ایم از این اختیارها
باید برای دیدن تو "مهزیار" شد	یعنی گذشتن از همگان "محض یار" ها
دیگر برای تو صدقه رد نمیکنم	بیهوده نیست اینکه گره خورده کارها
یکبار هم مسیر دلم سوی تو نبود	اما مسیر تو به من افتاده بارها
شب ها بدون آمدنت صبح می شوند	برگرد ای تو سل شب زنده دارها
این دست ها به لطف تو ظرف گدایی اند	یا ایها عزیز تمام ندارها

شمار مردم کشتی نکرده تغییری  
تو دست گمشده ها را مگر نمی گیری

رسیده سن حضورت به سن نوح اما  
شبيه کودک زاری شدم که در بازار...

بحث در جزء ذهنی از اقل و اکثر بود. مرحوم شیخ تا اینجا نظریه‌شان این شد که بین جزء خارجی و ذهنی تفاوتی نیست و فرمودند هرگاه در اقل و اکثر (ارتباطی) شک کردیم در جزئیت یک شیئی (چه به عنوان جزء خارجی چه جزء ذهنی):

در فقدان و اجمال نص برائت از اکثر (و عدم احتیاط) جاری است.

در تعارض نصین حکم به تخییر نمودند.

در شبهه موضوعیه نیز وظیفه عمل به احتیاط است.

مرحوم شیخ انصاری در پایان بحث از شک در جزء ذهنی سه نکته بیان می‌کنند:

۱. دوران بین تعیین و تخییر.

۲. حکم شک در شرطیت.

۳. شک در شرطیت یا جزئیت مسبب باشد از یک حکم تکلیفی.

#### نکته اول: دوران بین تعیین و تخییر

عنوان دوران بین تعیین و تخییر در مباحث قبل هم مورد اشاره بوده است. مرحوم شیخ می‌فرماید از مطالب گذشته در إجراء أصالة البرائة نسبت به شک در قید زائد، حکم دوران بین تعیین و تخییر هم روشن می‌شود. بحث دوران را با یک مثال توضیح می‌دهند: در کفارة روزه ماه مبارک رمضان شک دارد خصوص عتق رقبة بر او واجب است یا مخیر است بین یکی از کفارات سه‌گانه (عتق، إطعام شصت مسکین و صوم ستین یوما) از مباحث قبل روشن شد که دو وجه در مسأله وجود دارد:

یا باید بگوییم حکم این شک همان حکم شک بین مطلق و مقید است که گفتیم اصل برائت از قید زائد است، تعیین قید زائد است؛

یا باید بگوییم حکم این شک همان حکم شک بین متباینین است که احتیاط واجب بود (مانند شک بین ظهر و جمعه)

مرحوم شیخ می‌فرماید نه تنها دو وجه فرضی بلکه دو قول در مسأله وجود دارد:

قول اول: قول به تخییر.

دلیل: گفته شود تعیین یک کفاره، قید زائد و مشقت بر مکلف است و سلب اختیار از او کلفت زائد است لذا با أصالة الإطلاق یا همان برائت از تقیید می‌گوییم اصل برائت ذمه از تعیین است لذا مکلف مختار است در انتخاب هر یک از سه کفاره. به عبارت دیگر ما علم نداریم خصوص عتق رقبة بر مکلف واجب باشد و حدیث حجب می‌گوید ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، پس تکلیف به تعیین عتق برداشته شده وقتی تعیین عتق برداشته شد حدیث سعة می‌گوید الناس فی سعة ما لا یعلمون می‌گوید هر کدام از سه گزینه را خواست انتخاب کند. بله روشن است که نمی‌توان با تمسک به حدیث حجب و حدیث رفع اصل تکلیف کفاره را کنار گذاشت و برائت در اصل تکلیف جاری کرد زیرا وجوب یک کفاره یقین است.

پس این قول می‌گوید جانب تخییر مقدم است.

قول دوم: قول به تعیین.

دلیل: چه وظیفه مکلف به طور معین عتق رقبة باشد و چه مخیر باشد بین عتق رقبة اطعام و صوم، در هر صورت یقین داریم با عتق رقبة می‌تواند تکلیف را امتثال کند اما ممکن است با اطعام یا صوم تکلیفش ساقط نشود، لذا اشتغال یقینی ذمه به تکلیف اقتضاء دارد فراغ یقینی را و باید گفت جانب تعیین مقدم است.

به عبارت دیگر قول اول برائت ذمه از تعیین جاری کرد می‌گوییم اصل برائت ذمه از تعیین معارض است با اصل برائت ذمه از تخییر. شما گفتید اصل این است که کفاره معین نیست بلکه مخیر است ما می‌گوییم اصل این است که کفاره مخیر نیست بلکه معین است.

افراد مورد تردید هم (عتق، اطعام و صوم) نه وجه مشترک خارجی دارند که بگوییم بعضی از اجزاء خارجی این سه مورد مشترک است لذا همان قدر مشترک انجام شود و نه وجه مشترک ذهنی دارند.

## معرفی اجمالی کتاب:

یکی از اموری که به جهات مختلف برای طلاب ضروری است توجه به کاربرد مطالب اصولی در فقه به طور خاص، یا در معارف دین (فقه، تفسیر، کلام و ...) به طور عام است. توجه به کاربرد قواعد اصولی:

۱- انگیزه طلبه در فراگیری علم اصول را بالا می‌برد.

۲- باعث تثبیت مطالب اصولی در ذهن و عدم فراموشی آنها می‌شود.

۳- طلبه با کارورزی قواعد اصولی به زوایای فقهی اصولی مباحث آشنا می‌شود.

۴- با کارورزی قواعد اصولی راه برای تطبیق آن قواعد در مسائل نوپدید و استنباطات جدید باز می‌شود.

در هر صورت عملیاتی شدن و بکارگرفتن دانش اصول فقه اندوخته شده و تطبیق اصول بر فروع در مرحله عمل و استخراج معارف دین بسیار برای طلبه شیرین است.

برای رسیدن به این هدف چند راه کار وجود دارد از جمله:

- یادداشت برداری از اصول و قواعدی که به مرور فرا می‌گیرد و توجه به مثالهای کتاب درسی هر چند اندک باشد.

- تطبیق ذهنی مثالهای بیشتر و مطرح نمودن با استاد.

- مراجعه به کتبی که با این هدف نگاشته شده از جمله:

القواعد و الفوائد فی الفقه و الأصول و العربیة، از شهید اول.

تمهید القواعد از شهید ثانی. (در ادب عرفی، فقه و اصول)

الأصول الأصلية و القواعد الشرعية، از مرحوم عبدالله شبر متوفای ۱۲۴۲. (مشمول بر قواعد فقهی و اصولی مستفاد از روایات است)

المعجم التطبیقی للقواعد الأصولية فی الفقه الإمامية زیر نظر جناب آقای محمد حسن ربانی بیرجندی. این کتاب هر چند نیاز به تکمیل و اصلاح دارد اما می‌تواند در این مسیر مفید باشد. این کتاب کار جمعی گروهی از پژوهشگران در دفتر تبلیغات اسلامی مشهد است که مجموعه کتب مهم فقهی متأخران، از زمان علامه حلی؛ تا صاحب جواهر؛ (مجموعه ۱۸ کتاب مشهور فقه شیعه) را بررسی کرده و تطبیقات فقهی برای قواعد اصولی را از محتوای این کتب استخراج نموده است. این کتاب را بر اساس معیارها و سرفصلهای کتابشناسی که در جلسه ۲۱ صفحه ۳۸ جزوه ارائه شد کتاب‌شناسی نموده و ارائه دهید.

نکته اول ذیل بحث اقل و اکثر در جزء ذهنی حکم دوران بین تعیین و تخییر بود. دو قول و دلیشان بیان شد.

نظریه مرحوم شیخ انصاری تقویت تقدیم جانب تعیین است و حکم مسأله را ملحق به متباینین می‌دانند لذا چند نکته در نقد قول به تخییر بیان می‌کنند:

**یکم:** قول به تقدیم جانب تخییر صحیح نیست زیرا عقل حکم به برائت ذمه از جانب تعیین نمی‌کند. توضیح مطلب: عقل می‌گوید علم اجمالی داریم به ثبوت تکلیف وجوب، شک داریم مکلف به معینا عتق است یا مخیر بین عتق و اطعام و صوم است، اگر فرد إطعام کند عقلا نمی‌توان گفت بریء الذمة شده است. به عبارت دیگر اشتغال ذمه یقینی داریم اما با إطعام برائت ذمه یقینی حاصل نمی‌شود.

**دوم:** چنین نیست که عتق رقبة چیزی غیر از مکلف به و جزء یا شرط مکلف به باشد بلکه اگر در واقع فقط عتق رقبة واجب باشد، این عتق عین مکلف به است پس نمی‌توان دست از اتیان مکلف به برداشت.

**سوم:** برائت شرعی هم که قائل به تخییر تمسک کرد صحیح نیست زیرا اگر مستدل بگوید اخبار برائت مانند حدیث حَجَب و رفع می‌گویند مالا یعلمون تکلیف ندارد و ما علم به تعیین نداریم پس تخییر ثابت است می‌گوییم ما علم به تخییر هم نداریم پس تعیین ثابت است. پس بین أصالة عدم التعیین و أصالة عدم التخییر تعارض و تساقط جاری می‌شود چنانکه جلسه قبل هم توضیح داده شد.

**نتیجه:** مرحوم شیخ می‌فرماید با توجه به این سه نکته می‌گوییم حکم به وجوب احتیاط (مانند دوران بین متباینین) و تقدیم جانب تعیین اقوی است.

**نکته دوم:** حکم شک در شرطیت

دومین نکته ذیل بحث اقل و اکثر و شک در جزء ذهنی بررسی حکم شک در شرطیت است. قبل از بیان مطلب یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: امور دخیل در واجبات

معمولا چهار چیز در هر واجبی دخالت دارد:

- ۱- جزء. چیزی است که در اتیان واجب دخالت دارد و دخیل در ماهیت واجب است، مانند رکوع در نماز.
- ۲- شرط. چیزی است که در اتیان واجب دخالت دارد اما دخیل در ماهیت واجب نیست، مانند طهارت در نماز.
- ۳- مانع. چیزی که نبود آن در واجب دخیل و شرط است و اگر قبل یا حین العمل محقق شود باعث بطلان مأمور به خواهد شد، مانند حدث که اگر قبل نماز یا حین نماز حادث شود مانع از تحقق نماز خواهد بود.
- ۴- قاطع. چیزی که اگر قبل عمل محقق شود خللی به واجب وارد نمی‌کند اما اگر حین العمل محقق شود سبب بطلان واجب خواهد شد، مانند قهقهه در نماز.

مرحوم شیخ انصاری شانزده صفحه دیگر در مسأله دوم از تنبیه اول یعنی در صفحه ۳۷۴ کتاب اشاره به تفاوت بین مانع و قاطع دارند. مرحوم خوئی معتقدند مانع و قاطع تفاوتی ندارند. \*

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید حکم شک در شرطیت مانند حکم شک در جزئیت است. پس باید در شک در شرطیت یک شیء در واجب با منشاء فقدان و اجمال نص برائت جاری است و می‌گوییم شرط نیست، در تعارض نصین تخییر و در شبهه موضوعیه احتیاط واجب است. همچنین اگر شک کرد در مانعیت مثلا حدث برای نماز میت أصالة عدم المانعیه جاری است، یعنی شک داریم آیا نماز میت مشروط به عدم و نبود حدث شده یا نه؟ أصالة عدم المانعیه می‌گوید حدث مانع نماز میت نیست.

همچنین اگر شک کرد در قاطعیّت یک شیء برای واجب أصالة عدم القاطعیة جاری است. یعنی اگر یقین دارد قهقهه جزء ماهیت نماز نیست، حال اگر شک کرد آیا قهقهه باعث قطع هیئت اتصالیة در نماز می‌شود یا نه (قاطعیّت دارد یا نه) در این صورت استصحاب می‌کند بقاء هیئت اتصالیة نماز را، یعنی یقین داشت تا قبل از قهقهه زدن، هیئت اتصالیة نماز موجود بود بعد از قهقهه شک می‌کند همچنان هیئت اتصالیة باقی است یا از بین رفت، استصحاب می‌کند بقاء هیئت اتصالیة را، نتیجه می‌شود أصالة عدم القاطعیة.

**نکته سوم:** شک در شرطیت و جزئیت مسبب از یک حکم تکلیفی

شرطیت و جزئیت یک حکم وضعی است. گاهی منشاء شک در شرطیت یا جزئیت یک شیء در واجب، شک در حکم تکلیفی است. مثال: نمی‌داند مولا فرموده: "یجب السورة فی الصلاة" یا نفرموده، اگر فرموده باشد نتیجه می‌گیرد جزئیت سوره را در نماز و إلا فلا.

فرائد الأصول ج ۲ ..... می‌فرمایند در این صورت بحث از جزئیت و شرطیت معنا ندارد بلکه باید بحث از همان حکم تکلیفی و منشأ شک کنیم. زیرا اگر ثابت کردیم آن حکم تکلیفی هست خود بخود به دنبالش جزئیت هم می‌آید و اگر ثابت کردیم حکم تکلیفی نیست طبیعتاً جزئیت هم منتفی خواهد بود. علت این مسأله هم این است که تا زمانی که اصل در شک در سبب جاری می‌شود نوبت به جریان اصل در مسبب نمی‌رسد. به عبارت دیگر اصل سببی مقدم است بر اصل مسببی.

به عنوان مثال اگر ما شک در اصل وجوب داشتیم أصالة البرائة عن التکلیف جاری می‌شود و نوبت به أصالة عدم الجزئية نمی‌رسد و دیگر بحث نمی‌کنیم از احتیاط یا براءة نسبت به جزء مشکوک بلکه به اصل حاکم اعتنا می‌کنیم که در ناحیه سبب جاری می‌شود اگر اصل احتیاط و وجوب در ناحیه سبب (حکم تکلیفی) جاری شد نسبت به جزء هم همان براءة جاری خواهد بود.

پس در جایی که شک در جزئیت و شرطیت ناشی از شک در حکم تکلیفی است بحث از جزئیت و شرطیت معنا ندارد و باید از خود سبب و حکم تکلیفی بحث نمود.

#### خلاصه بحث اقل و اکثر

مرحوم شیخ انصاری در بحث از اقل و اکثر (ارتباطی) در شک در مکلف به، شبهه وجوبیه فرمودند چه شک در جزئیت جزء ذهنی باشد و چه شک در جزئیت جزء ذهنی باشد و چه شک در شرطیت یک شیء برای واجب باشد حکم آن است که در فقدان و اجمال نص، براءة از وجوب مشکوک جاری است، در تعارض نصین تخییر و در شبهه موضوعیه هم احتیاط واجب خواهد بود.

#### تحقیق:

\* برای تبیین مانع و قاطع و دیدگاه مرحوم خوئی که عینیت آن دو است مراجعه کنید به کتاب مصباح الأصول ج ۳، ص ۲۱۱ (این کتاب در چاپ‌های جدید جلد دوم است. در چاپ‌های قدیم مصباح الأصول فقط جلد دوم و سوم بود که مباحث الفاظ را ندارد.) قسمتی از عبارت ایشان چنین است: ان القاطع لیس إلا هو المانع بعینه، فان الأمور المعتره فی الصلاة... .



مرحوم شیخ انصاری بعد از اتمام مطالب قسم دوم یعنی جزء ذهنی (در اقل و اکثر) با عنوان تنبیهات به بیان چهار تنبیه می‌پردازند:

#### تنبیهات اقل و اکثر

در این عنوان چهار امر و تنبیه بیان می‌شود:

#### تنبیه اول: شک در رکنیت

اگر یقین داشتیم شیء ای جزء عبادت است اما شک داشتیم جزء رکنی است یا غیر رکنی وظیفه چیست؟  
در مسأله چهار قول است:

**قول اول:** جزء مشکوک رکن نماز است به دلیل إجراء أصالة الرکنیة. اصل رکن بودن هر جزئی است.

**قول دوم:** جزء مشکوک رکن نماز نیست به دلیل إجراء أصالة عدم الرکنیة. اصل این است که هر شیء ای صرفاً جزء است نه رکن.

**قول سوم:** اگر در شک در جزئیت که مسأله قبل بود برائتی شدیم (مانند شیخ انصاری) اینجا هم حکم به برائت و عدم رکنیت می‌کنیم، و اگر احتیاطی شدیم (مانند علامه حلی و صاحب قوانین) اینجا هم احتیاط کرده و می‌گوییم رکن است.

**قول چهارم:** آثار رکنیت متفاوت است لذا بعض آثار رکنیت را مترتب می‌کنیم اما بعض آثار دیگر رکنیت را نفی می‌کنیم.

مرحوم شیخ می‌فرمایند قبل از بررسی اقوال باید معنای رکنیت مورد تحلیل قرار گیرد:

#### معنای رکنیت

می‌فرمایند اصطلاح رکن یک اصطلاح و حقیقت شرعیه یا یک اصطلاح وارد در روایات نیست که برای تحلیل معنای آن سراغ روایات برویم بلکه یک اصطلاح عرفی است که فقهاء به کار برده‌اند. پس برای تفسیر آن هم باید ببینیم مقصود فقهاء از رکن چیست؟

دو تعریف برای رکن ارائه شده:

**تعریف اول:** ما تبطل العبادة بنقصه عمداً أو سهواً. رکن عبادت چیزی است که با انجام ندادنش چه عمداً و چه سهواً عمل باطل است.

**تعریف دوم:** رکن چیزی است که زیاد یا کم کردنش عمداً یا سهواً سبب بطلان عمل می‌شود.

می‌فرمایند تعریف اول مناسب‌تر است.

حال با توجه به دو تعریف مذکور هر جزئی که در أدله شرعیه ثابت شود نقصان (انجام ندادنش) یا زیاد کردن آن موجب إخلال به عبادت است رکن خواهد بود.

بنابراین مهم آن است که بررسی کنیم حکم إخلال به جزء در طرف نقیصه یا زیاده چیست؟

زمانی که جزئیت یک شیء ثابت شد اگر عمداً یک جزء ترک شود اصل و قاعده اولیه بطلان عمل خواهد بود حال اگر آن جزء سهواً اتیان نشود آیا باز هم اصل بطلان عمل است؟

و إلاً لم یکن جزءاً یعنی اگر ترک عمدی آن موجب بطلان عمل نشود که دیگر جزء نخواهد بود.

پس حکم شک در رکنیت را در سه مسأله بررسی می‌کنیم:

**مسأله اول:** آیا ترک سهوی یک جزء سبب بطلان عبادت است؟

**مسأله دوم:** آیا زیاد (و تکرار) نمودن عمدی یک جزء سبب بطلان عمل است؟

**مسأله سوم:** آیا زیاد (و تکرار) نمودن سهوی یک جزء سبب بطلان عبادت است؟

## بهره‌مندی از فرصت عظیم ماه مبارک رمضان

از آیات و روایات متعدد استفاده می‌شود نفس انسان تطوّر و اقبال و ادبار دارد و به همین جهت احتیاج مکرّر به تذکر دارد احتیاج به بازسازی دوره‌ای دارد. یکی از ایامی که فرصت مغتن برای بازسازی اخلاقی و معنوی است ایام ماه مبارک رمضان است که به آن نزدیک شده‌ایم. حدیث مشهوری است که این‌ها را می‌فرمودند: "ایها الناس انه قد اقبل اليكم شهر الله بالبركة والرحمة والمغفرة شهر هو عندالله افضل الشهور و ایامه افضل الايام و لیالیه افضل اللیالی و ساعاته افضل الساعات". ماه مبارک رمضان از جهات عدیده فردی و اجتماعی بهترین فرصت است برای اصلاح نفس و افسار زدن به هوانفس برای منع از طغیان‌ها، بهترین فرصت است برای ایجاد معنویت و توجه به خدا و اهل بیت علیهم السلام که امید است لااقل بتوانیم بعض حالات ماه مبارک رمضان را در طول سال هم به یادگار نگه داریم. یکی از آن مطالب توجه به نماز شب است. مرحوم سید رضا هندی در قصیده کوثریه معروفش که جا دارد انسان آن را حفظ کند که مرحوم آیه الله حکیم فرمودند ای کاش ثواب مستمسک العروة من در نامه عمل او نوشته شود و ثواب این قصیده‌اش در نامه عمل من. قصیده ای که اینگونه آغاز می‌شود:

و رحيق رضابك أم سكر  
إنّا أعطيناك الكوثر

أ مفلج ثغرك أم جوهر  
قد قال لثغرك صانعه

میرسد به اینجا که در مورد نماز شب می‌گوید:

فصفوا الدهر لمن بكر

بكر للسكر قبيل الفجر

این شاء الله از این فرصت عظیم و لایوصف بتوانیم به نحو احسن استفاده کنیم.

## نکات مهم قبل از شروع کتاب کفایه

یک تفاوت مهم کتاب کفایه الأصول مرحوم آخوند محمد کاظم خراسانی که سال آینده این شاء الله خواهید خواند با کتاب رسائل مرحوم شیخ أعظم انصاری آن است که کتاب کفایه جامع عناوین مباحث اصول از ابتدا تا انتها است در حالی که کتاب رسائل قسمت مباحث الفاظ را ندارد. به عبارت دیگر شما در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر در جلد اول مباحث الفاظ (مانند مطلق و مقید، عام و خاص و ...) و مباحث ملازمات عقلیه را در پایه پنجم خوانده‌اید سال آینده که در سطحی بالاتر دوباره مباحث الفاظ را در کتاب کفایه خواهید خواند نزدیک به چهار سال ذهن شما از مباحث الفاظ فاصله گرفته است. لذا توصیه می‌کنم در فرصت تابستان قسمتی از وقت خود را به مرور مباحث جلد اول اصول فقه اختصاص دهید. لذا نسبت به کفایه به دو نکته توجه کنید:

نکته اول: کتاب کفایه یک دوره کامل اصول است. مناسب است در فرصت تابستان در زمینه تاریخ علم اصول و جایگاه کتاب کفایه در سیر کتب درسی حوزه‌های علمیه شیعی مطالعاتی داشته باشید. همچنین کفایه و مرحوم آخوند را بر اساس معیارهای ارائه شده در جلسه ۲۱، صفحه ۳۸ جزوه کتاب‌شناسی و شخصیت‌شناسی کنید.

نکته دوم: هر گونه نقصی که در اصول خواندن شما در پایه‌های قبل بوده با خوب خواندن کتاب کفایه قابل جبران است. توصیه اکید می‌کنم به تصمیم جدی برای خلاصه نویسی مطالب کفایه در سال تحصیلی آینده. قبل از ورود به هر مبحث جزئی در کتاب کفایه قبل از آن همان مباحث را در کتاب اصول فقه مطالعه نمایید تا ذهنتان آماده شود. برای کارکردن با کتاب حلقات شهید صدر لازم نیست مستقلا و جدای از مباحث کفایه آن را مباحثه یا نوار گوش کنید بلکه هر مبحث را که در کفایه می‌خوانید هم زمان در حلقات هم مطالعه کنید و یک یا دو جلسه در پایان هر هفته همان محدوده خوانده شده در کفایه را از مطالب حلقات مباحثه و نکته برداری کنید.

از سال تحصیلی آینده باید نسبت به انتخاب درس خارج و حضور در کلاسهای منتخب خارج برای تست، در ایام تعطیلی درس روزانه خودتان دغدغه پیدا کنید تا همزمان با اتمام پایه دهم استاد درس خارج را هم انتخاب کرده باشید.

البته در فرصت عظیم ماه مبارک و فرصت تابستان از مطالعات قرآنی و حدیثی هم غافل نشوید.

اگر به بنده بگویند آخرین دیدار تو با جمع دوستان است و فقط یک توصیه به دوستان می‌توانی داشته باشی عرض می‌کنم تا جایی که می‌توانید به مباحثه‌تان اهمیت دهید که درمان بسیاری از مشکلاتی است که متأسفانه بسیاری از طلبه‌ها مبتلا هستند در علمیت و حتی معنویت لذا واقعا با دغدغه و وسواس نسبت به مباحثه توجه کنید.

بسمه تعالی

از آنجا که جلسات سال تحصیلی ۹۶-۹۷ تمام شد ادامه مباحث کتاب تا انتهای رسائل بخش ۳ که حدود سی صفحه هست البته نه به تفصیل قبل اما برای کمک به فهم مطلب جزوه ارائه می شود.

المسألة الأولى: فی ترک الجزء سهوا... ص ۳۶۳

مرحوم شیخ انصاری فرمودند در تنبیه اول از تنبیهات اقل و اکثر سه مسأله بیان می کنند:

مسأله اول: ترک سهوی جزء

اگر مکلف نسبت به یک جزء شک داشته باشد که رکن نماز هست یا نه صرفا جزء است، می فرمایند اقوی این است که در صورت ترک سهوی آن جزء هم نماز باطل خواهد بود.

دلیل: هر آنچه جزء نماز و مأموریه است یعنی امتثال آن الزامی است و ترک آن موجب بطلان مأموریه می شود چه عمدا ترک شود چه سهوا، حال فردی که سهوا یک جزء نماز مانند سوره را ترک کرده یعنی مأموریه را که نماز با سوره بوده انجام نداده عقل می گوید پس نمازش باطل و إعادة نماز واجب خواهد بود.

اشکال: شما به طور مطلق فرمودید ترک هر جزئی از نماز سبب بطلان نماز می شود، اشکال ما این است که اجزاء نماز سه قسم اند: قسم اول: اجزائی که نص خاص می گوید جزء نماز است مطلقا (چه در حال ذکر و توجه چه در حال غفلت) مانند "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب" این دلیل می گوید فاتحه جزء نماز است و اگر انجام نشود نماز انجام نشده، در این قسم قبول داریم ترک این جزء سبب بطلان عمل می شود.

قسم دوم: گاهی با یک دلیل لبی مانند اجماع جزئیت یک جزء ثابت می شود، اگر جزئیت سوره برای نماز با اجماع ثابت شود، شک داریم سوره جزء نماز است مطلقا یعنی چه در حال ذکر چه در حال غفلت یا نه سوره فقط در حال ذکر و توجه جزء نماز است، دلیل لبی قدر متیقن دارد و قدر متیقن از اجماع این است که جزئیت سوره اختصاص به حالت ذکر و توجه دارد، پس اگر سهوا آن را ترک کرد نماز باطل نخواهد بود.

قسم سوم: جزئیت را از یک حکم تکلیفی انتزاع کرده باشیم مثل اینکه از فاقروا ما تیسر من القرآن استفاده کنیم وجوب قرائت در نماز را، از این حکم تکلیفی وجوب قرائت انتزاع می کنیم جزئیت سوره را در نماز حال می گوئیم علماء اجماع دارند که حکم تکلیفی مختص به حال ذکر است پس اگر چنین جزئی را سهوا امتثال نکرد اشکال نخواهد داشت.

نتیجه اشکال این شد که در دو قسم از اجزاء نماز ترک سهوی موجب بطلان نخواهد بود.

جواب: مرحوم شیخ می فرمایند در قسم دوم و سومی هم که ادعا کردید جزئیت اختصاص به حال ذکر دارد کلام شما را قبول نداریم و می گوئیم در قسم دوم و سوم هم جزئیت، مطلق است و ترک سهوی آن هم موجب بطلان می شود.

اما در قسم دوم که فرمودید اگر دلیل جزئیت لبی باشد در این صورت قدر متیقن از اجماع آن است که در حال ذکر فقط واجب است، این کلام شما دو احتمال دارد:

احتمال اول: مقصودتان این است که در حال نسیان وظیفه واقعی شخص عوض می شود و خداوند می فرماید چون ناسی هستی وظیفهات نماز بدون سوره است. اشکال این احتمال آن است که خطاب به فرد ناسی ممکن نیست فردی که توجه به یک تکلیف ندارد که خداوند نمی تواند او را مخاطب قرار دهد.

احتمال دوم: مقصودتان این است که وقتی نمازش را بدون یک جزء خواند شارع می فرماید این نماز فاقد جزء کافی است و نیاز به إعادة نیست، این کلام اشکال ندارد اما نیاز به دلیل خاص است که بگوید همین نماز فاقد جزء بدل از مأموریه است، دلیل خاص هم نداریم لذا أصالة عدم البدلیة جاری می کنیم و می گوئیم اصل این است که نماز فاقد جزء بدل و جانشین مأموریه (نماز واجد جزء) نیست.

و مما ذکرنا ظهر... ص ۳۶۵

سؤال: مواردی داریم که شارع عمل فاقد جزء را بدل از عمل اصلی قرار داده حتی اگر بعدا کشف خلاف شود، مثلا اگر اول وقت نماز آب نداشت و با تیمم نماز خواند سپس آب پیدا کرد فقهاء می فرمایند همین نماز بدون وضو و ناقص کافی است.

یا اگر دو شاهد عادل شهادت دهند این ظرف آب، پاک است و با آن نماز خواند بعد فهمید نجس بوده فقهاء می فرمایند إعادة نماز واجب نیست. پس به همان دلیل که فقهاء این عمل ناقص را مجزی و کافی می دانند در ما نحن فیه هم می گوئیم جزئی را که فراموش کرده و عمل را ناقص انجام داده کفایت از واجبش می کند.

جواب: در دو موردی که مثال زدید نص خاص و امر شرعی داریم بر کفایت عمل ناقص.

**سؤال:** امر شرعی نداریم اما امر عقلی هست، عقل می گوید هر چند یک جزء را فراموش کردی اما نباید اصل عمل را ترک کنی و باید همان مقدار که می دانی را انجام دهی. پس امر عقلی هست دلالت می کند بر کفایت این عمل ناقص.

**جواب:** عقل در حین عمل که نمی گوید نماز ناقصت مجزی و کافی است زیرا اگر در حین عمل به مکلف بگوید، خوب مکلف توجه پیدا می کند و دیگر ناسی نخواهد بود، اگر هم می گوید عقل بعد از عمل می گوید عمل ناقصت مجزی است، می گویم عقل چنین چیزی نمی گوید. عقل می گوید هر مقدار می توانی باید وظیفه را انجام دهی اما نمی گوید اگر بعد از نماز هم فهمیدی نماز ناقص خواندی باز هم عمل ناقصت کافی و مجزی است.

خلاصه نقد شیخ به قسم دوم در کلام مستشکل این شد که در حال فراموشی تکلیف متوجه انسان نیست و عمل را که انجام داده مأمور به نبوده لذا تکرار عمل واجب است.

أما ما ذكره من أن الدليل... ص ۳۶۵، س ۱۶

اما در قسم سوم که فرمودید از حکم تکلیفی، جزئیت را انتزاع می کنید می گویم وجوب جزء را یک وجوب نفسی می دانید یا وجوب غیری؟ اگر وجوب نفسی بدانید که از محل بحث خارج است زیرا قبلاً گفته ایم اجزاء واجب مقدمه داخلیه اند و وجوب غیری دارند. اگر وجوب غیری بدانید درست است که ناسی امر و وجوبی ندارد، اما چون امر و تکلیف مسبب از جزئیت است پس هر چند امر و خطابی متوجه ناسی نباشد اما جزئیت باقی است و اگر مأمور به را بدون جزء انجام داد نمازش باطل است.

**فإن قلت:** مستشکل می گوید قبول داریم که در ترک جزء، اصل اولی بر بطلان و عدم صحت نماز و عدم امتثال امر است اما یک اصل ثانوی داریم که سبب صحت عمل ناسی می شود که نماز را بدون یک جزء انجام داده، آن هم حدیث رفع است که می گوید رفع عن أمتی الخطأ و النسیان، پس ناسی یک جزء در نماز تکلیف جدیدی ندارد و إعادة لازم نیست.

**قلت:** مرحوم شیخ انصاری می فرمایند اولاً: حدیث رفع فقط عقاب را برمی دارد نه جمیع آثار شرعیه را و جزئیت باقی است و باید نماز را با همه اجزایش انجام دهد. ثانیاً: اگر هم حدیث رفع جمیع آثار و احکام شرعیه را بردارد می گویم حدیث رفع رافع اموری است که جعلش به دست شارع باشد در حالی که جزئیت را عقل انتزاع کرده و وضعش به دست شارع نبود که با حدیث رفع آن را بردارد.

**و دعوی:** مستشکل برای دفاع از اشکال خود می گوید ما قبول داریم که حدیث رفع اموری را بر می دارد که وضع و جعلش به دست شارع باشد و در ما نحن فیه هم چنین است. شارع امری دارد به یک کل مانند صل، تحقق و عدم تحقق این امر به کل، وابسته به تحقق اجزاء است، اگر اجزاء انجام شود امر شارع امتثال شده و اگر یک جزء امتثال نشود امر هم امتثال نشده، پس امر به کل که وابسته به جزء است جعلش دست شارع بوده پس رفعش هم دست شارع است و شارع در حدیث رفع فرموده جزئی را که فراموش کردی دیگر تکلیف نداری. **مدفوعه:** شیخ انصاری می فرمایند شما بالأخره می خواهید با حدیث رفع نسیان یک جزء را بی اشکال بدانید، خوب شارع که در حدیث رفع نامی از جزء نیاورده، عقل است که جزئیت را از کل انتزاع می کند پس جزئیت مجعول شارع نیست لذا شارع هم نمی تواند آن را رفع نماید. جزئیت یک اثر عقلی است و چنانکه در اصول عملیه می گویم لوازم عقلی شان حجت نیست و اصل مثبت می شود اینجا هم می گویم جزئیت حکم عقل است نه مجعول شارع.

بله اگر دلیل شرعی خاص داشته باشیم که بگوید نسیان یک جزء در نماز موجب بطلان نماز نمی شود به آن پایبند هستیم و عمل می کنیم و إلا با قواعد اصولی نمی توان صحت نماز با یک جزء فراموش شده را ثابت نمود.

**نعم** ممکن بله روایاتی در باب نماز داریم که می گویند فراموشی اجزاء خاصی از نماز باعث اعاده می شود و الا سایر اجزاء در صورت فراموشی نیاز به إعادة نماز نیست، احادیثی مانند حدیث لاتعاد.

تمام کلام تا اینجا در مورد جزء منسی بود حال اگر مکلف یک شرط از شرایط نماز را فراموش کرد تمام مطلب همان است که در جزء گفتیم یعنی سه مرحله مورد بررسی داشتیم:

۱- اصل اولی بطلان عمل که ثابت شد. ۲- اصل ثانوی برائت و حدیث رفع که رد شد. ۳- اصل ثانوی مورد قبول که روایات خاص و دلیل شرعی بود که در خصوص نماز می گفت عمل صحیح است.

**مسأله دوم:** زیاده عمدی جزء

گفتیم ذیل تنبیه اول سه مسأله مطرح می شود: حکم ترک سهوی یک جزء، حکم زیاده عمدی یک جزء و حکم زیاده سهوی یک جزء. مسأله اول تمام شد و نتیجه گرفتیم قاعده اولیه در عبادتی که یک جزئش فراموش شود بطلان است مگر نص خاص داشته باشیم بر صحت آن.

شک/ بدون سابقه/ مکلف به/ وجوبیه/ اقل واکثر(ارتباطی)/ تنبیهات/ تنبیه اول/ مسأله دوم: زیادی عمدی جزء ..... ۴۸۵  
اما مسأله دوم بررسی حکم زیادی عمدی یک جزء در عبادت است. با ملاحظه رابطه بین یکی از اجزاء نماز و زیاد نمودن آن چهار حالت به وجود می‌آید:

**حالت اول:** نماز مشروط است به اینکه (به شرط شیء) جزئی خاص در آن تکرار شود مانند سجده.

**حالت دوم:** نماز مشروط است به اینکه جزئی خاص در آن تکرار نشود (بشرط لا) مانند تکبیرة الإحرام.

**حالت سوم:** نماز نسبت به زیادی آن جزء یا عدم زیادی لا بشرط است یعنی هم می‌توان زیاد کرد هم زیاد نکرد مانند ذکر رکوع و سجده.

**حالت چهارم:** حکم زیادی یک جزء در نماز مشکوک است نمی‌دانیم کدام یک از سه حالت قبل است.

محل بحث در حالت چهارم است با دو شرط:

**شرط اول:** زیاد کردن یک جزء به معنای تکرار یکی از اجزاء نماز باشد مثل تکرار رکوع یا سجده.

**شرط دوم:** به قصد زیاده باشد پس اگر در نماز به جهت شنیدن آیه سجده دار سجده کرد از محل بحث خارج است و زیاده عمدی نیست.

زیادی عمدی با قصد زیاده هم سه صورت دارد:

**صورت اول:** قصدش از زیاد نمودن این است که در نماز تکرار آن جزء واجب است. مثل اینکه رکوع را تکرار می‌کند.

**صورت دوم:** قصدش از زیاد نمودن این است که تکرار یک جزء به منزله یک عمل شمرده می‌شود مثل اینکه گمان می‌کند دوبار رکوع

انجام دادن هر دو با هم یک جزء در نماز شمرده می‌شود.

**صورت سوم:** قصدش از زیاد نمودن تکرار به عنوان بدل است منشأ این زیاد نمودن هم یا اقتراح و صلاحدید خود او است مثل اینکه

سوره توحید را شروع کرد دید کوچک است یک سوره دیگر هم اضافه نمود. یا اینکه گمان می‌کرد عملش فاسد بوده مثلاً یک آیه از

سوره را جا انداخته بوده می‌خواهد دوباره بخواند.

مرحوم شیخ برای بیان حکم این سه صورت می‌فرمایند:

**اما حکم صورت اول:** این صورت دو فرض دارد:

**فرض اول:** قبل از ورود به نماز قصد زیاد نمودن دارد و در نماز هم زیاد کرد. اینجا عمل باطل است.

**فرض دوم:** در أثناء نماز قصد زیاد نمودن کرد و زیاد نمود. اینجا هم عمل باطل است.

دلیل بطلان این دو فرض: آنچه را انجام داد مأموریه نبود و آنچه مأموریه بود را انجام نداد.

**اما حکم صورت دوم و سوم:** در این دو صورت اختلاف است:

**قول اول:** نظریه مرحوم شیخ این است که عمل صحیح است زیرا در اصل شک ما در صحت عمل به این نکته بازمی‌گردد که آیا چنین

زیاده‌ای مانع عمل هست یا نه؟ شک داریم در مانعیت زیاده، یعنی شک داریم آیا نماز مشروط است به عدم زیاده این جزء یا نه؟ أصالة

البرائة از این شرط (شرط عدم زیاده) جاری است در نتیجه عمل صحیح است.

**قول دوم:** محقق حلی در کتاب معتبر معتقدند چون این نوع زیاده مغایر با هیئت مأموریه شرعی است پس عمل باطل است. به عبارت

دیگر این قول یک صغری و کبری دارد:

**صغری:** این زیاده عمدی مغیّر هیئت عبادت است.

**کبری:** هر چیزی که مغیّر عبادت است مبطل است.

نتیجه: این زیاده عمدی مبطل است.

**نقد قول دوم:** مقصودتان از هیئت مأموریه چیست:

اگر مقصود هیئت شرعی مأموریه است، هیئت مورد نظر شارع، در این صورت صغرای قیاس شما باطل است زیرا اول بحث است که

اصلاً این زیاده مغیّر عبادت هست یا نه؟ این را باید ثابت کنید.

اگر مقصودتان هیئت عرفی مأموریه است که معمولاً نمازگزاران به آن هیئت نماز می‌خوانند، کبرای قیاستان باطل است زیرا به چه دلیل

هیئت عرفی مهم و لازم المراعات است.

و نظیر الإستدلال... ص ۳۷۲، س ۳

بعد از ابطال قول دوم می‌فرمایند بعضی با ما هم‌نظرند که عمل صحیح است لکن استدلال باطلی دارند. استدلال کرده‌اند به استصحاب

که قبل از زیادی عمدی یقین داریم نماز صحیح بود بعد از انجام زیادی عمدی شک داریم نماز همچنان صحیح است یا نه، استصحاب

می‌کنیم صحت نماز را.

مرحوم شیخ می‌فرمایند استصحاب در اینجا جاری نیست زیرا مستصحاب شما از دو حال خارج نیست:

**حالت اول:** آنچه استصحاب می‌کنید صحت مجموعه نماز است. این باطل است زیرا هنوز نماز تمام نشده که یقین به صحت داشته باشید.  
**حالت دوم:** آنچه را استصحاب می‌کنید صحت اجزاء قبلی است. این هم باطل است زیرا ما شک در صحت اجزاء سابق نداریم که استصحاب جاری کنیم. پس شک لاحق وجود ندارد.

**فإن قلت:** مکلف وقتی اجزائی از نماز را انجام داد یقین دارد به صحت لکن وقتی یک جزء را عمداً زیاد نمود دیگر یقین به صحت نماز ندارد و شک دارد که آیا نمازش صحیح است یا نه یعنی شک دارد اجزاء قبلی نماز هم صحیح و دارای اثر هستند یا به جهت زیاده عمدی آنها هم باطل و بی اثر شدند. پس شک لاحق تصویر شد لذا می‌توان استصحاب جاری نمود.

**قلت:** اصل کلام شما صحیح است و معنایش این است که اجزاء صحیح قبلی تا وقتی سایر اجزاء به نحو صحیح به آنها ملحق نشود آن اجزاء هم فائده‌ای ندارند، پس همچنان یقین به صحت اجزاء سابق داریم نه اینکه صحتشان مشکوک باشد.  
 در ادامه مباحث کتاب فقط به بیان نکات مهم و کلیدی بحث اکتفاء می‌کنیم:

#### تفاوت بین مانع و قاطع

مانع چیزی است که وجودش منافات دارد با صحت نماز، به تعبیر مرحوم شیخ انصاری مانع چیزی است که نبود آن در تمام آنات نماز شرط است و اگر یک آن محقق شود هیئت اتصالیه نماز منتفی می‌شود زیرا یک شرط نماز منتفی شده است.  
 قاطع چیزی است که نبودش شرط صحت نماز نیست اما اگر محقق شود هیئت اتصالیه نماز را از بین می‌برد و سبب بطلان نماز می‌شود.

#### المسألة الثالثة: فی ذکر الزیادة... ص ۳۸۴

#### مسألة سوم: زیادة سهوی

سومین مسأله از مسائل شک در رکنیت و آخرین مسأله از تنبیه اول بررسی پاسخ به این سؤال است که آیا زیاده سهوی در نماز سبب بطلان می‌شود؟

مانند مسأله قبل اشاره‌ای می‌کنند به سه قسم زیادی در اجزاء:

قسم اول: اجزائی که نسبت به تکرار شدن به شرط شیء‌اند یعنی واجب است تکرار شوند مانند سجده.

قسم دوم: اجزائی که نسبت به تکرار شدن لا بشرط‌اند مانند ذکر رکوع و سجده.

قسم سوم: اجزائی که نسبت به تکرار شدن بشرط لا هستند مانند رکوع.

قسم اول از محل بحث خارج است، قسم دوم نیز از محل بحث خارج است زیرا وقتی چیزی زیادی عمدی‌اش مبطل نباشد به طریق اولی زیادی غیر عمدی (سهوی) آن مبطل نخواهد بود. پس محل بحث قسم سوم است که اموری که زیادی عمدی‌شان موجب بطلان عبادت می‌شود اگر سهواً آن را زیاد کند چه حکمی دارد؟

می‌فرمایند نتیجه‌ای که از مطالب مذکور در دو مسأله قبل گرفتیم این شد که اصل کلی در اجزاء عبادات آن است که کم کردن عمدی و سهوی یک جزء مخلّ و مبطل عبادت است و زیاد کردن عمدی و سهوی آن مبطل عبادت نیست. مگر اینکه نص خاص داشته باشیم بر خلاف این دو اصلی که مطرح شد. مانند حدیث لاتعداد که می‌گوید کم و زیاد کردن جزئی در صلاة موجب بطلان نمی‌شود الا در پنج مورد: طهور، وقت، قبله، رکوع و سجود که اگر عمداً زیاد انجام دهد اینها را، نماز باطل است، اگر سهواً هم زیاد کند نماز باطل است اما غیر این پنج جزء را اگر سهواً کم کند اشکالی ندارد با اینکه گفتیم اصل در عبادات این است که نقصان جزء سبب بطلان عمل است اما حدیث لاتعداد نص خاص است که می‌گوید نقصان سهوی غیر از پنج جزء مذکور سبب بطلان عمل نیست.

#### فتلخص من جمیع ما ذکرنا... ص ۳۸۴، س ۱۴

تنبیه اول در رابطه با این مسأله بود که اگر شک کردیم یک جزئی در نماز رکن هست یا نه وظیفه چیست؟ به سه مسأله پرداختیم و نکاتی نتیجه گرفتیم حال به سؤال اصلی بازمی‌گردیم که عند الشک در رکنیت یک جزء چه باید گفت؟  
 می‌فرمایند گفتیم دو تفسیر و معنا برای رکن مطرح است:

**تفسیر اول:** چیزی که انجام ندادن آن حتی سهواً موجب بطلان عمل می‌شود. با این تفسیر باید بگوییم اصل در تمام اجزاء مشکوک، رکنیت است زیرا در مسأله اول ثابت کردیم طبق قاعده اولیه نقصان هر جزئی سبب بطلان عمل است.

**تفسیر دوم:** رکن چیزی است که کم یا زیاد کردن آن عمداً یا سهواً موجب بطلان عبادت است. بنابر این تفسیر باید بگوییم در کم کردن یک جزء اصل رکنیت آن جزء و در صورت زیاد کردن یک جزء اصل عدم رکنیت آن جزء است.

البته این کلام در مورد نماز تفاوت پیدا می‌کند چون توضیح دادیم نص خاص بر خلاف این اصل اولی حکم می‌کند و می‌گوید لاتعداد الصلاة إلا من خمسة.

دومین تنبیه در باب اقل و اکثر این است که وقتی ثابت شد مسأله‌ای جزء یا شرط یک عمل است:

آیا جزئیت و شرطیت مطلق است یعنی شارع نامی از تمکن و عدم تمکن نیاورده بنابراین اگر مکلف معذور از انجام یک جزء بود، کل عمل ساقط خواهد شد زیرا شارع مطلقاً عمل کامل را از ما خواسته وقتی یک جزء معذور شد دیگر عمل مورد نظر شارع قابل امتثال نیست و کل عمل ساقط است.

یا جزئیت و شرطیت مقید به حال تمکن است؟ یعنی اگر مکلف توان انجام جزء را داشت تمام عمل را باید انجام دهد و اگر از انجام یک جزء عاجز شد، مابقی اجزاء وجوبشان باقی است و باید مابقی اجزاء را امتثال کند. مقتضای اصل و قاعده اولیه در این مسأله چیست؟ طبیعی است اگر دلیل خاص و یقین داشتیم به مطلق بودن یا مقید بودن بر همان اساس حکم می‌کنیم، اما اگر در موردی شک کردیم جزئیت یک جزء به نحو مطلق است یا مقید دو قول است:

قول اول: مقتضای اصول عملیه و قواعد اطلاق است. یعنی با تعذر از یک جزء اصل عمل ساقط است.

قول دوم: مقتضای اصول و قواعد تقیید است. یعنی جزئیت اختصاص به زمان تمکن مکلف دارد و با تعذر از جزء فقط جزء فقط تکلیف به جزء ساقط است و سایر اجزاء لازم‌الایتنان است..

دلیل قول اول: أصالة البرائة.

وقتی مکلف معذور شد از انجام یک جزء شک داریم آیا تکلیف وجوبی نسبت به اصل عمل دارد یا نه؟ شک در اصل تکلیف وجوب است برائت جاری می‌کنیم. پس وقتی جزئیت مطلق ذکر شده و مقید به حال تمکن نشده نمی‌دانیم مکلفی که عاجز از اتیان تمامی اجزاء است اصلاً تکلیف دارد یا نه برائت جاری می‌کنیم.

دلیل قول دوم: استصحاب.

قبل از تعذر یک جزء یقین داریم تکلیف وجوب بر عهده ما آمده بود، بعد از تعذر شک داریم آیا همچنان تکلیف وجوب باقی است یا نه، استصحاب وجوب جاری می‌کنیم. علاوه بر اینکه مقتضای اصول، تقیید است و در صورت تعذر از یک جزء تکلیف به سایر اجزاء باقی است، روایات هم همین را بیان می‌کنند:

روایت اول: روایت نبوی<sup>۹</sup> إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. هرگاه شما را امر به کاری کردم هر مقدار می‌توانید باید انجام دهید.

روایت دوم: روایت علوی<sup>۷</sup> المیسور لایسقط بالمعسور. آن مقدار از تکلیف که در توان فرد است ساق نمی‌شود با تعذر بعض اجزاء.

روایت سوم: روایت علوی<sup>۷</sup> ما لا یدرک کله لایترک کله. عملی که بعض اجزائش قابل انجام نیست نباید کلش ترک شود.

مرحوم شیخ می‌فرماید استدلال به این سه روایت بر مطلوب ثابت است و حتی اطلاق هم محتوای مذکور در این روایات را درک می‌کنند چنانکه مثل معروف فارسی هم می‌گوید: آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید.

تا اینجا بحث از اطلاق و تقیید نسبت به شک در جزئیت بود اما نسبت به شک در شرطیت به نظر مرحوم شیخ شرائط دو قسم‌اند:

قسم اول: شرائطی که عرف هر چند با مسامحه نبودشان را مخلّ به اصل عمل نمی‌داند، این شرائط حکم مقید را دارند یعنی اگر شرط متعذر شد اصل عمل باقی است. مانند قبله یا ستر عورت نسبت به نماز.

قسم دوم: شرائطی که عرف حتی با مسامحه هم عمل فاقد آن شرط را به منزله واجد شرط حساب نمی‌کند، در این صورت حکم مطلق را دارند یعنی اگر شرط رعایت نشود اصل عمل منتفی خواهد بود مانند شرط ایمان در رقبه، یا شرط ناطق بودن در برابر ناهق یا آب انار در مقابل آب آلبالو. عرف می‌گوید اگر طیب گفته آب انار بخور نمی‌توانی آب آلبالو بخور که آن هم قرمز رنگ و ترش است.

نتیجه تنبیه دوم تا اینجا این شد که مرحوم شیخ انصاری فرمودند اگر شک کردیم جزء یا شرطی مطلق است یا مقید به حال تمکن اصل و قاعده اولیه این است که شرط یا جزء مطلق است یعنی اگر یک جزء از کل، متعذر شد تمام عمل ساقط است.

اما قاعده ثانویه و مقتضای روایات این است که جزء و شرط به نحو مقید به تمکن هستند یعنی اگر یک جزء یا یک شرط در عمل متعذر بود مابقی اجزاء عمل را واجب است اتیان کند به حکم سه روایت در جزء و یک روایت عبدالاعلی در شرط.

و روشن است که وقتی دلیل اجتهادی و قاعده ثانوی در مسأله داریم نوبت به قاعده اولیه و اصل عملی نمی‌رسد مگر اینکه کسی در سند روایات چهارگانه تشکیک کند و قاعده ثانوی را نپذیرد که در این صورت باید بر اساس قاعده اولیه عمل نمود.

**فروع اول:** اگر امر دائر شد بین ترک جزء یا ترک شرط کدام یک ترک شود، به عبارت دیگر اگر انجام عمل متوقف شد که یا شرط را رها کند یا جزء را کدام یک را فدا کند؟ مرحوم شیخ می‌فرماید ترک شرط اولی است از ترک جزء زیرا اگر جزء را ترک کند به نوعی اصل عمل ترک شده اما اگر شرط را ترک کند یکی از مسائل پیرامونی و غیر اصلی عمل ترک شده است. مثال: اگر فرض کنیم ثواب قرائت زیارت عاشورا در صورتی است که در یک مجلس خوانده شود نه اینکه نصف آن در یک مجلس و نصف دیگرش را چند ساعت بعد یا فردایش بخواند، فرد وقت کم دارد یا باید کلاً زیارت عاشورا را نصفه بخواند و جزء را ترک کند تا یک مجلس باشد، یا اینکه دو قسمت کند و در دو مجلس بخواند تا تمام اجزاء را خوانده باشد اما شرط اتحاد مجلس ترک شود، می‌فرماید بهتر است تمام زیارت عاشورا را بخواند و هیچ جزئی ترک نشود و شرط اتحاد مجلس را ترک کند.

**فروع دوم:** شارع برای بعضی اعمال بدل اضطراری قرار داده مثلاً برای عاجز از وضو تیمم تشریح نموده است. سؤال این است که اگر فرد می‌تواند وضوی ناقص بگیرد (بدون شستن صورت) آیا وضوی ناقص مقدم است یا بدل اضطراری اش که تیمم باشد؟ دو احتمال است: **احتمال اول:** بدل اضطراری مقدم است زیرا بدلیت، برای حالت عجز از عمل اختیاری کامل است و فرد، عاجز از عمل اختیاری کامل است. **احتمال دوم:** عمل ناقص مقدم است زیرا این عمل نسبت به عمل تام، ناقص شمرده می‌شود اما در مقابل عمل اضطراری کامل است زیرا دیگر جزء متعذر را واجب نیست انجام دهد پس مثلاً وضوی بدون شستن صورت مقدم است بر تیمم.

**الأمر الثالث: لو دار الأمر ... ص ۳۹۹**

**تنبيه سوم: دوران بین شرطیت و جزئیت**

می‌فرماید اگر در موردی شک داشتیم وجود یک امر در عملی، از باب جزئیت است یا از باب شرطیت، یعنی امر مشکوک جزء عمل است یا شرط عمل؟ در این صورت اصل و قاعده کلی نداریم که بگوییم مثلاً أصالة الجزئية یا أصالة الشرطية جاری است لذا نسبت به هر کدام از جزئیت یا شرطیت باید بررسی کنیم جزء بودن مطابق با اصل اولی در باب جزء هست یا نه همچنین نسبت به شرطیت.

**الأمر الرابع: لو دار الأمر... ص ۴۰۰**

**تنبيه چهارم: شرط یا مانع، جزء یا زائد**

مرحوم شیخ انصاری در چهارمین و آخرین تنبیه از تنبیهات اقل و اکثر به دو مطلب اشاره می‌کنند:

**مطلب اول: حکم تردید بین شرطیت و مانعیت**

شرط چیزی است که وجودش در مأموریه لازم است، مانع هم چیزی است که نبود و عدمش در مأموریه لازم است. حال اگر نسبت به یک شیء یقین داشتیم در مأموریه دخالت دارد اما شک کردیم وجودش در مأموریه لازم است (شرط است) یا عدمش (مانع است) وظیفه چیست؟ برای توضیح بحث دو مثال بیان می‌کنند:

**مثال اول:** نسبت به قرائت در نماز ظهر روز جمعه بعضی از فقهاء فرموده‌اند جهر و بلند خواندن قرائت لازم و شرط است، بعضی فرموده‌اند جهر مانع است، پس یقین به مدخلیت جهر در نماز ظهر جمعه داریم اما نمی‌دانیم جهر شرط آن است یا مانع و مبطل آن.

**مثال دوم:** رکعت سوم و چهارم نماز می‌توان به جای تسبیحات اربعه، حمد را خواند، حال اگر مصلی قرائت حمد را انتخاب کرد، "بسم الله الرحمن الرحيم" آن باید به إخفات گفته شود یا می‌تواند به جهر باشد، پس امر دائر است بین شرطیت و مانعیت جهر به بسم الله.

**مطلب دوم: حکم تردید بین جزئیت و زیادی مبطل**

این مطلب را هم در قالب مثال بیان می‌کنند: **مثال:** یقین داریم سوره جزء نماز است و یقین داریم زیادی عمدی سوره مبطل نماز است حال اگر فرد قرائت سوره را شروع نمود شک کرد حمد را خوانده یا نه؟ تدارک حمد واجب است یا نه؟ اگر حمد را نخوانده باشد به عنوان جزء نماز تدارک آن واجب است و اگر حمد را خوانده باشد تکرار آن زیادی مبطل نماز است.

مرحوم شیخ انصاری هر دو مطلب را با یکدیگر بررسی می‌کنند و می‌فرماید:

در مسأله دو قول است بعضی قائل به تخییر شده‌اند و بعضی هم قائل به احتیاط.

**و التحقيق:** می‌فرماید قول حق در مسأله تفصیل است به این بیان که:

اگر نسبت به شک در شرطیت و جزئیت قائل به برائت شدیم و معتقد بودیم مخالفت التزامیه با علم اجمالی اشکالی ندارد، قائل به تخییر خواهیم شد (چنانکه در دوران بین محذورین حکم به تخییر می‌کنیم اینجا هم در دوران بین شرطیت و مانعیت حکم به تخییر می‌کنیم که نتیجه‌اش می‌شود برائت)

و اگر نسبت به جزئیت در باب اقل و اکثر قائل به احتیاط بودیم نه برائت، یا اینکه مخالفت التزامی را حرام دانستیم در اینجا هم باید قائل به احتیاط شویم زیرا ما نحن فیه از قبیل متباینین (ظهر و جمعه) است که باید قائل به احتیاط شد. توضیح دلیل: وقتی شک داریم این



شک/ بدون سابقه/ مکلف به/ وجوبیه/ اقل واکثر(ارتباطی)/ تنبیهات/ تنبیه اول/ مسأله دوم: زیادی عمدی جزء ..... ۴۸۹  
شیء شرط است یا مانع، شرطیت و مانعیت دو شیء مابین و متغایر هستند لذا دوران بین آن دو مثل دوران بین متباینین است که در آن  
احتیاط واجب می باشد به این نحو که دوبار باید عمل را انجام دهد یک بار با شرط مشکوک و یک بار بدون شرط مشکوک.  
المطلب الثالث: فی اشتباه الواجب بالحرام... ص ۴۰۳

### مطلب سوم: دوران بین محذورین

مرحوم شیخ انصاری فرمودند در مبحث شک از کتاب رسائل دو مقام از بحث است:

۱- شک بدون لحاظ حالت سابقه (برائت، اشتغال و تخییر) ۲- شک با لحاظ حالت سابقه (استصحاب).

در مقام اول دو موضع از بحث بود: ۱- شک در اصل تکلیف. ۲- شک در مکلف به.

بحث در موضع دوم بود که گفتیم در موضع دوم حکم و نوع تکلیف (وجوب یا حرمت) برای فرد روشن است اما نمی داند این وجوب به کدام فرد تعلق گرفته است. به عبارت دیگر یقین به تکلیف و شک در مکلف به دارد. در این موضع هم مانند بحث از شک در تکلیف سه مطلب است: شبهه تحریمیة، شبهه وجوبیة و دوران بین محذورین.

مطلب اول و دوم تمام شد به اختصار به مطلب سوم یعنی دوران بین محذورین می پردازند:

شک در مکلف به، دوران بین محذورین سه صورت دارد که حکم دو صورت در شک در اصل تکلیف (مطلب سوم از موضع اول) گذشت: صورت اول: یک امر است نمی داند واجب است یا حرام. مثل دفن کافر، نمی داند فعلش واجب است یا حرام، یا ترکش واجب است یا حرام. صورت دوم: دو امر است "الف" و "ب" یا "الف" واجب است و "ب" حرام نیست و یا "ب" حرام است و "الف" واجب نیست.

این دو صورت همان شک بین واجب و حرام در اصل تکلیف است که نمی داند تکلیف وجوب متوجه او است یا تکلیف حرمت، این بحث در گذشته مطرح شد و فرمودند وظیفه تخییر است.

صورت سوم: صورت محل بحث این است که دو فعل است یکی قطعاً حرام و دیگری قطعاً واجب است، اما در مکلف به شک دارد یعنی نمی داند متعلق وجوب کدام است و متعلق حرمت کدام است. پس یقین به اصل تکلیف و شک در مکلف به است.

حکم این صورت محل بحث این است که مکلف مخیر است در انتخاب یکی از دو طرف فعل یا ترک می تواند "الف" را انجام دهد و "ب" را ترک کند یا "الف" را ترک کند و "ب" را انجام دهد.

سؤال: تخییر که شما فرمودید منجر به موافقت احتمالی می شود زیرا مثلاً فرد "الف" را انجام می دهد و "ب" را ترک می کند احتمال دارد واقع عکس آن باشد، بهتر است به جای موافقت احتمالی قائل شویم به احتیاط و موافقت قطعی با یک طرف به این بیان که بگوییم هر دو طرف را انجام دهد تا یقین کنیم با حکم وجوب موافقت کرده یا هر دو را ترک کند که یقین کنیم با تکلیف حرمت موافقت کرده است.

جواب: اگر قائل به موافقت احتمالی شویم دو احتمال موافقت و دو احتمال مخالفت است یعنی وقتی الف را انجام دهد و ب را ترک کند: دو احتمال موافقت است: ۱- احتمال دارد الف واجب باشد که آن را انجام داده. ۲- احتمال دارد ب حرام باشد که آن را ترک کرده.

دو احتمال مخالفت است: ۱- احتمال دارد الف حرام باشد که آن را انجام داده. ۲- احتمال دارد ب واجب باشد که آن را ترک کرده.

اما اگر قائل به موافقت قطعی شویم یک موافقت قطعی است با یک مخالفت قطعی:

اگر هر دو فعل را انجام دهد یقیناً یک حرام مرتکب شده و اگر هر دو فعل را ترک کند یقیناً یک واجب را ترک کرده.

روشن است که مخالفت احتمالی بهتر و اولی است از مخالفت قطعی. منشأ این اولویت هم حکم عقل است که می گوید دفع عقاب محتمل واجب است و قطعاً امکان ندارد انسان برای دفع عقاب احتمالی خود را مبتلا به عقاب قطعی کند. پس راه دفع عقاب قطعی ارتکاب عقاب احتمالی است.

نتیجه اینکه مرحوم شیخ در مطلب سوم قائل به تخییر شدند.

به دعای خیرتان بسیار محتاجم.

و السلام علی من اتبع الهدی

۱۷ اردیبهشت ۱۳۹۷

۲۰ شعبان المعظم ۱۴۳۹

Almostafa.blog.ir



بسم الله الرحمن الرحيم

## رسائل ۴، خاتمه فیما يعتبر فی العمل بالأصل

جلسه یکم (سهشنبه، ۹۹/۰۷/۰۱)

ضمن تسلیت ایام عزای ابا عبدالله الحسین ۷ و خاندان و اصحاب ایشان و با استعانت از پروردگار و عنایت حضرت حجت عجلت الله تعالی فرجه و حضرت معصومه ۳ و با امید به کسب توفیق بر خشنودی قلب مقدس مولایمان بحث را آغاز می‌کنیم. ابتدا بیان دو نکته:

### نکته اول: وضعیت خاص کلاسها در این سال تحصیلی

با توجه به شرایط خاص حاکم بر دنیا و کشورمان به واسطه ویروس کرونا، شرایط درسی از اواخر سال تحصیلی قبل تا کنون تحت الشعاع این وضعیت قرار گرفته، سال گذشته ترم دوم تقریباً به طور کامل به صورت مجازی بحث را پیگیری کردیم. امسال هم شرایط در نوسان است و این شاء الله چه حضوری و چه مجازی بحث را به صورت یکنواخت و مستمر، پیگیری خواهیم نمود لکن به گونه‌ای برنامه‌ریزی کنید که از مطالعه و مباحثه غافل نشوید، مباحثه حضوری، تلفنی و یا اینترنتی، چرا که در هر صورت زمان می‌گذرد و آنچه برای ما باقی می‌ماند تلاش‌های خودمان است. لذا اولویت مهم‌تر از نان شب شما، هماهنگ کردن مباحثه و تدارک برای انجام یک مباحثه قوی باشد.

### نکته دوم: اتمام رسائل در پایه ۸

کتاب مکاسب مرحوم شیخ انصاری تا پایان پایه دهم عهده دار تعلیم فقه استدلالی به شما عزیزان است لکن کتاب رسائل ایشان امسال به پایان می‌رسد، لذا به جا است که برای جدا شدن از این کتاب که دو سال و دو پایه ۷ و ۸ را به تعلّم و یادگیری آن اختصاص داده‌اید از الآن به فکر باشید. یادداشت کردن آراء مرحوم شیخ انصاری در هر مسأله به صورت مختصر و مفید، نکته برداری از شیوه اجتهاد و استنباط ایشان که در مباحث کلاس تذکر داده خواهد شد، مقایسه مختصر آراء ایشان با آراء مرحوم مظفر که در کتاب اصول فقه و در پایه‌های ۵ و ۶ خوانده‌اید و مقایسه با آراء مرحوم آخوند در کفایة الأصول که مربوط به دو پایه ۹ و ۱۰ است با راهنمایی‌های کلاسی.

مطالب ابتدای رسائل ۴ یعنی مبحث "ما يعتبر فی العمل بالأصل" که حدود ۷۰ صفحه از کتاب را به خود اختصاص داده برای شما جدید است و در کتاب‌های اصولی قبلی نخوانده‌اید، البته بعد از آن وارد مبحث استصحاب می‌شوید که در کتاب اصول فقه با کلیات آن آشنا شده‌اید. البته از آنجا که زمان زیادی از امتحانات تابستان نمی‌گذرد آمادگی ذهنی شما برای دریافت مطالب اصولی باید مطلوب باشد.

سال گذشته عرض کردیم کتاب فرائد الأصول مرحوم شیخ انصاری مجموعه سه رساله است در مباحث قطع، ظن و شک لذا به عنوان "رسائل" مشهور شده است و به سه حالت نفسانی مکلف یعنی علم (کشف تام و آگاهی صد در صد)، ظن (بین ۵۱ و ۹۹ درصد) و شک (پنجاه پنجاه) پرداخته‌اند. رساله شک را سال تحصیلی قبل آغاز کردیم، در این رساله دو مقام از بحث دارند:

**مقام اول:** شک بدون حالت سابقه (احتیاط، برائت و تخیر). **مقام دوم:** شک با حالت سابقه. بحث ما به خاتمه مقام اول رسیده.

در مقام اول دو موضع از بحث داشتند: **موضع اول:** شک در اصل تکلیف. **موضع دوم:** شک در مکلف‌به.

در موضع اول سه مطلب داشتند: **مطلب اول:** شبهه تحریمیه. (تردید و دوران بین حرمت با اباحه یا حرمت با کراهت یا حرمت با استحباب).

**مطلب دوم:** شبهه وجوبیه. (دوران بین وجوب با استحباب یا اباحه یا کراهت). **مطلب سوم:** دوران بین محذورین (تخیر)

چکیده بحث از موضع اول این شد که در هر کدام از سه مطلب چهار مسأله بود زیرا منشأ شک فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین یا موضوع خارجی بود که جمعا ۱۲ مسأله شد. در چهار مسأله شبهه تحریمیه و چهار مسأله وجوبیه قائل به برائت شدند و در دوران بین محذورین با منشأ فقدان یا اجمال نص و موضوع خارجی قائل به توقف و در تعارض نصین قائل به تخیر شدند.

در موضع دوم یعنی شک در مکلف‌به (حکم و نوع تکلیف مثل وجوب یا حرمت برای فرد روشن است اما نمی‌داند این وجوب به کدام فرد تعلق گرفته) سه مطلب داشتند: شبهه تحریمیه، شبهه وجوبیه و دوران بین محذورین.

در پایان بحث از مقام اول یعنی شک بدون حالت سابقه، یک خاتمه بیان می‌کنند در بیان شرایط إجراء اصول عملیه. (احتیاط و برائت).

### خاتمه: شرایط اصول عملیه

در این خاتمه دو مرحله از بحث دارند: ۱. شرایط عمل به أصالة الإحتیاط. ۲. شرایط عمل به أصالة البرائة. طبق دسته بندی مرحوم شیخ که مباحث رساله شک را در دو مقام مطرح می‌کنند و مقام اول مربوط به شک بدون حالت سابقه است، باید از شرایط عمل به أصالة التخیر هم بحث می‌فرمودند لکن از آن مستقلاً بحث نمی‌کنند زیرا شرایط آن را مانند شرایط برائت می‌دانند. \*

### مرحله اول: شرایط عمل به أصالة الإحتیاط

در این مرحله به چند مطلب اشاره می‌کنند:

**مطلب اول:** تحقق موضوع، تنها شرط عمل به احتیاط

قبل بیان مطالب مرحوم شیخ انصاری به یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: دلیل اجتهادی و فقهاتی

بارها تکرار شده دلیل شرعی دال بر حکم واقعی را دلیل اجتهادی و دلیل شرعی دال بر حکم ظاهری را، دلیل فقهاتی یا اصل عملی می‌نامیم. برای رمزگذاری ذهنی به این نکته توجه کنید که کلمه "فقه" یعنی فهم عمیق؛ تشخیص اصول عملیه، راهکار استفاده از آنها و اثبات حجیت آنها با بررسی‌های فراوان و موشکافانه تحقق پیدا می‌کند لذا به دلیل فقهاتی نام‌گذاری شده‌اند اما حجیت و معنای ظاهری آیات و روایات به چنان استدلال‌های پیچیده‌ای نیاز ندارد لذا دلیل اجتهادی نامیده شده‌اند.

می‌فرمایند تنها شرطی که برای عمل به أصالة الإحتیاط مطرح است، تحقق موضوع احتیاط است. تحقق موضوع احتیاط هم به آن است که با عمل به احتیاط، یقین و احراز کنیم حکم واقعی مشکوک را اتیان کرده و امثال نموده‌ایم. به چند مثال توجه کنید:

مثال شبهه وجوبیه: یقین دارد شهادت دادن نزد قاضی بر او واجب شده اما شک دارد شهادت بر نکته‌ای خاص هم واجب است یا نه؟

مثال شبهه تحریمی: یقین دارد معامله خاصی در شریعت حرام است، اما شک دارد معامله بیت کوین بر او حرام است یا نه؟

مثال متباینین: نمی‌داند در این سفر نماز قصر بر او واجب است یا چون سفر تفریحی در ایام درسی است نماز تمام بر او واجب است؟

مثال اقل و اکثر: یقین دارد نماز قضا یا أداء دین بر او واجب شده، شک دارد بین اقل و اکثر در تعداد نمازها و مقدار دین.

احتیاط می‌گوید در مثال اول مشکوک را انجام دهد در مثال دوم ترک کند و در مثال سوم جمع نماید و در مثال چهارم به اکثر عمل کند.

حتی اگر یک دلیل اجتهادی مانند خبر ثقه بر خلاف احتیاط دلالت کند باز هم احتیاط حسن و راجح خواهد بود، لذا اگر روایتی دلالت کند

که در مثال اول شهادت بر جزئیات واجب نیست، یا در مثال دوم معامله بیت کوین حرام نیست، یا در مثال سوم فقط نماز تمام واجب

است یا در مثال چهارم فقط مقدار اقل واجب است، فرد باز هم می‌تواند احتیاط کند و شهادت را أداء کند، معامله را ترک کند، نماز جمع

بخواند و مقدار اکثر را اتیان کند، غایة الأمر چون روایت دلالت بر عدم وجوب و عدم حرمت نموده مکلف می‌تواند احتیاط را ترک کند.

### مطلب دوم: کیفیت احتیاط در خصوص عبادات

قبل از توضیح کلام مرحوم شیخ انصاری دو مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اول اصولی: قصد قربت، قصد وجه و قصد تمیز

در اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۶۹ به بعد ضمن مباحث اوامر با سه اصطلاح آشنا شده‌ایم:

الف: قصد قربت (امثال امر). یک عمل واجب یا مستحب را به تعبدی و توصلی تقسیم می‌کند. (مستحب توصلی مثل مسواک زدن)

ب: قصد وجه. قصد جهت انجام دادن عمل است که به جهت واجب بودن انجام می‌دهد یا به جهت استحباب.

ج: قصد تمیز که در اعمال مشترک از حیث اجزاء مطرح است مثل نماز ظهر و عصر که قصد کند ظهر می‌خواند یا عصر.

### مقدمه دوم اصولی: تعبدیات و توصلیات

در مبحث مذکور از اصول فقه در مقدمه اول، در تعریف تعبدی و توصلی خوانده‌ایم که: کل متفقہ يعرف أن في الشريعة المقدسة

واجبات لا تصح و لا تسقط أوامرها إلا بإتيانها قربة إلى وجه الله تعالى... كالصلاة و الصوم و نحوها. و هناك واجبات أخرى تسمى

التوصلیات و هي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها و إن لم يقصد بها القربة كإنقاذ الغريق و أداء الدين و دفن الميت.

در مطلب اول گفتیم در احتیاط، به دنبال احراز واقع و تحقق یقین به انجام وظیفه شرعی هستیم، این احراز واقع در توصلیات روشن و

واضح است چنانکه در بعضی از مثالهای بالا گذشت، اما احراز واقع در عبادات و تعبدیات که نیاز به قصد قربت دارند از نظر قصد وجه

دچار اشکال است زیرا مکلف چه مجتهد باشد و چه مقلد، وقتی شک دارد عبادت سفارش شده‌ای مثل غسل جمعه، واجب است یا مستحب

یعنی نمی‌داند باید به قصد وجوب اتیان کند یا استحباب (طبق مبنایی که قصد وجه را لازم می‌داند) این مکلف قبل از فحص و یأس از

دلیل شرعی بر وجوب یا استحباب، نمی‌تواند احتیاط کند و به قصد وجوب انجام دهد زیرا ممکن است مستحب باشد و مرتکب تشریح

شود علاوه بر اینکه اصلاً قصد وجه قطعی ممکن نیست، بله اگر فحص کرد و دلیل شرعی بر هیچیک از وجوب و استحباب پیدا نکرد

در این صورت قصد وجه بر او لازم نیست زیرا اگر شارع او را ملزم به قصد وجه کند با اینکه راهی برای تشخیص وجه وجوب یا استحباب

آن عمل وجود ندارد، تکلیف به ما لایطاق خواهد بود و محال، حال که وجوب یا استحباب غسل جمعه را نمی‌داند اشکالی ندارد احتیاط

کند و به قصد وجوب انجام دهد و از جهت قصد وجه هم اشکالی پیش نمی‌آید زیرا اصلاً قصد وجوب در صورت مذکور واجب نبود.

### تحقیق:

\* مرحوم آشتیانی در **بحر الفوائد**، ج ۶، ص ۹۱ (چاپ مؤسسه التاریخ العربی) در اولین خط پاورقی می‌فرماید: "إنما أهمل قدس سره التخییر

في المقام مع أنه من الأصول أيضا من جهة اتحاد حكمه مع البراءة مضافا إلى تصريحه بعد ذلك بعدم الفرق بينهما بقوله: (ثم إن في

حكم أصل البراءة كل أصل عملي خالف الاحتیاط)" این عبارت در رسائل، ج ۲، ص ۴۱۶، سطر ۸ است.

کلام در شرائط عمل به احتیاط بود. در مطلب اول فرمودند تنها شرط عمل به احتیاط، احراز واقع و یقین به مطابقت عمل با واقع است. در مطلب دوم فرمودند احراز واقع در توصیلات ساده است اما احراز واقع و احتیاط در تعبدیات با مشکلی روبرو است زیرا در تعبدیات شارع مقدس به ظاهر عمل مثل طاهر شدن لباس نجس اکتفا نکرده بلکه علاوه بر ظاهر و کالبد عمل به روح و نیت عمل هم توجه دارد، برای شارع در تعبدیات مهم است که مکلف قصد قربت و طبق بعضی مبانی قصد وجه (وجوب یا استحباب) داشته باشد لذا شارع عمل به همراه قصد وجه، از مکلف خواسته است و روشن است مکلفی که نمی‌داند یک عبادت خاص واجب است یا مستحب نمی‌تواند لحظه انجام آن عمل، نیت وجوب جزمی و قطعی کند بلکه برای تحقق احتیاط، باید امثال تفصیلی انجام دهد یعنی یقین کند تکلیفش را انجام داده است و یقین به امثال تکلیف محقق نمی‌شود مگر با قصد وجه لذا باید ابتدا فحص کند که عمل واجب است یا نه و بدون فحص احتیاط ممکن نیست.

بله اگر مکلف مجتهد ابتدا بین أدله فحص کرد و دلیلی بر واجب یا مستحب بودن عمل نیافت همچنین مکلف مقلد اگر در رساله مرجع تقلیدش فحص کرد و حکمی دال بر وجوب یا استحباب عمل نیافت در این صورت دیگر قصد وجه از او ساقط شده است به همان بیانی که انتهای جزوه جلسه قبل گذشت.

حال که روشن شد احتیاط در تعبدیات قبل از فحص و یأس از دلیل شرعی معنا ندارد معنای این جمله مشهور هم روشن می‌شود که می‌فرمایند: "عبادة تارك لطريقى الاجتهاد و التقليد غير صحيحه و إن علم اجمالا بمطابقتها للواقع".

مشهور معتقدند مکلف نمی‌تواند بگوید من مجتهد نیستم و مایل به تقلید از مرجع تقلید هم نیستم بلکه می‌خواهم در تمام موارد مشکوک احتیاط کنم، چنین چیزی در تعبدیات ممکن نیست زیرا قصد وجه در مورد مشکوک ممکن نیست. (مگر بعد از فحص و یأس از کشف وجه عمل که وجوب است یا استحباب)

مرحوم شیخ انصاری وارد بررسی بیشتر این جمله می‌شوند که چگونه عبادت تارک طریق اجتهاد و تقلید و عامل بر اساس احتیاط، باطل است. می‌فرمایند مکلفی که بدون اجتهاد یا تقلید، صرفاً با احتیاط کردن به دنبال امتثال دستورات شرعی است از دو حال خارج نیست:

**حالت اول:** در حال امتثال اوامر شارع به دنبال احتیاط نمودن است لذا در تمام موارد مشکوک بر اساس احتیاط عمل می‌کند و مثلاً در شک در تعداد نمازهای قضا بین اقل و اکثر، مقدار اکثر را انجام می‌دهد تا یقین کند حکم الله واقعی را امتثال کرده است.

**حالت دوم:** مکلف در زمان امتثال اوامر شارع به دنبال احتیاط نیست بلکه نگاهش به برائت است یعنی در شک در تعداد نمازهای قضا بین اقل و اکثر دنبال انجام دادن اقل است و نسبت به اکثر برائت جاری می‌کند.

حکم حالت دوم مربوط به مرحله دوم از بحث (شرائط برائت) است که بعداً خواهد آمد. فعلاً بحث ما مربوط به حالت اول است که مکلف احتیاط می‌کند فنقول:

إن الجاهل التارك للطريقين ... ص ۴۰۷، س ۱

بنابر حالت اول مکلف از جهت تکرار عمل به خاطر احتیاط بر دو قسم است:

**قسم اول:** احتیاط بدون تکرار عمل

مکلف برای احراز واقع و یقین به امتثال امر نیازی به تکرار نمودن عمل ندارد. مثل موردی که شک دارد خواندن سوره در نماز واجب است یا نه، در این مورد احتیاط به این است که سوره را هم بخواند و نیازی به تکرار نماز نیست که یک بار با سوره و بار دیگر بدون سوره بخواند. همچنین در تمام مواردی که شک دارد یک فعل خاص شرط یا جزء یک واجب هست یا نه می‌تواند احتیاط کند و آن فعل خاص را هم انجام دهد بدون نیاز به تکرار عمل.

**قسم دوم:** احتیاط با تکرار عمل

مکلف برای احراز واقع و یقین به امتثال امر باید عمل را تکرار کند. مانند موردی که شک دارد بین متباینین، نمی‌داند چهار فرسخ از وطنش دور شده که نماز را قصر بخواند یا دور نشده که تمام بخواند در اینجا احتیاط به آن است که یک نماز تمام و یک نماز قصر بخواند یعنی نماز را تکرار کند. همچنین فردی که شک دارد ظهر جمعه نماز جمعه بر او واجب است یا نماز ظهر، برای احتیاط هر دو را می‌خواند و نماز را تکرار می‌کند.

**قسم اول:** احتیاط منجر به تکرار عمل نیست

قبل از تبیین کلام مرحوم شیخ انصاری لازم است به یک مقدمه اصولی توجه کنیم:

### مقدمه اصولی: اقوال در قصد وجه و تمییز

جلسه قبل ضمن یک مقدمه اصولی سه اصطلاح قصد قربت یا همان قصد امتثال امر، قصد وجه و قصد تمییز را یادآوری کردیم. نسبت به قصد قربت اختلافی وجود ندارد که عبادت یک عبادت و آنچه سبب تمایز بین تعبدی و توصلی و عبادت با غیر عبادت می شود قصد قربت و قصد امتثال امر مولا است. لکن در رابطه با واجب بودن قصد وجه و قصد تمییز بین اصولیان دو قول است: **قول اول:** مشهور قدما معتقد بودند قصد وجه و تمییز هم لازم است و الا عمل صحیح اتیان نشده است.

دلیل بر این قول آن است که می فرمودند وجه عمل یعنی تحقق و امتثال یک عمل به عنوان واجب یا به عنوان مستحب از عناوین قصديه است، عنوان قصديه یعنی عنوانی که تا انسان آن را قصد نکند تحقق پیدا نمی کند. به عنوان مثال در ضرب یتیم اگر قصد ضارب تأدیب یتیم باشد عنوان حَسَنٌ پیدا می کند و اگر قصد تأدیب نباشد عنوان قبیحٌ پیدا می کند، در وجه عمل هم اگر قصد وجه محقق شود، عمل عنوان واجب پیدا میکند و می توان گفت واجبش را انجام داده و امتثال کرده است. در نتیجه قصد وجه مانند قصد قربت واجب است.

**قول دوم:** مشهور متأخران از اصولیان معتقدند تنها قصد قربت و امتثال امر در عبادات لازم است و قصد وجه و تمییز واجب نیست و صحت عمل متوقف بر قصد وجه و تمییز نیست.

دلیل متأخران آن است که می فرمایند أدله شرعیه مانند "أقیموا الصلاة" اطلاق دارد و می گوید نماز بخوانید نفرموده نماز با قصد وجه و قصد تمییز بخوانید، دلیلی هم نداریم که "أقیموا الصلاة" را مقید کند به قید قصد وجه و تمییز.

متأخران در نقد دلیل قول متقدمان می گویند مهم این است که بر نماز خواندن با قصد امر و بدون قصد وجه، عنوان حَسَنٌ و امتثال امر و اطاعت مولی صدق کند، در نگاه عقل و عرف همین که مکلف با قصد امتثال امر مولا نماز خواند وظیفه اش را انجام داده و مولا را اطاعت نموده و عنوان حسن و اطاعت محقق است حتی اگر قصد وجه و تمییز نداشته باشد. \*

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند در قسم اول که نیاز به تکرار ندارد اقوی این است که قائل به صحت عبادت شویم بنابر این مبنا که قصد وجه را در عمل عبادی واجب ندانیم، در این صورت مکلف می تواند حتی قبل از فحوص از واجب یا مستحب بودن عمل، احتیاط کرده و مثلا نماز را با سوره انجام دهد زیرا بر آن امتثال امر و اطاعت مولی صدق می کند. پس اشکالی که گفته شد قبل از فحوص، امکان احتیاط وجود ندارد زیرا نمی داند عمل واجب است یا مستحب پس احتیاط ممکن نیست و نمی تواند به طور جزئی قصد وجه کند، این اشکال وارد نیست زیرا اصلا نیازی به قصد وجه نیست.

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند این مبناى خودمان مبنی بر عدم اعتبار قصد وجه را در مباحث فقهی و نیت وضو تبیین نموده ایم. \*\*

### تحقیق:

\* در شرح لمعه با هر دو قول آشنا شده اید، در مبحث نیت وضو مرحوم شهید اول مطابق قول اول و مرحوم شهید ثانی مطابق قول دوم نظر می دهند، عبارت شهید اول این بود که در ج ۱، ص ۳۲۰ و ۳۲۱ (چاپ کلانتر) فرمودند: النية مقارنة لغسل الوجه، مشتملة الوجوب و التقرب. و مرحوم شهید ثانی ذیل آن فرمودند: "لا شبهة في إجزاء النية المشتملة على جميع ذلك و إن كان في وجوب ما عدا القرية نظر لعدم نهوض دليل عليه."

### نکته ای مختصر در روش شناسی مرحوم شیخ انصاری (آثار علمی)

\*\* برای مقدمه چینی ورود به روش شناسی مرحوم شیخ انصاری نیاز به یک سری مواد خام داریم که فعلا مراجعه کنید به کتب تراجم و شرح حال نگاری مانند کتاب "شخصیت شیخ انصاری" چاپ مجمع الفکر و شخصیت فردی، خانوادگی، اجتماعی و سیاسی مرحوم شیخ را به مرور زمان مطالعه و فیش برداری کنید. آنچه اینجا مناسب است مورد اشاره قرار گیرد گردآوری عناوین کتب و آثار علمی مرحوم شیخ انصاری است، دو دسته آثار در رابطه با مرحوم شیخ انصاری را در حد نام اثر باید آشنا باشید یک دسته آثار مکتوب به قلم خود مرحوم شیخ است مانند رسائل، مکاسب، کتاب الطهارة و کتاب الخمس و ... و یک دسته آثاری که به قلم ایشان نیست و تقریرات نوشته شده مباحث ایشان توسط شاگردانشان است مانند "مطرح الأَنْظار" که مباحث اصولی مرحوم شیخ به قلم مرحوم کلانتر است.

بحث در مکلفی بود که می‌خواهد با احتیاط نمودن اوامر شارع را امتثال نماید، فرمودند احتیاط یا منجر به تکرار عمل می‌شود یا نه، اگر منجر به تکرار عمل نشود و قصد وجه را هم واجب ندانیم اشکالی ندارد وقتی شک دارد سوره هم در نماز واجب است یا نه، احتیاط کند و نماز را با سوره بخواند حتی قبل الفحص از واجب یا مستحب بودن آن.

قبل از ورود به بحث امروز، دو مقدمه فلسفی و اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه فلسفی اصولی: اعتبارات ماهیت (بشرط شیء، بشرط لا، لا بشرط)

در بدياة الحکمة مرحوم علامه طباطبائی، ص ۷۴ (مرحله ۵، فصل ۲) در پایه ۷ خوانده‌اید که ماهیت در سنجش با غیر از خودش سه حالت پیدا می‌کند: ماهیت بشرط شیء، ماهیت بشرط لا و ماهیت لا بشرط. این سه اصطلاح در علم اصول هم بکار رفته است، در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۷۲ ضمن عنوان تقسیمات اولیه واجب خوانده‌ایم که نماز فی ذاته و قبل از توجه به اینکه شارع به آن امر کرده باشد تقسیماتی دارد مانند نماز با سوره و فاقد سوره، با طهارت و فاقد طهارت و ... سپس فرمودند نماز نسبت به هر کدام از این خصوصیات از سه حال خارج نیست:

۱. بشرط شیء است مثل طهارت، ساتر و استقبال قبله.

۲. بشرط لا است مانند اشتراط نماز به عدم کلام و قهقهه.

۳. لا بشرط است مانند عدم اشتراط صلاة به قنوت.

### مقدمه اصولی: قاعده اشتغال

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر ج ۱، ص ۷۱ اوائل بحث تعدی و توصلی خوانده‌ایم که هرگاه یقین داشتیم شارع به فعلی امر نموده است اما شک کردیم این فعل مشروط به شرطی شده یا نه، قاعده اشتغال جاری است. عبارت چنین بود: عند الشک فی سقوط الأمر أي فی امتثاله يحکم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من إحراز الفراغ منه في حکم العقل. و هذا معنی ما اشتهر في لسان الأصوليين من قولهم: "الإشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني". خلاصه کلام اینکه هرگاه مکلف یقین داشت ذمه او مشغول شده به انجام یک واجب، باید به گونه‌ای عمل کند که یقین کند به امتثال امر و فراغ ذمه.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ما گفتیم قصد وجه در عبادات واجب نیست و انجام عبادت بدون قصد وجه هم اطاعت شمرده می‌شود و کافی است لذا احتیاط در تعدیات مشکلی نخواهد داشت. اما اگر مجتهد شک داشت که قصد وجه در عبادات واجب هست یا نه و دلیل شرعی یا عرفی که بگوید انجام عبادت بدون قصد وجه هم اطاعت شمرده می‌شود، پیدا نکرد، در این صورت نمی‌تواند (قبل از فحص) احتیاط کند، زیرا قصد وجه نمی‌تواند انجام دهد بلکه باید فحص کند تا برایش روشن شود که قصد وجه لازم است یا نه. حتی طبق مبنای اصولیان که با شک در شرطیت یک شیء و واجب بودن یک شیء، برائت شرعی (حدیث رفع) و برائت عقلی (قبیح عقاب بلا بیان) جاری می‌کنند و به شرط مشکوک اعتنایی نمی‌کنند اصولیان هم در این مورد می‌گویند اشتغال یقینی استدعی الفراغ اليقینی.

توضیح مطلب: مکلف از طرفی یقین دارد امر شده است به عبادتی مانند نماز، اما شک دارد آیا در تحقق اطاعت از این امر و انجام آن، قصد وجه هم دخالت دارد یا نه، به عبارت دیگر شک دارد نماز یعنی اعمال خاصه به علاوه قصد وجه یا نه، در این صورت باید عبادتش را به گونه‌ای انجام دهد که یقین کند اطاعت محقق شده است زیرا اشتغال یقینی استدعی الفراغ اليقینی، حال که مکلف شک دارد و نمی‌داند قصد وجه واجب است یا نه باید با فحص کردن از قصد وجه، تکلیف خود را روشن کند، اگر دلیل پیدا کرد قصد وجه واجب است آن را انجام دهد و اگر دلیلی پیدا نکرده، چنانکه دیروز گفتیم از باب نفی تکلیف به ما لایطاق، قصد وجه ساقط است و می‌تواند احتیاط کند.

و بالجمله می‌گوییم فراتر از بحث ما و به طور کلی دو گونه شک قابل تصویر است:

اول: فرد یقین به اشتغال ذمه به تکلیف دارد و شک او در تحقق اطاعت و فراغ ذمه است؛ در این صورت متعینا باید احتیاط کند و به گونه‌ای باید امتثال تکلیف کند که یقین کند ذمه او فارغ شده است.

دوم: فرد یقین دارد تکلیف واجبی دارد لکن شک دارد این واجب مشروط است به شرطی یا خیر؛ در این صورت برائت جاری است. مثل اینکه یقین دارد نماز بر او واجب است لکن شک دارد نماز مشروط است به باز بودن چشم یا نه، نسبت به این شرط برائت جاری می‌کند. پس در صورت اول از شک‌ها همیشه این قاعده جاری است که اشتغال یقینی استدعی الفراغ اليقینی اما در صورت دوم از شک که سخن از تحقق اطاعت نیست بلکه سخن از یک شرط زائد علاوه بر اصل عبادت است، برائت جاری است.

### لكن الإنصاف أن الشك ... ص ۴۰۸، س ۶

آنچه تا اینجا بررسی کردیم بنابر شک در وجوب قصد وجه بود و الا انصاف این است که قصد وجه واجب نیست زیرا چنانکه گفتیم اگر مکلف عبادت را انجام دهد به قصد امتثال امر مولا و تقرّب به مولا همین مقدار کافی است و اطاعت مولا محقق شده هر چند نداند در واقع این عبادتی که انجام داده واجب بوده یا مستحب و آنچه لازم است بر مکلف اطاعت مولا است که تحقق یافته است. البته جایگاه تفصیل مطلب در فقه است.

### إلا أن الأحوط ... ص ۴۰۸، س ۱۱

تا اینجا مرحوم شیخ انصاری فتوای صریح دادند که قصد وجه در عبادات واجب نیست. در این عبارت می‌فرمایند البته احتیاط نمودن به جا است (ذکر احتیاط بعد از فتوا دلالت می‌کند بر احتیاط مستحب) چرا که:

- شهرت محصله بین اصحاب وجود دارد دال بر لزوم قصد وجه.

- و اجماع نقل شده از متکلمان است بر وجوب اتیان واجب به جهت وجوبش و مستحب به جهت استحبابش یا به خاطر وجه الزامی یا غیر الزامی شان.

- مرحوم سید رضی نقل کرده اجماع فقهاء امامیه را بر بطلان صلاة کسی که احکام و واجبات آن را نمی‌داند و مرحوم سید مرتضی وجود این اجماع را تأیید نموده است.

بنابراین می‌گوییم به احتیاط استحبابی بهتر است مکلف قصد وجه داشته باشد و لذا قبل از فحص و یأس از یافتن وجه عبادت که وجوب است یا استحباب نمی‌تواند احتیاط کند چنانکه توضیحش گذشت.

### بل يمكن أن يجعل ... ص ۴۰۹، س ۱

مرحوم شیخ انصاری از مبنایشان برمی‌گردند و می‌فرمایند از طرفی اجماع منقول داریم از اهل معقول (متکلمان) و اهل منقول (فقهاء) مبنی بر لزوم قصد وجه در عبادات و از طرف دیگر شهرت عظیمه هم آن را تأیید می‌کند لذا از ضمیمه شهرت به اجماع نتیجه می‌گیریم قصد وجه در عبادات واجب است نه اینکه قصد وجه را صرفاً احتیاط مستحب بدانیم که در پاراگراف قبل گفتیم و نه اینکه قصد وجه را احتیاط واجب بدانیم چنانکه در پاراگراف نعم لو شک فی اعتبارها گذشت.

نتیجه این شد که اگر احتیاط کردن مستلزم تکرار عبادت نباشد مکلف چه مجتهد و چه مقلد قبل از فحص و یأس از وجه عبادت که وجوب است یا استحباب حق ندارد احتیاط کند و عمل را به نیت وجوب انجام دهد.



کلام در این رابطه بود که آیا در تعبدیات احتیاط ممکن است یا خیر. مرحوم شیخ انصاری فرمودند احتیاط نمودن بر دو قسم است یا منجر به تکرار عمل نمی‌شود یا منجر به تکرار عمل می‌شود.

قسم اول گذشت و در حکم آن ابتدا فرمودند اگر قصد وجه را لازم ندانیم مکلف می‌تواند قبل از فحوص از قصد وجه در عبادت، نه اجتهاد و نه تقلید نماید بلکه احتیاط کند اما در پایان فرمودند اجماع اهل معقول و منقول به ضمیمه شهرت عظیمه باعث می‌شود حکم کنیم به لزوم قصد وجه در عبادت و در این صورت قبل فحوص از قصد وجه جزمی، امکان احتیاط فراهم نیست لذا عبادات تارک طریق اجتهاد و تقلید قبل از فحوص از جهت امر شارع و کشف قصد وجه، باطل خواهد بود.

#### قسم دوم: احتیاط منجر به تکرار عمل است

جایی که احتیاط منجر به تکرار عمل می‌شود مانند اینکه مکلف علم اجمالی دارد ظهر جمعه یا نماز ظهر بر او واجب است یا نماز ظهر، در بعضی از موارد سفر علم اجمالی دارد یا نماز قصر بر او واجب است یا نماز تمام، احتیاط در این موارد به آن است که مکلف عمل را تکرار نماید یعنی یک بار نمازش را قصر بخواند و بار دیگر تمام.

در حکم این قسم هم مانند قسم قبل ابتدا می‌فرمایند آنچه به نظر قوی می‌رسد این است که قصد وجه در عبادات لازم نیست لذا احتیاط نمودن قبل از فحوص از قصد وجه اشکالی ندارد و فرد می‌تواند احتیاطاً دو بار نماز بخواند بدون اینکه اجتهاد یا تقلید کند، از جانب قصد وجه هم اشکالی به احتیاط او وارد نیست زیرا اصلاً قصد وجه جزمی و قطعی واجب نیست همین که به طور اجمال می‌داند این عمل از جانب شارع امر دارد به نحو وجوب یا استحباب کافی است برای احتیاط نمودن.

#### بطلان احتیاط قبل از فحوص

سپس با لکن الإنصاف می‌فرمایند در این قسم هم باید معتقد شویم عبادت تارک طریق اجتهاد و تقلید و عامل به احتیاط قبل از فحوص از قصد وجه باطل است به یک دلیل و دو مؤید:

#### دلیل اول: عدم علم به فراغ ذمه

اگر فرد قبل از فحوص از قصد وجه، و صرفاً بر اساس علم اجمالی به اینکه یا قصر واجب است یا تمام، با تکرار نماز احتیاط نماید از آنجا که نمی‌تواند قصد وجه جزمی داشته باشد، یقین به فراغ ذمه پیدا نمی‌کند چرا که با توجه به اجماعات و شهرتی که ذکر شد احتمال قوی دارد قصد وجه جزمی معتبر باشد لذا عبادت فرد محتاط باطل است چرا که نمی‌تواند وقتی نماز قصر می‌خواند قصد کند که معیناً واجب بر او همین نماز قصر است.

#### مؤید اول: مخالفت این احتیاط با سیره متشرعه.

اینگونه نیست که متشرعه هر گونه احتیاط و هر تکرار عملی را در عبادات صحیح بشمارند زیرا گاهی این تکرار چنان زیاد می‌شود که مورد نکوهش متشرعه قرار می‌گیرد. مثل اینکه فرد در بیابان است و از طرفی قبله را نمی‌داند لذا باید به چهار طرف نماز بخواند و از طرف دیگر پنج لباس دارد که علم اجمالی دارد یکی از اینها طاهر است لذا برای احتیاط باید در پنج لباس نماز را تکرار کند و پنج شیء برای سجده دارد که اجمالاً می‌داند یکی از آنها یصح السجود علیه است بنابراین یک نماز ظهرش را باید به چهار طرف در پنج لباس و بر پنج مورد سجده انجام دهد که از ضرب اینها عدد صد به دست می‌آید ( $۱۰ \times ۵ = ۵ \times ۲ = ۵ \times ۴$ ) یعنی فقط یک نماز ظهر را صد بار باید تکرار کند که چنین کاری در نگاه متشرعه بازمی‌آید و مذموم است.

سؤال: آیا می‌تواند قائل به تفصیل شد به این بیان که اگر احتیاط منجر به کثرت تکرار عمل بشود در این صورت احتیاط صحیح نیست لکن اگر مثلاً منجر به دو بار تکرار شد صحیح باشد؟

جواب: پاسخ این است که اولاً فقهاء چنین تفصیلی نداده‌اند. ثانیاً: چنین تفصیلی ثمره و فائده ندارد زیرا معیار اصل تکرار شدن است اگر تکرار شدن را مخلّ به قصد وجه بدانیم دیگر اهمیتی ندارد که چند بار تکرار شود.

بله اگر کسی فحوص کرد و به نتیجه نرسید و راهی جز احتیاط با تکرار عمل نداشت او با زحمت کشیدن برای تکرار عمل و عبادت مورد مدح و تشویق متشرعه قرار خواهد گرفت لکن تا اندازه‌ای که منجر به عسر و حرج نشود.

اما مؤیدی که مرحوم شیخ انصاری بیان می کنند:

**مؤید دوم: مخالفت این احتیاط با اجماع**

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند در ذهنم چنین است که مرحوم محدث بحرانی صاحب حدائق ادعای اجماع می کنند بر اینکه احتیاط منجر به تکرار عمل مشروع نیست زمانی که فرد متمکن است و می تواند با فحص کردن از وظیفه اش، عمل را یک بار انجام دهد. مثلا کسی می تواند از فرد ثقة و قابل اطمینانی قبله را بپرسد و به یک طرف با قصد وجه جزمی نماز بخواند حق ندارد به چهار طرف با تردید نماز بخواند. همچنین کسی که می تواند با فحص کردن بین أدله شرعیه یا فتاوی مجتهد، با قصد وجه جزمی نماز بخواند حق ندارد احتیاط کند و عمل را تکرار نماید. \*

تا اینجا ثابت شد در صورتی که مکلف فحص کرد و به نتیجه نرسید که وظیفه شرعی اش نسبت به قصد وجه و سایر شرائط چیست می تواند احتیاط نماید و عمل را تکرار کند، لکن مرحوم صاحب حدائق ادعای بالاتری دارند و می فرمایند اگر فحص کرد و نتیجه نگرفت باز هم حق ندارد احتیاط کند و عمل را تکرار نماید، بلکه در چنین حالتی اصل شرط مجهول ساقط می شود، مثلا اگر در قصد وجه شک دارد و با فحص به نتیجه نرسید این شرط ساقط می شود نه اینکه احتیاط کند و دوبار انجام دهد همچنین اگر فقط دو لباس دارد و می داند یکی از آن دو نجس است و نمی تواند لباس را بشوید، در این مورد حق ندارد احتیاط نموده و در هر کدام یک نماز بخواند و عمل را تکرار کند بلکه اصل شرط ستر عورت در نماز ساقط می شود و باید عاریا (به دور از نظر ناظر محترم) نماز بخواند زیرا واجب است از لحظه شروع در انجام یک واجب، قصد وجه نماید و اگر بخواهد نماز را دو بار تکرار کند وقتی وارد نماز با لباس اول شد نمی داند که آیا همین لباس طاهر است و واجب او انجام همین نماز است یا نه. \*\*

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند مرحوم ابن ادریس این مقدار به قصد وجه اهمیت می دهند که در صورت وجود شک و جهل، برای اینکه قصد وجه به درستی امتثال شود اصل شرط ستر عورت را ساقط کردند با اینکه در این مورد نص خاص و خبر واحد داریم که چنین فردی دو نماز بخواند اما ایشان خبر واحد بدون قرینه را حجت نمی دانند لذا به این روایت هم عمل نمی کنند.

### تحقیق:

\* عبارت مرحوم صاحب حدائق در الحدائق الناظرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ١، ص ٤٠٦: ایشان بعد از نقل کلام مرحوم ابن ادریس می فرمایند: فیه انه - مع كونه محض اجتهاد صریح في مقابلة النص الصحيح - مردود بما ذكره جملة ممن تأخر عنه.

تأمل کنید چرا از این کلام مرحوم صاحب حدائق تعبیر به دلیل نشد، اشکال ادعای اجماع در عبارت ایشان چیست؟

\*\* عبارت مرحوم ابن ادریس حلی در السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ١، ص ١٨٥:

(نقل مرحوم شیخ انصاری را در عبارت نشان دهید)

قال بعض أصحابنا: یصلی فی کل واحد منهما، علی الانفراد، وجوبا، و قال بعض منهم: ینزعهما و یصلی عریانا، و هذا الذی یقوی فی نفسی، و به افتی، لأن المسألة بین أصحابنا فیها خلاف، و دلیل الإجماع منفي، فإذا كان كذلك، فالاحتیاط یوجب ما قلناه.

فإن قال قائل: بل الاحتیاط یوجب الصلاة فیهما علی الانفراد، لأنه إذا صلّى فیهما جمیعا، تبین و تیقن بعد فراغه من الصلاتین مع أنه قد صلّى فی ثوب طاهر؟.

قلنا: المؤثرات فی وجوه الأفعال، یجب أن تكون مقارنة لها، لا متأخرة عنها، و الواجب علیه عند افتتاح کل فريضة، أن یقطع علی ثوبه بالطهارة، و هذا یجوز عند افتتاح کل صلاة، من الصلاتین أنه نجس، و لا یعلم أنه طاهر، عند افتتاح کل صلاة، فلا یجوز أن یدخل فی الصلاة إلا بعد العلم بطهارة ثوبه و بدنه، لأنه لا یجوز أن یرتفع علیه الصلاة، و هو شاک فی طهارة ثوبه، و لا یجوز أن تكون صلاته موقوفة علی أمر یظهر فیما بعد، و أيضا كون الصلاة واجبة وجه تقع علیه الصلاة، فكیف یؤثر فی هذا الوجه، ما یأتي بعده، و من شأن المؤثر فی وجوه الأفعال، أن یرتفع علیه، لا یتأخر عنها، علی ما بیناه.

مرحوم شیخ انصاری فرمودند اگر فرد می‌تواند با فحص کردن و سؤال نمودن به وظیفه خود علم تفصیلی پیدا کند و یک بار عمل را انجام دهد، حق ندارد احتیاط کرده و عمل را تکرار کند. دلیل بر این مطلب هم لزوم قصد وجه بود که توضیح دادند قصد وجه جزمی با تردید و تکرار عمل سازگار نیست و تارک طریق اجتهاد و تقلید نمی‌تواند قبل از فحص مثلا هم نماز شکسته بخواند هم نماز تمام. امروز دو شکل دیگر از احتیاط در مواردی که منجر به تکرار می‌شود توضیح می‌دهند و در هر دو می‌فرمایند احتیاط صحیح نیست: **شکل اول:** مکلف به طور تفصیل علم به وظیفه‌اش ندارد که نماز قصر است یا اتمام، قبل از فحص چنین قصد کند که فعلا نماز را تمام می‌خوانم و یک ساعت بعد سؤال می‌کنم اگر وظیفه‌ام نماز تمام بود فیهما و الا نماز را شکسته تکرار می‌کنم.

می‌فرمایند این شکل از احتیاط هم فائده ندارد و چنین فردی باز هم نمی‌تواند قصد وجه جزمی داشته باشد لذا عملش صحیح نیست. **شکل دوم:** مکلف از ابتدا به صورت جزمی و مشخص وارد نماز شد لکن در أثناء نماز مثلا خنده‌ای حادث شد که شک می‌کند نمازش صحیح است و باید به همان نیت وجوب آن را تمام کند یا نمازش باطل شده، از اینجا به بعد در قصد وجه او تردید ایجاد می‌شود، آیا با وجود تردید در قصد وجه می‌تواند احتیاط کند و نماز را ادامه دهد یا خیر نمازش به جهت ایجاد تردید در قصد وجه، باطل است؟ به عبارت دیگر آیا می‌تواند در نفس خودش بگوید برای احترام به نماز، احتیاطا آن را ادامه می‌دهم و بعد نماز سؤال می‌کنم اگر نمازم درست بود فیهما و الا اعاده و تکرار می‌کنم، آیا چنین نمازی صحیح است و اصلا ادامه نماز به نحو تردید در قصد وجه و تردید در وجوب ادامه، لازم است یا نه؟ می‌فرمایند در مسأله سه قول است:

**قول اول:** به محض ایجاد تردید در قصد وجه چنین مکلفی، نمازش باطل است. زیرا چنانکه در ابتدای ورود به عمل و شروع نماز، قصد وجه لازم است در ادامه نماز هم قصد وجه لازم است و چنین مکلفی وسط نماز قصد وجه را از دست داده است. به عبارت دیگر چنانکه در عبادات مانند نماز و روزه از ابتدا تا انتهای عمل قصد قربت و قصد ادامه دادن لازم است و اگر یک لحظه از قصد روزه و قصد قربت برگردد نماز و روزه‌اش باطل است در این شکل دوم هم به محض ایجاد تردید در قصد وجه وسط نماز، نمازش باطل است.

**قول دوم:** مکلف مذکور دو راه دارد:

**الف:** نماز را ادامه دهد به این نیت که بعد نماز از حکم و وظیفه‌اش فحص کند و در صورت لزوم اعاده نماید.

**ب:** نماز را بشکند و ابطال کند تا با علم تفصیلی و قصد وجه جزمی دوباره نماز بخواند.

از آنجا که احتمال دارد نمازش صحیح باشد و شکستن نماز حرام باشد لذا نمی‌توان گفت حتما حالت "ب" صحیح است و باید نماز را بشکند بلکه ادامه دادن همان نماز اهمیتش پایین‌تر از شکستن و امتثال تفصیلی با قصد وجه جزمی نیست. لذا می‌تواند بنا بر همان نماز بگذارد و ادامه دهد و بعد نماز فحص کند اگر درست بود فیهما و الا اعاده کند.

**قول سوم:** تفصیل در مسأله

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند به نظر ما باید قائل به یک تفصیل دو بُعدی شد زیرا مشکلی که در أثناء نماز برای این مکلف پیش آمده یا از مسائل عام البلوی است که موظف بوده قبل از نماز فحص کند و بیاموزد مانند احکام شکایات نماز و و مسائل قبله و امثال آن یا از مسائل غیر مبتلی به و نادر بوده که معمولا برای افراد پیش نمی‌آید و تعلم و یادگیری آنها قبل نماز واجب نیست مانند حکم قتل مودی مثل رتیل در أثناء نماز، لذا می‌گوییم:

– اگر مسأله‌ای که در أثناء نماز پیش آمده و سبب تردید مکلف در قصد وجه و صحت نمازش شده از مسائل عام البلوی باشد باید نماز را رها کند و با قصد وجه جزمی نماز بخواند زیرا قبل نماز شرعا وظیفه داشته حکم آن مسأله را بیاموزد و این اخلاص بر اثر سوء اختیار و سوء رفتار او به وجود آمده، لذا تردید در قصد وجه در أثناء نماز برای او مانند این است که از ابتدا با تردید و بدون فحص از حکم وارد نماز شده لذا نمازش باطل است.

– اگر مسأله‌ای که در أثناء نماز پیش آمده عام البلوی نیست در این صورت می‌تواند بنا بگذارد بر همان عمل و با تردید در قصد وجه نماز را تمام کند، بعد از نماز فحص کند اگر نمازش مطابق وظیفه‌اش بوده نیاز به تکرار ندارد و اگر نمازش باطل بوده دوباره بخواند. به این دلیل که قبل نماز وظیفه‌ای نسبت به یادگیری چنین حکمی نداشته و در أثناء نماز هم امکان فحص ندارد.

مبحث شرایط عمل به أصالة الإحتیاط تمام شد.

### چکیده بحث از شرائط عمل به أصالة الإحتیاط

مرحوم شیخ انصاری فرمودند عمل نمودن به أصالة الإحتیاط تنها یک شرط دارد آن هم إحراز موضوع احتیاط یعنی چنین عملی قطعاً ذمه فرد را از تکلیف بری می‌کند. البته احتیاط در توصیلات مشکلی ندارد لکن در تعبدیات با توجه به قصد وجه دچار اشکال می‌شود که نظر نهایی مرحوم شیخ انصاری این شد که احتیاط موجب تکرار عمل بشود یا نشود در هر دو صورت قصد وجه به جهت اجماع معتضد به شهرت عظیمه در عبادات لازم است لذا مکلفی که علم به وظیفه‌اش دارد و مثلاً می‌داند نماز قصر بر او واجب است به وظیفه‌اش عمل می‌نماید و مکلفی که شک در وظیفه دارد باید ابتدا از وظیفه شرعی‌اش فحوص کند (مجتهد در أدله شرعیه و مقلد مثلاً در رساله مرجع تقلیدش) اگر بعد از فحوص، علم تفصیلی به وظیفه‌اش پیدا نمود که بر همان اساس عمل می‌کند و اگر بعد از فحوص به نتیجه نرسید و همچنان شک داشت که وظیفه‌اش مثلاً قصر است یا تمام، مجاز است احتیاط کرده و یک بار قصر و یک بار تمام بخواند با اینکه قصد وجه جزی می‌در نماز ندارد و قصد وجه بر او واجب نیست چون قادر بر آن نیست و تکلیف به آن از جانب شارع تکلیف به ما لایطاق خواهد بود. همچنین اگر در أثناء نماز تردید در قصد وجه به وجود آمد اگر سبب تردید، از مسائل عام البلوی باشد که باید قبل نماز می‌آموخته (مانند حکم خندیدن در نماز و شک در اینکه نمازش باطل شد یا نه) در این صورت نمازش باطل است و اگر از مسائل عام البلوی نباشد نمازش را تمام میکند سپس فحوص می‌کند اگر وظیفه را انجام داده که تمام است و اگر فهمید نمازش باطل بوده اعاده می‌کند. مبحث بعد شرائط عمل به أصالة البرائة است.

### نکته‌ای در مقدمات روش شناسی مباحث اصولی (اصول فقه و علم کلام)

مرحوم شیخ انصاری لزوم قصد وجه در عبادات را به این دلیل پذیرفتند که اجماع اهل معقول (علماء علم کلام) و اهل منقول (فقهاء) به ضمیمه شهرت عظیمه دلالت بر آن دارد. به این مناسبت یک نکته کوتاه بیان می‌کنم. یکی از مطالبی که توجه به آنها برای دقت در مسائل اصول فقه و کاربرد آن در مباحث عقیدتی و پاسخ از شبهات عقیدتی باید مورد توجه قرار گیرد تداخل دو علم اصول و کلام است. به عبارت دیگر این دو علم در تبیین مباحث و استدلالات خودشان چه مطالبی را از یکدیگر وام می‌گیرند؟ کدام نکات علم کلام است که در صورت جهل به آنها فهم بعض مسائل علم اصول میسر نمی‌شود؟ ابتدا باید توجه کنیم علم کلام که از آن به فقه اکبر و علم التوحید و الصفات هم نام برده می‌شود علمی است با محوریت افعال الله از توحید و صفات و نبوت و امامت و معاد، در این علم از مسائلی بحث می‌شود که مربوط به عقائد انسان است و دفاع از آنها و پاسخ به شبهات وارد شده بر آنها.

یکی از مباحث مهم علم کلام، بررسی صفات الهی است که مباحث مرتبط با بعض این صفات در علم اصول کاربرد دارد و اگر در علم کلام لزوم این صفات ثابت نشود استدلال در بحث مرتبط با آن در علم اصول ناقص می‌ماند. به دو صفت اشاره می‌کنیم: یکی حکمت و دیگری لطف. از صفت حکمت در مباحثی از جمله مطلق و مقید استفاده می‌کنیم به عنوان مقدمات حکمت و از صفت لطف به عنوان قاعده لطف در مباحثی مانند اجماع لطفی، در بحث برائت و حدیث رفع که گفته می‌شود اطلاق حدیث رفع (رفع ما لا یعلمون) می‌گوید هیچ فحوصی از احکام بر شما واجب نیست و قاعده لطف این اطلاق را مقید میکند به بعد از فحوص از احکام شرعی زیرا اگر به اطلاق حدیث رفع در این مورد تمسک کنیم مخالف با قاعده لطف است و سبب می‌شود بعث رسل و انزال کتب لغو باشد.

مرحوم علامه حلی در کتاب کلامی معتبر و مهم‌شان به نام کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد در صفحه ۵۵۲ (چاپ جامعه مدرسین) می‌فرماید: یشرط فی استحقاق الفاعل المدح و الثواب ایقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه و کذا المندوب یفعله لندبه أو لوجه ندبه و کذا فی ترک القبیح یترکه لکونه ترک قبیح أو لوجه ذلك و الإخلال بالقیح لکونه إخلالاً بالقیح فإنه لو فعل الواجب أو المندوب لا لما ذکرناه لم یستحق مدحا و لا ثواباً علیهما و کذا لو ترک القبیح لغرض آخر من لذة أو غیرها لم یستحق المدح و الثواب. و الدلیل علی استحقاق الثواب بفعل الطاعة أنها مشقة قد ألزمها الله تعالی المکلف فإن لم یکن لغرض کان عبثاً و ظلماً و هو قبیح لا یصدر عن الحکیم و إن کان لغرض فإما الإضرار و هو ظلم و إما النفع و هو إما أن یصح الابتداء به أو لا و الأول باطل و إلا لزم العبث فی التکلیف و الثانی هو المطلوب و ذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظیم و الإجلال فإنه یقبح الابتداء بذلك لأن تعظیم من لا یستحقه قبیح.

بنابراین به دوستان توصیه می‌کنم از همین الآن یادداشت‌هایی در رابطه با تداخل علم اصول با سایر علوم از جمله علم کلام داشته باشند که بعد از جمع‌آوری چند عنوان، بتوانید روی آن یک کار پژوهشی خوب انجام دهید که قابل ارائه برای سایرین باشد به ویژه برای طلاب سطوح پایین تر مانند اصول فقه که با ثمرات علمی مباحث اصول فقه بیشتر آشنا شوند.

ابتدای بحث امسال گفتیم خاتمه مقام اول (شک بدون حالت سابقه) دو مرحله دارد، مرحله اول شرائط عمل به احتیاط بود که تمام شد و فرمودند تنها یک شرط در عمل به احتیاط وجود دارد آن هم احراز موضوع و یقین به امتثال واقع است.

مرحله دوم: شرط أصالة البرائة (و تخییر) فحص است.

در مرحله دوم هم مانند مرحله اول تنها یک شرط برای إجراء اصالة البرائة بیان می کنند که مسأله فحص از دلیل شرعی است. (البته در پایان بحثشان و تحت عنوان "تذنیب" ۳ شرط دیگر هم از مرحوم فاضل تونی نقل و نقد خواهند کرد).

چنانکه در مباحث سال قبل و بحث از أصالة البرائة دانستیم شکی که سبب رجوع به أصالة البرائة می شود از دو حال نیست زیرا یا شک در موضوع است یا شک در حکم شرعی.

الف: شک در موضوع است (شبهه موضوعیه)

مرحوم شیخ انصاری نسبت به إجراء براءة در شبهات موضوعیه در آخرین مطلب و آخرین صفحه از شبهه تحریمیه (ج ۲، ص ۱۴۰) فرمودند إجراء براءة در شبهه موضوعیه مشروط و مقید به فحص نیست یعنی قبل از فحص کردن هم می توان براءة جاری کرد. عبارتشان چنین بود: "إباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام، بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع؛ لعموم أدلته من العقل و النقل".

منشأ شک در شبهه موضوعیه شارع نیست بلکه اشتباه خارجی است لذا برطرف کردن شک و ارائه راهکار برای خروج از شک هم بر عهده شارع نخواهد بود. به عنوان مثال وقتی مکلف شک دارد این صوت مطرب است یا نه حلال است یا حرام می تواند قبل از فحص و شناخت حکم آن و پیدا کردن دلیلی که تکلیفش را روشن نماید، براءة جاری کند.

ب: شک در حکم شرعی (شبهه حکمیه)

فرد شک دارد شرب تنن (استعمال دخانیات) حلال است یا حرام، نماز آیات با حادث شدن سیل وحشت زا واجب است یا نه؟ بحث اصلی در این مورد است و مرحوم شیخ انصاری تنها شرطی را که برای إجراء براءة در شبهات حکمیه می پذیرند فحص از أدله شرعیه برای تحصیل حکم شرعی است، یعنی در مواجهه با شبهات حکمیه مجتهد و مکلف حق ندارد قبل از فحص از حکم آن، براءة از وجوب یا حرمت جاری کند.

در رابطه با تنها شرط إجراء أصالة البرائة که فحص باشد در دو مبحث مطالبشان را بیان می کنند: اصل فحص و مقدار آن.

مبحث اول: وجوب اصل فحص

اصل فحص نمودن قبل از إجراء أصالة البرائة واجب است و مکلفی که بدون فحص از حکم الله شرعی و أدله آن براءة جاری نماید یا به تعبیر دقیق تر که در صفحه ۴۲۹، سطر ۸ خواهند گفت عملش طبق محتوای براءة و عدم التکلیف باشد و مشتبه الحرمة را مرتکب شود و مشتبه الوجوب را ترک نماید معذور نخواهد بود بلکه در پیشگاه خدا به جهت ترک فحص مقصر و معاقب به شمار می آید به پنج دلیل:

دلیل یکم: اجماع

اولین دلیل بر وجوب فحص، اجماع قطعی قاطبه علماء اسلام است. این اجماع هم اجماع محصل است نه منقول.

دلیل دوم: دلالت مطابقی آیات و روایات دال بر وجوب تحصیل علم

آیات و روایات فراوانی دلالت دارند بر وجوب تعلم و یادگیری احکام شرع

دو نمونه از آیات:

آیه یکم: آیه نفر در سوره مبارکه توبه آیه ۱۲۲: "ما كان المؤمنون لينفروا كافةً فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفةً ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون."

آیه دوم: آیه سؤال در سوره مبارکه نحل، آیه ۴۳: "فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ".

دو نمونه از روایات:

روایت اول: نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می فرمایند: طلب العلم فريضة على كل مسلم.

روایت دوم: امام صادق علیه السلام به حمران بن أعین که در مورد چیزی از حضرت سؤال پرسیده بود فرمودند: **إِنَّمَا يَهْلِك النَّاسَ لِأَنَّهُمْ لَا يَسْأَلُونَ**.

#### دلیل سوم: دلالت التزامی روایات دال بر مؤاخذة جاهل

روایات فراوانی به ما رسیده است که خداوند جاهل به حکم شرعی را بر ارتکاب حرام، عقاب می‌کند، عقاب جاهل به معصیت بالالتزام دلالت می‌کند بر وجوب تحصیل علم زیرا اگر تحصیل علم واجب نباشد امکان ندارد که ارتکاب معصیت از روی جهل حرام و دارای مؤاخذة باشد. به چند آیه و روایت اشاره می‌کنند:

**روایت اول:** به نبی گرامی اسلام خبر دادند که بر فردی که (به واسطه آبله و دمل و بیماری پوستی) جراحی در بدن داشت (در بعضی روایات به جای مجدورا، تعبیر علی جرح آمده است) غسل جنابت واجب شد، از بعضی سؤال کرد، به او گفتند باید غسل جنابت انجام دهی، و این فرد بعد از انجام غسل مبتلای به کزاز شد و از دنیا رفت، حضرت با شنیدن این خبر ناراحت شده و فرمودند آن کسانی که بدون اطلاع از حکم شرعی جواب داده بودند این فرد را کشتند خدا آنان را بکشد، چرا به جای جواب دادن بدون اطلاع، از حکم شرعی سؤال نکردند چه او را امر به تیمم نکردند!

این روایت به دلالت مطابقی می‌گوید پاسخگویان جاهل عقاب دارند و دلالت التزامی اش وجوب تحصیل علم و فحص از حکم است.

**روایت دوم:** مسعدة بن زیاد می‌گوید نزد امام صادق علیه السلام بود که مردی آمد از حضرت سؤال کرد من همسایه‌ای دارم که آوازه خوان زن می‌آورد و وقتی به دستشویی می‌روم صدای آواز آن زن را می‌شنوم و نشستن خود را طولانی می‌کنم که بیشتر آواز بشنوم، حضرت فرمودند چنین نکن، او عرض کرد من وارد جمع آنها نمی‌شوم فقط صدا را می‌شنوم، حضرت فرمودند آیا این آیه را نشنیده‌ای که **إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا** اگر در آن حال از دنیا بروی در چه حالت بدی مرده‌ای سپس او را امر فرمودند به توبه و انجام دادن غسل توبه.

این روایت هم به دلالت مطابقی می‌گوید با اینکه جاهل به حکم بوده اما اگر در حال ارتکاب استماع، می‌مرد عقاب داشت، پس به دلالت التزامی ثابت می‌کند وجوب فحص و تحصیل علم به حکم شرعی را.

**روایت سوم:** در روایات تفسیریه ذیل آیه شریفه **"فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ"** چنین نقل شده که به فردی که مرتبک معصیت شده، روز قیامت گفته می‌شود آیا می‌دانستی که این کار معصیت است؟ اگر جواب دهد بله، گفته می‌شود چرا به علم و دانسته‌ات عمل نکردی و اگر بگوید نمی‌دانستم به او گفته می‌شود چرا نرفتی به دنبال کسب علم به حکم این عمل خودت.

دلالت مطابقی: مؤاخذة بر ترک تعلم حکم شرعی، دلالت التزامی: وجوب تعلم حکم شرعی.

**روایت چهارم:** روایت تفسیری ذیل آیه **"الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ"** (کسانی که ملائکه در حالی جانشان را می‌ستانند که بر خود ظلم کردند) می‌گوید یکی از مصادیق این آیه شریفه کسانی‌اند که از جنگ در رکاب امیرالمؤمنین با دشمنان حضرت سرباز زدند به این بهانه که نمی‌دانیم حق با کدام طرف است، در قیامت به آنان خطاب خواهد شد آیا ویژگیها و راههای شناخت حق از باطل برای شما در قرآن و سنت بیان نشده بود.

دلالت مطابقی این روایت با صراحت اعلام می‌دارد تا زمانی که راه علم و کشف حقیقت باز است، جهل به حکم و جهل به حق بهانه برای ترک وظائف شرعی نخواهد بود و معاقب خواهند بود، و دلالت التزامی اش می‌گوید پس تحصیل علم به حکم شرعی واجب است.

دلیل چهارم تمسک به حکم عقل است که خواهد آمد.

کلام در أدله اثبات وجوب اصل فحص از أدله دال بر حکم شرعی قبل از اجراء أصالة البرائة بود. سه دلیل گذشت.

#### دلیل چهارم: عقل

چهارمین دلیل بر اصل وجوب فحص قاعده معروف عقلی است که وجوب دفع ضرر محتمل باشد. در رابطه با استدلال به دلیل عقل به دو نکته و یک نتیجه دقت کنید:

**الف:** شیوه و طریقه شارع مقدس برای بیان احکام، مبتنی بر الهام به یک یک مکلفان نبوده بلکه برای بیان دستوراتش از همان شیوه متعارف بین عقلاء (مولی و عبید یا همان مدیر و زیردستان) استفاده نموده و احکام دینش را توسط نبی گرامی اسلام و اهل بیت علیهم السلام بیان فرموده است.

**ب:** شیوه متعارف بین عقلاء چنین است که هر جا احتمال وجود یک دستور از جانب مولای خود می دهند که بر ترک آن هم عقاب مترتب باشد، فحص از دستور را لازم می شمارند.

نتیجه اینکه هر جایی که فرد احتمال تکلیف می دهد عقل می گوید باید در کلمات مولا فحص کنی و وظیفهات را با جستجو در آنها پیدا کنی و الا معذور نیستی.

**تنظیر:** مرحوم شیخ انصاری یک نمونه عرفی هم بیان می کنند که اگر فردی ادعای نبوت کند و مکتوبی را ارائه کند و آن را نشانه صدق مدعای خود معرفی نماید، در این صورت چون احتمال صدق او وجود دارد لذا عرف و عقلاء مخاطبان آن فرد را ملزم به مطالعه آن مکتوب می دانند که اگر صادق بود مرتکب عصیان مولی و فرستاده او نشوند. مبنای این رفتار عرف و عقلاء همان حکم عقل به دفع ضرر محتمل است.

**فتأمل:** دال بر تأکید مطلب و دقت در آن است. \*

و النقل الدال على البرائة ... ص ۴۱۴، س ۳

**اشکال به دلیل عقل:** مستشکل می گوید هر چند اثبات کنید عقل حکم می کند قبل از اجراء برائت از حکم، باید از حکم خدا و مولا فحص نمود و الا مؤاخذه خواهیم شد اما نص خاص می گوید هیچ نیازی به فحص نیست و عند الشک فی الحکم می توانید برائت جاری کنید و بگویند وظیفه ای ندارم، نص خاص همان أدله برائت مانند "**کلّ شیء مطلق حتی یرد فیه نهی**" است که می گویند خداوند عقاب و مؤاخذه ای نخواهد کرد.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می فرمایند این روایات اگر معارض نداشتند ما می پذیرفتیم لکن این روایات برائت معارض دارند که روایات وجوب احتیاط باشد مانند صحیحه عبدالرحمن که امام کاظم علیه السلام فرمودند: "**فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه و تعلموا**" در مقام جمع بین این دو دسته روایت متعارض می گوئیم روایات دال بر احتیاط و وجوب سؤال مربوط به قبل از فحص است و روایات برائت مربوط به بعد از فحص. به عبارت دیگر جایی که برای مکلف امکان فحص و جستجو و دست یافتن به حکم الله هست حق ندارد برائت جاری کند اما زمانی که امکان فحص ندارد مجاز است که برائت جاری کند.

الخامس: حصول العلم الإجمالی... ص ۴۱۴، س ۷

#### دلیل پنجم: علم اجمالی به تکلیف

پنجمین و آخرین دلیلی که بر اصل وجوب فحص مطرح می کنند علم اجمالی است.

**توضیح مطلب:** مرحوم شیخ انصاری می فرمایند هر مسلمانی علم و یقین دارد شریعت مقدس اسلام احکام، تکالیف و وظائف شرعیه ای برای او دارد، نسبت به بعض موارد این علم او تفصیلی است مثل وجوب نماز و حرمت غیبت لکن در بعض موارد علم او اجمالی است یعنی اجمالاً می داند بعضی از تفریحات و بازیها در شریعت حرام است اما نمی داند بازی بلیارد هم حرام است یا نه؟ در مباحث گذشته ثابت کردیم که هر جا شک در اصل تکلیف باشد می تواند برائت جاری کند لکن اگر یقین به تکلیف و شک در مکلف به داشته باشد نمی تواند برائت جاری نماید بلکه باید احتیاط کند مهمترین دلیل هم قاعده اشتغال بود.

**اشکال به دلیل پنجم:** مستشکل می گوید اگر علم اجمالی قبل از فحص مانع از اجرای برائت باشد، یعنی به خاطر علم اجمالی تا فحص نکرده ایم نتوانیم برائت جاری کنیم، وضعیت ما بعد از فحص نیز به همان نحو است یعنی بعد از فحص همچنان علم اجمالی خواهیم داشت و مجاز به اجرای برائت نخواهیم بود. به عبارت دیگر چه قبل از فحص و چه بعد از فحص علم اجمالی وجود دارد اگر دلیل شما

بر وجوب فحص قبل از اجرای برائت، وجود علم اجمالی است، این علم اجمالی بعد فحص هم باقی است لذا بعد فحص هم نمی‌توانید برائت جاری کنید.

مثال: فرد علم اجمالی دارد به وجود حرام بین الف و ب ممکن است فحص کند و باز هم به نتیجه نرسد که حرام فرد الف است یا ب، پس علم اجمالی همچنان باقی است و با وجود علم اجمالی حق إجراء برائت ندارید.

خلاصه اینکه وجود و عدم علم اجمالی تأثیری ندارد و در هر صورت حق اجرای برائت ندارید.

قلت: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید وقائعی که نسبت به آنها علم اجمالی داریم بر دو قسم است:

قسم اول: وقائعی که با فحص کردن به حکم آن‌ها دست پیدا می‌کنیم مانند اینکه فرد شک دارد نماز آیات زمان سیل موجب وحشت مردم هم واجب است یا نه؟ بعد از فحص متوجه می‌شود واجب نیست.

قسم دوم: وقائعی که با فحص کردن هم به نتیجه نمی‌رسد مثل شک در حرمت بازی بیلیارد.

در شک قسم اول تا زمانی که فحص نکرده‌ایم احتیاط جاری است لکن در قسم دوم وقتی فحص کرد و متوجه شد شارع دلیلی بر حرمت آن ارائه نداده است دیگر از اطراف علم اجمالی به وجود تکلیف خارج می‌شود لذا برائت جاری می‌کنیم.

و لکن هذا لا یخلو عن نظر... ص ۱۵، س ۵

نقد جواب: مرحوم شیخ انصاری در نقد جواب خودشان می‌فرمایند اگر ملاک در دلیل پنجم وجود علم اجمالی باشد، چه قبل فحص چه بعد فحص همچنان علم اجمالی به وجود احکامی در شریعت و احتمال وجود واجب یا حرام در این مورد مشکوک باقی است و جایی برای إجراء برائت باقی نمی‌ماند نه در قسم اول نه قسم دوم.

نقد دیگر: اشکال دیگر به دلیل پنجم آن است که می‌فرمایند در مباحث گذشته در اشکال به اخباریان که ادعا می‌کردند در شبهه تحریمیه احتیاط واجب است به دلیل همین علم اجمالی (سال گذشته در رسائل ۲، جلسه ۱۰۸، صفحه ۲۰۹ ضمن مثال گوسفندان گذشت) گفتیم هر چند در ابتداء امر، علم اجمالی داشته باشیم به وجود تکالیفی در شریعت مقدس، لکن بعد از اطلاع بر کثیری از احکام شرعیه (مثلاً ۸۰ درصد) این علم اجمالی ما منحل و تبدیل می‌شود به شک بدوی لذا در ما بقی از احکام مشکوک (۲۰ درصد) می‌توانیم قبل فحص برائت جاری کنیم چون علم اجمالی باقی نیست. پس استدلال به علم اجمالی برای اثبات لزوم احتیاط و فحص در تمام موارد مشکوک صحیح نیست زیرا دلیل اخص از مدعا است. مدعای شما این بود که علم اجمالی در صد در صد موارد مشکوک باعث می‌شود قبل فحص حق إجراء برائت نداشته باشیم در حالی که دلیل شما (علم اجمالی) در ۲۰ درصد موارد مشکوک وجود ندارد پس مدعیان عام (تمام شک‌ها) و دلیلتان خاص (۸۰ درصد شک‌ها) است یعنی دلیل اخص از مدعا است.

مرحوم شیخ انصاری دلیل پنجم را نپذیرفتند و در ادامه به جمع‌بندی آدلّه پنج‌گانه برای اصل وجوب فحص خواهند پرداخت.

### تحقیق:

\* در رابطه با وجه فتأمل، مرحوم تنکابنی شاگرد مرحوم شیخ انصاری سه وجه را بررسی می‌فرمایند. ایشان در **ایضاح الفوائد**، ج ۲، ص ۳۷۸ در ابتدا می‌فرمایند: "وجه التأمل الفرق بین مسئله الطومار و المقام من حیث انّ النظر فی الطومار یوجب القطع غالباً او دائماً بصدق مدعی الرّسالة من المولی او بکذبه فلا یبقی بعد النظر شکّ حتی یجری اصل البراءة بخلاف الفحص عن الدلیل الاجتهادی فی المقام اذ کثیراً ما لا یحصل له من النظر و الفحص شیء فیحتاج الی الرجوع الی اصل البراءة"

مرحوم اعتمادی هم در **شرح الرسائل**، ج ۲، ص ۵۳۱ همین مطلب را بیان می‌کنند.

کلام مذکور را نقد کنید.

مرحوم آشتیانی در **بحر الفوائد**، ج ۶، ص ۱۰۶ و ۱۰۷ چند وجه برای تأمل بیان می‌کنند که ثابت کنند تنظیر و تشبیه صحیح و تام نیست. لکن هم ایشان هم مرحوم تنکابنی در **ایضاح الفوائد**، ج ۲، ص ۳۷۹ می‌فرمایند تأمل صرفاً برای تدقیق در مطلب است نه نقد نکته قبل. عبارت مرحوم آشتیانی: فإن الغرض کون مبنی حکم العقل فی المقامین علی وجوب دفع الضرر المحتمل لا الحکم باتحادهما من جمیع الجهات فتأمل. عبارت مرحوم تنکابنی: فلا یكون التأمل تامل تمریض بل تدقیق فتدبر جیدا.



کلام در أدله وجوب اصل فحوص قبل از إجراء أصالة البرائة بود. پنج دلیل مطرح شد که عبارت بودند از: اجماع، دلالت مطابقی آیات و روایات دال بر وجوب تحصیل علم، دلالت التزامی روایات دال بر مؤاخذة جاهل، عقل و علم اجمالی به تکلیف.

مرحوم شیخ انصاری در جمع بندی دلیل خودشان بر وجوب اصل فحوص قبل از إجراء برائت می فرمایند به نظر ما اولی تمسک به دلیل چهارم یا همان دلیل عقل است؛ چرا که عقل مکلفی را که جاهل به حکم است و بدون هیچ فحوص و جستجویی برائت از تکلیف جاری می کند را معذور نمی شمارد و می گوید باید از حکم مولا فحوص می کردی نه اینکه همان ابتدا برائت از اصل تکلیف جاری کنی، پس عقل می گوید جاهل به اصل تکلیفی که بدون فحوص، برائت جاری نموده مستحق عقاب است چنانکه اگر علم اجمالی به مکلف به داشت (که در دلیل پنجم اشاره شد) و بدون فحوص برائت جاری می کرد باز هم معذور نبود و استحقاق عقاب داشت.

خلاصه کلام اینکه معیار عدم معذورت جاهل چه جاهل به اصل تکلیف و چه جاهل به مکلف به، عدم قبح مؤاخذة جاهل است لذا همین که عقل بگوید با اینکه جاهل بودی باید فحوص می کردی، تو که احتمال ضرر می دادی باید فحوص می کردی و حال که فحوص نکردی عقاب نمودن تو قبیح نیست برای اثبات اصل وجوب فحوص کافی است، البته اینکه بالأخره عقاب هست یا نه الآن مورد اشاره قرار می گیرد.

برای معیاری که ذکر کردند یک شاهد می آورند و می فرمایند در مباحث کلامی هم به حکم عقل یک پیش فرض وجود دارد که دفع ضرر محتمل واجب است لذا اگر فردی ادعای نبوت نمود چون احتمال دارد صادق باشد و با ترک دستوراتش مبتلای به ضرر و عقاب شویم عقل می گوید باید در معجزه او دقت کنی و از صدق ادعای او فحوص نمایی؛ پس وجوب دقت در معجزه مدعی نبوت هم از باب دفع ضرر محتمل است و ارتباطی به شک در مکلف به ندارد.

(در رابطه با تمسک علماء عقائد به دلیل عقل در جلسه پنج مطالبی گذشت و عبارات از مرحوم علامه حلی در کشف المراد نقل کردیم که مراجعه کنید.)

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند البته همان دلیل اول از أدله پنج گانه که اجماع بود برای اثبات وجوب فحوص قبل از إجراء برائت کافی است اما تمسک به دلیل عقل را هم قبول داریم.

(نسبت به این عبارت در تحقیق اولین جلسه امسال تحصیلی نکته ای اشاره کردیم که اینجا تشریح می فرمایند.)

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند وجوب فحوص قبل از إجراء اصل عملی برائت اختصاص به أصالة البرائة ندارد بلکه هر اصل عملی (برائت، تخییر، استصحاب، طهارت، حلیت و...) که مخالف احتیاط باشد برای إجرائش باید ابتدا فحوص نمود و در صورت یأس از دست یافتن به دلیل شرعی، آن اصل عملی را جاری نمود.

این عبارت شاهد است بر اینکه مرحوم شیخ انصاری شرط جریان أصالة التخییر را هم مانند برائت أصالة البرائة، وجوب فحوص می دانند.

نتیجه مبحث شرائط أصالة البرائة این شد که إجراء أصالة البرائة یک شرط دارد آن هم وجوب فحوص قبل إجراء برائت.

سؤال: اگر فرد قبل از اینکه فحوص کند أصالة البرائة جاری نمود و در مورد شک در اصل وجوب یک عمل مانند نماز آیات در سیل، برائت از وجوب جاری کرد و آن را ترک نمود یا در مورد شک در اصل حرمت یک عمل مانند بازی بیلیارد برائت جاری کرد و آن را مرتکب شد، بالأخره تمسک به برائت قبل از فحوص چه عواقبی دارد؟

جواب: مرحوم شیخ انصاری می فرمایند پاسخ به این سؤال را از دو بُعد باید بررسی نمود: ۱. استحقاق عقاب. ۲. صحت عمل در آن مورد.

نسبت به اینکه در إجراء برائت قبل از فحوص عقاب هست یا نه دو قول است: مشهور معتقدند فقط در صورتی مستحق عقاب است که عمل او مخالف واقع باشد و الا عقابی نخواهد داشت. تفصیل مدعای مشهور و استدلال آنان بر مدعایشان خواهد آمد.

در پاسخ به این سؤال که اگر مکلف بدون فحص، أصالة البرائة جاری کرد چه حکمی دارد مثل اینکه قبل از فحص از حکم بازی بیلیارد، به این بازی مشغول شد، گفتیم دو بُعد دارد یکی مسأله استحقاق عقاب است که مرحوم شیخ به دو قول اشاره می‌کند:

**قول اول: مشهور: استحقاق عقاب فقط در مخالفت با واقع**

مشهور دو مدعا دارند:

مدعی اول: اگر عمل مکلفی که قبل از فحص، برائت جاری نموده بر خلاف واقع نباشد، عقابی ندارد.

دلیل: مقتضی برای مؤاخذة وجود ندارد زیرا عقاب بر مخالفت واقع است و این فرد عملش مخالف واقع نبوده. (در واقع بیلیارد حرام نبوده)

اشکال: معتقدیم دو مقتضی برای مؤاخذة و عقاب وجود دارد لذا حتی در صورت عدم مخالفت با واقع، این فرد عقاب خواهد داشت:

**مقتضی اول:** آیاتی مانند "فاسألوا أهل الذکر" که صیغه امر در آنها به کار رفته این صیغه امر ظهور دارد در وجوب نفسی یعنی فحص کردن هم واجب است و هم وجوبش نفسی است نه غیری، بنابراین باید بگویید مکلفی که فحص را ترک کرده هر چند مخالفت با واقع اتفاق نیافتاده باشد لکن واجب نفسی اش یعنی تعلّم و تفحص را رها نموده و بر ترک واجب، عقاب خواهد داشت.

**جواب:** قبول داریم که این أدله امر می‌کنند به وجوب فحص لکن دو جلسه قبل در دلیل چهارم گفتیم عقل حکم می‌کند به دفع ضرر محتمل و لزوم فحص، بنابراین امر شارع به وجوب فحص امر ارشادی است که مستقلاً ثواب و عقابی ندارد، حتی اگر اصرار داشته باشید که این امر، مولوی است باز هم می‌گوییم وجوب فحص وجوب نفسی نیست بلکه وجوب غیری است یعنی علت وجوب فحص، مطابقت عملکرد مکلف، با واقع است و در محل بحث هم عمل مکلف مطابق واقع بوده و مخالفتی اتفاق نیافتاده است.

**مقتضی دوم:** هر چند عمل مکلف مخالف واقع نبوده لکن عمل او تجرّی است بنا بر نظر جماعتی از علماء مانند مرحوم شیخ طوسی و مرحوم سید ابوالکارم بن زهره که اجتناب از عمل محتمل الضرر واجب است چنانکه اجتناب از عمل متیقن الضرر واجب است. پس مدعی مستدل در جهت دوم یک صغری دارد و یک کبری:

**صغری:** بنا بر نظر جمعی از اصولیان اقدام بر محتمل الضرر (مانند اقدام بر متیقن الضرر) حرام و تجرّی بر مولا است.

**کبری:** تجرّی بر مولا قبیح است و مؤاخذة دارد. نتیجه: اقدام بر محتمل الضرر مؤاخذة دارد.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در مباحث گذشته (رسائل ۲، جلسه ۱۰۹، صفحه ۲۱۱ جزوه، سال ۹۸-۹۹) هم صغری و هم کبری استدلالات شما را نقد کردیم. جهت یادآوری جواب مرحوم شیخ از مطالب گذشته را به اختصار نقل می‌کنیم:

**نقد صغری:** ادعای شما مبنایی است و مبنای تان در جای خودش نقد شده و چنین نیست که ارتکاب هر محتمل الضرری لزوماً حرام باشد. **نقد کبری:** در مباحث قطع ثابت کردیم تجرّی بر مولا صرفاً قبیح فاعلی دارد نه قبیح فعلی، آنچه مؤاخذة به دنبال دارد و قبیح است قبیح فعلی است یعنی اگر فعل قبیح مرتکب شود عقاب دارد. در ما نحن فیه فقط قبیح فاعلی وجود دارد که آن هم عقاب به دنبال ندارد حتی ثابت کردیم اگر یقین به حرمت فعلی داشت و تجرّی کرد و متیقن الحرمة را مرتکب شد باز هم عقاب ندارد و صرفاً قبیح فاعلی دارد.

**مدعی دوم:** اگر عمل مکلفی که قبل از فحص، برائت جاری نموده بر خلاف واقع باشد، عقاب خواهد داشت.

مشهور برای مدعی دومشان به سه دلیل تمسک کرده‌اند:

**دلیل اول: وجود مقتضی**

فردی که بدون فحص از حکم بازی بیلیارد، آن را انجام داد و در واقع هم حرام بود، عقاب دارد زیرا مقتضی عقاب موجود است یعنی همان أدله‌ای که حرمت بیلیارد را بیان کرده‌اند و مکلف به دنبالشان نرفته می‌گویند این فرد معصیت کرده و مستحق عقاب است.

اشکال: مستشکل می‌گوید این مقتضی مبتلا به مانعی است که همان جهل مکلف باشد، لذا جاهل به حکم واقعی عصیان نکرده است.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مقتضی عقاب در محل بحث موجود است و هیچ مانعی هم وجود ندارد نه مانع عقلی نه شرعی: اما مانع عقلی وجود ندارد زیرا در دلیل چهارم از أدله اثبات وجوب اصل فحص، که تمسک به دلیل عقل بود گفتیم بناء شارع در اعلام و تبلیغ احکام بر الهام به یک یک مکلفان نیست بلکه بناء شارع بر همان صورت متعارف بین عقلاء است که ممکن است حکم در جلسه‌ای توسط نبی گرامی اسلام بیان شود اما افراد بسیاری آنجا نباشند لذا در کاری که احتمال حرمت می‌دهند عقلاً باید اول فحص از حکم الله نمایند و فرد متمکن از فحص در صورتی که بدون فحص محتمل الحرمة را مرتکب شود هیچ عذری ندارد و عقاب خواهد داشت.

اما مانع شرعی هم وجود ندارد چنانکه ذیل همان دلیل چهارم توضیح دادیم روایاتی که می‌گویند رفع ما لایعلمون اختصاص به فردی دارند که فحص کرده و به حکم شرعی دست نیافته است. (و اخبار وجوب توقف و احتیاط مربوط به فردی است که فحص نکرده است.)

### دلیل دوم: روایات

دومین دلیل اثبات عقاب برای فردی که بدون فحوص، محتمل الحرمة را انجام داده و در واقع هم حرام بوده تمسک به روایات است. این روایات در صفحه ۴۱۲ کتاب و جلسه ۶ صفحه ۱۲ جزوه مورد اشاره قرار گرفت. روایت دیگری را هم اینجا اشاره می‌کنند که عمار یاسر جنب شده بود و دسترسی به آب نداشت، شنیده بود که بدل از غسل می‌تواند تیمم کند لکن شیوه تیمم را نمی‌دانست لذا لباسهایش را درآورد و تمام بدنش را روی خاک کشید و خاکمال کرد، سپس این کارش را با رسول خدا در میان گذاشت، حضرت او را توبیخ کرده و فرمودند: "کذلک یتمرغ الحمار، أفلا صنعت کذا" چرا تیمم را به شیوه صحیح انجام ندادی سپس به او تعلیم فرمودند.

پس در این روایت رسول خدا عمار را به خاطر عدم فحوص از شیوه تیمم توبیخ فرمودند که چرا نرفته به دنبال یادگیری حکم شرعی. \*

### دلیل سوم: اجماع

ادعا شده به اجماع علماء کفار چنانکه مکلف و موظف به اعتقاد به اصول دین هستند، مکلف به فروع دین هم هستند با اینکه آنان جاهل به احکام اسلام هستند، لذا جهل آنان سبب نمی‌شود که تکلیفی نداشته باشند بلکه موظف هستند فحوص کرده و از احکام شرعی‌شان سؤال کنند.

### نقد دلیل سوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند معقد اجماع و کلیشه مشترک در عبارات فقهاء این است که کفار مانند مسلمانان مکلف به فروع و اصول هستند و اگر فروع و تکالیف شرعی را با شرائطی که شارع مقدس در آنها مقرر داشته امتثال نکنند عقاب خواهند داشت این مقدار مورد اتفاق و اجماع فقهاء است اما این نکته هیچ منافاتی ندارد با اینکه کسی ادعا کند یکی از شرائط عقاب تارک تکلیف، چه مسلمان چه کافر علم به تکلیف است، پس جاهل به تکلیف و کسی که فحوص نکرده عقاب ندارد.

به عبارت دیگر به اجماع فقهاء کافر و مسلمان مساوی هستند در اینکه مکلف به فروع‌اند، اما اینکه فحوص از این تکلیف هم بر مسلمان و کافر واجب است یا نه را ثابت نمی‌کند.

نتیجه قول اول این شد که مشهور دو مدعا داشتند و با دو دلیل (وجود مقتضی و روایات) ثابت کردند:

اولاً: اگر عمل مکلفی که قبل از فحوص، برائت جاری نموده بر خلاف واقع نباشد، عقابی ندارد.

ثانیاً: اگر عمل مکلفی که قبل از فحوص، برائت جاری نموده بر خلاف واقع باشد، عقاب خواهد داشت.

### قول دوم: صاحب مدارک: استحقاق عقاب بر ترک فحوص

دومین قول در بررسی استحقاق عقاب برای کسی که قبل از فحوص برائت جاری کرده مربوط به صاحب مدارک (مرحوم سید محمد عاملی متوفی ۱۰۰۹ هـ ق) است، ایشان به تبع استادشان مرحوم مقدس اردبیلی (متوفی ۹۹۳ هـ ق) فرموده‌اند مکلفی که قبل از فحوص نمودن و تعلّم حکم شرعی برائت جاری کند چه عملش مطابق واقع باشد چه مخالف واقع، به جهت ترک فحوص و تعلّم عقاب خواهد داشت.

دلیل: صاحب مدارک الأحکام در ج ۲، ص ۳۴۴ و ۳۴۵ ضمن بحث از نمازگزاری که قبل از نماز می‌دانسته بدن یا لباسش نجس است اما از روی جهل با همان نجاست نماز خوانده است، می‌فرمایند این فرد عقاب ندارد لأن تکلیف الجاهل بما هو جاهل به، تکلیف بما لا یطاق نعم هو مکلف بالبحث و النظر إذا علم وجوبهما بالعقل أو الشرع، فیأثم بترکهما. می‌فرمایند کسی که غافل از حکم شرعی است اصلاً خطاب طهر ثوبک متوجه او نیست زیرا فرد جاهل مانند دیوار است، خطاب کردن به دیوار قبیح است، خطاب قرار دادن جاهل هم قبیح است، پس عقاب جاهل نه به جهت مخالفت واقع بلکه به جهت ترک فحوص از حکم شرعی‌اش می‌باشد.

در اینکه مقصود ایشان چیست دو احتمال وجود دارد:

**احتمال اول:** مرحوم آقا جمال الدین خوانساری در حاشیه روضه از کلام مرحوم صاحب مدارک چنین برداشت کرده‌اند که صاحب مدارک معتقد است جاهل مذکور، بر ترک مقدمه (فحص از حکم شرعی) عقاب دارد نه بر ترک ذی المقدمه (نماز در لباس طاهر)؛ سپس به این کلام صاحب مدارک اشکال کرده‌اند. \*

**احتمال دوم:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اگر کلام مرحوم صاحب مدارک را طبق برداشت مرحوم خوانساری معنا کنیم به آن اشکال وارد است زیرا اطاعت و عصیان مقدمه، ثواب و عقاب مستقلی ندارد، اما می‌توان به گونه دیگری کلام صاحب مدارک را تفسیر کرد که اشکال به آن وارد نباشد. به این بیان که به نظر صاحب مدارک استحقاق عقاب به جهت ترک ذی المقدمه است لکن عامل ترک ذی المقدمه، ترک مقدمه بوده است. برای توضیح کلامشان دو مثال بیان می‌کنند:

**مثال اول:** مسلمانی که اجمالا علم دارد در شریعت مقدس اسلام محرماتی وجود دارد، اما به دنبال یادگیری و شناخت نوشیدنی‌های حرام نرفت، و در حالی که از حرمت شرب خمر غافل است خمر می‌نوشد، در این وضعیت این فرد غافل است لذا توجه تکلیف و خطاب به او قبیح است چنانکه مخاطب قرار دادن دیوار قبیح است لکن ریشه و علت این شرب خمر و ارتکاب حرام (ذی المقدمه) ترک یادگیری و فحص از احکام (مقدمه) بود.

**مثال دوم:** فردی که هفت ماه قبل از ایام حج، مستطیع شده اما برای ثبت نام در کاروان و أخذ گذرنامه و ویزا و سفر به مکه اقدام نمی‌کند که منجر می‌شود به اینکه در ذیحجه حج واجبش را ترک کند، عرف و عقلاء همان زمان که این فرد ثبت نام در کاروان و أخذ ویزا را ترک کرد می‌گویند حج را ترک کرده است هر چند هنوز یک هفته به ایام حج باقی مانده باشد پس این فرد قبل از رسیدن ایام حج هم استحقاق عقاب دارد بر ترک حج که ذی المقدمه است لکن این استحقاق عقاب را با همان ترک مقدمه کشف نمودیم. مطلب ادامه دارد که خواهد آمد.

### تحقیق:

\* مرحوم قزوینی در حاشیه معالم با عنوان "تعلیقة علی معالم الأصول" نقدی به این برداشت از روایت دارند و می‌فرمایند: "أفلا صنعت کذا؟" تندیم علی عدم إتیانه بالتیمم بتلك کیفیة، فدلّ علی أنه لو تیمم كذلك و لو من غیر سؤال لأجزأه و لم یتوجه إلیه تندیم. و ما یقال فی منع الدلالة من أن التندیم یرجع إلی تفصیره فی عدم السؤال حتی یفعل صحیحا کما فی کلام بعض الأعلام. ففیہ: أنه خروج عن الظاهر لمکان قوله: "أفلا صنعت کذا" دون "أفلا سألت" فلیتدبر. کلام ایشان را مطالعه کنید و نظر خود را ارائه دهید.

\* البته مرحوم خوانساری به صاحب مدارک می‌فرمایند: کانه ذهب الی ان تارك الواجب بترك المقدمة انما یأثم بترك المقدمة فقط و هو بعيد کما یظهر لمن حقق الاصول. مقصود ایشان این است که وجوب مقدمی، وجوب غیری است که ثواب و عقاب مستقل ندارد.

### معرفی اجمالی کتاب تعلیقة علی معالم الأصول

یکی از کتابهای منبع و مرجع اصولی کتاب **معالم الأصول** (معالم الدین و ملاذ المجتهدین) از پسر مرحوم شهید ثانی (متوفی ۱۰۱۱ هـ ق) است که چند قرن کتاب درسی اصولی حوزه‌های علمیه شیعه بوده است. کتاب معالم یک جلد کتاب مختصر و با حجمی کمتر از یک سوم رسائل مرحوم شیخ انصاری است. آشنایی با این کتاب برای شما لازم است و در آینده به مناسبت اشاره خواهیم کرد. به جهت محوریت کتاب معالم هم از نظر محتوایی هم از نظر کتاب درسی بودن، شروح و حواشی مختلفی بر آن نوشته شده است. یکی از شروح مهم و مفصل (۷ جلدی) آن "تعلیقة علی معالم الأصول" اثر مرحوم موسوی قزوینی (متوفی ۱۲۹۷ هـ ق) است. ایشان نکات قابل استفاده‌ای در حاشیه مطالب بیان می‌کنند که هم توضیحاتشان مفید و روان است هم مطالب اضافه‌ای که گاهی در سایر کتب اصولی پیدا نمی‌شود یا دسته بندی شده نیست ارائه می‌دهند. این کتاب را کتاب‌شناسی کنید و نوشته‌تان را ارائه دهید.

سرفصلهای کتاب‌شناسی را در وبلاگ به این آدرس بیان کرده‌ام: <http://almostafa.blog.ir/post/۳۳۳>

گفتیم کسی که قبل از فحوص، براهه جاری کرده طبق نظر مشهور چون مرتکب حرام شده عقاب دارد اما طبق نظر مرحوم صاحب مدارک صرفاً بر ترک تعلّم و فحوص عقاب دارد. نکته عمده کلام مرحوم صاحب مدارک هم این بود که تکلیف نهی متوجه جاهل و غافل نیست تا به سبب ترک آن عقاب داشته باشد زیرا مخاطب قرار دادن و توجه خطاب به غافل عقلاً قبیح است.

**سؤال:** اگر توجه خطاب به غافل و جاهل، عقلاً قبیح است پس چگونه مشهور می‌فرمایند عقاب بر ارتکاب حرام است نه ترک تعلّم؟ به عبارت دیگر وقتی فرد غافل و جاهل تکلیف و نهی (لاتشرب الخمر، لاتلعب البلیارد) ندارد چگونه بر ترک آن عقاب شود؟  
**جواب:** نسبت به مقصود مشهور از کلامشان سه احتمال است:

**احتمال اول:**

بگوییم مقصود مشهور این است که هر چند مکلف غافل و جاهل به حکم شرعی است لکن حکم شامل و متوجه او هم هست لذا با ترک وظیفه و ترک حکم شرعی مستحق عقاب است.

**نقد:**

این احتمال چنانکه در کلام مرحوم صاحب مدارک دانستیم قابل گفتن نیست زیرا خطاب غافل عقلاً قبیح است چرا که تکلیف و توجه خطاب به مکلف برای انبعاث و برانگیختن او در مقابل حکم شرعی است و حال آنکه فرد غافل امکان منبعاث شدن و انجام حکم شرعی را ندارد پس مخاطب قرار دادن او لغو است و فعل لغو از مولای حکیم قبیح است.

**احتمال دوم:**

بگوییم مقصود مشهور این است که امکان توجه خطاب به جاهل و غافل وجود ندارد لکن بالأخره این فرد با حکم شرعی واقعی مخالفت کرده و مثلاً فعل حرام مرتکب شده لذا مستحق عقاب است البته استحقاق عقاب تا قبل از ارتکاب و مخالفت با واقع وجود ندارد بلکه به محض ارتکاب حرام از روی جهل و غفلت، استحقاق عقاب پیدا می‌کند.

**نقد:**

اگر شما معتقدید که نهی و تکلیف حرمت، متوجه مکلف نیست که به خاطر ارتکاب حرام مستحق عقاب باشد دیگر چرا منتظر می‌مانید که لحظه مخالفت با واقع برسد، خب همان موقعی که مقدمه مخالفت با واقع یعنی تعلّم و فحوص را ترک نمود، بگویید مستحق عقاب است چنانکه صاحب مدارک فرمودند، زیرا:

**اولاً:** وقتی تعلّم و مقدمه را ترک کند دیگر محال است که حکم شرعی را امتثال نماید، وقتی از حرمت بلیارد تحقیق و سؤال نکرد دیگر محال است به حکم لاتلعب البلیارد عمل نماید.

**ثانیاً:** عقلاء کسی را که دکمه شلیک موشک را می‌زند مثل فردی که دکمه رها سازی بمب اتمی در آسمان شهر هیروشیما را فشار داد، به محض فشار دادن دکمه و رها کردن بمب، عقلاء می‌گویند مرتکب جنایت شد و برای مذمت او صبر نمی‌کنند مقداری زمان بگذرد تا انفجار و نابود شدن شهر و ساکنانش محقق شود.

**احتمال سوم:**

بگوییم مقصود مشهور این است که این فرد با ترک تعلّم و فحوص (مقدمه)، استحقاق عقاب پیدا می‌کند لکن کشف استحقاق عقاب زمانی است که مخالفت با واقع محقق شد و بلیارد بازی کرد.

این احتمال نیکو است و اشکالات قبلی به آن وارد نیست و همان کلام صاحب مدارک است، پس بین قول مشهور و صاحب مدارک در محل بحث جمع و چنین نیست که در محل بحث دو قول باشد بلکه همه عالمان از جمله صاحب مدارک معتقدند که فردی که بر اثر ترک تعلّم و ترک فحوص از حکم شرعی، با حکم واقعی مخالفت کند مستحق عقاب است لکن به جهت ترک تعلّم مستحق عقاب است.

**هذا و لکن بعضی کلماتهم ... ص ۱۹۴، س ۱۸**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند ظاهر بعضی از فتاوی فقهاء دلالت می‌کند مقصود مشهور از استحقاق عقاب همان احتمال اول است. قبل از توضیح مطلب به دو مقدمه یکی اصولی و دیگری فقهی دقت کنید:

### **مقدمه اصولی: اشتراک احکام بین عالم و جاهل**

به اعتقاد فقه‌های امامیه، احکام الله واقعی مشترکند بین عالم و جاهل، و هر دو مکلف به احکام شرعی هستند. البته ثواب و عقاب مشترک بین عالم و جاهل نیست. \*

به عبارت دیگر تعلق گرفتن تکالیف به مکلفان مشروط به علم نیست، به سه دلیل:

**دلیل اول: اجماع.**

**دلیل دوم:** روایات متواتر.

**دلیل سوم:** دلیل عقلی ( لزوم دور از اختصاص احکام به عالم).

در رابطه با توضیح دلیل سوم مرحوم شیخ انصاری در رسائل، ج ۲، ص ۲۸۰، س ۷ مختصراً در یک خط می‌فرماید: لَأَنَّ الْعِلْمَ بِالْوَجُوبِ مَوْقُوفٌ عَلَى الْوَجُوبِ فَكَيْفَ يَتَوَقَّفُ الْوَجُوبُ عَلَيْهِ؟

در انتهای کفایه (چاپ آل البیت ص ۴۶۹) هم خواهید خواند که مرحوم آخوند در مباحث اجتهاد و تقلید به اختصار می‌فرماید: "تواتر الأخبار و إجماع أصحابنا الأخيار على أن له تبارك و تعالى في كل واقعة حكما يشترك فيه الكل".

بهترین توضیح برای دلیل سوم را در کتاب اصول فقه خوانده‌ایم. ایشان در ج ۲، ص ۳۲ در مقدمه یازدهم از پانزده مقدمه‌ای که ابتدای مقصد سوم (مباحث حجج) به صورت دقیق و روشن این بحث را تبیین فرموده و می‌فرماید اگر احکام مشترک بین عالم و جاهل نباشد باید بگوییم مختص به یک دسته است، نمی‌شود گفت احکام الهی مختص به جاهل باشد و این روشن است، اما اگر بگوییم احکام مختص به عالم است (احکام الله واقعی مقید به علم باشد) دور پیش می‌آید و مستلزم محال است.

**بیان دور:** اگر بگوییم واجب شدن نماز مقید است به علم به آن، یعنی تا وقتی مکلف علم به وجوب پیدا نکرده، نماز بر او واجب نیست، خوب از آن طرف خیلی روشن است که زمانی علم پیدا می‌کند به وجوب نماز که اول واجب شده باشد، پس:

نماز واجب نمی‌شود مگر اینکه مکلف علم به وجوب بودن پیدا کند و مکلف علم به وجوب بودن پیدا نمی‌کند مگر زمانی که نماز واجب شود. وجوب نماز متوقف بر علم به وجوب شد، علم به وجوب هم متوقف بر وجوب نماز شد. وجوب نماز متوقف شد بر وجوب نماز و هذا دورٌ باطل.

### **مقدمه فقهی: تفاوت بین جهل به حکم و جهل به موضوع**

در رابطه با عنوان "جهل" تقسیماتی مطرح است که در فقه و حقوق کاربرد فراوان دارد از جمله جهل تقصیری و قصوری و جهل به موضوع و حکم. در رابطه با جهل به موضوع و حکم مرحوم آشتیانی در **بحر الفوائد**، ج ۶، ص ۱۲۵ ذیل همین بحث می‌فرماید: "أما الجاهل بالموضوع، فقد اتفقوا على القول بصحة عبادته مطلقاً، و أمّا ناسي الموضوع، فالمشهور على صحة صلاته و خالف فيه العلامة قدس سره و بعض من تأخر عنه، و أمّا جاهل الحكم، فالذي يظهر من كلماتهم التفصيل في الحكم بالصحة و الفساد فيه بين القاصر و المقصر..."

پس به اجماع فقهاء امامیه اگر مکلف جاهل به موضوع باشد و نداند مکان نمازش غصبی بوده، نمازش صحیح است.

همین بحث در حقوق هم مطرح است که می‌توان از جهل به حکم در حقوق به عنوان جهل به قانون یاد کرد. به چند ماده قانونی در رابطه با جهل به حکم و موضوع در **قانون مجازات اسلامی** توجه کنید: ماده ۱۵۵: جهل به حکم، مانع از مجازات مرتکب نیست مگر ...

ماده ۲۹۱ - جنایت در موارد زیر شبه عمدی محسوب می‌شود: ... ب - هرگاه مرتکب، جهل به موضوع داشته باشد.

ماده ۱۶۶ - ... تبصره ۱ - در صورتی که شراب خورده مدعی جهل به حکم یا موضوع باشد و صحت دعوای وی محتمل باشد محکوم به حد نخواهد شد.

تبیین کلام مرحوم شیخ انصاری جلسه بعد خواهد آمد إن شاء الله.

### **تحقیق:**

\* در همان ابتدای بحث مرحوم مظفر اشاره کرده‌اند به اینکه چرا ثواب و عقاب مشترک نیست. می‌فرماید: فإذا لم يحصل العلم و لا ما يقوم مقامه بعد الفحص و اليأس لا ينتج عن عليه التكليف الواقعي... سه خط از عبارت ایشان را یادداشت نمایید و به همراه توضیح ارائه دهید.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ظاهر عبارات مشهور همان احتمال اول است که هر چند مکلف غافل و جاهل به حکم شرعی است لکن حکم شامل و متوجه او هم هست لذا با ترک وظیفه و ترک حکم شرعی مستحق عقاب است. (اشکال این احتمال آن بود که توجه خطاب به غافل عقلا قبیح است.)

برای اثبات اینکه ظاهر کلمات فقهاء دلالت بر احتمال اول دارد دو شاهد بیان می‌کنند:

**شاهد اول:** بطلان صلاة در مغضوب برای جاهل به حکم

مشهور فتوای می‌دهند کسی که جاهل (مقصر) به بطلان صلاة در مکان مغضوب است اگر در مکان مغضوب نماز خواند هر چند جاهل به حکم "لا تعصب" بوده لکن باز هم نمازش باطل است زیرا:

**اولا:** جاهل (مقصر) در حکم عامد است یعنی مثل کسی است که با آگاهی از حکم و عامدانه در مکان مغضوب نماز خوانده باشد.

**ثانیا:** احکام، مختص به عالم به احکام نیست بلکه مشترک است بین جاهل و عالم.

این فتوا به روشنی دلالت می‌کند بر اینکه مشهور معتقد به احتمال اول هستند یعنی خطاب و حکم شرعی را متوجه غافل و جاهل هم می‌دانند لذا حکم و خطاب "لا تصل فی المكان المغضوب" متوجه این مکلف جاهل بوده و او به آن عمل نکرده لذا نمازش باطل و مستحق عقاب است و الا اگر نهی "لا تصل فی المكان المغضوب" متوجه مکلف نبود باید مشهور فتوا به صحت نماز جاهل به حکم غضب می‌دادند چنانکه فتوا به صحت نماز فردی داده‌اند که ناسی موضوع است یعنی فراموش کرده این مکان مغضوب است.

**و الإعتذار عن ذلك ... ص ۲۰، س ۳**

**اعتذار:**

مستدل می‌گوید شمای شیخ انصاری فتوای به بطلان صلاة جاهل، در مکان مغضوب را شاهدهی دانستید بر اینکه مشهور معتقدند خطاب و تکلیف متوجه غافل هم هست؛ این برداشت صحیح نیست، اگر مشهور حکم به بطلان چنین صلاتی کرده‌اند نه به این جهت که خطاب و تکلیف متوجه جاهل و غافل هست بلکه به جهت مبعوضیت ذاتی غضب عند الله است.

توضیح مطلب: قبل از تبیین مطلب، یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### **مقدمه اصولی: اجتماع امر و نهی**

در مبحث اجتماع امر و نهی در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۳۳۵ ذیل عنوان "ثمره المسألة" خوانده‌ایم اگر در یک مورد معین و در آن واحد هم امر و هم نهی به سوء اختیار مکلف از جانب شارع محقق شد، مانند نماز (صل) در مکان غضبی (لا تعصب)، (مثل نماز مستأجری که قرارداد اجاره‌اش تمام شده و صاحب خانه راضی به حضورش نیست) سه نظریه وجود دارد:

**نظریه اول:** اجتماع امر و نهی ممکن نیست و باید جانب نهی را مقدم نمود یعنی باید به "لا تعصب" عمل نماید.

**نظریه دوم:** اجتماع امر و نهی ممکن نیست و باید جانب امر را مقدم نمود.

**نظریه سوم:** اجتماع امر و نهی ممکن است.

مرحوم مظفر می‌فرماید مشهور قائل به نظریه اول هستند: "فإنه بناء على القول بالامتناع و ترجیح جانب النهی كما هو المعروف تقع العبادة فاسدة مع العلم بالحرمة و العمد بالجمع بين الأمر به و المنهي عنه كما هو المفروض في المسألة لأنه لا أمر مع ترجیح جانب النهی و ليس هناك في ذات المأني به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهی الفعلي، لامتناع التقرب بالمبعد."

نکته اصلی در نظریه مشهور آن است که صلاة عبادت است و امکان ندارد انسان با انجام دادن یک عمل حرام و مبعوض خدا و مبعّد عن الله که غضب باشد تقرب به درگاه خدا پیدا کند. \*

معتذر می‌گویم اگر مشهور، فتوای به بطلان در مورد مذکور داده‌اند نه به جهت وجود تکلیف فعلی "لا تصل فی المكان المغضوب" که شما بگویند تکلیف غافل قبیح است بلکه به این جهت است که غضب ذاتا نزد خدا مبعوض است، صلاة هم عبادت است و نیاز به قصد قربت دارد و کاملا روشن است که با یک عمل مبعوض نمی‌توان تقرب به خدا پیدا کرد لذا صلاة در دار غضبی باطل است هر چند فرد جاهل باشد چون مبعوض خدا است نه به این جهت که تکلیف "لا تصل فی المكان المغضوب" متوجه مکلف باشد.

**مدفوع:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اعتذار و توجیه مذکور برای فتوای مشهور صحیح نیست به دو جهت:

اولاً: اینکه ادعا کردید در بحث اجتماع امر و نهی، علت بطلان عبادتی مانند نماز در مکان غضبی، صرف مبغوضیت ذاتی غضب است کلام نادرستی است زیرا مشهور معتقدند اجتماع امر و نهی ممکن نیست و جانب نهی مقدم است یعنی نهی "لاتعصب" متوجه مکلف است و به این دلیل است که نماز در مکان غضبی را باطل می‌دانند.

ثانیاً: اگر می‌فرمایید به جهت مبغوضیت ذاتی غضب است که مشهور صلاۀ در دار غضبی را باطل می‌دانند، پس چگونه است که همین مشهور در مورد مشابه این مسأله، فتوایی دارند که با وجود تحقق غضب به عنوان یک عمل ذاتا مبغوض، نماز را باطل نمی‌دانند پس معلوم می‌شود علت بطلان صلاۀ، مبغوضیت ذاتی غضب نیست و الا در هر دو مورد باید فتوا به بطلان می‌دادند.

توضیح مطلب: در موردی که فرد وارد مکان غضبی مانند یک باغ بزرگ شده و وسط باغ که نشسته متوجه می‌شود نمازش در حال قضا شدن است و چاره‌ای ندارد جز اینکه در حال حرکت و خروج از این باغ غضبی، نماز را هم بخواند، مشهور می‌فرمایند این نمازش صحیح است زیرا امر به نماز دارد و نهی از غضب ندارد زیرا مجبور است برای ترک غضب، از باغ خارج شود، اما در حین خروج از باغ همین که در مکان غضبی گام برمی‌دارد مرتکب غضب است و عقاب دارد زیرا به سوء اختیارش چنین رفتاری برای خودش درست کرده است پس با اینکه غضب مبغوض، محقق است اما مشهور فتوا به بطلان نماز نداده‌اند.

پس معلوم می‌شود مبنای فتوای مشهور تحقق یک عمل مبغوض با عنوان غضب نیست بلکه مبنای مشهور وجود و عدم نهی است، در مورد اول چون تکلیف نهی را متوجه فرد جاهل می‌دانند می‌گویند نماز باطل است اما در مورد دوم (نماز در حال خروج از باغ) چون در حال خروج نهی متوجه مکلف نیست لذا عملش را باطل نمی‌دانند.

**إلا أن یفرق ... ص ۴۲۰، س ۹**

مرحوم شیخ انصاری در نقد جواب ثانی خودشان می‌فرمایند ممکن است گفته شود بین دو مورد (۱. غاصب غافل از حکم بطلان نماز در مکان غضبی. ۲. کسی که وسط باغ غضبی قصد خروج دارد) تفاوت است و قیاس این دو به هم مع الفارق است.

توضیح مطلب: نسبت به مورد اول یعنی مکلفی که جاهل (مقصر) است به حکم بطلان نماز در مکان غضبی، مشهور می‌فرمایند نمازش باطل است زیرا غضبی که مبغوض مولا است محقق شده لذا با نماز ضمن غضب مبغوض مولا، نمی‌تواند قصد قربت کند، و این غضب هم به سوء اختیارش است یعنی می‌تواند از مکان غضبی بیرون رود و نمازش را صحیح به جا آورد؛ اما در مورد دوم یعنی وسط باغ غضبی قرار گرفتن شارع نمی‌تواند غضب در هنگام خروج از باغ را بر او حرام کند زیرا مکلف چاره‌ای ندارد جز گام برداشتن در مکان غضبی برای خروج از آن، پس اگر نهی "لاتعصب" هنگام خروج، متوجه مکلف باشد لازم می‌آید تکلیف بما لایطاق، پس هیچ نهی و مبغوضیتی نسبت به گام برداشتن برای خروج ندارد لذا اگر در همان حال نماز خواند، نمازش صحیح خواهد بود.

پس خلاصه کلام اینکه در مورد اول مبغوضیت، قابلیت تحقق را دارد لذا نمازش باطل است و در مورد دوم مبغوضیت گام‌های غاصبانه خروجی محقق نیست زیرا چاره‌ای ندارد و مبغوض بودن گام‌های خروجی باعث تکلیف به مالا یطاق می‌شود لذا نمازش صحیح است.

### **تحقیق:**

\* نسبت به اجتماع امر و نهی که یک مبحث مهم اصولی است همچنان اختلاف نظر و به تبع آن اختلاف فتوای در فقه وجود دارد. مرحوم امام، مرحوم بروجردی، محقق اصفهانی (کمپانی)، شهید صدر و مرحوم مظفر معتقد به امکان اجتماع امر و نهی هستند یعنی صلاۀ در دار غضبی را صحیح و البته فاعل آن را به جهت غضب آگاهانه مستحق عقاب می‌دانند.

مرحوم آخوند قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستند لذا در حاشیه‌شان بر رسائل با عنوان "درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد"، ص ۲۷۲ ذیل عبارت محل بحث در رسائی "و الإعتذار عن ذلک" می‌فرمایند: لا یخفی متانتہ و صحّته ...

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۳۱۳ به بعد، ابتدا مقصود از عنوان "اجتماع امر و نهی" را توضیح می‌دهند، خلاصه‌ای از معنای عنوان مذکور را ارائه دهید.



مرحوم شیخ انصاری فرمودند می توان به مشهور نسبت داد که قائل به احتمال اول هستند یعنی توجه خطاب به غافل و جاهل اشکالی ندارد، یک شاهد از فتاوی مشهور بیان شد.

ذیل شاهد اول می فرمایند با توجه به اینکه مشهور فرمودند مکلفی که صلاة در مکان غصبی می خواند و جاهل به حکم بطلان چنین نمازی هست، با اینکه جاهل است اما هیچ رخصت و اجازه ای ندارد که در مکان غصبی نماز بخواند یعنی با وجود جهل، باز هم خطاب "لاتصل فی المكان المغصوب" متوجه او است. بنابراین کاملا روشن می شود که چرا مشهور بین جهل به حکم و جهل به موضوع تفاوت گذاشته اند، در جهل به حکم، نماز را باطل و در جهل به موضوع نماز را صحیح دانسته اند.

توضیح مطلب: مشهور فرموده اند اگر فرد جاهل (قاصر یا مقصر) باشد به غصبی بودن مکان نمازش (جهل به موضوع) و در آن نماز بخواند نمازش صحیح است زیرا مشهور فحوص از موضوع را واجب نمی دانند لذا مشهور در جهل به موضوع معتقدند خطاب "لاتصل فی المغصوب" وجود ندارد و مکلف ترخیص دارد و مجاز است در مکان غصبی نماز بخواند چون نمی داند این مکان غصبی است. پس با وجود اینکه در واقع غصب اتفاق افتاده و مبعوضیت واقعی هست باز هم مشهور معتقدند خطاب لاتصل در جهل به موضوع وجود ندارد و نماز صحیح است. نتیجه می گیریم معیار فتوا دادن مشهور، مبعوضیت نیست بلکه وجود و عدم خطاب "لاتصل فی المغصوب" است که در جهل به حکم هست و در جهل به موضوع نیست.

با معیاری که اشاره شد یک اشکال باقی می ماند زیرا مشهور در مورد ناسی چه ناسی حکم که می دانست نماز در مکان غصبی باطل است اما فراموش کرد و در مکان غصبی نماز خواند، و چه ناسی موضوع که می دانست این مکان غصبی است اما فراموش کرد و در آن نماز خواند، فتوا می دهند نمازش صحیح است، این فتوا با معیار فوق الذکر سازگار نیست وقتی مشهور فتوا می دهد جاهل به حکم نمازش باطل است چگونه ناسی نمازش صحیح باشد، همچنین روایات می گویند جاهل به موضوع نمازش صحیح است نه ناسی موضوع.

#### فافهم

ممکن است اشاره به این باشد که اگر جاهل به موضوع نمازش صحیح باشد پس به طریق اولی ناسی موضوع باید نمازش صحیح باشد زیرا جاهل اصلا فحوص نکرده اما ناسی فحوص کرده لکن فراموش کرده است.

#### شاهد دوم:

قبل از بیان شاهد دوم یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

#### مقدمه اصولی: واجب موقت و غیر موقت

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۹۴ در باب اوامر ذیل مبحث واجب موسع و مضیق خوانده ایم که: "ینقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمین موقت و غیر موقت ثم الموقت إلى موسع و مضیق ثم غیر الموقت إلى فوری و غیر فوری ... و الموقت ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص، كالصلاة و الحج و الصوم و نحوها"

واجب موقت واجبی است که تا زمان خاص به آن وارد نشود، واجب نمی شود چنانکه نماز قبل از وقت اذان واجب نیست.

دومین شاهد از فتاوی مشهور که دلالت می کند مشهور احتمال اول از سه احتمال مذکور در دو جلسه قبل را قبول دارند این است که می دانیم انجام حج صرفا در ۹ تا ۱۲ ذی حجه امکان پذیر است و طبق آیه شریفه قرآن حج بر کسی واجب است که استطاعت (بدنی، مالی و طریقی) داشته باشد پس اگر مکلف مستطیع نباشد حج بر او واجب نیست و در ترک حج عقابی ندارد.

فردی چند سال وضع مالی خوبی نداشت لذا می دانست برای حج مستطیع نیست اما چند سال وضع مالی او رونق گرفت و در واقع مستطیع بود لکن حساب و کتاب مالی خود را بررسی نمی کند که متوجه شود استطاعت دارد یعنی از مستطیع بودن خود غافل است و در نتیجه حج را انجام نمی دهد:

- طبق احتمال سوم باید فتوا داده شود چنین مکلفی به جهت ترک حج عقاب ندارد زیرا:

الف: تا زمانی التفات به حج داشت که مستطیع نبود لذا تکلیف حج نداشت.

ب: زمانی که مستطیع شد، التفات و توجه به استطاعت نداشت و توجه تکلیف به فرد غافل هم عقلا صحیح نیست.

نتیجه اینکه عقابی وجود نخواهد داشت.

- در حالی که می بینیم مشهور معتقدند چنین فردی تارک حج است و معصیت نموده و عقاب خواهد داشت. پس معلوم می شود مشهور احتمال اول را قبول دارند و تکلیف وجوب حج را متوجه این فرد می دانند.

همچنین در مثال نماز، کسی که زمان نماز صبح غافل از دخول وقت بوده و نماز نخوانده است باید طبق احتمال سوم فتوا داده شود قبل از دخول وقت که تکلیفی نبوده، بعد از دخول وقت هم مکلف غافل بوده لذا تکلیف "صل" متوجه او نبوده پس چنین مکلفی عقابی ندارد و معصیت نکرده است، در حالی که مشهور فتوا می‌دهند این مکلف مستحق عقاب است.  
نتیجه دو شاهد:

نتیجه تا اینجا این است که مرحوم صاحب مدارک معتقد به احتمال سوم و مشهور معتقد به احتمال اول هستند لذا کلامشان با یکدیگر متفاوت خواهد بود.

#### جمع بین کلام مشهور و صاحب مدارک

صاحب مدارک فرمودند توجه تکلیف به فرد غافل عقلا قبیح است. این کلام به نظر صحیح می‌آید. مشهور فتوا می‌دهند فردی که از مستطیع بودن خود غافل است، تارک حج به شمار می‌رود و معصیت کرده است. راه جمع بین این دو مدعا آن است که بگوییم فحص از وظیفه و حکم شرعی، واجب نفسی است لذا فردی که بدون سؤال از حکم شرعی به بازی بیلیارد مشغول شده است که فرضاً در واقع حرام است، چون فحص واجب را ترک کرده مستحق عقاب است نه این که با ترک سؤال، مرتکب معصیت شده باشد. پس هم فتوای مشهور که استحقاق عقاب را مطرح می‌کنند صحیح است هم کلام صاحب مدارک که استحقاق عقاب را به جهت ترک تکلیف نمی‌دانند.

و ما دلّ بظاهره ... ص ۴۲۱، س ۱۳

#### اشکال:

شمای شیخ انصاری در جلسه ۶ و بیان أدله وجوب فحص، آیات و روایاتی اقامه کردید و استفاده نمودید که تعلّم و یادگیری احکام، وجوب گیری دارد و صرفاً مقدمه است برای امتثال تکلیف، و ثواب و عقاب بر امتثال یا ترک اصل تکلیف مترتب است نه بر مقدمه آن، پس چرا اینجا می‌فرمایید وجوب تعلّم و یادگیری احکام، وجوب نفسی است و ترک آن عقاب دارد.

#### جواب:

مرحوم شیخ انصاری در جواب می‌فرماید آن آیات و روایات، حکمت وجوب تعلّم را بیان می‌کند یعنی اصل تعلّم، واجب نفسی است لکن جهت و حکمت وجوب آنها این است که مکلفان قابلیت امتثال تکلیف را پیدا کنند و با انجام واجبات، جلب منفعت کنند و با ترک محرمات اجتناب از ضرر و عقاب کنند و روشن است بدون تعلّم احکام، قابلیت امتثال وجود نخواهد داشت. حتی حکمت از ارسال رسل و انزال کتب همین است که مردم قابلیت تقرب به درگاه خدا و انجام واجبات و ترک محرمات را پیدا کنند.

لکن الإنصاف ... ص ۴۲۲، س ۵

اما انصاف این است که بگوییم أدله وجوب فحص و تعلّم احکام دلالت بر وجوب گیری و مقدمی دارند نه وجوب نفسی، لذا بر امتثال یا ترک مقدمه ثواب و عقاب مطرح نخواهد بود، چنانکه روایاتی که در دلیل سوم ذکر کردیم (در صفحه ۱۲ جزوه) ظاهرشان دلالت می‌کنند بر اینکه مکلف تارک واجب یا فاعل حرام، نه بر ترک تعلّم بلکه بر اصل ترک تکلیف عقاب می‌شود.

و یمكن أن یلتزم ... ص ۴۲۲، س ۸

سؤال: اگر می‌پذیرید که تعلّم صرفاً وجوب گیری دارد نه وجوب نفسی پس چرا مشهور، در شاهد دومی که ذکر کردید معتقدند مکلف مذکور تارک حج است و عقاب دارد، صفحه قبل گفتیم وقتی آن مکلف التفات داشت، حج واجب نبود و وقتی حج واجب شد، التفات نداشت پس تکلیفی متوجه او نیست که با ترک آن مستحق عقاب باشد. پس دلیل فتوای مشهور چیست؟

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید هر مسلمانی علم اجمالی دارد که در شریعت اسلام وظائف، واجبات و محرماتی دارد لذا اصل تکالیف مانند حج، صلاة و صوم با همان علم اجمالی بر او واجب شده است و اگر تکالیفش را امتثال نکرد نه صرفاً بر ترک تعلّم بلکه بر ترک اصل تکلیف عقاب خواهد داشت. این مطلب هم مورد پذیرش عقلاء است زیرا اگر مولای عرفی به زیر دست خود طوماری بدهد و بگوید وظائف تو را در این طومار نوشته‌ام، اما این فرد اصلاً طومار را باز نکند و وظائف را هم ترک کند و بگوید من از مطالب داخل طومار بی اطلاع بودم، اینجا قطعاً عقلاء او را مذمت می‌کنند و مستحق عقاب می‌دانند.

فتأمل ممکن است اشاره به این باشد که چگونه جمع می‌کنید بین اینکه یک واجب مشروط باشد یعنی وقتش نرسیده باشد اما مقدمه‌اش واجب باشد، ذی المقدمه واجب نشده اما مقدمه اش که تعلّم باشد واجب شود.

#### نتیجه بحث در بُعد اول:

اگر مکلف قبل از فحص از حکم شرعی، برائت جاری کند اگر عمل او موافق واقع باشد عقابی ندارد و اگر مخالف واقع باشد عقاب خواهد داشت و این عقاب هم بر ترک تکلیف است. (علم اجمالی به وجود تکالیف و وظائفی در شریعت اسلام).

کلام در عمل به برائت قبل از فحص از حکم شرعی بود. در جلسه ۸ گفتیم این مطلب را از دو بُعد بررسی می‌کنند. بُعد اول بررسی استحقاق عقاب بود که جلسه قبل جمع بندی و تمام شد.

### بُعد دوم: بررسی حکم وضعی

مکلفی که امکان و قدرت بر فحص و سؤال از حکم شرعی دارد لکن بدون فحص، برائت جاری می‌کند، شک دارد معامله رمز ارزها مانند بیت کوین حلال است یا حرام، شک دارد معامله به عنوان یک عضو در بازاریابی شبکه‌ای و هرمی حلال است یا حرام، برائت جاری می‌کند و می‌گوید ان شاء الله حلال است، یا شک دارد سوره در نماز واجب است یا خیر برائت جاری می‌کند و نماز بدون سوره می‌خواند، در این موارد حکم عمل مکلف از نظر وضعی مثل صحت و فساد چیست؟

این بحث را از دو جهت باید بررسی کنیم، یکی ابواب معاملات و دیگری عبادات.

قبل از بیان این دو جهت دو مقدمه فقهی بیان می‌کنیم:

### مقدمه فقهی اول: اقسام احکام شرعی

مرحوم شهید اول در ابتدای کتاب القواعد و الفوائد، قاعده دوم می‌فرمایند: تمام احکام و مسائل شرعی ینحصر فی أربعة أقسام: العبادات، و العقود، و الإیقات و الأحکام. در توضیح وجه این حصر در امور چهارگانه می‌فرمایند احکام شرعی بر دو قسم است:

۱. آثار آن مربوط به آخرت است که عبادات نام دارد و بر دو گونه است:

الف: نیاز به الفاظ خاص دارد مانند صلاة.

ب: نیاز به الفاظ خاص ندارد مانند صوم.

۲. غالب آثارش مربوط به دنیا است (معاملات بالمعنی الأعم) که بر دو گونه است:

الف: انجامش نیاز به لفظ خاص ندارد مانند: صید، أطعمه، قصاص و دیات. که احکام نام دارد.

ب: انجامش نیاز به لفظ خاص دارد که به دو شیوه است:

- بیان لفظ خاص، از یک طرف است مانند: طلاق، عتق، لعان و خلع (۱۳ مورد) که ایقاع نام دارد.

- بیان لفظ خاص، از دو طرف است مانند: نکاح، وکالت و مضاربه، (۲۱ مورد) که عقد نام دارد.

با این توضیحات چند اصطلاح کلی روشن می‌شود هر چند در جزئیات مباحث اختلاف باشد:

**عبادات بمعنی الأخص:** یعنی هر آنچه آثارش مربوط به آخرت است و صحتش متوقف است بر وجود قصد قربت، مانند نماز.

**عبادات بمعنی الأعم:** یعنی هر آنچه آثارش مربوط به آخرت است، چه قصد قربت نداشته باشد مانند تطهیر و چه داشته باشد.

**معامله بمعنی الأخص:** یعنی آنچه اثرش مربوط به دنیا است و بین دو طرف واقع می‌شود (عقد است) مانند بیع و نکاح.

**معامله بمعنی الأعم:** آنچه اثرش مربوط به دنیا است چه عقد باشد چه ایقاع چه احکامی مانند قصاص و تذکیه حیوان حلال گوشت.

### مقدمه فقهی دوم: نظام تکوین و تشریح

نظم و نظام حاکم بر عالم چنانکه خداوند متعال تدارک دیده است بر دو قسم است: تکوین و تشریح

مقصود از تکوین و تکوینیات امور واقعی و خارجی عالم است مانند تمام آنچه با حواس قابل درک است مربوط به انسان باشد یا نه. مقصود از تشریح، قوانینی است که خداوند متعال برای نظام زندگی انسان وضع کرده تا بندگی کند. به مجموعه این قوانین شریعت هم گفته می‌شود.

همانطور که در تکوینیات رابطه علت و معلول و سبب و مسبب حاکم است مانند رابطه آتش (علت) و سوختن (معلول)، در تشریعیات نیز همین رابطه برقرار است، به این بیان که وقتی شارع مقدس می‌فرماید حلیت گوشت حیوان حلال گوشت با تذکیه محقق می‌شود یعنی فری اوداج اربعه سبب و علت است برای تحقق حلیت. (فری اوداج اربعه، بریدن چهار رگ اصلی. اوداج جمع وُدَج است. مقصود از چهار رگ اصلی مری (مجرای طعام)، نای یا حلقوم (مجرای تنفس) و شاهرگهای دو طرف حلقوم) همچنین علیت و سببیت عقد نکاح برای تحقق معلولی به نام زوجیت و محرمیت.

نکته مهم این است که چنانکه در تکوینیات علم و جهل و شک افراد هیچ دخالتی در رابطه علت و معلول ندارد در اسباب و مسببات تشریحی و شرعی هم چنین است. به عنوان مثال فرد چه بداند آتش حرارت دارد یا نداند، شک داشته باشد یا وهم در هر صورت با ورود دستش به آتش، خواهد سوخت، همینطور در اسباب و مسببات شرعی مانند تحقق تذکیه و بریدن چهار رگ اصلی که چه بداند و چه نداند اگر شرائط و اسباب ذبح شرعی رعایت شده باشد تذکیه محقق است و الا فلا. البته در تشبیه تشریح به تکوین در این جهت مطالب و جزئیات و اختلافاتی وجود دارد.

### جهت اول: ابواب معاملات

مقصود از ابواب معاملات در اینجا اعم است از بیع و عقد و ایقاع و احکام به عبارت دیگر هر آنچه عبادت نیست را شامل می‌شود.

در رابطه با ابواب معاملات که اجراء برائت قبل از فحوص چه حکمی دارد، چند نظریه را بیان می‌فرمایند:  
نظریه اول: مشهور: معیار، مطابقت و مخالفت واقع است.

مشهور و مرحوم شیخ انصاری در بُعد اول که مسأله عقاب بود فرمودند معیار موافقت و مخالفت با واقع است، وقتی بدون فحوص از حکم، برائت جاری کرد یا عملش مطابق واقع است که عقابی نخواهد داشت یا عملش مخالف واقع است که مستحق عقاب است. در بُعد دوم نیز مشهور و مرحوم شیخ انصاری همین معیار و ملاک را مطرح کرده و می‌فرمایند مهم موافقت و مخالفت با واقع است. توضیح مطلب: اگر مکلف با اعتماد به اجتهاد خود یا با اعتماد به تقلید از یک مجتهد یا با اعتماد به فضای مجازی، یا اعتماد به دیگران یا از روی خجالت و امثال اینها عملی انجام داد، نسبت به اینکه عملش صحیح واقع شده یا فاسد تابع حکم الله واقعی است، اگر بعد از ارتکاب آن عمل متوجه شد عملش مطابق واقع بوده طبیعتاً آن عمل صحیح واقع شده است و اگر متوجه شد عملش مطابق واقع نبوده باطل خواهد بود.

به عبارت دیگر علم و جهل و شک مکلف هیچ دخالتی در تحقق یا عدم تحقق مسببات شرعی ندارد. دو مثال:

مثال اول: عقد نکاح را به سیغه فارسی منعقد می‌کند و گمان می‌کند چنین عقدی موجب زوجیت و محرمیت و جواز مباشرت می‌شود. حال اگر بعداً با فحوص و پیگیری متوجه شد چنین عقدی صحیح است، تمام آثار صحت از لحظه تحقق عقد بر آن مترتب می‌شود و اگر فهمید چنین عقدی فاسد و باطل است تمام آثار بطلان از لحظه عقد بر آن مترتب است مثل اینکه اگر فهمید باطل بوده و اولادی از این طریق به دنیا بیاید ولد شبهه خواهد بود.

مثال دوم: گوسفندی را ذبح کرده لکن فقط مری و نای (مجرای طعام و تنفس) را قطع کرده به گمان کفایت بریدن همین دو. بعداً فحوص می‌کند و متوجه می‌شود این عمل سبب تذکیه حیوان و حلال شدن گوشت آن نمی‌شود در این صورت ذبح او سبب برای حلیت از لحظه ذبح نبوده است لذا اگر گوشت آن حیوان را هم فروخته باشد مالک ثمن و پولش نمی‌شود.  
در ادامه به تبیین نظریه دوم می‌پردازند که خواهد آمد.

دیروز شهادت امام حسن عسکری علیه السلام بود.

آغاز امامت حضرت حجت بن الحسن عجل الله تعالی فرجه الشریف را تبریک عرض می‌کنم، امیدوارم موفق بر انجام وظیفه و خوشنودی قلب مقدس حضرتش باشیم.

و لا اشکال فیما ذکرنا ... ص ۴۲۳، س ۱۲

گفتیم در رابطه با حکم وضعی ارتکاب یک فعل در ابواب معاملات (بمعنی الأعم) قبل از فحوص از حکم شرعی به چند نظریه اشاره می‌کنند. نظریه اول قول مرحوم شیخ انصاری و مشهور فقهاء بود که فرمودند معیار در صحت و فساد، مطابقت یا مخالفت با واقع است. نظریه دوم: تفصیل مرحوم فاضل نراقی

دومین نظریه‌ای که مرحوم شیخ نقل و البته نقد می‌فرمایند مربوط به استادشان مرحوم ملا احمد نراقی است. \*

ایشان ابتدا مقدمه‌ای برای تفصیل خود پایه گذاری می‌کنند سپس بر اساس آن نظریه‌شان را مطرح می‌فرمایند. این مقدمه در نظریه مرحوم نراقی تأثیر فراوان دارد لذا مرحوم شیخ انصاری بعد نقل کلام مفصل ایشان می‌فرمایند اصل در نقد کلام ایشان نقد مقدمه است. مرحوم نراقی به عنوان مقدمه می‌فرمایند عقود و ایقاعات بلکه هر آنچه را شارع سبب قرار داده (عقد بیع سبب انتقال ملکیت بر عین، عقد اجاره سبب انتقال ملکیت بر منفعت، ایقاع طلاق سبب بینونت زوجین و ...) برای تحقق یک عنوان، دو نوع حقیقت دارند: یکم: حقائق واقعی. هر کدام از اسباب شرعی در واقع و لوح محفوظ یک حقیقت مشخص و ثابت دارند که شارع مقدس برای تنظیم زندگی و روابط انسانها قرار داده است.

دوم: حقائق ظاهریه. حکمی که مجتهد با جهد و تلاش خود از أدله شرعی استنباط می‌کند و آن را حکم شارع مقدس به شمار می‌آورد. این حقائق ظاهریه ممکن است مطابق با واقع مطابق یا مخالف باشد و از آنجا که شیعه معتقد به تخطئه است لذا اصل تقسیم حقائق دستورات شارع به این دو نوع، برمی‌گردد به مبنای تخطئه نزد شیعه و معدّیت در صورت عدم إصابه و تطابق با واقع، پس به عنوان مثال اگر مجتهد گمان می‌کند در شریعت مقدس اسلام فری اوداج اربعه سبب تذکیه و حلیت گوشت گوسفند است، طهارت بدن و لباس شرط نماز است و اکل، مانع نماز است اینها همه حقائق ظاهریه‌ای هستند که نتیجه استنباطات مجتهد است.

و بسیار بدیهی و روشن است که با توجه دخالت اجتهاد مجتهد در کشف احکام شرعی، آنچه به عنوان حقائق ظاهری توسط مجتهد کشف و اعلام می‌شود ممکن است نسبت به اشخاص مجتهدان تفاوت پیدا کند، یک مجتهد ملاقات آب قلیل با عین نجس را سبب برای تنجّس بداند اما مجتهد دیگری این سببیت را قبول نکند همچنین یک مجتهد قطع نای و مجرای تنفس را سبب تذکیه و جلیت گوشت گوسفند بداند و مجتهد دیگر قطع اوداج اربعه را سبب تذکیه بداند همچنین یک مجتهد معتقد باشد با عقد به صیغه فارسی هم بیع و نکاح محقق می‌شود و مجتهد دیگر آن را باطل بداند.

نتیجه اینکه اسباب شرعی یک حقائق ظاهریه هستند که نمی‌دانیم قطعاً مطابق واقع هستند یا خیر، یک مجتهد سببیت ملاقات با نجس و عقد به صیغه فارسی را مشروع می‌داند و مجتهد دیگر نا مشروع می‌شمارد.

بعد از مقدمه تفصیل ایشان چنین است که مکلف سه قسم است:

الف: رفتار و عملش در مسائل شرعی بر اساس اجتهاد است. (مجتهد)

ب: رفتار و عملش در مسائل شرعی بر اساس تقلید است. (مقلّد)

ج: رفتار و عملش در مسائل شرعی نه بر اساس اجتهاد بوده نه تقلید. این قسم از مکلف نیز بر سه قسم است (دو قسم است و قسم دوم دو صورت دارد که مجموعاً می‌شود سه قسم:

قسم اول: جاهل به جهل مرکب

مکلفی که بدون اجتهاد یا تقلید مثلاً عقد را به صیغه فارسی انجام داده و معتقد است حکم شرع همین است و به عبارت دیگر کلاً غافل است از اینکه احتمال دارد عملش مخالف واقع باشد و یقین دارد عملش شرعاً صحیح است.

حکم عمل چنین مکلفی مانند عمل مجتهد و مقلّد است زیرا چنانکه مجتهد متعبّد به اجتهاد خود و مقلّد متعبّد به تقلید خودش هست و ممکن است عملشان مطابق واقع باشد یا مخالف واقع، این فرد غافل و جاهل به جهل مرکب هم توجه ندارد عملی که انجام داده مطابق واقع هست یا نه، حال اگر متنّبّه و متوجه شد که باید تقلید می‌کرده است:

– یا عملکردش مطابق فتوای مرجع تقلیدی بوده که موظف به تقلید از او بوده است، فهو.

– یا عملکردش بر خلاف فتوای مجتهدی بود که باید از او تقلید می‌کرده در این صورت باز هم عمل سابقش اشکال ندارد و از این به بعد باید به فتوای مرجع تقلید عمل نماید. زیرا عمل سابقش بر اساس یقین به صحت بوده و یقینش برای او حجت بوده است.

این مطلب دقیقاً در مورد مجتهد هم صادق است، یعنی اگر مجتهد تا دیروز فتوایش صحت عقد نکاح با صیغه فارسی بوده اما از دیروز نظرش تغییر کرد می‌گوییم این مجتهدی که تبدل رأی برایش حاصل شده تا دیروز وظیفه‌اش همان بوده و از امروز هم وظیفه‌اش همانی است که الآن معتقد است. لذا هم فتوای سابقش در آن زمان معذور و دارای عذر بوده هم فتوای الانش برای او و مقلدینش حجت است.

**قسم دوم: جاهل به جهل بسیط**

مکلفی که بدون فحص و تقلید، عمل نموده اما توجه دارد به اینکه ممکن است عملش موافق یا مخالف حکم واقعی باشد. مرحوم نراقی می‌فرماید جاهل به جهل بسیط نسبت به حکم واقعی دو صورت دارد یا دسترسی به حکم واقعی دارد یا دسترسی به حکم واقعی ندارد:

**صورت اول (قسم دوم): دسترسی به حکم واقعی دارد.**

در صورت اول (یا قسم دوم از اقسام سه‌گانه کسی که نه مجتهد است نه مقلد) اگر بعد از مراجعه به حکم واقعی متوجه شد عملش (انجام عقد به صیغه فارسی) مطابق واقع بوده که آثار آن عمل و معامله از همان لحظه تحقق، ثابت است مثل زوجیت و ملکیت، و اگر متوجه شد مخالف واقع بوده آثار آن عمل هم از لحظه تحقق، وجود نخواهد داشت. (یعنی از همان لحظه عقد ملکیت انتقال نیافته است)

**و لیس معتقدا لخلافه... ص ۴۲۴، س ۲۱**

برای تثبیت حکم صورت اول به سه اشکال جواب می‌دهند:

**اشکال اول:**

در قسم اول و جاهل به جهل مرکب فرمودید چون اعتقاد به صحت عملش داشته پس اگر مخالف واقع هم بود تا لحظه کشف خلاف، آثارش ثابت است مثل مجتهدی که تا زمان تغییر نظریه‌اش، عمل مقلدین بر اساس نظریه قبلی‌اش صحیح و دارای اثر (مثل انتقال ملکیت در بیع) است، هم نظریه فعلی‌اش دارای اثر است، خب در صورت اول نیز همین را بفرمایید و بگویید جاهل بسیط هم چون اعتقاد داشته صحیح عمل می‌کند پس لا اقل تا زمان کشف خلاف عملش صحیح و دارای اثر بوده است و از الآن به بعد که کشف خلاف شده باید عملش را تغییر دهد، چرا می‌فرمایید در صورت کشف خلاف، عملش از همان ابتدای تحقق، باطل است؟

**جواب:**

در قسم اول (جاهل بسیط) و مجتهدی که فتوایش تغییر می‌کند چون قطع و اعتقاد به عملشان داشتند لذا قطع‌شان (هرچند اشتباه بود اما) برای خودشان حجت بود و موظف بودند طبق همان عمل کنند اما جاهل بسیط اعتقاد و قطع به واقع نداشته که بگوییم قطع و یقینش حجت است و باید طبق اعتقادش عمل می‌کرده است.

### معرفی اجمالی شخصیت مرحوم ملا احمد نراقی

مرحوم ملا احمد نراقی متوفای ۱۲۴۵ هـ ق و پدر ایشان مرحوم ملا محمد مهدی نراقی متوفای ۱۲۰۹ هـ ق هر دو از علماء خوش فکر، با سلیقه و مبارز بوده‌اند که در تألیفات و زندگی‌شان کاملاً مشهود است. مرحوم ملا محمد مهدی نراقی چند کتاب دارند از جمله: **أنیس الحجاج**، **أنیس المجتهدین**، **أنیس الموحدین**، **أنیس الحكماء** و **أنیس التجار**. کتاب **أنیس التجار** را به عنوان کتاب فتوایی برای تاجران به زبان فارسی نگاشته‌اند در بیان حکم شرعی هم سعی می‌کنند مثال بیان کنند تا موضوع و حکم مسأله بهتر برای خواننده روشن شود. معروف‌ترین کتاب پدر و پسر، کتاب اخلاقی آنان است که مرجع و منبع مهمی در مباحث اخلاقی است، **جامع السعادات** (عربی) از پدر و **معراج السعادة** از پسر که نوعی ترجمه کتاب پدر است. ایشان از رهبران مبارزاتی مردم در مخالفت با معاهده گلستان بود و در بازپس‌گیری مناطقی از شمال ایران که توسط فتحعلی شاه قاجار به روس‌ها واگذار شده بود نقش آفرینی کرد. ایشان از نظریه پردازان حاکمیت و ولایت فقیه‌اند.

کشیش انگلیسی به نام "**هنری مارتین**" که بیش از یک سال در ایران بود، حدوداً در سال ۱۲۲۶ هـ ق کتاب "**میزان الحق**" در رد نبوت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را نوشت که چند تن از عالمان در پاسخ به شبهات او کتابهایی تألیف کردند از جمله مرحوم ملا احمد نراقی که تلاش ایشان برای آموختن زبان عبری و تألیف کتاب **سیف الأمة و برهان الملة** در نقد آن کتاب جالب توجه است.

ایشان کتابی در علم اصول دارند با عنوان **مناهج الأحكام و الأصول** که نسخه چاپ سنگی کتاب فعلاً موجود است و چاپ جدید ندارد. البته تصویر الکترونیکی کتاب را در سایت کتابخانه نور می‌توانید مشاهده کنید.

مرحوم شیخ انصاری چهار سال در شهر کاشان نزد مرحوم ملا احمد نراقی شاگردی نموده است.

کلام در سه اشکالی بود که به حکم صورت اول مطرح شده بود. اشکال اول و پاسخش گذشت.

#### اشکال دوم:

در جواب از اشکال اول گفتید جاهل بسیط مانند جاهل مرکب نبوده که اعتقاد و قطع به واقع داشته باشد، پس در صورت مخالفت با واقع عمل جاهل بسیط فاسد است، اشکال دوم این است که اگر مشکل در جاهل بسیط این است که اعتقاد و قطع به واقع نداشته، پس بگویید چون چنین اعتقادی نداشته چه عملش مطابق واقع باشد چه مخالف واقع باشد، فاسد است.

جواب: مرحوم نراقی می فرمایند صحت و فساد در مبحث معاملات مانند مبحث عبادات نیست که نیاز به علم، قطع و اعتقاد داشته باشد که بتواند قصد وجه جزمی و قصد قربت نماید بلکه در معاملات نیازی به اعتقاد و علم و قطع به واقع ندارد، مهم تطابق عمل با واقع است نه علم به واقع لذا اگر سبب طهارت و شسته شدن نجاست محقق شود، طهات محقق می شود چه علم و اعتقادی باشد چه نباشد.

و لا یقدح کونه محتملا... ص ۴۲۴، س آخر

#### اشکال سوم:

جاهل بسیط هر چند علم و اعتقاد به واقع نداشته اما لا اقل ظن به واقع داشته و نسبت به واقع صرفا احتمال خلاف می داد، پس نسبت به او هم بگویید چون ظن و اطمینان به واقع داشته پس با وجود مخالفت عملش با واقع، مانند تبدل رأی مجتهد می گوییم عملش تا قبل از کشف خلاف صحیح بوده چون مطابق وظیفه اش عمل نموده است.

جواب: می فرمایند جاهل بسیط مطابق وظیفه اش عمل نکرده است زیرا موظف بوده فحوص و سؤال کند و آن را ترک کرده لذا حال که فهمید عملش مخالف واقع بوده معلوم می شود از همان ابتدای تحقق عملش، فاسد و بی اثر بوده است.

صورت دوم (قسم سوم): دسترسی به حکم واقعی ندارد.

دومین صورت (قسم سوم از فردی که نه مجتهد است نه مقلد) در جاهل به جهل بسیط آن است که مکلف دسترسی به حکم واقعی ندارد. در این صورت حق این است که تا زمانی که بدون تقلید پیش می رود هیچ یک از معاملاتش صحیح نیست و اثر شرعی بر آنها مترتب نخواهد بود تفاوتی هم ندارد که عملش مطابق واقع باشد یا نه زیرا در صورت دوم فرض این است که دسترسی به واقع وجود ندارد و مجتهدی که ظن به حکم واقعی دارد هم فتوایش برای خودش و مقلدانش حجت است نه کسانی که از او تقلید نمی کنند.

در همین صورت دوم اگر این جاهل بسیط بعد مدتی عمل کردن بدون تقلید، مرجع تقلید انتخاب کرد اینجا هم دو حالت خواهد داشت:

#### حالت اول:

عمل و معاملات بمعنی الأعم او مانند عقد به صیغه فارسی طبق نظر این مرجع تقلید باطل است. اینجا تکلیف روشن است.

#### حالت دوم:

عمل او طبق فتوای این مرجع تقلید صحیح است. در این حالت باید قائل به تفصیل شویم زیرا فتاوی این مرجع تقلید در مبحث معاملات بر دو گونه اند:

الف: فتاوا و احکامی که به عنوان اثر یک عمل مطرح اند و برای عموم مقلدان آن مرجع ثابت می باشد. مانند طهارت، نجاست، حلیت و امثال اینها. وقتی این مرجع تقلید فتوا داده لباس آغشته به بول، با یک بار شستن طاهر می شود پس حکم طهارت برای همه مقلدان این مرجع تقلید است یعنی وقتی این مکلف عمل طهارت را با یک بار شستن انجام داد این لباس برای همه مقلدان آن مرجع طاهر است و می توانند با آن نماز بخوانند.

ب: فتاوا و احکامی که به عنوان اثر یک عمل مطرح اند اما نه برای عموم بلکه صرفا بین دو نفری که مثلا بیع یا نکاح انجام داده اند مطرح است. در این صورت هر چند مرجع تقلید فتوا داده باشد که با صیغه فارسی هم عقد نکاح صحیح است لکن عقد نکاح اثرش که زوجیت و جواز مباشرت است فقط مربوط به این زن و شوهر است، اگر بیعی به صیغه فارسی انجام داده اند و انتقال ملکیت اتفاق افتاده، اثرش یعنی همان انتقال ملکیت و حق استفاده و انتفاع، فقط مربوط به طرفین معامله است نه اینکه تمام مقلدان این مجتهد حق انتفاع از این مورد معامله را داشته باشند.

بنابر دو گونه مذکور مرحوم نراقی می فرمایند در حالت دوم باید تفصیل دهیم به این بیان که:

#### بعد اول تفصیل:

جاهل بسیطی که تقلید نمی کرده و در گونه اول از فتاوا و احکام، برای طاهر نمودن لباسش از بول، یک بار آن را آبکشیده است، در این مورد می گوییم عمل این فرد صحیح است زیرا وقتی بنا باشد طبق نظر این مجتهد لباس آغشته به بول، با یک بار آب کشیدن پاک شود

دیگر تفاوتی ندارد کدام یک از مقلدان این مجتهد باشند چه کسانی که قبل از انجام طهارت از او تقلید می‌کرده‌اند و چه این جاهل بسیطی که مثلاً یک سال بعد از انجام عمل، از این مرجع می‌خواهد تقلید کند. پس حکم این مرجع و مقلدانش همین است و لازم نیست حتماً در زمان شستن لباس هم مقلد این مجتهد بوده باشد.

#### بعد دوم تفصیل:

جاهل بسیطی که تقلید نمی‌کرده و در گونه دوم از فتاوا و احکام، بیع خانه‌اش را به صیغه فارسی انجام داده، و یک سال بعد می‌خواهد از مرجعی تقلید کند که فتوا داده به صحت بیع به صیغه فارسی، در این مورد می‌گوییم عمل این فرد صحیح نیست و معامله‌اش باطل است زیرا اثر انتقال ملکیت مربوط به معامله شخصی بین زید و عمرو است و زید تا زمانی که تقلید نمی‌کرده که این بیع فاسد بوده، و حال که از این مرجع، تقلید می‌کند باز هم بیع سابقش فاسد است زیرا نباید بین سبب و مسبب فاصله افتد. یعنی وقتی سبب (بیع به صیغه فارسی) محقق شده، همان لحظه باید اثر انتقال ملکیت خانه به عمرو هم محقق شود لکن این فرد آن زمان تقلید نمی‌کرده است پس تقلید الآن فائده‌ای به حال انتقال ملکیت از زمان سابق ندارد.

**سؤال:** کلام شما صحیح است لکن چه اشکال دارد ما سببیت را به نحو منفصل در نظر بگیریم یعنی بگوییم سبب (عقد فارسی) یک سال قبل اتفاق افتاده و مسبب و معلول آن یک سال بعد و بعد از انتخاب مرجع تقلید محقق شود؟

**جواب:** اولاً: تفکیک و فاصله انداختن بین سبب و مسبب یا همان علت و معلول عقلاً امکان ندارد، نمی‌شود الآن آتش روی کاغذ خشک بیافتد و یک سال بعد آتش بگیرد.

**ثانیاً:** فاصله انداختن بین سبب و مسبب نیاز به دلیل شرعی دارد و فتوای به سببیت منفصله هم نداریم.

**سؤال:** چگونه در بیع فضولی گفته می‌شود بیع الآن محقق می‌شود اما انتقال ملکیت زمانی انجام می‌شود که مالک آن کالا اجازه دهد؟

**جواب:** بیع فضولی دلیل فقهی و شرعی دارد اما اینجا دلیلی بر صحت فاصله بین سبب و مسبب نداریم.

اگر هم شک داشتیم بالأخره معامله این فرد چه حکمی دارد دو اصل جاری است و در هر دو نتیجه می‌گیریم فساد معامله این فرد را:

**اصل اول:** أصالة الفساد فی المعاملات که می‌گوید در هر معامله‌ای شک کردید صحیح است یا فاسد بگویید فاسد و باطل است.

**اصل دوم:** استصحاب عدم ترتب اثر. یعنی قبل از تقلید، یقین داریم معامله‌اش بیعش اثر انتقال ملکیت نداشت و فاسد بود الآن که این مرجع تقلید را انتخاب کرده شک داریم آیا بیع خانه‌اش به صیغه فارسی صحیح بوده و اثر انتقال ملکیت محقق شده یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم ترتب و حصول اثر را.

مطلب مرحوم نراقی به تفصیل بیان شد. خلاصه کلام مرحوم نراقی این شد که:

مكلف یا مجتهد است یا مقلد یا نه مجتهد است نه مقلد. کسی که نه مجتهد است نه مقلد بر سه قسم است:

**قسم اول:** جاهل مرکب است. این فرد چه عملش مطابق واقع باشد چه مخالف واقع چون یقین داشته، یقینش برایش حجت است و عملش صحیح خواهد بود.

**قسم دوم:** جاهل بسیط که دسترسی به حکم واقعی دارد، این فرد بعد از اطلاع از حکم واقعی اگر عملش موافق واقع بود صحیح است و اگر مخالف واقع بود صحیح نیست و باطل است.

**قسم سوم:** جاهل بسیط که دسترسی به حکم واقعی ندارد، این فرد تا زمانی که تقلید نمی‌کند عملی و معاملاتش باطل است و وقتی تقلید کرد هم عمل سابقش دو حالت دارد:

**حالت اول:** عملش مثل طاهر کردن لباس نجس است که از امور نوعی و عمومی است. اینجا آن مرجع تقلید و تمام مقلدان برایشان این لباسی که با بول نجس شده و فقط یک بار آبکشی شده، طاهر خواهد بود. پس عمل این فرد در سابق صحیح بوده و لباسش پاک است.

**حالت دوم:** عملش مثل بیع یا نکاح است که از امور شخصی است و این نکاح به دیگران ارتباط ندارد و این خانم را برای مقلدان آن مرجع تقلید حلال نمی‌کند، در اینجا می‌گوییم عقد نکاح فارسی که قبل از تقلید انجام داده باطل است هر چند این مرجع تقلید بگوید نکاح به صیغه فارسی هم صحیح است. زیرا در این حالت دوم باید لحظه ایجاد عقد مقلد آن مرجع تقلید باشد تا ظن به سببیت عقد فارسی برای اینجاد زوجیت پیدا کند. (ظن حاصل از تقلید مجتهد)

در ادامه مرحوم شیخ انصاری به نقد مطلب استادشان می‌پردازند که خواهد آمد.



کلام مرحوم نراقی به تفصیل بیان شد. مرحوم شیخ انصاری مطالب و تفصیل استادشان را نقد می‌فرمایند. نقد نظریه دوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند محور استدلالات مرحوم نراقی مقدمه‌ای است که ایشان بیان کردند. لذا ابتدا مقدمه ایشان را نقد می‌کنیم. دو اشکال به مقدمه مرحوم نراقی:

قبل از بیان نقد مقدمه، یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: حکم وضعی و کیفیت جعل آن

حکم شرعی به دو قسم کلی تقسیم می‌شود:

- حکم تکلیفی (که همان احکام خمسة تکلیفیه است: واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح)

- حکم وضعی (مانند جزئیت و شرطیت).

فقهاء اسلام غیر از احناف، احکام تکلیفیه را خمسة می‌دانند اما احناف معتقد به احکام تکلیفیه ثمانية هستند. \*

بدون شک حکم تکلیفی مجعول مستقیم شارع است، یعنی شارع مستقلاً وجوب نماز و حرمت دروغ را جعل نموده است. اما نسبت به احکام وضعیه بین عالمان اختلاف است که احکام وضعی هم مجعول مستقیم شارع‌اند یا احکام وضعی از احکام تکلیفیه انتزاع و أخذ می‌شوند؟ در پاسخ به این سؤال به سه قول اشاره می‌کنیم:

قول اول: جمعی از جمله مرحوم شیخ انصاری معتقدند احکام وضعیه جعل مستقل ندارند و مجعول شرعی نیستند بلکه شارع می‌فرماید يجب الصلاة مع الركوع، يجب الصلاة مع السورة، ما از این حکم تکلیفی انتزاع می‌کنیم جزئیت سوره و رکوع را برای نماز که یک حکم وضعی است.

قول دوم: بعضی از جمله مرحوم نراقی که طبق توضیحاتشان فرمودند هم حکم تکلیفی هم حکم وضعی مجعول شارع‌اند.

قول سوم: جمعی از جمله مرحوم سید محمد تقی حکیم قائل به تفصیل هستند. \*\*

مرحوم شیخ انصاری دو اشکال اساسی به مقدمه مرحوم نراقی بیان می‌کنند:

**اشکال اول:** اسباب شرعیه مجعول شارع نیستند.

مرحوم نراقی در مقدمه‌شان فرمودند تمام اسباب شرعیه مانند عقود و ایقاعات دارای حقیقت واقعیه و جعل مستقیم شارع هستند، این مینا در جای خودش توسط جمعی از محققان نقد شده لذا مبنای صحیح آن است که اسباب شرعیه مجعول مستقیم شارع نیستند بلکه ما از احکام شرعی جعل شده توسط شارع عناوین و احکامی به نام احکام وضعیه را انتزاع و استخراج می‌کنیم.

**اشکال دوم:** تقسیم حقائق به واقعی و ظاهری صحیح نیست.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اگر اشکال اول را قبول نداشته باشید می‌گوییم حتی اگر اسباب شرعیه و احکام وضعیه مجعول مستقیم شارع و اصیل باشند نه تابعی برای احکام تکلیفی، تقسیمشان به حقائق واقعیه و ظاهریه صحیح نیست زیرا احکام وضعیه و مسببات شرعیه مانند تکوینیات و امور خارجی (زندگی و مرگ جانداران) یک حقیقت بیشتر ندارد، بله اینکه ما به این حقائق (مسببات شرعیه و احکام وضعیه) با علم و یقین دست پیدا کنیم یا صرفاً با ظن و اطمینان حاصل از اجتهاد مجتهد، به آن برسیم تفاوتی ندارد و سبب نمی‌شود آن حقیقت واقعیه تبدیل شود به قسم دومی به نام حقیقت ظاهریه، بلکه یک حقیقت است که طریق و راه رسیدن به آن ممکن است علم باشد یا ظن حاصل از اجتهاد یا ظن حاصل از تقلید و این حقیقت پا برجا است.

پس ما یک حقیقت داریم به نام اسباب و مسببات شرعیه (سبب مثل بیع که مسبب و اثر آن انتقال ملکیت است) و سه راه داریم برای رسیدن به آن که یا علم است یا ظن حاصل از اجتهاد و یا ظن حاصل از تقلید. حال تفاوتی ندارد که:

- ابتدا علم یا ظن پیدا کند به حقیقت سبب و مسبب (که بیع سبب است برای انتقال ملکیت) و بعد از آن بیع انجام دهد.

- یا همزمان با حصول علم یا ظن، بیع انجام دهد.

- یا ابتدا بیع انجام دهد سپس علم یا ظن پیدا کند به سببیت بیع برای انتقال ملکیت.

پس فرقی بین سه حالت مذکور نیست و در هر سه حالت باید گفت بعد از اینکه علم یا ظن به احکام وضعیه حاصل شد واجب است که اثر (انتقال ملکیت) را بر ذو الأثر (عقد بیع) مترتب کنیم از حین حصول ذو الأثر.

**إذا عرف ذلك فنقول ...، ص ۴۲۶، س آخر**

**اشکالات مطلب اصلی مرحوم نراقی:**

تا اینجا دو اشکال وارد بر مقدمه مرحوم نراقی مطرح شد.

اما به سایر مطالب ایشان هم نقد وارد است که اشاره می‌کنیم:

**اشکال اول:** ایشان در تفصیل انتهای مطلبشان تفاوت گذاشتند در جاهل به جهل بسیطی که دسترسی به واقع ندارد بین حکم عملی که نوعی است مانند طهارت و نجاست و حکم عملی که شخصی است مانند نکاح زن و شوهر.

این تفصیل صحیح نیست زیرا چنانکه وقتی مرجع تقلید می‌گوید عقد نکاح به صیغه فارسی سبب است برای زوجیت و جواز مباشرت، به این حقیقت (سبب و مسبب) چه از طریق عقلی یعنی علم و یقین برسیم (که برای هر کسی یقینش حجت است) و چه از طریق جعلی و قراردادی (حجیت تعبدی ظن) مثل ظن حاصل از اجتهاد و چه از طریق ظن حاصل از تقلید در هر صورت حکم عقد نکاح جاری است و اختصاص به همان زن و شوهر ندارد زیرا اثر نکاح آن دو برای دیگران هم حکم ثابت میکند مانند محرمیت ابدی مادر شوهر برای زن و مادر زن برای شوهر، یا ازدواج این مرد با خواهر این خانم یا احکامی مانند ارث بردن خانم از این شوهر که سبب می‌شود ارث کمتری به دیگران برسد، یا وجوب پرداخت نفقه به این خانم در صورتی که شوهر محبوس باشد که در این صورت هم مقداری از پول شوهر که باید صرف امور دیگران شود باید به این خانم پرداخت شود یا حرمت ازدواج مرد دیگری با این خانم تا زمانی که شوهر زنده است. پس مهم این است که حقیقت سببیت عقد نکاح به صیغه فارسی تشخیص داده شود چه از راه علم و چه از راه ظن و چه این تشخیص قبل از انجام عقد نکاح باشد چه حین عقد نکاح باشد چه بعد عقد نکاح. نکات دیگری هم مرحوم شیخ انصاری دارند که خواهد آمد.

### تحقیق:

\* مراجعه کنید به کتاب **أصول العامة للفقهاء المقارن** صفحه ۵۸ که ذیل معرفی اجمالی می‌شود. در این کتاب تعریف حکم تکلیفی و وضعی، اعتباری یا انتزاعی بودن حکم وضعی، و نکات پیرامونی در این مبحث را مطالعه و نکته برداری کنید. همچنین هشت قسم احکام تکلیفیه از نگاه حنفی‌ها را در عبارت ایشان ص ۶۴ نگاه کنید و عناوین این هشت قسم را که یک خط است یادداشت کرده و ارائه دهید.

\* ایشان در کتاب "أصول العامة للفقهاء المقارن" ص ۶۵ می‌فرمایند: التحقیق ان حالها (احکام وضعیه) مختلف، فبعضها مجعولة و بعضها منتزعة ... الظاهر أن بعضها متأصل بالجعل كالمملکية و الزوجية، و لیست هي منتزعة من الأحكام المترتبة علیها ... و بعضها منتزعة منها كالسببية، و الشرطية، و العلية، و المانعية، بالنسبة إلى التكاليف المقيدة بوجود شيء فيها أو في متعلقاتها.

### معرفی اجمالی أصول العامة للفقهاء المقارن

این کتاب اثر مرحوم سید محمد تقی حکیم (۱۳۴۱ - ۱۴۲۳ق/۱۳۰۱ - ۱۳۸۱ش) دربارهٔ مباحث اصولی در تطبیق و مقارنه مباحث فقهی شیعه و اهل سنت. مرحوم مظفر صاحب کتاب اصول فقه که در پایه‌های ۴ تا ۶ حوزه تدریس می‌شود، برای تربیت طلاب به سبکی که امروز در ایران و قم جا افتاده است که در بعضی مؤسسات در کنار دروس طلبگی با بعضی از رشته‌های علوم دیگر مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد و ... آشنا و متخصص می‌شوند مؤسسه‌ای با عنوان **منتدی النشر** را در سال ۱۳۳۱ شمسی بنیان نهادند که دو مرحله ابتدایی و دبیرستان داشت سپس در سال ۱۳۳۷ کلیه الفقه (دانشکده فقه) را تأسیس کردند.

تنی چند از عالمان برای تدریس در این مجموعه مرحوم مظفر را همراهی کردند از جمله مرحوم سید محمد تقی حکیم که کتاب اصول العامة للفقهاء المقارن مجموعه جزوه‌ها و تدریس ایشان برای طلاب سال سه و چهار این دانشکده است. در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر خواننده‌اید که در مباحث حجج وقتی نام استحسان و مصالح مرسله و سد ذرایع از حجج شرعیه اهل سنت نام می‌برند طلبه را به همین کتاب مرحوم حکیم ارجاع داده و می‌فرمایند: "تحلیل الطالب علی محاضرات "مدخل الفقه المقارن" التي ألقاها استاذ المادة في كلية الفقه الأخ السيد محمد تقی الحكيم، فإن فيها الكفاية."

آشنایی با این کتاب و مخصوصاً سبک کار ایشان برای شما مفید است. کتابشناسی آن را بر اساس سرفصلهایی که در این آدرس بیان کرده‌ام یادداشت کرده و ارائه دهید. <http://almostafa.blog.ir/post/333>

و لا فرق بین حصول هذا ...، ص ۴۲۷، س ۷

کلام مرحوم نراقی نقل شد. مرحوم شیخ انصاری فرمودند هم مقدمه ایشان هم مطالب مترتب بر آن قابل نقد است. دو اشکل به مقدمه ایشان وارد کردند. سپس وارد اشکالات مطالب اصلی و تفصیلات ایشان شدند. اشکال اول گذشت.

**اشکال دوم:** شمای مرحوم نراقی در پایان کلامتان تفصیلی بیان فرمودید که اگر عمل مکلف جاهل به جهل بسیط که فرضاً موافق قول مجتهد هم هست در موردی که فعل شخصی است مانند بیع و نکاح، قبل تقلید از مجتهد باشد صحیح نیست و اگر بعد از تقلید او باشد صحیح است.

اشکال این است که معیار، رسیدن به حکم واقعی و به تعبیر شما حقیقت واقعیه است، گفتیم دو راه، یکی علم یکی ظن (ظن حاصل از اجتهاد و ظن حاصل از تقلید) برای رسیدن به واقع وجود دارد دیگر تفاوتی نمی کند عمل مطابق واقع این مکلف قبل از ظن تقلیدی باشد یا بعد از ظن تقلیدی یا در حین ظن تقلیدی. اصلاً قبل و بعد بودن در این زمینه اهمیت ندارد بلکه همان تطابق با واقع است. **اشکال سوم:** ایشان نسبت به جاهل مرکب که به خیال خود قطع به واقع دارد و عقد فارسی که در واقع سببیت برای نکاح ندارد را سبب فرض کرده، فرمودند جاهل مرکب عملش صحیح است و وقتی فحوص کرد و فهمید که عملش خلاف واقع بوده مثل مجتهدی است که تبدل رأی پیدا می کن یعنی اعمال قبلش صحیح است.

اشکال این است که وقتی جاهل مرکب عملش مخالف واقع بوده چگونه می فرمایید عمل سابقش صحیح است با وجود مخالفت واقع، بله تا زمانی که به گمان خودش یقین به واقع داشته به همان راه خطا عمل می کرده و نمی توان از او انتظار عمل صحیح (عقد به صیغه عربی) داشت لکن وقتی جاهل مرکب او بر طرف شد باید حکم کنید عمل سابقش باطل است و علی القاعده مقتضی برای صحت وجود ندارد مگر اینکه در باب اجزاء دلیل خاص ارائه دهید برای اجزاء و کفایت عمل سابق او. پس باز به حکم دلیل خاص می توایند بگویید عمل سابق جاهل مرکب صحیح است نه علی القاعده.

و بالجمله فحال الأسباب ... ص ۴۲۷، س ۱۱

خلاصه اشکالات این شد که جلسه قبل گفتیم تفاوتی بین امور تکوینی و تشریحی نیست و در هر دو مورد ملاکه تطابق عمل با واقع است یعنی چنانکه در امور تکوینی مثل موت زید علم یا ظن من تأثیری ندارد بالأخره زید مرده است، همچنین علم یا ظن من نسبت به واقع هیچ تغییر و تأثیری ایجاد نمی کند. پس تفاوتی نیست بین اینکه یقین (جهل مرکب) داشته باشد به سبب بودن عقد فارسی برای زوجیت یا ظن داشته باشد چرا که هر دو (یقین و ظن) طریق اند به واقع و ملاکه مطابقت با واقع است. پس هیچ فرقی نیست بین اینکه لحظه تحقق عقد، ظن داشته باشد به سببیت این عقد فارسی برای ایجاد زوجیت یا اول عقد فارسی را محقق کند سپس از مجتهدی تقلید کند و ظن به آن سببیت پیدا کند.

سپس مرحوم شیخ انصاری می فرمایند با توجه به معیار ی که بیان کردیم سایر اشکالات به زوایای مطالب مرحوم نراقی هم روشن خواهد شد.

خلاصه و محصل کلام مرحوم شیخ انصاری این شد که اگر مکلف قبل از فحوص و سؤال از حکم تکلیفی یا وضعی، برائت جاری کرد و بدون پیگیری حکم واقعی عملی انجام داد در این صورت می گوییم معیار موافقت یا مخالفت عمل با واقع است، اگر عملش موافق واقع بوده صحیح است و الا فلا.

بل حَقَّقْنَا فِي مَبَاحِثِ الْإِجْتِهَادِ ... ص ۴۲۸، س ۷

در این قسمت از عبارت، مرحوم شیخ انصاری به نظریه سوم در مسأله اشاره می فرمایند لکن ابتدا نقد نظریه و سپس اصل نظریه را اشاره می کنند که ابتدا نظریه را توضیح می دهیم.

گفتیم نسبت به عمل بدون فحوص در ابواب معاملات (بمعنی الأعم) چهار نظریه است. نظریه اول و دوم گذشت.

**نظریه سوم:** تفصیل مرحوم میرزای قمی

مرحوم میرزای قمی تفصیلی غیر از مرحوم نراقی دارند. ایشان ابتدا یک مقدمه کوتاهی بیان کرده و می فرمایند:

فتوای مجتهد در حیطة احکام وضعی بر دو قسم است:

**قسم اول:** فتوایی که اثرش دوام دارد مانند عقود و ایقاعات. (پس اثر ملکیت، زوجیت یا طلاق قابلیت دوام دارد)

**قسم دوم:** فتوایی که اثر کوتاه مدت دارد مانند فتوا به نجاست آب قلیل با ملاقات نجس. (آب قلیل وقتی نجس می شود دیگر افراد انگیزه ای برای نگره داشتن آن ندارند)

با توجه به این مقدمه مرحوم میرزای قمی می‌فرمایند اگر مجتهد یا مقلد او عملی انجام دادند و سپس با فحص جدید متوجه شوند حکم شرعی بر خلاف چیزی بوده که گمان می‌کرده‌اند در این صورت بعد از کشف خلاف:

– اگر عمل و فتوا از قسم اول باشد که ذاتاً بقاء و استمرار دارد می‌گوییم اثر اجتهاد سابق باقی است یعنی اگر طبق اجتهاد سابق، عقد بیع یا نکاحی به صیغه فارسی انجام شد و بعد چند سال تبدل رأی حاصل شد و به این نظر رسید که عقد فارسی باطل است می‌فرمایند ملکیت و زوجیتی که با عقد فارسی ایجاد شده همچنان صحیح است و لازم نیست عقد بیع و نکاح را تجدید کنند.

– اما اگر عمل و فتوا از قسم دوم باشد آن اثر، با تبدل رأی مجتهد از بین می‌رود و باید عمل را تکرار کند مثل اینکه مجتهد معتقد بوده آب قلیل با ملاقات با نجس، متنجس نمی‌شود سپس تبدل رأی ایجاد شد، اینجا می‌فرمایند نباید بنا بر طهارت این آب قلیل بگذارد بلکه این آب قلیل که با نجس ملاقات کرده طبق فتوای جدید، متنجس خواهد بود.  
نقد نظریه سوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند با نقد کلام مرحوم نراقی نقد کلام مرحوم میرزای قمی هم روشن می‌شود زیرا معیار موافقت و مخالفت با حکم واقعی است لذا بین فتاوی مجتهد یا افعال مکلف از این جهت که دارای اثر مستمر است یا دارای اثر موقت هیچ تفاوتی نخواهد بود.

#### نظریه چهارم: بطلان اعمال جاهل

گفته شده فردی که فحص نکرده و جاهل به حکم شرعی است مثلاً جاهل است به حکم خرید بیت کوین و رمز ارز، چنین فردی معامله‌اش باطل است مطلقاً و تفصیل نظریات قبل وجود ندارد. دلیل بطلان این است که در ابواب معاملات برای تحقق یک عقد یا ایقاع نیاز به قصد انشاء و تحقق آن عمل است یعنی برای تحقق بیع باید با قطعیت و جزمیت بگوید بعت، اما فرد جاهل که نمی‌داند اصلاً معامله این شیء مجاز هست یا نه؟ با این معامله مالک این شیء می‌شود یا نه؟ چگونه می‌تواند با قطعیت قصد کند واگذاری ملکیت مالش را به دیگری.

#### نقد نظریه چهارم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند قصد انشائی که در معاملات، عقود و ایقاعات لازم است صرفاً قصد تحقق محتوا و مضمون صیغه‌ای است که بیان می‌کند یعنی قصد انتقال ملکیت در بیع یا قصد تحقق زوجیت در نکاح، قصد انشاء به واقع کاری ندارد که آیا در واقع این انتقال ملکیت و زوجیت هم محقق می‌شود یا نه.

به عبارت دیگر اگر فرد یقین داشته باشد خرید و فروش شراب باطل و فاسد است باز هم ممکن است قصد انشاء بیع و انتقال ملکیت کند چه رسد به اینکه در محل بحث ما شک دارد مثلاً بیع بیت کوین صحیح است یا نه. این مسأله بین عرف و عقلاً هم کاملاً رایج است که حتی در مواردی مانند قمار و معامله کالای دزدی باز هم از طرفین قصد انشاء و انتقال ملکیت محقق می‌شود. پس قصد یعنی یک اراده ثابت درونی و ارتباطی به علم و جهل مکلف به حکم شرعی ندارد.

و مما ذکرنا یظهر ... صص ۴۲۹، س ۲

با توجه به مبنایی که ما در نظریه اول انتخاب کردیم که ملاک و معیار، تطابق عمل با واقع است روشن می‌شود وقتی فرد جاهل به حکم، فحص کرد و متوجه شد عملش مطابق واقع و صحیح بوده دیگر تفاوتی ندارد که در حین عملی مثل عقد به صیغه فارسی شک در صحت داشته یا اصلاً یقین به فساد داشته (یعنی جهل مرکب که یقین داشته باشد عقد به صیغه فارسی باطل است) در هر دو صورت چون عقدش مطابق واقع و صحیح بوده لذا هیچ خدشه‌ای در عمل او نخواهد بود.

بررسی عمل به براءت قبل فحص از حکم وضعی در ابواب معاملات تمام شد و نتیجه گرفتند معیار تطابق با واقع است، اگر اجراء براءت بدون فحص، مطابق واقع بوده و در واقع عمل صحیح بوده، حکم می‌کنیم به صحت عمل او و الا فلا.  
بعد از این وارد می‌شود به بررسی عمل به براءت قبل فحص از حکم وضعی در ابواب عبادات که خواهد آمد.

#### تحقیق:

\* عبارت مرحوم میرزای قمی در **قوانین الاصول** (یا القوانین المحکمه فی الأصول المتقنه)، چاپ ۴ جلدی جدید، ج ۴، ص ۵۳۳ چنین است: **أَنَّ الْفَتْوَى عَلَى أَقْسَامٍ: مِنْهَا: مَا يَسْتَلْزَمُ الْإِسْتِدَامَةَ مَا لَمْ يَطْرَأْ عَلَيْهِ مَزِيلٌ بِحُكْمٍ وَضَعِيٍّ. وَ مِنْهَا: مَا لَا يَسْتَلْزَمُهُ. فَالْأَوَّلُ: مِثْلُ الْفَتْوَى فِي الْعُقُودِ وَ الْإِيقَاعَاتِ. وَ الثَّانِي: مِثْلُ الْفَتْوَى فِي نَجَاسَةِ الْمَاءِ الْقَلِيلِ بِالْمَلَاقَاةِ، ... أَسْنَانِي شَمَا بَا كِتَابِ قَوَانِينِ كِه سَالِهَائِي مَتَمَادِي كِتَابِ دَرَسِي اَصُولِي حُوزِهَائِي عِلْمِيَه بُوْدِه اَسْت لَازِم وَ ضَرُورِي اَسْت بِه خُصُوص كِه دَر كَفَايَه مَرْحُومِ آخُونْد بِيَشْتَر بِه اِيْن كِتَابِ اِرْجَاعِ دَاَدِه خَوَاهِد شُد.**

کلام در عمل به برائت قبل از فحوص از حکم شرعی بود. در جلسه ۸ گفتیم این مطلب را از دو بُعد بررسی می‌فرمایند، بُعد اول بررسی استحقاق عقاب بود که فرمودند معیار مطابقت یا مخالفت با واقع است. در جلسه ۱۴ وارد بُعد دوم یعنی حکم وضعی شدند. نسبت به حکم وضعی هم فرمودند از دو جهت باید مطلب را بررسی کنیم یکی ابواب معاملات و دیگری عبادات. بررسی ابواب معاملات تمام شد و باز هم نتیجه گرفتند معیار تطابق با واقع است، اگر اجراء برائت بدون فحوص، مطابق واقع بوده و در واقع عمل صحیح بوده، حکم می‌کنیم به صحت عمل او و الا فلا.

#### جهت دوم: ابواب عبادات

فردی که جاهل است به مقید بودن یک عبادت به یک قید خاص، مثل اینکه نمی‌داند آیا نماز واجب، مقید به سوره است یا نه؟ یعنی نماز با سوره واجب است یا نه؟ فرض مسأله این است که مکلف مذکور با اینکه می‌تواند فحوص کند لکن بدون فحوص، سؤال و تقلید به گونه‌ای عمل کرد که مقتضای برائت است یعنی خود را مکلف به اتیان سوره ندانست و نماز بدون سوره خواند، مسأله دو صورت دارد:

#### صورت اول: فرد جاهل مقصر به جهل بسیط

فردی که جهل به وجوب سوره در نماز دارد و احتمال هم می‌دهد که سوره در نماز واجب باشد اما برائت از وجوب سوره جاری می‌کند و نماز بدون سوره می‌خواند چنین فردی عملش باطل است چه عملش مطابق واقع باشد و چه مخالف واقع. اگر عملش مخالف واقع باشد که روشن است با اینکه می‌توانسته با فحوص کردن وظیفه واقعی را انجام دهد اما آن را ترک کرده و نماز را هم صحیح انجام نداده لذا هیچ وجهی ندارد که عملش صحیح شود. اگر عملش موافق واقع بوده باز هم باطل است به دو دلیل:

#### دلیل اول: اجماع

دلیل دوم: عبادت نیاز به قصد قربت جزمی دارد و مکلف مذکور با اینکه می‌توانسته با فحوص، وظیفه‌اش را تشخیص داده و انجام دهد، باز هم با حالت شک نسبت به وجوب سوره عمل را اتیان نموده است و روشن است فرد شک نمی‌تواند قصد قربت جزمی کند یعنی نمی‌تواند حین العمل نیت کند که آنچه مقرب الی الله است همین نماز بدون سوره است زیرا نرفته سؤال کند که نمازش باید با سوره باشد یا نه. پس ظاهر نمازی که خوانده مطابق واقع بوده اما قصد قربت جزمی از او مُتمشی نمی‌شود یعنی محقق نمی‌شود.

#### و ما یری من الحکم ...، ص ۴۲۹، س ۱۳

اشکال: در بعضی موارد فقهی با وجود شک فقهاء می‌فرمایند انجام دادن آن عمل به قصد قربت ممکن است چه در شبهه حکمیه و چه شبهه موضوعیه؛ در شبهه حکمیه که نمی‌داند امری وارد شده نسبت به نماز اول ماه یا نه؟ یا نمی‌داند امری وارد شده نسبت به غسل زیارت امام هشتم علیه السلام یا نه؟ در این موارد فقهاء می‌فرمایند می‌تواند از باب احتیاط نماز اول ماه بخواند یا غسل زیارت کند با اینکه طبق کلام شما به جهت شک امکان قصد قربت جزمی وجود ندارد.

در شبهه موضوعیه مکلفی که نمازش را صحیح خوانده لکن از باب احتیاط مایل است دوباره عمل را تکرار کند، فقهاء می‌فرمایند چنین احتیاطی اشکالی ندارد و می‌تواند عمل را تکرار کند، با اینکه طبق دلیل دوم شما به جهت شک امکان قصد قربت جزمی وجود ندارد. پس در ما نحن فیه هم بگویید عمل این مکلف جاهل با شک به وظیفه شرعی‌اش چون مطابق واقع بوده صحیح است.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند قیاس ما نحن فیه به موارد مذکور مع الفارق است. در موارد مذکور، مکلف فحوص، سؤال و تلاش کرده اما به جواب نرسیده یا عملش را صحیح خوانده اما به قول معروف به دلش ننشسته فقهاء می‌فرمایند در چنین وضعیتی راهی برای احتیاط و انجام عمل و قصد قربت ندارد مگر با همان تردید، لکن در ما نحن فیه مکلفی که می‌داند واجبی بر عهده او آمده با اینکه می‌تواند با فحوص از وظیفه شرعی، عملش را صحیح و تام و تمام انجام دهد فحوص را ترک کرده لذا چنین فردی نمی‌تواند قصد قربت به نحو تردید انجام دهد چون منشأ تردید، سستی او در انجام وظیفه است بنابراین مکلف است که قصد قربت را هم مطابق واقع و جزمی انجام دهد و الا بر عمل او عرفاً اطاعت صدق نمی‌کند.

و بالجمله نص، فتوا و اجماع فقهاء دلالت می‌کند بر وجوب قصد قربت در عبادات، و قصد قربت در صورت شک (در وجوب سوره یا عدم وجوب) قابل تحقق نیست اما در موارد مذکور از باب احتیاط علاوه بر اینکه اجماعی بر لزوم قصد قربت جزمی وجود ندارد اگر قصد قربت جزمی در آنها واجب باشد باعث می‌شود احتیاط کلاً کنار گذاشته شود چون چاره‌ای از قصد قربت با تردید در احتیاطات مذکوره وجود ندارد و با اینکه شارع راضی به احتیاط است و الإحتیاط حسنٌ علی کلِّ حال مجبور خواهیم بود احتیاط را ترک کنیم و هذا باطلٌ.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اگر مکلف بالکل غافل بود از اینکه احتمال دارد سوره در نماز واجب باشد، یا اینکه چهل مرکب داشت یعنی به واسطه شنیدن از دیگران مانند والدین، قطع داشت سوره در نماز واجب لذا نماز بدون سوره خواند (عملش مطابق مقتضای براءت است یعنی نماز بدون سوره است) نسبت به این دو فرد مرحوم شیخ انصاری دو نکته اشاره می‌کنند:

**نکته اول:** خروج صورت دوم از محل بحث

چنین فردی اصلاً محل بحث ما نیست زیرا بحث ما در وجوب فحوص برای شاک در حکم است در حالی که فرد غافل به جهت عدم توجه، اصلاً شکی ندارد در اینکه نماز با سوره واجب است یا نماز بدون سوره، همچنین جاهل مرکب که یقین دارد نماز بدون سوره بر او واجب است دیگر شکی ندارد که ما از حکم و وظیفه او عند الشک سخن بگوییم.

**نکته دوم:** حکم صورت مذکور

می‌فرمایند با توجه به بحثی که ما نسبت به شاک در صورت اول اشاره کردیم حکم غافل و جاهل مرکب هم روشن می‌شود که اگر عملشان مطابق واقع باشد صحیح خواهد بود.

دلیل بر بطلان عمل در صورت شک این بود که قصد قربت جزمی محقق نمی‌شود لکن در صورت دوم چون فرد غافل یا جاهل مرکب است در هر دو حالت قصد وجه جزمی قابل تحقق است پس هم پیکره عمل مطابق واقع بوده هم روح عمل همراه با قصد قربت بوده بنابراین عمل صحیح است.

**اشکال:** مستشکل می‌خواهد ثابت کند عمل غافل و جاهل مرکب صحیح نیست لذا می‌گوید علم یا ظن (اطمینانی) که غافل و جاهل مرکب به عدم وجوب سوره داشتند فائده‌ای ندارد زیرا از راهی حاصل شده که شرعاً اعتبار ندارد، اینکه از راهی بدون تقلید و صرفاً با دیدن از اطرافیان علم یا ظن (اطمینان) پیدا کند سوره در نماز واجب نیست شرعاً اعتبار ندارد لذا می‌گوییم غافل و جاهل مرکب مانند فرد شاک عملشان هر چند مطابق واقع باشد باطل است.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند دلیلی وجود ندارد که علم یا اطمینان به صحت عمل لزوماً از طریق خاصی مانند اجتهاد یا تقلید حاصل شده باشد.

**اشکال:** مستشکل دوباره به مرحوم شیخ اشکال می‌کند که ما أدله نقلی و عقلی داریم که رجوع مجتهد به أدله شرعی و رجوع مقلد به مجتهد را لازم می‌شمارد پس حصول علم و اطمینان از راه مشاهده نماز خواندن والدین و اطرافیان مجوز برای ترک سوره در نماز نیست و در نتیجه عمل غافل و جاهل مرکب هر چند مطابق واقع باشد باطل است چنانکه عمل جاهل بسیط و شاک باطل بود.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند آنچه را که دلیل نقل و عقل ثابت می‌کند وجود دو طریق برای دستیابی به حکم الله است:

**الف:** اجتهاد. اگر مجتهد با فحوص از دلیل شرعی حکمی را استنباط کرد وظیفه‌اش را انجام داده و اگر فتوایش مطابق واقع هم نباشد معذّر دارد و در پیشگاه شارع معذور است

**ب:** تقلید. اگر مقلد با سؤال از مرجع تقلید تکالیفش را انجام داد وظیفه‌اش را انجام داده و در صورتی که عملش مطابق واقع هم نباشد معذّر دارد.

أدله مذکور نمی‌گویند مکلف لزوماً باید یا مجتهد باشد یا مقلد تا عملش مطابق واقع باشد، خیر ممکن است فرد نه مجتهد باشد نه مقلد اما عملش مطابق واقع باشد و قصد وجه جزمی هم در عبادتش محقق باشد.

**سؤال:** تشخیص مطابق عمل با واقع یا عدم مطابقت چگونه است؟

**جواب:** می‌فرمایند یا از راه علم و یقین به مطابق بودن عملش با واقع برسد یا از راه ظن معتبر حاصل از اجتهاد یا تقلید.

**توهم:** ممکن است گفته شود عمل مکلف غافل و جاهل مرکب بدون استناد به اجتهاد یا تقلید بوده، این مکلف بعد از اتیان عبادت متوجه شده عملش با فتوای مجتهد مطابق بوده است، چگونه این فتوای مجتهد سبب صحت عمل سابق جاهل مرکب می‌شود؟

**جواب:** معیار صحت عمل لزوماً اجتهاد یا تقلید نیست بلکه تطابق با واقع است، به عبارت دیگر ظن و فتوای مجتهد موضوعیت ندارد که بگویید جاهل مرکب باید بر اساس تقلید عبادت می‌کرده، فتوای مجتهد وظیفه مکلف را معین می‌کند چه در سابق و زمان غفلت و جهل، چه در آینده و بعد از اطلاع از فتوا و وظیفه شرعی. لذا اثر فتوای مجتهد نسبت به قبل از نماز خواندن غافل این است که نماز بدون سوره بر او واجب است، و نسبت به بعد از نماز خواندن این است که اعاده در وقت و قضاء در خارج وقت بر او واجب نیست.

در بحث از شرایط اجراء برائت گفتیم دو مبحث را بیان می‌کنند، مبحث اول وجوب اصل فحص بود. عمده مطالب این مبحث تمام شد و خلاصه آن چنین بود که اصل فحص واجب است به پنج دلیل و بهترین دلیل بر آن دلیل چهارم یعنی حکم عقل بود. بعد از اثبات اصل وجوب فحص، فرمودند اگر مکلف بدون فحص عمل خود را انجام دهد از نظر عقاب فرمودند در صورتی که عملش مطابق واقع نباشد مستحق عقاب است و الا فلا و از نظر حکم وضعی در معاملات فرمودند معیار تطابق عمل با حکم واقعی (فتوای مجتهد) است و در عبادات فرمودند جاهل بسیط عملش باطل است چه مطابق واقع باشد چه مخالف واقع.

خاتمه: بیان سه امر

در پایان بحث از اصل وجوب فحص و قبل از ورود به مبحث دوم (مقدار وجوب فحص) به بیان سه امر می‌پردازند:

امر اول: مقصود از حکم واقعی

قبل از توضیح کلام مرحوم شیخ انصاری به یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: تقسیم حکم به واقعی اولی و ثانوی

ابتدای جلد دوم کتاب اصول فقه مرحوم مظفر خوانده‌ایم که حکم شرعی از جهت علم و جهل مکلف به آن بر دو قسم است: حکم واقعی و ظاهری. در اینجا اضافه می‌کنیم که نسبت به حکم واقعی هم دو اصطلاح وجود دارد:

**اصطلاح اول:** حکم واقعی از جهت کیفیت امثال مکلف بر دو قسم است: حکم واقعی اولی مانند حرمت گوشت خرگوش و حکم واقعی ثانوی که به آن حکم اضطراری هم گفته می‌شود مانند حلیت گوشت خرگوش برای کسی که در معرض موت به خاطر گرسنگی است.

**اصطلاح دوم:** حکم واقعی از جهت دست‌یابی مجتهد به آن بر دو قسم است:

**قسم اول:** حکم واقعی اولی. حکمی که شارع مقدس در لوح محفوظ مقرر فرموده است.

**قسم دوم:** حکم واقعی ثانوی. حکمی که مجتهد با فحص در أدله شرعی به آن می‌رسد و ممکن است مطابق با حکم واقعی اولی باشد یا نباشد. طبق مبنای معروف امامیه با عنوان مخطئه، ممکن است فتوای مجتهد مطابق واقع باشد و ممکن است خطا باشد لکن همین حکم خطا هم چون از طریق معتبر شرعی و بر اساس موازین مورد قبول شارع به دست آمده برای مجتهد و مقلدانش معذر و منجز است. در این امر مقصود از حکم واقعی اولی و ثانوی همین اصطلاح دوم است.

مرحوم شیخ انصاری در امر اول می‌فرماید اینکه تا حالا می‌گفتیم معیار استحقاق عقاب جاهلی که قبل از فحص از حکم شرعی برائت جاری نموده آن است که عملش مطابق واقع بوده یا نبوده، اگر مطابق واقع بوده عقاب ندارد و اگر مخالف واقع بوده عقاب دارد، مقصود کدام قسم از حکم واقعی است؟ در این رابطه چهار نظریه است:

**نظریه اول:** مشهور معتقدند معیار استحقاق عقاب، حکم واقعی اولی است لذا اگر در واقع و لوح محفوظ عصیر عنبی حرام باشد لکن حکم واقعی ثانوی که مجتهد بر اساس طریق شرعی معتبر به آن فتوا داده، حلیت باشد (این صورت در عبارت به عنوان اصل مطرح شده) و مکلف جاهل قبل از مراجعه به فتوای مرجع تقلید عصیر عنبی نوشیده باشد، مستحق عقاب است زیرا هیچ فحصی انجام نداده و با حکم واقعی اولی هم مخالفت کرده است؛ (و لو عکس الأمر) اما اگر حکم واقعی اولی حلیت باشد و مرجع تقلید فتوای به حرمت داده باشد، مکلف جاهلی که بدون فحص، عصیر عنبی نوشیده عقاب ندارد.

**نظریه دوم:** معیار استحقاق عقاب، حکم واقعی ثانوی یا همان فتوای مرجع تقلید است. لذا اگر حکم واقعی اولی عصیر عنبی حلیت باشد لکن مجتهد بر اساس طریق معتبر شرعی فتوا به حرمت داده باشد، و مکلف جاهل بدون فحص مرتکب شده باشد عقاب دارد زیرا موظف به مراعات حکم واقعی ثانوی و فتوای مجتهد بوده لذا بر مخالفت با آن عقاب دارد و اگر حکم واقعی اولی حرمت باشد و مجتهد فتوای به حلیت داده باشد در صورت ارتکاب بدون فحص عقاب نخواهد شد زیرا عملش مطابق حکم واقعی ثانوی و فتوای مجتهد بوده است.

**نظریه سوم:** معیار استحقاق عقاب مخالفت با واقع است چه حکم واقعی اولی و چه ثانوی. طبق این نظریه مکلف جاهلی که بدون فحص عملی انجام داده اگر یکی از حکم واقعی اولی و یا ثانوی، حرمت آن عمل باشد این مکلف عقاب خواهد داشت لذا طبق هر دو تصویری که در نظریه اول و دوم مطرح شد این مکلف جاهل عقاب خواهد داشت چون بالأخره عملش با یکی از دو حکم واقعی مخالف بوده است بله اگر هر دو حکم واقعی عصیر عنبی را حلال بدانند دیگر استحقاق عقاب نخواهد بود.

**نظریه چهارم:** معیار استحقاق عقاب مخالفت همزمان با هر دو حکم واقعی اولی و ثانوی است لذا اگر عمل بدون فحص مکلف جاهل، با یکی از دو حکم واقعی موافق بود، عقاب نخواهد داشت با هر دو حکم واقعی اولی و ثانوی بگویند عملش حلال است باز هم عقاب ندارد.

کلام در امر اول و مقصود از حکم واقعی بود. فرمودند در استحقاق عقاب برای جاهلی که قبل از فحص به مقتضای براءت عمل کرده چندین بار تکرار کردیم که معیار، موافقت و مخالفت واقع است. در امر اول می‌خواهیم بررسی کنیم مقصود از واقع چیست. چهار نظریه توضیح داده شده، أدله این نظریات را در این جلسه بررسی می‌فرمایند:

**دلیل نظریه اول:** نظریه اول معیار مطابقت با واقع را مطابقت با حکم واقعی اولی یعنی همان لوح محفوظ دانست. می‌دانیم طبق عقیده عدلیه احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است لذا آنچه شارع مقدس در لوح محفوظ مقرر فرموده اگر واجب است مصلحت ملزمه داشته که واجب شده و اگر حرام است مفسده ملزمه داشته که حرام شده، هدف از جعل تکالیف هم تحصیل مصالح و دوری از مفاسد توسط مکلف است، لذا آنچه باید مورد لحاظ و عمل قرار گیرد لوح محفوظ است، به ویژه اینکه حکم واقعی ثانوی یا حکم ظاهری مربوط به کسی است که در طریق کشف حکم شرعی است چه با اجتهاد چه با تقلید پس مکلف جاهل که فحص هم نکرده اصلاً به دنبال حکم ظاهری یا همان واقعی ثانوی نبوده است که برایش معتبر باشد، پس آنچه در حق جاهل ثابت و معیار عمل است، حکم واقعی اولی است. **دلیل نظریه دوم:** حکم واقعی اولی که در لوح محفوظ ثبت است قابل دسترسی برای ما نیست و صرفاً عالم الغیب و اهل بیت از آن مطلع هستند، آنچه ما مکلف به آن هستیم همین أدله شرعی معتبری است که طریق به آن واقع هستند و ممکن است در بعض موارد مصادف واقع اولی نشوند. اگر طرق و أدله شرعی حلیت عصیر عنبی را ثابت نمود و در واقع عصیر عنبی حرام بود، چگونه خداوند ما را بر چیزی عقاب کند که دسترسی و علم به آن نداریم در عین اینکه خدا آگاه است به عدم دسترسی ما به حکم واقعی اولی عصیر عنبی و خطا بودن حکم واقعی ثانوی.

**دلیل نظریه سوم:** آنچه مراعاتش لازم است تکلیف و وظیفه شرعی است و از این جهت تفاوتی بین حکم واقعی اولی و ثانوی نیست، بنابراین مکلف جاهلی که بدون فحص به مقتضای براءت عمل نموده، نسبت به حکم واقعی اولی و ثانوی چهار حالت خواهد داشت:

**الف:** حکم واقعی اولی و ثانوی، حرمت یک عمل است؛ در این صورت استحقاق عقاب قطعی و روشن است. (در عبارت نیامده)

**ب:** حکم واقعی اولی و ثانوی، حلیت یک عمل است؛ در این صورت هم عدم استحقاق عقاب قطعی و روشن است. (در عبارت نیامده)

**ج:** حکم واقعی اولی حرمت و حکم واقعی ثانوی (فتوای مجتهد) حلیت است. در این صورت استحقاق عقاب هست زیرا می‌توانسته با احتیاط کردن خود را از ابتلاء به مفسده حرمت واقعیه اولیه نجات دهد و یا با مراجعه و فحص از فتوای مجتهد مرتکب حرام نشود.

**د:** حکم واقعی اولی حلیت و حکم واقعی ثانوی حرمت است. در این حالت هم مستحق عقاب است زیرا قادر بوده با فحص از فتوای مجتهد با حکم واقعی ثانوی حرمت مخالفت نکند و مرتکب حرام نشود، زیرا احکام مشترک بین عالم و جاهل است و او موظف بوده از فتوای مجتهد فحص کند و این کار را ترک کرده لذا مستحق عقاب است.

**دلیل نظریه چهارم:** نظریه چهارم این بود که معیار، مخالفت همزمان با حکم واقعی اولی و ثانوی معیار عقاب است. به این دلیل که اگر **الف:** حکم واقعی اولی (لوح محفوظ) حرمت و حکم واقعی ثانوی (فتوی مجتهد) حلیت باشد، در این حالت جاهلی که با ترک فحص مرتکب عمل شده عقاب ندارد زیرا او مکلف به واقع و لوح محفوظ نیست که بر مخالفت آن عقاب شود.

**ب:** حکم واقعی اولی حلیت و حکم واقعی ثانوی حرمت باشد، در این حالت هم مکلف مذکور عقاب ندارد زیرا با حکم اولی که مخالفت نکرده و مخالفتش با حکم واقعی ثانوی هم اثری ندارد زیرا از فتوای مجتهد اطلاع نداشته بله اگر از فتوای مجتهد مطلع می‌شد باید از باب انقیاد طبق آن عمل می‌کرد و ترک آن تجری به حساب می‌آمد (و البته تجری هم عقاب ندارد) و حال که مطلع از فتوای مجتهد هم نیست حتی تجری هم نکرده است.

**ج:** حکم واقعی اولی و ثانوی بر حرمت است که در این حالت عقاب ثابت و روشن است.

**د:** حکم واقعی اولی و ثانوی بر حلیت است که در این حالت هم عدم عقاب ثابت و روشن است.

اگر هم حکم واقعی اولی وجوب یک عمل باشد و حکم واقعی ثانوی عدم وجوب باشد روشن است که نسبت به واقع چون دسترسی ندارد وظیفه‌ای هم ندارد، لذا حکم واقعی‌ای که تکلیف وجوب را بیان می‌کند (واقعی اولی) مکلف به آن دسترسی ندارد و حکم واقعی‌ای که به آن دسترسی دارد (واقعی ثانوی) تکلیف وجوبی را بیان نمی‌کند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند نظریه اول اقوی است که بیان مطلب خواهد آمد



کلام در این بود که مقصود از حکم واقعی برای استحقاق و عدم استحقاق عقاب در مخالفت با آن، حکم واقعی اولی است یا حکم واقعی ثانوی، چهار نظریه و دلیل آنها نقل شد. مرحوم شیخ انصاری مانند مشهور می فرمایند نظریه اول اقوی است و بر این اساس چند صورت برای مکلف جاهل تارک فحص، تصویر می شود:

صورت اول: فعلی که مرتکب شده در واقع اولی حرام بوده یا فعلی که ترک کرده واجب بوده است.

در این صورت اگر حکم واقعی اولی بر حرمت باشد و مجتهد بر اساس طرق معتبر شرعی فتوا به حلیت داده باشد، مکلف جاهلی که تارک فحص از حکم و وظیفه شرعی اش بوده، عقاب خواهد داشت.

دلیل: دلیل مرحوم شیخ انصاری بر نظریه اول، وجود مقتضی برای عقاب و عدم مانعی از عقاب است.

اما وجود مقتضی: ارتکاب آنچه در واقع و لوح محفوظ حرام و دارای مفسده است، یا ترک آنچه در واقع و لوح محفوظ واجب و دارای مصلحت ملزمه است، استحقاق عقاب را به دنبال دارد، لذا مکلف مذکور عقاب خواهد داشت.

اما عدم مانع: آنچه می تواند به عنوان مانع از استحقاق عقاب مکلف مذکور باشد عقلا یا نقلا هم محقق نیست زیرا:

- مکلف مذکور احتمال می دهد در شریعت اسلام چنین کاری حرام باشد اگر فحص می کرد و به فتوای مجتهد مبنی بر حلیت عمل می نمود مانع عقاب می شد لکن فحص را ترک کرده با اینکه دفع عقاب محتمل به حکم عقلش لازم بوده است، پس بر نافرمانی عقل و ارتکاب مفسده ملزمه، مستحق عقاب است.

- در أدله اقوال گفته شد جاهل مقصر قادر بر امتثال لوح محفوظ نیست چون به آن دسترسی ندارد می گوئیم این هم مانع عقاب نیست زیرا مکلف مذکور قادر بر امتثال تکلیف واقعی بوده با احتیاط نمودن.

- مکلف جاهل مذکور تارک عمل به وظیفه شرعی بوده شاهدش هم این است که حتی به دنبال کسب اطلاع از فتوای مجتهد هم نرفته است، پس استحقاق عقاب دارد.

- مکلف جاهل مذکور اگر مؤمن از عقاب داشت مانع عقاب می شد اما هیچ دلیل شرعی یا اصل عملی که مؤمن از عقاب باشد و عقاب را از او دور کند برایش ثابت نیست زیرا با وجود احتمال تکلیف، موظف به فحص بوده است. آنچه می تواند مؤمن از عقاب باشد عقل و نقلی است که هر دو می گویند با وجود احتمال تکلیف، ایمنی از عقاب زمانی است که از وظیفه شرعی فحص کند و عاجز از دستیابی به آن باشد.

صورت دوم: فعلی که مرتکب شده در واقع حرام نبوده یا فعلی که ترک کرده در واقع واجب نبوده است.

در این صورت اگر حکم واقعی اولی تکلیفی بر مکلف ثابت نمی کند لکن مجتهد بر اساس طریق شرعی فتوایی داده مبنی بر حرمت یک عمل یا وجوب یک فعل، در این صورت مکلف جاهل تارک فحص، عقاب نخواهد داشت. دلیل: عدم مقتضی بر عقاب.

توضیح دلیل: جاهل مذکور از دو حال خارج نیست یا از فتوا و حکم ظاهری و فتوای مجتهد آگاه می شود یا خیر؟

- اگر از فتوای مجتهد آگاه نشود نه عقاب دارد نه تجرى است.

زیرا آنچه مصلحت و مفسده ذاتی دارد تکلیفی است که در لوح محفوظ مقرر شده است و مکلف هم دسترسی به آن ندارد، فتوای مجتهد هم مصلحت و مفسده ذاتی در مقابل لوح محفوظ ندارد بلکه صرفا طریق به واقع بوده که خطا هم در آمده، و اثری ندارد، لذا اگر مکلف عبادتش را بر اساس فتوای مجتهد به گونه خاصی انجام داده باشد سپس متوجه شود مطابق واقع نبوده و مصلحت واقع را کسب نکرده علی القاعده باید بگوئیم واجب از عهده مکلف ساقط نشده و همچنان باید وظیفه و عبادت را تکرار و اعاده نماید.

- اگر از فتوای مجتهد آگاه باشد عقاب ندارد و صرفا تجرى است.

زیرا در صورت دوم که در واقع تکلیفی نیست بلکه فقط مجتهد بر اساس طریق معتبر فتوا به حرمت یا وجوب داده است، لذا عقاب بر مخالفت واقع ندارد اما چون موظف بوده بر اساس فتوای مجتهد رفتار کند و از فتوای مجتهد هم اطلاع داشته نهایتا تجرى کرده و وظیفه ظاهری اش که تبعیت از فتوای مجتهد بوده را ترک نموده لکن تجرى عقاب ندارد. البته این فرد محل بحث ما نیست.

نتیجه اینکه مصلحت و مفسده ذاتی نسبت به حکم واقعی و لوح محفوظ مطرح است و مخالفت و موافقت آن است که عقاب یا عدم عقاب به دنبال دارد.

و وجوب رجوع عامی...، ص ۴۳۶، س ۳

می‌فرمایند اگر رجوع عامی به مجتهد واجب است دلیلش احراز و تحفظ بر حکم واقعی و لوح محفوظ است، لذا:  
- اگر فتوای مجتهد مطابق واقع باشد اتیان واقع بر مکلف واجب است و بر اتیان واقع است که ثواب و عقاب مطرح می‌شود نه بر عمل به فتوای مجتهد.

- اگر فتوای مجتهد مطابق واقع نباشد می‌گوییم وظیفه واقعی، و مصلحت و مفسده ذاتی در عمل طبق فتوای مجتهد نیست بلکه وجوب رجوع عامی به مجتهد از باب تکلیف ظاهری است این وجوب رجوع آثارش ظاهری و موقتی است لذا هر گاه کشف خلاف شود و معلوم شود که مجتهد خطا کرده و مثلاً فتوایش تغییر کند اعمال واجبی را که نقصانشان کشف شده داده باید اعاده کند.  
پس وجوب رجوع عامی به مجتهد بر اساس حکم ظاهری است اما مطرح شدن استحقاق عقاب بر اساس حکم واقعی است که اگر با واقع و لوح محفوظ مخالفت کرد مستحق عقاب خواهد بود.

و من هنا یظهر...، ص ۴۳۶، س ۸

شاهد بر اینکه محوریت استحقاق عقاب بر موافقت و مخالفت حکم واقعی و لوح محفوظ است نه صرف فتوای مجتهد این است که اگر یک فعلی هم در واقع حرام باشد هم در ظاهر و فتوای مجتهد، مکلفی که مرتکب آن شده دو عقاب ندارد بلکه فقط یک عقاب دارد آن هم بر مخالفت واقع.

نعم لو قلنا بأن...، ص ۴۳۶، س ۱۰

بله اگر فتوای مجتهد که بر اساس طرق معتبر شرعی صادر شده را در قبال حکم واقعی اولی و لوح محفوظ و دارای مصلحت و مفسده ذاتی بدانیم چنانکه مصوبه می‌گویند، باید معیار را از لوح محفوظ برداشته و بر فتوای مجتهد قرار دهیم چنانکه قائلین به نظریه دوم می‌گفتند.

نتیجه امر اول این شد که مرحوم شیخ انصاری فرمودند معیار استحقاق عقاب و عدم آن بر مطابق یا مخالفت عمل با حکم واقعی و لوح محفوظ است نه صرف فتوای مجتهد.

امر دوم خواهد آمد.

کلام در بیان سه امر در پایان بحث از وجوب اصل فحوص قبل از عمل به مقتضای أصالة البرائة بود. امر اول گذشت.

**امر دوم: معذوریت در جهر و إخفات و قصر و اتمام**

در جلسات قبل دانستیم که جاهل مقصری که امکان فحوص دارد لکن بدون فحوص از حکم و وظیفه شرعی به گونه‌ای عمل می‌کند که مطابق با محتوای برائت است یعنی خود را مکلف به مورد مشکوک نمی‌داند، چه از نظر حکم وضعی چه از نظر حکم تکلیفی در صورتی که عملش مخالف واقع باشد هم عقاب خواهد داشت هم سایر آثار مانند لزوم إعادة یا قضاء ثابت خواهد بود و از این نظر تفاوتی بین عالم و جاهل وجود ندارد.

آنچه در این امر دوم در صدد بررسی‌اش هستند آن است که مشهور دو استثناء برای حکم مذکور بیان کرده‌اند:

۱. مسأله قصر و اتمام در نماز مسافر.

۲. مسأله جهر و إخفات در صلوات یومیه.

مشهور فقهاء شیعه می‌فرمایند اگر مکلف:

- جاهل به حکم جهر در نمازهای صبح و عشاءین بود و نماز را به إخفات خواند.

- جاهل به حکم إخفات در ظهرین بود و به آن را به جهر خواند.

- جاهل به قصر بودن نماز مسافر بود و تمام خواند.

- جاهل به تمام بودن نماز در وطن دوم بود و به قصر نمازش را انجام داد.

جاهل در موارد مذکور معذور است. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ظاهراً مقصود مشهور هم از معذوریت، صحت عمل به عنوان حکم وضعی است زیرا دلیل و روایتی که بر این مسأله اقامه نموده‌اند دلالت دارد بر عدم إعادة نماز که به معنای صحت نماز است از نظر حکم وضعی.

**فحينئذ يقع الإشكال ...، ص ۴۳۷، س ۱۲**

**اشکال:**

مشهور معتقدند در مسأله جهر و إخفات و قصر و اتمام فرد جاهل که عمل را بر خلاف وظیفه شرعی انجام داده معذور است و مقصودشان از معذوریت نسبت به حکم وضعی (صحت صلاة) است یعنی صلاتش إعادة ندارد اما حکم تکلیفی (وجوب نماز قصر) این مکلف جاهل همچنان باقی است و عذری در ترک آن ندارد، پس از طرفی دلیل خاص می‌گوید از مسافر جاهل، نماز تمام إخفات کافی است و مسقط تکلیف است یعنی إعادة ندارد، اما حکم تکلیفی می‌گوید نماز قصر همچنان بر مکلف جاهل واجب است.

اشکال این است که وقتی حکم تکلیفی وجوب قصر برای مسافر جاهل باقی است:

- اگر نماز تمام او امری ندارد و مأوربه نیست چگونه به گفته مشهور می‌تواند نماز تمامی که مأوربه نیست می‌تواند مسقط نماز واجب قصری باشد؟

- اگر نماز تمام هم نسبت به جاهل امر داشته باشد و مأوربه باشد چگونه می‌توان جمع کرد بین وجوب همزمان نماز قصر و نماز تمام؟

**جواب:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید سه راه حل وجود دارد:

**الف:** بر مسافر جاهل، نماز قصر تکلیف وجوب بالفعل ندارد و مأوربه نیست و همان نماز تمامی که از روی جهل می‌خواند کافی است.

**ب:** بر مسافر جاهل، نماز تمام (مأتی‌به) تکلیف وجوب بالفعل ندارد و مأوربه نیست و موظف و مکلف به نماز قصر است.

**ج:** بگوییم هیچ اشکالی ندارد که هم زمان هم مأور باشد به نماز قصر هم تمام.

سپس مرحوم شیخ وارد می‌شوند در تبیین هر کدام از این سه وجه و مناقشه در آنها.

مطلب توضیحات پیوسته‌ای دارد که خواهد آمد.

کلام در پاسخ اشکالی به فتوای مشهور در مسأله جهر و إخفات و قصر و اتمام بود. فرمودند سه راه حل باید بررسی شود.  
راه حل اول:

راه حل اول این است که بر مسافر جاهلی که نماز را به تمام خوانده، نماز قصر اصلاً و جوب فعلی ندارد.

سؤال: به چه دلیل اثبات می‌کنید که نماز قصر بر مسافر جاهل و جوب تکلیفی فعلی ندارد؟

جواب: به یکی از چهار بیان اثبات می‌کنیم:

بیان اول: مرحوم سید مرتضی (به نقل مرحوم آشتیانی در بحرالفتاوی، ج ۶، ص ۱۶۸) می‌فرمایند احکام شرعی مشترک بین عالم و جاهل است لکن صرفاً در دو مسأله قصر و اتمام و جهر و إخفات می‌گوییم این دو حکم مختص به عالم است. (طبق این بیان علم، شرط شرعی و جوب قصر است)

بیان دوم: روشن است که جاهل به موضوع معذور است و هیچ تکلیفی ندارد، لذا اگر کسی حکم غصب را می‌داند اما به غصب بودن این مکان خاص، جاهل است نماز او در این مکان غصبی اشکال ندارد. نسبت به دو مسأله مورد بحث نیز همین را می‌گوییم که حکم واقعی مسافر، نماز قصر است لکن در خصوص این جاهل به حکم واقعی می‌گوییم در اتیان نماز تمام معذور است.

تنها تفاوتی که بین جاهل به موضوع و جاهل به حکم قصر و اتمام وجود دارد این نکته است که در جهل به موضوع، خطاب مشتمل بر حکم ظاهری و نص خاص داریم که شارع مقدس فرموده "کلّ شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه" اما در جهل به قصر و اتمام چنین خطاب و نصی وجود ندارد اما نیازی هم به چنین خطابی وجود ندارد زیرا وقتی جاهل بسیط که احتمال غصبیت هم می‌دهد را به جهت نماز در مکان غصبی معذور دانسته پس به طریق اولی جاهل مرکب به قصر و اتمام که معتقد است وظیفه واقعی مسافر، نماز تمام است را معذور می‌دارد. (طبق این بیان علم، شرط عقلی و جوب قصر است)

بیان سوم: مسافر جاهل به حکم قصر و اتمام نسبت به حکم واقعی غافل است و اصل توجه خطاب به او قبیح است چنانکه توجه خطاب به دیوار قبیح است. لذا طبق بیان مرحوم صاحب مدارک که در صفحه ۴۱۸ کتاب و جلسه ۱۰ گذشت می‌گوییم جاهل به قصر و اتمام تکلیف واقعی ندارد لذا واجب نیست بعد از اینکه نماز تمام خواند، نماز را اعاده کند لکن طبق مبنای مرحوم صاحب مدارک می‌گوییم عقاب خواهد داشت به جهت ترک تعلّم و یادگیری حکمی که مبتلابه‌اش بوده است. (طبق این بیان علم، و جوب نفسی دارد که بر ترک آن عقاب می‌شود)

بیان چهارم: مسافر جاهل به حکم قصر و اتمام در واقع مکلف به نماز قصر است و خطاب و جوب قصر به او تعلق گرفته لکن این و جوب قصر تا زمانی که غافل است امکان توجه به او را ندارد زیرا این فرد از امتثال حکم قصر عاجز است، پس تا زمانی که عاجز است فقط و جوب اتمام دارد لذا دیگر دو و جوب قصر و اتمام همزمان نخواهد بود که اشکال وارد شود. البته اگر این عجز او از سوء اختیارش باشد که تلاشی برای رفع عجز انجام ندهد، بر ترک واقع عقاب خواهد داشت. (طبق این بیان علم، شرط عقلی و جوب قصر است).

لکن هذا کله خلاف ...، ص ۴۳۹، س ۱

نقد راه حل اول:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در مطالب قبل (صفحه ۴۲۰ کتاب و جلسه ۱۳ جزوه) ضمن بیان دو شاهد از کلام مشهور ثابت کردیم به نظر مشهور هم به جاهل مذکور خطاب تعلق می‌گیرد و تکلیف فعلی و جوب قصر دارد هم بر ترک فحص از وظیفه شرعی عقاب خواهد داشت لذا بیان‌های دوم، سوم و چهارم شما که سخن از عدم توجه تکلیف فعلی داشت صحیح نخواهد بود. شاهد بر مدعای ما این است که همین مشهوری که در مسأله قصر و اتمام بنا به نص خاص فتوا به صحت نماز مسافر جاهل به حکم قصر می‌دهند در مسأله جهل به حکم غصب فتوا می‌دهند اگر نمی‌دانست غصب حرام است، نمازش در مکان غصبی باطل خواهد بود این فتوای به بطلان نشان می‌دهد تکلیف و خطاب نهی را متوجه جاهل به حکم حرمت غصب می‌دانند که مکلف جاهل را به جهت ترک این تکلیف موظف به اعاده نماز می‌شمارند.

نتیجه اینکه وجه اول نتوانست اشکال را مرتفع سازد زیرا مشهور از طرفی فتوا می‌دهند به صحت نماز مسافر جاهلی که نماز را تمام خوانده و از طرف دیگر نماز قصر را هم بر او واجب می‌دانند و او را مستحق عقاب می‌شمارند. وجه اول در صدد بود ثابت کند تکلیف و جوب قصر بر این مسافر ثابت نیست لکن راه حل صحیح و مورد قبول مشهور برای اثباتش ارائه نداد.

کلام در اشکال به مشهور بود که چگونه فتوا می دهند به صحت نماز تمامی که مسافر جاهل به حکم قصر انجام داده با اینکه اگر نماز قصر بر او واجب است نه تمام، چگونه نماز تمام که امر ندارد می تواند مسقط نماز قصر واجب باشد و اگر نماز قصر امر دارد چگونه جمع کنیم بین امر به قصر و امر به اتمام؟ فرمودند سه راه حل مطرح شده است. راه حل اول نقل و نقد شد.

**راه حل دوم:**

دومین راه حلی که برای پاسخ از اشکال مطرح شده این است که مسافر مذکور یک امر بیشتر ندارد آن هم امر به قصر است لذا نماز تمام نسبت به او امر ندارد لکن اعتقاد این جاهل به وجوب نماز تمام و اتیان آن باعث می شود واجب واقعی او که همان نماز قصر باشد از عهده اش برداشته شود. اینکه یک فعل غیر واجب و غیر مأمور به باعث سقوط یک فعل واجب شود نمونه فقهی هم دارد چنانکه یک سفر مباح می تواند باعث سقوط وجوب روزه ماه مبارک رمضان شود.

بله ممکن است در بعض موارد، این فعل غیر واجب تبدیل شود به یک فعل حرام لکن باز هم می گوییم می تواند مسقط واجب باشد به این بیان که اگر این مسافر جاهل مثلا نماز عصر را به تأخیر انداخت تا وقت اختصاصی نماز عصر رسید که اگر در آن دقیقه اتیان نکند نماز عصر قضا می شود، در این وقت اختصاصی عصر، از طرفی امر به نماز قصر دارد و از طرف دیگر امر به شیء مقتضی نهی از ضد است لذا نماز قصر واجب است و نماز تمام که ضد آن است نهی دارد و حرام است لکن اگر این مسافر جاهل در وقت اختصاصی نماز عصر، آن را به نحو تمام به جا آورد با اینکه حرام مرتکب شده اما می گوییم مسقط عن الواجب است به جهت نص خاص.

**نقد راه حل دوم:**

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند ظاهر أدله ای که حکم به صحت نماز تمام این مسافر جاهل می کنند دلالت دارند بر اینکه مأمور به این فرد همان نماز تمام است چنانکه روایت نسبت به جهر و إخفات می فرماید: "تمت صلاته" یعنی آنچه بر عهده اش واجب بوده را انجام داده و واجبش امتثال و تمام شده است.

همچنین در مواردی که در ظاهر یک فعل غیر واجب مسقط واجب است در حقیقت امر به آن واجب ساقط شده و امر به بدل آن تعلق گرفته. در مثالی که مطرح شد سفر مباح مسقط وجوب روزه نیست بلکه امر به روزه، تعلق گرفته به بدل آن که بعد ماه رمضان باشد.

**فتأمل** اشاره به نقد این کلام اخیر است که در موارد مذکور لزوما یک امر به بدل وجود دارد. نقد این است که:

**اولا:** تلازمی بین سقوط یک واجب با وجوب یک بدل برای آن نیست.

**ثانیا:** ادعای مستدل این بود که یک غیر واجب مسقط واجب باشد، این مقدار در صورت وجود نص خاص قابل پذیرش است اما اینکه لزوما بدل برای آن واجب شده باشد یا نه، امر دیگری است که نیاز به دلیل خاص خودش دارد اما مهم این است که بر اساس نص خاص غیر واجب، مسقط یک واجب شد.

سومین راه حل را مرحوم کاشف الغطاء ارائه داده اند. ایشان در "کشف الغطاء"، ج ۱، ص ۱۷۱ می فرمایند: أي مانع من أن يقول الامر المطاع لمأموره: إذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا؟ كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر و الإخفات، و القصر و الإتمام... \*

قبل از بیان کلام ایشان یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

### مقدمه اصولی: ترتب

در اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۳۰۹ مبحث غیر مستقلات عقلیه، انتهای بحث ضد، مبحث ترتب را خوانده ایم. ایشان در بیان تاریخچه و تبیین مبحث ترتب می فرمایند: الظاهر أن أول من أسس هذه الفكرة و تنبه لها المحقق الثاني و شيد أركانها السيد الميرزا الشيرازي كما أحكمها و نقحها شيخنا المحقق النائيني طيب الله مثواهم. و هذه الفكرة و تحقيقها من أروع ما انتهى إليه البحث الأصولي تصويرا و عمقا. و خلاصة فكرة الترتب أنه لا مانع عقلا من أن يكون الأمر بالمهم فعليا عند عصيان الأمر بالأهم فإذا عصى المكلف و ترك الأهم فلا محذور في أن يفرض الأمر بالمهم حينئذ إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين. خلاصه بحث ترتب در قالب مثال مشهورش این است که اگر دو نفر در حال غرق شدن هستند و مکلف فقط یکی را می تواند نجات دهد عقل می گوید باید فرد مهم را نجات دهد مثلا یکی از آن دو مرجع تقلید یا دانشمندی است که وجودش برای جامعه مفیدتر از دیگری است، در این صورت مکلف مذکور یک امر به انقاذ غریق دارد که موظف است فرد مهم را نجات دهد حال اگر به

هر دلیلی امر اهم را امتثال نکرد اصولیان می‌فرمایند امر به مهم (نجات غریق دوم) فعلی می‌شود. پس فعلی شدن امر به مهم مترتب است بر عصیان اهم.

مرحوم کاشف الغطاء در اشکال به مشهور تحت عنوان جمع بین ضدین (امر به قصر و امر به اتمام) از مسأله ترتب استفاده کرده‌اند. ایشان می‌فرمایند حکم و وجوب قصر نماز به مسافر او تعلق گرفته است، حال که او به جهت جهلش، این امر اهم را عصیان کرده است، امر به مهم و نماز تمام نسبت به او فعلی می‌شود. ایشان مثالهای دیگری هم برای تطبیق کلامشان بیان می‌کنند از جمله مثالی که مربوط به بحث ضد است. به این بیان که زید در وقت اختصاصی نماز عصر امر به نماز عصر دارد و نهی از ضد آن که مثلاً نماز آیات باشد، حال اگر نماز آیات برای کسوف (خورشیدگرفتگی) بخواند که هر دو هم مضیق هستند در این صورت نماز آیات او صحیح است و امر دارد زیرا امر به اهم که نماز عصر بود را عصیان کرد و امر به مهم در حق او فعلی شد.

نتیجه این شد که اشکال وارد بر مشهور پاسخ داده شد به این نحو که دو امر داریم هم به قصر هم به اتمام لکن فعلی شدن امر به تمام (مهم) زمانی است که امر به قصر (اهم) را ترک کرده است.

**نقد راه حل سوم:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند نه در ما نحن فیه و نه در بحث ضد نمی‌توان به ترتب تمسک نمود و ربط دادن ما نحن فیه و مبحث ضد به ترتب مع الفارق است. تفاوت و فارق این است که در مبحث ترتب یک امر (اهم) فعلی است و پس از تحقق عصیان آن، امر به مهم فعلی می‌شود مثل اینکه فرد باید طهارت مائیه (غسل جنابت) انجام دهد برای نماز لکن آن قدر انجام آن را به تأخیر می‌اندازد که وقت ضیق می‌شود و نمی‌تواند هم غسل کند هم نمازش را بخواند یعنی به جهت عصیان، دیگر امر به غسل جنابت ساقط شد، بعد از عصیان طهارت مائیه امر به طهارت تریبیه و تیمم فعلی می‌شود در حالی که در ما نحن فیه اصلاً مسافر جاهل توجهی به نماز قصر ندارد که با عصیان آن امر به قصر ساقط شود و سپس به سراغ امر به تمام برود پس در ما نحن فیه دو امر همزمان داریم یکی امر به قصر و دیگری امر به تمام.

نسبت به مسأله ضد هم اینگونه نیست که هر جا ضدین تصویر شد با ترتب بتوان مشکل را حل نمود بلکه یک معیار مهم در این است که باید بین ضدین تزامم باشد. در ما نحن فیه هم تزامم وجود ندارد زیرا اصلاً مسافر جاهل، از امر به قصر بی اطلاع است. (اشکال دیگر این است که تمسک به ترتب در ما نحن فیه یک لازمه‌ای دارد که نه مشهور نه مرحوم کاشف الغطاء آن را قبول ندارند، در ترتب اگر مکلف عالم به امر به اهم باشد در صورت عصیان اهم باز هم امر به مهم برای او فعلی است لکن در مسأله جهر و إخفات و قصر و اتمام همه فقهاء از جمله مرحوم کاشف الغطاء فتوا می‌دهند اگر با علم به وجوب قصر، نماز تمام خواند نمازش باطل است)

### تحقیق:

\* کتاب **کشف الغطاء** را کتابشناسی کنید. این کتاب بر اساس سبکی نوشته شده که الآن متعارف نیست. ابتدا مباحث عقائدی سپس مباحث اصولی و بعد از آن مباحث فقهی را ذکر کرده‌اند این همان شیوه‌ای است که قرن‌ها قبل متداول بوده لکن امروزه به جهت تخصص‌گرایی بین مباحث مذکور در مقام تألیف تفکیک انجام می‌دهند. کتاب‌های دیگری هم با همین سبک یا مشابه آن مشهور هستند از جمله غنیة النزوع إلی علمی الأصول و الفروع از مرحوم ابو المکارم بن زهره.

### توجه به یک روایت اخلاقی عبادی

مرحوم شیخ صدوق در علل الشرایع، ج ۲، ص ۳۶۴، باب علة صلاة الليل نقل می‌فرمایند: عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ النَّوْفَلِيِّ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: **إِنَّ الْعَبْدَ لَيَقُومُ فِي اللَّيْلِ فَيَمِيلُ بِهِ النَّعَاسُ يَمِينًا وَ شِمَالًا وَ قَدْ وَقَعَ دَقْنُهُ عَلَى صَدْرِهِ فَيَأْمُرُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَبْوَابَ السَّمَاءِ فَتَفْتَحُ ثُمَّ يَقُولُ لِمَلَائِكَتِهِ أَنْظِرُوا إِلَيَّ عَبْدِي مَا يُصِيبُهُ فِي التَّقَرُّبِ إِلَيَّ بِمَا لَمْ أَفْرُضْ عَلَيْهِ رَاجِيًا مِنِّي لِثَلَاثِ خِصَالٍ ذَنْبٍ أَعْفِرُهُ أَوْ تَوْبَةٍ أَجْدُدُهَا أَوْ رِزْقٍ أَزِيدُهُ فِيهِ أَشْهَدُكُمْ مَلَائِكَتِي أَنِّي قَدْ جَمَعْتُهُنَّ لَهُ.**

(امام صادق علیه السلام) فرمودند: به درستی که گاهی بنده هنگام شب بیدار می‌شود، درحالی که از کم خوابی به چپ و راست خم می‌شود و یا سرش خم شده و چانه اش به سینه می‌چسبد، پس در این هنگام، خدای تعالی امر می‌کند، تا درهای آسمان باز شود، سپس به فرشتگان می‌فرماید: به بنده من نگاه کنید، با آن که عبادت شبانه را بر او واجب ننموده‌ام، ولی به خاطر تقرب به من، خود را به چه زحمتی انداخته است و یکی از این سه خواسته را از من می‌خواهد: یا گناه او را بیامرزم و یا توبه دوباره او را بپذیرم و یا آن که روزی بیشتری می‌خواهد. ای فرشتگان! شما شاهد باشید، هر سه خواسته را به او دادم.

امر سوم: بررسی وجوب فحص در شبهه موضوعیه

در سومین و آخرین امر از مطالب مربوط به وجوب اصل فحص، دو مرحله بحث دارند:

مرحله اول: جمع بندی حکم فحص در شبهه حکمیه

مرحوم شیخ انصاری می فرماید از مباحث مفصل در براءة، اشتغال و تخییر که گذشت دانستیم شبهه بر دو قسم است: شبهه حکمیه و موضوعیه. بارها تکرار شده که شبهه حکمیه آن است که مکلف موضوع را تشخیص می دهد که لحم ارنب یا رمز ارزی مانند بیت کوین یا اتریوم است لکن حکم شرعی آن را نمی داند.

در مباحث قبل دانستیم که شک در حکم یا همان شبهه حکمیه سه منشأ ممکن است داشته باشد:

الف: فقدان نص. (نص خاصی در رابطه با موضوع مورد نظر نرسیده که حکم را بیان کند)

ب: اجمال نص. (نص و روایت رسیده لکن بعضی الفاظ روایت مجمل است)

ج: تعارض نصین. (دو روایت متعارض رسیده که هر کدام حکمی مخالف دیگری بیان می کنند)

و در تمام موارد مذکور یا شبهه تحریمیه است یا وجوبیه.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید پنج دلیلی که در جلسه ششم بررسی کردیم بر وجوب اصل فحص در اجراء براءة قطعا شامل تمام این موارد می شود و مجتهد قبل از بررسی أدله شرعیه در موارد مذکور حق ندارد براءة جاری کند.

مرحله دوم: شبهه موضوعیه

شبهه موضوعیه آن است که حکم برای مکلف روشن است لکن موضوع را تشخیص نمی دهد که مثلا لحم ارنب است یا غنم، یا فعالیت اقتصادی شرکت الف مبتنی بر نوع فعالیت شرکتهای هرمی است یا نه. منشأ شک هم که اشتباه خارجی است بر دو قسم است: شبهه تحریمیه و شبهه وجوبیه؛ که مرحوم شیخ انصاری از هر دو جهت بحث می کنند:

جهت اول: در شبهه موضوعیه تحریمیه قبل فحص براءة جاری است

نسبت به شبهه موضوعیه تحریمیه می فرماید چنانکه در مباحث جلسات قبل هم اشاره شد، بدون فحص هم می توان براءة جاری نمود، مثل اینکه نمی داند این خیابانی که از آن عبور می کند و با تخریب چند خانه توسعه پیدا کرده غصبی است یا خیر؟ پس نسبت به تحقق موضوع غصب و حرمت عبور از این خیابان شک دارد، مرحوم شیخ انصاری می فرماید در شبهه موضوعیه تحریمیه مکلف و مجتهد می توانند قبل از فحص، براءة جاری کنند به دو دلیل:

دلیل اول: اجماع دلیل دوم: اطلاق روایات.

روایاتی مانند: "کل شیء لک حلال حتی تعلم الحرام منه بعینه" دلالت می کنند بر حلیت تمام اشیاء و استفاده از آنها تا زمانی که یقین به حرمت پیدا کند. این روایات اطلاق دارند یعنی می گویند براءة جاری است چه قبل از فحص و چه بعد از فحص. دلیل و نص خاصی هم وجود ندارد که این اطلاق را مقید کند به خصوص بعد از فحص یعنی بگوید زمانی در شبهه موضوعیه تحریمیه براءة جاری است که از أدله شرعیه با فتوای مجتهد فحص کرده باشد.

جهت دوم: بررسی جریان براءة در شبهه موضوعیه وجوبیه قبل فحص

شبهه موضوعیه وجوبیه مانند اینکه مکلف شک دارد نمی داند مستطیع شده یا نه؟ اگر مستطیع شده باشد حج بر و واجب است و إلا فلا. نسبت به شبهه موضوعیه وجوبیه دو مطلب دارند: ۱. بررسی قول به عدم وجوب فحص مطلقا. ۲. تبیین نظریه مختار (قول به تفصیل).

مطلب اول: بررسی قول به عدم وجوب فحص مطلقا

جمعی از علماء معتقدند در شبهه موضوعیه وجوبیه مانند شبهه موضوعیه تحریمیه قبل از اجراء براءة، فحص واجب نیست.

مرحوم شیخ انصاری در این مطلب چند نکته را مورد توجه قرار می دهند:

نکته اول: استدلال بر عدم فحص قبل براءة

قائلین به عدم وجوب فحص قبل از اجراء براءة در شبهه موضوعیه وجوبیه به چهار دلیل تمسک نموده اند:

دلیل اول: اطلاق روایات براءة. روایاتی مانند "الناس فی سعة ما لم یعلموا" و "ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم" اطلاق دارند و می گویند چه در شبهه موضوعیه وجوبیه چه تحریمیه و چه قبل فحص و چه بعد فحص مجاز به اجراء براءة هستید.

دلیل دوم: دلیل عقل. (البته تمسک به دلیل عقل در اینجا روشن نیست زیرا با توجه به اینکه نه منشأ شک شارع است و رفع شک به دست شارع است لذا نمی توان به "قیح عقاب بلا بیان" تمسک نمود) \*

دلیل سوم: فتاوی فقهاء مبنی بر عدم وجوب فحص در مواردی از مصادیق شبهه موضوعیه وجوبیه که نمونه‌های آن خواهد آمد. دلیل چهارم: سیره عقلا. اگر مولا دستور دهد اکرم العلماء، و مکلف نسبت به بعض مصادیق علماء شک داشته باشد و اکرام آنان را رها کرده و فقط به اکرام علمائی که یقین به عالم بودنشان دارد اکتفا کند عقلاء او را مذمت نخواهند کرد.

#### نکته دوم: اشکال صاحب معالم و صاحب قوانین

مرحوم شیخ حسن بن شهید ثانی در معالم الأصول و مرحوم میرزای قمی در قوانین الأصول به عدم وجوب فحص اشکالی وارد نموده و فرموده‌اند بناء عقلا در تمام موارد بر این نیست که قبل از فحص از شبهه موضوعیه وجوبیه، برائت جاری کنند بلکه در بعضی از موارد احتیاط نموده و از مصادیق آن فحص می‌کنند. به عنوان مثال مولای عرفی خادم خودش را امر می‌کند به إحضار علماء یا پزشکان شهر یا دعوت نمودن آنان برای میمهمانی یا إعطاء یک دینار به هر کدام از آنان، از نظر عقلا خادم موظف است علاوه بر آنانی که می‌شناسد، سایر علما و پزشکانی که نمی‌شناسد را با فحص نمودن پیدا کند و ام رمولا را نسبت به آنان امتثال نماید.

عبارت مرحوم صاحب معالم: ایشان در انتهای صفحه ۲۷۸ (چاپ دار الفکر) بعد اثبات حجیت خبر واحد وارد بحث از شروط مطرح در راوی برای عمل به خبر واحد می‌شوند و در چهارمین شرط وقتی می‌خواهند از لزوم عدالت در راوی بحث کنند می‌فرمایند: و القول باشتراط العدالة عندی هو الأقرب. لنا: أنه لا واسطة بحسب الواقع بین وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط، لان الملكة المذكورة إن كانت حاصلة فهو العدل، وإلا فهو الفسق. وتوسط مجهول الحال إنما هو بین من علم فسقه أو عدالته، ولا ريب أن تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقیقته، ووجوب التثبت ...

ایشان می‌فرمایند یکی از شرائط پذیرش خبر راوی، عادل بودن او است، وصف عدالت یک وصف حقیقی است که علم یا جهل ما به عدالت یک راوی، دخالتی در عدالت او ندارد. خداوند متعال در آیه شریفه "إِن جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا" وجوب تبیین را روی اصل صفت فسق برده و امر می‌کند که از فسق یا عدالت راوی باید فحص کنید، آیه نمی‌فرماید خبر کسانی که از قبل علم به فسقشان دارید را نپذیرید، بلکه آیه می‌فرماید بعد الإخبار باید از فسق مخبر فحص کنید. علاوه بر آیه مذکور، سیره عقلا هم چنین است که وقتی مولای عرفی دستور می‌دهد به هر بالغ رشید در بین این جمع یک درهم بپردازد، فهم عقلا این است که باید از افراد بالغ رشید بین این جمع فحص کند و بعد از شناخت آنان، به هر کدام یک درهم بپردازد نه اینکه صرفاً به کسانی یک درهم بپردازد که از قبل آنان را به بلوغ و رشد می‌شناخته است.

عبارت مرحوم صاحب قوانین: مرحوم میرزای قمی هم مطالب صاحب معالم را با تفصیل بیشتری بیان می‌کنند. ایشان ابتدا در ج ۲، ص ۴۵۹ می‌فرمایند: "قانون: ذکر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع إلى الراوی و هی البلوغ و العقل و الإسلام و الإیمان و العدالة و الضبط". سپس در ص ۴۷۰ ذیل بحث از عدالت راوی می‌فرمایند: "تقدم العلم بالوصف لا مدخلية له فی ثبوت الوصف و الواجبات المشروطة بوجود شیء...". ایشان ضمن تأیید صاحب معالم می‌فرمایند: واجباتی که مشروط به یک عنوان یا صفت هستند مانند حج که مشروط به استطاعت است در حقیقت وجوب واجب مشروط است به تحقق واقعی آن عنوان و صفت نه علم به آن صفت. لذا آنچه سبب وجوب حج بر مکلف می‌شود تحقق واقعی وصف استطاعت است نه علم مکلف به مستطیع بودنش، به همین جهت است که فقهاء فتوا می‌دهند اگر در واقع مستطیع بود لکن علم به استطاعت خود نداشت باز هم حج بر او واجب خواهد بود و البته اگر اموالش را محاسبه کرد و شک داشت استطاعت مالی برای او محقق شده یا نه، می‌تواند برائت جاری کند، دلیل این فتوا همان است که تحقق اصل وصف ملاک است نه علم به وصف، بنابراین بر مکلف واجب است که از تحقق این وصف، فحص و جستجو نماید. \*\*

#### تحقیق:

\* مرحوم حاج آقا رضا همدانی هم به این نکته اشاره دارند، در حاشیه الفرائد یا الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة، ص ۲۹۸: و اما دلیل العقلي فيشكل التعويل عليه بعد أن اعترف - عند تعداد الأدلة لوجوب الفحص في الشبهة الحكمية - بأن العقل لا يعذر الجاهل المتمكن من الاستعلاء، إذ لا نقل فرقا بين الشبهة الحكمية و الموضوعية في ذلك، بل الظاهر أن الأمر في الشبهات الحكمية من هذه الجهة أهون، حيث أن بيانها وظيفة الشارع، فالجهل عذر بنظر العقل ما لم يصل إليه البيان، و اما بعد بیان ما هو وظيفته، فيشكل ترخيص العقل بجواز الرجوع إلى البراءة من أول الأمر قبل الفحص في المشتبهات، بل الظاهر إلزامه بالفحص، كما لو أمر المولى عبده بإعطاء كل من أهل داره أو جيرانه درهما.

\*\* هر دو کتاب معالم الأصول (یا معالم الدین و ملاذ المجتهدین) و قوانین الأصول (یا القوانين المحكمة فی الأصول المتقنة) قرن‌ها و سالها کتاب درسی حوزه‌های علمیه بوده‌اند هر دو را بر اساس معیارهای ارائه شده کتاب‌شناسی کنید.



کلام در بررسی عدم وجوب فحص در شبهه موضوعیه وجوبیه بود. عرض کردیم در این مطلب چند نکته بیان می‌کنند. نکته اول أدله عدم وجوب فحص بود، نکته دوم اشکال به این استدلال بود که هر دو گذشت.

**نکته سوم:** اشاره به کلمات فقهاء در مسأله

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند به فقه و کلمات فقهاء که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در تطبیق مسأله اصولی فحص در شبهه موضوعیه وجوبیه فتاوی مختلف دارند حتی گاهی از یک عالم در دو کتابش دو فتوای متفاوت به چشم می‌خورد. دو نمونه فقهی ذکر می‌کنند و کلماتی از فقهاء را اشاره می‌نمایند که قبل از توضیح مطلب یک مقدمه فقهی بیان می‌کنیم:

### مقدمه فقهی: مسأله زکات و نصاب در آن

زکات (صدقه واجب) یکی از واجبات مالی در اسلام است که بحث از آن در سومین کتاب از شیوه مرسوم در کتب فقهی به آن پرداخته شده است. (کتاب الطهارة، کتاب الصلاة و سپس کتاب الزکاة) کلمه زکات و مشتقات آن ۵۹ بار در قرآن مورد اشاره قرار گرفته است. صلاة و زکات از واجباتی است که در ادیان قبل از اسلام هم بوده است در سوره مبارکه مریم، آیه ۳۱ می‌فرماید: "أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا". زکات بر دو قسم است: زکات مال و بدن (زکات فطره). زکات در ۹ مورد واجب است: نقدین (طلا و نقره)، اُنعام ثلاثة (گاو، گوسفند و شتر) و غلات أربعة (گندم، جو، کشمش و خرما) احکام زکات در هر کدام از این موارد متفاوت است. با توجه به عبارت مکاسب، نکاتی در مورد زکات نقدین و غلات بیان می‌کنیم:

شرط تعلق زکات به نقدین و نصاب آن:

در شرح لمعه، ج ۲، ص ۳۰ (چاپ کلانتر) خوانده‌ایم که شرط تعلق زکات به طلا و نقره این است که: أما النقدان فيشترط فيهما النصاب و السكة (ضرب سکه) و الحول (گذشت یک سال) سپس می‌فرمایند نقره دو نصاب دارد:

۱. دویست درهم. ۲. چهل درهم. یعنی تا دویست درهم زکاتش پنج درهم (یک چهلیم) است و در بیش از دویست درهم، هر چهل درهم زکاتش یک درهم است. لذا زکات ۲۴۰ درهم ۶ درهم و زکات ۲۸۰ درهم، ۷ درهم و زکات ۲۷۹ درهم ۶ درهم است. شرط تعلق زکات به غلات و نصاب آن:

در شرح لمعه ج ۲، ص ۳۱ خوانده‌ایم که: "أما الغلات الأربع فيشترط فيها التملك بالزراعة إن كان مما يزرع، أو الانتقال أي انتقال الزرع، أو الثمرة مع الشجرة، أو منفردة إلى ملكه." باید مالک زراعت یا میوه بر درخت باشد یا ملکیت زراعت یا میوه بر درخت به او انتقال پیدا کند. سپس می‌فرمایند نصاب غلات پنج و سق است یعنی برابر با ۲۷۰۰ رطل عراقی که با اختلاف جزئی در تفسیر آن می‌شود معادل ۸۴۷ یا ۸۸۵ کیلوگرم.

**نمونه فقهی اول:** شک در به نصاب رسیدن نقره

نسبت به پرداخت زکات نقره دو فتوای متفاوت مشاهده می‌شود:

**فتوای اول:** جمعی از فقهاء از جمله مرحوم شیخ طوسی، محقق حلی، علامه حلی در قواعد الأحکام و دیگران می‌فرمایند اگر نقره‌های فرد مغشوش است و ناخالصی دارد لکن یقین دارد که مقدار نقره خالص آنها به حد نصاب اول (۲۰۰ درهم) رسیده است و لکن نسبت به بیش از ۲۰۰ درهم شک دارد که آیا علاوه بر ۲۰۰ درهم به چهل درهم که نصاب دوم است رسیده یا نه؟ فقهاء مذکور فتوا می‌دهند این فرد حق ندارد در مشکوک خود برائت جاری کند و وجوب زکات در نصاب دوم را منتفی بداند بلکه دو راه دارد:

**الف:** واجب است با تصفیه نقره‌ها، ناخالصی را جدا کند و علم پیدا کند به مقدار نقره و مقدار زکات در آن. (فحص واجب است).

**ب:** احتیاط نموده و مقدار زکات در اکثر را پرداخت کند که یقین به برائت ذمه نماید.

**فتوای دوم:** جمعی از همان فقهاء از جمله مرحوم علامه در کتاب دیگرشان با عنوان "تحریر الأحکام الشرعية علی مذهب الإمامية" می‌فرمایند اگر علم ندارد که مقدار نقره خالص به نصاب رسیده یا نه بلکه شک در بلوغ نصاب دارد، تصفیه (فحص) واجب نیست.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند روشن است که این دو فتوا متفاوت وجوب فحص (تصفیه) در شک نسبت به بلوغ نصاب و عدم وجوب فحص (تصفیه)، در رابطه با یک فرع فقهی مطرح شده است اما بعضی توهم کرده‌اند تنافی بین این دو نظریه نیست زیرا این دو فتوا نسبت به دو فرع فقهی متفاوت بیان شده است. مرحوم شیخ انصاری این توهم را نقل و نقد می‌کنند.

**توهم:** گفته شده بین دو فتوا تنافی نیست بلکه هر کدام مربوط به یک فرع فقهی متفاوت هستند به این بیان که:

فتوای اول مربوط به جایی است که مکلف علم اجمالی دارد یعنی یقین و علم به تعلق زکات دارد لکن نمی‌داند زکات ۲۰۰ درهم بر او واجب شده یا زکات ۲۴۰ درهم، به عبارت دیگر نمی‌داند پنج درهم به عنوان زکات باید پردازد یا شش درهم، اینجا علم اجمالی است و دوران بین اقل و اکثر که وظیفه‌اش وجوب فحص یا پرداخت اکثر است.

فتوای دوم مربوط به جایی است که مکلف شک بدوی دارد و اصلاً نمی‌داند زکاتی به نقره او تعلق گرفته یا نه که در شک بدوی اصولیان می‌فرمایند برائت جاری است و فحوص لازم نمی‌باشد.

پس تنافی بین دو فتوا وجود ندارد.

و فیہ: **أَنَّ الْعِلْمَ بِالنَّصَابِ ...**، ص ۴۴۴، س ۴

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری در نقد توهم می‌فرماید معیار در هر دو فتوا یکی است و دو مسأله متفاوت نیستند:

اولاً: علم به نصاب سبب وجوب احتیاط یا وجوب فحوص نمی‌شود زیرا علم مذکور، یک علم اجمالی است که منحل می‌شود به یک علم تفصیلی (قدر متیقن) و شک بدوی زیرا فرد یقین دارد به بلوغ ۲۰۰ درهم و نسبت به مازاد شک دارد که می‌شود شک بدوی و جایی برای وجوب احتیاط یا وجوب فحوص باقی نمی‌ماند.

ثانیاً: دوران بین اقل و اکثر هم که تصویر شد اقل و اکثر استقلالی است و فقهاء می‌فرمایند اتیان اقل واجب است و نسبت به اکثر برائت جاری است لذا باز هم علم به نصاب سبب وجوب فحوص یا احتیاط نیست. چنانکه فقهاء یقین به اصل دین و شک در مقدار آن را موجب احتیاط و فحوص نمی‌دانند.

ثالثاً: اگر این مقدار از علم (علم به نصاب اول) مانع از اجراء برائت قبل از فحوص باشد، مانع از اجراء برائت بعد از فحوص هم خواهد شد، زیرا اگر در ما نحن فیہ علم اجمالی تصویر کنید، وجود علم اجمالی سبب وجوب احتیاط می‌شود و جای اجراء برائت نیست چه قبل فحوص و چه بعد آن.

نتیجه اینکه هر دو فتوا در یک فرع فقهی بیان شده زیرا تفاوتی بین شک در نصاب دوم (در فتوای اول) و شک در نصاب اول (در فتوای دوم) نیست و وجوب فحوص در فتوای اول و عدم وجوب در فتوای دوم متنافی است.

**نمونه فقهی دوم:** شک در به نصاب رسیدن غلات

مرحوم علامه حلی در کتاب تحریر نسبت به نصاب غلات فرموده‌اند اگر گندم‌ها را جمع کرده و نمی‌داند وزن یا کیل آنها به نصاب غلات رسیده که زکات واجب باشد یا نرسیده، دو حالت دارد:

**حالت اول:** اگر فحوص ممکن است به این صورت که کیل و پیمانه یا ترازو پیدا کند، واجب است فحوص کند و وجوب زکات باقی است.

**حالت دوم:** اگر فحوص ممکن نیست وجوب زکات از او برداشته می‌شود البته استحباب زکات همچنان باقی است.

و بالجمله **فما ذکره ...**، ص ۴۴۴، س ۱۵

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ظاهر عبارت مرحوم علامه این است که فحوص در شبهه موضوعیه وجوبیه را واجب می‌دانند و در صورت عدم امکان فحوص، برائت جاری می‌کنند.

پس اشکال در فتاوی فقهاء این است که چرا بین موارد شبهه موضوعیه وجوبیه تفصیل و تفاوت می‌گذارند، در شک در نصاب نقدین، فتوای دوم، فرمودند فحوص واجب نیست و برائت جاری است اما در شک در نصاب غلات فرمودند فحوص واجب است.

أشکل این است که این تفاوت فتوای آنان با یک مبنای اصولی دیگر آنان هم سازگار نیست زیرا در اصول می‌فرمایند در دوران بین اقل و اکثر استقلالی نسبت به اکثر برائت جاری است و فحوص لازم نیست لکن نسبت به نصاب اول و دوم در زکات نقره تفاوت می‌گذارند، در شک در نصاب اول (فتوای دوم) فرمودند فحوص لازم نیست و برائت جاری است و شک در نصاب دوم (فتوای اول) فرمودند فحوص لازم است در حالی که نسبت به شک در نصاب اول هم باید فتوا دهند فحوص لازم نیست زیرا چنانکه در بالا توضیح دادیم مصداق اقل و اکثر استقلالی است که در اکثر برائت جاری می‌کنند.

### **نکته: اشاره به یک نمونه در منهج شناسی**

صرفاً تیتراژ این اشکال مرحوم شیخ به بعض فقهاء را در فیش‌های خودتان یادداشت کنید به عنوان تناقض در فتوا یا عدم پایبندی به مبنای اتخاذ شده اصولی، در فقه.

دو جلسه قبل کلام مرحوم صاحب معالم و به تبع ایشان مرحوم صاحب قوانین گذشت که فرمودند طبق آیه نبأ، وجوب تبیین و تثبیت مربوط به کشف حقیقت و واقعیت نسبت به مخبر است که عادل هست یا نه؟ لذا آیه نمی‌فرماید خبر هر مخبری که فسقش تا زمان اخبار برای شما معلوم باشد را رد کنید و خبر سایرین را قبول نمایید بلکه آیه می‌فرماید معیار، وجود صفت فسق است بنابراین طبیعتاً اگر نسبت به وجود این صفت جاهل باشیم باید فحص کنیم.

مناقشه کلامشان این است که آگاهی ما از عدالت مخبر سه حالت دارد:

حالت اول: علم داریم عادل است. (چه این علم قبل از خبر آوردن او باشد چه بعد از اخبار او فحص کنیم و علم به عدالتش پیدا کنیم).

حالت دوم: علم داریم فاسق است. (چه قبل اخبار و چه بعد اخبار، چه علم قبلی و چه علم حاصل از فحص)

حالت سوم: مجهول الحال است.

در حالت سوم روشن است که آیه شریفه می‌فرماید حق ندارید به خبر او عمل کنید بلکه تبیین واجب است، پس علت نهی آیه از عمل به خبر فرد مجهول الحال چیست؟ علت این است که مهم برای شارع، علم یا اطمینان به عدالت راوی است نه اینکه صرفاً فحص کردن مهم باشد. شاهد مدعی ما این است که اگر صرفاً فحص کردن واجب بود باید بعد از فحص کردن، مجاز بودیم به خبر مجهول‌العدالة عمل کنیم در حالی که اگر از حال یک راوی فحص کردیم و باز هم به نتیجه نرسیدیم و همچنان مجهول الحال بود، حق عمل کردن به آن خبر را نداریم.

پس آیه ارتباطی به ما نحن فیه ندارد. بحث ما در جایی است که اگر فرد فحص کند، مجاز به اجراء براءة و ارتکاب باشد در حالی که طبق آیه شریفه حتی اگر فحص هم کرده باشیم لکن علم یا اطمینان به عدالت پیدا نکنیم باز هم حق ارتکاب نداریم.

همچنین مثال عرفی که زدید هم قیاسش به آیه مع الفارق است، زیرا در مثال عرفی شما که "أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما" اگر فرد نسبت به دو نفر فحص کرد و به نتیجه نرسید که بلوغ و رشد در آنان هست یا نه؟ در اینجا می‌تواند براءة از تکلیف جاری کند و تکلیف إعطاء را نسبت به این دو نفر ساقط بداند.

بل وجه رده ...، ص ۴۴۵، س ۹

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اما اینکه ادعا کردیم خبر مجهول الحال باید رد شود چه فحص کرده باشیم و همچنان مخبر برایمان مجهول الحال باشد یا اصلاً فحص نکرده باشیم و مجهول الحال باشد، رد خبر مجهول الحال به این جهت است که وجوب تبیین در "إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا" وجوب شرطی و آگری است، اگر مخبر فاسق بود تبیین لازم است و اگر عادل بود لازم نیست.

حال اگر علم به عدالت یا فسق مخبر داشتیم که تکلیف روشن است، اما اگر شک داشتیم این شک ما به این نکته باز می‌گردد که اصلاً قبول خبر مخبر مجهول الحال صحیح است یا نه؟ عند الشک وظیفه عدم قبول خبر مجهول الحال است زیرا حجیت هر خبری نیاز به دلیل دارد، وقتی دلیلی بر حجیت خبر مجهول الحال وجود نداشت به معنای عدم حجیت خبر او است.

نتیجه اینکه روشن شد طبق آیه شریفه، خبر راوی و مخبر مجهول الحال مردود و نامعتبر است چه قبل فحص و چه بعد از فحص پس آیه به بحث ما که خصوص اجراء براءة قبل از فحص است ارتباطی ندارد. بحث ما در جایی است که تکلیف قبل فحص با بعد فحص تفاوت پیدا کند، قبل فحص مثلاً براءة جاری نباشد اما بعد فحص جاری باشد در حالی که طبق آیه شریفه تفاوتی بین قبل یا بعد فحص نیست و در هر دو صورتش براءة جاری نیست و وظیفه، عدم قبول خبر است.

ثم الذی یمكن أن یقال ...، ص ۴۴۵، س ۱۴

در جلسه ۲۷ گفتیم مرحوم شیخ انصاری در بررسی جریان حکم براءة در شبهه موضوعیه وجوبیه قبل از فحص، دو مطلب دارند، مطلب اول بررسی قول به عدم وجوب فحص بود که با تفصیلاتش گذشت.

مطلب دوم: نظریه مرحوم شیخ تفصیل در مسأله

مرحوم شیخ انصاری معتقدند در شبهه موضوعیه وجوبیه باید قائل به تفصیل باشیم زیرا موضوعات خارجی بر دو قسم‌اند:

قسم اول: اگر شناخت موضوع مشتبه که تکلیف به آن تعلق گرفته و اتیان تکلیف نسبت به موضوع مشتبه در غالب موارد نیاز به فحص داشته باشد به صورتی که اگر مکلف فحص را ترک کند نسبت به موارد زیادی از مصادیق موضوع، مرتکب مخالفت با تکلیف خواهد شد، در این صورت به حکم سیره عقلا می‌گوییم قبل از اجراء براءة، فحص واجب است.

مثالش همان مثالی است که در نقد مطلب اول گذشت که اگر مولای عرفی خادمش را امر کند به دعوت نمودن عالمان یا اطباء شهر، در این صورت اگر اکتفا کند به دعوت نمودن خصوص عالمان و اطبائی که می‌شناسد، و فحص از شناخت سایرین را ترک کند و نسبت به وجوب دعوت نمودن آنان برائت جاری کند و تکلیفی متوجه خود نداند، عقلا او را مذمت و ملامت می‌کنند وقتی که ببینند این خادم می‌توانسته با مقداری فحص و پرس و جو، تعدادی دیگر را هم شناسایی و دعوت نماید.

**قسم دوم:** اگر شناخت موضوع مشتبه نیاز به فحص خاصی نداشته باشد می‌توان قبل فحص هم برائت جاری نمود. مثل اینکه مولای عرفی امر کند به دعوت نمودن مراجع تقلید حاضر در قم، در این مورد وقتی مثلا پنج نفر را دعوت نمود و نسبت به وجود نفر ششم شک داشت، می‌تواند برائت جاری کند و خود را مکلف به دعوت نمودن از فرد ششم نداند.

**و من هنا یمكن أن یقال ...، ص ۴۴۶، س ۵**

با توجه به تفصیل مذکور می‌توان گفت مثال استطاعت در حج که مرحوم صاحب قوانین برای نشان دادن لزوم فحص و عدم جریان برائت قبل از فحص به آن تمسک کردند مربوط به قسم اول است و ما هم قبول داریم که علم به استطاعت مالی برای حج غالبا نیاز به فحص و حسابرسی اموال و دارائی‌ها دارد پس اجراء برائت قبل از فحص سبب تأخیر حج از اولین سال استطاعت مکلف خواهد شد لذا موظف است فحص و حسابرسی نماید. (لکن الشآن فی صدق هذه الدعوی) لکن ممکن است ادعا کنیم مثال مرحوم صاحب قوانین صحیح نیست زیرا محاسبه اموال برای کشف استطاعت مالی حج خیلی پیچیده و مشکل نیست بلکه مثلا اگر برای سفر حج سی میلیون تومان نیاز است، برای فرد روشن است که الآن این مقدار پول را دارد یا خیر و نیاز به فحص و حسابرسی ندارد. (البته در کنار هزینه حج مسأله رجوع به کفایت و استمرار شغل و حقوق و امثال آن هم مطرح است که در لمعه خوانده‌اید) پس مسأله استطاعت در حج نیاز به توجه به جزئیات امور مالی مانند خمس ندارد بلکه با یک التفات اجمالی می‌تواند کشف کند مستطیع هست یا نه و نیاز به حسابرسی و فحص خاصی ندارد.

یک نکته مختصر باقی مانده که خواهد آمد.

مرحوم شیخ انصاری در پایان مطلبشان در امر سوم یک اشکال دیگر به مرحوم صاحب قوانین وارد می‌کنند و می‌فرمایند آنچه مرحوم صاحب قوانین فرمودند که واجبات مشروط، وجوبشان متوقف است بر تحقق شرطشان نه بر علم به وجود شرط، به عبارت دیگر واجبی مثل حج که وجوبش مشروط به استطاعت است، در واقع مشروط به وجود و تحقق استطاعت است نه علم مکلف به استطاعتش، پس اگر استطاعت محقق بود لکن مکلف علم نداشت باز هم حج بر او واجب است. به عبارت دیگر خداوند فرموده بر مستطیع حج واجب است و نفرموده بر کسی که علم به استطاعتش دارد حج واجب است.

این کلام ایشان را در جای خودش قبول داریم لکن در ما نحن فیه و برای اثبات وجوب فحص در شبهه موضوعیه وجوبیه کافی نیست. زیرا هر گاه شک کنیم شرط یک واجب، محقق شده و وجود گرفته یا نه در واقع شک داریم در اصل وجوب آن واجب، به عبارت دیگر شک در وجود شرط سرایت می‌کند به مشروط، لذا شک در این خواهد بود که اصلاً مشروط، وجوب پیدا کرده یا نه؟ که در این صورت أصالة العدم یا همان برائت جاری است.

بله یک تفاوت مطرح است در اینکه وجوب یک واجب مشروط به وجود شیء ای باشد یا مشروط به علم به وجود آن شیء باشد و تفاوت هم این است که دو صورت متفاوت داریم:

**صورت اول:** وجوب یک واجب مشروط شده به وجود شیء ای مانند استطاعت در حج، اگر مکلف شک کند استطاعتش محقق شده یا نه، در این صورت تحقق استطاعت را می‌تواند انکار کند با تمسک به أصالة العدم، مثل استصحاب عدم استطاعت.

**صورت دوم:** وجوب یک واجب مشروط شده به علم به وجود یک شیء که در این صورت اگر مکلف شک کند در وجود آن شیء دیگر نیازی به تمسک به اصل عدم یا برائت نیست زیرا شک در وجود آن شیء مساوی است با عدم علم به آن، و در نتیجه وجوبی هم نخواهد آمد. در همان مثال حج اگر فرض کنیم شارع فرموده باشد حج بر کسانی واجب است که علم به استطاعت خود دارند در این صورت به محض اینکه مکلف شک کند آیا مستطیع هست یا نه اصلاً نیازی به اجراء أصالة البرائت از وجوب حج ندارد بلکه به محض اینکه علم به استطاعت نباشد طبیعتاً وجوب حج هم نخواهد بود.

امور سه‌گانه ذیل مبحث اصل وجوب فحص تمام شد، جلسه بعد وارد مبحث دوم یعنی مقدار فحص خواهیم شد

در جلسه ششم گذشت که ذیل بحث شرط جریان أصالة البرائت، دو مبحث و یک پیوست تحت عنوان تذنیب برای آن را بررسی می‌فرمایند:

۱. اصل وجوب فحص ۲. مقدار فحص.

**مبحث دوم: مقدار فحص**

دومین مبحث و آخرین مطلب در شرط جریان أصالة البرائت بررسی مقدار لازم برای فحص در مواردی است که در مبحث اول ثابت فرمودند فحص در آنها لازم است.

مرحوم شیخ انصاری در این رابطه دو مدعا دارند:

**مدعای اول: مقدار فحص، یأس از وجود دلیل است.**

می‌فرمایند محدوده فحص از حکم شرعی در شبهه تکلیفیه (و محدوده فحص از موضوع در شبهه موضوعیه وجوبیه در قسمت اول تفصیل) مقداری است که مکلف (مرجع تقلید یا مقلد) مأیوس شود از دستیابی به حکم شرعی یا دلیل بر آن بین أدله (روایات) موجود. حال که معیار، بررسی أدله موجود است طبیعتاً نسبت به زمانهای نوع بررسی أدله تفاوت خواهد داشت:

– نسبت به زمان حضور معصوم که فرد با فحص و سؤال از امام، علم به حکم پیدا می‌کند.

– نسبت به سؤال از شاگردان امام معصوم یا ملاحظه کتاب یا اصل آنان نسبت به راویانی که تمام واجبات و محرمات یک باب را گردآوری

کرده بودند، با ملاحظه آن و عدم دستیابی به حکم وجوب یا حرمت، می‌توانستند اطمینان پیدا کنند به عدم حکم، و جواز اجرای برائت.

– نسبت به زمان ما مقدار لازم برای فحص، مراجعه به کتب أربعة و چند کتاب مرجع حدیثی مانند وسائل الشیعه است که حاصل تلاش‌های فراوان عالمان شیعه می‌باشد. \*

وقتی مجتهد به روایات مربوط به باب مورد نظر در کتب أربعة و امثال آنها مانند وسائل الشیعه مراجعه کند و تکلیف وجوب یا حرمتی

نسبت به مورد مشکوک پیدا نکند عادتاً اطمینان پیدا می‌کند به عدم حکم در آن مسأله و این اطمینان حجت و مسقط تکلیف است.

### تحقیق کتاب‌شناسی:

کتاب‌شناسی کتب مرجع حدیثی شیعه از کارهای ضروری برای عموم طلبه‌ها است. حتماً طبق معیارهای معرفی شده، این چند کتاب را کتاب‌شناسی کنید، البته بعضی دوستان سال گذشته در تحقیقی که در مبحث حجیت خبر واحد ارائه شده بود این کار را انجام دادند که الآن می‌توانند به زوایای بیشتری در کتاب‌شناسی این کتب پردازند.

- **الکافی**، نتیجه تلاش ۲۰ ساله مرحوم شیخ کلینی (أبو جعفر محمد بن یعقوب)، م ۳۲۹ هـ مدفون در بغداد، مجموعه حدود ۱۶ هزار حدیث.  
- **من لایحضره الفقیه**، اثر مرحوم شیخ صدوق (محمد بن علی بن بابویه)، م ۳۸۱ هـ مدفون در شهر ری. مجموعه‌ای حدود ۶ هزار حدیث.  
- **"تهذیب الأحکام"** و **"الإستبصار فی ما اختلف من الأخبار"** اثر شیخ الطائفة مرحوم شیخ طوسی (أبو جعفر محمد بن حسن) متوفای ۴۶۰ هـ مدفون در مسجد شیخ طوسی در شمال بقیع امیر المؤمنین علیه الصلوة و السلام. کتاب تهذیب مجموعه‌ای از حدود ۱۴ هزار روایت و کتاب استبصار حاوی کمتر از ۶ هزار روایت است.

- **تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة**، اثر مرحوم شیخ حرّ عاملی (محمد بن حسن) متوفای ۱۱۰۴ هـ مدفون در حرم امام رضا علیه السلام. این کتاب مجموعه‌ای از حدود ۳۶ هزار روایت است.

برای این مدعا که به نوعی بیان مرز برای مدعای اول و محدوده فحص هم هست یک دلیل ارائه می‌دهند:

دلیل: لزوم عسر و حرج.

اگر گفته شود فحص فراتر از اطمینان به عدم دلیل، لازم است و باید آن قدر فحص کند که علم پیدا کند دلیل دال بر وجوب یا تحریم مورد مشکوک، وجود ندارد. این مقدار از فحص و حصول علم به عدم دلیل، منجر به حرج و مشقت شدید می‌شود که در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام نفی شده است. همچنین مسائل و دستورات شریعت هزاران حکم است که اگر مجتهد در هر بابی چند مورد شک نسبت به حکم داشته باشد باید تمام وقت خود را برای تحصیل علم به عدم دلیل در چند مسأله صرف کند و حتی به سایر موارد شک در ابواب دیگر هم نخواهد رسید، حال برای رهایی از فحص منجر به حرج و مشقت شدید، سه راهکار وجود دارد:

راهکار اول: همان اطمینان به عدم دلیل شرعی بر حکم مشکوک کافی است و نیاز به فحوصی زائد بر اطمینان نیست و هو المطلوب.

راهکار دوم: لزوم احتیاط در هزاران مورد مشکوک.

این راهکار منجر به عسر و سختی زیاد در نظام زندگی مردم خواهد شد که در روایات اهل بیت علیهم السلام نفی شده است.

راهکار سوم: مجتهد اول که با وجود فحص فقط به اطمینان بر عدم تکلیف و عدم دلیل شرعی بر حکم مشکوک رسیده است اما علم به دلیل شرعی یا عدم دلیل شرعی پیدا نکرده است، از مجتهد دوم تقلید کند که توانسته است بعد از فحص، علم پیدا کند به عدم دلیلی بر تکلیف.

این راهکار هم صحیح نیست زیرا ممکن است در مبانی مختلف فقهی، اصولی، رجالی و ... که منجر به اختلاف در فتوا می‌شود با یکدیگر تفاوت داشته باشند و مجتهد اول بسیاری از مبانی مجتهد دوم را قبول نداشته باشد در این صورت علم مجتهد دوم به عدم الدلیل هم برای مجتهد اول مفید فائده نخواهد بود.

بله اگر بالفرض، مجتهد اول شاگرد مجتهد دوم بوده و در تمام مسائل فقهی، اصولی و رجالی مبنای مشترکی داشته باشند و صرفاً مجتهد دوم علم پیدا کرده به عدم الدلیل لکن مجتهد اول چنین علمی پیدا نکرده ممکن است بگوئیم قول مجتهد دوم در حق مجتهد اول حجت است. لکن در این صورت هم لازم است که مجتهد اول در موارد مشکوک فحص خود را انجام دهد و زمانی که از دست‌یابی به دلیل مأیوس شد و اطمینان پیدا کرد که دلیلی بر تکلیف در مورد مشکوکش وجود ندارد، می‌تواند به مجتهد دوم مراجعه کند، این مجتهد دوم هم دو حالت خواهد داشت:

حالت اول: مجتهد دوم بعد از فحص فراوان علم پیدا کرده دلیلی بر تکلیف در این مورد مشکوک وجود ندارد.

در این حالت مجتهد اول هم می‌تواند برائت جاری کند زیرا علم مجتهد دوم به عدم الدلیل، همسان و مؤید اطمینان مجتهد اول به عدم الدلیل است.

حالت دوم: مجتهد دوم بعد از فحص فراوان به دلیلی بر وجود تکلیف در مورد مشکوک دست پیدا کرده است.

این حالت نیز دو صورت دارد:

صورت اول: مجتهد دوم، این دلیل را از راه حدس و برداشت‌های عقلی از روایات تحصیل نکرده است، پس اگر مجتهد دوم به دلیلی بر تکلیف دست پیدا کرده که از حدسیات هم نیست فتوای مجتهد دوم در حکم نقل روایت است و چنانکه وقتی یک راوی ثقه حکم شرعی را نقل می‌کند، فتوا و دلیل معتبر شرعی این مجتهد دوم هم به اندازه همان روایت، اعتبار خواهد داشت و با توجه به اشتراک جمیع مبانی هر دو مجتهد، مجتهد اول متوجه می‌شود فحص او ناقص بوده و از مجتهد دوم تقلید می‌کند.

و من هذا القبیل ...، ص ۴۸، س ۱۰

از همین سنخ رجوع مجتهد اول به مجتهد دوم است که مرحوم شهید اول در ذکری فرموده‌اند اصحاب امامیه متن بعض کتب فتوایی قداماء مانند مرحوم علی بن بابویه قمی متوفای ۳۲۹ هـ (پدر شیخ صدوق و مدفون در قم نزدیک حرم مطهر که بقعه مستقلی دارند) را به مثابه متن روایات، معتبر می‌دانند زیرا قداماء مقید بوده‌اند بر بیان فتوایشان با استفاده از عین عبارات روایات.

(مانند کتاب احکام النساء شیخ مفید یا الهدایه بالخیر شیخ صدوق. مرحوم بروجردی برای چنین کتبی از عنوان "اصول متلقاة" استفاده می‌نمودند که نکته مهم در مرزبندی فقهاء به قداماء و متأخران با محوریت شیخ طوسی هم بر همین اساس است که تقیّد بسیار زیاد بر حفظ متن روایات حتی در مقام فتوا داشته‌اند) (این مطلب در رسائل ۲، ج ۱، ص ۳۳۹ و سال گذشته جلسه ۴۶ گذشت)

۵۴۴ ..... <https://almostafa.blog.ir> ..... مبحث شک (اصول عملیه)، براءت و احتیاط (رسائل ۴، جلد ۲)

بله اعتبار فتوای یک فقیه از قدمات به منزله یک روایت در صورتی بوده که نص خاص و روایت دارای سند صحیح نداشته باشیم و الا اگر روایت با سند و دلالت صحیح وجود داشته باشد قطعاً مقدم است بر فتوای یکی از قدمات همچون پدر شیخ صدوق چرا که احتمال خطا در آن به جهت نقل به معنا می‌رود.

**صورت دوم:** مجتهد اول احتمال می‌دهد مجتهد دوم بر اساس حدسیات و عقلیات علم پیدا کرده بر وجود دلیل شرعی بر تکلیف در مورد مشکوک.

در این صورت دلیلی نداریم که فتوای از روی حدس مجتهد دوم برای مجتهد اول معتبر باشد بلکه مجتهد اول می‌تواند به همان اطمینانش بر عدم دلیل شرعی در مورد مشکوک اعتنا کند و براءت جاری کند.

نتیجه اینکه به نظر مرحوم شیخ انصاری میزان لازم برای فحص و جواز إجراء براءت، یأس از ظفر و دست‌یابی به دلیل شرعی بر تکلیف است، لذا هرگاه مجتهد شک در حکم و تکلیف شرعی داشت بعد از فحص و یأس و اطمینان به عدم دلیل شرعی، مجاز به إجراء براءت (عدم التکلیف) خواهد بود.

مباحث مرحوم شیخ انصاری نسبت به شرط اجرای براءت و دو مبحث اصلی آن (وجوب اصل فحص و مقدار فحص) تمام شد. یک پیوست برای مباحثشان دارند که جلسه آینده وارد خواهیم شد.



**پیوست: نقد سه شرط مرحوم فاضل تونی**

مرحوم شیخ انصاری بعد از بستن پرونده تنها شرط جریان أصالة البرائة (لزوم فحص) از نگاه خودشان، از آنجا که بحث از شرط مذکور به درازا کشید، تحت عنوان پیوست بحث مذکور، به نقد سه شرط مذکور در کلام مرحوم فاضل تونی می‌پردازند. حجم مطلب در این سه شرط، ۸ صفحه و بسیار کمتر از حجم مطالب مرحوم شیخ انصاری در شرط فحص ۳۶ صفحه می‌باشد لکن علت اینکه ابتدا به نقد سه شرط مرحوم فاضل تونی پرداختند این است که بعد اتمام بحث از شرط جریان أصالة البرائة به مناسبت دومین شرطی که مرحوم فاضل تونی مطرح می‌فرمایند وارد بحث مستقلی تحت عنوان "قاعده لاضرر و لاضرار" خواهند شد.

**شرط اول: ثابت نشدن تکلیف دیگر**

مرحوم فاضل تونی می‌فرمایند اصول عدمیه که عدم تکلیف را ثابت می‌کنند مانند استصحاب عدم و در رأس این اصول عدمیه، أصالة البرائة ماهیتشان رفع تکلیف و حکم شرعی از عهده مکلف است، لذا اجرای اصل عدمی مانند أصالة البرائة در جایی و زمانی ممکن است که باعث ثبوت یک تکلیف و حکم شرعی دیگری بر مکلف نشود و إلا این برائت جاری نخواهد بود. ایشان چند مثال بیان می‌کنند:

**مثال اول:** مکلف علم اجمالی دارد یکی از دو ظرف آب موجود متنجس و اجتناب از نوشیدن آن واجب است لکن نمی‌داند کدام است، نمی‌تواند نسبت به هر کدام از دو ظرف جداگانه أصالة البرائة عن الوجوب جاری کند زیرا اگر در ظرف الف برائت جاری کند و بگوید ظرف الف وجوب اجتناب ندارد، منجر می‌شود به اینکه حکم کنیم وجوب اجتناب مربوط به ظرف ب است. پس اجرای برائت در یک ظرف منجر شد به تحقق حکم وجوب اجتناب نسبت به ظرف دیگر. بنابراین اصل برائت در هیچ کدام از دو ظرف جاری نخواهد بود.

**مثال دوم:** یقین دارد آب داخل حوض، قلیل است مقداری آب به آن اضافه می‌کند اما شک دارد به حد کر رسید یا نه، سپس دست خونی او به آب حوض برخورد می‌کند، اگر آب حوض قلیل بوده با ملاقات نجس، متنجس شده و اگر کر بوده متنجس نشده. اینجا مکلف نمی‌تواند بگوید قبل از اضافه شدن آب یقین دارم آب حوض یعنی همان ملاقی نجاست، کر نبود الان شک دارم، استصحاب می‌کنم و می‌گویم همچنان کر نیست (عدم بلوغ الملاقی للنجاسة کراً)، پس استصحاب عدم کریت جاری نیست زیرا نتیجه‌اش اثبات یک حکم دیگر است که وجوب اجتناب از آب حوض (ملاقی) باشد.

**مثال سوم:** یقین دارد آب داخل حوض قلیل و طاهر است، مقداری آب اضافه می‌کند که با مجموع داخل حوض یقیناً به مقدار کر رسیده، لکن در همین اثناء قطره خونی هم داخل حوض می‌افتد، اگر ابتدا آب حوض به مقدار کر رسیده بوده سپس قطره خون داخلش افتاده باشد قطعاً آب داخل حوض پاک است، اما اگر ابتدا خون داخل حوض افتاد سپس آب آن به مقدار کر رسیده باشد قطعاً آب حوض نجس است، شک دارد نمی‌داند اول آب به حد کر رسید یا اول خون و ملاقات با نجس اتفاق افتاد؟ اینجا نمی‌تواند استصحاب عدم تقدّم کریت جاری کند و بگوید اصل این است که کر بودن آب، مقدم بر ملاقات نجاست نبوده، زیرا اجراء این اصل عدمی موجب حکم دیگری یعنی وجوب اجتناب از آب می‌شود. (وقتی استصحاب کند کریت مقدم نبوده یعنی آب لحظه ملاقات با نجس قلیل بوده لذا متنجس شده و اجتناب از آن واجب است.)

**أقول: توضیح الکلام ...، ص ۴۴۹، س ۱۰**

**بررسی و نقد کلام مرحوم فاضل تونی**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اینکه اجراء أصالة البرائة یا یک اصل عدمی در مثالهای مرحوم فاضل تونی منجر به ثبوت یک حکم دیگر می‌شود بر دو قسم است:

**قسم اول: ثبوت حکم دیگر، ناشی از رفع مانع است نه اثر مستقیم اجراء برائت.**

گاهی اجراء برائت یا اصل عملی عدمی باعث می‌شود مانع تحقق موضوع یک حکم شرعی رفع شود و آن حکم شرعی با اقتصاء ذاتی خودش اِحیاء و قابل اجرا شود. این مطلب در قالب یک مثال به راحتی قابل تبیین است.

**مثال:** می‌دانیم رابطه بین موضوع و حکم مانند علت و معلول است یعنی به محض اینکه موضوع محقق شود حکم شرعی خود بخود می‌آید. وجوب حج یک حکم شرعی است که موضوعش استطاعت است، طبیعتاً با تحقق موضوع استطاعت وجوب حج می‌آید، زید به اندازه لازم برای حج مثلاً ۴۰ میلیون تومان پول دارد، لکن احتمال می‌دهد ده میلیون تومان مقروض و مدیون باشد، اگر ذمه او مشغول به پرداخت قرض باشد طبیعتاً مستطیع نخواهد بود، حال اگر نسبت به اشتغال ذمه به دین، برائت جاری کند، به طور اتوماتیک استطاعت

در او محقق است و با تحقق استطاعت حج بر او واجب خواهد بود. پس وجوب حج معلول و تابع إجراء أصالة البرائة نیست بلکه أصالة البرائة صرفاً مانع (و دین) را مرتفع ساخت، وجوب حج با تحقق موضوع آمد نه با إجراء أصالة البرائة.

مثال دوم مرحوم فاضل تونی از همین قبیل است. آب قلیل موضوع و تنجس با ملاقات نجس حکم شرعی آن است، وقتی با استصحاب عدم ثابت کردیم آب حوض قبل از ملاقات با نجس، کر نبوده این موضوع شکل می گیرد که آب حوض قلیل است، وقتی موضوع آب قلیل ثابت شد دیگر حکم تنجس با ملاقات نجس، خود بخود به آب حوض تعلق خواهد گرفت نه اینکه اصل عدمی حکم وجوب اجتناب از ملاقی (آب حوض) را آورده باشد.

به عبارت دیگر مقتضی نجاست (ملاقات با نجس) محقق شده بود یقیناً، شک داشتیم آیا مانعی به نام کریت محقق شده بود که مانع از تنجس آب شود یا خیر؟ استصحاب می کنیم عدم کریت را و مانع رفع می شود در نتیجه اقتضاء تنجس آب بدون مانع جاری خواهد بود. پس نتیجه اینکه مقتضی در دو مثال مذکور موجود بوده و اصل عدمی صرفاً رفع مانع کرد برای تحقق و فعلیت یافتن مقتضی.

**قسم دوم: ثبوت حکم دیگر، تلازم دارد با إجراء اصل عدمی.**

گاهی اجراء براءت یا اصل عدمی و نفی یک حکم، تلازم دارد با اثبات یک حکم شرعی دیگر. چه تلازم عقلی چه شرعی و چه عادی. قبل از توضیح مطلب یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

### **مقدمه اصولی: اقسام تلازم**

اقسام تلازم از این جهت که حکم کننده به تلازم کیست، اقسامی دارد:

۱. تلازم عقلی. عقل حکم می کند به تلازم بین وجود خورشید و روز بودن. امکان ندارد خورشید در آسمان باشد و روز نباشد.

۲. تلازم شرعی. شرع حکم می کند به تلازم بین نجاست و وجوب اجتناب یا تلازم بین نجاست و حرمت اکل و شرب.

۳. تلازم عادی. عرف و عادت حکم می کند به تلازم بین عدم تحرک و ورزش نکردن با ضعف قوای جسمی.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید گاهی لازمه عقلی، شرعی یا عادی اجراء براءت یا اصل عدمی نسبت به یک موضوع، ثبوت یک حکم تکلیفی نسبت به همان موضوع یا موضوع دیگر است.

مثال اول و سوم مرحوم فاضل تونی از این قبیل است. در مثال اول که علم اجمالی داریم یکی از دو ظرف، نجس و اجتناب از شرب آن واجب است لکن نمی دانیم کدام ظرف است، اجراء براءت و نفی وجوب اجتناب از ظرف الف، عقلاً تلازم دارد با اثبات وجوب اجتناب از ظرف ب. یا در مثال سوم ایشان استصحاب عدم تقدّم کریت آب حوض، عادتاً تلازم دارد با تقدّم ملاقات آب حوض با نجس زیرا عادتاً یا اول آب موجود در حوض کر شده سپس ملاقات با نجس اتفاق افتاده یا ابتدا ملاقات با نجس اتفاق افتاده سپس آب به اندازه کر رسیده وقتی با اصل عدمی ثابت کردیم کریت مقدم نبوده پس ملاقات با نجس مقدم بوده است.

بررسی این دو قسم خواهد آمد.

مرحوم شیخ انصاری بعد از بیان دو قسم برای اینکه إجراء یک اصل عدمی منجر به ثبوت حکم دیگر شود به بررسی حکم این دو قسم می پردازند.

### حکم قسم اول:

می فرمایند اینکه إجراء اصل عدمی موجب یک حکم دیگر شود اگر به قسم اول باشد، مانعی از إجراء اصل عدمی یا برائت وجود ندارد، زیرا چه دلیل برائت عقلی (قیح عقاب بلا بیان) و چه دلیل برائت شرعی (کل شیء مطلق) در قسم اول جاری است و إجراء برائت اشکالی ندارد. پس صرف اینکه إجراء برائت از تکلیف، موجب فعلیت یک تکلیف و جوبی شود مانع از إجراء برائت نیست، لذا اینکه مرحوم فاضل تونی فرمودند اگر إجراء برائت منجر به ایجاد یک حکم دیگر شود دیگر برائت جاری نیست، صحیح نخواهد بود.

شاهد بر مدعای ما که برائت در قسم اول جاری است فتاوی فقهاء و سیره عقلا و عرف است. برای هر کدام یک مثال بیان می کنیم: مثال شرعی: فرد برای انجام نماز امکان طهارت ترابیه (تیمم) ندارد، فقط طهارت مائیه (آب) برای او میسر است که نسبت به همان آب موجود هم شک دارد که مباح است یا غصبی است؟ اگر آب هم غصبی و حرام باشد فرضاً نماز از او ساقط است زیرا طهارت با شرائط برای او ممکن نیست، فقهاء می فرمایند اصل عدم غصبت (أصالة الحل) جاری است لذا واجب است با آب موجود وضو گرفته و نماز بخواند. پس با اینکه إجراء برائت در این مورد موجب حکم و جوب نماز می شود لکن باز هم فقهاء فتوا می دهند به إجراء اصل عدم حلیت (أصالة الحل) و نماز را بر این فرد واجب می دانند و مانعی از إجراء برائت نمی بینند.

مثال عرفی: وقتی مولای عرفی به خادمش بگوید اگر برای امروز دستوری به تو نداده بودم پس وظیفه امروزم رسیدگی به ایتام است؛ حال اگر این خادم شک کند که آیا دستور و مأموریت قبلی برای امروز داشته یا نه؟ عرف و عقلا چه می کنند؟

آیا چنانکه ما گفتیم نسبت به دستور و مأموریت مشکوک قبلی برائت جاری می کنند و می گویند خادم باید به دستور جدید عمل کند؟ یا مانند مرحوم فاضل تونی می گویند حق ندارد نسبت به دستور قبلی برائت جاری کند لذا باید دستور فعلی را رها نماید؟ روشن است که اگر خادم به جهت احتمال وجود دستور و مأموریت قبلی، از انجام دستور فعلی امتناع کند نزد عرف و عقلا مستحق مذمت است.

نتیجه اینکه چه از نظر شرع و چه عرف مانعی از إجراء برائت در موارد مذکور و مثال دوم مرحوم فاضل تونی وجود ندارد و به عبارت دیگر إجراء برائت مشروط نیست به اینکه موجب تحقق یک حکم دیگر نشود. پس در قسم اول کلام مرحوم فاضل تونی إبطال شد.

### حکم قسم دوم:

اما اینکه إجراء برائت تلازم داشته باشد با تحقق یک حکم دیگر و به عبارت دیگر علم اجمالی داشته باشیم به ثبوت یک حکم مردد بین دو مورد که إجراء برائت و نفی حکم در یک مورد، مستلزم ایجاد حکم در مورد دیگر باشد، نسبت به قسم دوم در مدعای ایشان دو احتمال است:

احتمال اول: إجراء برائت برای اثبات حکم در طرف دیگر

قبل از توضیح این احتمال دو مقدمه اصولی بیان می کنیم:

### مقدمه اصولی اول: أصالة البرائة رافع تکلیف است نه مثبت آن

یکی از نکاتی که باید به دقت مورد توجه قرار گیرد آن است که مدلول و محتوای أدله برائت (عقلی و شرعی) نفی تکلیف است نه اثبات تکلیف. یعنی قیح عقاب بلا بیان و روایاتی مانند "رفع ما لا یعلمون" و "کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی" مفادشان نفی و انکار تکلیف است و هیچ تکلیفی را بر مکلف ثابت نمی کنند.

### مقدمه اصولی دوم: اصل مثبت یا لوازم اصول و أمارات

سال گذشته هم همین مقدمه را در رسائل ۲ برای دوستان بیان کردم که بین أمارات معتبره شرعیه مانند بینة و خبر واحد ثقة با اصول عملیه تفاوتی است از جمله اینکه مشهور اصولیان متأخر معتقدند مثبتات (لوازم عقلیه، عادیه و شرعیه) أمارات حجت است اما مثبتات و لوازم عقلیه و عادیه اصول عملیه حجت نیست بلکه فقط اثر و لازمه مستقیم شرعی اصول عملیه حجت است (نه لازمه شرعی مع الواسطه). بحث از اصل مثبت (مثبتات اصول عملیه) در تمام اصول عملیه جاری است اما معمولاً اصولیان از آن در تنبیهات استصحاب بحث می کنند. در کتاب رسائل هم مرحوم شیخ انصاری در تنبیه ششم از تنبیهات استصحاب به بررسی آن پرداخته اند. \*

مثال: زید برای شناخت یک موضوع فقهی (مثل شناخت یک گونه جانوری برای موضوع شناسی در احکام اطعمه و أشربه) به بیابان و کویر رفته، یقین داریم دیروز زید در بیابان زنده بود، امروز شک داریم آیا زنده است یا نه؟ استصحاب می کنیم حیات زید را.

استصحاب مستقیماً ثابت می‌کند زید زنده است اما اگر بگوییم پس زید الآن مکانی را اِشغال کرده این لازمه عقلی حیات زید است یا اگر بگوییم پس زید نیاز به آب و غذا دارد این لازمه عادی حیات زید است. تَحیِّز (مکان داشتن) یا نیاز زید به آب و غذا لازمه عقلی و عادی حیات زید است که آن را نمی‌توانیم با استصحاب ثابت کنیم زیرا اصول عملیه لوازم عقلی و عادی‌شان را ثابت نمی‌کنند. (زیرا دلیل حجیت اصول عملیه شامل لوازم عقلی و عادی آنها نمی‌شود). اما دلیل حجیت امارات شامل لوازم عقلی، عادی و مع الواسطه امارات هم می‌شود.

مرحوم شیخ انصاری در احتمال اول می‌فرماید اگر کسی با إجراء أصالة البرائة و نفی تکلیف در یک طرف (یک اِناء و ظرف) به دنبال اثبات یک تکلیف در طرف دیگر باشد با مرحوم فاضل تونی موافقیم و با إجراء براءت مخالف هستیم به دو جهت:  
اولاً: مفاد أدله براءت صرفاً نفی تکلیف است نه اثبات تکلیف.

ثانیاً: اگر هم گفته شود لازمه عقلی یا عادی إجراء براءت در یک طرف، اثبات تکلیف در طرف دیگر است می‌گوییم اصول عملیه لوازم عقلی و عادی خودشان را ثابت نمی‌کنند.

بله اگر در موردی إجراء أصالة البرائة یک لازمه شرعی مستقیم و بدون واسطه داشته باشد آن لازمه شرعی و تکلیف، ثابت خواهد بود چنانکه در مثال إجراء براءت از ذمه و اثبات وجوب حج در جلسه قبل توضیح دادیم و توضیح بیشتر مطلب هم در باب تعارض استصحابین خواهد آمد.

توضیح احتمال دوم خواهد آمد.

### تحقیق:

\* در رابطه با اصل مثبت و أدله باطل بودن آن می‌توانید به این منابع مراجعه کنید:

۱. **فرائد الأصول** (رسائل) ج ۳، ص ۲۳۳ به بعد ذیل عنوان: "الأمر السادس: عدم ترتب الآثار غیر الشرعية علی الاستصحاب والدلیل علیه"
۲. **کفاية الأصول**، ص ۴۱۴ (چاپ آل البيت)، التنبيه السابع: الأصل المثبت.

شک/ بدون حالت سابقه/ خاتمه/ مرحله ۲: شرط برائت/ تذنیب: نقد سه شرط فاضل تونی/ شرط ۱: ثابت نشدن حکم دیگر ..... ۵۴۹

جلسه ۳۴ (دوشنبه، ۹۹/۰۹/۰۳)

بسمه تعالی

و این آرید باعماله ...، ص ۴۵۱، س ۶

احتمال دوم: إجراء برائت صرفا برای نفی تکلیف در همان مورد.

اگر مقصود مرحوم فاضل تونی از اینکه می فرمایند جایی که إجراء برائت موجب اثبات حکم دیگری بشود، برائت جاری نیست این باشد که بدون توجه به حکم در طرف دیگر، حتی برائت در همین طرف هم جاری نیست، این ادعا را قبول نداریم و می گوییم إجراء این برائت ذاتا اشکالی ندارد و با قواعد و أدله باب برائت کاملا سازگار است. بله در مقام إجراء برائت سه صوت تصویر می شود:

صورت اول: إجراء برائت در هر دو طرف

علم اجمالی داشتیم آب موجود در یکی از دو ظرف، نجس است و شرب آن حرام است، اگر هم نسبت به ظرف الف برائت جاری کنیم و آن را بنوشیم و هم نسبت به ظرف ب برائت جاری کنیم و آن را هم بنوشیم لازم می آید مخالفت قطعی با علم اجمالی. ما علم اجمالی داشتیم قطعا یکی از این دو ظرف نجس است و اگر در هر کدام جداگانه برائت جاری شود و نوشیده شود قطعا آب نجس را نوشیده است.

صورت دوم: إهمال برائت در هر دو طرف

به جهت عدم مخالفت با علم اجمالی در هیچ یک از دو طرف، برائت جاری نکنیم.

صورت سوم: إجراء برائت در یک طرف

ممکن است گفته شود فقط نسبت به ظرف الف برائت جاری کنیم و آن را بنوشیم و نسبت به ظرف ب برائت جاری نمی کنیم.

این صورت هم مستلزم ترجیح بلا مرجح است زیرا به چه دلیل در ظرف الف برائت جاری کنیم یا به چه دلیل در ظرف ب برائت جاری کنیم. ترجیح بلا مرجح هم از مولای حکیم قبیح است.

پس از سه صورت مذکور فقط صورت دوم صحیح است که بگوییم اصل برائت نسبت به هر طرف جداگانه قابل اجراء است و هیچ شرطی ندارد لکن با إجراء اصل در طرف دیگر تعارض می کند لذا اصلا در هیچ طرف برائت جاری نمی کنیم.

بله اگر اجراء برائت در هر دو طرف منجر به مخالفت قطعی نباشد (یعنی علم اجمالی وجود نداشته باشد) بلکه صرفا منجر به مخالفت التزامیه با حکم الله شود، ما در هر دو طرف به برائت عمل می کنیم چنانکه در مثال دوران بین وجوب و تحریم در مباحث گذشته توضیح داده ایم. \*\*

نتیجه اینکه طبق صورت دوم برائت جاری است و کلام مرحوم فاضل تونی که اصل عدمی یا برائت را مشروط دانستند صحیح نیست بلکه در ذات اصل عدمی در مورد مذکور اشکالی نیست لکن مانع خارجی و معارض خارجی وجود داشت و وجود معارض هم مانع خارجی است از اجراء هر اصل عملی (دلیل فقاهتی) و هر دلیل شرعی (دلیل اجتهادی).

البته احتمال هم دارد که مقصود مرحوم فاضل تونی صاحب واقیه همین نتیجه ای که گرفتیم باشد چرا که در اصل استصحاب و شرائط آن، از اینکه اجراء استصحاب منجر به اثبات حکم دیگری نشود تعبیر کرده اند به اینکه شرط استصحاب این است که معارض نداشته باشد پس چه بسا مقصودشان همین احتمال دوم باشد که البته در این صورت نباید بفرمایند شرط برائت این است که منجر به حکم دیگر نشود بلکه باید بفرمایند برائت زمانی جاری است که معارض نداشته باشد چنانکه هر اصل عملی و دلیل شرعی و آیه و روایتی هم برای جریانش نباید مبتلای به معارض باشد. \*\*\*

تا اینجا تکلیف دو مثال از سه مثال مرحوم فاضل تونی روشن شد. (مرحوم شیخ انصاری ابتدای بررسی مدعی مرحوم فاضل تونی در دو جلسه قبل فرمودند اینکه اجراء برائت منجر به یک حکم دیگر شود دو قسم دارد، در قسم اول تکلیف مثال دوم مرحوم فاضل تونی روشن شد و در قسم دوم تکلیف مثال اول ایشان)

و أما أصالة عدم بلوغ الماء ...، ص ۴۵۲، س ۱

بیان دو نکته نسبت به مثال دوم:

نقد مرحوم شیخ انصاری نسبت به مثال دوم مرحوم فاضل تونی جمع بندی شد. ذیل آن به دو نکته اشاره می کنند:

نکته اول: نقدی بر مرحوم میرزای قمی

دومین مثال مرحوم فاضل تونی عدم اجراء برائت در آب ملاقی با نجس بود که نمی دانستیم به حد کر رسیده یا نه؟ توضیح دادیم که اجراء برائت در این مثال هم بلا اشکال است.

اما مرحوم میرزای قمی که مانند ما کلام مرحوم فاضل تونی را نقد می کنند و سه شرط مذکور در کلام ایشان را قبول ندارند لکن عجیب آن است که با وجود مشابهت بین مثال مذکور با مثال استطاعت در حج و اجراء برائت نسبت به دین که توضیحش گذشت، ایشان نسبت

به مثال حج، إجراء اصل عدمی براءت از دین و در نتیجه وجوب حج را بی اشکال می دانند اما نسبت به ماء ملاقی به جای اینکه بر اساس استصحاب عدم کریت حکم کنند به نجاست ماء ملاقی، فتوا می دهند به طهارت آب مذکور به جهت جمع بین استصحاب عدم کریت و بین أصالة الطهارة. به این بیان که حکم نجاست ماء ملاقی معارض است با استصحاب طهارت این ماء، این دو به تعارض ساقط می شوند، لذا استصحاب عدم کریت بلامعارض باقی می ماند. لذا در خصوص وضو اگر مکلف آب دیگری برای وضو گرفتن نداشت أصالة الطهارة جاری است و باید باید با همین آب مذکور وضو بگیرد و حق تیمم ندارد. \*\*\*

مرحوم شیخ انصاری می فرماید به تفاوتی بین دو مثال حج و ماء ملاقی نمی بینیم وقتی نسبت به حج اصل عدم اشتغال ذمه جاری است و نتیجه ای وجوب حج می شود باید بفرمایند در ماء ملاقی هم اصل عدم کریت جاری است و نتیجه اش وجوب اجتناب می شود.

### تحقیق:

\* مراجعه کنید به رسائل، جلد ۲، ص ۱۸۰، جزوه این قسمت از رسائل در کانال و وبلاگ در دسترس است که می شود رسائل ۳ جلسه بیست و پنجم (یکشنبه، ۹۶/۰۸/۰۷).

\*\* مراجعه کنید به کتاب رسائل، ج ۲، ص ۱۸۰، جزوه رسائل ۳، جلسه ۲۴، صفحه ۴۵.

\*\*\* الوافیة فی أصول الفقه، ص ۲۰۹: الثالث: أن لا يكون هناك استصحاب آخر معارض له، يوجب نفي الحكم الأوّل في الثاني.

\*\*\*\* عبارت ایشان در قوانین الأصول، ج ۳، ص ۱۱۰ (چاپ إحياء الكتب الإسلاميه) إن التمسك بأصالة عدم الكرّية صحيح، و لا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عمّا لاقاه، لمعارضته باستصحاب طهارة الماء و طهارة الملاقى. و لو فرض محلّ يستلزم حكما كما لو أردنا بذلك الماء تطهير نجس، فلا مانع من استلزام التمسك بأصالة عدم الكرّية فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما أشرنا سابقا. كما أن التمسك بأصالة طهارة الماء كما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه، يثبت وجوب التّوضؤ به، فلا يجوز التيمم.

در مثال دوم سه صورت قابل تصویر است، قبل از بیان سه صورت یک مقدمه اصولی مربوط به صورت سوم بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: شک در مقتضی و رافع

در مبحث استصحاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۲، ص ۳۱۲ با قول به تفصیل بین مقتضی و رافع در استصحاب آشنا شده‌ایم. نسبت به اصل چنین قولی در حجیت استصحاب مرحوم مظفر فرمودند: "الأصل فيه المحقق الحلي ثم المحقق الخونساري و أبده كل التأييد الشيخ الأعظم و قد دعمه جملة من تأخر عنه و خالفهم في ذلك الشيخ الآخوند فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقا و هو الحق و لكن بطريقة أخرى غير التي سلكها الشيخ الآخوند. و من أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهم الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلمية في عصرنا"

اما در رابطه با مقصود از شک در مقتضی و رافع چنانکه مرحوم مظفر توضیح داده‌اند و در رسائل مرحوم شیخ انصاری هم خواهید خواند می‌فرمایند شک در بقاء مستصحب (متیقن سابق) دو قسم است: شک در مقتضی و شک در رافع.

**شک در مقتضی:** شک در مقتضی یعنی شک در استعداد و قابلیت بقاء، به عنوان مثال فرد صائم یقین دارد مثلا ساعت ۱۸ و ۳۰ دقیقه روز بود، دو دقیقه بعد آن شک دارد همچنان روز باقی است یا نه؟ اینجا مکلف در اصل شک دارد آیا روز قابلیت و استعداد بقاء تا ساعت ۱۸ و ۳۲ دقیقه را دارد یا خیر؟

شک در رافع هم دو صورت دارد:

**شک در وجود رافع یا مانع:** مثال: یقین به تحقق زوجیت، شک در وجود رافعی به نام طلاق، اگر طلاق محقق شده باشد توانایی از بین بردن و رفع نمودن زوجیت را دارد، استصحاب می‌کند بقاء زوجیت را. مثال دیگر: یقین به طهارت آب دارد، شک دارد ملاقات و برخورد با نجس که رافع طهارت است محقق شد و وجود گرفت یا خیر؟ استصحاب می‌کند بقاء طهارت را.

**شک در رافعیّت یا مانعیّت موجود:** مثال: یقین دارد با وضو و طاهر بود، شک دارد رطوبت مذی که یقینا از او خارج شده، رافع طهارت هست یا نه؟ استصحاب می‌کند بقاء طهارت را.

پس در یک قسم شک در تحقق و وجود رافع است و در قسم دیگر شک در رافعیّت و مانعیّت موجود است.

مرحوم شیخ انصاری معتقدند استصحاب فقط نسبت به شک در مقتضی جاری نیست.

اما سه صورتی که نسبت به مثال محل بحث بیان می‌فرمایند چنین است:

**صورت اول:** یقین داریم آب حوض قلیل بود، سپس بر آن افزوده شد شک داریم به مقدار کر رسید یا خیر؟ سپس با نجس برخورد و ملاقات کرد.

این همان مثال دوم مرحوم فاضل تونی است که مرحوم شیخ انصاری فرمودند استصحاب عدم کربت جاری است و در نتیجه اجتناب از شرب آب واجب است و مرحوم تونی فرمودند جاری نیست.

**صورت دوم:** یقین داریم آب حوض کر بود، سپس مقداری از آب آن برداشته شد شک داریم از کر بودن افتاد و قلیل شد یا نه؟ سپس با نجس برخورد و ملاقات کرد.

در این صورت هم تکلیف همان است که به نظر مرحوم شیخ انصاری استصحاب کربت (عدم قلّت) جاری است و شرب از آن جایز است. **صورت سوم:** شک داریم آب حوض قلیل است یا کر؟ (مثل اینکه وارد منزل رفیقش شده و چشمش به حوض آب می‌افتد شک دارد قلیل است یا کر) سپس قطره خونی هم در آن می‌افتد، در نتیجه شک داریم آب حوض متنجّس شده یا نه؟ در این صورت تکلیف چیست؟ مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند دو احتمال در آن است:

**احتمال اول:** حکم به طهارت آب

**دلیل:** یقین داریم آب پاک بود پس مقتضی طهارت یقینا موجود بوده، شک داریم آیا از برخورد با نجس، متنجّس شده یا نه (اگر قلیل بوده متنجّس شده و الا فلا) به عبارت دیگر شک داریم آیا ملاقات با نجس که قطعاً اتفاق افتاده رافع و از بین برنده طهارت بوده یا نه؟ (شک در رافعیّت موجود)، استصحاب بقاء طهارت جاری می‌کنیم.

**احتمال دوم:** حکم به نجاست آب

یقین داریم خون با آب برخورد کرده، پس مقتضی نجاست یقینا محقق شده، شک داریم آیا کریت آب وجود گرفته که به حکم روایات، مانع نجاست باشد یا نه؟ پس شک داریم در تحقق و وجود مانع و رافعی به نام کریت، شک در مانع در حکم علم به عدم مانع است یعنی استصحاب می‌کنیم عدم تحقق مانع (کریت) را، در نتیجه آب نجس خواهد بود.

و أما أصالة عدم تقدم ...، ص ۴۵۳، س ۱

بررسی مثال سوم مرحوم فاضل تونی

مرحوم فاضل تونی در سومین مثال برای اولین شرطی که مطرح کردند فرمودند یقین دارد آب داخل حوض قلیل و طاهر است، مقداری آب اضافه می‌کند که با مجموع داخل حوض یقینا به مقدار کر رسیده، لکن در همین اثناء قطره خونی هم داخل حوض می‌افتد، اگر ابتدا آب حوض به مقدار کر رسیده بوده سپس قطره خون داخلش افتاده باشد قطعاً آب داخل حوض پاک است، اما اگر ابتدا خون داخل حوض افتاد سپس آب آن به مقدار کر رسیده باشد قطعاً آب حوض نجس است، شک دارد نمی‌داند اول آب به حد کر رسید یا اول خون و ملاقات با نجس اتفاق افتاد؟ اینجا نمی‌تواند استصحاب عدم تقدم کریت جاری کند و بگوید اصل این است که کر بودن آب، مقدم بر ملاقات نجاست نبوده، زیرا إجراء این اصل عدمی موجب حکم دیگری یعنی وجوب اجتناب از آب می‌شود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید:

استصحاب عدم تقدم کریت اصلاً جاری نیست به این جهت که باید یقین سابق را استصحاب کرد در حالی که مکلف در سابق یقین به عدم تقدم کریت نداشته که آن را استصحاب کند.

به عبارت دیگر نسبت به تقدم یا تأخر کریت اصلاً یقینی وجود ندارد چون شک دارد و نمی‌داند کریت مقدم بوده یا مؤخر بوده، اول کریت بوده یا اول ملاقات با نجس بوده) پس نسبت به تقدم یا تأخر کریت یقینی وجود نداشته که استصحاب شود.

بله خود کریت (نه تقدم یا تأخر آن) یک امر حادث است و یقین داریم الآن آب داخل حوض از نظر حجم و وزن برابر با مقدار کر هست و کریت حادث و محقق شده، لکن شک داریم آیا حین الملاقاة هم کر بوده یا نه، استصحاب عدم جاری کنیم یعنی أصالة عدم الحادث، به این معنی که یقین داریم زمانی که آب حوض قلیل بود، کریت حادث نشده بود، شک داریم آیا حین الملاقاة، کریت حادث شده بود یا نه؟ استصحاب عدم حدوث کریت جاری می‌کنیم؛ نتیجه استصحاب مذکور این می‌شود که کریت قبل ملاقات حادث نشده بود در نتیجه آب حوض متنجس خواهد بود. پس شمای مرحوم فاضل تونی خود عدم تقدم کریت بر ملاقات خواهد بود.

لکن این استصحابی هم که تصویر شد با یک استصحاب مشابه خودش در تعارض است.

توضیح مطلب: استصحاب دیگری هم تصویر می‌شود که ملاقات آب با نجس یک امر حادث است، یقین داریم ملاقات آب با نجس حادث شده است، شک داریم آیا ملاقات، حین الکریة حادث شده یا نه؟ أصالة عدم الحادث جاری می‌کنیم یعنی اصل عدم حدوث ملاقات است حین الکریة. یعنی وقتی کریت آب حادث شده بود ملاقات با نجس حادث نشده بود (ملاقات با نجس مقدم بر کریت نبوده) است. (پس آب طاهر است)

پس دو استصحاب معارض داریم:

الف: استصحاب عدم حدوث کریت حین الملاقاة (که نتیجه‌اش نجاست آب است و این اصل به همان معنای عدم تقدم کریت بر ملاقات است)

ب: دوم استصحاب عدم حدوث ملاقات حین حدوث الکریة (که نتیجه‌اش طهارت آب است به همان معنای عدم تقدم ملاقات بر کریت). تعارضاً تساقطاً.

پس استصحاب مذکور ذاتاً اشکالی ندارد و جاری است لکن به تعارض ساقط می‌شود.



مرحوم صاحب فصول نسبت به مثال سوم مرحوم فاضل تونی قائل به تفصیل هستند و می‌فرمایند در این مثال دو مسأله است یکی کریت و دیگری ملاقات با نجس، جهل و شک در زمان تحقق هر کدام از اینها، سه صورت دارد: صورت اول: زمان حدوث کریت معلوم و زمان ملاقات مجهول است.

در این صورت تکلیف کریت معلوم است نسبت به زمان حدوث ملاقات شک داریم، نمی‌دانیم وقتی آب کر بود ملاقات حادث شده بود یا نه؟ أصالة عدم الحادث (استصحاب عدم حدوث) جاری می‌شود و می‌گوید زمان وجود کریت، ملاقات حادث نشده بود. نتیجه این است که آب الآن پاک است زیرا ملاقات، متأخر و بعد از کریت اتفاق افتاده و آب منفعل و متأثر از نجاست نشده است. (أصالة عدم الحادث برابر است با أصالة عدم تقدم الملاقات)

صورت دوم: زمان حدوث ملاقات معلوم است اما زمان حدوث کریت مجهول است.

در این صورت شک دارد زمانی که ملاقات محقق بود آیا کریت حادث شده بود یا نه؟ أصالة عدم الحادث می‌گوید در آن زمان کریت حادث نشده بود لذا آب بر اثر ملاقات منفعل و منتجس شده است. (أصالة عدم الحادث برابر است با أصالة عدم تقدم الكریتة) صورت سوم: زمان هر دو مجهول است.

اگر زمان حدوث کریت و زمان حدوث ملاقات هر دو مشکوک باشد هر دو أصالة عدم الحادث که در دو صورت قبل گفتیم جاری است که نتیجه‌اش می‌شود اصل عدم تقدم کریت و اصل عدم تقدم ملاقات بدین معنا که نه اول کریت اتفاق افتاده نه اول ملاقات بلکه هر دو همزمان و مقارن با هم محقق شده‌اند، و آب در حالت تحقق همزمان کریت و ملاقات، محکوم به طهارت است زیرا خون بر کر وارد شده و باعث تنجس آن نمی‌شود.

نقد: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند با تقارن مذکور نمی‌توان طهارت آب را نتیجه گرفت زیرا روایات می‌گویند آبی که کر باشد از ملاقات با نجس، منتجس نمی‌شود (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء) در حالی که در صورت تقارن، ملاقات بعد الکریتة اتفاق نیافتاده که حکم به طهارت کنیم.

یک تنظیم و تشبیه فقهی هم دارند و می‌فرمایند چنانکه اگر در حوض مقداری آبِ قلیل منتجس وجود داشته باشد که با ریختن دو سطل آب و تتمیم آن به مقدار وزن و حجم کر، اگر دو سطل آب طاهر روی آب حوض بریزیم طاهر نخواهد شد زیرا قبل از تحقق کریت، تنجس اتفاق افتاده است.

پس در هر دو مورد (تقارن یا تتمیم) باید حکم به نجاست آب کنیم

إلا أن ظاهر المشهور ...، ص ۴۵۴، س ۷

مشهور فقهاء بلکه طبق ادعای مرحوم سید مرتضی به اجماع فقهاء در مثال محل بحث باید حکم طهارت را بر آب جاری نمود.

مرحوم سید مرتضی دو فرع فقهی را به یکدیگر تشبیه و قیاس کرده‌اند (تقارن ملاقات و کریت با تتمیم):

مورد اول: آبی که در آن نجاست دیده شده و معلوم نیست قبل از وقوع نجاست، کر بوده یا نه؟ فرموده‌اند به اجماع فقهاء پاک است.

مورد دوم: اگر آب قلیل منتجس شده بود برای زوال تنجس آن می‌توان با اضافه نمودن آب و تتمیم آن و رساندنش به مقدار کر آن را تطهیر نمود.

مرحوم سید مرتضی فرموده‌اند از اجماع فقهاء نسبت به طهارت در مورد اول (تقارن) نتیجه می‌گیریم طبیعتاً باید در مورد دوم (تتمیم) هم اجماع بر طهارت داشته باشند.

در مقابل ایشان جمعی از فقهاء از جمله مرحوم محقق حلی و مرحوم علامه حلی قیاس مورد دوم به اول را باطل و مردود می‌دانند و می‌فرمایند بین دو مورد مذکور تفاوت است به این بیان که اگر فقهاء در مورد اول که محل بحث ما است بالإجماع حکم به طهارت کرده‌اند به این جهت است که شک داریم وقتی قلیل و پاک بود نجاست داخل آب افتاد که منفعل و منتجس شده باشد یا وقتی کر بود داخل آب افتاد که منفعل و منتجس نشده باشد؟ پس شک داریم آبی که پاک بود با ملاقات نجس منتجس شده یا نه؟ فقهاء با اجراء استصحاب طهارت حکم به طهارت آب نموده‌اند در حالی که در مورد دوم این استصحاب جاری نیست زیرا یقین به نجاست آب قلیل داریم.

مرحوم شیخ انصاری در این قسمت از مبنایی که در مبحث استصحاب دارند استفاده می‌کنند. این مبنا در جلسه قبل در قالب یک مقدمه اصولی با عنوان شک در مقتضی و رافع تبیین شد که مراجعه می‌فرمایید. ایشان می‌فرمایند فتوای مشهور به طهارت آب در ما نحن فیه (مورد اول در کلام مرحوم سید مرتضی) قابل پذیرش نیست بلکه باید حکم به نجاست آب نمود به این جهت که یقین داریم ملاقات که سبب تنجس آب است محقق شده، شک داریم وقتی ملاقات محقق شد، مانع نجاست به نام کریت وجود داشت یا نه؟ الشک فی المانع فی حکم العلم بعدم المانع (عبارت مرحوم شیخ در سطر اول صفحه ۴۵۳ که جلسه قبل گذشت) باید حکم کنیم که سبب (ملاقات) تأثیر خودش را گذاشته و مسبب یعنی تنجس آب محقق شده است.

إلا اینکه ممکن است به این کلام ما و حکم به نجاست، اشکالی وارد شود که اکتفا به یقین نسبت به مقتضی (ملاقات) و شک در مانع، کافی نیست برای اجرای حکم به تنجس بلکه در صورتی می‌توان حکم به مسبب و تنجس کرد که عدم المانع، احراز شود هر چند با اصل عملی (اصالة عدم الحادث یعنی اصل عدم حدوث کریت قبل از ملاقات، اصل عدم تقدم کریت بر ملاقات). فتأمل که اگر بنا باشد نسبت به مانع، اصل عدم تقدم کریت بر ملاقات جاری کنیم، نسبت به سبب هم اصل عدم تقدم ملاقات بر کریت جاری خواهد بود و هر دو به تعارض ساقط می‌شوند و ممکن است با استناد به قاعده طهارت حکم به طهارت آب شود. نتیجه بحث:

شرط اولی که مرحوم فاضل تونی فرمودند (اجراء براءت یا هر اصل عدمی منجر به ایجاد یک حکم دیگر نشود) صحیح نیست و اشکالی ندارد که از اجراء براءت یک حکم دیگر احیاء شود که مثال روشن و ساده آن همان بحث اجراء براءت از دین و به تبع آن احیاء وجود حج و استطاعت بود. بله فرمودند اگر با اجراء براءت صرفاً به دنبال اثبات براءت نباشد بلکه به دنبال اثبات لازمه عقلی آن یا همان اصل مثبت باشد، براءت جاری نخواهد بود.

### تحقیق:

\* **رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۳۶۱: المسألة السابعة عشر: حکم الماء النجس یتمم کرا.** إذا كان المذهب مستقراً بأن ما بلغ من المياه المحصورة کرا لم ینجسه شیء إلا ما غیر أحد أوصافه. فما القول فی ماءین نجسین غیر متغیرین ینقص کل واحد منهما عن الكر خلطاً فبلغا کرا فما زاد، أهما نجسان بعد الخلط أم طاهران.

فان قلت بطهارتهما، فمن أين صار الخلط مؤثراً للطهارة؟ و ان قلت بنجاستهما خالفتم قولکم بطهارة ما بلغ الكر مع عدم التغير. الجواب: اعلم أن الصحيح فی هذه المسألة هو القول بأن هذا الماء ینجس بطهارة ما بلغ الكر مع عدم التغير. لان بلوغ الماء عندنا هذا المبلغ مزیل لحکم النجاسة التي تكون فيه، و هو مستهلك مکسر لها، فكأنها بحکم الشرع غیر موجودة، الا أن تؤثر فی صفات الماء یکسر به و بلوغه الی هذا الحد مستهلكاً للنجاسة الحاصلة فيه، فلا فرق بین وقوعها بعد تکامل کونه کرا، و بین حصولها فی بعضه قبل التکامل. لان علی الوجهین مع النجاسة فی ماء کثیر، فیکجب أن ینجس بها تأثیر فيه مع تغير الصفات. و الذي یبیین أن الأمر علی ما أفینا به، أنا لو صادفنا کرا من ماء فيه نجاسة لم تغير شيئاً من أوصافه، لکنا بلا خلاف بین أصحابنا نحکم بطهارته، و نجیز التوضؤ به، و نحن لا نعلم هل هذه النجاسة التي شاهدناها وقعت فيه قبل تکامل کونه کرا أو بعد تکامله.

و لو کان بین وقوعها فيه قبل التکامل، و بین وقوعها بعد التکامل فرق، لوجب التوقف عن استعمال کل ما توجد فيه نجاسة لم تغير أوصافه، و ان کان کثیراً، لأننا لا ندري كيف کان حصول هذه النجاسة فيه، فلما لم یکن بذلك اعتبار دل علی أن الأمر علی ما ذکرناه.

دومین شرطی که مرحوم فاضل تونی برای اجرای برائت مطرح کرده‌اند آن است که اگر اجرای برائت نسبت به یک مکلف، سبب ضرر رسیدن به مسلمان دیگر شود، این أصالة البرائة جاری نخواهد شد. سه مثال بیان می‌کنند:

**مثال اول:** عمرو یک پرنده زینتی در قفس دارد، زید درب قفس را باز می‌کند و حیوان فرار می‌کند، اگر زید بگوید شک دارم ضامن هستم یا نه، أصالة برائة الذمه جاری کند و ضمانت را از خود دفع کند باعث می‌شود عمرو که صاحب پرنده بود ضرر کند.

**مثال دوم:** عمرو یک گوسفند دارد که تازه بره‌ای به دنیا آورده و نیاز به شیر مادر دارد، زید این میش (گوسفند ماده) را جدای از بره‌اش در طولیه حبس می‌کند و در نتیجه بره از گرسنگی تلف می‌شود، زید نمی‌تواند برائت از ذمه و ضمانت جاری کند.

**مثال سوم:** عمرو از اسبش پیاده می‌شود و میخواهد افسار اسب را به جایی ببندد، لکن زید او را در اتاقی حبس می‌کند و در نتیجه اسب فرار می‌کند. زید نمی‌تواند برائت از ذمه جاری کند زیرا منجر به ضرر عمرو می‌شود.

در هر سه مثال زید بدون مباشرت و به نحو غیر مستقیم سبب فرار پرنده، اسب یا تلف بره و ضرر رسیدن به عمرو شده است که از آن تعبیر می‌شود به ضرر تسبیبی و غیر مباشری.

**دلیل:** مرحوم فاضل تونی برای استدلال بر مدعیانشان به دو دلیل تمسک کرده‌اند:

**دلیل اول:** قاعده اتلاف و لاضرر

می‌فرمایند احتمال دارد مثالهای مذکور مصداق قاعده اتلاف باشد که "من أتلف مال الغير فهو له ضامن" یا مصداق قاعده لاضرر و لاضرار فی الإسلام باشد. طبق حدیث و قاعده لاضرر روشن است که آنچه نفی شده اصل ضرر نیست چرا که مسلمانان ضررهای زیادی به یکدیگر وارد می‌کنند بلکه مقصود از حدیث لاضرر و لاضرار فی الإسلام این است که در اسلام فرد مسلمان از جانب مسلمان دیگر ضرری نمی‌بیند مگر اینکه شارع جبران خسارت را بر ضرر زنده واجب گردانیده است.

وقتی روایت مذکور تکلیف را روشن می‌کند دیگر نوبت به إجراء اصل عملی برائت نمی‌رسد زیرا الأصل دلیلٌ حیث لا دلیل، وقتی مجاز به إجراء اصل عملی هستیم که علم یا ظن داشته باشیم نص خاص و روایتی در مسأله وجود ندارد اما در ما نحن فیه که نص خاص و روایت حکم به ضمانت می‌کنند دیگر نوبت به اجرای اصل عملی برائت نمی‌رسد.

**دلیل تعبیر به "فیحتمل إندراج"** تردید در این است آیا ضمانت مخصوص جایی است که تلف یا إضرار، مباشر و مستقیم باشد یا شامل جایی که بدون مباشرت و غیر مستقیم باشد مثل ما نحن فیه هم هست.

**دلیل دوم:** قاعده اشتغال. قبل تبیین دلیل دوم یک مقدمه فقهی حقوقی اشاره می‌کنیم:

### **مقدمه فقهی حقوقی: معنا تعزیر و تفاوتش با حد**

در مباحث فقه و حقوق دو اصطلاح است یکی حد و دیگری تعزیر. مرحوم شهید ثانی در مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۶، ص: ۳۲۵ ابتدای کتاب الحدود و التعزیرات می‌فرماید: "الحدود جمع حدّ. و هو لغة: المنع. و منه أخذ الحدّ الشرعی، لكونه ذریعة إلى منع الناس عن فعل موجب خشیة من وقوعه. و شرعا: عقوبة خاصة تتعلق بإیلام البدن، بواسطة تلبس المكلف بمعصية خاصة، عین الشارع كمیتها في جميع أفراد. و التعزیر لغة: التأديب. و شرعا: عقوبة أو إهانة لا تقدیر لها بأصل الشرع غالبا." دو تفاوت بین حد و تعزیر آن است که حدّ از جانب شارع تعیین شده و نسبت به تمام افراد یکسان است لکن تعزیر واگذار به قاضی است و نسبت به افراد مختلف می‌تواند متفاوت باشد.

در قانون مجازات اسلامی ماده ۱۶ می‌خوانیم: "تعزیر، تأدیب و یا عقوبتی است که نوع و مقدار آن در شرع تعیین نشده و بنظر حاکم واگذار شده است از قبیل حبس و جزای نقدی و شلاق که میزان شلاق بایستی از میزان حد کمتر باشد." \*

مرحوم فاضل تونی در الوافیة صفحه ۱۹۳ می‌فرماید هر چند در شمول قاعد من أتلف یا لاضرر و لاضرار نسبت به عامل غیر مباشر در دلیل اول با تردید و احتمال سخن گفتیم اما این نکته روشن است فردی که در سه مثال مذکور ضرر رسانده قطعا حکمی در شریعت دارد که از سه حال خارج نیست: یا صرفا باید تعزیر شود یا صرفا ضامن و موظف به جبران است یا هر دو. اشتغال یقینی یستدعی الفراغ یقینی و فراغ یقینی زمانی حاصل می‌شود که علم یا تعزیر و محکومیت به ضمانت یقین به برائت ذمه پیدا کند یا اینکه با فرد ضرر دیده مصالحه کند و رضایت او را جلب نماید.

**نقد مرحوم شیخ انصاری**

می‌فرمایند هر دو دلیل ایشان باطل است.

**نقد دلیل اول:** نسبت به قاعده من أتلف و لاضرر می‌گوییم از دو حال خارج نیست یا هم شامل حالت عدم مباشرت در عمل هم می‌شوند یا فقط ضمانت را در جایی ثابت می‌کنند که فرد مباشرتاً پرنده را از قفس درآورد و رها کند، اگر شامل مباشرت و غیر مباشرت باشد که نوبت به اصل عملی نمی‌رسد و ضمانت ثابت است و می‌گوییم الأصل دلیل حیث لادلیل، وقتی دلیل اجتهادی و روایت وجود دارد نوبت به اصل عملی نمی‌رسد؛ اما اگر شک داشتیم قاعده تلف و لاضرر شامل صورت غیر مباشر هم می‌شوند یا نه؟ یعنی اجمال داشته باشند و ندانیم شامل ضرر غیر مباشری هم می‌شود یا نه، دیگر در مورد فقدان یا اجمال نص، نوبت به اصل عملی می‌رسد و أصالة البرائة بدون اشکال جاری است و صرف احتمال شمول آن دو بر ضرر غیر مباشری، مانع اجرای براءت نیست.

**نقد دلیل دوم:** می‌فرمایند این فردی که ضرر غیر مباشر و به صورت تسبیبی ضرر به دیگری رسانده از دو حال خارج نیست:

**حالت اول:** عالمانه و عامدانه چنین ضرری رسانده است، که در این حالت قطعاً اثم (عذاب آخروی) و تعزیر (عذاب دنیوی) برای او ثابت است. اما نسبت به ضمانت او دلیلی نداریم و براءت از ضمانت جاری است.

**حالت دوم:** عمل فرد، عامدانه نبوده مثل اینکه گمان می‌کرده پرنده خودش را آزاد می‌کند، در این صورت دلیلی بر اثم و تعزیر و ضمانت نداریم و چنین فردی چیزی بر عهده او نیست. پس اشتغال یقینی وجود ندارد که فراغ یقینی را طلب کند، لذا وجهی ندارد که او را مکلف به تحصیل علم به براءت یا مصالحه بدانیم. (البته مرحوم شیخ ذیل بحث بعدی و بررسی قاعده لاضرر به نکاتی اشاره خواهند نمود.)

**نتیجه:** خصوص دو قاعده مذکور نمی‌توانند به عنوان یک شرط کلی، مانع از اجرای براءت در ما نحن فیه باشند. (البته می‌توان گفت یک دلیل بر براءت حدیث رفع است که این حدیث در مقام امتنان است و اگر براءت موجب ضرر شود بر خلاف امتنان است بر جاری نیست) **شرط سوم: شک در جزء عبادت نباشد**

سومین شرط مرحوم فاضل تونی برای اجرای اصل براءت این است که شک نسبت به جزئی از اجزاء عبادت نباشد، لذا اگر شک داشته باشیم آیا عبادت خاصی مشروط به شرطی هست یا نه یا شک ما در غیر عبادات (مثل شرب تنن یا بازی بیلیارد) باشد براءت جاری است اما اگر شک داشتیم عبادتی مثل نماز جزئی به نام سوره دارد یا نه؟ نمی‌توانیم براءت از وجوب سوره جاری کنیم به این دلیل که اجزاء عبادات توقیفی هستند و صرفاً با دلیل خاص و نص از جانب شارع قابل اثبات یا نفی می‌باشند و جای اجرای براءت نیست.

**نقد شرط سوم:**

می‌فرمایند اگر نسبت به جزئی از اجزاء یک عبادت شک داشتیم، نصی هم وجود نداشت یا نص مجمل بود بالأخره نسبت به عبادت تکلیفی داریم و باید تکلیفمان روشن شود که چگونه نماز بخوانیم، و شک در اجزاء عبادت هم از موارد شک بین اقل و اکثر ارتباطی است که نماز ۹ جزئی و بدون سوره واجب است یا ۱۰ جزئی و با سوره؟ در این صورت باید ببینیم مبنای اصولی مان در اقل و اکثر چیست؟ کسانی که مثل ما قائل به اجرای براءت از اکثر باشند، براءت جاری می‌کنند لذا نه عقاب و نه تکلیفی نسبت به خواندن سوره وجود ندارد، اما کسانی که قائل به وجوب احتیاط هستند طبیعی است که حق اجرای براءت ندارند و باید نماز با سوره بخوانند.

### تحقیق:

\* به قانون مجازات اسلامی، ماده ۱۲ مراجعه کنید که آمده است: "مجازاتهای مقرر در این قانون پنج قسم است: ۱- حدود ۲- قصاص ۳- دیات ۴- تعزیرات ۵- مجازاتهای بازدارنده." تعریف این عناوین را که در مواد قانونی ۱۳ به بعد آمده را یادداشت کرده و ارائه دهید.

### چکیده مبحث شرط جریان أصالة البرائة

از خلاصه نویسی غافل نشوید. چکیده مطالب برای تثبیت در ذهن: فرمودند عمل به أصالة البرائة تنها یک شرط دارد آن هم فحص قبل اجرای براءت یا قبل عمل به مقتضای براءت است دلیل بر این شرط، اجماع، دلالت مطابقی آیات و روایات، دلالت التزامی روایات دال بر مؤاخذة جاهل و مهمترین دلیل هم عقل بود. در شبهه حکمیه (وجوبیه یا تحریمیه) قبل از فحص، اجرای براءت جایز نیست. از نظر استحقاق عقاب هم فرمودند تارک فحص، اگر عملش مخالف واقع باشد مستحق عقاب است و إلا فلا و از نظر حکم وضعی هم فرمودند در معاملات اگر عملش مخالف واقع باشد باطل است، و در عبادات هم عبادت جاهل بسیط باطل است چه موافق واقع باشد چه مخالف آن در خصوص مسأله جهر و إخفات و قصر و اتمام در نماز هم جاهل تارک فحص، معذور است به نص خاص. در شبهه موضوعیه تحریمیه فرمودند فحص قبل از براءت لازم نیست و در شبهه موضوعیه وجوبیه هم قائل به تفصیل شدند که اگر غالباً عدم فحص منجر به ترک مصادیق زیادی از تکلیف می‌شود فحص واجب است و إلا فلا. مقدار لازم برای فحص هم اندازه‌ای است که از دست‌یابی به دلیل، مایوس شود و بیشتر از آن فحص واجب نیست به حکم لاجرح. سه شرط مرحوم فاضل تونی هم نقد و رد شد که عبارت بودند از: ۱. اجرای براءت منجر به ثبوت حکم دیگری نشود. ۲. منجر به ضرر مسلمان دیگر نشود. ۳. شک در جزئیات شیء در عبادت نباشد.

### قاعده لاضرر

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید حال که در کلام مرحوم فاضل تونی و نقد آن، از حدیث لاضرر سخن به میان آمد مناسب است به مطالبی در این رابطه اشاره کنیم. قبل از ورود به مطالب مرحوم شیخ انصاری به مقدمه‌ای اشاره می‌کنیم:

#### مقدمه فقهی: جایگاه و تاریخچه قاعده نفی ضرر

در این مقدمه به چند نکته در رابطه با قاعده نفی ضرر یا همان لاضرر که در صدها فرع فقهی مورد استناد است اشاره می‌کنیم:  
**نکته اول:** تاریخچه مختصری از این قاعده

قاعده مذکور مورد ملاحظه فقهاء در فقه بوده است چنانکه محقق حلی (م ۶۷۶هـ) در مواردی از دو کتابشان با عنوان **نکت النهایة** و **المعتبر فی شرح المختصر** در تبیین فتوای مرحوم شیخ طوسی (م ۴۶۰هـ) بر جواز شکستن نماز در چند مورد از جمله برای نجات جان بچه می‌فرماید: و ما ذکره صواب لأن فی البقاء علی حاله ضرر و الضرر منفي شرعا. (معتبر، ج ۲، ص ۲۵۸)  
مرحوم شهید اول (م ۷۸۶هـ) در القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۷۴، ذیل بحث از قاعده شماره ۳۹ می‌فرماید: مدارك الأحكام عندنا أربعة: الكتاب، و السنة، و الإجماع، و دلیل العقل. و هنا قواعد خمس مستنبطة منها يمكن رد الأحكام إليها، و تعليلها بها ... ۱. تبعية العمل للنية. ... ۲. المشقة موجبة لليسر. ... ۳. قاعدة اليقين. ... ۴. الضرر المنفي. ... ۵. العادة. كاعتبار المكيال، والميزان، والعدد.

سپس به مناسبت‌هایی مانند محل بحث، به مباحث اصولی راه پیدا کرده به ویژه اینکه بعد از طرح این بحث در کتاب رسائل توسط مرحوم شیخ انصاری جایگاه مهمتری پیدا کرد که جمعی از فقهاء و اصولیان در رساله‌های مستقلی به تبیین این قاعده پرداخته‌اند.  
**نکته دوم:** اهل سنت و لاضرر

این قاعده از جایگاه مهمی در فقه اهل سنت هم برخوردار است چنانکه ابن جوزی در کتاب **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، ج ۱، ص ۸۵، از ابی داود سجستانی نقل می‌کند: "الفقه يدور على خمسة أحاديث: "الأعمال بالنيات" و "حلال بين" و "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه"، و ما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم" و "لا ضرر و لا ضرار" و "الدين النصيحة".  
**نکته سوم:** توجه به مبنای مرحوم امام

نسبت به قاعده لاضرر، مرحوم امام و جمعی از شاگردان ایشان معتقدند لاضرر یک حکم حکومتی و یک خطاب قانونی است که این مبنا هم آثاری دارد که اصل و فرع این مبنا باید مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.  
**نکته چهارم:** معرفی چند منبع

اجمالاً به چند منبع اشاره می‌کنم: با عنوان "قاعده لاضرر و لاضرار" چند تن از علماء رساله‌هایی تألیف کرده‌اند از جمله مرحوم ضیاء الدین عراقی، مرحوم شهید صدر، آیه الله العظمی سیستانی و دیگران. مرحوم امام هم در ابتدای کتاب الرسائل به این قاعده به صورت مستقل و مبسوط پرداخته‌اند. مرحوم بجنوردی نیز در القواعد الفقهية به بررسی این قاعده، و بررسی تفصیلی أدله آن و فروع فقهیه تطبیق شده بر آن، پرداخته‌اند. و مهمترنی منبعی که مراجعه‌اش توصیه می‌شود رساله لاضرر مرحوم شیخ انصاری است که در مجموعه‌ای با عنوان: رسائل فقهية" به چاپ رسیده است و سومین رساله این کتاب است.

مرحوم شیخ انصاری در این مبحث چند مطلب بیان می‌کنند: \*

#### مطلب اول: دلیل بر قاعده نفی ضرر

مرحوم آشتیانی شاگرد بزرگ مکتب مرحوم شیخ انصاری در بحر الفوائد، ج ۶، ص ۲۲۲، می‌فرماید: "مضمونها مما انعقد عليه الإجماع و حکم به العقل المستقل بل دلّ عليه الكتاب العزيز أيضا." لکن مرحوم شیخ انصاری صرفاً به دلیل این قاعده از روایات اشاره می‌فرماید. مرحوم فخر المحققین مدعی تواتر روایات لاضرر هستند لکن مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید به بررسی این ادعا نمی‌پردازیم. \*\*  
مرحوم شیخ انصاری ذکر دو روایت یکی صحیحه و دیگری موثقه را کافی می‌دانند چرا که هم از حیث اعتباری سندی هم وضوح دلالتی بر سایر روایات ترجیح دارند.

**روایت اول:** صحیحه زراره از امام باقر علیه السلام.

این روایت متضمن جریان سَمرة بن جندب است که پرونده سیاهی در تاریخ دارد. \*\*\*

او نخل مثمري داشت که داخل باغ یکی از انصار بود و راه دسترسی به این نخل از داخل منزل شخص انصاری می‌گذشت، او برای سرکشی به نخل خود بدون اجازه و اطلاع صاحب خانه و در حالی که اهل بیت او در خانه بودند وارد می‌شد و اسباب ناراحتی شخص انصاری را فراهم می‌کرد و حاضر نبود با اجازه و اطلاع وارد خانه شود، او در مقابل پیشنهاد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مبنی

بر دریافت ده نخل در مقابل آن یک نخل و حتی وعده یک نخل در بهشت را رد نمود و بر خواسته خود پافشاری کرد و حضرت بعد از سماجت او بر اضرار به صاحب بیت، به شخص انصاری فرمودند نخل او را از زمین در بیاورد و جلوی او بیاندازد تا هر جا می‌خواهد آن را قرار دهد و برای تبیین چرایی دستورشان فرمودند: "لاضرر و لا ضرار".

**روایت دوم:** این روایت هم از زراره از امام باقر علیه السلام است لکن سلسله سند قبل از زراره در این دو روایت متفاوت است.

#### مطلب دوم: معنای لغوی ضرر و ضرار

مرحوم شیخ انصاری عبارت چند تن از لغویان را نقل می‌کنند که خلاصه نکاتشان چنین است:

**الف:** جوهری در صحاح اللغة گفته ضرر به معنای عدم النفع است (معنای سلبی).

**ب:** ابن اثیر در النهاية گفته ضرر به معنای خسارت و نقص وارد کردن است (معنای ایجابی).

**ج:** ابن اثیر گفته ضرار بر وزن فعال مصدر دوم باب مفاعله است لذا تفاوت ضرر و ضرار در این است که ضرر به فعل یک نفر و ضرار به فعل دو طرف گفته می‌شود.

**د:** فیومی در المصباح المنیر گفته ضرر در ثلاثی مجرد متعدی بنفسه است و در ثلاثی مزید با باء متعدی می‌شود مانند أضر به.

**ه:** فیروز آبادی در القاموس المحیط گفته ضرر به معنای سوء الحال و ضرار به معنای ضیق و تنگنا است.

مطلب سوم بررسی معنای جمله لا ضرر و لا ضرار در حدیث است که خواهد آمد.

#### تحقیق:

\* مراجعه کنید به رساله لا ضرر مرحوم شیخ انصاری ملاحظه کنید که مباحث قاعده لا ضرر را به چند بخش تقسیم می‌کنند، عناوین بخش‌ها را یادداشت کنید و با عناوین مطالب هشت‌گانه‌ای که اینجا مطرح می‌کنند مقایسه نمایید.

\*\* مرحوم آشتیانی در آدرس مذکور می‌فرماید: "أما دعوی التواتر سواء أُرید به التواتر اللفظي أو المعنوي، فالعهدة علی مدعیها لکن لا حاجة إلى إثبات التواتر أو قطعیة صدورها من جهة الاحتفاف بالقرينة إلاً علی مذهب من يدعی عدم حجیة أخبار الأحاد مطلقاً، و إلا فلا إشکال في حجیة لصحة سند جملة منها و اعتبار أسناد الباقي".

\*\*\* یکی از اعمال ننگین او به نقل ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۷۳، أخذ ۴۰۰ هزار درهم از معاویه و دروغ بستن به امیر المؤمنین علیه السلام بود که نقل کرد آیه ۲۰۴، سوره مبارکه بقره "وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ" در شأن امیر المؤمنین علیه السلام نازل شده و آیه ۲۰۷ سوره مبارکه بقره "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ" در رابطه با ابن ملجم مرادی نازل شده است.

#### نکته اخلاقی در رابطه با صبر و مدارا

جدای از مسأله اصولی و فقهی استفاد از روایت و جریان سمرة بن جندب، خوب است به کیفیت برخورد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با او و برداشتی اخلاقی از روایت دقت کنیم. رفتار صبورانه و همراه با مدارای حضرت با فردی که از همان ابتدای حضورش و در مقابل دیگران با نیش و کنایه و طعنه زدن با حضرت مواجهه می‌کند و با وجود پیشنهادهای فوق انتظار از جانب حضرت به ویژه تضمین درختی در بهشت برای او باز هم بر جهل و عداوتش لجاجت و سماجت به خرج می‌دهد چقدر حضرت با متانت و بدون مقابله به مثل با او برخورد می‌کنند و تلاش در اصلاح این فرد دارند. اینکه یکی از اشتغالات انبیاء قبل از نبوت، چوپانی بوده اینجا خودش ار نشان می‌دهد که وقتی انسان بتواند با یک حیوان زبان نفهم به مدارا و طمأنینه و متانت و خیر خواهی رفتار کند خواهد توانست در برابر انسانهای نالایق رفتارش را بر مدار اصلاح و خیر خواهی تنظیم کند.

مرحوم شیخ انصاری بعد از بررسی مفردات قاعده لاضرر یعنی معنای لغوی ضرر و ضرار وارد بررسی هیئت ترکیبیه جمله مذکور در حدیث می‌شوند. می‌فرمایند قطعا معنای حقیقی جمله مورد نظر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نبوده چرا که معنای حقیقی‌اش این است که در تعاملات مسلمانان با یکدیگر هیچ ضرر و ضراری وجود ندارد و هیچ مسلمانی به مسلمان دیگر ضرر نمی‌رساند، بالوجدان روشن است که ضرر و ضرار بین مسلمانان وجود دارد بالأخص که مورد خود روایت مذکور هم ضرر رساندن سمره بن جندب است.

حال که قطعا معنای حقیقی مورد نظر حضرت نبوده، مقصود از "لاضرر و لاضرار" چیست؟

در جواب از این سؤال مرحوم شیخ انصاری دو برداشت را بررسی می‌کنند: عدم تشریح ضرر و حمل نفی بر نهی.

برداشت اول: عدم تشریح ضرر (شیخ)

اولین برداشت که مورد قبول مرحوم شیخ هم قرار خواهد گرفت این است که بگوییم لاضرر و لاضرار یعنی لا حکم ضرری فی الإسلام. شارع مقدس حکمی که مکلفان را متحمل ضرر کند تشریح ننموده است چه حکم تکلیفی و چه وضعی.

برای تنقیح مطلب به چند حکم شرعی مثال می‌زنند:

مثال یکم: (مثال برای نفی حکم وضعی) در معامله‌ای که یک طرف مغبون شده و اصطلاحا کلاه سرش رفته، اگر شارع مقدس حکم کند به لزوم بیع و عدم حق فسخ برای مغبون، یک حکم ضرری خواهد بود لذا شارع برای مغبون در بیع، خیار غبن تشریح نموده است.

مثال دوم: (مثال برای نفی حکم وضعی) اگر یکی از دو شریک سهم خود از مغازه را بخواهد بفروشد لکن بدون اطلاع از شریکش به فردی بفروشد که شریک، راضی به آن نیست، اگر چنین معامله‌ای صحیح باشد موجب ضرر به شریک است زیرا قهرا با فردی شریک خواهد شد که راضی نیست لذا شارع مقدس برای دفع ضرر شریک حق شفعه (حق تقدم شریک نسبت به خریدن سهم شریک دیگر) را تشریح نموده است.

مثال سوم: (مثال برای نفی حکم تکلیفی) روشن است که اصل تکلیف در اسلام از کلفت و سختی می‌آید چه تکالیف بدنی مانند نماز، روزه و جهاد، چه تکالیف مالی مانند خمس و زکات، اینجا اصل وجوبشان همراه با کلفت و سختی قابل تحمل برای انسانها است که حدیث لاضرر شامل آن نمی‌شود یعنی حدیث لاضرر، شامل ضرر مادی حاصل از پرداخت خمس و زکات نمی‌شود. حال اگر فراتر از اصل تکلیف وضو، اگر در جایی فرد برای وضو گرفتن آب ندارد و باید با پرداخت پول بسیار زیاد و به صد برابر قیمت آب تهیه کند تا بتواند وضو بگیرد، اینجا حدیث لاضرر مانع از وجوب پرداخت این مقدار از پول خواهد شد زیرا شارع راضی به ضرر افراد در عبادات فراتر از مقدار مورد طاقتشان نیست.

مثال چهارم: مثال مورد بحث در روایت است که اگر سمره بن جندب مسلط و مجاز باشد به بهانه سرکشی به نخل خودش هر گاه اراده کرد بدون اجازه وارد منزل انصاری شود موجب ضرر و نارضایتی انصاری خواهد بود لذا اسلام چنین اجازه‌ای به او نداده است. (نفی

سلطنت مالک بر اذیت دیگران مثال برای حکم وضعی و نفی حلیت ورود بدون اذن به منزل دیگران مثال برای حکم تکلیفی است)

مثال پنجم: (مثال برای نفی حکم تکلیفی) می‌دانیم مراجعه به حاکم و قاضی جور حرام است حال اگر یک شیعه امامی با یکی از اهل سنت و اتباع خلیفه حاکم، اختلاف مالی پیدا کند و راهی برای احقاق حقش وجود نداشته باشد الا مراجعه به حاکم جور، در این صورت شارع حرمت رجوع به حاکم جور را برداشته تا صاحب حق در مضیقه و تنگنا قرار نگیرد.

مثال ششم: (مثال نفی حکم وضعی ضمان) اگر فردی ضرری به دیگری وارد کند باید آن را جبران نماید و از بقاء ضرر جلوگیری کند، حال اگر فرد ضرر زننده (ضار) برائت ذمه جاری کند و خود را ضامن نداند علاوه بر اینکه ایجاد ضرر کرده، سبب استمرار و بقاء ضرر شده که خود خسارت و زیان مضاعفی است، بنابراین شارع مقدس برائت ذمه فرد ضار را نفی کرده است.

إلّا أنه قد ینافی هذا ... ص ۴۶۱، س ۴

اشکال: این برداشت شما و مثالهایتان فقط با فراز "لاضرر" سازگار و مطابق است اما با فراز "لاضرار" تطبیق نمی‌کند.

توضیح مطلب: به عنوان مثال در مثال حق شفعه شارع برای جلوگیری از ضرر شریک دیگر را وادار می‌کند به پیشنهاد دادن فروش سهمش به شریک و این اجبار و محدود کردن، ضرر به فرد است. در مثال ششم اشکال خیلی روشن تر است، وقتی زید ضرری به عمرو رسانده است، شارع برای رهایی عمرو از ضرر، زید را مجبور به تدارک و جبران خسارت می‌کند، این اجبار زید هم ضرر رساندن به زید است. به عبارت دیگر شما با تمسک به فراز اول یعنی "لاضرر" می‌گویید فردی که ضرر رسانده باید جبران کند و حق اجرای برائت

ذمه ندارد، لکن فراز دوم یعنی "لاضرار" طبق معنایی که برای آن گذشت یعنی باب مفاعله، طرفینی بودن و مقابله به مثل، حکم می‌کند فرد ضرر دیده حق ندارد از باب مجازات و مقابله به مثل به ضرر رساننده خسارتی وارد کند.

پس اگر لاضرر یعنی نفی حکم ضرری در اسلام و جواز دریافت خسارت توسط ضرر دیده، لاضرر هم یعنی نفی ضرر رساندن به فرد مقابل و حرمت دریافت خسارت از ضرر زنده چرا که لاضرر یعنی به یکدیگر ضرر نزنید، حال زید اشتباه کرده و مرتکب حرام شده و به عمرو ضرر زده حال اگر عمرو مجاز باشد زید را مجبور به پرداخت خسارت کند این مجازات، مقابله به مثل و ضرر به زید است و روایت آن را نفی کرده است. پس بین صدر و ذیل جمله مذکور در روایت تناقض است، لاضرر می‌گوید دریافت خسارت مجاز و لاضرر می‌گوید دریافت خسارت حرام است.

گویا لغوی‌هایی مانند ابن اثیر که ضرار را به مجازات بر ضرر و مقابله به مثل معنا کرده‌اند از همین فراز دوم و تقابل بین ضرر و ضرار برداشت کرده‌اند و ضرار را به معنای مستقل و جدای از لاضرر ندانسته‌اند.

مرحوم شیخ انصاری تصریح به جواب از این اشکال ندارند لکن مرحوم حاج آقا رضا همدانی شاگرد بزرگ مکتب ایشان در حاشیه بر رسائل با عنوان الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة، ص ۳۰۴ می‌فرماید اشکال وارد نیست زیرا در ما نحن فیه وقتی فرد زیان دیده از ضرر زنده خسارت مطالبه می‌کند عرفاً به آن مجازات و مقابله به مثل نمی‌گویند پس اگر هم فراز "لاضرار" دلالت کند بر نفی مقابله به مثل، باز هم می‌گوییم اشکال به بحث ما وارد نمی‌کند و تناقضی با فراز "لاضرر" ندارد، "لاضرر" می‌گوید ضرر زدن به دیگران مجاز نیست و "لاضرار" هم می‌گوید مقابله به مثل کردن مجاز نیست. بله مواردی مانند قصاص که مقابله به مثل است به جهت نص خاص از تحت فراز "لاضرار" خارج خواهد بود.

#### برداشت دوم: حمل نفی بر نهی

گفته شده اگر چه کلیشه‌هایی مانند "لاضرر و لاضرار" دال بر معنای نفی و اخبار هستند یعنی خبر می‌دهند از عدم حکم ضرری در اسلام لکن در حدیث محل بحث می‌گوییم لا به معنای نهی و جمله دال بر إنشاء است یعنی ضرر رساندن به دیگری یا اضرار (ضرر مجازاتی و از باب مقابله به مثل در صورتی که ضرار به معنای مجازاة باشد) حرام می‌باشد.

طبق این برداشت دوم می‌گوییم نهی در جمله مذکور هم دال بر نهی تکلیفی است هم نهی وضعی، یعنی اگر فرد ضرر به دیگری رسانده و مثلاً کلاه سر او گذاشته هم مرتکب حرام شده هم معامله‌اش غبنی و باطل است. همچنین اگر عبادت بوده مثل اینکه با وجود ضرر معتنابه در روزه گرفتن باز هم روزه بگیرد عملش حرام و روزه‌اش باطل است.

**سؤال:** قبول می‌کنیم "لاضرر و لاضرار" ظهور در نهی تکلیفی داشته باشد اما به چه دلیل آن را دال بر نهی وضعی می‌دانید؟

**جواب:** از استدلال به حکم وضعی در روایات متعدد استفاده می‌کنیم لاضرر چنین دلالتی هم دارد مانند روایتی در باب شفعه که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرْضَيْنِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ. کلیشه "لاضرر و لاضرار" در این روایت علاوه بر دلالت بر حرمت تکلیفی، از حق شفعه بین شرکاء و صحت و فساد معامله بین آنان سخن می‌گوید.

اینکه نهی هم دال بر حکم تکلیفی باشد هم دال بر حکم وضعی، کاملاً در روایات و فقه متعارف است چنانکه در امر هم چنین است که أوفوا بالعقود هم دال بر حکم وجوب تکلیفی است هم دال بر صحت وضعی عقود.

می‌فرمایند این برداشت و معنای دوم نزدیک به برداشت اول بلکه به همان برمی‌گردد.

#### نظر مرحوم شیخ انصاری:

همان برداشت اول صحیح است که "لاضرر و لاضرار" همان برداشت اول صحیح است که بگوییم دلالت می‌کند بر عدم تشریح و نفی حکم به چهار قرینه: ۱. خود فقره و فراز مذکور را که ملاحظه می‌کنیم ظهور اولیه‌اش در اخبار از نفی حکم است نه إنشاء نهی.

۲. در غالب استعمالات این کلیشه در عرف ادب عربی و ۳. در نظائر آن در لسان روایات به معنای اخبار از نفی حکم و نفی آثار وضعی آن استعمال شده. مرحوم شیخ انصاری در صفحه بعد به بعض این نظائر اشاره می‌کنند. مانند فرمایش امام سجاد علیه السلام در رساله حقوق (من لایحضر الفقیه، ج ۲، ص ۶۲۱): لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ. \* ۴. فهم علماء و فقهاء نیز چنین است.

#### تحقیق:

\* مراجعه کنید به کتاب قاعدة لاضرر از مرحوم شیخ الشریعة اصفهانی، ص ۲۴ البته ایشان برداشت دوم را قبول دارند لکن مشابهاً و نظائری حدود ۱۴ مورد بیان می‌کنند. پس از مراجعه به چند مورد داخل گروه کلاس در ایضا اشاره کنید.



ثم إن هذه القاعدة حاكمة... ص ۴۶۲، س ۲

مطلب چهارم: سنجش رابطه بین لاضرر و سایر أدله

قبل از ورود به بحث مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی در معنای رابطه حکومت بین دو دلیل بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: رابطه حکومت و تخصیص بین دو دلیل

در سنجش رابطه بین دو دلیل:

- گاهی دو دلیل شرعی هیچ ارتباطی به یکدیگر ندارند مانند "صل" و "حُجَّ".

- گاهی دو دلیل شرعی با یکدیگر تنافی مطلق دارند و قابل جمع نیستند مانند باب تعارض که تنافی در مقام جعل است و باب تزاحم که تنافی در مقام امتثال است که قواعد باب تعارض و تزاحم باید جاری شود.

- گاهی بین دو دلیل تنافی هست اما نه تنافی مطلق بلکه قابل جمع‌اند یا به نحو عام و خاص، یا مطلق و مقید، یا حکومت (حاکم و محکوم) و یا ورود (وارد و مورود).

در جلد دوم کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، باب نهم مبحث تعادل و تراجیح، صفحه ۲۱۹ ذیل عنوان حکومت و ورود (که مرحوم مظفر می‌فرمایند: و هذا البحث من مبتكرات الشيخ الأنصاري رحمه الله) خوانده‌ایم که باب حکومت به این معنا است که یک دلیل در موضوع دلیل دیگر تصرف می‌کند یا به توضیح دایره موضوع آن دلیل یا به توسعه. باید توجه داشت این رابطه به هیچ وجه از نوع تعارض نیست. مرحوم مظفر می‌فرمودند: أن يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة و قهر من ناحية أدائية و لذا سميت بالحكومة. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند و لا من ناحية الحجية بل هما على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم أي إنهما بحسب لسانهما و أدائهما لا يتكاذبان في مدلولهما فلا يتعارضان و إنما التقديم كما قلنا من ناحية أدائية بحسب لسانهما. \*

### مثال برای حکومت به نحو تضييق:

الف: دلیل می‌گوید اوفوا بالنذر، مطلقاً به هر نذری که کردید واجب است وفا کنید، و شما نذر کردید منزل زید را صدقه دهید.

ب: دلیل دیگر می‌گوید "لانذر الا في ملك" یعنی شما فقط حق دارید در اموال خودتان نذر کنید.

بین این دو دلیل تنافی و تعارض است زیرا دلیل اول می‌گوید به نذر خودت وفا کن مطلقاً و خانه زید را صدقه بده اما دلیل دوم می‌گوید حق نداری خانه زید را صدقه دهی. لذا گفته می‌شود دلیل لانذر الا في ملك حاکم است بر دلیل اوفوا بالنذر و باعث می‌شود دایره موضوع (نذر) در حکم "اوفوا" محدود و مضیق شود به مواردی که فرد مالک باشد. پس بین دو دلیل جمع شد به نحو حکومت.

### مثال حکومت به نحو توسعه:

دلیل اول: أكرم العلماء، دلیل دوم: المتقى عالم. دلیل دوم حاکم بر دلیل اول است به این نحو که یک فرد (متقی) را به افراد موضوع دلیل اول (العلماء) اضافه می‌کند و افراد دلیل اول را توسعه می‌دهد. مثال دیگر: ۱. لاصلاة إلا بطهور. ۲. الطواف بالبيت صلاة.

**تفاوت حکومت با تخصیص** به اختصار آن است که در تخصیص بین عام و خاص یک تعارض بدوی شکل می‌گیرد سپس با جمع عرفی مرتفع می‌گردد اما در حکومت اصلاً تعارضی وجود ندارد.

به عبارت دیگر معیار مهم در تشخیص حکومت از تخصیص که مرحوم شیخ در این ما نحن فیه به آن اشاره می‌کنند این است که در عام و خاص اگر دلیل عام وجود نداشته باشد، دلیل خاص کاملاً معنا دارد و قابل امتثال است، مانند أكرم العلماء و لاتكرم الفساق. لکن در حکومت اگر دلیل محکوم وجود نداشته باشد دلیل حاکم بی معنا و لغو خواهد بود، مانند در مثال حکومت به نحو توسعه اگر لاصلاة إلا بطهور نباشد سخن گفتن از اینکه طواف هم از نظر حکم طهارت نوعی صلاة است لغو خواهد بود. در مثال حکومت به تضييق اگر اوفوا بالنذر و وجوب أداء نذر نباشد سخن گفتن از لانذر الا في ملك لغو است زیرا مبهم خواهد بود که مگر اصل نذر واجب است که گفته شده باید نذر را از ما يملك خودش بدهد نه از ملک دیگران؟

مرحوم شیخ انصاری در سنجش رابطه بین قاعده لاضرر و سایر أدله شرعیه که ممکن است با عموم یا اطلاقیان دلالت بر تشریح حکم ضروری دارند به سه نظریه اشاره می‌کنند:

### نظریه اول: لاضرر حاکم است (شیخ)

رابطه بین لاضرر با حکم شرعی در أدله و عموماتی که ممکن است مثبت حکم ضروری بر مکلف باشند رابطه حکومت است. البته مرحوم شیخ مقصودشان از حکومت را بعد از نقل و نقد نظریه دوم اشاره خواهند کرد و فعلاً مثالهایی بیان می‌کنند که همینجا توضیح می‌دهیم. توضیح مطلب: برای توضیح حکومت لاضرر به چند مثال اشاره می‌کنند:

**مثال اول:** أدله لزوم عقد مانند آیه شریفه أوفوا بالعقود به اطلاقشان دلالت می‌کنند بعد از وقوع عقد امکان فسخ معامله وجود ندارد چه کالا معیوب باشد یا نباشد، چه کلاهبردای و ایجاد ضرر صورت گرفته باشد یا نه، لکن لاضرر حاکم بر أوفوا بالعقود است و دایره آن را تضییق می‌کند یعنی لاضرر می‌گوید عقد ضرری اصلاً عقد نیست که وفاء به آن واجب باشد.

**مثال دوم:** الناس مسلطون علی أموالهم می‌گوید مردم بر اموالشان و انواع تصرفات در آن آزاد و مسلط هستند چه موجب ضرر به دیگران بشود چه نشود. لاضرر می‌گوید اگر اعمال سلطنت بر اموال موجب ضرر به دیگران شود در حقیقت چنان سلطنتی وجود ندارد.

**مثال سوم:** یجب الوضوء علی واعد الماء می‌گوید بر واعد الماء یعنی کسی که توان تهیه آب دارد وضو گرفتن برای نماز واجب است چه تهیه آب برای وضو با ضرر و مشقت فراوان همراه باشد یا به سهولت ممکن باشد، لاضرر می‌گوید اگر وجدان الماء سبب ضرر معتابه بر مکلف می‌شود، او اصلاً واعد الماء نیست.

**مثال چهارم:** امام صادق علیه السلام فرمودند: مَنْ تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ فَحَاكَمَ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُخْتًا، این حکم اطلاق دارد یعنی چه ادعای این فرد شیعه امامی بر حق باشد چه بر حق نباشد. لاضرر می‌گوید جایی که راهی برای احقاق حق و دفع ضرر نیست الا به ترافع و مراجعه به قاضی جور، اصلاً تحاکم الی الطاعوت صادق نیست زیرا بنا است این شیعه به حق مشروع خود دست پیدا کند.

**نظریه دوم: لاضرر مخصوص عموماً است**

جمعی از جمله مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین الأصول، رابطه بین لاضرر با أدله عموماً مثبت تکلیف عام و خاص است که در ماده اجتماعشان تعارض می‌کنند، یعنی عموماً مانند أوفوا بالعقود حکم شرعی را اثبات و واجب می‌گردانند چه ضرر باشد چه نباشد؛ لاضرر حکم شرعی را نفی می‌کند چه این ضرر در عقود باشد چه در غیر عقود، پس دو ماده افتراق دارند و یک ماده اجتماع:

ماده افتراق اول: عقد هست اما ضرری نیست. ماده افتراق دوم: ضرر هست اما در عقد نیست. ماده اجتماع: هم عقد است هم ضرر.

در ماده اجتماع تعارض می‌کنند أوفوا بالعقود می‌گوید وفاء به عقد واجب است و لاضرر می‌گوید واجب نیست. مرحله اول در مواجهه با متعارضین این است که سراغ مرجحات برویم و لاضرر دو مرجح دارد لذا بر أدله و عموماً مقدم خواهد شد:

**مرجح اول:** عمل اصحاب در موارد تعارض به لاضرر.

**مرجح دوم:** موافقت لاضرر با اصول عملیه مثل اینکه لاضرر در موارد تکلیف موافقت با اصل براءت است و در غیر تکلیف موافق با سایر اصول عملیه است مثل موافقت با أصالة الفساد در معامله ضرری.

**نقد نظریه دوم:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید:

اولاً: با تأمل و دقت در نظائر لاضرر یعنی جملاتی که نفی حکم و آثار می‌کنند مثل "ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ"، "رفع عن أمتی تسعة الخطأ و النسيان"، "لاشک لکثیر الشک"، "ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ" و "ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ" می‌بینیم این کلیشه‌ها دلالت می‌کنند بر اینکه رابطه بین این ادله و عموماً، حکومت است نه تعارض.

**ثانیاً:** اگر هم تعارض بدوی باشد حل آن مراجعه به مرجح خارجی از قبیل اجماع نیست بلکه مرجح داخلی که خصوصیت کلیشه مذکور باشد مشکل را حل می‌کند و لاضرر و نظائر آن را مقدم می‌دارد زیرا این أدله در مقام امتنان هستند یعنی شارع مقدس می‌توانست در موارد ضرری هم به جهت مصلحت حکم به وجوب پرداخت پول فراوان برای دریافت آب وضو کند لکن بر امت منت نهاده و ضرر، خطا، نسیان و ... را در موارد خودشان نفی کرده است. پس همین در مقام امتنان بودن کافی است برای مقدم داشتن این أدله.

### تحقیق:

\* مراجعه کنید به کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، مطالب این بخش را که حدود سه صفحه بیشتر نیست از جمله تفاوت بین حکومت و تخصیص را خلاصه گیری نمایید و بعد از یادداشت نکات مهم، مطلبان را ارائه دهید.

مرحوم شیخ انصاری به جهت ادعای حکومت لاضرر بر سایر أدله و عمومات، معیار حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر و به عبارت دیگر تفاوت بین حکومت و تخصیص را توضیح می‌دهند که البته جلسه قبل می‌بایست برای تبیین مطلب چهارم مقدمه‌ای در توضیح همین مطلب بیان می‌کردیم لذا با توجه به آن مقدمه تبیین این معیار روشن خواهد بود.

می‌فرمایند معیار در حکومت این است که دلیل الف ناظر بر دلیل ب باشد به این صورت که اگر دلیل ب نباشد دلیل الف لغو و بی اثر خواهد بود. حال نظارت دلیل الف بر دلیل ب به این کیفیت است که موضوع در دلیل ب را توسعه می‌دهد (اثبات شیء) یا تضییق می‌کند (نفی عنه). مرحوم شیخ انصاری دو مثال بیان می‌کنند:

مثال حکومت به توسعه:

دلیل الف: روایت می‌فرماید "لا صلاة إلا بطهور" یعنی نمی‌توان نماز خواند الا با وضو و طهارت (یا طهارت لباس). موضوع این دلیل طهارت است یعنی برای نماز باید وضو بگیرد یا لباس نجس را طاهر کند پس طهارت شرط نماز است و بدون آن نماز باطل است. دلیل ب: أدله حجیت استصحاب می‌گویند هرگاه شک کردی وضویت باقی است یا شک کردی لباست طاهر است، استصحاب طهارت جاری کن، یا أدله حجیت بیّنه و شهادت عدلین می‌گویند حال که بیّنه شهادت داده، لباست طاهر است.

می‌فرمایند دلیل ب حاکم بر دلیل الف است و می‌گوید هر حکمی برای طهارت در "لا صلاة إلا بطهور" ثابت است برای طهارت استصحابی و طهارت ثابت شده با بیّنه هم ثابت است پس دائره صلاة با طهور، توسعه پیدا کرد و شامل طهارت استصحابی و بیّنه‌ای هم شد. مثال حکومت به تضییق:

می‌فرمایند مثالهایی که جلسه قبل بیان شد همه مصداق حکومت به تضییق‌اند. توضیح یک مثال:

دلیل الف: روایت می‌گوید شاک بین رکعت اول و دوم در نمازهای واجب نمازش باطل است.

دلیل ب: روایت می‌گوید لا شک لکثیر الشک.

دلیل ب حاکم بر دلیل الف است و می‌گوید شخص کثیر الشک اصلاً شاک به حساب نمی‌آید. پس یکی از افراد شاک از تحت حکم بطلان نماز خارج شد و آن هم کثیر الشک است.

نتیجه اینکه در رابطه حکومت بین دو دلیل، دلیل حاکم ناظر بر دلیل محکوم است به این معنا که اگر دلیل لفظی محکوم نباشد، وجود دلیل لفظی حاکم، لغو و بی اثر است.

و أما المتعارضان فلیس ...، ص ۴۶۳، س ۶

اما تعارض بین دو دلیل آنجا است که هر کدام از دو دلیل مستقل از یکدیگرند و مدلول لفظی هر کدام مفید معنای مستقلی است و بدون یکدیگر، دلالت الفاظشان تام و کاملاً قابل امتثال هستند لکن در مورد اشتراکشان تنافی پیدا می‌کنند، مثل عام و خاص من وجه، (الف: أکرم العلماء، ب: لا تکرّم الفساق منهم، عقل می‌گوید اکرام عالم فاسق یا واجب است یا حرام) عقل می‌گوید نسبت به مورد اجتماع امکان ندارد دو حکم متناقض از جانب شارع جعل شده باشد، پس با الفاظ دو دلیل مذکور نمی‌توان تعارض را رفع نمود در نتیجه عقل می‌گوید اگر یکی از دو دلیل (عام و خاص) مرجح داشته باشد باید دلیل ذو المرجح را به عنوان دلیل أقوى، مقدم نمود.

مدلول ظاهری الفاظ دلیل مرجوح، نتوانستند تعارض را حل کنند لکن أقوى و راجح بودن یک دلیل، به حکم عقل قرینه می‌شود بر فهم مقصود از دلیل مرجوح. به عبارت دیگر دلیل أقوى قرینه می‌شود بر فهم معنای خلاف ظاهری که متکلم از دلیل مرجوح اراده کرده است. (مثل اینکه نص از ظاهر أقوى است)

نتیجه اینکه در باب تعارض، مدلول لفظی دو دلیل به تنهایی کاشفیت از مقصود متکلم ندارند بلکه با حکم عقل به شناسایی دلیل ذو المرجح، أقوى دلیل قرینه می‌شود بر فهم مقصود متکلم از دلیل مرجوح. (مثل أقوى بودن خاص نسبت به عام)

اما در باب حکومت، مدلول لفظی دلیل حاکم، کاشف مقصود متکلم است از دلیل محکوم، و نیازی به حکم عقل و قرینه عقلیه نیست بلکه قرینه داخلی وجود دارد که در مقام امتنان بودن مدلول ظاهری الفاظ دلیل حاکم است و جلسه قبل توضیح داده شد.

دو نظریه در رابطه با سنجش نسبت بین لاضرر و سایر أدله و عمومات بررسی شد. نظریه اول مبنای مرحوم شیخ انصاری بود که حکومت لاضرر بر سایر أدله است. نظریه دوم مخصّص بودن لاضرر بود که مورد نقد مرحوم شیخ انصاری قرار گرفت. نظریه سوم هم خواهد آمد.

روشن است که تحمل ضرر دنیوی، مصلحت و پاداش بسیار زیادی دارد که قابل مقایسه با منافع و مضار دنیا نیست، با توجه به این مطلب گفته شده (نظریه سوم بعد عبارت حتی یقال شروع می‌شود) دو دلیل داریم:

**الف:** یجب الوضو علی واجد الماء، این دلیل اطلاق دارد چه وجدان و تحصیل آب با ضرر همراه باشد یا بدون ضرر.

**ب:** لاضرر و لاضرار. این دلیل هم می‌گوید اگر امتثال یک حکم شرعی موجب ضرر (فرا تر از طاقت مردم) باشد واجب نیست.

مستدل می‌گوید معیار برای تقدیم یکی از دو دلیل مذکور، مقدار مصلحتی است که مکلف به دست می‌آورد. بنابراین:

دلیل عام می‌گوید حتی اگر مجبور به پرداخت چندین برابر قیمت و ارزش آب وضو هستی آن را بپرداز زیرا مصلحت و ثواب بسیاری به دست خواهی آورد.

لاضرر می‌گوید اگر من را امتثال کنی مقداری ثواب خواهی برد.

در سنجش بین این دو دلیل می‌گوییم (إن الضرر المقابل...) ضرری که مکلف در مقابل به دست آوردن منفعت بسیار، متحمل می‌شود آن قدر کم است که لاضرر آن را بر نمی‌دارد بلکه این مقدار اندک از ضرر اصلا ضرر به شمار نمی‌آید.

پس دلیل لاضرر ناظر به عمومات مذکور نیست، بلکه اگر در مقابل لاضرر دلیلی باشد که مصلحت و ثواب عمل در آن فرا تر از تحمل ضرر نباشد، به لاضرر عمل کرده و آن تکلیف را نفی می‌کنیم. مانند الناس مسلطون علی أموالهم که می‌گوید مردم بر مالشان مسلطاند حتی اگر این سلطه منجر به ضرر رسیدن به دیگران باشد (مثل اینکه با گودبرداری زمینش موجب إضرار به ساختمان همسایه باشد) لکن لاضرر می‌گوید مسلمان سلطه‌ای که منجر به إضرار دیگران باشد ندارد و حکم سلطه بر مال در موارد إضرار به دیگران را نفی می‌کند.

نقد نظریه سوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید با توجه به مطالبی که در نظریه اول و نقد نظریه دوم گفتیم روشن شد که:

**اولا:** لاضرر حاکم بر سایر أدله است. **ثانیا:** لاضرر مانند سایر کلیشه‌های مشابه آن، به عنوان امتنان بر امت تشریح شده است.

بنابراین لاضرر مواردی که ضرر معتنا به دارند را از تحت أدله عمومات خارج می‌کند و دیگر عمومات شامل حکم ضرری نیستند، پس دیگر "کُتِبَ عَلَیْکُم الصَّیَامُ" شامل روزه ضرری نمی‌شود که بگویید با امتثال آن، ثواب بسیار زیادی کسب می‌کند.

بله اگر رابطه‌شان به نحو حکومت نبود و حدیث هم در مقام امتنان نبود امکان داشت بتوان در تثبیت نظریه سوم تأمل نمود.

**و قد یدفع: بَأَنَّ الْعُمُومَاتِ ...، ص ۴۶۴، س ۶**

مرحوم فاضل نراقی در نقد نظریه سوم فرموده‌اند: اصلا عمومات مذکور، شامل مورد ضرری نمی‌شوند که لاضرر بخواهد آن را بردارد. توضیح مطلب: فرموده‌اند اموری مانند حج و نماز را که شارع واجب گردانیده قطعاً دارای مصلحت بوده‌اند، یعنی ذات نماز و حج مشتمل بر مصلحت است و حتی اگر نماز خواندن برای مکلف هیچ زحمت و ضرری هم نداشته باشد باز هم مصلحت و ثواب به او می‌رسد، لکن اگر این امور در بعض موارد مشتمل بر ضرر باشند، دیگر معلوم نیست انجام دادنشان مصلحتی داشته باشد که "لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ" و "أَقِمْوُا الصَّلَاةَ" شاملشان بشود و بعد از شمول، لاضرر بخواهد وجوب را رفع کند.

مرحوم شیخ انصاری در مقام نقد کلام مرحوم فاضل نراقی می‌فرماید این پاسخ از اصل نظریه سوم ضعیف‌تر است. زیرا وقتی ما پذیرفتیم که أدله‌ای مانند "أَقِمْوُا الصَّلَاةَ" عام است و شامل نماز ضرری و غیر ضرری می‌شود، معنایش این است که همان نماز ضرری هم مصلحت دارد، دیگر چگونه مرحوم نراقی می‌فرماید معلوم نیست در مورد ضرر مصلحتی وجود داشته باشد.

ممکن است قائل به نظریه سوم بگوید روایاتی مانند "أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا" دلالت می‌کنند بر اینکه همان عمل ضرری هم دارای مصلحت و ثواب است حتی بیش از عمل غیر ضرری، چنانکه مرتکز و ثابت در نفس عقلاء است که "أَنَّ الْأَجْرَ عَلَى قَدْرِ الْمَشَقَّةِ".

پس مصلحت ذاتی عملی مانند نماز قابل انکار نیست بلکه فقط ممکن است مانعی سر راه امتثال آن پیدا شود.

ثم إنك قد عرفت ...، ص ۴۶۴، س ۱۹

مطلب پنجم: پاسخ از اشکال تخصیص اکثر

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید قاعده لاضرر نه از حیث مستند و نه از حیث دلالت هیچ خدشه‌ای به آن وارد نیست الا اینکه نسبت به جریان آن یک اشکال مطرح شده که از آن پاسخ می‌دهیم. قبل از بیان اشکال، یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: تخصیص اکثر

در رابطه با تخصیص عام توسط خاص و به عبارت دیگر نسبت به مخصّص تقسیماتی مطرح است مانند:

۱. تقسیم مخصّص از جهت دلیل دال بر آن به مخصّص لَبّی (عقلی) و لفظی (نقلی):

مخصّص لفظی مانند: أكرم العلماء؛ لاتكرم الفساق من العلماء؛ بعد التخصیص می‌شود: أكرم العلماء العدل.

۲. تقسیم مخصّص از جهت زمان بیان آن به مخصّص متصل و منفصل.

۳. تقسیم مخصّص از جهت کیفیت دلالت به مخصّص مبین و مجمل (مفهومی و مصداقی)

یکی از تقسیماتی که نسبت به کیفیت تخصیص مطرح است تقسیم آن به عرفی و مستهجن است.

تخصیص عرفی همان جمع عرفی بین دو دلیل عام و خاص است که در قسم اول مثال آن بیان شد.

تخصیص مستهجن یا مخصّص مستوعب این است که متکلم ابتدا حکم عامی بر صد مصداق معین کند سپس ۹۰ مصداق را با

مخصّص‌های مختلف از تحت آن خارج کند. این شیوه سخن گفتن نزد عرف مستهجن و لغو است زیرا می‌توانست از همان ابتدا

به جای بیان یک عام و ۹۰ مخصّص، حکمش را نسبت به همان ده فرد مورد نظرش بیان می‌کرد.

پس معیار این استهجان، عرف است و البته اگر در مورد خاصی عرف ثمره و فائده‌ای در اینگونه سخن گفتن احساس کند، از

استهجان خارج می‌شود.

**اشکال:** مستشکل می‌گوید اگر سند و دلالت لاضرر را هم بپذیریم مشکل اینجا است که این قاعده عام آن قدر تخصیص خورده که اکثر

افرادش از تحت آن خارج شده و تخصیص اکثر لازم آمده یعنی تعداد افراد خارج شده از تحت این دلیل (مثلا ۹۰ مورد) بیشتر از تعداد

افراد باقی مانده (مثلا ۱۰ مورد) است، مخصوصا اگر ضرر را به معنای لغوی کراهت و غیر ملائم با طبع بگیریم چنانکه فیومی در مصباح

گفت، این اشکال خیلی گسترده‌تر خواهد بود زیرا احکام غیر ملائم با طبع در اسلام بسیار است چه رسد به احکام ضرری.

بلکه اگر بنا باشد به عمومیت این قاعده تمسک کنیم و هر ضرری یا هر حکم ناملائم با طبع را نفی کنیم لازم می‌آید فقه جدید زیرا باید

۹۹ درصد احکام و تکالیف را ترک کنیم از نماز، روزه، حج، جهاد و سایر واجبات بدنی که مورد زحمت و ناملائم با طبع افراد است گرفته

تا خمس، زکات و سایر واجبات مالی که ضرر به شمار می‌آیند.

از این اشکال دو جواب داده شده است:

**جواب اول:** گفته شود با وجود اشکال مذکور می‌بینیم فقهاء مکتب اهل بیت علیهم السلام و فقهاء مکتب خلفا همه‌گی در موارد مختلفی

با تمسک به این قاعده حکم شرعی را استنباط کرده و فتوا می‌دهند و تا دلیل شرعی قوی بر نقض این قاعده پیدا نکنند عمل به آن را

ترک نمی‌کنند. پس چه بسا همین سیره فقهاء اسلام در پاسخ به اشکال مذکور کافی باشد.

و این کان فی کفایته نظر ...، ص ۴۶۵، س ۸

**نقد جواب اول:** بالأخره وقتی جمله "لاضرر و لاضرار" مستلزم تخصیص اکثر باشد معلوم می‌شود متکلم و شارع معنای دیگری را اراده

کرده، پس در برداشت از این جمله آن هم به عنوان یک قاعده کلی امر دائر است بین دو احتمال:

**احتمال اول:** بگوییم همان معنای عام از این جمله اراده شده که منجر به تخصیص اکثر و استهجان در کلام می‌شود.

**احتمال دوم:** بگوییم معنای دیگری از این کلیشه اراده شده که مستلزم تخصیص اکثر هم نباشد.

احتمال اول که باطل است و احتمال دوم هم اینکه غیر از عموم، چه معنایی اراده شده معلوم نیست، سیره فقها هم نه می‌تواند معین کند مقصود از این قاعده چیست، و نه می‌تواند بگوید مقصود از این قاعده همان معنای عام است زیرا:

اولاً: تبیین کردیم که شارع و متکلم در چنین کلیشه‌هایی در مقام امتنان است یعنی متکلم و مولا مجاز بوده یک سخت‌گیری را تکلیف کند لکن از باب امتنان و منت بر عباد، آن را رفع نموده است پس نمی‌توانیم بگوییم هیچ تکلیف ضرری در اسلام وجود ندارد و امکان تشریح ندارد زیرا خود جعل لاضرر نشان می‌دهد امکان تکلیف به واجبات و محرمات سخت‌گیرانه‌تری وجود داشته که شارع از امت برداشته است.

ثانیا: با ضرب قاعده هم جور در نمی‌آید. اگر بنا باشد لاضرر به طور عموم نفی حکم ضرری کند و سپس به تخصیص اکثر مبتلا شود دیگر چه چیزی از قاعده باقی می‌ماند، در حالی که قاعده یعنی مطلبی که در موارد زیادی قابل صدق و جریان باشد نه اینکه با تخصیص اکثر بی‌خاصیت شود.

### تحقیق:

\* با مراجعه به کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، به دو سؤال پاسخ دهید:

**الف:** تفاوت بین عام و مطلق چیست؟

**ب:** مثال مخصص متصل و منفصل کدام است؟

جواب دوم: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ما تخصیص اکثر را قبول نداریم.

اگر هم تخصیص اکثر را بپذیریم جواب ما این است که تخصیص اکثر به چند صورت ممکن است تصویر شود و اینگونه نیست که در تمام صور، مستهجن باشد بلکه در بعض صور یا در بعض أغراض مستهجن نیست مثل اینکه متکلم عمدا می‌خواهد از باب تنبّه یا تنبیه با این نوع سخن گفتن افراد کثیری را که از تحت عام خارج کرده متوجه خطایشان کند پس جایی که غرض عقلائی پشتوانه تمسک به تخصیص اکثر باشد و می‌خواهد به عنوان یک شیوه تربیتی از آن استفاده کند اشکالی نخواهد داشت:

صورت اول: تخصیص اکثر به معنای خروج اکثر مصادیق ذیل عام. مثل اینکه بفرماید أكرم المراجع، مراجع تقلید را اكرام كن، و فرضا ده فرد دارد، حال اگر ۹ نفرشان با تخصیص خارج شوند اینجا همان تخصیص اکثر مستهجن معروف لازم می‌آید.

صورت دوم: تخصیص اکثر به معنای خروج اکثر عناوین از تحت عام. مثل اینکه مولا بفرماید أكرم علماء العلوم الإنسانية، سپس بفرماید إلا الفلاسفة، إلا المناطقه، إلا الأدباء، إلا علماء علم النفس (روانشناسی)، إلا علماء علم الاجتماع، إلا علماء علوم الاقتصاد. و فقط فقه و اصول تحت آن باقی بماند، در اینجا اکثر عناوین تخصیص خورده که مستهجن است.

صورت سوم: تخصیص اکثر به معنای خروج اکثر مصادیق ذیل یک عنوان. مثل اینکه شارع مقدس به عنوان یک دلیل و قاعده عام بفرماید أكرم الناس، سپس بفرماید لا تكرم الفساق، با حکم حرمت اكرام فاسق، ممکن است از حیث تعداد، اکثر مردم از تحت حکم وجوب اكرام خارج شوند لکن این تخصیص اکثر مستهجن نیست زیرا دلیل عام به دو عنوان تقسیم می‌شود یکی عادل و دیگری فاسق، دلیل خاص هر چند افراد زیادی را تخصیص زده لکن تمام این افراد ذیل عنوان فاسق هستند پس متکلم، یک عنوان از دو عنوان را استثناء کرده و تخصیص زده و تخصیص یک از دو (پنجاه درصد)، مستهجن نیست.

پس جواب از اشکال تخصیص اکثر روشن شد و همین اشکال و جواب نسبت به عمومات دیگری مانند المؤمنون عند شروطهم و أوفوا بالعقود عینا قابل تبیین است. به این بیان که از وجوب پابندی به شروط و عهدها (چنانکه در روایت معتبر، أوفوا بالعقود به أوفوا بالعهد تفسیر شده) فقط یک عنوان خارج شده که شرط خلاف شرع باشد. \*

ثم إنه يشكل الأمر ...، ص ۶۶، س ۳

مطلب ششم: ضرر نوعی نه شخصی

ششمین مطلب در مبحث قاعده لاضرر پاسخ به این سؤال است که مقصود از ضرر، ضرر شخصی است یا نوعی؟ ابتدا یک مقدمه فقهی:

### مقدمه فقهی: ضرر نوعی و شخصی

علما در بررسی قاعده لاضرر به چند تنبیه اشاره می‌کنند که مرحوم شیخ انصاری هم بدون اشاره به عنوان "تنبیه" آنها را مورد بررسی قرار داده‌اند. یکی از آنها چنین است که معیار ضرر در قاعده لاضرر، ضرر شخصی است یا نوعی؟ این عنوان در بسیاری از مباحث ابواب عبادات و معاملات جاری و کاربردی است.

اگر معیار، ضرر شخصی باشد روشن است که ممکن است حکم شرعی نسبت به افراد مختلف تفاوت پیدا کند به جهت تفاوت موضوعات، مثل اینکه فقط مقداری آب شدیداً سرد وجود دارد که دو نفر می‌خواهند غسل انجام دهند، ممکن است برای یک نفر ضرر معتنا به داشته باشد و برای دیگری ضرری نداشته باشد، در اینجا با اینکه شرائط و وضعیت آب برای همه یکسان است لکن تحقق ضرر ایشان مشترک نیست لذا بر یکی از آنها غسل واجب است و بر دیگری واجب نیست (اگر نگوییم حرام است). در این مسأله بین فقها اقوالی است از جمله:

۱. معیار در معاملات ضرر نوعی و در عبادات ضرر شخصی است.

۲. معیار ضرر نوعی است مطلقاً إلا ما خرج بالدلیل.

۳. معیار ضرر شخصی است مطلقاً إلا ما خرج بالدلیل. \*\*

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید پاسخ به سؤال مذکور مشکل است زیرا با سه نکته مواجهیم:

الف: ظاهر عبارات فقها و فتاوی آنان که با توجه به قاعده لاضرر بیان شده، ضرر نوعی است. بیان دو شاهد:

**شاهد اول:** در مبحث خیار غبن فقها با توجه به حدیث لاضرر و سایر روایات آن باب فتوا می‌دهند به اینکه معیار در تحقق غبن، نوع افراد هستند هر چند مثلاً بائع در این معامله خاص، ضرری متوجه‌اش نباشد. فقهاء می‌فرمایند اگر در یک معامله بائع مغبون واقع شد یعنی فریب خورد و کالا را به کمتر از قیمت فروخت، در این صورت معیار نوع و عموم افراد هستند که آیا این مقدار از زیان را ضرر به حساب می‌آورند که شرعاً حکم کنیم به ثبوت خیار غبن یا ضرر به حساب نمی‌آورند هر چند برای شخص این بائع ضرر شمرده شود؟ فقها فتوا می‌دهند معیار عرف و نوع مردم هستند نه شخص و نوع بائع‌ها از فروش کالا زیر قیمتی که خریده‌اند ضرر می‌کنند، هر چند در خصوص یک معامله بائع می‌بیند اگر با استفاده از خیار غبن معامله را فسخ کند، دیگر مشتری پیدا نخواهد کرد یا کالا در معرض فساد (مانند سبزی) یا در معرض فرار (مانند پرنده زینتی) است. پس با اینکه ضرر شخصی وجود ندارد لکن باز هم فقها حکم کرده‌اند به وجود خیار غبن به جهت وجود ضرر نوعی.

**شاهد دوم:** در مسأله حق شفعه که فقهاء طبق روایات، برای شریک خیار قائل هستند ممکن است یک شریک خاص هیچ ضرری متوجه خود نداند بلکه منفعتی هم برایش داشته باشد لکن به جهت تضرر نوع افراد، فقهاء در تمام موارد فتوا به حق شفعه می‌دهند.

### تحقیق:

\* مطلب مرحوم شیخ انصاری در رساله لاضرر در "رسائل فقهیه" به چاپ رسیده مفید است. ایشان در صفحه ۱۲۱ می‌فرمایند: "فجميع ما أثبت التكليف الضرريّة مخصّص لهذه القاعدة، كيف! و لو كان الأمر كذلك لغت القاعدة. لأنّ كلّ حكم شرعيّ ضرريّ لا بدّ أن يترتب على موافقته الأجر، فإذا فرض تدارك الضرر و خروجه بذلك عن الضرر فلا وجه لفيه في الإسلام، إذ يكون حينئذ وجود الدليل العامّ على التكليف - الكاشف بعمومه عن وجود النفع الأخرويّ في مورد الضرر - مخرجاً للمورد عن موضوع الضرر.... فالتحقيق: أنّ المراد بالضرر خصوص الدنيويّ، و قد رفع الشارع الحكم في مورد امتنانا. فتكون القاعدة حاکمة على جميع العمومات المثبتة للتكليف."

\*\* مرحوم خوئی در **مصباح الأصول**، ج ۱، ص ۶۲۰ می‌فرمایند:

"فما كان مشتهراً في زمان من أنّ الضرر في العبادات شخصي، و في المعاملات نوعي لا يرجع إلى محصل، بل الصحيح أنّ الضرر في المعاملات أيضاً شخصي، لما ذكرناه من أنّ فعلية الحكم المجعول تابعة لتحقيق الموضوع. و لا يظهر وجه للتفكيك بين العبادات و المعاملات في ذلك. و كأنّ الوجه في وقوعهم في هذا التوهّم هو ما وقع في كلام جماعة من أكابر الفقهاء و منهم شيخنا الأنصاري (قدس سره) من التمسك بقاعدة نفي الضرر لثبوت خیار الغبن و حقّ الشفعة .."



و بالجمله: فالضرر عندهم ...، ص ۴۶۶، س ۹

ب: (و بالجمله) از بعض تعابیر دیگر فقها به دست می‌آید که دیدگاه آنان نسبت به ضرر قول به تفصیل است یعنی در بعضی از احکام مانند معاملات، نگاه فقهاء به ضرر به عنوان حکمت نفی حکم است لذا لازم نیست در تمام افراد و تمام موارد این حکمت وجود داشته باشد همین که در بعضی از افراد باشد کافی است.

اما در بعضی مقامات مانند عبادات نگاه فقها به ضرر به عنوان علت نفی حکم است یعنی هر جا علت (ضرر) بود حکم منتفی است و هر جا علت (ضرر) نبود حکم ثابت خواهد بود یعنی معیار، ضرر شخصی افراد است.

به عبارت دیگر فقها در ابواب معاملات ضرر نوعی را ملاک می‌دانند و در ابواب عبادات ضرر شخصی را معیار می‌دانند.

ج: ظاهر روایت "لاضرر و لاضرار" و شأن صدور آن، ظهور دارد در ضرر شخصی.

شاهد بر این استظهار و ظهورگیری این است که مورد روایت لاضرر یک ضرر شخصی و نزاع شخصی است که مسأله رفتار اشتباه سمره بن جندب باشد.

جمع بندی: به عنوان جمع‌بندی و کلام پایانی می‌فرمایند می‌توان از ظاهر این روایت ضرر نوعی را برداشت نمود به این بیان که روایت در صدد نفی حکم است به طور کلی و توجهی به حال اشخاص ندارد و به این جهت عنوان ضرر را مقید به قید خاصی نکرده که توجه به نوع و عموم مردم داشته باشد چنانکه در کلیشه‌های مشابه، مثل لاجرح چنین است که حرج نوعی است نه شخصی.

نسبت به شأن صدور هم ممکن است گفته شود طبق ظاهر روایت حضرت فقط در مقام اقناع سمره بن جندب بر آمده‌اند و دستوری به شخص انصاری ندادند و نفرمودند اگر می‌توانی مدارا کن، پس نظر حضرت به نوع مردم بوده که از شرایط پیش آمده برای شخص انصاری ضرر می‌کنند لذا حضرت در مقام رفع ضرر برآمدند. \*

اشکال: ضرر در قاعده لاضرر را چه شخصی بدانیم و چه نوعی یک مشکلی وجود دارد که چنانکه ممکن است در مباحث خیار غبن بایع متضرر شود، اگر از خیار غبن استفاده کند و بیع را فسخ نماید، مشتری ضرر می‌کند، یا در مثال شفعه اگر یکی از دو شریک بدون اطلاع دیگری با زحمت برای سهم خودش مشتری پیدا کرده و آن را فروخته، حال اگر شریکش از حق شفعه استفاده کند و بیع او را فسخ کند او متحمل ضرر خواهد شد، در این موارد با ضرر فرد مقابل چه کنیم؟

جواب: بیعی که دو فرد مذکور انجام داده‌اند از ابتدای تحققش به جهت وجود ضرر، لازم و حتمی نبوده که ضرری متوجه فرد مقابل باشد بلکه از همان ابتدای تحقق بیع، به جهت وجود ضرر، ی کبیع جائز و قابل فسخ بوده، لذا مشتری در مثال خیار غبن و شریک در مثال شفعه دنبال منفعتی بودند که فرد مقابلشان با تمسک به خیار و حق شفعه از آنها گرفته است.

به عبارت دیگر، حق خیار و حق شفعه اگر استفاده شود منجر به عدم النفع می‌شود نه ضرر زیرا طرفین که موظف هستند احکام معامله‌شان را یاد بگیرند، متوجه هستند که بیعشان از ابتدای تحققش، جائز و قابل فسخ است و ممکن است به آنچه مطلوبشان است نرسند.

فتأمل

وجه تأمل را در کلام مرحوم حاج آخوند قمی که در پایین صفحه آمده ملاحظه کرده و ارائه دهید. \*\*

تحقیق:

\* مرحوم حاج آقا رضا همدانی در حاشیه فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة)، ص: ۳۱۱ می‌فرمایند: قوله قدس سره: إلیّ أن یستظهر منها انتفاء الحکم رأساً ... الخ. أقول: و لکنّه فی غیر محلّه، كما أن ادّعاءه فی دلیل نفي الحرج أيضا كذلك، فإنّ ظاهر دلیلها لیس إلیّ الضرر و الحرج الشخصیین كما لا یخفی، و الله العالم.

\*\* مرحوم حاج آخوند قمی در قلائد الفرائد، ج ۱، ص: ۶۸۶ می‌فرمایند: أقول: لعلّه إشارة إلیّ أنّ هذا أوّل الكلام؛ لأنّ الأصل فی الملك هو الاستقرار، و انقلابه إلیّ التزلزل مبنیّ علی جریان قاعدة الضرر فیه، و هو كما عرفت معارض بجریانها فیما یقابله.

در مطلب هفتم ذیل تعارض ضرر مالک و غیر مالک (مقصود از عنوان در مطلب هشتم روشن می‌شود) چند نکته بیان می‌کنند:

**نکته اول: اقسام تعارض ضررین**

می‌فرمایند ممکن است گاهی تعارض شود بین دو ضرر که دفع کردن هر کدام موجب ورود ضرر دیگر می‌شود، می‌فرمایند تعارض ضررین دو صورت دارد زیرا یا نسبت به یک شخص است یا دو شخص و بیشتر:

**صورت اول: تعارض ضررین نسبت به یک شخص**

مثال: پدر، فرزندی دارد که مبتلا به اوتیسم است (طیفی از اختلالات رشدی عصبی که عمدتاً با علائم نقص در مهارت‌های کلامی، غیر کلامی، تعاملات اجتماعی و فعالیت‌های مربوط به بازی و ... همراه است) این فرزند با هل دادن دیگری سبب می‌شود دنده او بشکند، حال پدر به عنوان ولی، ضامن است و نمی‌دانیم ضامن و ضرری که متوجه پدر است فقط دیه شکسته شدن دنده است یا به اندام داخلی فرد مصروب هم آسیب رسیده است؟ پس ضرر مسلم است لکن نمی‌دانیم ضرر کمتر (فقط دیه شکستن دنده) است یا بیشتر.

**صورت دوم: تعارض ضررین نسبت به افراد متعدد**

برای این صورت دو مثال بیان می‌کنند:

**مثال اول:** حاکم جائز فردی را مکره کند بر قبول ولایت و نمایندگی از طرف خودش، اگر فرد مذکور این ولایت را قبول نکند مورد تهدید و ضرر قرار می‌گیرد و اگر قبول کند مجبور است مجری دستورات خلاف شرع جائز باشد و به مردم ضرر بزند، پس دو ضرر متعارض وجود دارد اگر ضرر را از خودش دفع کند و ولایت را بپذیرد به دیگران ضرر می‌رسد و اگر ولایت را نپذیرد خودش متحمل ضرر می‌شود.  
**مثال دوم:** زید می‌خواهد در زمینش یک آپارتمان ۷ طبقه بسازد که مثلاً لازم است پنج متر گودبرداری کند، اگر این گودبرداری انجام شود به خانه همسایه ضرر وارد می‌شود و اگر گودبرداری نکند به خودش ضرر می‌رسد.

**نکته دوم: شیوه رفع تعارض**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در رابطه با دو صورت مذکور، ابتدا باید بررسی کرد مرجحی وجود دارد برای یک طرف یا خیر، اگر یک طرف مرجح داشت مثل اینکه یک طرف ضرر کمتر و طرف دیگر ضرر بزرگ باشد عقل حکم می‌کند به دفع ضرر بزرگ.

اما اگر ترجیحی وجود نداشت باید به سایر اصول و قواعد مراجعه کرد مثل اینکه:

- در صورت دوم، مثال اول قاعده نفی حرج جاری کند و ولایت را قبول نماید زیرا انسان ملزم نیست برای دفع ضرر از دیگران خود را به حرج اندازد.

- در مثال دوم هم قاعده الناس مسلطون علی اموالهم جاری کند و کار خود را انجام دهد. و لازم نیست حکم کنیم مثلاً به جای ۷ طبقه ۵ طبقه بسازد که هم او کمتر ضرر کند هم همسایه، بلکه همین که ممنوع شدن فرد از تصرف در زمینش موجب ضرر او باشد کفایت می‌کند برای جریان قاعده الناس مسلطون علی اموالهم و برای جریان این قاعده لازم نیست که حتماً ضرر معتناهی متوجه مالک زمین باشد.

در مثال دوم همچنین می‌توانیم به قاعده لا حرج تمسک کنیم و بگوییم اینکه فرد، ساختمان سازی را ترک کند تا به همسایه ضرر نرسد موجب حرج بر او است و لازم نیست به خاطر دیگران خود را به حرج اندازد.

**سؤال:** قاعده لا حرج می‌گوید مالک زمین حق ساختمان سازی دارد اما لا ضرر می‌گوید مالک زمین حق ضرر زدن به همسایه ندارد، به چه دلیل شما قاعده لا حرج را مقدم می‌کنید و حق را به مالک زمین می‌دهید؟

**جواب:** به یکی از دو جهت:

**جهت اول:** رابطه بین لا حرج و لا ضرر حکومت است یعنی لا حرج حاکم است بر لا ضرر.

توضیح مطلب: لا حرج می‌گوید اگر فرد برای دفع ضرر از دیگران به حرج می‌افتد در حقیقت عمل او مصداق اضرار به دیگران نیست.

**جهت دوم:** رابطه بین لا حرج و لا ضرر تباین است و در رتبه واحدند و هیچ‌کدام بر دیگری حاکم نیست لذا با یکدیگر تعارض می‌کنند زیرا لا حرج می‌گوید مالک زمین ساختمانش را بسازد و لا ضرر می‌گوید ساختمان سازی نکند، در این صورت هم می‌گوییم تعارضاً تساقطاً و باید به اصول عملیه دیگر مراجعه کنیم مثل برائت از حرمت ساختمان سازی. یا گفته شود مقصود از رجوع به اصل، اعم از اصول عملیه و عموماً است که مثلاً بعد از تعارض لا ضرر و لا حرج، به عموم الناس مسلطون علی اموالهم مراجعه کنیم.

مرحوم شیخ انصاری دو شاهد فقهی اشاره می‌کنند برای تأیید حکومت لاضرر و جواز تصرف مالک زمین و نتیجتاً عمل بر اساس الناس مسلطون علی اموالهم:

**شاهد اول:** فتوای فقها (بعضی به اطلاقش و بعضی با صراحت) بیان می‌کند که مالک زمین مجاز به تصرف در ملک خودش هست هر چند ضرر به همسایه وارد شود. مثالهایی هم بیان کرده‌اند که مثلاً اگر فرد ملکش را تبدیل کند به مدبغه به معنای کارگاه دباغی (پرداخت پوست حیوانات برای تبدیل به چرم) که همراه با بوی نامطبوع است، یا تبدیل کند به حمام یا قصابخانه (رختشوی خانه) که در هر دو مورد به همراه آبریزی و رطوبت فراوان و آبهای چرک و آلودگی همراه است یا در ملکش آهنگری راه بیندازد که از سر و صدای آن همسایه‌ها اذیت شوند. حتی جمعی از فقهاء ادعای اجماع بر حکم مذکور نموده‌اند.

**شاهد دوم:** مرحوم علامه حلی بر همین اساس بوده که تفاوت قائل شده‌اند بین دو نوع تصرف:

**یکم:** تصرفاتی که مالک زمین در ملکش انجام می‌دهد مثل اینکه بالکن خانه‌اش را جلوتر از زمین و داخل کوچه یا خیابان (فضای عمومی) بیاورد و یا طبقه خانه را جلوتر بیاورد و ستونی در خیابان یا کوچه برای آن قرار دهد.

**دوم:** تصرفاتی که مالک زمین در ملکش انجام می‌دهد و تعرضی به فضای عمومی یا خصوصی دیگران ندارد.

فرموده‌اند در صورت اول به شرطی مجاز است که به ضرر دیگران نباشد و لکن در صورت دوم مجاز به تصرف مذکور می‌باشد و مشروط به عدم تضرر دیگران هم نیست.

دلیل مرحوم علامه آن است که در صورت اول اگر تصرف مالک سبب ضرر دیگران شود، منع او از قراردادن پایه ساختمان یا ایوان خانه‌اش در کوچه صرفاً منفع از یک منفعت اضافه‌ای است لکن در صورت دوم اگر مالک را ممنوع از تصرف کنیم ضرر می‌بیند. پس ایشان بین عدم النفع و ضرر کردن تفاوت قائل‌اند.

نتیجه اینکه دو شاهد مذکور نشان می‌دهد فقها مالک زمین را مجاز به هر گونه تصرفی در ملکش می‌دانند هر چند سبب ضرر به دیگران باشد. و این روشن می‌کند که در نگاه فقها، یا لاضرر مقدم است یا تعارضاً و تساقطاً و الناس مسلطون علی اموالهم جاری است.

**نکته چهارم:** اشکال مرحوم سبزواری به فتوای مشهور

مشهور فقهاء فتوا دادند لازم نیست مالک زمین برای دفع ضرر از همسایه، ضرری متوجه خود گرداند یا حتی از رسیدن به منفعتی دست بکشد، لکن مرحوم محقق سبزواری (م ۱۰۹۰هـ) در کفایة الفقه که مشهور است به **کفایة الأحكام** ضمن اعتراف به مشهور بودن فتوای مذکور بین اصحاب، به فتوای مشهور اشکالی وارد می‌دانند و می‌فرمایند در مواردی که تصرف مالک زمین در ملکش، سبب ضرر فاحش بر همسایه باشد دو دلیل "الناس مسلطون علی اموالهم" (که به نفع مالک زمین جاری است) و "لاضرر و لاضرار" (که به نفع همسایه جاری است) تعارض و تساقط می‌کنند، پس الناس مسلطون علی اموالهم باقی نمی‌ماند که مشهور بر اساس آن فتوا دهند به جواز هر گونه تصرف توسط مالک زمین در ملکش.

ایشان چند مثال هم برای ضرر فاحش بیان کرده‌اند، از جمله:

- مالک زمین در حیاط خودش و نزدیک چاه آب همسایه چاهی برای دستشویی حفر کند که موجب تلخی آب شرب چاه همسایه شود.
- زمین فرد در بازار عطّارها است لکن او در میان این بازار، در ملک خودش مغازه آهنگری راه می‌اندازد که اسباب آلودگی صوتی است.
- یا ملکش را تبدیل کند به کارگاه دباغی یا آشپزخانه (تهیه غذا یا همان کترینگ امروزی) که بوی آن سبب ایداء همسایه شود.

نکته پنجم: اعتراض مرحوم فاضل جواد به ایشان

مرحوم فاضل جواد صاحب مفتاح الکرامة به تبع مرحوم طباطبائی صاحب ریاض، به مرحوم سبزواری اشکال کرده‌اند که نقدشان به فتوای مشهور وارد نیست زیرا:

اولاً: فتوای مشهور مستند به أدله روشن و قوی است که عبارت‌اند از:

یکم: فتوای مذکور مورد اجماع فقها است (هم اجماع منقول هم اجماع محصل).

دوم: دلیل بر صحت فتوای مذکور روایت "الناس مسلطون علی أموالهم" است که با عمل اصحاب به آن تقویت می‌شود.

سوم: تواتر حدیث "الناس مسلطون علی أموالهم" دلیل محکمی بر حجیت مستند فتوای مشهور است.

ثانیا: مستند فتوای مرحوم سبزواری هم مثبت مدعای ایشان نیست به دو جهت:

یکم: اخبار و روایاتی که دلالت بر نفی حکم ضرری می‌کنند بعضاً ضعیف‌السند هستند و همان روایات معتبرش هم قدرت تقابل با حدیث متواتر "الناس مسلطون علی أموالهم" را ندارند و همسان نیستند.

دوم: مدلول روایات لاضرر (طبق توضیحی که در ادامه بیان می‌شود) فقط شامل صورتی می‌شوند که مالک، هیچ غرضی ندارد الا اضرار به دیگری، این مدلول هم نه اینکه صرفاً برداشت ما باشد بلکه اشاره به آن در متن روایت سمره بن جندب هم وجود دارد که حضرت هر چه تلاش کردند مانع اضرار سمره به شخص انصاری بشوند او قبول نکرد و حتی در مقابل بهترین پیشنهاد حضرت هم دست از لجابت برداشت.

سوم: اگر هم مدعای ایشان را بپذیریم که بین لاضرر و الناس مسلطون، تعارض باشد می‌گوییم رابطه‌شان عام و خاص من وجه است یعنی دو ماده افتراق و یک ماده اشتراک دارند، و در ماده اشتراک (هم اضرار است هم سلطنت بر مال، مثل اینکه زید با گودبرداری در ملک خودش سبب ضرر همسایه شود) تعارض می‌کنند، لاضرر می‌گوید حق گودبرداری ندارد، حدیث سلطنت می‌گوید چنین حقی دارد، اینجا می‌گوییم حدیث سلطنت و فتوای مشهور مقدم است زیرا مرجح دارد که اجماع فقهاء و اصل جواز مثل کل شیء لک حلال باشد. نتیجه اینکه کلام مرحوم سبزواری تمام نیست و باید به فتوای مشهور و تقدیم الناس مسلطون علی أموالهم فتوا داد.

مرحوم فاضل جواد در ادامه برای ضرر پنج قسم تصویر می‌کنند و فقط در یک قسم قائل به جریان لاضرر و ممنوعیت ضرر رساندن به دیگران هستند که خواهد آمد.

مرحوم فاضل جواد در مفتاح الکرامه تصرفات مالک را به پنج قسم تقسیم نموده‌اند:

**قسم اول:** قصد مالک از تصرف در مالش نه دفع ضرر از خودش است نه جلب منفعتی برای خودش بلکه صرفاً قصدش اضرار به دیگران مثل همسایه است.

حکم این قسم روشن است که بدون شک حدیث لاضرر و مخصوصاً سخن حضرت خطاب به سمره بن جندب "إنک رجلٌ مضارٌ" شامل این قسم خواهد بود و چنین تصرفی حرام و ممنوع است.

**قسم دوم:** مالک با تصرف در مال خودش دنبال جلب منفعت یا دفع ضرر است لکن سبب ضرر مختصری به همسایه‌اش می‌شود. حکم این قسم هم روشن است که بلاشک چنین تصرفی مجاز است و الناس مسلطون آن را تجویز می‌کند. نمونه و مثال فقهی آن چنین است که فقهاء می‌فرمایند اگر فرد دیوار حیاط را که حائل بین حیاط منزل خود و همسایه‌اش می‌باشد بالاتر ببرد (برای دفع دزد و اشراف از منزل دیگران یا جلب منفعت سایه)

**قسم سوم:** مالک با تصرف و رفتار خودش دنبال جلب منفعت یا دفع ضرری است که منجر به ضرر کثیر بر دیگران یا همسایه می‌شود، لکن عادتاً مردم چنین ضرری را تحمل می‌کنند.

حکم این قسم هم کراهت شدید است مثل اینکه فقها فتوا می‌دهند اگر برای دفع ضرر از خودش تولی من قبل الجائر را بپذیرد و مجبور به اجراء قوانین ظالمانه علیه مردم شود حرام نیست اما کراهت شدید دارد.

**قسم چهارم:** مالک با تصرف در مالش دنبال جلب منفعت یا دفع ضرر است لکن منجر به ضرر کثیر بر دیگران می‌شود که عادتاً قابل تحمل نیست.

حکم این قسم عدم جواز است و فرد به حکم لاضرر حق چنین تصرف و رفتاری ندارد. دو مثال برای آن ذکر می‌کنند:

**مثال اول:** حرمت احتکار ارزاق عمومی است.

**مثال دوم:** ضمان در جایی که فرد در حیاط منزلش آتشی افروخته که گمان می‌کند باد زبانه‌های آتش را به درخت و خانه همسایه می‌رساند و سبب آتش سوزی منزل همسایه می‌شود.

**قسم پنجم:** مالک اگر در مالش تصرف کند سبب ضرر کثیر بر دیگران می‌شود و اگر تصرف نکند باعث ضرر کثیر بر خودش می‌شود. حکم این قسم جواز تصرف مذکور است و الناس مسلطون علی أموالهم شامل آن می‌شود هرچند همسایه یا برادر دینی او متضرر شود. مثال آن هم جواز قبول ولایه من قبل الجائر در صورتی است که رد آن ضرر کثیر بر خود شخص و قبول آن ضرر کثیر بر دیگران با اجراء دستورات جائز است.

نتیجه اینکه اخبار لاضرر فقط در جایی حکم ضرری را نفی می‌کنند و مانع تصرف مالک می‌شوند که دو قید وجود داشته باشد:

**الف:** ضرر کثیر و معتدبه باشد که عرفاً تحمل نمی‌شود.

**ب:** با ترک آن هیچ ضرری هم به مالک وارد نمی‌شود.

اگر یکی از دو قید مذکور نباشد مثل اینکه خود مالک متضرر می‌شود دلیل نداریم که شخص برای دفع ضرر از دیگران، خودش را متحمل ضرر کند.

دلیل بر وجود دو قید مذکور آن است که نمی‌توان ضرر دیگران را با ضرر مالک جبران کرد یعنی نمی‌توان مالک را متضرر نمود که ضرر از دیگران دفع شود.

**مدعی اول:** در اقسام دوم تا پنجم حق مالک مقدم است.

**دلیل:** ضرر دیگران معارض است با ضرر منع مالک از تصرف در مالش و بعد التعارض و التساقط، به مناسبت مورد مراجعه می‌کنیم به الناس مسلطون علی أموالهم یا لاجرح و می‌گوییم مالک حق دارد ضرر را از خودش دفع کند هر چند دیگران متضرر شوند چه ضرر قلیل چه کثیر.

**مدعی دوم:** در قسم اول حق دیگران مقدم است.

**دلیل:** در صورت اول که مالک هیچ غرضی غیر از اضرار به دیگران ندارد قطعاً باید حق دیگران مقدم شود و ضرر از آنان دفع شود زیرا در این صورت یا اصلاً ضرری متوجه مالک نیست که مجاز به اضرار به دیگران باشد و یا اگر هم ضرر متوجه مالک هم باشد آن قدر اندک است که عرفاً صدق ضرر نمی‌کند، بنابراین تنها یک ضرر تصویر می‌شود آن هم ضرر دیگران است و لاضرر و لاضرار شامل این مورد خواهد بود و حکم می‌کند به عدم جواز ضرر رساندن به دیگران.

ظاهر أدله‌ای که مورد بررسی قرار گرفت از قبیل لاضرر، لاجرح و حدیث سلطنت، این است که تفاوتی بین ضرر قلیل یا کثیر نیست. توضیح مطلب: در مدعی اول که فرمودند حق مالک مقدم است، در این تقدم فرقی ندارد ضرری که مالک می‌خواهد از خودش دفع کند کم باشد یا زیاد، لذا همین که عرف مالک را در صورت ترک تصرف، متضرر حساب کند او مجاز است با تصرف در مالش این ضرر را دفع نماید، دلیل بر عدم تفاوت هم یکی از دو دلیل است:

**دلیل اول:** دلیلی ندارد که معیار حکم در محل بحث را دایره مدار قلت و کثرت ضرر قرار دهیم.

**دلیل دوم:** چنانکه در جلسات قبل هم توضیح دادیم لاجرح حاکم است بر لاضرر و طبق لاجرح حکم می‌کنیم به اینکه تحمل ضرر از جانب مالک هر چند ضرر کمی باشد برای اینکه ضرر را از دیگران دفع کند هر چند آن ضرر زیاد باشد، موجب حرج و ضیق و سختی بر مالک است و دلیلی ندارد که مالک را مجبور ب تحمل چنین ضرری کنیم و لاجرح هم لزوم تحمل این سختی و حرج را از او برمی‌دارد. لذا فقها بالاتفاق فتوا می‌دهند اگر فرد مکروه شد بر ضرر رساندن به دیگران، تا زمانی که این ضرر به دیگران به حد قتل نرسیده مجاز است برای دفع ضرر خودش و رفع اکراه، باعث ضرر دیگری شود هر چند ضرری که متوجه خودش است کمتر از ضرر دیگران باشد.

این تمام مطلب در رابطه به بحث از تعارض ضرر مالک با ضرر غیر مالک بود.

مطلب هشتم مسأله تعارض دو مالک است که خواهد آمد.

کلام در آخرین مطلب از مبحث قاعده لاضرر است.

در مطلب هفتم بحث از این بود که یک فرد مالک است و قصد تصرف در مالش را دارد که سبب ضرر رسیدن به دیگران می‌شد پس در مطلب هفتم بحث از یک تصرف بود، اما در مطلب هشتم بحث در دو مالکی است که تصرف هر کدام سبب ضرر به دیگری می‌شود پس بحث در دو تصرف است که هر کدام منجر به ضرر دیگری می‌شود.

مثال: زید داخل آسانسور منزل عمرو محبوس شده، برای نجات زید باید درب آسانسور تخریب شود، اگر درب آسانسور تخریب شود ضرر به عمرو است و اگر تخریب نشود حبس زید در آنجا ضرر برای او است. در این رابطه دو قول است:

قول اول: هیچ ترجیحی بین دو ضرر وجود ندارد لذا باید به قواعد دیگری مانند قاعده قرعه مراجعه نمود.

قول دوم: اول باید به مرجح و ترجیحات دقت کنیم اگر راه‌گشا نبود به قواعد مراجعه کنیم.

توضیح مطلب: ضرر کثیر مثلاً ۸۰ درصد است و ضرر قلیل مثلاً ۵۰ درصد است، حال می‌گوییم ضرر ۵۰ درصدی با ۵۰ درصد از ضرر ۸۰ درصدی تعارض و تساقط می‌کنند و ۳۰ درصد ضرر یک طرف باقی می‌ماند، نسبت به ۳۰ درصد مراجعه می‌کنیم به قاعده لاضرر و حکم می‌کنیم به جواز دفع ضرر برای کسی که این ۳۰ درصد ضرر متوجه او است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مشهور قائل به قول دوم هستند و به دو نمونه از فتاوی مشهور اشاره می‌کنند:

نمونه اول: اگر چهارپای زید سرش را داخل خمره عمرو کند (بدون سهل‌انگاری از جانب زید و عمرو) در این صورت امر دائر است بین اینکه یا باید خمره را بشکنند و حیوان را نجات دهند یا حیوان را تلف کنند و خمره را سالم نگه دارند. مشهور فتوا به شکستن خمره می‌دهند و زید که مالک چهارپا است باید قیمت خمره را به عمرو بپردازد چون به خاطر مصلحت زید بود که خمره عمرو را شکستند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این فتوا را حمل می‌کنیم بر مورد غالب یعنی چون در غالب موارد قیمت دابه از خمره بیشتر است فقهاء فتوا داده‌اند به جواز شکستن خمره و ضمانت زید در پرداخت قیمت خمره. به عبارت دیگر تلف خمره و پرداخت قیمت آن ساده تر و ضرر کمتری است از تلف حیوان. پس نسبت دو ضرر سنجیده شد و نهایتاً ضرر بیشتر ترجیح پیدا کرد با توضیحی که در قول دوم داده شد.

مرحوم شهید ثانی به این فتوای مشهور اعتراض کرده‌اند که چرا جانب دابه را ترجیح داده‌اند در حالی که ممکن است در بعضی صور قیمت خمره بیشتر از دابه باشد یا از نظر قیمت مساوی باشند.

شیخ انصاری می‌فرمایند گفتیم این فتوای مشهور به جهت غالب است که معمولاً قیمت دابه از خمره بیشتر است و الا خصوصیتی ندارد. نمونه دوم: اگر دابه زید وارد خانه عمرو شود و به طوری از پشت درب بسته شود که امکان ورود به خانه یا اتاق نباشد مگر با تخریب قسمتی از آن، در اینجا هم مشهور فتوا داده‌اند به تخریب قسمتی از اتاق و نجات دابه و حکم کرده‌اند به ضمانت صاحب دابه. و البته اینجا هم روشن است که از جهت غالب چنین فتوایی داده شده که معمولاً قیمت دابه از هزینه تخریب قسمتی از دیوار بیشتر است.

هذا تمام الكلام في المقام الاول من المقصد الثالث (الشك من دون ملاحظة الحالة السابقة)

### تحقیق:

در پایان مبحث قاعده لاضرر و روشن شدن مباحث آن، توصیه می‌کنم دوستان مراجعه کنند به رساله لاضرر مرحوم شیخ انصاری در کتابی با عنوان "رسائل فقهية" که مجموعه ۷ رساله مرحوم شیخ با هم چاپ شده، ایشان در این رساله که حجمی دو برابر مطالب اینجا دارد بعد از مقدمه‌ای وارد بیان هفت تنبیه شده‌اند.

عناوین تنبیهات هفت‌گانه آنجا را با عناوین مطالب هشت‌گانه‌ای که اینجا مطرح کردند مقایسه نمایید.

### چکیده مبحث قاعده لاضرر

در قاعده لاضرر هشت مطلب بررسی شد که چکیده آن چنین است:

۱. دلیل بر قاعده لاضرر روایاتی است از جمله جریان سمرة بن جندب که در روایت زراره نقل شده است.
۲. ضرر لغتاً زیان یا عدم النفع است و تفاوتش با ضرار در آن است که ضرر فعل یک نفر و ضرار فعل طرفینی است.
۳. معنای لاضرر، إخبار از نفی تشریح حکم ضرری توسط شارع است نه نهی از فعل ضرری توسط مکلف.
۴. رابطه لاضرر با سایر عموومات رابطه حکومت است لذا أدله‌ای که با اطلاق یا عمومشان حکم ضرری را هم ثابت می‌کنند لاضرر حاکم بر آنها است. مثل حکوت لاضرر بر أوفوا بالعقود که مطلقاً وفاء به هر عقدی را واجب می‌شمارد هرچند عقد ضرری باشد.
- معیار در تشخیص حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر آن است که اگر دلیل محکوم نباشد، ذکر دلیل حاکم لغو خواهد بود بر خلاف تخصیص که هر کدام از دو دلیل عام و خاص مستقلاً دارای مفهوم هستند.
۵. به استدلال به حدیث لاضرر اشکالی مطرح شد که عام بودن آن مستلزم تخصیص اکثر است که بگوییم حکم ضرری تشریح نشده الا در نماز، روزه، حج، جهاد، خمس، زکات و ... که اینها با وجود ضرری و پر زحمت بودنشان از تحت لاضرر خارج شده‌اند. مرحوم شیخ فرمودند اشکال تخصیص اکثر وارد نیست زیرا اولاً تخصیص اکثر نیست بلکه احکام غیر ضرری در شریعت بسیار بیش از احکام ضرری و دارای کلفت است. ثانیاً اگر هم تخصیص اکثر باشد، می‌گوییم هر تخصیص اکثری مستهجن نیست مانند همینجا که احکام ضرری اسلام تحت یک یا چند عنوان اندک جمع باشند، مثل اینکه گفته شود هیچ حکم ضرری در اسلام تشریح نشده مگر احکام و دستوراتی که مصلحتشان به قدری مهم و الزامی بوده که شارع راضی به ترکشان نیست.
۶. مقصود از ضرر در لاضرر، ضرر نوعی است الا ما خرج بالدلیل.
۷. در تعارض ضررین، اگر تعارض بین دو ضرر نسبت به یک شخص باشد ابتدا به مرجحات توجه می‌کنیم و لولا المرجح به اصول و قواعد مربوطه به آن باب؛ و اگر تعارض بین ضررین نسبت به دو شخص که فقط یکی فاعل است (مانند ضرری که مالک زمین با ساختمان سازی به همسایه وارد می‌کند) در اینجا پنج قسم تصویر می‌شود که به طور خلاصه می‌گوییم هر جا قصد مالک صرفاً اضرار به دیگری باشد بدون دفع ضرری از خودش یا جلب منفعتی برای خودش، تصرف در ملکش در صورت إضرار به غیر حرام است و به حکم لاضرر مشروع نیست و در غیر این صورت به حکم الناس مسلطون علی أموالهم مانند مشهور حکم می‌کنیم به جواز تصرف در ملک خودش هر چند منجر به ضرر به دیگری باشد، حتی در صورتی که ضرر خودش کم و ضرر دیگری زیاد باشد.
- همچنین فرمودند لاجرح حاکم است بر لاضرر.
۸. در تعارض ضرر دو مالک و دو فاعل مانند مشهور حکم می‌کنیم به ترجیح جانب ضرر کمتر یعنی ضرری مجاز است به دیگران وارد شود که کمتر باشد البته ضمان هم خواهد آورد مثل اینکه دابه زید سرش را داخل خمره عمرو کرده باشد که در این صورت بین تلف حیوان و تلف خمره طرفی انتخاب می‌شود برای تخریب و متضرر شدن که منجر به ضرر کمتر شود.

و به نستین و منه نستمد



چنانکه در گذشته اشاره کردیم کتاب رسائل مرحوم شیخ انصاری مجموعه سه رساله (قطع، ظن و شک) است. مرحوم شیخ انصاری ابتدای مبحث شک فرمودند این مبحث را در دو مقام بررسی می‌کنیم، مقام اول شک بدون حالت سابقه بود که شامل برائت، احتیاط و تخییر می‌شد و مباحث آن با تمام تقسیمات و تفصیلاتش به پایان رسید.

### مقام دوم: شک با حالت سابقه (استصحاب)

مرحوم شیخ انصاری در این مقام از بحث، که یک جلد از کتاب رسائل (چاپ مجمع الفکر) را به خود اختصاص داده در حدود ۴۰۰ صفحه (که البته نزدیک به ۱۱۰ صفحه آن یعنی قسمت اقوال استصحاب، صفحات ۸۳ تا ۱۹۰ خوانده نمی‌شود) تمام مباحث استصحاب را در شش مرحله مورد بررسی قرار می‌دهند:

۱. بیان کلیات. ۲. اقوال در استصحاب و أدله آنها. (حدود یازده قول) ۳. تنبیهات استصحاب (۱۲ تنبیه). ۴. شرایط عمل به استصحاب. ۵. تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه و قواعد فقهیه. ۶. تعارض استصحابین.
- قبل از ورود به مباحث کتاب یک مقدمه در اشاره به تاریخچه مختصر بحث استصحاب بیان می‌کنیم:

### مقدمه تاریخی: تاریخچه مختصر بحث استصحاب

در تراث بزرگ عالمان شیعه آنچه به دست ما رسیده مرحوم شیخ مفید (م ۴۱۳هـ) اولین کسی است که در مباحث علم اصول با عنوان التذکره بأصول الفقه، سخن از استصحاب گفته‌اند، البته اصل کتاب ایشان در دست نیست لکن شاگرد ایشان مرحوم کراچی (م ۴۹۹هـ) خلاصه‌ای از آن تحت عنوان "مختصر التذکره بأصول الفقه" نگاشته‌اند که در دسترس ما است. عبارت ایشان در صفحه ۴۵ چنین است که: "و الحكم باستصحاب الحال واجب لأن حکم الحال ثابت بالیقین و ما ثبت فلن يجوز الانتقال عنه إلا بواضح الدلیل." بعد از ایشان مرحوم سید مرتضی علم الهدی در الذریعة، مرحوم شیخ طوسی در عدة الأصول، مرحوم سید ابوالمکارم بن زهره در غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، مرحوم علامه حلی در نهاية الأصول و معارج الأصول، مرحوم شهید اول در القواعد و الفوائد، مرحوم شیخ بهائی در زبدة الأصول، مرحوم شیخ حسن بن شهید ثانی در معالم الأصول و مرحوم میرزای قمی در قوانین الأصول إلى یومنا هذا به این بحث پرداخته‌اند. مرحوم شیخ انصاری در فرائد الأصول این بحث را در سبک و سیاقی مطرح کردند که همچنان باقی است.

### مقدمه منبع شناسی: معرفی دو کتاب در استصحاب

در رابطه با مبحث استصحاب علاوه بر حواشی و شروح فرائد الأصول، به دو کتاب هم مراجعه داشته باشید:

۱. الحاشیة علی استصحاب القوانين، حاشیه مرحوم شیخ انصاری بر قسمت استصحاب قوانین الاصول مرحوم میرزای قمی که حدود ۳۵۰ صفحه دارد می‌تواند در تبیین بعضی از زوایای عبارت مرحوم شیخ انصاری کمک کند همچنین تطبیق بین دو قلم ایشان (رسائل و حاشیه قوانین) مفید خواهد بود. نسبت به زمان تألیف هم گفته شده زمان نگارش حاشیه بر استصحاب قوانین احتمالاً بین سالهای ۱۲۳۵ تا ۱۲۴۵ ق بوده و زمان اتمام بخش استصحاب رسائل هم که معیناً سال ۱۲۶۹ بوده است. (تاریخ نگارش قاعده لاضرر ۱۲۶۷ بوده است.)

۲. الإستصحاب از مرحوم امام که کتابی مستقل و ناظر به تحقیقات اصولیان است.

### مرحله اول: بیان کلیات

در این مرحله مرحوم شیخ انصاری دو مطلب دارند: ۱. معنای لغوی و تعریف اصطلاحی استصحاب. ۲. بیان شش امر.

#### مطلب اول: معنای استصحاب در لغت و اصطلاح

مطلب اول را ضمن دو نکته آغاز می‌کنند:

#### نکته اول: معنای لغوی استصحاب

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند معنای لغوی استصحاب از ریشه "صحب" در جمع‌بندی کلمات لغویان به معنای "أخذ الشيء مصاحباً" است. یعنی شیءای را به همراه داشتن، و از همین باب است که در مباحث فقهی و احکام شرعی تعبیر شده به "استصحاب أجزاء ما لا یؤکل لحمه فی الصلاة" یعنی "همراه داشتن اجزائی از حیوان حرام گوشت در نماز". \*

#### نکته دوم: معنای اصطلاحی استصحاب

گفته شده بیش از ده تعریف برای استصحاب ارائه شده که مرحوم شیخ انصاری هفت تعریف را نقل می‌کنند.

قبل بیان مطلب، یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

**مقدمه اصولی: تعلیق حکم بر وصف**

یکی از قواعد عرفی عقلائی که در علوم مختلفی از جمله فقه، اصول و تفسیر کاربرد دارد قاعده‌ای است با عنوان: "تعلیق حکم علی الوصف مشعرٌ بالعلیة" ابتدا به اختصار این قاعده را توضیح می‌دهیم سپس به مصادیقی از استناد به آن اشاره می‌کنیم: توضیح قاعده: عرف و عقلا هرگاه در کلام متکلم مواجه شوند با حکمی که معلق شده بر یک صفت خاصی، این تعلیق را دال بر علت بودن آن صفت برای حکم می‌دانند. در مثال: قَلَدَ المَجْتَهِدُ، برداشت عرف چنین است که صفت اجتهاد علت برای وجود تقلید شده و اگر صفت اجتهاد در فرد نباشد وجوب تقلید از او هم نخواهد بود. البته این در صورتی است که قرینه حالیه، مقالیه یا عقلیه بر خلاف آن وجود نداشته باشد.

نمونه فقهی: مرحوم شیخ انصاری در مکاسب، ج ۳، ص ۴۹۵: ... نوع إشعار لعلیة الحكم فیطرد فی سائر ما أخذ منه. نمونه اصولی: در اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۱۲۲ در مبحث مفهوم وصف ضمن اشکال و جوابی در کلام ایشان خوانده‌ایم: إن الظاهر فی الوصف لو خلی و طبعه من دون قرینة أنه من قبیل الثانی أي أنه قید للموضوع لا للحکم فیکون الحکم من جهته مطلقاً غیر مقید فلا مفهوم للوصف. و من هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف ب... إن الوصف مشعر بالعلیة فیلزم إناطة الحکم به. و الجواب أن هذا الإشعار و إن کان مسلماً إلا أنه ما لم یصل إلى حد الظهور لا ینفع فی الدلالة علی المفهوم.

نمونه تفسیری: مرحوم علامه طباطبائی در **تفسیر المیزان**، ج ۱۲، ص ۳۵ ذیل آیه ۱۳ سوره مبارکه ابراهیم می‌فرماید: قوله تعالی: "فأوحى إليهم ربهم لنهلكن الظالمين ولنسكننكم الأرض من بعدهم" إلى آخر الآية ضمير الجميع الأول والثاني للرسول والثالث للذين كفروا بدلالة السياق والتعبير عنهم بالظالمين للإشارة إلى سببية ظلمهم للاهلاك فان تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیة كما أن قوله: "ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد" مشعر بالعلیة الخوف للاسکان.

**تعریف اول: إبقاء ما كان (شیخ انصاری)**

می‌فرمایند متقن‌ترین و مختصرترین تعریف استصحاب "إبقاء ما كان" است.

در جمله مذکور کلمه "إبقاء" حکم است، "ما" موضوع و "كان" وصف موضوع است. از آنجا که كان یعنی کون فی الماضي، بودن در گذشته، به عنوان صفت برای موضوع أخذ شده است بنا به قانون عرفی عقلائی "تعلیق الحکم علی الوصف مشعرٌ بالعلیة الوصف للحکم" می‌گوییم کون فی السابق، علت است برای حکم به إبقاء.

صفت کون فی السابق باعث خارج شدن یک صورت از تعریف می‌شود آن هم صورتی که إبقاء حکم نه به دلیل کون فی السابق بلکه به دلیل وجود علت و دلیل آن باشد مثل اینکه یقین داشتیم این مایع موجود مسکر است لذا حرام شربه، الآن هم یقین داریم مسکر است لذا باز هم حکم حرمت شرب را إبقاء می‌کنیم لکن این إبقاء به جهت وجود علت حرمت است نه به جهت کون فی السابق.

پس در تعریف اول به دو رکن استصحاب اشاره شده است: الف: یقین سابق (ما كان). ب: شک لاحق.

سایر تعاریف خواهد آمد.

**تحقیق:**

\* مرحوم آخوند به معنای لغوی مذکور در کلام مرحوم شیخ انصاری نقدی دارند و در "درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد"، صفحه ۲۸۹ می‌فرماید: الظاهر أنه بحسب اللغة أوسع دائرة مما يوهمه ظاهر ذلك، لوضوح عدم صدق المصاحبة عرفاً في جميع موارد صدق الاستصحاب كذلك؛ فالأولى أن يعتبر عنه بأنه "أخذ الشيء معه". این اشکال مرحوم آخوند قابل جواب است و می‌توان در دفاع از مرحوم شیخ انصاری گفت سخن و تعبیر مرحوم شیخ انصاری برگرفته از کلام لغویان و مذکور در معاجم لغت است لذا در معنا نمودن یک لغت باید تابع کلام متخصص آن یعنی لغوی معتبر بود.

جلسه ۵۱ (چهارشنبه، ۹۹/۰۹/۲۶)

بسمه تعالی

و اِلٰی ما ذکَرنا یرجع ...، ص ۹، س ۹

تعریف دوم: تعریف مرحوم شیخ بهائی

مرحوم شیخ بهائی (م ۱۰۳۱ هـ) در زبدة الأصول فرموده‌اند استصحاب یعنی اثبات حکم در زمان ثانی (زمان شک) با تکیه و اعتماد بر ثبوت آن در زمان اول (زمان سابق، زمان یقین).

تعریف سوم: مرحوم خوانساری

مرحوم خوانساری (م ۱۰۹۸ هـ) در مشارق الشموس فی شرح الدروس به اصولیان نسبت می‌دهند تعریف استصحاب را به: "اثبات حکم فی زمان لوجوده فی زمان سابقِ علیه. که همان محتوای تعریف دوم است.

و اُزیف التعاريف تعريفه ...، ص ۱۰، س ۳

تعریف چهارم: از مرحوم میرزای قمی

چهارمین تعریف از تعاریف هفت‌گانه‌ای که مرحوم شیخ انصاری در کتاب به آنها اشاره می‌کنند تعریف مرحوم میرزای قمی است. مرحوم شیخ انصاری این تعریف را سست‌ترین تعریف می‌دانند. تعریف ایشان چنین است که در قوانین الأصول می‌فرمایند:

"کون حکمٍ أو وصفٍ یقینی الحصول فی الآن السابق مشکوک البقاء فی الآن اللاحق"

استصحاب یعنی اینکه حصول یک حکم یا وصف در زمان سابق یقینی باشد لکن بقاء آن در زمان بعدی، مشکوک باشد.

مرحوم شیخ انصاری نسبت به این تعریف یک توجیه و سپس نقدهای دارند که بعد از تعریف پنجم بیان می‌کنند زیرا می‌فرمایند مرحوم صاحب معالم به اشکال وارد بر تعریف چهارم واقف بوده‌اند لذا به گونه دیگری استصحاب را تعریف نموده‌اند.

تعریف پنجم: از مرحوم صاحب معالم

قبل از بیان تعریف مرحوم صاحب معالم به یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: چند اصطلاح در باب استصحاب

چنانکه جلسه قبل ضمن مقدمه‌ای اشاره کردیم، تعبیر، اصطلاحات و أدله اصولیان متقدم شیعه با متأخران تفاوت‌های فراوانی پیدا کرده است. از جمله اصطلاحات شایع نزد قدامت چنانکه در نقل عبارت مرحوم شیخ مفید در جلسه قبل هم اشاره شد، استصحاب الحال است. مقصود از تعبیر "حال" همان "حکم" است.

استصحاب حال شرع، استصحاب حال اجماع، استصحاب حال نص، استصحاب حال عقل و امثال این اصطلاحات. استصحاب حال شرع یعنی استصحاب حکم یقینی که با دلیل شرعی ثابت شده بود، استصحاب حکمی که با اجماع ثابت شده بود، استصحاب حکمی که با نص خاص به اثبات رسیده بود و استصحاب حال عقل یعنی استصحاب حکمی که با عقل غیر مستقل ثابت بوده است. در مباحث آینده به مرور با مثال‌های این موارد و تقسیمات و اصطلاحات مختلفی در باب استصحاب آشنا خواهیم شد.

مرحوم صاحب معالم فرموده‌اند نسبت به استصحاب حال دو نکته مطرح است:

**الف:** محل جریان آن جایی است که حکمی یقیناً در زمانی ثابت بوده، سپس در زمان بعدی مورد شک قرار می‌گیرد.

**ب:** در محل مذکور وظیفه إجراء استصحاب است یعنی نسبت به زمان شک باید حکم کنیم به بقاء همان حکم یقینی سابق.

نقد تعریف مرحوم میرزای قمی

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اشکال تعریف مرحوم میرزای قمی این است که اصلاً استصحاب تعریف نشد بلکه محل إجراء قانون استصحاب توضیح داده شد، محل جریان استصحاب جایی است که یک یقین سابق و یک شک لاحق داریم (نه شک سابق و شک لاحق)

حال در چنین جایی وظیفه إجراء استصحاب است و استصحاب یعنی إبقاء و کشاندن حکم یقینی سابق به زمان لاحق و شک.

اتفاقاً مرحوم صاحب معالم دقیقاً همین تفاوت بین محل جریان استصحاب و خودی استصحاب را با همین توضیح، اشاره کرده‌اند.

و یمكن توجيه التعريف ...، ص ۱۰، س ۱۰

مرحوم شیخ انصاری در مقام توجیه کلام مرحوم میرزای قمی برمی‌آیند. قبل از بیان توجیه ایشان یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: مبانی در حجیت استصحاب

نسبت به مبنا و دلیل بر حجیت استصحاب به دو مبنا اشاره می‌کنیم:

**مبنای اول:** اصولیان تا قبل از پدر مرحوم شیخ بهائی (م ۹۸۴ هـ) حجیت استصحاب را بر اساس دلیل عقل می‌دانستند، طبق این مبنا

استصحاب از امارات خواهد بود و از امتیازات امارات بهره خواهد برد. طبق این دلیل پس از إجراء استصحاب یا قطع به واقع پیدا

می‌کنیم یا ظن به واقع لکن همین ظن به واقع هم به حکم عقل حجت خواهد بود. (توضیح بیشتر در امر دوم صفحه ۱۶ می‌آید)

**مبنای دوم:** از زمان پدر مرحوم شیخ بهائی به بعد حجیت استصحاب بر اساس نقل و دلیل شرعی تعبدی ثابت می‌شد. یعنی چون روایت می‌فرماید لاتنقض یقین بالشک لذا ما متعبد می‌شویم به إبقاء یقین سابق به حکم شرعی در زمان شک طبق این مبنا استصحاب یک اصل عملی خواهد بود که ضعف‌های اصول عملیه در برابر امارات را خواهد داشت.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید صاحب قوانین در صدد تعریف استصحاب بر اساس مبنای متقدمان بوده‌اند یعنی استصحاب چون نتیجه‌اش حصول علم یا ظن و اطمینان به حکم است لذا حجت می‌باشد، پس استصحابی که بخواهد ظن به وجود حکم در زمان لاحق (زمان شک) بیاورد مبتنی است بر وجود یقین سابق و شک لاحق. لذا استصحاب، حکمی است که سابقاً متیقن و لاحقاً مشکوک است. **لکن فیہ: أن الإستصحاب ...**، ص ۱۰، س آخر. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید توجیه مذکور مشکل را حل نمی‌کند و دلیل بر حجیت استصحاب چه دلیل عقل باشد چنانکه اصولیان متقدم معتقد بودند و چه نقل و سنت باشد چنانکه متأخران معتقدند در هر دو صورت تعریف مرحوم میرزای قمی تعریف استصحاب نیست بلکه محل جریان استصحاب است. توضیح مطلب: می‌فرمایند دلیل حجیت استصحاب هر چه باشد (عقل یا نقل) آنچه با جریان استصحاب ثابت می‌شود بقاء ما کان (حکم یقینی سابق) علی ما کان (بر همان یقین سابق، عند الشک) \*

### تحقیق:

\* اشکال مرحوم شیخ انصاری به مرحوم میرزای قمی وارد است و البته آن قدر مطلب روشن است که بعید به ذهن می‌رسد مرحوم میرزای قمی توجه به آن نداشته باشند.

مرحوم تنکابنی شاگرد مرحوم شیخ انصاری در شرح رسائلشان با عنوان ایضاح الفرائد، در ج ۲، ص ۴۶۶ می‌فرمایند: "ان مراده بالاستصحاب هو المستصحب فمراده قدس سره تعریف المستصحب و يعرف الاستصحاب بمعرفة محلّه و قد صرح قدس سره بهذا التوجیه فی حاشیته منه علی هو بیالی و ح فیندفع عنه الایرادات".

ایشان می‌فرمایند در ذهنم هست که خود مرحوم میرزای قمی در حاشیه همین عبارتشان اشاره کرده‌اند که مقصود من از این تعریف، بیان محل جریان استصحاب است تا خود استصحاب روشن تر شود.

بنده عرض می‌کنم: در چاپ جدید قوانین الأصول که پاورقی‌هایی هم دارد، این حاشیه "منه" ذکر نشده. سه نسخه خطی قوانین الأصول ج ۲ که به صورت تصویربرداری شده و دیجیتال در اینترنت موجود است ملاحظه شد و چنین حاشیه‌ای وجود نداشت. البته در اینترنت می‌توان نسخ بیشتری از قوانین را هم یافت.

مشخصات سه نسخه خطی مذکور چنین است:

۱. شماره مدرک کتابخانه مجلس IR ۱۰-۲۳۹۰۸ (تصویر ۱۶۰، سمت راست، پایین صفحه) به آدرس:

<https://ia801005.us.archive.org/۲۳/items/ktp۲۰۱۹-۲۶-۰۰۵۷۵/ktp۲۰۱۹-۲۶-۰۰۵۷۵.pdf>

۲. شماره مدرک کتابخانه مجلس IR ۱۰-۴۰۹۱۴ (تصویر ۱۱۰، سمت چپ پایین صفحه) به آدرس:

<https://ia803007.us.archive.org/۲۲/items/ktp۲۰۱۹-۲۶-۰۰۴۲۲/ktp۲۰۱۹-۲۶-۰۰۴۲۲.pdf>

۳. نسخه کتابخانه معارف اصفهان. (تصویر شماره ۴۹ پایین صفحه) به آدرس:

[https://archive.org/download/ktp۲۰۱۹-mtof۶۹۵۸/ktp۲۰۱۹-mtof۶۹۵۸\\_images.zip](https://archive.org/download/ktp۲۰۱۹-mtof۶۹۵۸/ktp۲۰۱۹-mtof۶۹۵۸_images.zip).

نعم ذکر شارح المختصر ...، ص ۱۱، س ۸

تعریف ششم: از قاضی عضد الدین ایجی

ششمین تعریفی که مورد اشاره قرار می‌دهند تعریفی است که قاضی عضد الدین ایجی (م ۷۵۶هـ) از عالمان اهل سنت در شرح مختصر الأصول بیان کرده. (مختصر الأصول یا منتهی السؤل و الأمل فی علمی الأصول و الجدل از ابن حاجب م ۶۴۶هـ).

ایشان دو مقدمه دارند که از کنار هم قرار دادنشان در صدد تبیین استصحاب حال برآمده‌اند:

مقدمه یکم: حکمی یقیناً در سابق برای شیءای ثابت بوده و هیچ گمان به خلاف آن نداشته‌ایم.

مقدمه دوم: هر حکمی که حالت سابقه‌اش یقینی باشد و سپس در بقاء آن شک کنیم مظنون البقاء خواهد بود.

یعنی با یقین سابق و شک لاحق، اطمینان به بقاء حکم پیدا می‌کنیم.

نقد تعریف ششم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند نسبت به تعریف استصحاب در بیان ایشان سه احتمال است:

احتمال اول: مقصودشان از تعریف استصحاب، خصوص مقدمه اول‌شان باشد که مطابق تعریف مرحوم میرزای قمی است یعنی مقدمه اول

در صدد تعریف محل جریان استصحاب است نه خود استصحاب، و اشکال ما به این تعریف هم وارد خواهد بود.

احتمال دوم: مقصودشان مقدمه دوم کلامشان باشد که منطبق بر تعریف مشهور است که استصحاب را از باب حصول اطمینان و ظن

معتبر، حجت می‌دانند.

احتمال سوم: اینکه مجموع دو مقدمه را تعریف استصحاب بدانند چنانکه مرحوم فاضل تونی چنین برداشتی دارند که تعریف هفتم است.

تعریف هفتم: از مرحوم فاضل تونی

ایشان فرموده‌اند مجموع دو مقدمه در کلام قاضی عضد الدین ایجی تعریف استصحاب است. به عبارت دیگر استصحاب یعنی بناء

گذاشتن بر یقین سابق در زمانی که شک در بقاء آن حکم پیدا می‌کنیم.

نظر مختار مرحوم شیخ انصاری همان تعریف اول است که استصحاب إبقاء ما کان است.

بقی الکلام فی أمور ...، ص ۱۲

مطلب دوم: بیان شش امر

گفتیم مرحوم شیخ انصاری در مرحله اول و بیان کلیات دو مطلب بیان می‌کنند، مطلب اول معنای لغوی و اصطلاحی استصحاب بود که

نهایتاً تعریف مختارشان این شد که استصحاب یعنی إبقاء ما کان. در مطلب دوم به بیان شش امر می‌پردازند تا مقصود از استصحاب و

جوانب آن بیشتر روشن شود.

امر اول: استصحاب اصل عملی است یا آماره

جلسه قبل به دو مبنا در حجیت استصحاب اشاره کردیم که در این جلسه مرحوم شیخ انصاری امر اول را بر همان اساس تبیین می‌کنند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند نسبت به حجیت استصحاب و محتوای آن دو مبنا است:

مبنای اول: آماره ظنی است. (متقدمان)

متقدمان استصحاب را بر اساس حکم عقل حجت می‌دانستند که در نتیجه یک حکم واقعی خواهد بود.

اگر حین شک در بقاء یک حکم یقینی (ما کان)، عقل را حاکم به إبقاء ما کان بدانیم این حکم عقل یک دلیل ظنی یعنی غیر قطعی و

اجتهادی یعنی واقعی خواهد بود. (مقصود از دلیل اجتهادی و فقهاتی را در اولین جلسه جزوه توضیح دادم) پس چنانکه عقل پس از

ملاحظه و استقرار موارد متعدد یا قیاس دو مورد با یکدیگر و مشاهده شباهت زیاد آن دو، حکم خاص ظنی دارد همچنین در مورد یقین

سابق و شک لاحق هم حکم ظنی به إبقاء ما کان می‌کند.

طبق این مبنا، استصحاب، مفید ظن به حکم الله و از آمارات خواهد بود و در رتبه‌ای بالاتر از اصول عملیه قرار می‌گیرد.

مبنای دوم: اصل عملی است. (متأخران و مرحوم شیخ)

متأخران استصحاب را بر اساس تعبد به روایات حجت می‌دانند که در نتیجه یک حکم ظاهری و برای خروج از تحیر خواهد بود.

اگر حین شک در بقاء یک حکمی یقینی (ما کان)، صرفاً به جهت دستور شارع در روایات حکم کنیم به إبقاء ما کان، این روایات یک دلیل

ظنی فقهاتی و ظاهری (نه واقعی) خواهد بود و صرفاً برای بیان وظیفه فعلی مکلف عند الشک لازم الاجراء است.

طبق این مبنا، استصحاب صرفاً وظیفه عملی مکلف عند الشک است و مانند سایر اصول عملیه همچون برائت و اشتغال خواهد بود.

مرحوم شیخ انصاری فرمودند استصحاب طبق مبنای متقدمان از امارات و طبق مبنای متأخران از اصول عملیه است. و خودشان هم که جزو متأخران هستند استصحاب را اصل عملی می‌دانند.

مرحوم شیخ انصاری برای عقیده طیف متقدمان به چند نام اشاره می‌کنند و می‌فرمایند مرحوم شیخ طوسی، سید مرتضی، سید ابوالکارم بن زهره، محقق حلّی، علامه حلّی، شهید اول، شهید ثانی و مرحوم صاحب معالم برای حجیت استصحاب به روایات تمسک نمی‌کنند. البته مرحوم شیخ طوسی در عدة الأصول صرفاً نقل می‌فرماید (نه استدلال) که بعضی به روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تمسک کرده‌اند که حضرت فرمودند وقتی نماز گزار (با یقین به طهارت وارد نماز شد و) در أثناء نماز شک آیا حدیثی عارض شد و ضویش باطل گشت یا نه، به شک اعتنا نکند (و بنا بر یقین سابق بگذارد)

سپس مرحوم شیخ انصاری به مرحوم شیخ طوسی اشکالی می‌کنند که چرا مرحوم شیخ طوسی با وجود حدیث اربعمأة که حدیث صحیح السند است و دلالت بر استصحاب دارد، به چنین حدیث ضعیف السندی تمسک کرده‌اند. \*

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید طبق بررسی من، اولین کسی که در طیف متأخران برای حجیت استصحاب و حکم به إبقاء ما کان به روایات تمسک نموده والد مرحوم شیخ بهائی بوده‌اند که از کتابشان با عنوان **العقد الطهماسی** حکایت شده است. \*\*

سپس مرحوم سبزواری در **ذخیره المعاد فی شرح إرشاد الأذهان**، مرحوم شهید اول و سایر متأخران از ایشان به روایات تمسک کرده‌اند. البته قبل از تمسک والد شیخ بهایی (م ۹۸۴هـ)، مرحوم ابن ادریس (م ۵۹۸هـ) هم به روایات تمسک کرده‌اند برای حکم به إبقاء ما کان، چنانکه از مشابهت بین تعابیرشان با تعابیر روایات باب استصحاب به دست می‌آید.

### تحقیق:

\* در رابطه با این اشکال مرحوم شیخ انصاری توجه به دو نکته مفید است:

نکته اول: ظاهراً این اشکال به مرحوم شیخ طوسی وارد نیست.

در جلسه ۵۰ (ابتدای ورود به مبحث استصحاب) کتاب الحاشیه علی استصحاب القوانین از مرحوم شیخ انصاری را معرفی کردم، در این کتاب مرحوم شیخ انصاری صرفاً نقل می‌کنند که حکایت شده مرحوم شیخ طوسی برای قائل به حجیت استصحاب که مقصود مرحوم شیخ مفید است، روایتی را به عنوان دلیل نقل کرده‌اند. پس با اینکه مرحوم شیخ انصاری در کتاب متقدمشان یعنی حاشیه قوانین تعبیر به حکایت می‌کنند اینجا اعتراض و اظهار تعجب میکنند از استدلال ایشان به روایت مذکور. (مراجعه کنید به الحاشیه علی استصحاب القوانین، ص ۱۴۸ و ۱۵۱)

در حالی که هیچ دلالتی در عبارت مرحوم **شیخ طوسی** در استدلال خودشان به روایت وجود ندارد. عبارت **عدة الأصول**، ج ۲، ص ۷۵۷ چنین است: "استدل من نصر استصحاب الحال بما روی عن النبی صلی الله علیه و آله ..."

نکته دوم: مقصود از حدیث اربعمأة روایتی است در کتاب **الخصال** مرحوم **شیخ صدوق**، ص ۶۰۹ که ابی بصیر و محمد بن مسلم چنین نقل می‌کنند: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: حدثني أبي، عن جدي، عن آبائه عليهم السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام علم أصحابه في مجلس واحد أربع مائة باب مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه ..."

متن کامل این حدیث مفصل و طولانی در کتاب خصال ۲۷ صفحه است که مرحوم شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه فقط قسمت ناظر به حکم وضو یعنی چند خط آن را نقل فرموده‌اند.

\*\* مرحوم **عز الدین شیخ حسین بهائی والد شیخ بهائی** متوفای ۹۸۴هـ از اولین عالمان شیعی منطقه جبل عامل جنوب لبنان بودند که به حاکمان صفوی و شاه طهماسب در اداره حکومت یاری رساندند. ایشان و ولدشان مرحوم شیخ بهائی و چند تن دیگر از عالمان شیعه منطقه جبل عامل و جنوب لبنان حق بزرگی به گردن ایران و شیعیان دارند. و جالب است که اگر زمانی آنان در تقویت شیعه و حکومت شیعی ایران تلاش فراوانی انجام دادند در این دوره هم شاهد خدمت بزرگ رهبر، علما و مردم شیعه ایران به شیعیان جنوب لبنان و حمایت از جبهه مقاومت هستیم.

اما متأسفانه این روزها شاهد هستیم برخی از معممین که نزد بعضی با عناوینی همچون استاد اخلاق شناخته می‌شدند با اسائه ادب به رهبری معظم و عمود خیمه انقلاب، دشمنان اسلام، انقلاب و مکتب اهل بیت علیهم السلام را شاد کرده‌اند.

در جلسات قبل اشاراتی به مبنای متقدمان و اینکه استصحاب را به عنوان دلیل عقلی حجت می‌دانستند گذشت. ذیل امر دوم به چرایی این دیدگاه قدما می‌پردازند. قبل از بیان مطلب مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: مستقلات و غیر مستقلات عقلیه

در اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۲۰۷، مبحث ملازمات عقلیه خوانده‌ایم که راه دست‌یابی به حکم شرعی همان قیاس منطقی است که از دو مقدمه یعنی صغری و کبری تشکیل شده است. محتوای این دو مقدمه اقسامی دارد، از جمله: \*

۱. هر دو مقدمه با حکم عقل ثابت می‌شود که از آن به مستقلات عقلیه تعبیر می‌کنیم. مانند:

صغری: العدل حسنٌ عقلاً، یا الظلم قبیحٌ عقلاً. (حکم عقل)

کبری: کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع. (حکم عقل)

نتیجه: العدل حسن شرعاً یا الظلم قبیح شرعاً.

۲. یکی از دو مقدمه با حکم شرع ثابت می‌شود و دیگری با حکم عقل که از آن به غیر مستقلات عقلیه تعبیر می‌کنیم. مانند:

صغری: الحج واجب شرعاً. (حکم شرع)

کبری: کل واجبٍ شرعاً يجب مقدمته عقلاً. (حکم عقل)

نتیجه: الحج، يجب مقدمته (سفر) عقلاً.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید استصحاب اگر هم به عنوان دلیل عقلی مطرح باشد چنانکه قدما معتقد بودند، از غیر مستقلات عقلیه است یعنی استصحابی که از آن بحث می‌کنیم همیشه صغرای آن با حکم شرع ثابت شده و کبرای آن توسط عقل ضمیمه می‌شود و نتیجه می‌گیریم إبقاء ما کان را.

مثال ما نحن فیه در قالب صغری و کبری چنین است:

صغری: یقین دارد به حکم شرع یک ساعت قبل، طاهر بود و علم به رفع آن ندارد.

کبری: به حکم عقل هر جایی که یقین سابق دارد و علم به رفع آن ندارد، باید بنا بگذارد بر یقین سابق.

نتیجه: عقل می‌گوید در این مورد ظن در طهارت، بنا بگذارد بر طهارت سابق.

ما از این حکم عقل به إبقاء ما کان، اطمینان پیدا می‌کنیم الآن طاهر و با وضو هستیم.

جریان استصحاب در مستقلات عقلیه معنا ندارد یعنی امکان ندارد که هم صغری هم کبرای قیاس، عقلی باشد و شک پیدا شود زیرا شک در حکم عقل معنا ندارد، حکم عقل قطعی و ثابت است معنا ندارد بگوید دیروز یقین داشتم عدل حسن بود امروز شک دارم. (در صفحه ۳۷ کتاب به این مطلب اشاره خواهد شد و مفصل‌تر از آن در تنبیه سوم از تنبیهات استصحاب صفحه ۲۱۵ خواهد آمد)

### مقدمه اول، منطقی: موضوع، مبادی و مسائل علم

علماء منطق معتقدند اجزاء علوم سه تا است یا هر علم مرکب از سه جزء است: موضوع، مبادی و مسائل \*

موضوع: موضوع یک علم چیزی است که در آن علم، از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود "ما یبحث عن عوارضه الذاتیه فی ذلک العلم". مانند علم نحو که موضوعش کلمه و کلام و تمام مباحث علم نحو حول محور کلمه و کلام مطرح می‌شود.

مبادی: یعنی پیش‌نیازها و مطالبی که جایگاه اصلی‌اش در آن علم نیست لکن برای فهم دقیق مسائل یک علم باید از آن پیش‌نیازها هم آگاهی داشت. مانند مبحث وضع و حقیقت و مجاز که از مباحث زبان‌شناسی یا علم لغت و علم بیان است.

مبادی علم هم بر دو قسم است: تصویری و تصدیق:

مبادی تصویری: اموری که تصور موضوع علم یا موضوع مسائل یک علم؛ مانند تعریف موضوع، تعریف اجزای موضوع و تعریف عوارض و حالات موضوع علم به آن وابسته است.

مبادی تصدیقی: اموری که تصدیق مسائل علم متوقف بر آنها است؛ مانند قضایای بدیهی که در اثبات مسائل علم به کار می‌رود. مسائل: اجزاء تشکیل دهنده مباحث یک علم را مسائل علم گویند. مانند اعراب فاعلی، مفعولی و امثال آن در علم نحو.

### مقدمه دوم، اصولی: موضوع علم اصول

نسبت به موضوع علم اصول اختلاف دیدگاه وجود دارد:

**دیدگاه اول:** جمعی معتقدند اصلاً نیازی به تعیین موضوع برای یک علم از جمله علم اصول نداریم. مانند مرحوم مظفر که در اصول فقه، ج ۱، ص ۷ با دیدگاه ایشان آشنا شده‌ایم که می‌فرمایند: لا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية في ذلك العلم كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين فإن هذا لا ملزم له ولا دليل عليه.

**دیدگاه دوم:** جمع کثیری معتقدند هر علم نیاز به موضوع دارد و موضوع علم اصول أدله اربعه است. \*\*\*

صاحبان دیدگاه دوم اختلافاتی در جزئیات دیدگاهشان دارند:

**نظریه اول:** جمعی مانند مرحوم صاحب قوانین می‌فرمایند موضوع علم اصول أدله أربعة است با وصف دللیت یا همان حجیت. یعنی باید حجیت أدله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) در علمی غیر از اصول فقه مثل علم کلام ثابت شود سپس موضوع برای مسائل علم اصول قرار گیرد و مثلاً در علم اصول بحث کنیم از شیوه حل تعارض بین دو آیه یا آیه و روایت.

بنابر این نظریه، بحث از حجیت کتاب، خبر واحد، اجماع و عقل در علم اصول جزو مبادی علم اصول خواهد بود نه مسائل آن.

**نظریه دوم:** جمع کثیری معتقدند ذات أدله اربعه موضوع علم اصول است. لذا هم بحث از حجیت أدله اربعه مانند حجیت خبر واحد جزو مسائل علم اصول است هم مباحثی مانند رابطه عام و خاص یا تعارض بین دو خبر واحد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اینکه استصحاب را مسأله اصولی بدانیم یا یک قاعده فقهی به این نکته بستگی دارد که مانند قدما استصحاب را یک حکم عقل بدانیم یا مانند متأخران حکم نقل و تعبّدی بدانیم.

تفصیل بحث را در جلسه بعد وارد خواهیم شد.

### تحقیق:

\* عبارت مرحوم مظفر در آدرس مذکور: "کل قیاس لا بد أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائياً أو اقتنائياً، وهاتان المقدمتان قد تكونان معا غير عقليتين فالدليل الذي يتألف منهما يسمى دليلاً شرعياً في قبال الدليل العقلي و لا كلام لنا في هذا القسم هنا. و قد تكون كل منهما أو إحداهما عقلية أي مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعي فإن الدليل الذي يتألف منهما يسمى عقلياً و هو على قسمين: ۱. أن تكون المقدمتان معا عقليتين كحكم العقل بحسن شيء أو قبحه ثم حكمه بأنه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه و هو القسم الأول من الدليل العقلي و هو قسم المستقلات العقلية.

۲. أن تكون إحدى المقدمتين غير عقلية و الأخرى عقلية كحكم العقل بوجود المقدمة عند وجوب ذیها.

\*\* عبارت مرحوم **خواجه نصیر الدین طوسی** (م ۶۷۲هـ) در **اساس الإقتباس**، ج ۱، ص ۳۹۳ (کتاب به فارسی نگاشته شده): هر علمی را

سه چیز بود موضوع و مبادی و مسائل. و موضوع علم آن چیز بود که علم مشتمل بر بحث از اعراض ذاتی او بود.

و مبادی علم قضایائی بود که براهین آن علم مؤلف از آن قضایا باشد و در آن علم بر آن قضایا برهان نگویند یا از جهت وضوح یا از جهت آنکه آن قضایا مسائل علمی دیگر بود بلندتر یا فروتر از آن در مرتبه.

و مسائل آن قضایا بود که در آن علم برهان بر آن گویند بل علم مشتمل بر آن براهین باشد پس موضوع ما علیه البرهان یا ما فیه البرهان بود و مبادی ما منه البرهان و مسائل ما له البرهان.

\*\*\* در اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۲، ص ۱۰ اختلاف در مباحث جزئی بین صاحبان دیدگاه دوم توضیح داده شده است.



کلام در پاسخ به این سؤال بود که استصحاب یک مسأله اصولی است یا فقهی؟

قبل ورود به مطالب مرحوم شیخ انصاری دو مقدمه بیان کردیم، با توجه به دو مقدمه مذکور مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اینکه استصحاب را مسأله اصولی بدانیم یا یک قاعده فقهی به این نکته بستگی دارد که مانند قدا استصحاب را یک حکم عقل بدانیم یا مانند متأخران حکم نقل و تعبّدی بدانیم.

پس در مسأله دو مبنا است:

**مبنای اول:** طبق نظر قدا مسأله اصولی است.

اگر استصحاب مؤدی و حکم عقل باشد یک مسأله اصولی خواهد بود زیرا در مبحث استصحاب بحث می‌شود که آیا حکم عقل به إبقاء ما کان (استصحاب) حجت و مشروع است یا خیر. چنانکه از حجیت قیاس و استقراء بحث می‌شود.

البته طبق دیدگاه مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین مبحث استصحاب از مسائل علم اصول نیست بلکه از مبادی آن است زیرا بحث از حجیت یک مسأله مانند حجیت خبر واحد یا استصحاب جزو مبادی علم اصول است و اگر از آن در علم اصول بحث می‌شود به این جهت است که در علم کلام به آن پرداخته نشده لذا باید به عنوان مبادی و تبیین پیش فرض‌ها، از آن در علم اصول بحث نمود.

اما جمعی از اصولیان هم موضوع علم اصول را ذات أدله أربعه می‌دانند لذا بحث از حجیت استصحاب یک مسأله اصولی خواهد بود. شاهد بر اینکه بحث از حجیت را جزو مسائل علم اصول می‌دانند تعریفشان از علم اصول است که می‌گویند علم اصول یعنی علم به قواعدی که تدارک دیده شده برای استنباط احکام شرعی فرعی از أدله‌شان. یعنی گفته شده "من أدلتها" فرموده‌اند من أدلتها بوصف کونها حجة".

**و أما علی القول بكونه ...، ص ۱۸، س ۴**

**مبنای دوم:** طبق نظر متأخران هم مسأله اصولی است

اگر استصحاب را مانند متأخران از باب تعبّد و روایات حجت بدانیم و آن را از اصول عملیه به شمار آوریم، پاسخ به سؤال مذکور مقداری پیچیدگی پیدا می‌کند زیرا از یک جهت باید بگوییم استصحاب یک قاعده فقهی است و معیار یک مسأله اصولی در آن محقق نیست؛ از جهت دیگر باید بگوییم یک قاعده اصولی است نه فقهی.

**جهت اول:** استصحاب یک قاعده فقهی است.

چنانکه جلسه قبل تبیین شد موضوع یک علم چیزی است که از عوارض ذاتی آن در یک علم بحث شود، موضوع علم اصول هم ادله أربعه است، پس مسائل علم اصول یعنی بحث از عوارض ذاتی کتاب، سنت، اجماع و عقل. حال اگر استصحاب مستفاد و استخراج شده از روایاتی مانند "لاتنقض الیقین بالشک" باشد، بحث از آن، بحث از حالات و عوارض سنت (مانند تعارض) نیست بلکه بحث از مدلول سنت و روایت است. بنابراین بحث از استصحاب و محتوای آن مانند براءت، اشتغال، قاعده لاضرر و قاعده لاجرح، همه یک بحث فقهی و از قواعد فقهیه خواهد بود زیرا در آن بحث می‌شود که مدلول الفاظ واقعه در روایات باب استصحاب چیست و چه وظیفه‌ای را برای مکلف عند الشک معین می‌کنند.

**نعم تدرج تحت ...، ص ۱۸، س ۱۲**

بله قواعد فقهیه هم بر دو قسم‌اند:

**قسم اول:** قواعدی که کاربردشان در فقه و تعیین وظیفه عملی مکلف است، مانند قاعده لاضرر که از وضوی ضرری رفع تکلیف می‌کند. (این قسم در عبارت اشاره نشده است)

**قسم دوم:** قواعدی که هم در فقه کاربرد دارند هم در اصول. دو مثال:

**مثال اول:** قاعده فقهی استصحاب کمک می‌کند به اثبات یک مسأله اصولی مثل اینکه در مبحث عام و خاص که یک بحث اصولی است اگر یقین داشته باشد تا زمان امام صادق علیه السلام یک عامی بر عمومش باقی بوده، شک کند آیا در روایت امام صادق علیه السلام مخصّصی برای آن بیان شده یا نه، می‌تواند استصحاب کند بقاء عام را بر عمومش.

**مثال دوم:** قاعده فقهی لاجرح که در مباحث گذشته (جلسه ۳۱) قبل از ورود به قاعده لاضرر تبیین کردیم در اجرای براءت فحص واجب است به اندازه‌ای که از دست‌یابی به دلیل شرعی مأیوس شود و بیش از این مقدار فحص واجب نیست به دلیل لزوم عسر و حرج که قاعده لاجرح آن را نفی می‌کند. یا اگر شک کنیم روایتی که دال بر یک حکم شرعی است آیا معارضی دارد یا نه، وظیفه فحص از وجود معارض است لکن به اندازه‌ای که موجب حرج نشود. پس بحث تعارض و احتمال وجود معارض یک مسأله اصولی است که برای رفع آن از قاعده لاجرح فقهی استفاده می‌شود.

نتیجه جهت اول این است که استصحاب نمی‌تواند یک قاعده اصولی باشد.

یکی از معیارهای اصولی بودن یک مسأله این است که مسائل علم اصول و استدلال به آنها و تطبیق و پیاده سازی آنها در فروع فقہیه بر عهده مجتهد است، زیرا مجتهد است که می‌تواند با تخصص خود حد و حدود، دلیل بر حجیت و دائره استفاده از یک قاعده و مسأله اصولی را تبیین کند و نتیجه استفاده از آن را در قالب فتوای خود برای مقلدینش بیان نماید و این کار از عهده مقلد ساخته نیست. استصحاب هم چنین است که مجتهد بعد از انتخاب مبنا در حجیت و دائره شمول استصحاب و تعارض بین استصحاب با سایر اصول عملیه آن را بر یک فرع فقہی تطبیق می‌کند و مثلاً فتوا می‌دهد اگر مکلف یقین دارد آب کر داخل حوض با ملاقات خون رنگش متغیر شده و متنجس شد، سپس این تغییر رنگ از بین رفت، شک می‌کند که آیا حکم تنجس آب همچنان باقی است یا نه، وظیفه مکلف این است که بنا بگذارد بر نجاست آب حوض.

نتیجه جهت اول این است که استصحاب نمی‌تواند یک قاعده فقہی باشد.

مستشکل به مطلبی که در جهت دوم بیان شد اشکال کرده و می‌گوید استصحاب، اجراء و استفاده از آن مختص مجتهد نیست بلکه استصحاب دو بُعد دارد و هم در حوزه کاری مجتهد است هم مقلد. بیان مطلب:

**بُعد اول:** استصحاب از این جهت که در زمان شک نسبت به حکم شرعی و وظیفه عملی مکلف، بعد از بررسی‌های تخصصی و تبیین ابعاد آن باید جاری شود پس مختص به مجتهد است.

**بُعد دوم:** اما بعد از اینکه مجتهد ثابت کرد شک با حالت سابقه یقینی محل جریان استصحاب یعنی إبقاء حکم یقینی سابق است دیگر مقلد به راحتی می‌تواند آن را بر فروع فقہی مختلف تطبیق داده و استفاده کند مثل یقین سابق به طهارت و شک در بقاء آن، یقین سابق به ملکیت و شک در بقاء آن، که مقلد به راحتی بر اساس استصحاب بنا می‌گذارد بر بقاء طهارت و ملکیت. نتیجه اشکال این شد که استصحاب لزوماً در حیطة عملکرد مجتهد نیست که صرفاً یک مسأله اصولی باشد بلکه می‌توان از بُعد دوم آن را یک مسأله فقہی به شمار آورد.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید نکته‌ای که مستشکل بیان کرد، استصحاب را از اصولی بودن خارج نمی‌کند زیرا تمام مسائل علم اصول چنین هستند که باید توسط مجتهد استنباط شوند و البته بعد از اینکه تکلیف روشن شد (معماً چو حل گشت اسان شود) مثلاً بعد از اینکه حجیت خبر واحد ثابت شد، دیگر هم مجتهد هم مقلد در برابر این مسأله مساوی هستند یعنی مضمون و مدلول أخبار آحاد برای هر دو حجت خواهد بود و هر دو مخاطب روایات می‌باشند و موظف هستند به آن عمل نمایند.

به عبارت دیگر از آنجا که مقلد توان استنباط مسائل اصولی را ندارد، مجتهد به نیابت از او به تحصیل مسائل اصول و تشخیص محل جریان و تطبیق این مسائل اصولی می‌پردازد و همین نکته است که بین مجتهد و مقلد تفکیک ایجاد می‌کند پس مسأله اصولی مسأله‌ای است که از حیطة تشخیص مقلد خارج است بله در حیطة تطبیق و استفاده از نتیجه مسأله اصولی، مجتهد و مقلد مساوی هستند اما آنچه نشان دهنده اصولی بودن یک مسأله است، حیطة استدلال و تبیین مسأله است نه استفاده از آن در فروع فقہیه.

نتیجه اینکه طبق نگاه متأخران، استصحاب یک مسأله اصولی خواهد بود.

در ادامه به دو نکته اشاره می‌کنند که خواهد آمد.

با توجه به جوابی که مرحوم شیخ انصاری به این قلت دادند تا اینجا نتیجه این شد که استصحاب یک مسأله اصولی است چه آن را مانند متقدمان از باب عقل حجت بدانیم و چه مانند متأخران از باب تعدد و روایات حجت بدانیم. نسبت به دیدگاه متأخران فرمودند دلیل بر اصولی بودن یک مسأله این است که در حیطة تخصص مجتهد باشد یعنی تبیین، استدلال و ملاحظه مخصص و مقید و معارض یا عدم اینها توسط مقلد ممکن نباشد. لذا استصحاب یک مسأله اصولی است زیرا استنباط آن از روایات و بررسی حدود، قیود و معارضات آن از توان مقلد خارج است.

مرحوم شیخ انصاری ذیل جوابشان به دو نکته اشاره می‌کنند:

نکته اول: نقد کلامی از مرحوم علامه بحر العلوم

ایشان فرموده‌اند معیار اصولی بودن مسأله این است که دلیل بر حکم شرعی قرار گیرد، لذا استصحاب یک مسأله اصولی است چون دلیل بر حکم شرعی قرار می‌گیرد. مثل اینکه در مورد یقین سابق به طهارت و شک لاحق، بنا می‌گذارد بر حکم شرعی طهارت به دلیل اجراء استصحاب.

پس مراحل رسیدن به حکم شرعی با وساطت استصحاب چنین است که:

اول: اخبار و روایات "لاتنقض الیقین بالشک" دلیل هستند بر حجیت استصحاب.

دوم: استصحاب دلیل است بر تحصیل حکم شرعی.

سوم: حکم شرعی ثابت می‌شود که همان متیقن سابق باشد.

سپس تشبیه فرموده‌اند هیمن مراحل سه گانه در استصحاب را با مسأله خبر واحد که از این قرار است:

اول: آیه نبأ دلیل است بر حجیت خبر واحد.

دوم: خبر واحد دلیل است و قائم شده بر بیان حکم شرعی.

سوم: حکم شرعی ثابت می‌شود که مثلاً حرمت انجام یک معامله خاص یا بازی خاص باشد.

نتیجه اینکه به نظر مرحوم علامه بحر العلوم استصحاب یک مسأله اصولی است زیرا واسطه برای اثبات حکم شرعی قرار می‌گیرد.

نقد مرحوم شیخ انصاری:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند نسبت به خبر واحد سه مرحله وجود دارد و منطبق بر نظریه شما است که می‌فرمایید در هر موردی این سه مرحله تصویر شود آن مورد یک بحث اصولی است. لکن در رابطه با استصحاب چنین نیست یعنی سه مرحله مذکور تصویر نمی‌شود و استصحاب واسطه بین دلیل بر حجیت (مرحله اول) و حکم شرعی (مرحله سوم) نیست بلکه نسبت به استصحاب دو مرحله بیشتر وجود ندارد، مرحله اول اخبار و روایات "لاتنقض الیقین بالشک" است و مرحله دوم همان حکم شرعی استصحاب است، یعنی إبقاء ما کان همان محتوای روایات لاتنقض هستند لذا استصحاب چیزی جز حکم شرعی نیست.

چنانکه سایر قواعد استفاده شده از روایات عامه نیز همه‌شان احکام شرعی هستند نه دلیل بر حکم شرعی.

نتیجه اینکه استصحاب (إبقاء ما کان) خود حکم شرعی است نه دلیل بر حکم شرعی لذا معیاری که مرحوم علامه بحر العلوم مطرح کردند برای اصولی بودن مسأله استصحاب تمام نیست و نتوانست ثابت کند استصحاب یک مسأله اصولی است.

هذا کله فی الإستصحاب ...، ص ۲۰، س ۱۱

نکته دوم: جریان استصحاب در شبهه موضوعیه.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند نکاتی که تا اینجا اشاره کردیم که چون استصحاب و استنباط آن از روایات در حیطة تخصص مجتهد است پس یک مسأله اصولی است، در جایی بود که بخواهیم نسبت به شک در حکم شرعی استصحاب جاری کنیم. لکن اگر شک در موضوع خارجی باشد می‌گوییم اجراء استصحاب در موضوعات خارجی اختصاص به مجتهد ندارد و مجتهد و مقلد نسبت به آن مساوی هستند. مثل اینکه یقین داشت به عدالت زید، اگر شک کرد در عدالت او می‌تواند استصحاب عدالت جاری کند، هیچ شرط خاصی هم ندارد بلکه صرفاً یک یقین سابق و یک شک لاحق نیاز داریم.

پس استصحاب در موضوعات مشکوک، یک مسأله فقهی خواهد بود چه معتقد به نظریه متقدمان باشیم چه متأخران.

توضیح مطلب:

اگر مانند متقدمان استصحاب را از باب دلیل عقل حجت بدانیم و از امارات به شمار آوریم، می‌گوییم استصحاب در موضوعات یک مسأله فقهی و اماره جاری در موضوعات است چنانکه سایر امارات چنین هستند. مثل:

قاعده ید اماره است بر ملکیت فردی که کتاب در ید او است.

قاعده سوق المسلمین اماره است بر مذکبی بودن و ذبح شرعی شدن گوشت گوسفندی که در بازار مسلمانان به فروش می‌رسد.

بیّنه و شهادت دو عادل اماره است بر اثبات موضوعی که آنان شهادت داده‌اند مثل سرقت زید.

قاعده غلبه مثل غلبه و شیاع رؤیت هلال ماه نزد مردم اماره است بر اثبات اول ماه.

اگر مانند متأخران استصحاب را از باب تعبد حجت بدانیم و از اصول عملیه به شمار آوریم، می‌گوییم جریان استصحاب در شبهه موضوعیه

و شک در موضوع خارجی یک مسأله فقهی و اصل عملی است چنان که سایر اصول عملیه در شبهات موضوعیه چنین هستند. مثل:

أصالة الطهارة که هر گاه شک کنیم در نجاست یک شیء (موضوع خارجی) أصالة الطهارة می‌گوید متعبد باش به طهارت آن.

قاعده فراغ و عدم اعتنا به شک بعد از تجاوز از محل، اگر بعد نماز شک کند که سجده آخر را انجام داد یا نه، قاعده فراغ می‌گوید به شک بعد اتمام نماز اعتنا نکن.

قاعده حمل فعل مسلم بر صحت می‌گوید اگر شک کردی بیعی که زید انجام داده صحیح بوده یا نه، بنا بر صحت آن بگذار.

نتیجه اینکه استصحاب جاری در احکام شرعیه یک مسأله اصولی است و استصحاب جاری در موضوعات خارجی یک مسأله و قاعده فقهی است.

**خلاصه امر سوم:** مرحوم شیخ انصاری فرمودند استصحاب اگر در شبهه حکمیه جاری شود یک مسأله و قاعده اصولی خواهد بود چه مانند

متقدمان آن را از باب حکم عقل حجت بدانیم و چه مانند متأخران آن را از باب تعبد به روایات حجت بدانیم به این دلیل که اثبات حجیت

آن، تبیین محل اجراء آن و شرائط عمل به استصحاب در حوزه عمل مجتهد و متخصص است نه مقلد.

و اگر استصحاب در شبهه موضوعیه جاری شود یک مسأله و قاعده فقهی خواهد بود چه از متقدمان باشیم و چه از متأخران به این دلیل

که یک حکم جزئی و فرعی فقهی را ثابت می‌کند. پس متقدمان که استصحاب را یک اماره می‌دانند مانند سایر امارات در شبهات

موضوعیه مثل قاعده ید و سوق المسلمین در فقه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و متأخران که استصحاب را یک اصل عملی می‌دانند

مانند اصل‌های عملی دیگر در فقه از آن بحث می‌شود مثل أصالة الطهارة، أصالة الصحة (حمل فعل مؤمن بر صحت).

در مباحث قبل روشن شد که استصحاب دو رکن دارد یکی یقین سابق و دیگری شک لاحق. مرحوم شیخ انصاری در امر چهارم در صدد تبیین بیشتر رکن دوم یعنی شک لاحق هستند و دو نکته در این رابطه بیان می‌کنند:

**نکته اول: طبق مبنای متأخران، شک لاحق یعنی عدم العلم**

قبل از بیان نکته اول توجه به یک مقدمه مفید است:

### مقدمه اصولی: حالات نفسانی در مواجهه با حکم الله

چنانکه مرحوم شیخ در ابتدای رسائل و در مباحث مختلفی اشاره کرده‌اند حالات نفسانی انسان در مواجهه با یک حکم شرعی در یک محدوده معینی در نوسان است. یک طرف قضیه جهل است و طرف دیگر علم است. علم و یقین به معنای آگاهی صد در صدی نسبت به یک حکم. حد وسط بین این دو، شک نام دارد که پنجاه، پنجاه است، بین ۱ تا ۴۹ درصد را وهم می‌نامیم، از ۵۱ تا ۹۹ درصد هم ظن نامیده می‌شود لکن هر چه ظن از شک دور شود و به علم نزدیک تر شود ظن اطمینانی و معتبر نامیده می‌شود و هر چه به شک نزدیکتر باشد ظن نامعتبر خوانده می‌شود.

نکته قابل توجه این است که وقتی انسان نسبت به یک حکم، ظن مثلا ۷۰ درصد پیدا می‌کند طبیعتا به خلاف آن حکم، وهم ۳۰ درصد خواهد داشت. به عنوان مثال اگر ۷۰ درصد ظن به عدالت زید دارد طبیعتا ۳۰ درصد وهم به فسق او دارد و این دو عدد با یکدیگر رابطه نسبی و تضایف دارند که هر چه در یک طرف عدد بالاتر رود در طرف دیگر عدد پایین تر خواهد آمد. لذا عقلا امکان ندارد انسان در آن واحد هم ظن به عدالت زید داشته باشد هم ظن به فسق زید.

پس سیر این حالات نفسانی از پایین به بالا چنین خواهد بود: جهل، وهم، شک ظن (نامعتبر، معتبر) علم. البته عدد ۷۰ در صد هم به عنوان مثال گفته شده و خصوص عدد ۷۰ موضوعیت ندارد.

**سؤال:** مقصود از شک لاحق چیست؟ آیا مقصود حالت پنجاه، پنجاه است یا صرفا مقصود عدم العلم است و شامل بین ۵۰ درصد تا ۹۹ درصد می‌شود؟

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: طبق مبنای متأخران که حجیت استصحاب را از باب تعبد و اخبار ثابت می‌کنند و مفاد آن را یک حکم ظاهری می‌دانند، مدلول اخبار این است که هر زمان یقین و علم سابق بود و در زمان لاحق این علم محقق نبود پس روایات شک لاحق را همان عدم العلم می‌دانند که شامل ۵۰ درصد تا ۹۹ درصد می‌شود.

از این کلام مرحوم شیخ انصاری روشن می‌شود طبق مبنای متأخران که حجیت استصحاب را از باب حکم عقل و حصول ظن و اطمینان حجت می‌دانند روشن است که مقصود از شک لاحق، ظن لاحق است و الا اگر صرفا شک یعنی پنجاه پنجاه باشد عقل حکم به حجیت نخواهد کرد و در صورت وجود ظن و اطمینان است که عقل حکم به بقاء حالت سابقه می‌کند.

أما علی القول بكونه ...، ص ۲۱، س ۴

**نکته دوم: طبق مبنای متقدمان شک لاحق یعنی ظن نوعی**

**سؤال:** روشن شد که طبق مبنای متقدمان مقصود از شک لاحق همان ظن لاحق است، لکن سؤال این است که مقصود ظن نوعی است یا شخصی؟ ملاک در حصول ظن برای حکم عقل به ابقاء ما کان، ظن نوع مردم است یا ظن شخصی ملاک است؟

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید مشهور متقدمان معتقدند حصول ظن نوعی کافی است چه در باب استصحاب چه سایر اصول عملیه. شاهد بر این مدعا هم ابواب مختلف فقه است که فتوا می‌دهند به معیار بودن ظن نوعی. مثل اینکه در باب عبادات در مقام شک در طهارت حکم می‌کنند به استصحاب بقاء طهارت، در معاملات حکم می‌کنند به استصحاب بقاء وکالت، در مرافعات حکم می‌کنند به استصحاب عدم دین و در سیاسات حکم می‌کنند به استصحاب لزوم حد بر شارب خمری که توبه نموده و به جهت توبه‌اش شک پیدا شود که آیا همچنان حد بر او باید جاری شود یا خیر؟ در تمام این موارد مقصود از ظن، ظن نوعی است.

لکن از عبارت سه تن از فقهاء این گونه استفاده می‌شود که مقصود از ظن در باب استصحاب، ظن شخصی است.

مرحوم شیخ انصاری به بررسی این سه عبارت می‌پردازند:

**عبارت اول:** مرحوم شیخ بهائی

ایشان در کتاب فقهی‌شان با عنوان "حبل المتین" در مبحث طهارت و شک در آن می‌فرمایند:

اگر شخصی یقین به طهارت و وضو داشت، بعد از آن شک کرد که آیا محدث شده و وضویش باطل گشته یا نه؟ در بیان حکم این مسأله نمی‌توان برای همه اشخاص به یک نهج و شیوه حکم نمود زیرا حالات اشخاص متفاوت است.

اگر فاصله بین یقین و شک یک نفر مثلاً سه ساعت باشد که احتمال بقاء طهارت زیاد است مثل ۹۰ درصد.  
اگر فاصله بین یقین و شک بیشتر شود مثلاً ۷ ساعت که باعث می‌شود احتمال طهارت یا حدث در او مساوی و پنجاه پنجاه باشد.  
اگر این فاصله زمانی بیشتر باشد مثل اینکه صبح یقین به طهارت داشت و غافل شد از تحفظ بر طهارت و موقع مغرب شک کرد که طهارتش باقی است یا نه؟ و عادت هم ندارد که این مقدار از زمان بر طهارت باقی بماند، اینجا ظن به بقاء طهارت ضعیف است.  
برای نتیجه‌گیری می‌فرمایند معیار حصول ظن شخصی است، هر گاه این ظن حاصل باشد می‌تواند بناء بر یقین سابق گذارد حتی اگر ظن ضعیف باشد و الا فلا.

**عبارت دوم:** مرحوم خوانساری (شارح دروس)

مرحوم محقق خوانساری شارح کتاب دروس شهید اول با عنوان "مشارق الشموس" ضمن تأیید نظر مرحوم شیخ بهائی فرموده‌اند معیار بودن ظن در صورتی صحیح است که استصحاب را مانند متقدمان از باب عقل حجت بدانیم، طبق این مبنا باید گفت وقتی یقین سابق به طهارت باشد و ظن به زوال طهارت نداشته به این معنا است که ظن (۷۰ درصد) به بقاء طهارت دارد، در مقابل این ظن، شک در نقیض ظن یعنی احتمال ۳۰ درصد است و این احتمال ۳۰ درصد آن قدر ضعیف است که نمی‌تواند با ظن (۷۰ درصد) تعارض کند.  
لکن مبنای متقدمان صحیح نیست بلکه استصحاب از باب روایات حجت است و مفاد روایات، عدم العلم است که هم شامل شک می‌شود هم شامل ظن. حتی روایات باب براءت هم در بعض موارد می‌تواند مؤید استصحاب و حکم به بقاء ما کان باشد به این صورت که یقین سابق به عدم تکلیف حرمت نسبت به سیگار کشیدن دارد، بعد شک می‌کند عدم تکلیف همچنان باقی است یا نه؟ استصحاب می‌کند عدم تکلیف را که مطابق محتوای أصالة البرائة است.

**عبارت سوم:** مرحوم شهید اول در ذکری

ایشان هم فرموده‌اند در استصحاب هر شخصی یک یقین سابق دارد به عدالت زید که آگاهی صد در صد است اما در زمان بعد یک شک دارد در از بین رفتن عدالت زید یعنی ۳۰ درصد و یک ظن دارد در بقاء عدالت زید یعنی ۷۰ درصد، جانب ظن را بر شک ترجیح می‌دهیم و حکم می‌کنیم به بقاء عدالت.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مقصود شهید اول از شک، صرف احتمال و وهم (۳۰ درصد) است، لذا ایشان نیز روایات را دال بر إبقاء ما کان می‌دانند (عدم نقض یقین به شک) پس ایشان در زمان لاحق، جانب ظن را ترجیح می‌دهند بر جانب شک و حکم می‌کنند به إبقاء ما کان یعنی همان برداشتی را که متقدمان از حکم عقل داشتند ایشان از روایات دارند.

**فتأمل**

اشاره است به اینکه ما در امر اول مرحوم شهید اول را از متقدمان دانستیم لذا از این عبارت ایشان برداشت نمی‌شود که مانند متأخران استصحاب را از باب ظن حجت بدانند و صرف این که یک تعبیر شبیه روایات در عبارتشان هست دلیل نمی‌شود مانند متأخران استصحاب را از باب روایات حجت بدانند.

فردا شهادت حضرت صدیقه طاهره زهرای مرضیه سلام الله علیها بضعه الرسول است که خدمت شما تسلیت و تعزیت عرض می‌کنم.

جلسه ۵۹ (سه‌شنبه، ۱۰/۰۹/۹۹)

بسمه تعالی

**الخامس: أن المستفاد ...، ص ۲۴**

**امر پنجم: تبیین ارکان استصحاب**

پنجمین امر از امور شش‌گانه در مبحث کلیات استصحاب برای تبیین بیشتر ارکان آن است.

مرحوم شیخ انصاری در این امر دو نکته بیان می‌کنند:

**نکته اول: یقین سابق و شک لاحق دو رکن استصحاب**

می‌فرمایند از تعریف استصحاب روشن شد که قوام استصحاب به دو امر است:

**یکم: یقین سابق**

یقین سابق به دو صورت قابل تصویر است که یکی از آن دو محل بحث در استصحاب است:

**صورت اول: یقین الآن هم باقی است.**

در یک زمانی (دیروز) عدالت زید برای مکلف معلوم باشد هر چند توجه به این علم و یقینش نداشته باشد. مهم این است که در زمان لاحق که شک پیدا می‌کند و می‌خواهد استصحاب جاری کند، آن یقین و علم باقی باشد، یعنی هرچند الان شک در بقاء عدالت زید دارد اما همچنان برایش روشن است که دیروز یقین به عدالت زید داشت و الآن هم یقین دارد که زید دیروز عادل بوده.

**صورت دوم: یقین الآن باقی نیست.**

در یک زمانی (دیروز) عدالت زید برای مکلف یقینی بود لکن الآن در همان یقین سابق هم شک دارد یعنی شک کرده که اصلاً زید دیروز عادل بوده یا نه. به این صورت دوم "قاعده یقین و شک ساری" گفته می‌شود یعنی شک الآن سرایت کرد به یقین سابق و اصل یقین سابق را از بین برد.

مقصود از یقین سابق در استصحاب، صورت اول است و صورت دوم اصلاً از بحث استصحاب خارج است هر چند بعضی از علماء با تمسک به روایت لاتتقض الیقین بالشک خواسته‌اند در هر دو صورت حکم به استصحاب و ابقاء ما کان کنند اما مرحوم شیخ انصاری قاعده یقین و شک ساری را حجت نمی‌دانند.

**دوم: شک لاحق**

نسبت به شکی که می‌خواهیم حکم یقین را در آن جاری کنیم دو صورت می‌توان تصویر کرد که یکی محل بحث در استصحاب است: **صورت اول:** اول یقین دارد به عدالت زید در زمان سابق، لکن در بقاء آن یقین شک دارد، یعنی در عین اینکه الآن یقین دارد زید دیروز عادل بود، شک دارد که الآن هم زید عادل است یا نه.

**صورت دوم:** دیروز شک داشت زید عادل است یا نه، پشت سر زید نماز خواند اما الآن یقین دارد زید امروز عادل است، اگر حکم یقین الآن را به دیروز سرایت دهد و عدالت زید در روز گذشته را نتیجه بگیرد، از بحث استصحاب خارج خواهد بود و به آن استصحاب قهقری گفته می‌شود. یعنی سرایت دادن حکم یقین به قهقری و گذشته.

مقصود از شک لاحق در استصحاب که حکم یقین را در آن جاری می‌دانیم صورت اول است نه صورت دوم لذا صورت دوم از استصحاب محل بحث خارج است و دلیل بر حجیتش نداریم.

**ثم المعتبر هو الشک ...، ص ۲۵، س ۱**

**نکته دوم: التفات فعلی به یقین و شک**

می‌فرمایند یقین و شکی که توضیح داده شد به دو کیفیت و حالت ممکن است در نفس مکلف تصویر شود:

**حالت اول: یقین و شک فعلی.**

یعنی مکلف بالفعل و الآن هم یقین دارد زید دیروز عادل بود هم شک دارد الآن عادل هست یا نه.

**حالت دوم: یقین و شک فرضی.**

یعنی مکلف بالفعل نه حالت یقین دارد نه شک بلکه وقتی الآن نسبت به روزهای گذشته خودش فکر می‌کند می‌بیند اگر دوشنبه که زید شهادت داد التفات و توجه پیدا می‌کرد یک یقین و شک برایش حاصل می‌شد، یقین به عدالت زید در روز شنبه و شک در عدالت زید در دوشنبه، و در چنین فرضی باید استصحاب عدالت جاری می‌کرد و نتیجه می‌گرفت زید دوشنبه عادل بوده است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند حالت اول محل بحث در استصحاب است و دلیل خروج حالت دوم را در آینده توضیح خواهند داد.

مرحوم شیخ انصاری برای نکته دومی که جلسه قبل بیان فرمودند یک مثال با سه تصویر بیان می‌کنند که در دو تصویر یقین و شک فعلی است و استصحاب در آن جاری است و در یک تصویر یقین و شک فرضی است و از محل بحث استصحاب خارج است.

**تصویر اول:** یقین و شک فعلی

یقین دارد ساعت ده صبح محدث بود و وضو نداشت، موقع اذان ظهر شک می‌کند وضو گرفت یا همچنان محدث است؟ اینجا یقین و شک فعلی قابل تصویر است و استصحاب جاری است.

**تصویر دوم:** یقین و شک فعلی

ساعت ده صبح یقین دارد محدث بوده، موقع اذان شک کرد که همچنان محدث است یا نه؟ استصحاب کرد و بنا گذاشت بر حدث لکن دو ساعت بعد اذان که خواست نماز بخواند از استصحاب حدث غافل شد و بدون وضو گرفتن نماز خواند، این نماز او باطل است زیرا قبل از خواندن نماز استصحاب حدث جاری کرد. توجه داشت که باید وضو بگیرد و با غفلت از وضو گرفتن نماز خواند لذا نمازش باطل است. پس اینجا هم استصحابش معتبر بود.

**سؤال:** آیا در تصویر دوم می‌توان قاعده فراغ جاری کنیم و بگوییم چون بعد از تمام شدن و فراغ از نماز، متوجه شده پس به شکش اعتنا نکند و حکم به صحت نماز نماید؟

**جواب:** خیر، زیرا قاعده فراغ مربوط به جایی است که شک فرد بعد از فراغ از عمل حادث شود در حالی که شخص مذکور، قبل از ورود به نماز شک داشت و استصحاب حدث جاری کرد و یقینا باید وضو می‌گرفت.

**تصویر سوم:** یقین و شک فرضی

ساعت ده صبح یقین دارد محدث است، سپس به کلی غافل شد و حتی حالت شک هم برایش پیش نیامد، با همان غفلت نماز ظهرش را خواند، بعد نماز شک می‌کند که نمازش را با وضو خوانده یا نه، اینجا ممکن است با تصویر یک شک فرضی استصحاب جاری کند که البته حجت نیست. توضیح مطلب: ممکن است این فرد بعد اتمام نماز با خودش بگوید ساعت ده صبح یقین داشتم محدث هستم، اگر قبل از نماز التفات و شک پیدا می‌کردم، طبیعتاً باید استصحاب حدث جاری می‌کردم و واجب بود وضو بگیرم، لذا این نمازم بدون وضو و باطل انجام شده است. این استصحاب یک استصحاب فرضی (اگری) و تقدیری است لذا جاری نخواهد بود.

حال در این تصویر سوم می‌توان قاعده فراغ را جاری دانست زیرا بعد از فراغ از نماز شک دارد نمازش صحیح و با وضو بوده یا نه، قاعده فراغ می‌گوید چون این شک بعد از نماز به وجود آمده به آن اعتنا نکن و بنا بگذار بر صحت نماز.

**نعم، هذا الشک ...، ص ۲۵، س ۱۱**

**سؤال:** آیا می‌توان استصحاب را اینگونه تصویر نمود که یقین سابق (ساعت ده) به حدث دارد و الآن بعد از نماز شک در حدث پیدا کرده، لذا استصحاب حدث جاری کند و بناء بر حدث بگذارد در نتیجه نمازی که خوانده هم در حال حدث و باطل بوده لذا باید آن را اعاده کند. **جواب:** می‌فرمایند بله لکن قاعده فراغ حاکم و مقدم بر این استصحاب است لذا در شک بعد فراغ از عمل باید به قاعده فراغ عمل نمود.

**فافهم** جمعی از محشین مانند مرحوم تبریزی در أوثق الوسائل، ج ۵، ص ۴۹، مرحوم تنکابنی در ایضاح الفرائد، ج ۲، ص ۲۸۵، مرحوم اعتمادی، در ج ۳، ص ۱۹ و مرحوم همدانی در الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة، ص ۳۱۷، می‌فرمایند اشاره به نقد جواب است، به این معنا که اگر قاعده فراغ هم نبود، این استصحاب قابل جریان نبود زیرا اصل مثبت است. مرحوم آخوند در حاشیه شان بر رسائل با عنوان درر الفوائد، ص ۲۹۷ مطلب دیگری دارند که مراجعه می‌کنید. در این رابطه به رسائل، ج ۳، ص ۳۲۵ هم مراجعه بفرمایید.

**السادس: فی تقسیم الإستصحاب ...، ص ۲۶**

**امر ششم: تقسیمات استصحاب**

ششمین و آخرین امر که در بیان کلیات استصحاب توضیح می‌دهند مربوط به تقسیمات استصحاب است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بررسی امر ششم به این جهت است که بعد از آشنایی با تقسیمات استصحاب، محل بحث روشن شود که کدام قسم بالاتفاق حجت است و کدام قسم مورد اختلاف علما است. می‌فرمایند استصحاب به اعتبار مستصحب بر سه قسم است که هر کدام از این سه اعتبار هم از سه جهت تقسیم می‌شوند. اما اعتبارات سه‌گانه عبارت‌اند از:

۱. تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب. (آنچه استصحاب می‌شود) ۲. تقسیم استصحاب به اعتبار دلیل بر مستصحب. ۳. تقسیم استصحاب به اعتبار شک در بقاء مستصحب.



جلسه ۶۱ (یکشنبه، ۱۴/۱۰/۹۹) بسمه تعالی

ارتحال عالم ربانی، فیلسوف گرانمایه مرحوم آیه الله مصباح یزدی طیب الله مثواه را تسلیت عرض میکنم.

السادس: فی تقسیم الاستصحاب ... ص ۲۶

کلام در امر ششم و ذکر تقسیمات استصحاب بود. فرمودند مستصحب به سه اعتبار قابل تقسیم است:

اعتبار اول: تقسیم استصحاب به اعتبار خود مستصحب

می‌فرمایند مستصحب از سه جهت قابل تقسیم است: الف: مستصحب یا وجودی است یا عدمی. ب: مستصحب یا حکم شرعی است یا امر خارجی. ج: مستصحب یا حکم تکلیفی است یا حکم وضعی.

جهت اول: تقسیم مستصحب به وجودی و عدمی

می‌فرمایند مستصحب بر دو قسم است یا وجودی است یا عدمی:

قسم اول: مستصحب وجودی

گاهی مستصحب یک امر وجودی است مانند وجوب یک شیء و طهارت یک شیء. این قسم قطعا مورد بحث و اختلاف بین علما است.

قسم دوم: مستصحب عدمی

اگر مستصحب یک امر عدمی باشد بر دو گونه خواهد بود:

الف: عدم مطلق. که از آن تعبیر می‌شود به استصحاب عدم ازلی، عدم و برائت اصلیه یا همان عدم مطلق و أصالة النفی است.

توضیح این عناوین خواهد آمد، مثل اینکه می‌گوییم قبل از اینکه به دنیا بیاید یا قبل از اینکه به سن بلوغ برسد در این مورد مشکوک تکلیفی نداشت (عدم تکلیف) الآن شک داریم، همان را استصحاب می‌کنیم.

ب: عدم خاص. چند مثال: اصل عقلائی عدم نقل. هرگاه شک کنیم آیا یک لفظ از معنای حقیقی و موضوع له اولش نقل پیدا کرده یا نه،

آیا یک لفظ از معنای لغوی اش به معنای جدید شرعی نقل پیدا کرده یا نه، اصل عدم النقل جاری می‌کنیم. \*

اصل عقلائی عدم قرینه. هرگاه شک کنیم قرینه بر خلاف ظاهر از جانب متکلم نصب شده یا نه، اصل عدم قرینه جاری می‌کنیم.

اقوال در استصحاب عدمی

نسبت به این قسم (استصحاب عدمی) می‌فرمایند بین علما در جریان چنین استصحابی اختلاف است:

قول اول: حجیت استصحابات عدمیه

مرحوم شریف العلماء مازندرانی استاد مرحوم شیخ انصاری به تبع استادشان مرحوم سید علی طباطبائی صاحب ریاض معتقد به حجیت استصحابات عدمیه هستند به سه دلیل و یک مؤید (مؤید را بعد از نقل و نقد سه دلیل اشاره خواهند کرد):

دلیل اول: اجماع

ایشان ادعا می‌کنند اتفاق نظر علماء را بر حجیت استصحابات عدمیه.

دلیل دوم: سیره علما

علماء در مباحث الفاظ، اصول لفظیه عدمیه را حجت و معتبر می‌دانند. مانند أصالة عدم النقل، أصالة عدم التقدير، أصالة عدم الإشتراک، أصالة عدم التخصیص، أصالة عدم التقييد و امثال اینها. و روشن است که بازگشت این اصول لفظیه عدمیه به استصحاب عدمی است.

دلیل سوم: کیفیت استدلال علما

قبل از تبیین این دلیل به یک مقدمه کوتاه فلسفی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه فلسفی: لا علیة فی الأعدام

در بداية الحکمة مرحوم علامه طباطبائی، مرحله هفتم، فصل اول، ص ۸۳ در پایه ۷ خوانده‌اید و در نهاية الحکمة ایشان هم خواهید

خواند که رابطه علت و معلول در امور وجودی است و امور عدمی، لاشیء اند و علیت و معلولیت در آنها راه ندارد. قسمتی از عبارت

بداية الحکمة: "فإن المعدوم من حيث هو معدوم لا شيء له، فهذا الموجود المتوقف عليه في الجملة، هو الذي نسبه عليه".

مرحوم شریف العلماء مازندرانی می‌فرمایند وقتی به کلمات علما مراجعه می‌کنیم می‌بینیم فقط استصحاب در امور وجودی را محل چالش می‌دانند و بر اثبات و حجیت آن دلیل می‌آورند، گویا چنین است که حجیت استصحاب در امور عدمی نزد آنان مفروغ عنه و ثابت است.

توضیح مطلب: مرحوم شریف العلماء می‌فرمایند علما برای اثبات حجیت استصحاب به این قانون تمسک می‌کنند: همان علتی که سبب حدوث یک شیء شد برای بقاء و استمرار آن کافی است. (كفاية العلة المحدثة للإبقاء) به عنوان مثال همان دلیلی که ثابت کرد زید دیروز

عادل بوده است همان برای بقاء عدالت امروز زید کافی است. از اینکه علما برای حجیت استصحاب به دنبال یک علت می‌گردند نشان می‌دهد مقصودشان استصحاب در امور وجودی است و الا امور عدمی که علت ندارد.

نتیجه اینکه جریان و حجیت استصحاب در امور عدمی نزد آنان مفروغ عنه و صحیح بوده است.

مرحوم شیخ انصاری هر سه دلیل استادشان را نقد می‌فرمایند که خواهد آمد.

**أقول: ما استظهره ...، ص ۳، س ۱**

مرحوم شیخ انصاری هر سه دلیل استادشان مرحوم شریف العلما مبنی بر اینکه استصحابات عدمیه محل بحث و اختلاف علما نیست و حجیت آن مفروغ‌عنه است را نقد می‌کنند و ثابت می‌فرمایند نسبت به حجیت استصحاب در امور عدمیه هم اختلاف است.

**نقد دلیل اول:** اجماع بر حجیت استصحاب در امور عدمیه وجود ندارد و در مطالب بعد، نظر مخالفان را اشاره می‌کنند.

البته تفتازانی کلامی دارد که مؤید نظر مرحوم شریف العلما است. او گفته حقیقتی که منکر حجیت استصحاب هستند صرفاً استصحاب در امور وجودی را باطل می‌دانند و الا حجیت استصحاب در امور عدمی را قبول دارند. \*\*\*

**نقد دلیل دوم:** اینکه ادعا شد سیره علما بر عمل به اصول لفظیه عدمیه است و بازگشت این اصول به استصحاب عدمی است، اشکالش این است که هر چند علما در مباحث الفاظ به اصول عدمی تمسک می‌کنند لکن دلیل بر حجیت این اصول لفظیه عدمیه، استصحاب نیست، زیرا تمسک علما چه به اصول لفظیه عدمیه مثل أصالة عدم القرینة و چه اصول لفظیه وجودیه مانند أصالة الحقیقة مبتنی بر یک قانون کلی با عنوان أصالة الظهور (اصل ظهور نوعی) است نه استصحاب. \*\*\*

شاهد بر این کلام ما این است که حتی منکران حجیت استصحاب هم به اصول لفظیه مذکوره (وجودیه یا عدمیه) تمسک می‌کنند و آنها را حجت می‌دانند چنانکه مرحوم وحید بهبهانی هم نقل می‌فرمایند.

مرحوم وحید بهبهانی فرموده‌اند حتی منکرین استصحاب وقتی شک کنند در اینکه صیغه امر که ظاهر در وجوب بود آیا ظهور جدیدی در استحباب پیدا کرده یا نه به أصالة عدم النقل تمسک می‌کنند، یا اگر شک کنند در اینکه لفظ معدن که در روایت دارد "فی المعدن الخمس" آیا به همان معنای لغوی است یا یک حقیقت شرعیه و معنای جدید شرعی پیدا کرده به أصالة عدم النقل من المعنی اللغوی إلى الشرعی تمسک می‌کنند. پس معلوم می‌شود سیره علما مبنی بر عمل به اصول لفظیه عدمیه هیچ دلالتی بر حجیت استصحاب در امور عدمیه ندارد بلکه از باب حجیت أصالة الظهور است.

### تحقیق:

\* ابتدای اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۳۰، با اصول لفظیه عدمیه از جمله أصالة عدم التقدير، أصالة عدم النقل و أصالة عدم الإشتراك آشنا شده‌ایم. به عبارت ایشان مراجعه کنید. تقریر دیگری هم از اصالة عدم النقل می‌توان ارائه شده که مربوط به جزئیات مباحث است که در آینده خواهد آمد. یقین داریم یک لفظی الآن در یک معنای خاص به کار می‌رود، شک داریم آیا در عصر نص هم به همین معنا بکار می‌رفته و انتقال معنایی اتفاق نیافتاده یا از معنای عصر نص به معنای کنونی نقل و تغییر پیدا کرده است.

\*\* در جلسه ۵۲ اشاره کردیم که ابن حاجب (م ۶۴۶هـ) از عالمان اهل سنت کتابی دارد با عنوان "مختصر الأصول یا منتهی السؤل و الأمل فی علمی الأصول و الجدل" قاضی عضد الدین ایجی (م ۷۵۶هـ) آن را شرح کرده با عنوان "شرح مختصر الأصول"، تفتازانی (منسوب به تفتازان از توابع شهرستان شیروان در خراسان شمالی، متوفی ۷۹۲هـ) هم شرح او را شرح کرده با عنوان "شرح الشرح".

\*\*\* عبارت مرحوم مظفر در اصول فقه، ج ۱، ص ۳۰: "أصالة الظهور و موردها ما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر فإن الأصل حينئذ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه. و في الحقيقة إن جميع الأصول المتقدمة راجعة إلى هذا الأصل لأن اللفظ مع احتمال المجاز مثلاً ظاهر في الحقيقة و مع احتمال التخصيص ظاهر في العموم و مع احتمال التقييد ظاهر في الإطلاق و مع احتمال التقدير ظاهر في عدمه فمؤدى أصالة الحقيقة نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص و هكذا في باقي الأصول المذكورة. فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الأصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحاً مؤدياً للغرض بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصالة الظهور فليس عندنا في الحقيقة إلا أصل واحد هو أصالة الظهور".

سپس می‌فرمایند: "حجیة الأصول اللفظیة: و هي الجهة الثانية من البحث عن الأصول اللفظیة و البحث عنها يأتي في بابه و هو باب مباحث الحجة و لكن ينبغي الآن أن نتجمل في البحث عنها لكثرة الحاجة إليها مكتفين بالإشارة فنقول إن المدرك و الدليل في جميع الأصول اللفظیة واحد و هو تباني العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام و عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر كما لا يعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو إرادة الإهمال و الإجمال فإذا احتل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهرة كما يلغون أيضاً احتمال الاشتراك و النقل و نحوهما".

مرحوم شریف العلماء در دلیل سومشان فرمودند علما فقط برای اثبات حجیت استصحاب در امور وجودی دلیل اقامه نموده‌اند، لذا از عدم استدلال بر حجیت استصحاب در امور عدمی نتیجه می‌گیریم حجیت آن مفروغ‌عنه بوده است.

مرحوم شیخ انصاری در نقد می‌فرمایند:

اولاً: برای حجیت استصحاب عدمی هم دلیل اقامه شده و حتی بعضی فقط برای آن دلیل آورده‌اند نه استصحاب وجود که خواهد آمد. ثانیاً: اگر همه علما استصحاب نسبت به امور عدمی را صحیح می‌دانستند و فقط نسبت به استصحاب در امور وجودی اختلاف نظر داشتند باید همه آنان نسبت به شک در رافع که از امور عدمی است استصحاب را جاری می‌دانستند و نسبت به شک در مقتضی اختلاف نظر می‌داشتند در حالی که هم نسبت به شک در مقتضی هم شک در مانع بین آنان اختلاف است.

(دو اصطلاح شک در مقتضی و رافع در جلسه ۳۵ ضمن مقدمه‌ای توضیح داده شد)

ثالثاً: چه بسا جهت پرداختن فقها به بحث از استصحاب وجودی به یکی از این سه جهت بوده است:

الف: چون فقها در صدد استنباط حکم شرعی‌اند بیشتر از استصحاب وجودی سخن گفته‌اند مانند استصحاب عدالت، طهارت و امثال آن.

ب: شاید فقها می‌خواستند قسمت مهم کلام که استصحاب در امور وجودی باشد را اثبات کنند و نسبت به قسمت استصحاب در امور عدمی با تمسک به اجماع مرکب و عدم قول به تفصیل بین وجودی و عدمی، حجیت استصحاب عدمی را هم ثابت کنند.

ج: امکان هم دارد فقها می‌خواستند با اثبات حجیت استصحاب در امور وجودی، حجیت استصحاب در امور عدمی را به قیاس اولویت نتیجه‌گیری کنند به این بیان که وجود نیاز به دلیل دارد اما عدم دلیل نمی‌خواهد، وقتی برای استصحاب یک امر وجودی و ابقاء ما کان (غیر از علت محدثه) نیازی به دلیل جدید نمی‌بینند پس به طریق اولی در استصحاب یک امر عدمی بدون نیاز به دلیل و علت بر عدم، آن را استصحاب خواهند نمود. (مثل استصحاب عدم تخصیص).

مرحوم شیخ انصاری در ادامه به یک مؤید برای کلام مرحوم شریف العلماء اشاره می‌کنند و از آن هم جواب می‌دهند.

مؤیدی بر کلام مرحوم شریف العلماء:

مؤید این است که از تعریف استصحاب چه نزد قدما و چه نزد متأخران روشن می‌شود محل بحث علماء فقط نسبت به استصحاب در امور وجودی بوده نه عدمی. قدما استصحاب را به استصحاب الحال تعریف می‌کردند، و در جلسه ۵۱، ضمن یک مقدمه اصولی گفتیم استصحاب حال، یعنی استصحاب حکم، پس مقصود استصحاب چیزی است که قبلاً بوده و این شامل امور وجودی می‌شود نه عدمی. همچنین متأخران استصحاب را به "إبقاء ما کان" تعریف می‌کنند و این هم دلالت می‌کند بر استصحاب چیزی که قبلاً موجود بوده است. نتیجه اینکه چون در تعریف استصحاب و در مقام بحث از استصحاب فقط به بُعد امور وجودی توجه کرده‌اند پس معلوم می‌شود نسبت به بُعد امور عدمی اختلاف نظری نداشته‌اند و حجیت استصحاب در امور عدمی مورد اتفاق علما بوده است.

نقد مؤید:

(در کتاب اول به یک سؤال پاسخ داده شده سپس جواب آمده که در اینجا عکس آن مطرح می‌کنیم)

نقد و جواب مرحوم شیخ انصاری یک جواب نقضی است که می‌فرماید اگر کلمات موجود در تعریف علما چنین دلالتی داشته باشند که استصحاب در امور وجودی مورد اختلاف است و در امور عدمی مورد اتفاق، پس وقتی در تعریف استصحاب می‌گویند استصحاب حال شرع باید بگویید مقصودشان این است که فقط استصحاب در حکم شرعی حجت است و فقط استصحاب در حکم شرعی مورد اختلاف بوده است و استصحاب در امور خارجی مورد اتفاق است در حالی که استصحاب در امور خارجی قطعاً مورد اختلاف است نه اتفاق و اجماع.

سؤال: پس به چه جهت قدما از تعبیر "حال" در تعریف استصحاب استفاده کرده‌اند که دلالت دارد بر امور وجودی؟

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بحث علما از استصحاب ناظر به کاربرد آن در فقه و بیان احکام شرعی است که بیشتر موارد آن هم مربوط به امور وجودی است، لذا می‌بینیم بعضی از استصحاب چنین تعبیر می‌کنند "استصحاب حال الشرع"

بیان پنج شاهد بر وجود اختلاف در مستصحب عدمی

مرحوم شیخ انصاری بعد از نقد کلام مرحوم شریف العلماء مبنی بر اجماعی بودن حجیت استصحاب در امور عدمی، به پنج شاهد اشاره می‌کنند تا نشان دهند نسبت به جریان استصحاب در امور عدمی هم اختلاف نظر بین علما وجود دارد:

شاهد اول: کلام مرحوم وحید بهبهانی.

انتهای جلسه قبل، کلامشان مبنی بر اختلاف نظر در حجیت استصحاب عدمی ذکر شد.

شاهد دوم: کلامی از منکران حجیت استصحاب.

شاهدی که بعضی از منکران حجیت استصحاب اقامه نموده‌اند این است که اگر استصحاب در امور عدمی به اجماع فقهاء حجت بود باید در موارد اختلاف بین دو نفر در کتاب القضاء، همیشه به نفع کسی حکم می‌کردند که بینه بر نفی و عدم ارائه داده است، در حالی که نه شیعه نه اهل سنت چنین اتفاق نظر و اجماعی ندارند.

مثال: دو نفر اختلاف نظر دارند یکی با ارائه بیّنه می‌گوید این کتاب وقف است (مثبت است)، دیگری هم با ارائه بیّنه می‌گوید وقف نیست (نافی است)، اگر جریان استصحاب در امور عدمی مورد اتفاق فقها بود، باید در چنین موردی همه فتوا می‌دادند همیشه بیّنه نافی مقدم است زیرا موافق با استصحاب عدم است در حالی که چنین اتفاق نظری وجود ندارد.

شاهد سوم: کلامی از معتقدان حجیت استصحاب.

مرحوم سید عمید الدین أعرجی (م ۷۵۴هـ، خواهر زاده علامه حلّی) در منیة اللیب فی شرح التهذیب، در استدلال بر حجیت استصحاب عدمی فرموده‌اند هر روایتی که برای استنباط حکم شرعی مورد استناد قرار گیرد احتمالاتی در آن وجود دارد که مانع از تمسک به آن روایت است، مثل احتمال نسخ، احتمال تقيید، احتمال تخصیص و امثال اینها، دلیلی که سبب کنار زدن این احتمالات و استنباط حکم شرعی از روایت می‌شود استصحاب عدمی است (اصل عدم نسخ، اصل عدم تقيید و اصل عدم تخصیص). همین ارائه دلیل شاهد وجود اختلاف در بحث است نه اینکه این بحث اجماعی و بی‌نیاز از استدلال و بحث باشد.

شاهد چهارم: کلام صاحب مدارک.

مرحوم سید محمد عاملی در کتاب فقهی‌شان با عنوان مدارک الأحکام فی شرح شرایع الإسلام تمسک به استصحاب عدم تذکیه را باطل دانسته‌اند و استدلال اکثر فقها به استصحاب عدم تذکیه برای اثبات نجاست پوست مشکوک را باطل شمرده‌اند. توضیح مطلب: فقهاء می‌فرمایند کسی که شک دارد این پوست از گوسفندی بوده که تذکیه شده لذا پاک است یا تذکیه و ذبح شرعی نشده لذا میته و نجس است، استصحاب عدم تذکیه جاری است.

(یقین دارد وقتی این حیوان زنده بود اگر این پوست را جدا می‌کردند میته و نجس بود، شک دارد موت این حیوان به ذبح شرعی و مذکّی بوده یا نه، استصحاب عدم تذکیه جاری است و نتیجه شرعی آن، نجاست پوست است)

مرحوم صاحب مدارک فرموده استصحاب عدم تذکیه جاری نیست و پوست مشکوک طاهر است. \*

### تحقیق:

\* مرحوم صاحب مدارک (۹۴۶-۱۰۰۹هـ) هم کلاسی و هم مباحثه مرحوم شیخ حسن بن زین الدین (پسر شهید ثانی) بودند که هر دو در درس مرحوم مقدس ادرییلی صاحب مجمع الفائدة و البرهان حاضر می‌شدند.

عبارت مدارک الأحکام، ج ۲، ص ۳۸۷: و احتجوا علیه بأصالة عدم التذکية. ويشکل بأن مرجع الأصل هنا إلى استصحاب حکم الحالة السابقة ، وقد تقدم منا الكلام فيه مرارا ، وبيّنا أن الحق أن استمرار الحكم يتوقف على الدليل كما يتوقف عليه ابتداءه ، لأن ما ثبت جاز أن يدوم و جاز أن لا يدوم ، فلا بد لدوامه من دليل وسبب سوى دليل الثبوت. ثم لو سلمنا أنه يعمل به فهو إنما يفيد الظن ، والنجاسة لا يحكم بها إلا مع اليقين أو الظن الذي ثبت اعتباره شرعا كشهادة العدلين إن سلم عمومه.

شاهد پنجم: قبل از بیان پنجمین و آخرین شاهد یک مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: رابطه استصحاب وجودی و عدمی

هر امر وجودی که استصحاب در آن تصویر شود، می‌توان آن را تبدیل به استصحاب عدمی نمود. مثال: استصحاب وجودی: یقین دارد لباس دیروز طاهر بود، الآن شک پیدا می‌کند، استصحاب می‌کند طهارت لباس را. همین را تبدیل می‌کنیم به استصحاب عدمی: یقین دارد به عدم نجاست لباس در روز گذشته، الآن شک دارد، استصحاب عدم نجاست جاری می‌کند. البته تبدیل استصحاب وجودی به عدمی و نتیجه‌گیری حکم شرعی از آن، طبق مبنای قدامت بلا إشکال بوده لکن متأخران به توجه به یک نکته دقیق، آن را باطل می‌دانند زیرا اصل مثبت است. یعنی استصحاب می‌کند عدم نجاست را و نتیجه می‌گیرد پس به حکم عقل لباس طاهر است و برای نماز اشکالی ندارد (اصل مثبت را در جلسه ۳۳ ضمن یک مقدمه اصولی توضیح دادیم). مرحوم شریف العلماء ادعا فرمودند چون قدامت از دلیل بر حجیت استصحاب عدمی بحث نکرده‌اند می‌فهمیم بالاتفاق آن را قبول داشته‌اند لذا فقط به بحث از حجیت استصحاب در امور وجودی پرداخته‌اند.

مرحوم شیخ انصاری در مقام ارائه پنجمین شاهد بر بطلان مدعی مذکور می‌فرمایند از دیدگاه قدامت اصلاً معنا ندارد بین استصحاب وجودی و عدمی تفکیک و تفصیل قائل شد، معنا ندارد گفته شود قدامت نسبت به حجیت استصحاب عدمی اتفاق نظر دارند لکن در حجیت استصحاب وجودی اختلاف نظر دارند، خیر، اگر در حجیت استصحاب وجودی اختلاف نظر داشته باشند باید در حجیت استصحاب عدمی هم اختلاف نظر داشته باشند زیرا هر استصحاب وجودی به یک استصحاب عدمی برمی‌گردد. (فضلاً عن) چه رسد به اینکه منکران حجیت استصحاب، اجماع بر حجیت استصحاب عدمی داشته باشند.

نتیجه اینکه اگر قدامت اجماع بر حجیت استصحاب عدمی داشته باشند دیگر لغو است که در استصحاب وجودی اختلاف نظر پیدا کنند زیرا می‌توانند به جای تمسک به استصحاب وجودی، همان را تبدیل به استصحاب عدمی کنند. همچنین می‌توانند از متیقن وجودی (مثل طهارت)، نتیجه عدمی (مثل عدم نجاست) بگیرند، یا عکس این.

نعم ربما یظهر ... ص ۳۱، س ۱۰

بله بعضی از علما نسبت به بعضی از اصول عدمیه ادعای اجماع بر حجیت نموده‌اند. مانند استصحاب نفی یا همان برائت اصلیة (استصحاب عدم تکلیف مثلاً در ابتدای بعثت، یقین دارد ابتدای بعثت حکم بسیاری از امور بیان نشده بود الآن شک دارد آیا همچنان بدون حکم است یا نه، استصحاب می‌کند عدم حکم را).

حتی مرحوم محدث اُسترآبادی (م ۱۰۳۶هـ) نسبت به استصحاب عدم نسخ و مرحوم محدث بحرانی نسبت به استصحاب عدم نسخ و استصحاب عدم تخصیص و عدم تقیید ادعا نموده‌اند که اعتقاد به آن از ضروریات دین است. \*

### نظریه مرحوم شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید استصحاب به معنای اِسراء و سرایت دادن حکمی که در سابق متیقن بوده به زمان شک لاحق، محل بحث و اختلاف علما است و هیچ تفاوتی بین وجودی و عدمی (عدم مطلق یا عدم خاص) نیست.

البته باید در انتساب قول به حجیت یا عدم حجیت استصحاب وجودی یا عدمی به اصحاب دقت نمود، زیرا هر جا دیدیم یک فتوایی به مقتضای حالت سابقه داده شده دلیل بر حجت بودن استصحاب نزد صاحب فتوا نیست و چه بسا مبنای فتوا قاعده‌ای دیگر باشد مانند: - ممکن است یک فقیه در موردی خاص فتوا دهد به نفی تکلیف و توهم شود به برائت اصلیة یا استصحاب عدم تکلیف تمسک نموده در حالی که دلیل آن فقیه برای فتوایش قاعده "قیح عقاب بلایان" یا "عدم الدلیل دلیل العدم" بوده باشد.

- ممکن است یک فقیه در موردی مطابق با مقتضای أصالة عدم التقیید، أصالة عدم التخصیص، أصالة عدم التقدیر، یا أصالة عدم النقل فتوای داده باشد لکن مبنا و دلیل این فتوایش نه استصحاب عدمی بلکه أصالة الظهور باشد. (که در جلسه ۶۱) گذشت.

در هر صورت، امامیه قائل به تفصیل بین وجودی و عدمی نیستند. البته جلسه ۶۱ نقل اختلافی از تفتازانی مورد اشاره قرار گرفت.

جهت دوم: مستصحب یا حکم شرعی است یا امر خارجی

مرحوم شیخ انصاری در این جهت دوم دو نکته دارند:

نکته اول: طرح بحث

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید مستصحب از این جهت که یقین سابق به آن بر چه اساسی بوده است دو قسم دارد:

قسم اول: مستصحاب، حکم شرعی است.

مثال: یقین به طهارت داشت، بعد خروج مذی شک می‌کند در طهارت، استصحاب طهارت جاری می‌کند. یا یقین آب کر با خون ملاقات و تغییر رنگ پیدا کرده و متنجس شده، سپس تغییر رنگ خود بخود از بین می‌رود، شک در طهارت دارد، تنجس آب را استصحاب می‌کند. قسم دوم: مستصحاب، امر (موضوع) خارجی است.

مثال: یقین دارد آب داخل حوض به مقدار کر بود، مقدار اندکی از آن کم می‌شود، شک دارد در بقاء کریت، استصحاب جاری می‌کند. یقین دارد لباس مرطوب بود بعد از یک ساعت با نجس برخورد می‌کند، شک دارد حین الملاقاة همچنان لباس مرطوب بود تا متنجس شده باشد یا نه؟ استصحاب می‌کند بقاء رطوبت را.

یقین دارد کلمه معدن یک معنای لغوی مشخصی دارد، شک می‌کند آیا توسط شارع از این معنای لغوی به یک معنا و حقیقت شرعیه نقل پیدا کرده یا نه؟ استصحاب عدم نقل (بقاء وضع اول را) جاری می‌کند.

یقین دارد لفظ صلاة و حج از معنای لغوی شان (دعاء و قصد) به معنای جدیدی نقل پیدا کرده، شک دارد آیا این نقل به معنای شرعی جدید در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده که حقیقت شرعیه باشد یا قرن‌ها بعد بوده که حقیقت عرفیه و متشرعیه باشد، استصحاب می‌کند همان وضع اول را یعنی نقل در عصر شارع را.

### تحقیق:

\* عبارت **فوائد المدنیة**، ص ۲۸۸ (چاپ جامعه مدرسین): اعلم أنّ للاستصحاب صورتین معتبرتین باتّفاق الامة ، بل أقول : اعتبارهما من ضروریات الدین: إحداهما : أنّ الصحابة وغيرهم كانوا يستحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله إلى أن يحيي ء صلى الله عليه وآله بنسخه. وثانيهما : أنّا نستحب كلّ أمر من الامور الشرعيّة مثل كون رجل مالك أرض ، وكونه زوج امرأة ... إلى أن نقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور.

کلام در تقسیم مستصحب به حکم شرعی و امر خارجی بود. نکته اول در طرح بحث بیان شد.

نکته دوم: بعضی اقوال در مسأله

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید هر دو قسم مذکور محل بحث و اختلاف علماء است، سپس کلامی از مرحوم صاحب قوانین نقل می‌کنند.

کلام مرحوم صاحب قوانین

مرحوم صاحب قوانین در دسته‌بندی اقوال در استصحاب فرموده‌اند هشت قول وجود دارد از جمله دو تفصیل که این دو تفصیل را به عنوان قول سوم و چهارم در استصحاب دسته بندی و بیان کرده‌اند، دو تفصیل در دسته بندی ایشان چنین است:

تفصیل اول: بعضی (از اخباریان) معتقدند استصحاب در موضوع خارجی حجت و قابل جریان است لکن در حکم شرعی جاری نیست.

تفصیل دوم: بعضی (از اصولیان) از جمله مرحوم محقق خوانساری معتقدند استصحاب فقط در حکم شرعی جاری است نه موضوع خارجی.

نقد کلام صاحب قوانین

مرحوم شیخ انصاری به کلام مرحوم صاحب قوانین دو اشکال دارند، یکی اینکه این دو تفصیل تباین ندارند بلکه از جهتی مشترک هستند

اشکال اول: دو تفصیل مباین نیستند

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید دو تفصیلی که مرحوم صاحب قوانین بیان کردند تباین کلی ندارند و دو قول در تقابل با یکدیگر نیستند

بلکه وجه مشترک دارند. مرحوم شیخ انصاری برای توضیح کلامشان ابتدا مقدمه بیانی دارند سپس به جمع بندی مطلب و تبیین اشکال

اولشان می‌پردازند. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید:

تعبیر حکم شرعی در کلمات و عبارات فقهاء، دو گونه به کار می‌رود یا فقط حکم شرعی کلی یا اعم از آن:

کاربرد اول: حکم شرعی کلی

حکم شرعی در یک کاربرد به معنای حکمی از جانب شارع است که اختصاص به بعضی از مکلفان ندارد. مانند طاهر بودن کسی که مذی

از او خارج شده، یا نجاست (تنجّس) آبی که تغیر آن خود بخود برطرف شده.

به عبارت دیگر حکم شرعی کلی حکمی است که بیان آن بر عهده شارع است.

نمونه این نوع کاربرد کلمات بعض اخباریان از جمله مرحوم محدث اُسترآبادی و مرحوم شیخ حرّ عاملی (صاحب وسائل الشیعة) است که

استصحاب حکم شرعی کلی را جایز نمی‌دانند اما هم استصحاب حکم شرعی جزئی و هم موضوع خارجی را معتبر می‌دانند.

کاربرد دوم: اعم از کلی و جزئی (خاص)

دومین کاربرد حکم شرعی، کاربرد این اصطلاح است در معنایی اعم از حکم کلی و جزئی یعنی گفته می‌شود حکم شرعی و مقصود هم

حکم شرعی کلی است هم حکم شرعی جزئی، حکم شرعی جزئی هم حکمی است که مربوط به بعضی از مکلفان است و بیان آن هم

بر عهده شارع نیست. مانند تنجّس لباس زید بر اثر ملاقات با نجس یا عدم تنجّس به جهت عدم ملاقات با نجس. بله بیان حکم کلی

تنجّس بر اثر ملاقات بر عهده شارع است.

نمونه این نوع کاربرد هم کلمات بعض اصولیان از جمله محقق خوانساری است که فرموده‌اند استصحاب از نظر حکمی که در سابق

یقینی بوده دو قسم است: یک قسم مانند استصحاب نجاست ثوب (حکم شرعی) و قسم دیگر مانند استصحاب رطوبت ثوب (امر خارجی).

از اینکه مرحوم محقق خوانساری برای حکم شرعی مثال به یک حکم شرعی جزئی زده‌اند معلوم می‌شود مقصودشان اعم از حکم شرعی

کلی و جزئی است. (همان کاربرد دوم)

إذا عرف ما ذکرنا ...، ص ۳۴، س ۱۰

مرحوم شیخ انصاری در مقام جمع‌بندی اشکال اولشان به مرحوم صاحب قوانین می‌فرماید با توجه به توضیحاتی که داده شد اینکه ما

دو تفصیل مذکور در حجیت استصحاب را دو تفصیل متباین و عکس یکدیگر ببینیم، دقیق نیست (تفصیل اول انکار استصحاب در احکام

شرعی و اعتبار آن در موضوعات خارجی و تفصیل دوم عکس آن یعنی اعتبار استصحاب در احکام شرعی و انکار آن در موضوعات

خارجی).

دلیل بطلان تفصیل مذکور آن است که جلسه قبل گفتیم حکم شرعی که جریان استصحاب در آن انکار یا اثبات می‌شود در لسان علما

دو کاربرد دارد:

**کاربرد اول:** مقصود از حکم شرعی، حکم کلی شرعی است.

طبق این کاربرد، اختلافی بین اخباری و اصولی وجود ندارد، اخباریان می‌گویند در حکم شرعی کلی استصحاب جاری نیست، اُحدی از اصولیان نمی‌گوید استصحاب در حکم شرعی کلی حجت است اما در حکم شرعی جزئی حجت نیست. پس نسبت به خصوص حکم شرعی کلی چنین نیست که بعضی بگویند حجت است و بعضی بگویند حجت نیست.

آنچه را که مرحوم خوانساری نقل کردند توسط مرحوم صاحب قوانین خوب تحلیل نشده، محقق خوانساری در صدد نقل قول از کسانی هستند که استصحاب را در حکم شرعی اعم از کلی و جزئی معتبر می‌دانند.

پس طبق این کاربرد اول تنافی و دوئیت نیست بلکه جریان استصحاب در حکم شرعی جزئی هم مورد قبول اخباری است هم اصولی.

**کاربرد دوم:** مقصود از حکم شرعی، اعم از کلی و جزئی باشد.

طبق این کاربرد اُحدی از علما معتقد نیست که در موضوع خارجی استصحاب جاری است اما در حکم شرعی (اعم از کلی و جزئی) استصحاب جاری نیست. چرا که استصحاب در حکم جزئی را هم اخباری حجت می‌داند هم اصولی.

نتیجه اینکه بین دو طائفه (اخباریان و اصولیان) تباین کلی و تناقض نیست بلکه در قسمتی با یکدیگر هم رأی هستند لذا نمی‌توان کلام آنان را دو تفصیل متعکس به حساب آورد.

**ثم إن المحصل ...، ص ۳۴، س ۴**

**اشکال دوم: تفصیل سه بُعد دارد**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید نسبت به این تقسیم از مستصحب (تقسیم به حکم شرعی و موضوع خارجی) یک تفصیل سه بُعدی قابل تصویر است:

**بُعد اول:** استصحاب حکم شرعی (کلی و جزئی) حجت است اما استصحاب موضوعات خارجی حجت و صحیح نیست. این قول را مرحوم محقق خوانساری نقل کرده‌اند.

**بُعد دوم:** استصحاب حکم شرعی جزئی و موضوع خارجی حجت است اما استصحاب حکم کلی حجت و صحیح نیست. این قول را مرحوم وحید بهبهانی به اخباریان نسبت داده‌اند.

**بُعد سوم:** استصحاب حکم شرعی جزئی حجت است لکن استصحاب حکم شرعی کلی و موضوع خارجی حجت نیست. این قول را مرحوم سید صدر الدین محمد رضوی (م ۱۱۶۰) از حاشیه مرحوم محقق خوانساری بر کلامی از مرحوم شهید برداشت کرده‌اند. \*

نتیجه هر دو اشکال این شد که نوع نگاه مرحوم محقق قمی صاحب قوانین به دسته‌بندی اقوال صحیح نیست و باید بر اساس دو کاربرد حکم شرعی (کلی و اعم از کلی و جزئی) تفصیل بین اقوال را تبیین نمود. \*\*

### تحقیق:

\* الوافیة بأصول الفقه کتابی است از مرحوم فاضل تونی که توسط علما شرح شده است و جالب است که سه عالم سید هم بر این کتاب شرح نوشته‌اند که عبارت‌اند از: سید محمد مهدی بحر العلوم (م ۱۲۱۲هـ)؛ سید محسن اعرجی مشهور به محقق اعرجی و مقدس کاظمی (م ۱۲۲۷هـ) و سید صدرالدین محمد رضوی (م ۱۱۶۰هـ) معروف به شارح وافیه.

\*\* اشکال نکنید که چرا سه صفحه را صرفاً به بیان اشکال به نوع دسته‌بندی مرحوم صاحب قوانین پرداختند چرا که دسته بندی نادرست نسبت به اقوال ناشی از عدم دقت در جزئیات اقوال و أدله اقوال است که منجر به نتیجه گیری اشتباه خواهد شد. یک فقیه و اصولی برای به کرسی نشاندن نظریه و دلیل خودش نیاز به ابطال نظریه‌های مخالف دارد و اگر نظریه‌های مخالف، به درستی ترسیم نشود در نقد آنها و نتیجه‌گیری صحت قول و دلیل خودش دچار خطا خواهد شد. به ویژه اینکه در محل بحث استصحاب عموم علما به دسته بندی اقوال توجه دارند و مرحوم شیخ انصاری هم بعد از بیان تقسیمات استصحاب به طور تفصیلی وارد بررسی اقوال و أدله اقوال خواهند شد.



### جهت سوم: مستصحب یا حکم تکلیفی است یا وضعی

مرحوم شیخ انصاری فرمودند استصحاب با نگاه به مستصحب به سه اعتبار تقسیم می‌شود: ۱. وجودی و عدمی. ۲. حکم شرعی و موضوع خارجی. و سومین تقسیم هم تقسیم مستصحب است به حکم تکلیفی و حکم وضعی.

می‌فرمایند مستصحب یا یکی از احکام خمسة تکلیفیه است یا یکی از احکام وضعیه یعنی هر حکمی غیر از احکام خمسه تکلیفیه که مجعول شارع باشد، مانند: سببیت استطاعت برای حج، شرطیت وضو برای صلاة، مانعیت اکل برای صلاة، مالکیت، بینونت (طلاق)، طهارت و ... .

سؤال: چرا مرحوم شیخ انصاری تقسیم مستصحب به تکلیفی و وضعی را ذیل قسم قبل اشاره نفرمودند، در قسم قبلی می‌توانستند بفرمایند مستصحب یا حکم شرعی است یا موضوع خارجی و حکم شرعی هم یا تکلیفی است یا وضعی، چرا به عنوان یک قسم مستقل به آن می‌پردازند؟

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اصل تقسیم مستصحب یک تقسیم فرضی نیست بلکه ناظر به اختلاف اقوال بین اصولیان است، یعنی هر جا تفصیل بین اقسام مستصحب داده شده، در یک قسم استصحاب معتبر شمرده شده و در قسم دیگر اعتبار آن انکار شده، ما هم به آن تقسیم اشاره کرده‌ایم.

در رابطه با حکم تکلیفی و وضعی هم هر چند ظاهر عبارت مرحوم فاضل تونی ظهور دارد در تفصیل بین حکم تکلیفی و وضعی (استصحاب در حکم تکلیفی را نامعتبر و استصحاب در حکم وضعی را معتبر دانسته‌اند) لکن دقت در تمام عبارت ایشان نشان می‌دهد تفصیلشان در اصل بین حکم تکلیفی و وضعی نیست بلکه مربوط به جزئیاتی در حکم وضعی است. لذا نیاز به طرح به عنوان قسم مستقل داشت.

توضیح مطلب: در حکم وضعی مانند شرطیت وضو برای صلاة، یک شرطیت داریم که حکم شارع است و یک نفس و ذات الشرط داریم که عمل مکلف است یعنی همان حرکات وضو، مرحوم فاضل تونی فرموده‌اند اگر در ذات الشرط که عمل خودش هست شک کند، می‌تواند استصحاب جاری کند بگوید یقین دارم یک ساعت قبل وضو داشتیم، الآن شک دارم همچنان با وضو هستیم یا نه؟ استصحاب کند بقاء بر وضو را، لکن اگر در حکم شارع شک کرد استصحاب معنا ندارد مثل اینکه بگوید یقین دارم سابقا وضو شرط نماز بوده، الآن شک دارم آیا همچنان وضو شرط نماز هست یا نه؟ اینجا استصحاب جاری نخواهد بود.

بررسی بیشتر این تفصیل ضمن أدله اقوال خواهد آمد. (البته آنجا که این مطلب بررسی می‌شود جزء حذفیات مبحث استصحاب است)

و أمّا بالإعتبار الثانی ...، ص ۳۷

### اعتبار دوم: تقسیم استصحاب به اعتبار دلیل مستصحب

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند استصحاب به اعتبار دلیل بر مستصحب از سه جهت قابل تقسیم است:

#### جهت اول: یا اجماع است یا غیر اجماع

أبو حامد محمد غزالی شافعی (م ۵۰۵ هـ) تفصیلی قائل شده به این صورت که:

– اگر دلیل بر حکم مستصحب (متیقن سابق) اجماع بوده، یعنی با تمسک به اجماع در سابق یقین به حکم پیدا کرده، در این صورت استصحاب جاری نیست. (زیرا اجماع دلیل لَبّی یعنی عقلی است و عند الشک باید به قدر متیقن آن أخذ نمود)

– اگر دلیل بر حکم مستصحب غیر اجماع مانند آیات و روایات بوده، استصحاب جاری است.

در مقابل، مرحوم محدث بحرانی صاحب حدائق در کتاب الدرر النجفیه شان فرموده‌اند:

– اگر دلیل بر حکم مستصحب اجماع باشد استصحاب در آن قابل جریان است.

– اگر دلیل بر حکم مستصحب آیات و روایات باشد عند الشک باید به همان آیات و روایت عمل نمود و جای جریان استصحاب نیست.

توضیح بیشتر مطلب را در اقوال استصحاب ذکر خواهند نمود.

#### جهت دوم: یا دلیل عقلی است یا شرعی

حکم مستصحب یا با دلیل شرعی ثابت شده یا عقلی؛ مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند البته ندیدم کسی از علماء تفصیل دهد بین این دو قسم لکن جا دارد که تفصیل قائل شویم یعنی استصحاب در جایی که حکم مستصحب با دلیل شرعی ثابت شده را حجت بدانیم و جایی که با دلیل عقلی ثابت شده را حجت ندانیم زیرا به طور کلی استصحاب در احکام عقلیه قابل جریان نیست و باطل است.

برای توضیح مطلب یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: وحدت متیقن و مشکوک در استصحاب

در اصول فقه مرحوم مظفر تحت عنوان مقومات استصحاب خوانده‌ایم که یکی از شرائط جریان استصحاب، وحدة متعلق یقین و شک است. یعنی دقیقا در همان چیزی که یقین داشت، شک کند، به عبارت دیگر موضوع در متیقن و مشکوک یکی باشد. \*  
 مثال: یقین دارد زید قبل از رسیدن به سن بلوغ تکلیفی نداشت، بعد از رسیدن به سن بلوغ شک دارد آیا همچنان تکلیف ندارد یا تکلیفی بر عهده او آمده است؟ اینجا نمی‌تواند استصحاب عدم تکلیف جاری کند زیرا موضوع در ناحیه یقین، فرد صغیر و غیر بالغ بود اما موضوع در ناحیه شک فرد بالغ است، پس موضوع در یقین و شک یا به عبارت دیگر متیقن و مشکوک تفاوت پیدا کرده و استصحاب جاری نخواهد شد.

نتیجه اینکه وحدت متیقن و مشکوک یا بقاء موضوع در استصحاب شرط است.

توضیح مطلب این است که حکمی که عقل مطرح می‌کند با بررسی جوانب و خصوصیات موضوع است، یعنی ابتدا عقل بررسی می‌کند معیار حسن و قبح، عدل و ظلم است، عدل و ظلم چه ویژگی‌ها و خصوصیات باید داشته باشد، وقتی عقل جوانب و ویژگی‌های ظلم و عدل را سنجید و موضوع برایش روشن شد، سپس حکم می‌کند به قبح ظلم و حُسن عدل، یعنی هر جایی که موضوع و علت ظلم، محقق باشد قطعاً عقل حکم به قبح و لزوم ترک خواهد کرد.

حال موضوع ظلم را که عقل شناخته بود و آن را علت حکم به قبح می‌دانست اگر مورد شک قرار گیرد، قطعاً به این جهت است که موضوع تغییر کرده و الا اگر موضوع ظلم باقی باشد حکم قطعی و دائمی عقل به قبح همچنان به دنبالش می‌آید پس اگر شک در حکم عقل واقع شد به این معنا است که چون موضوع تغییر پیدا کرده شک داریم حکم به قبح باقی است یا نه؟  
 در مقدمه گفتیم اگر موضوع تغییر پیدا کند دیگر استصحاب جاری نخواهد بود نه استصحاب در حکم شرعی نه استصحاب در حکم عقلی. توضیح بیشتر و استدلال تفصیلی بر این مطلب در تنبیه سوم از تنبیهات استصحاب در صفحه ۲۱۵ کتاب خواهد آمد.  
 (دو اصطلاح شک در مقتضی و رافع که در کتاب آمده، در جلسه ۳۵ ضمن یک مقدمه اصولی توضیح داده شد)

### تحقیق:

\* عبارت مرحوم مظفر در اصول فقه، ج ۲، ص ۲۸۰ چنین است: وحدة متعلق یقین و الشك أي إن الشك يتعلق بنفس ما تعلق به اليقین مع قطع النظر عن اعتبار الزمان و هذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذي حقيقته إبقاء ما كان ... .

گفته شد اگر دلیل بر مستصحب، عقلی باشد شک در آن معنا ندارد که بعد نوبت به جریان استصحاب برسد.

مرحوم شیخ انصاری مطلبشان را به بیانی دیگر ضمن یک اشکال و جواب مطرح می‌فرمایند:

**اشکال:** مستشکل می‌گوید ما در استصحاب حکم عقل، یک حکم کلی را استصحاب نمی‌کنیم که اشکال شما وارد شود بلکه یک حکم جزئی را استصحاب می‌کنیم؛ به عبارت دیگر شک در حکم کلی عقل معنا ندارد اما شک در تطبیق آن بر یک مصداق خارجی قابل تصویر است. مثلاً می‌گوییم این کلام صادق مضر (که مثلاً منجر به قتل یک بی‌گناه می‌گردد) یقیناً دیروز قبیح بود، امروز شک داریم همچنان قبیح است یا نه، استصحاب جاری می‌کنیم. پس استصحاب در محل حکم عقل به قبح هم تصویر می‌شود.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اصلاً هر حکمی که عقل صادر کند امکان استصحاب در آن نیست زیرا عقل زمانی یک حکمی صادر می‌کند که موضوع و علت آن حکم را بشناسد و آن علت را محقق ببیند آنگاه حکم به حُسن یا قبح می‌کند، و زمانی که حکم به قبح یا حُسن نمود دیگر شک در آن قابل تصوّر نیست، پس اگر شما موردی را مثال بزنید تا شک در حکم عقل را تصویر کنید در حقیقت شک در اصل موضوع و علت حکم است که در مقدمه گفتیم اگر شک به تغییر موضوع برگردد، استصحاب جاری نیست.

اما این مشکل (شناخت علت) در حکم شرعی وجود ندارد زیرا در اکثر موارد ما از علت حکم شارع به وجوب یا حرمت آگاه نیستیم حتی اگر از علت حکم هم آگاه باشیم ممکن است از بقاء آن علت آگاه نباشیم لذا شک در تحقق علت یا شک در بقاء علت نسبت به حکم شرعی کاملاً قابل تصویر است. شارع حکم نموده به طهارت، ما از علت آن آگاه نیستیم و شک پیدا می‌کنیم آیا علت طهارت باقی است یا نه؟ این شک کاملاً به جا است و روایات می‌گویند به این شک اعتنا نکن و بنا بر یقین سابق بگذار.

**إن قلت: علی القول ...، ص ۳۹، س ۱**

**اشکال:**

مستشکل اشکالی به این مبنا دارد که قبل از بیان آن یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

#### **مقدمه کلامی، اصولی: تبعیة الأحکام للمصالح و المفاسد**

در کتاب اصول الفقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۴۰، مقدمه سیزدهم از مقدمات پانزده گانه ابتدای جلد دوم در مباحث طریقت و سببیت در حجیت امارات، خوانده‌ایم که عدلیه (شیعه و معتزله) معتقد است احکام تابع مصالح و مفاسدند، اگر نماز واجب شده قطعاً مصلحت داشته است و این مصلحت هم ملزمه و الزام آور بوده که نماز را واجب کرده است پس چون تحصیل و به دست آوردن مصلحت نماز واجب بوده خدا نماز را واجب گردانده است. همچنین در بُعد حرمت و مفسده ملزمه.

پس قطعاً احکام تابع مصالح و مفاسد است لکن فقط در بعضی از موارد عقل ما می‌تواند به مصلحت یا مفسده در یک عمل پی ببرد و در موارد زیادی هم از مصلحت و مفسده یا همان علت احکام بی اطلاع است.

همچنین در اصول فقه مرحوم مظفر با قانون ملازمه بین حکم عقل و شرع آشنا شدیم. (کَلِّمًا حَكْمٌ بِهَ الْعَقْلِ، حکم به الشرع)

مستشکل می‌گوید همان اشکالی که به جریان استصحاب در حکم عقل وارد کردید عیناً در استصحاب در حکم شرع هم جاری است. توضیح مطلب: مستشکل می‌گوید شما گفتید چون ملاک حکم عقل برای ما روشن است لذا شک در آن معنا ندارد که استصحاب در آن مطرح شود. می‌گوییم طبق معتقد امامیه، به ملاکات احکام علم داریم و یقین داریم که اگر شارع در جایی حکم به وجوب کرده مصلحت ملزمه داشته و اگر حکم به حرمت نموده مفسده ملزمه داشته است، از طرف دیگر قاعده تلازم بین حکم عقل و شرع هم مورد پذیرش است (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع) پس باید بگویید شک در حکم شرع هم معنا ندارد، لذا اگر یقین دارد در عصر حضور امام معصوم، نماز جمعه واجب بوده طبق گفته شما معنا ندارد در آن شک کند زیرا روشن است که اگر نماز جمعه واجب بوده به جهت وجود مصلحت ملزمه بوده است که این وجود مصلحت عقلی، مورد تأیید شرع هم هست.

به عبارت دیگر چنانکه شک در حکم عقل به معنای تغییر موضوع است، شک در حکم شرعی هم باید به معنای تغییر موضوع باشد و در نتیجه باید بگویید در احکام شرعی هم استصحاب راه ندارد.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اشکال شما به مبنای متقدمان که استصحاب را از باب حکم عقل و ظن به بقاء حجت می‌دانند وارد است و کلامتان صحیح است لکن طبق مبنای متأخران که استصحاب را از باب روایات و تعبد حجت می‌دانند وارد نیست.

توضیح مطلب: متأخران استصحاب را از باب تعبد به روایات حجت می‌دانند و روایات هم می‌گویند موضوعی را که در آن، یقین سابق و شک لاحق داری استصحاب کن، تشخیص موضوع هم واگذار به عرف است، عرف هم برای تشخیص بقاء موضوع به کلیات بسنده

می‌کند و می‌گوید دیروز یقین داشتم به حرمت این شیء الآن در حرمت همین شیء شک دارم و موضوع تغییر نکرده، لذا شارع می‌فرماید لاتنقض الیقین بالشک.

بله اگر نص خاص بگوید ملاک و علت حکم شرعی حرمت، فقط اسکار است، عقل می‌گوید قطعاً در جایی که موضوع اسکار نباشد حکم شرعی حرمت هم نیست در این صورت کلام مستشکل وارد است یعنی استصحاب جاری نخواهد شد زیرا در حکم قطعی شرع به حرمت اسکار، شک معنا ندارد و اگر هم شک تصویر شود قطعاً به جهت تغییر موضوع است که گفتیم با تغییر موضوع استصحاب جاری نخواهد شد.

### بیان دو نکته

مرحوم شیخ انصاری در پایان مطلبشان دو نکته بیان می‌فرمایند:

#### نکته اول: استصحاب در سه مورد جاری نیست

می‌فرمایند با توجه به مطالبی که بیان شد روشن می‌شود که در سه مورد استصحاب جاری نیست:

**مورد اول:** (از تعبیر نعم در انتهای جلسه قبل استفاده می‌کنیم که) در احکام شرعی‌ای که علت و ملاک کاملاً برای ما روشن باشد، استصحاب جاری نخواهد بود.

**مورد دوم:** در احکام عقلیه استصحاب جاری نیست.

**مورد سوم:** در حکم شرعی‌ای که با ضمیمه حکم عقل ثابت شود استصحاب جاری نخواهد بود چه حکم وجودی باشد چه حکم عدمی. مثال عدمی: فرد در حین صلاة صبح ناسی یا غافل بود از وجوب سوره، نماز صبح بدون سوره خواند، بعد از نماز التفات پیدا می‌کند سوره در نماز واجب است، یک استصحاب عدمی تصویر می‌شود که بگوید یقین دارم حین صلاة تکلیف نماز مع السوره نداشتم (زیرا امر کردن ناسی و غافل عقلاً ممکن نیست و تکلیف بما لایطاق است) الآن بعد اتمام صلاة شک دارم آیا همچنان تکلیف به سوره ندارم؟ (که إعادة واجب نباشد) یا تکلیف به سوره بر عهده من آمده که إعادة صلاة مع السوره واجب باشد؟ استصحاب کنم همچنان امر به صلاة صبح مع السوره ندارم.

لکن این استصحاب جاری نیست زیرا اینکه ناسی و غافل تکلیف ندارند به حکم عقل بود، چون عقل حکم کرد به قبح تکلیف ناسی و غافل لذا شارع نمی‌توانست ناسی و غافل را مکلف به سوره بداند. پس یقین سابق با ضمیمه حکم عقل ثابت شد. وقتی استصحاب جاری نباشد نتیجه‌اش این می‌شود که همچنان نماز مع السوره بر مکلف واجب است و باید نمازش را إعادة کند.

البته بعضی (مرحوم صاحب قوانین) در این مورد و امثال آن استصحاب را جاری دانسته‌اند و حکم به اجزاء و کافی بودن همان عمل سابق نموده‌اند. مثل اینکه آب نداشت و مضطر به صلاة با تیمم شد، سپس داخل وقت دسترسی به آب پیدا کرد اینجا نمی‌تواند استصحاب کند و بگوید یقین دارم حین عدم وجدان ماء، صلاة با وضو بر من واجب نبود، الآن بعد نماز و بعد از دسترسی به آب در داخل وقت شک دارم همچنان نماز با وضو بر من واجب نیست یا باید نماز را با وضو اعاده کنم؟

بعضی استصحاب عدم وجوب نماز با وضو را استصحاب کرده‌اند.

لکن به نظر مرحوم شیخ این استصحاب جاری نیست زیرا:

**اولاً:** حکم در متیقن با ضمیمه حکم به عدم تکلیف به ما لایطاق ثابت شده.

**ثانیاً:** متیقن و مشکوک تغییر کرده، یعنی موضوع در ناحیه یقین، فرد فاقد ماء و مضطر به تیمم بود اما در ناحیه شک فرد واجد ماء است.

و أما إذا لم یکن العدم ...، ص ۴۰، س ۳

**نکته دوم:** تطابق حکم عقل با شرع مخل استصحاب نیست.

البته اگر در همین موارد و مثالهای عدمی، هم عقل حکم داشت هم شرع، لکن جهت و علت حکم هر کدام متفاوت بود در این صورت نسبت به حکم عقل استصحاب جاری نیست لکن نسبت به حکم شرع بدون ضمیمه حکم عقل می‌توان استصحاب جاری نمود. مثال آن استصحاب عدم تکلیف است.

عقل حکم می‌کند تکلیف صبی غیر ممیز قبیح است پس صبی غیر ممیز تکلیف ندارد به این جهت که بچه یک ساله قدرت تمیز ندارد لذا تکلیف او تکلیف به ما لایطاق است.

شارع هم حکم می‌کند صبی غیر ممیز تکلیف ندارد به این جهت که به سن بلوغ نرسیده است.

(البته عقل می‌گوید مثلاً وقتی این پسر بچه ۱۳ ساله شد تکلیف او قبیح نیست لکن شارع می‌گوید تکلیف ندارد.)

حال در مثال مذکور نمی‌توان در حکم عقل استصحاب جاری کرد و چنین گفت که به حکم عقل یقین داریم وقتی غیر ممیز بود تکلیف حرمت سیگار کشیدن نداشت، الآن که به سن بلوغ رسیده شک داریم، استصحاب می‌کنیم عدم تکلیف حرمت را. اما از نگاه حکم شرع (و مستقل از حکم عقل) می‌توانیم استصحاب جاری کنیم و بگوییم یقین داریم قبل از بلوغ حرمت سیگار کشیدن و شرب تن نداشت، الآن بعد بلوغ شک داریم، استصحاب کنیم عدم تکلیف حرمت را. پس در این صورت اشکالی در جریان استصحاب از ناحیه حکم عقل وجود نخواهد داشت.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید با توجه به نکته دوم روشن می‌شود که اشکال مرحوم صاحب فصول به علما وارد نیست. مرحوم صاحب فصول به علماء اشکالی وارد نموده که چرا برای استصحاب حکم عقل فقط به استصحاب عدم تکلیف یا همان استصحاب برائة اصلیه مثال زده‌اند در حالی که عقل هم حکم وجودی دارد هم عدمی لذا اختصاص استصحاب حکم عقل به استصحاب عدمی وجهی ندارد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اشکال ایشان وارد نیست زیرا استصحاب حکم عقل چنانکه توضیح دادیم قابل جریان نیست چه استصحاب وجودی باشد چه عدمی لکن مقصود علماء از استصحاب عدم تکلیف، نه حکم عقل به عدم تکلیف بلکه حکم شرع به عدم تکلیف است و در نکته دوم توضیح دادیم تطابق بین حکم عقل و حکم شرع سبب نمی‌شود که نسبت به حکم شرع استصحاب جاری نشود.

نتیجه تقسیم از جهت دوم این شد که اگر دلیل بر مستصحب حکم عقل باشد استصحاب در آن جاری نیست به هر کدام از سه مورد و سه قسمی باشد که ابتدای جلسه امروز اشاره شده و اگر دلیل بر مستصحب حکم شرع مستقل و بدون ضمیمه حکم عقل باشد، استصحاب جاری خواهد بود.

### جهت سوم: مستمر و غیر مستمر

سومین جهت در تقسیم استصحاب به اعتبار دلیل مستصحب این است که دلیل بر مستصحب به اعتبار قابلیت استمرار بر دو قسم است. قبل از تبیین این دو قسم، یک مقدمه فقهی بیان می‌کنیم:

#### مقدمه فقهی: شک در قابلیت استمرار و عدم آن

دلیل دال بر حکم شرعی از حیث قابلیت بقاء و استمرار بر دو قسم است:

##### قسم اول: قابلیت استمرار دارد.

در این قسم دلیل دال بر یک حکم شرعی مطلق است و از حیث زمان مقید به محدوده زمانی خاصی نشده است. مانند ملکیت که حکم شارع به ملکیت تا آخر عمر مالک قابلیت بقاء دارد.

هرگاه در این قسم از حکم شرعی شک پیدا کنیم که آیا همچنان باقی است یا نه، این شک ما از نوع شک در رافع خواهد بود که در جلسه ۳۵ ضمن یک مقدمه به تفصیل توضیح دادیم. در مثال ملکیت اگر بعد از مالکیت بر کتاب شک کند در بقاء ملکیت، حکم به بقاء و استمرار ملکیت جاری است. به عبارت دیگر شک دارد آیا مانع یا رافی برای حکم ملکیت محقق شده یا نه؟

##### قسم دوم: قابلیت استمرار ندارد.

در این قسم دلیل دال بر یک حکم شرعی مطلق نیست بلکه از همان ابتدا محدود به زمان خاصی است. مانند حکم خیار غبن در بیع، می‌دانیم این خیار محدود به زمان خاصی است لکن این محدودیت زمانی تا چه اندازه‌ای است؟ آیا مشتری به محض مطلع شدن از اینکه مغبون شده و فریب خورده باید اِعمال خیار کند یا تا چند روز مهلت دارد؟

هرگاه در این از حکم شرعی شک پیدا کنیم که همچنان باقی است یا نه، این شک ما از نوع شک در مقتضی خواهد بود که آیا حکم خیار غبن قابلیت بقاء دارد یا خیر؟

نتیجه: شک در رافع یعنی یقین به قابلیت استمرار و شک در تحقق مانع و رافع و شک در مقتضی یعنی شک در قابلیت استمرار.

با توجه به این مقدمه مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند دلیل بر مستصحب از حیث قابلیت استمرار بر دو قسم است:

قسم اول: دلیل شرعی دلالت می‌کند بر قابلیت استمرار تا زمانی که رافع و مانعی شکل بگیرد. (شک در رافع)

قسم دوم: دلیل شرعی دلالتی بر استمرار ندارد. (شک در مقتضی)

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند هر دو قسم مورد اختلاف علماء است.

مرحوم محقق حلّی در معارج الأصول و مرحوم خوانساری در مشارق الشوموس فی شرح الدروس فرموده‌اند در قسم اول استصحاب جاری است لکن در قسم دوم جاری نیست. البته مرحوم خوانساری قیدی هم اضافه می‌کنند که در مباحث اقوال و أدله اقوال مطرح خواهد شد.

#### کلام مرحوم صاحب معالم

ایشان فرموده‌اند نسبت به شک در رافع خیلی روشن است که استصحاب جاری است و اصلاً کسی اختلاف ندارد، محل اختلاف بین علماء صرفاً شک در مقتضی است یعنی آنان که منکر حجیت استصحاب هستند استصحاب از قسم شک در مقتضی را حجت نمی‌دانند، لذا مرحوم محقق صاحب معارج را باید به طور مطلق منکر حجیت استصحاب بدانیم یعنی ایشان در شک در مقتضی هیچ تفصیلی نداده‌اند. مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند هر چند ظاهر بعضی از عبارات مانند عبارات مرحوم سید مرتضی، مرحوم شیخ طوسی، مرحوم ابن زهره و دیگران دلالت کند بر مدعای مرحوم صاحب معالم لکن با دقت بیشتر در استدلالها و مثالهایی که علماء مطرح می‌کنند به این نتیجه می‌رسیم که نسبت به شک در رافع هم اختلاف وجود دارد.

مثالی که مرحوم سید مرتضی مطرح کرده‌اند و فرموده‌اند در آن استصحاب جاری نیست چنین است که یقین داریم شهری در ساحل دریا وجود داشته، شک داریم آیا دریا طغیان کرده که شهر به زیر آب رود یا خیر؟ ایشان فرموده‌اند اینجا استصحاب جاری نیست. با اینکه این مثال مربوط است به شک در رافع.

#### اعتبار سوم: تقسیم استصحاب به اعتبار شک لاحق

روشن شد استصحاب دو رکن دارد: یقین سابق و شک لاحق. می‌فرمایند استصحاب به اعتبار شک لاحق، از سه جهت تقسیم می‌شود:

##### جهت اول: منشأ شک

می‌فرمایند منشأ شک و دو صورت و دو قسم دارد:

##### قسم اول: اشتباه در امور خارجی (شبهه موضوعیه)

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند گاهی منشأ شک اشتباه در امور خارجی است (که به شارع ارتباط ندارد) برای این قسم دو مثال می‌زنند:

مثال اول: یقین دارد وضو داشت لکن شک دارد آیا بول از او خارج شده که مبطل وضو باشد یا خارج نشده، حدوث یا عدم حدوث بول، یک امر و موضوع خارجی است.

مثال دوم: یقین دارد وضو داشت، یقین دارد رطوبتی از او خارج شده لکن شک دارد این رطوبت بول است که مبطل وضو باشد یا وذی است که مبطل وضو نیست، منشأ این شک ما مربوط به امر خارجی و عدم تشخیص بول از وذی است.  
می‌فرمایند به این نوع از شک، شبهه موضوعیه هم گفته می‌شود که دو حالت دارد:

**حالت اول:** منشأ شک امر خارجی است لکن مستصحب، یک حکم شرعی است.

مثال: یقین دارد وضو داشت و طاهر بود، شک دارد آیا همچنان وضو دارد یا خیر؟ منشأ شک هم یک امر خارجی است که حدوث بول باشد، استصحاب می‌کند حکم شرعی طهارت را و می‌گوید همچنان بر وضو باقی است.

**حالت دوم:** منشأ شک امر خارجی است و مستصحب هم امر خارجی است.

مثال: یقین دارد لباسش مرطوب بود، شک دارد وقتی با نجس ملاقات کرد هم مرطوب بود یا نه؟ اینجا منشأ شک یک امر خارجی است که رطوبت لباس باشد، استصحاب می‌کند یک امر خارجی را که همان رطوبت باشد و می‌گوید موقع ملاقات هم مرطوب بود.  
همچنین مانند یقین به عدم نقل لفظ از معنای اصلی‌اش، سپس شک در آن و استصحاب عدم نقل.

**قسم دوم: اشتباه در حکم شرعی (شبهه حکمیه)**

گاهی منشأ شک ما مشتبه شدن حکم شرعی است.

مثال: یقین دارم آب در داخل حوض با نجس ملاقات کرده و بر اثر این ملاقات، رنگش تغییر کرده است، و این تغییر رنگ خود بخود از بین رفته است، الآن شک دارم آیا آب داخل حوض پاک است یا نه؟ منشأ شک هم این است که نمی‌دانم حکم شرعی زوال تغییر چیست؟ آیا حکم شرعی آن طهارت آب است یا نجاست آب؟

می‌فرمایند هر دو قسم محل بحث و اثبات و انکار است و شاهد بر وجود اختلاف هم مثالهایی است که علما مطرح می‌کنند.

**و یحکی عن الأخبارین ... ص ۴۳، س ۱۶**

بعضی اخباریان از جمله مرحوم محدث بحرانی و مرحوم محدث استرآبادی معتقدند قسم اول (شبهه موضوعیه) مورد اتفاق همه علما است و استصحاب در آن حجت است و نزاعی نیست اما در قسم دوم (شبهه حکمیه) بین علما اختلاف است.  
به دو عبارت از کتاب الفوائد المدنیة مرحوم استرآبادی اشاره می‌کنند:

**عبارت اول:** مرحوم محدث استرآبادی می‌فرمایند به اجماع علما بلکه به ضرورت دین، دو قسم استصحاب جاری و حجت است:

**الف:** استصحاب عدم نسخ که یک استصحاب حکمی است.

مثال: صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و تابعین آنان یقین دارند حکمی در زمان حضرت ثابت بوده، اگر شک کنند برای آنان هم باقی است یا حضرت قبل از رحلتشان آن را نسخ فرموده‌اند، استصحاب عدم نسخ جاری است.  
ب: استصحاب در شبهه موضوعیه.

ایشان چندین مثال مطرح می‌کنند از جمله اینکه یقین دارد قبلاً زید مالک زمین بود، الآن شک دارد، استصحاب می‌کند بقاء مالکیت را. مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اگر ایشان مثال استصحاب لیل و نهار را ذکر نمی‌کردند ممکن بود برداشت کنیم ایشان حجیت استصحاب در شبهه موضوعیه را فقط در حالت شک در رافع مورد اجماع علما می‌دانند (چون مثال به لیل و نهار مربوط به شک در مقتضی است) لکن با جمع بین مثال‌هایشان به این نتیجه می‌رسیم که در دو مورد هیچ اختلافی نسبت به حجیت استصحاب وجود ندارد و آن دو مورد هم یکی در شبهه حکمیه استصحاب عدم نسخ است و دیگری تمام موارد شبهات موضوعیه اعم از شک در مقتضی و شک در رافع.

پس آنچه به نظر ایشان در این عبارت مورد اختلاف علما است، شبهه حکمیه غیر از استصحاب عدم نسخ است.

**عبارت دوم:** عبارتی از کتاب الفوائد المدنیة مرحوم استرآبادی که صریح‌تر است در وجود اختلاف نسبت به شبهه حکمیه آن است که می‌فرمایند: آنچه از استصحاب مورد اختلاف بین علما است جایی است که یک حکم شرعی (مثل وجوب) ثابت باشد برای یک موضوعی (مثل نماز جمعه) در حالت خاصی (مثل عصر حضور معصوم) سپس آن حالت از بین برود و شک کنیم که آیا آن حکم شرعی همچنان باقی است یا نه، اینجا در جریان استصحاب اختلاف است. پس این مورد شبهه حکمیه است یعنی منشأ شک اشتباه در حکم شرعی است که نمی‌دانیم مختص به حالت خاصی (مثل حضور معصوم) است یا خیر.

(مثال دیگر: یقین داریم به ثبوت حکم شرعی نجاست برای آب کر در حالتی که بر اثر ملاقات متغیر شود، سپس آن تغییر زائل شود و از بین برود، شک کنیم که آیا حکم نجاست همچنان باقی است یا نه؟)



### جهت دوم: معنای شک

می‌فرماید در معنا و مقصود از شک در استصحاب سه قسم مطرح است:

#### قسم اول: به معنای تساوی طرفین احتمال

یعنی ۵۰ درصد احتمال می‌دهد حکم یا وضعیت سابق باقی است، و ۵۰ درصد احتمال می‌دهد باقی نباشد.

#### قسم دوم: به معنای رجحان بقاء

یعنی ۷۰ درصد احتمال می‌دهد مستصحب و حکمش باقی است.

#### قسم سوم: به معنای رجحان ارتفاع (زوال)

یعنی ۷۰ درصد احتمال می‌دهد مستصحب از بین رفته باشد.

می‌فرمایند قسم اول و دوم که یقیناً محل بحث و اختلاف نظر است، سؤال این است که آیا قسم سوم هم محل بحث است یا خیر؟

از کلمات جمعی چنین به دست می‌آید که در قسم سوم بلا خلاف، استصحاب جاری نیست.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید مسأله مبنایی است:

– طبق مبنای متأخران که استصحاب را از باب تعبد به روایات و به عنوان یک حکم ظاهری حجت می‌دانند در قسم سوم هم استصحاب

جاری است زیرا چنانکه در جلسه ۵۸ گذشت، شک در استصحاب به معنای عدم العلم است، و عدم العلم شامل رجحان ارتفاع هم می‌شود.

– طبق مبنای متقدمان که استصحاب را از باب حکم عقل و حصول ظن حجت می‌دانند:

کسانی که آن را از باب ظن شخصی حجت می‌دانند باید شخصا ظن به بقاء داشته باشند تا بتوانند استصحاب جاری کنند و الا اگر ظن

به خلاف یعنی ظن به ارتفاع داشته باشند که طبیعتاً استصحاب جاری نخواهد بود.

کسانی که آن را از باب ظن نوعی حجت می‌دانند، اگر هم شخص شاکه ظن به ارتفاع داشته باشد باز هم می‌تواند استصحاب جاری کند

زیرا ظن شخصی او به خلاف (یعنی ارتفاع) ملاک نیست بلکه ظن نوعی ملاک است و نوع مردم ظن به بقاء دارند. (البته روشن است

اینکه می‌گوییم ظن شخصی او ملاک نیست مقصود ظن شخصی نامعتبر است و الا اگر ظن شخصی معتبر مثل ظن حاصل از دو شاهد

عادل به ارتفاع داشت باید به این ظن معتبر (بیّنه شرعیه) عمل نماید نه استصحاب)

### جهت سوم: شک در مقتضی و رافع

می‌فرمایند استصحاب از این جهت هم بر دو قسم است یا شک در مقتضی است یا رافع که در جلسه ۵۸ توضیح مفصل دو عنوان گذشت:

#### قسم اول: شک در مقتضی.

یعنی شک در قابلیت و استعداد بقاء در مستصحب، مثل اینکه نزدیک غروب هوا ابری است لذا شک دارد آیا همچنان روز ماه مبارک است

که امساک بر او واجب باشد یا مغرب شرعی شده که امساک بر او واجب نباشد، اینجا در اصل شک دارد که آیا روز، اینقدر استعداد و

قابلیت دارد که تا این لحظه هم باقی باشد یا خیر؟

#### قسم دوم: شک در رافع.

قابلیت و استعداد بقاء مستصحب مسلم است لذا شک دارد آیا مانع و رافعی آمد که بقاء مستصحب را از بین ببرد یا خیر؟

این شک در رافع هم دو صورت دارد لکن قبل از بیان آن به یک مقدمه فقهی اشاره می‌کنیم:

#### مقدمه فقهی: اقسام رطوبتی که از مردان خارج می‌شود

رطوبتهایی که از مردان خارج می‌شود بر پنج قسم است:

۱. بول ۲. منی

۳. مدّی: آبی که هنگام تحریک شهوت و قبل از ارگاسم از مرد خارج می‌شود.

۴. ودّی: آبی که گاهی پس از منی بیرون می‌آید.

۵. وڈی: آبی که گاهی پس از ادرار بیرون می‌آید.

شک در رافع دو صورت دارد:

**صورت یکم: شک در وجود رافع.**

یقین دارد وضو داشت، شک دارد آیا بول از او خارج شد (خروج بول وجود گرفت) که وضویش باطل شده باشد یا همچنان با وضو است؟

**صورت دوم: شک در رافعیت موجود.**

یقین دارد وضو داشت، رطوبتی از او خارج شده، شک دارد این رطوبت بول بوده که مانع وضو باشد یا مذی بوده که رافع نباشد.

شک در رافعیت موجود هم چهار منشأ دارد:

**منشأ یکم: تردید بین دو امر**

شیءای وجود گرفته است اما نمی‌دانیم رافع هست یا نه به این جهت که رافع مردّد بین دو امر است.

با اذان ظهر جمعه یقین دارد ذمه‌اش به یک نماز مشغول شد، شک دارد رافع این تکلیف و اشتغال ذمه، نماز ظهر است یا نماز جمعه؟ فرد

نماز ظهر می‌خواند شک می‌کند آیا عملی که انجام داد رافع تکلیف هست یا نه؟ پس جهت شک این است که رافع مردد است بین ظهر

و جمعه.

**منشأ دوم: جهل به صفت رافعیت**

شیءای وجود گرفته است اما نمی‌داند رافع هست یا نه به این جهت که اوصاف رافع را نمی‌شناسد.

وضو داشت، رطوبتی خارج شد نمی‌داند آیا رافع طهارت هست یا نه؟ پس منشأ شک این است که آیا مذی صفت رافعیت را دارا است یا

نه؟

**منشأ سوم: جهل به مصداق رافعیت**

شیءای وجود گرفته، مفهوم رافع آن را هم می‌داند که چه چیزی است، لکن نمی‌داند آیا این شیء مصداق رافع هست یا نه؟

وضو داشت، رطوبتی خارج شد، مفهوم رافع را هم می‌داند، لکن شک دارد رطوبتی که خارج شده مصداق همان مفهوم هست یا نه؟ آنچه

خارج شده بول بوده یا ودی؟ پس می‌داند اگر بول باشد وضو باطل است و اگر ودی باشد باطل نیست اما شک دارد آنچه خارج شده

مصداق بول بوده یا ودی.

**منشأ چهارم: جهل به مفهوم رافعیت**

شیءای وجود گرفته، اما چون جهل به مفهوم رافع دارد نمی‌داند شیءای که وجود گرفته وضوی او را باطل کرده یا نه؟

وضو گرفت، سپس مختصری چُرت زد، نمی‌داند همچنان طاهر هست یا نه؟ یعنی نمی‌داند این چرتی که محقق شد رافع طهارت هست

یا نه؟ منشأ این شک آن است که مفهوم نوم را نمی‌داند، نوم رافع وضو است اما نمی‌داند آیا مفهوم نوم شامل این چُرت هم می‌شود یا

خیر؟

نتیجه اینکه استصحاب به اعتبار شک لاحق، و از جهت شک در مقتضی و رافع بر شش قسم تقسیم می‌شود زیرا شک یا در مقتضی است

یا رافع، شک در رافع هم یا در وجود رافع است یا رافعیت موجود و رافعیت موجود هم چهار منشأ دارد. (یک قسم شک در مقتضی و پنج

قسم شک در رافع)

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید جریان استصحاب در تمام شش قسم مذکور مورد اختلاف است.

**خلاصه مباحث مرحله اول:**

از جلسه ۵۰ که وارد مباحث استصحاب شدیم اشاره شد که مباحث مربوط به استصحاب را در شش مرحله بیان می‌فرمایند، مرحله اول

در بیان کلیات بود که تمام شد. در این مرحله دو مطلب بیان فرمودند:

**مطلب اول:** معنای استصحاب در لغت "أخذ الشيء مصاحباً" است یعنی شیءای را به همراه داشتن. در اصطلاح هم هفت تعریف بیان شد

و تعریف مختارشان "إبقاء ما كان" بود.

**مطلب دوم:** بیان شش امر بود.

**امر اول:** فرمودند استصحاب طبق مبنای متقدمان که استصحاب را بر اساس حکم عقل و حصول ظن به بقاء حجت می‌دانند أمارة ظنیة

است و طبق مبنای متأخران که استصحاب را بر اساس تعبد به روایات حجت می‌دانند اصل عملی است.

استصحاب/ مرحله ۲: اقوال در استصحاب و أدله آنها/ مطلب ۱: اشاره به ۱۱ قول در استصحاب ..... ۶۱۱  
امر دوم: طبق نظر متقدمان، استصحاب از غیر مستقلات عقلیه است (صغری شرعی و کبری عقلی) و هیچ‌گاه مستقلات عقلیه مورد شک قرار نمی‌گیرند.

امر سوم: استصحاب اگر در شبهه حکمی جاری شود یک مسأله و قاعده اصولی خواهد بود چه مانند متقدمان آن را از باب حکم عقل حجت بدانیم و چه مانند متأخران آن را از باب تعبد به روایات حجت بدانیم به این دلیل که اثبات حجیت آن، تبیین محل اجراء آن و شرائط عمل به استصحاب در حوزه عمل مجتهد و متخصص است نه مقلد.

و اگر استصحاب در شبهه موضوعیه جاری شود یک مسأله و قاعده فقهی خواهد بود چه از متقدمان باشیم و چه از متأخران به این دلیل که یک حکم جزئی و فرعی فقهی را ثابت می‌کند. پس متقدمان که استصحاب را یک آماره می‌دانند مانند سایر امارات در شبهات موضوعیه مثل قاعده ید و سوق المسلمین در فقه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و متأخران که استصحاب را یک اصل عملی می‌دانند مانند اصل‌های عملی دیگر در فقه از آن بحث می‌شود مثل اصالة الطهارة، اصالة الصحة (حمل فعل مؤمن بر صحت).

امر چهارم: طبق مبنای متقدمان، شک لاحق، یعنی ظن نوعی، و طبق مبنای متأخران شک لاحق یعنی عدم العلم.

امر پنجم: یقین سابق و شک لاحق، دو رکن استصحاب هستند و باید التفات فعلی به هر دو داشته باشد، نه توجه فرضی و تقدیری.

امر ششم: ششمین امر هم ذکر تقسیمات استصحاب به اعتبار مستصحب بود.

فرمودند استصحاب از جهت مستصحب، سه اعتبار قابل تقسیم دارد:

اعتبار اول: به اعتبار خود مستصحب هم سه قسم دارد: ۱. وجودی و عدمی. ۲. حکم شرعی یا امر خارجی. ۳. حکم تکلیفی یا وضعی.

اعتبار دوم: به اعتبار دلیل بر مستصحب هم سه قسم دارد: ۱. اجماع یا غیر اجماع. ۲. عقلی یا شرعی. ۳. مستمر یا غیر مستمر

اعتبار سوم: به اعتبار شک در مستصحب هم سه قسم دارد: ۱. منشأ شک یا اشتباه در امور خارجی است یا حکم شرعی. ۲. معنای شک یا تساوی الطرفین است یا رجحان بقاء یا رجحان ارتفاع. ۳. شک در مقتضی است یا در رافع.

شک در رافع هم یا شک در وجود رافع بود یا رافعیّت موجود، شک در رافعیّت موجود هم چهار قسم بود زیرا منشأ شک یا تردید بین دو امر، یا جهل به صفت رافعیّت یا جهل به مصداق رافع یا جهل به مفهوم رافع بود.

پس مجموعاً بیست و سه قسم استصحاب مورد اشاره و بحث قرار گرفت که به نظر مرحوم شیخ انصاری تمام آنها مورد بحث و اختلاف نظر بین فقهاء است. البته فقط در یک مورد فرمودند تقسیم استصحاب به اعتبار اینکه مستصحب حکم تکلیفی باشد یا وضعی نهایتاً فرمودند چنین چیزی مورد اختلاف بین فقهاء نیست و کسی تفصیل بین این دو قسم قائل نشده است.

#### الأقوال فی حجة الإستصحاب ...، ص ۴۹

در جلسه ۵۰ (ابتدای مبحث استصحاب) اشاره کردیم که مرحوم شیخ انصاری مباحث استصحاب را در شش مرحله بیان می‌فرمایند، که عناوینشان از این قرار بود:

۱. بیان کلیات. ۲. اقوال در استصحاب و أدله آنها. (حدود یازده قول) ۳. تنبیهات استصحاب (۱۲ تنبیه). ۴. شرائط عمل به استصحاب. ۵. تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه و قواعد فقهیة. ۶. تعارض استصحابین.  
مرحله اول بیان کلیات بود که تمام شد.

#### مرحله دوم: اقوال در استصحاب و أدله آنها

در این مرحله هم سه مطلب بیان می‌کنند:

۱. اشاره به ۱۱ قول در حجیت و اعتبار استصحاب.

۲. بیان نظر مختار (قول نهم) و ذکر أدله آن.

۳. بررسی أدله سایر اقوال و نقد آنها.

البته مطلب سومشان که مفصل هم هست خوانده نمی‌شود و جزء حذفیات است.

**مطلب اول: اشاره به ۱۱ قول در استصحاب**

با توجه به تقسیماتی که در امر ششم ذکر کردند به صورت فشرده به اقوال یازده گانه ای مورد اشاره می کنند:

**قول اول:** استصحاب حجت است مطلقاً (در برابر تفصیل های بعدی)

**قول دوم:** استصحاب حجت نیست مطلقاً.

**قول سوم:** استصحاب در امور عدمی حجت است و در غیر عدمی حجت نیست.

**قول چهارم:** استصحاب در امور خارجی و شبهات موضوعیه حجت است و در حکم شرعی و شبهه حکمی (حکم کلی و جزئی، تکلیفی و وضعی) حجت نیست.

**قول پنجم:** استصحاب در حکم شرعی کلی جاری نیست اما در غیر آن جاری است. البته از استصحاب حکم کلی هم یک مورد استثناء شده یعنی استصحاب عدم نسخ که یک استصحاب حکم کلی است حجت است. (چنانکه اخباریان هم ادعای اجماع امت بر حجیت این استصحاب را داشتند.) \*

**قول ششم:** استصحاب در حکم شرعی جزئی جاری است لکن در غیر آن (حکم شرعی کلی و موضوع خارجی) حجت نیست.

**قول هفتم:** استصحاب در حکم وضعی (مثل نفس الشرط و السبب و المانع که فعل مکلف است نه شرطیت، سببیت و مانعیت که فعل شاره است و توضیحش در جلسه ۶۴ گذشت) و حکم تکلیفی که تابع حکم وضعی باشد جاری است اما در غیر آن (مثل حکم وضعی شرطیت، سببیت و مانعیت که فعل شارع است و) حکم تکلیفی غیر تابع حکم وضعی جاری نیست.

**قول هشتم:** استصحاب در جایی که دلیل بر مستصحب اجماع باشد حجت نیست و در غیر آن حجت است. (این کلام از غزالی بود که در جلسه ۶۵ گذشت)

**قول نهم:** استصحاب در شک در رافع حجت است (جایی که دلیل مستصحب خودش با به کمک دلیل دیگر دلالت بر استمرار و بقاء داشته باشد) لکن در شک در مقتضی حجت نیست. (این قولی است که مرحوم شیخ انتخاب خواهند کرد)

**قول دهم:** همان تفصیل نهم است با این قید اضافه که شک در رافع در صورتی حجت است که شک در وجود رافع باشد نه رافعیت موجود. **قول یازدهم:** همان تفصیل در قول نهم با این قید اضافه که شک در رافع در صورتی حجت است که شک در رافعیت موجود باشد آن هم با منشاء اشتباه در مصداق رافع نه مفهوم آن.

در پایان می فرمایند البته اگر دقت بیشتر و جزئی نگری شود اقوال در اعتبار استصحاب بیش از اینها است. حتی گاهی یک عالم (مانند مرحوم خوانساری) از کلماتشان نوعی تهافت و بیش از یک قول استفاده می شود. \*\*

در هر صورت پرداختن به بیش از این مقدار و غور کردن بیش از این در تفاوت های اقوال ممّا لاینبغی، سزاوار نیست.

ایام فاطمیه و شهادت حضرت صدیقه طاهرة زهرای مرضیه سلام الله علیها را خدمت شما تسلیت عرض می کنم.

**تحقیق:**

\* در اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۲، ص ۵۷ انتهای مبحث حجیت کتاب، در پایان بحث نسخ خواندیم که اصلاً مسأله عدم نسخ و حجیت آن، از باب استصحاب نیست و ارتباطی به حجیت یا عدم حجیت استصحاب ندارد. مرحوم مظفر فرمودند: "أجمع الفقهاء من جمیع طوائف المسلمین علی أن الأصل عدم النسخ عند الشك في النسخ و إجماعهم هذا لیس من جهة ذهابهم إلی حجیة الاستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم بل حتی من لا یذهب إلی حجیة الاستصحاب یقول بأصالة عدم النسخ و ما ذلك إلا من جهة هذا الإجماع علی اشتراط العلم في ثبوت النسخ."

\*\* مرحوم سید محمدباقر طباطبایی یزدی (۱۲۵۵-۱۲۹۸ق) فقیه، اصولی، محدث، ادیب، ریاضی دان، هندسه دان و منجم؛ از شاگردان مرحوم شیخ انصاری در کتاب **وسيلة الوسائل فی شرح الرسائل**، که از شروح کتاب رسائل است، در ص ۲۸۹ می فرمایند: "لو لوحظ التفصیل المتخالفة في بادی النظر المتداخلة بحسب الحقیقة لارتقی الأقوال الی اربعین بل ادعی بعض المعاصرین انّ الأقوال ترتقی الی نیف و خمسين و ان كان المذكور منها في الكتب المعروفة في مقام تعداد الأقوال لا یزید عمّا ذکره شیخنا."

مرحوم شیخ انصاری قائل به قول نهم از اقوال یازده گانه هستند و در این رابطه به سه نکته اشاره می کنند:

**نکته اول:** تاریخچه تفصیل بین شک در مقتضی و رافع

می فرمایند اولین کسی که در حجیت استصحاب بین شک در رافع و مقتضی تفصیل قائل شد، مرحوم محقق حلی در معارج الأصول بوده اند. ایشان بعد تعریف استصحاب و اشاره به عقیده مرحوم شیخ مفید و مرحوم سید مرتضی، به تبیین نظر مختارشان پرداخته و فرموده اند: باید به دلیلی که در سابق حکم متیقن را ثابت کرده بود نگاه کنیم، اگر آن دلیل مقتضی استمرار حکم بود باید استصحاب کنیم یعنی حکم به ایفاء همان حکم سابق نماییم، مثل اینکه یقین دارد عقد نکاح صحیحا واقع شده، الفاظی برای ایجاد طلاق توسط مرد مطرح شد، شک دارد که آیا این الفاظ نکاح را نقض و باطل کردند یا نه؟ می گوییم عقد نکاح قابلیت بقاء و استمرار دارد الآن شک داریم آیا مانعی برای نکاح شکل گرفته یا نه؟ استصحاب می کنیم بقاء نکاح را. این إجراء استصحاب نسبت به شک در رافع است.

مرحوم محقق حلی اشکالی را مطرح می کنند و از آن جواب می دهند:

**اشکال:** مقتضی زوجیت، صیغه نکاح بود اما الفاظی به قصد طلاق توسط مرد مطرح شده و احتمال دارد طلاق محقق شده باشد، شما چگونه می گویید مقتضی عقد همچنان موجود است؟

**جواب:** می فرمایند وقوع زوجیت و حلیت یقینی است، و مقید به زمان خاص هم نبوده یعنی به محض وقوع زوجیت، این زن و مرد تا پایان عمر بر یکدیگر حلال هستند، پس اقتضاء بقاء زوجیت در خود عقد نکاح و وقوع عقد است، شک داریم آیا مانع و رافعی به نام طلاق شکل گرفت یا نه؟ حکم می کنیم به بقاء زوجیت. پس ما بقاء عقد را از همان وقوع عقد استفاده کردیم نه دلیل دیگری برای استمرار عقد ارائه دهیم.

مرحوم صاحب معالم هم چنانکه در صفحه ۴۱ کتاب و جلسه ۶۸ جزوه گذشت، معتقدند استصحاب نسبت به شک در رافع حجت است و چون این حکم را مورد اجماع و اتفاق علما می دانند لذا انکار حجیت استصحاب در شک در مقتضی توسط مرحوم محقق حلی را مساوی با انکار حجیت استصحاب دانستند یعنی استصحابی را که مورد بحث و اختلاف می دانند همان استصحاب نسبت به شک در مقتضی است.

**لنا علی ذلک وجوه ...** ص ۵۳، س ۲

**نکته دوم:** أدله حجیت استصحاب

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند ما برای اثبات حجیت استصحاب سه دلیل داریم: ۱. اجماع ۲. استقراء ۳. روایات.

**دلیل اول: اجماع**

نسبت به اجماع بر حجیت استصحاب نسبت به شک در رافع به چند عبارت اشاره می کنند:

**الف:** مرحوم علامه حلی در کتاب مبادئ الوصول إلى علم الأصول فرموده اند به اجماع علما استصحاب مطلقا حجت است چه نسبت به شک در رافع چه شک در مقتضی زیرا معیار در حجیت استصحاب حالت سابقه یقینی است، وقتی استصحاب نسبت به شک در رافع را حجت بدانیم پس باید نسبت به شک در مقتضی هم حجت دانسته شود زیرا حالت سابقه یقینی در هر دو وجود دارد و اگر حکم به حجیت استصحاب نکنیم مقدم داشتن حکم سابق بر شک لاحق، می شود ترجیح بلا مرجح، پس اگر حکم سابق ترجیح داده می شود بلا مرجح نیست بلکه مرجح آن استصحاب است.

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند چنین تلازمی بین شک در رافع و مقتضی وجود ندارد و اینکه معیار حجیت استصحاب صرفا وجود حالت سابقه باشد را قبول نداریم اما لا اقل ادعای اجماع ایشان برای حجیت استصحاب نسبت به شک در رافع کاملا به جا است.

**ب:** مرحوم علامه حلی در کتاب نهایة الوصول إلى علم الأصول نیز همین مطلبشان را ضمن ادعای اجماع بیان فرموده اند.

**ج:** مرحوم صاحب معالم و مرحوم فاضل جواد نیز چنین برداشتی از کلام مرحوم محقق حلی در معارج داشته اند که انتهای نکته اول در همین جلسه اشاره کردیم. البته چنانکه در جلسه ۶۵ گذشت، غزالی از عالمان اهل سنت با این نظر مخالف است و مثالی هم زده که اگر مکلف یقین دارد به طهارت، سپس ادرار یا مدفوع من غیر السبیلین یعنی از غیر طریق متعارف از بدن او خارج شد (مثل اینکه پزشک برای مریض سوند گذاشته باشد)، در این صورت شک داریم آیا خروج بول از این مجرا رافع وضو هست یا خیر، او فتوا داده نمی توانیم استصحاب طهارت جاری کنیم.

البته مخالفت غزالی خللی به اجماع علماء شیعه وارد نمی کند.

#### دلیل دوم: استقراء

می‌فرمایند ما از ابتدا تا انتهای فقه را استقراء کردیم و به این اطمینان رسیدیم که در هیچ جایی از فقه، شارع نسبت به شک در رافع بی‌اعتنای به حالت سابقه نبوده بلکه همان حکم حالت سابقه را استصحاب نموده است. مگر اینکه در موردی اماره‌ای قائم شود که ظن به خلاف مؤدای استصحاب بیاورد که طبیعتاً اماره مقدم بر استصحاب خواهد بود. مثل تقدیم ظاهر حال بر استصحاب توسط شارع.

برای تقدیم ظاهر حال بر استصحاب از نگاه شارع سه مثال بیان می‌کنند:

**مثال اول:** فرد بعد از قضاء حاجت و خروج ادرار، استبراء نکرد و وضو گرفت، پس از وضو رطوبتی از او خارج شد، نمی‌داند ودی است که پاک باشد یا بول است که نجس و مبطل وضو است. اینجا شارع نفرموده بر اساس حالت سابقه حکم کن به طهارت و بقاء وضو، حتی اگر جریان استصحاب مشکلی داشت شارع می‌توانست بر اساس قاعده طهارت حکم کند رطوبتی که خارج شده پاک است، لکن شارع نه به استصحاب و نه به قاعده طهارت اعتنا نفرموده بلکه ظاهر حال را مقدم داشته زیرا ظاهر حال این است که چند قطره‌ای از بول در مجرای ادرار باقی مانده باشد بر این اساس فرموده باید حکم کرد به نجاست آن رطوبت و لباس آغشته شده به آن.

**مثال دوم:** فضلابی که از حمام خارج می‌شود را می‌توان بر اساس استصحاب محکوم به طهارت دانست زیرا یقیناً این آب طاهر بوده، شک داریم آیا در حمام عمومی نجس شده یا نه؟ می‌توان حکم به بقاء طهارت نمود لکن شارع مقدس (طبق فتوای بعضی، یعنی اجماعی نیست) فرموده این غُساله طاهر نیست و ظاهر حال را بر استصحاب مقدم داشته زیرا ظاهر حال این است که آب آلوده‌ای که از حمام عمومی خارج می‌شود نجس باشد.

**مثال سوم:** مسلمانی، بیعی انجام داده و خود را مالک جدید کتاب می‌داند، اگر شک داشته باشیم که بیع صحیح بوده یا نه، می‌توانیم استصحاب عدم ملکیت جاری کنیم لکن شارع مقدس بر اساس ظاهر حال مسلم که توجه به انعقاد صحیح عقد دارد، حکم کرده به صحت بیع این مسلمان.

در پایان مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند انصاف این است که این استقراء نه صرفاً اطمینان بلکه مفید قطع است و از سایر استقرائات مشابه در کلمات علما نسبت به حجیت شهادت بیّنه و عدلین وارد شده از جمله در کلمات مرحوم محقق بهبهانی و مرحوم صاحب ریاض قوی تر است. مرحوم صاحب ریاض فرموده‌اند بیّنه و شهادت دو عادل حجت است زیرا استقراء کردیم و در تمام موارد فقهی دیدیم شهادت دو عادل حجت است.

مرحوم شیخ انصاری می‌خواهند بفرمایند مستند و مدرک بزرگان برای حجیت شهادت عدلین استقراء است با اینکه در بعضی از موارد نیاز به شهادت چهار نفر است و شهادت دو نفر کافی نیست لکن علما علی‌الاطلاق نسبت به تمام موارد شهادت، استقراء را دلیل بر حجیت دانسته‌اند، اما در محل بحث حجیت استصحاب استقراء به همین مقدار هم استثناء ندارد بلکه هر جا شرائط استصحاب وجود داشت و مانع یا ظن حجت بر خلاف وجود نداشت استصحاب جاری است.

مهم‌ترین دلیل بر حجیت استصحاب که با استفاده از آن تفصیل بین شک در مقتضی و رافع را نیز به اثبات می‌رسانند روایات مستفیضة است.

در جلسه ۵۳ گفتیم اولین کسی که برای اثبات حجیت استصحاب به روایات تمسک نموده والد مرحوم شیخ بهائی بوده‌اند که از کتابشان با عنوان العُقَد الطهماسی حکایت شده است.

مرحوم شیخ انصاری ده روایت را ذکر و دلالت آنها را ضمن دو طائفه بررسی می‌فرمایند:

۱. ده روایت عامه که ممکن است به طور کلی و عام دلالت بر حجیت استصحاب داشته باشند.
۲. چهار روایت که به طور خاص دلالت بر حجیت استصحاب در باب جزئی و خاصی از فقه دارند.

#### طائفه اول: روایات عامه

اما بحث خاصی در مورد سند آنها ندارند. سه روایت اول از زراره است.

#### روایت اول: صحیحه اول زراره

در رابطه با این روایت دو نکته مطرح است:

#### نکته اول: بحث سندی

مرحوم شیخ انصاری صرفاً می‌فرماید: "لا یضرها الإضمار". ابتدا یک مقدمه بیان می‌کنیم سپس نتیجه کوتاهی خواهیم گرفت.

#### مقدمه اول درایه‌ای: اضمار در حدیث و اعتبار آن

در رابطه با اضمار در حدیث به چند نکته اشاره می‌کنم:

۱. تعریف حدیث مضمرة.

مرحوم مامقانی در مقباس الهدایة فی علم الدرایة، ج ۱، ص ۳۳۲ می‌فرماید: مضمرة حدیثی است که راوی اخیر به نام امام معصومی که از او حدیث را نقل می‌کند تصریح نکرده باشد و صرفاً با ضمیر غائب از ایشان یاد می‌کند مانند: "سألته".

۲. این نوع از نقل حدیث در بین اهل سنت متعارف نیست. علت آن هم عدم تفاوت بین روایات صادر از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و کلمات سایر صحابه است. یعنی اهل سنت چنانکه بیان حکم شرعی توسط حضرت را می‌پذیرند بیان حکم شرعی صرفاً توسط صحابه را هم به همان صورت حجت می‌دانند و روایات بسیار زیادی دارند که سند آن ختم به حضرت نمی‌شود اما مکتب اهل بیت علیهم السلام روایتی که ختم به امام معصوم نشود را حجت و مبین حکم شرعی نمی‌دانند.

۳. علت اضمار در حدیث.

علت نقل حدیث به صورت مضمرة هم یا تقیه بوده است یا جداسازی روایات از کتب و منابع اصلی‌شان است به این معنا که در منابع اصلی مثلاً یک راوی تمام کتابش که گاهی ۱۰ صفحه بیشتر نبوده را از یک امام نقل می‌کند، ابتدای کتاب می‌نویسد سألته عن ابي عبدالله علیه السلام و تمام روایات بعدی را به این نحو ذکر می‌کند که سألته، اما دیگران و آیندگان که خواسته‌اند عین متن حدیث را از کتاب او نقل کنند به همان صورت کتابت کرده‌اند لذا سبب ابهام نسبت به نام امام معصوم شده است. \*

۴. بعضی از مبانی در حجیت حدیث مضمرة

نسبت به حدیث مضمرة مبانی مختلفی وجود دارد از جمله:

- مشهور اضمار در حدیث را سبب تضعیف اعتبار سندی حدیث می‌دانند.

- بعضی مانند مرحوم سید بحر العلوم در رساله صلاة مسافرشان حدیث مضمرة را مطلقاً معتبر می‌شمارند.

- بعضی از علما نسبت به مضمرة بعضی از روایان استثناء قائل شده‌اند و مثل مضمرة زراره را کما هو الحق، معتبر شمرده‌اند به جهت جایگاه او نزد امام معصوم و اینکه فقیه علی الإطلاق بین روایان مکتب اهل بیت علیهم السلام است و اینکه با وجود دسترسی مستقیم به امام معصوم نیازی به نقل از دیگران نداشته است.

- بعضی مشکل اضمار در حدیث را با تمسک به محتوای بلند بعض احادیث حل می‌کنند که مثلاً آن محتوا از غیر معصوم صادر نمی‌شود.

مرحوم شیخ انصاری روایت اول زراره را صحیحه می‌دانند و وجود اضمار در سند را هم به جهت جایگاه زراره سبب ضعف حدیث نمی‌دانند. پس از نظر سند مشکلی وجود ندارد.

**نکته دوم: بحث دلالتی**

ترجمه روایت را در عبارت خواهیم خواند اما محل شاهد در روایت این است که زراره می‌گوید امام معصوم فرمودند اگر یقین ندارد که خوابیده است همچنان بنا بر همان یقین سابق بگذارد که وضو دارد و ابدًا یقین را با شک نقض نکند بلکه یقینش را با یقین دیگر (به حدث) نقض کند.

قسمتی از عبارت روایت: "قال: لا، حتی یستیقن أنه قد نام، حتی یجیء من ذلك أمر بین و إلا فإنه علی یقین من وضوئه."

مرحوم شیخ انصاری ابتدا دو کلمه در روایت را بررسی می‌فرماید سپس کیفیت برداشت حجیت استصحاب از روایت را تبیین می‌کنند.

**کلمه اول: جواب إن شرطیه**

"إلا" در جمله "و إلا فإنه علی یقین من وضوئه" مرکب از "إن" شرطیه و "لا" نافییه است. یعنی در واقع چنین بوده که إن لایستیقن أنه قد نام، إن شرطیه جواب یا همان جزا می‌خواهد، نسبت به اینکه جزاء إن چیست سه احتمال است:

**احتمال اول:** جواب شرط محذوف است و علت جزاء به جای جزاء نشسته است. یعنی باطن عبارت چنین است که: إن لا یستیقن أنه قد نام فلا یجب علیه الوضوء لأنه علی یقین من وضوئه. پس جزاء شرط، جمله لایجب علیه الوضوء است و علت عدم وجوب وضو هم این است که إنه علی یقین من وضوئه.

اگر بخواهیم خود جمله "فإنه علی یقین من وضوئه" را جزاء بدانیم نیاز به تکلف و زحمت زائد دارد و اصلاً نیازی به آن نیست بلکه موارد فراوان قرآنی و غیر قرآنی داریم در استعمالات عرب که علت جزاء به جای جزاء می‌نشیند. سپس به هفت نمونه قرآنی اشاره می‌کنند از جمله:

۱. "إِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى" به این معنا که إن تجهر بالقول فلا فائدة فيه لأنه يعلم السر و أخفی.

۲. "إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ" به این معنا که إن تکفروا فلا یضروا الله لأن الله غنی عنکم.

۳. "مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ" به این معنا که من كفر فلا یضر الله لأن ربي غنی کریم.

۴. "وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ" مانند دو آیه قبل.

۵. "أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هُوَلاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَكْفُرُنَّ بِهَا بَكَافِرِينَ" مانند سه آیه قبل.

۶. "قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ" به این معنا که إن یسرق فلیس بعجیب لأنه قد سرق أخ له من قبل

۷. "وَإِنْ يَكْذُوبُكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ" به این معنا و إن یکذبوک فلا تحزن لأنه قد کذبت رسل من قبلک. **احتمال دوم:** جواب شرط همان جمله "فإنه علی یقین من وضوئه" است.

اشکال این احتمال آن است که جمله مذکور جمله خبریه است و حضرت در مقام بیان حکم شرعی بوده‌اند که در این صورت معنا ندارد إخبار از اینکه یک فردی یقین به وضو داشته است، لذا باید جمله خبریه را تأویل به جمله انشائییه ببریم یعنی بگوییم این جمله جزاء به معنای "فلیبقی علی وضوئه" است. با وجود احتمال اول که احتمال صحیحی هم هست نیاز به تکلف و برداشت خلاف ظاهر در احتمال دوم نیست.

نتیجه اینکه جزاء شرط محذوف است و جمله "فإنه علی یقین من وضوئه" علت جزا است.

**نکته:** حضرت در ادامه روایت که می‌فرمایند: "و لاینقضی الیقین ابدًا بالشک" با کنار گذاشتن اختصاص حکم به باب وضو، به صورت یک کبرای کلی می‌فرمایند هیچ‌گاه (چه در باب وضو چه غیر آن) یقین سابق را با شک نقض نکن. لذا برداشت حجیت استصحاب از این روایت منحصر در باب وضو نیست بلکه مربوط به تمام ابواب فقه است.

**تحقیق:**

\* همچنین مراجعه کنید به کتبی که آشنایی و مراجعه مکرر به آنها برای شما مفید است، وسائل الشیعة، فائده یازدهم در ج ۳۰، ص ۲۸۳ (با چاپ ۳۰ جلدی) و ج ۲۰، ص ۱۱۲ (با چاپ ۲۰ جلدی)؛ وصول الأخیار إلى أصول الأخیار، از پدر مرحوم شیخ بهائی، ص ۱۰۱.



مرحوم شیخ انصاری بعد از بیان دو احتمال در جزاء که جلسه قبل بیان شد وارد توضیح الف و لام در کلمه "الیقین" می‌شوند سپس به احتمال سوم در جزاء بازمی‌گردند. لذا ابتدا احتمال سوم را بیان می‌کنیم سپس به بررسی کلمه الیقین می‌پردازیم. احتمال سوم: گفته شود جزاء شرط محذوف نیست بلکه جزاء، جمله و لاینقض الیقین ابدأ بالشک است و جمله "فإنه علی یقین من وضوئه" که بین این شرطیه و جزاء واقع شده، توطئه و مقدمه برای بیان جزاء است. چنین شیوه‌ای در بیان جزاء در جمله شرطیه هم متعارف است. مثل اینکه می‌گوید اگر می‌خواهی وسیله‌ای بخری، بعد نوروز گران می‌شود، پس تا قبل نوروز بخر. جمله "بعد نوروز گران می‌شود" مقدمه برای جزاء است.

کلمه دوم: الیقین

در رابطه با الف و لام کلمه "الیقین" در جمله "لاتنقض الیقین بالشک" هم سه احتمال است:

احتمال اول: الف و لام جنس

طبق این احتمال جمله مذکور برای تمام موارد یقین حکم ابقاء را ثابت می‌کند لذا استصحاب در تمام ابواب فقه حجت خواهد بود.

احتمال دوم: الف و لام عهد ذکری

اگر الف و لام عهد ذکری باشد یعنی حضرت می‌فرمایند همان یقین به وضو را با شک نقض نکن.

قرینه بر این احتمال وجود یقین به وضو در جمله قبل است.

طبق این احتمال دیگر جمله "لاتنقض الیقین بالشک" یک قاعده و کبرای کلی برای تمام ابواب فقه نخواهد بود بلکه صرفاً در باب وضو ثابت می‌کند عند الشک همان یقین سابق را ابقاء و استصحاب کن. لذا دلالت حدیث بر حجیت استصحاب در تمام ابواب فقه موهون خواهد بود.

احتمال سوم: الف و لام استغراق

سومین احتمال این است که الف و لام در الیقین برای استغراق باشد. به این معنا که همه یقین‌ها با هم را نقض نکن (پس نقض بعض یقینها اشکالی نخواهد داشت).

طبق این احتمال هم یقین شامل تمام ابواب و تمام یقین‌ها نخواهد بود.

و ربما یورد علی ...، ص ۵۷، س ۱۲

مرحوم شیخ انصاری در این قسمت یک اشکالی را پاسخ می‌دهند. قبل از بیان آن یک مقدمه ادبی بیان می‌کنیم:

### مقدمه ادبی: نفی عموم یا عموم نفی

در ادبیات تبیین شده که کاربرد ادات نفی و نهی در جمله دال بر عموم به دو صورت است:

صورت اول: جمله، بدون أداة نفی هم دال بر عموم باشد.

پدر به پسرش می‌گوید لاتأخذ کل الدراهم و پسر جواب می‌دهد لم آخذ کل الدراهم، پسر می‌گوید همه درهم‌ها را برنداشتم یعنی بعضی از درهم‌ها را برداشتم. پس جمله دلالت می‌کند بر اینکه بعضی از درهم‌ها را برداشتم یعنی سلب جزئی. (سالبه جزئی) پس ویژگی صورت اول این شد که اگر أداة نفی نباشد جمله دال بر عموم و شمول است. از این صورت تعبیر می‌شود به نفی عموم یا عموم در حیث نفی یعنی جمله‌ای که عام بوده سپس أداة نفی بر آن وارد شده است.

صورت دوم: جمله بدون أداة نفی دال بر عموم نیست.

مثل اینکه می‌گوید لارجل فی الدار، در این جمله اگر أداة نفی نباشد چنین خواهد بود که "رجل فی الدار" یعنی یک مردی در خانه هست که دلالت بر عموم ندارد. حال اگر أداة نفی بر سر چنین جمله‌ای درآید دلالت می‌کند بر نفی تمام افراد، "لا رجل فی الدار" یعنی هیچ مردی در خانه نیست، جنس مرد در خانه نیست پس عمومیت از خود حرف نفی فهمیده شد. از این صورت تعبیر می‌شود به عموم نفی. (سالبه کلیه) یا عموم با ملاحظه نفی یعنی عمومی که با آمدن حرف نفی استفاده شد.

اشکال: مستشکل می‌گوید شما الف و لام "الیقین" را الف لام جنس دانستید و آن را دال بر اعتبار استصحاب در عموم ابواب فقه و موارد یقین سابق شمردید، در حالی که در مقدمه توضیح داده شد اگر جمله خودش دال بر عموم باشد سپس أداة نفی یا نهی بر آن وارد شود دلالت بر سالبه کلیه ندارد و فقط می‌گوید تمام یقین‌ها را با شک نقض نکن پس نقض بعضی از یقین‌ها با شک اشکال ندارد. (مانند مثال ما أخذت کل الدراهم) نتیجه اینکه شما نمی‌توانید با تمسک به جمله مذکور، حجیت استصحاب در تمام ابواب فقه را ثابت کنید.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید جمله "لاتنقض الیقین بالشک" از قبیل صورت دوم در مقدمه است نه صورت اول. جمله مذکور قبل از اینکه أداة نهی بر آن وارد شود دلالت بر عموم نداشت بلکه اگر نهی را بردایم و تبدیل به امر کنیم می‌شود "أنقض الیقین بالشک" وقتی أداة نهی بر آن وارد می‌شود دلالتش تبدیل می‌شود به عموم نفی و نهی یعنی سالبه کلیه. پس حضرت به نحو سالبه کلیه و عام می‌فرماید هیچ یقینی را با شک نقض نکن چه یقین در باب وضو چه غیر آن.

در پایان مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید حتی اگر اشکال شما را بپذیریم و بگوییم الف و لام برای جنس نیست بلکه برای استغراق است باز هم می‌گوییم این استغراق به معنای عمومیت و سلب کلی است نه سالبه جزئیه زیرا سه قرینه داریم که حدیث دلالت می‌کند بر عموم نفی (سلب کلی) نه نفی عموم (سلب جزئی). (بقرینه المقام و التعلیل و قوله أبدا)

قرینه اول: وحدت سیاق

مقام و سیاق حدیث که بعد از جمله شرطیه، دو بار کلمه یقین در کلام امام به طور مطلق و بدون تقييد به وضو آمده است پس وحدت سیاق در جملات امام اقتضا می‌کند بگوییم مقصود از یقین، جنس یقین است نه خصوص یقین در باب وضو. (علاوه بر اینکه در روایات دیگر هم کلمه یقین بدون قید آمده است)

قرینه دوم: ارتکازی بودن علت

قبل از توضیح قرینه دوم یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصول: علت ارتکازی و تعبدي

علت بر دو قسم است:

۱. علتی که عقل عقلا آن را درک می‌کند و از آن تعبیر می‌کنیم به علت ارتکازی.

۲. علتی که عقل درک نمی‌کند که از آن تعبیر می‌کنیم به علت تعبدي.

اصل در علت، ارتکازی بودن است. \*

اگر الف و لام در الیقین برای جنس باشد عقل درک می‌کند که علت عدم نقض یقین به شک در تمام ابواب، اعتبار و جایگاه یقین و اهمیت آن است؛ لکن اگر الف و لام برای عهده ذکر باشد یعنی فقط مربوط به یقین در باب وضو باشد می‌شود یک علت تعبدي چرا که ما عقل نمی‌فهمد در خصوص باب وضو چه ویژگی هست که صرفاً یقین به وضو نباید با شک نقض شود. اصل در علت هم ارتکازی بودن است پس تعلیل موجود در روایت موافق با دلالت الف و لام بر جنس است.

قرینه سوم: کلمه أبدا

این کلمه دلالت می‌کند هیچ یقینی نباید با شک نقض شود که دلالت دارد بر جنس یقین.

نظریه مرحوم شیخ انصاری

در رابطه با حدیث اول نظر مرحوم شیخ انصاری این شد که جزاء شرط "إن لا" محذوف است و علت به جای آن نشسته یعنی إن لم یستیقن أنه قد نام، فلا یجب علیه الوضوء لأنه علی یقین من وضوئه، و الف و لام "الیقین" هم برای جنس است و در نتیجه صحیح اول زراره ثابت کرد در تمام موارد، نقض یقین به شک مجاز نیست.

### تحقیق:

\* مرحوم شیخ انصاری در این قسم از عبارتشان صرفاً به یک کلمه "التعلیل" اکتفا کرده‌اند لکن مرحوم آخوند در کفاية الأصول، ص ۳۸۹ (چاپ آل البيت) با اندکی توضیح ذیل روایت محل بحث می‌فرماید: "اندراج الیقین و الشک في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب."

### روایت دوم: صحیحہ دوم زراره

این روایت هم مضمومه هست و توضیح آن در ترجمه روایت در متن کتاب بیان خواهد شد.

در این حدیث هفت سؤال (قلت) از طرف زراره مطرح شده، که مرحوم شیخ استدلال به دو قسمت و فراز از آن را بررسی می‌کنند که طبق فراز اول حدیث دال بر حجیت استصحاب است به عنوان یک قاعده کلی و در تمام ابواب فقه است لکن مبتلا به اشکالی بی پاسخ است و طبق فراز دوم حدیث دلالت بر حجیت استصحاب در خصوص شک در طهارت و نجاست لباس نمازگزار دارد.

### فراز اول: سؤال و جواب چهارم

مرحوم شیخ انصاری استدلال به سؤال و جواب سوم و چهارم را بررسی می‌کنند. \*

زراره سؤال می‌کند که من دیدم قطره خونی از بینی افتاد گمان دارم روی لباسم افتاده باشد لکن یقین ندارم، لباس را واری کرده‌ام چیزی ندیدم، با این لباس نماز خواندم و پس از نماز محل قطره خون روی لباس را دیدم، (وظیفه من چیست)؟ حضرت فرمودند: (برای نماز بعدی لباست را باید بشویی لکن) نمازی که خوانده‌ای صحیح است و اعاده ندارد. زراره سؤال می‌پرسد چرا (در جواب قبلی فرمودید اعاده لازم دارد و در این سؤال می‌فرمایید) اعاده لازم ندارد؟ حضرت می‌فرمایند: زیرا شما یقین به طهارت لباست داشتی و شک کردی که آیا همچنان طاهر است یا نه؟ "لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبداً".

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در این جمله هم الف و لام کلمه "الیقین" دلالت بر جنس یقین دارد و می‌تواند به طور عام در تمام ابواب فقه حجیت استصحاب را ثابت کند. و اینجا هم دلالت "الیقین" بر جنس یقین أظهر است زیرا در روایت قبلی جمله شرطیه‌ای بود که جزء آن مورد بحث و اختلاف بود که به برداشت از "الیقین" هم سرایت می‌کرد لکن اینجا جمله شرطیه‌ای نیست. **دو احتمال در روایت:**

اما در تفسیر جمله مذکور دو احتمال است قبل از بیان دو احتمال یک مقدمه فقهی بیان می‌کنیم:

### مقدمه دوم اصولی: شرط واقعی و علمی

شرائط واجبات از نظر دخالت علم و جهل مکلف دو قسم است:

**شرط واقعی:** شرطی که تحقق واقعی یک واجب مشروط به آن است و اگر آن شرط رعایت نشود در واقع عمل انجام نشده است. به عبارت دیگر علم و جهل مکلف در این شرط موضوعیت ندارد. مانند طهارت نسبت به نماز که اگر از روی جهل یا نسیان بدون وضو نماز خواند، باطل است و باید إعادة یا قضا کند.

**شرط علمی (ذکری):** شرطی است که علم و جهل مکلف در آن موضوعیت دارد، یعنی اگر مکلف عالم و ملتفت بود لازم المراجعة است و آلا اگر از روی جهل یا نسیان شرط را رعایت نکرد إخلال به اصل عمل وارد نمی‌کند و عمل صحیح است. مانند چهر و إخفات در نماز که اگر نماز صبح را نسیانا به إخفات خواند و بعد نماز یادش آمد، نمازش صحیح است. همینطور مباح بودن آب وضو. (البته بین شرط علمی و ذکری هم ممکن است تفاوتی مطرح شود که ذکری یعنی علاوه بر علم، ذکر و التفات هم داشته باشد) نکته مهم تشخیص شرط واقعی از علمی است، که از ظاهر دلیل و قرائن پیرامونی باید به دست آورد و عند الشک اصل بر واقعی بودن شرط است. در عبارت لا صلاة إلا بطهور، ظاهر لفظ طهور اطلاق دارد یعنی طهور (وضو یا طهارت بدن و لباس) شرط نماز است چه مکلف بداند و چه نداند.

مثلا حدیث لَا تَعَادُ الصَّلَاةَ إِلَّا مِنْ حَمْسَةِ الطَّهُّورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ. دلالت می‌کند پنج امر مذکور شرط واقعی نمازند و اگر اتیان نشدن نماز باید إعادة شود.

نسبت به طهارت لباس نماز گزار بین فقها اختلاف است که شرط واقعی است یا علمی.

### احتمال اول:

حضرت در پاسخ به سؤال چهارم زراره فرمودند چون شما نسبت به طهارت لباست یقین سابق داشتی به شک لاحقات اعتنا نکن، لذا استصحاب جاری است و باید بنا بگذاری بر یقین سابقات و نمازت صحیح است. پس طبق این احتمال حدیث حجیت استصحاب را ثابت می‌کند. لکن اشکالی مطرح است:

**اشکال:** زراره عرض می‌کند من بعد از نماز، خون را در لباسم دیدم و متوجه شدم شک من واقعی و صحیح بوده یعنی لباسم حین نماز نجس بوده است در این صورت اگر ما طهارت لباس را شرط علمی نماز بدانیم، می‌گوییم زراره حین الصلاة علم به نجاست لباسش

نداشته لذا نمازش چنانکه حضرت فرمودند صحیح است. اما مشهور که طهارت لباس را شرط واقعی نماز می‌دانند وقتی زراره یقین دارد لباسش حین الصلاة نجس بوده باید حکم شود به بطلان نماز، چطور است که حضرت می‌فرمایند نمازش صحیح است و اعاده ندارد؟ به عبارت دیگر اگر طهارت لباس شرط واقعی نماز باشد، چرا حضرت می‌فرمایند نمازی که الآن یقین دارد با لباس نجس خوانده اعاده ندارد و صحیح است.

و ربما يتخیل حسن ...، ص ۶۰، س ۱۱

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند دو توجیه (گفته شده از مرحوم شریف العلماء) برای چرایی حکم حضرت به عدم إعادة بیان شده است که هر دو را نقد می‌فرمایند:

توجیه اول: دلیل حکم حضرت به صحت نماز این است که در اصول ثابت کرده‌ایم امتثال امر ظاهری مثل مؤدای استصحاب، مجزی و کافی از امر و تکلیف واقعی است. در حدیث مذکور حضرت می‌فرمایند وقتی با طهارت استصحابی (حکم ظاهری) نمازت را خواندی کافی و مجزی از امتثال طهارت واقعی لباس است.

نقد: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند:

اولاً: إجزاء امر ظاهری از واقعی و جزئیات آن یک مسأله مبنایی است.

ثانیاً: حضرت می‌فرمایند یقینت را با شک نقض نکن چنانکه در روایت قبلی هم می‌فرمودند یقین به وضو را با شک در وضو (به علت جزت زدن) نقض نکن، در حالی که زراره می‌گوید بعد نماز یقینش با یقین نقض شده است اما باز هم حضرت می‌فرمایند نماز صحیح است. پس جواب امام همچنان برای ما مبهم است که با اینکه یقین به طهارت لباس با شک نقض نشده بلکه با یقین به نجاست نقض شده چرا حضرت می‌فرمایند اعاده واجب نیست و چطور حضرت استصحاب جاری می‌کنند و به یقین به نجاست اعتنا نمی‌کنند.

### تحقیق:

\* در متن کتاب انتهایی حدیث آورده شده: "الحدیث" این اصطلاح به معنای ادامه داشتن حدیث است لکن متن حدیث در منابع اصلی اش مانند تهذیب الأحکام مرحوم شیخ طوسی و علل الشرایع مرحوم شیخ صدوق چیزی اضافه تر ندارد فقط در بعض منابع یک کلمه "أبداً" اضافه آمده لذا جا داشت محقق انتشارات مجمع الفکر به این نکته در پاورقی تذکر می‌داد.

**توجیه دوم:** زراره می گوید ابتدا یقین داشت لباسش طاهر است، قبل نماز شک کرد، حضرت می فرمایند استصحاب جاری کن جریان این استصحاب به محض اینکه جاری شد دو اثر دارد:

**الف:** مجاز است با این لباس نماز بخواند.

**ب:** همین نمازی که خواند کافی و مجزی است و نیاز به اعاده ندارد.

پس حضرت می خواهند بفرمایند قبل از حصول یقین، تکلیف ورود به نماز و عدم اعاده بعدی، روشن شده است لذا یقین بعدی به نجاست لباس نمی تواند خللی در اثر استصحاب وارد کند.

**نقد:** مرحوم شیخ انصاری می فرمایند:

**اولاً:** قسمت اصلی توجیه شما همان اثر دومی است که بیان کردید و آن هم اصل مثبت است. استصحابی که قبل نماز جاری کرد مجوز ورود فرد به نماز بود، یعنی می گوید نماز با این لباس جایز است، عقل می گوید پس نمازش صحیح است و اعاده ندارد. و بارها گفته ایم اصول عملیه لوازم عقلی شان را ثابت نمی کنند.

**ثانیاً:** این حکم به عدم اعاده با حکمی که حضرت در قسمت اول از جواب هفتم بیان کرده اند تنافی دارد. زراره به عنوان آخرین سؤال از حضرت می پرسد اگر وسط نماز قطره خون را روی لباس دیدم وظیفه چیست؟ حضرت می فرمایند نمازت را بشکن و دوباره با لباس طاهر نماز بخوان. تنافی این است که در قسمت قبلی با اینکه تمام نماز را با لباس نجس انجام داده بود حضرت فرمودند صحیح است و اعاده ندارد لکن اینجا که فقط نیمی از نماز را با لباس نجس نماز خوانده حضرت می فرمایند نماز باطل است و باید اعاده کند.

مگر اینکه در پاسخ به ثانیاً کلام مرحوم سید صدر شارح وافی مطرح شود که پاسخ اخیر امام در جایی است که نماز گزار قبل ورود به نماز یقین به اصابه خون به لباس داشته است لکن خون را پیدا نکرده بود، سپس کلا فراموش کرد لباسش احتیاط دارد و با آن نماز خواند، حال که وسط نماز خون را پیدا کرد حضرت می فرمایند نمازت باطل است و باید اعاده کنی چون از قبل نماز هم یقین به اصابه داشتی.

البته این کلام مرحوم سید صدر هم دو اشکال دارد:

**اولاً:** این توجیه با ظاهر عبارت امام سازگار نیست زیرا حضرت می فرمایند: "تعید إذا شککت فی موضع منه" این عبارت ظهور ندارد در اینکه یقین سابق داشته است بلکه ممکن است شک بدوی باشد.

**ثانیاً:** همچنین توجیه ایشان با ظاهر جمله بعدی امام هم سازگار نیست که فرمودند: "و إن لم تشک ثم رأیته" زیرا این جمله هم دلالتی بر یقین سابق ندارد و ممکن است سخن از شک بدوی باشد.

نتیجه احتمال اول این شد که دلالت بر حجیت استصحاب دارد لکن مبتلا به اشکالی بود که پاسخی برای آن نیافتیم.

**و الثانی: أن یکون مورد السؤال ...**، ص ۶۱، س ۱۳

**احتمال دوم:**

دومین احتمال در تفسیر فراز مورد نظر در روایت (جواب از سؤال چهارم) این است که:

زراره ابتدا یقین به طهارت لباسش داشت، بعد از نماز قطره خونی روی لباسش می بیند، احتمال می دهد این قطره خون بعد از نماز روی لباسش افتاده باشد، حضرت می فرمایند یقین به طهارت لباست قبل نماز را با شک در نجاست لباس حین الصلاة نقض نکن، لذا اینکه حضرت فرمودند نمازت نیاز به اعاده ندارد مطابق استصحاب هم هست زیرا فرد با طهارت استصحابیه نماز خوانده نمازش صحیح است و ان شاء الله خون بعد نماز روی لباس افتاده لذا بلا شک نمازش صحیح است و اعاده ندارد.

اشکالی که به احتمال اول وارد بود به این احتمال وارد نیست لکن مشکل این احتمال آن است که خلاف ظاهر روایت است زیرا ظاهر روایت می گوید قبل از نماز قطره خونی افتاده و زراره شک کرده که آیا خون روی لباس او افتاده یا نه؟ پس خونی را که بعد نماز دیده همان خونی است که قبل از نماز شک داشت روی لباس افتاده یا نه؟ و روشن است که وقتی خون را می بیند یقین می کند نماز را با لباس نجس خوانده است.

نتیجه اینکه احتمال اول اشکال دارد و احتمال دوم هم خلاف ظاهر است بنابراین فراز مورد نظر از روایت دلالتی بر حجیت استصحاب ندارد.

نعم، مورد قوله ...، ص ۶۱، س آخر

فراز دوم: سؤال و جواب هفتم

تبيين استدلال به جواب هفتم: زراه پرسيد وسط نماز (مثلا رکعت سوم) ديدم که خون روی لباسم هست شک داشتم اين خون از ابتدای نماز بوده يا الآن افتاده، تکليف چيست؟ حضرت فرمودند همانجا نماز را قطع کن (با برداشتن چند قدم که محلّ به نماز نباشد) لباس را بشوی و تطهیر کن سپس به نماز ادامه بده. ظاهر اين فراز دلالت می کند بر اینکه يقين سابق داشت به طهارت لباسش، وسط نماز شک کرد که آیا لباسش از ابتدای نماز نجس بوده يا نه؟ گویا حضرت می فرمایند "فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك" یعنی به شک خودت اعتنا نکن و همان يقين به طهارت را استصحاب کن تا الآن یعنی ان شاء الله اين سه رکعت نماز را در لباس طاهر خوانده‌ای، برای از اين به بعد هم لباس را تطهیر کن.

قبل از بيان نقد مرحوم شيخ انصاری یک مقدمه ادبی بيان می کنیم. مرحوم آشتیانی از بزرگترین شاگردان مکتب مرحوم شيخ انصاری، در حاشیه‌شان بر رسائل می فرمایند استاد در مجلس درس به نکته‌ای اشاره کردند. \*

ایشان نکته را به اختصار توضیح می دهند لکن ما همین نکته را در قالب یک مقدمه ادبی بيان می کنیم:

### مقدمه ادبی: لزوم تساوی بین متفرّع و متفرّع عليه

وقتی یک کلام و محتوایی متفرّع بر کلام و محتوای دیگر می شود رابطه بین اين دو کلام به چند صورت ممکن است تصوير شود که بعضی از آنها صحیح و بعضی غلط و به نوعی استعمال مستهجن است:

الف: رابطه تباین باشد. اين نوع تفریع مستهجن است. مثل اینکه گفته شود زيد عادل است پس اقتداء نماز به بکر صحیح است.

ب: متفرّع عليه عام و متفرّع خاص باشد. مثل: تمام راستگويان را باید اکرام کنی پس زيد راستگو را اکرام کن.

ج: رابطه آن دو تساوی باشد. مثل: زيد راستگو است پس او را اکرام کن.

در صورت ب و ج هیچ استهجانی وجود ندارد و استعمال صحیح است.

جمله پایانی در جواب امام و در متن حدیث اين است که "فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك" حضرت كلامشان را با فاء تفریع متفرّع بر ما قبل نموده‌اند همین تفریع و لزوم تساوی بین متفرّع و متفرّع عليه نشان می دهد اين جمله ليس ينبغي حجيت استصحاب را صرفا در خصوص مسأله طهارت و نجاست ثابت می کند زیرا حضرت اين قانون و كلامشان را متفرّع فرموده‌اند بر شك در طهارت یا نجاست لباس.

پس نمی توانیم الف و لام در "اليقين" را جنس بدانیم و با آن حجيت استصحاب در تمام ابواب فقهی را ثابت کنیم.

نتیجه روایت دوم:

در روایت دوم دو فراز مورد بررسی قرار گرفت، فراز اول قابلیت استدلال برای اثبات حجيت استصحاب به عنوان یک قانون کلی را دارا بود لکن دو احتمال در آن بود، یک احتمال مبتلا به اشکالی بود که نتوانستیم جواب دهیم و احتمال دوم هم خلاف ظاهر روایت بود، فراز دوم (سؤال و جواب هفتم) نیز قابلیت اثبات حجيت استصحاب به عنوان یک قاعده کلی را دارا نیست بلکه صرفا استصحاب را در بحث شك در طهارت لباس نمازگزار ثابت می کند.

فاهم ظاهرا اشاره به اين نکته باشد که ساير رواياتی که مشابه همین کليشه "ليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك" در آنها آمده و اختصاص به باب طهارت لباس نمازگزار ندارند را می توانیم قرينه بگیريم بر کليت قاعده در اين فراز از روایت و دلالت آن بر حجيت استصحاب به عنوان یک قاعده کلی در جميع ابواب فقه.

### تحقیق:

\* بحرفوائد، ج ۶، ص ۳۸۴: "ذكر في مجلس البحث أن إرادة الجنس على هذا التقدير مما لا معنى له، لأن الشرط في التفریع أن يكون المتفرّع أخص من المتفرّع عليه و من أفراده حتى يصح تفریعه عليه كما لا يخفى، ضرورة أن تفریع العام على الخاص من المستهجنات التي يقبحون أهل العرف من ارتكابها فكيف يمكن صدوره من الإمام عليه السلام، فعلى هذا ..."

### روایت سوم: صحیحہ سوم زراره

سومین روایت هم از زراره است و این هم مضمومه است با این تفاوت که در این روایت زراره تعبیر می‌کند به "عن أحدهما علیهما السلام". زراره یک سؤال از شک بین دو و چهار در نماز چهار رکعتی می‌پرسد که حضرت دو حکم در باب شکایات بیان می‌فرمایند و مرحوم شیخ انصاری فقط عبارت حکم دوم را در کتاب آورده‌اند و استدلال را بر اساس همان توضیح می‌دهند:

زراره عرض می‌کند: کسی که در نماز یقین دارد دو رکعت را خوانده لکن شک دارد الآن رکعت دوم است یا چهارم چه وظیفه‌ای دارد؟ حضرت دو حکم را در دو فقره بیان فرمودند:

**فقره اول:** در شک بین دو و چهار که یقین دارد دو رکعت را به جا آورده، بنا بگذارد بر چهار، بعد اتمام نماز بلند شود دو رکعت نماز (احتیاط) بخواند با دو رکوع و چهار سجده و ... .

**فقره دوم:** اگر یقین دارد سه رکعت خوانده و شک دارد الآن رکعت سوم است یا چهارم بنا بر سه رکعت بگذارد و بلند شود رکعت چهارم را انجام دهد. دلیلی که حضرت بیان می‌فرمایند این است که: "و لا ینقض الیقین بالشک"

نسبت به تفسیر فرمایش حضرت در فقره دوم "قام فأضاف إليها أخرى و لاشيء عليه و لا ینقض الیقین بالشک" چهار احتمال است:  
**احتمال اول:**

در شک بین سه و چهار بنا بر اقل یعنی سه بگذارد و یک رکعت دیگر اضافه کن زیرا یقین داشتی سه رکعت خوانده‌ای، شک داری که رکعت چهارم را خوانده‌ای یا نه، به شک اعتنا نکن و بنا بگذارد بر حالت یقین که سه رکعت باشد.

طبق این احتمال، این فقره از کلام حضرت می‌تواند دلیل باشد بر حجیت استصحاب یا همان عدم نقض یقین به شک یا ابقاء ما کان.  
**نقد احتمال اول:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند تطبیق استصحاب بر این احتمال و تفسیر از فراز مذکور صحیح است لکن چند اشکال به این تفسیر وارد است که باعث کنار گذاشتن آن می‌شود، دو اشکال را اینجا مطرح می‌کنند و چهار اشکال را بعد بیان احتمال دوم:

**اولا:** حکم به بنا گذاشتن بر اقل و ادامه دادن یک رکعت دیگر در شک بین سه و چهار مخالف فتوای فقهای مذهب شیعه (غیر از مرحوم شیخ مفید) است زیرا فقهاء امامیه با استناد به روایاتی معتقدند در شک بین سه و چهار باید بنا بر اکثر بگذارد و نماز را تمام کرده یک رکعت نماز احتیاط بخواند.

**ثانیا:** طبق این تفسیر، حکم مذکور در فقره دوم با حکم مذکور در فقره اول تنافی پیدا می‌کند، زیرا در فقره اول حضرت فرمودند در شک بین دو و چهار بنا را بر اکثر بگذارد سلام بده سپس دو رکعت نماز احتیاط بخوان، که فقهاء امامیه نیز همین را می‌گویند اما در فقره دوم می‌فرمایند در شک بین سه و چهار بنا بر اقل بگذارد و یک رکعت دیگر متصلا اضافه کن. چرا یک جا بنا بر اقل گذاشته شود و در جای دیگر بنا بر اکثر؟ اگر معیار حضرت در حکم، استصحاب و عدم نقض یقین به شک باشد در هر دو مورد باید می‌فرمودند بنا بر اقل بگذارد.

**فتعین أن یکون المراد ...، ص ۶۳، س ۳**

### احتمال دوم:

در شک بین سه و چهار بنا بر اکثر بگذارد و سلام بده سپس یک رکعت نماز احتیاط بخوان (قام فأضاف إليها أخرى).

این احتمال و تفسیر مطابق با مشهور فقه شیعه است لکن نمی‌تواند حجیت استصحاب را ثابت نماید زیرا طبق این تفسیر، مقصود حضرت از "لا تنقض الیقین بالشک" این خواهد بود که باید به گونه‌ای عمل نمایید که یقین به براءت ذمه پیدا کنی، پس به شک خودت اعتنا نکن و دنبال تحصیل یقین به براءت ذمه باش. طبق فرمایش حضرت، با بنا گذاشتن بر اکثر و خواندن یک رکعت نماز احتیاط، نماز مکلف از دو حال خارج نیست:

- یا نماز چهار رکعتی را سه رکعتی خوانده بوده (إن كنت قد نقصت) که در این صورت یک رکعت نماز منفصل، طبق فرمایش حضرت سبب یقین به براءت ذمه می‌شود.

- یا نمازش را چهار رکعتی و کامل خوانده بوده (إن كنت قد أتممت) که در این صورت نماز احتیاط او صرفا عمل مستحب و دارای ثواب خواهد بود.

بنابراین حدیث در صدد تطبیق قاعده احتیاط یا همان اشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی است، نه قاعده استصحاب.

برای تأیید تفسیر دوم دو مؤید بیان شده:

**مؤید اول:** در روایات متعددی کلمه "الیقین" همین‌گونه توسط فقهاء معنا شده است مثل "إذا شکت فابن علی الیقین" یعنی هرگاه در نماز شک کردی باید به گونه‌ای عمل کنی که یقین به اتیان وظیفه پیدا کنی. طبق تفسیر دوم هم مکلف چه نمازش چهار رکعتی را سه رکعت خوانده باشد و چه چهار رکعت، با خواندن یک رکعت نماز احتاط به طور منفصل از نماز، توضیح دادیم که یقین به برائت ذمه پیدا می‌کند اما اهل سنت که در شک بین سه و چهار معتقدند باید بنا را بر اقل گذاشت و یک رکعت به نماز اضافه کرد اگر فرد چهار رکعت خوانده بود باعث می‌شود نماز واجبش را پنج رکعتی بخواند که واضح البطلان است.

**مؤید دوم:** وحدت سیاق است که هم فقره اول در جواب حضرت هم فقره دوم، حکم به بناء بر اکثر خواهد بود.

در ادامه مرحوم شیخ انصاری سه اشکال دیگر به احتمال اول بیان می‌کنند که خواهد آمد.



مرحوم شیخ انصاری سه قرینه بر بطلان احتمال و تفسیر اول ارائه می‌دهند:

**قرینه اول:** احتمال اول مطابق با فتوای اهل سنت و مخالف با فتوای فقهاء شیعه است، اگر احتمال اول صحیح باشد طبیعتاً باید روایت را حمل بر تقیه کرده و از اعتبار ساقط بدانیم در حالی که اگر طبق احتمال دوم تفسیر شود مخالف فتوای اهل سنت و موافق فتوای شیعه است. حمل بر تقیه خلاف اصل است لذا احتمال اول باطل خواهد بود.

**سؤال:** اگر هم حکم مذکور تقیه‌ای باشد، باز هم برای استدلال بر حجیت استصحاب مفید خواهد بود زیرا حضرت در این روایت به استصحاب تمسک کرده‌اند و فرمودند لاینقض الیقین بالشک.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند هر چند فی نفسه ممکن است بگوییم حضرت برای اثبات یک حکم خلاف واقع به یک قاعده صحیح و حجت تمسک کرده‌اند لکن وقتی تقیه‌ای بودن حکم مذکور ثابت شود، دلیلی که بر آن حکم اقامه می‌شود هم در معرض بطلان قرار می‌گیرد. پس اینکه گفته شود اصل مشروعیت استصحاب صحیح است و فقط تطبیق آن بر حکم مذکور تقیه‌ای است خلاف ظاهر خواهد بود.

**قرینه دوم:** دومین قرینه بر بطلان تفسیر و احتمال اول این است که باید بگوییم فقره اول روایت بر خلاف تقیه است و فقره دوم موافق با تقیه است. توضیح مطلب: صدر روایت که حضرت در شک بین دو و چهار می‌فرمایند بنا بر اکثر بگذار این مخالف فتوای اهل سنت است، فقره دوم روایت که حضرت می‌فرمایند در شک بین سه و چهار بنا بر اقل بگذار موافق تقیه است، اگر تقیه‌ای در کار بوده باید در هر دو فقره می‌بود، پس معلوم می‌شود تقیه‌ای در کار نبوده و باید فقره دوم را طبق احتمال دوم تفسیر کنیم.

نتیجه اینکه فقره اول روایت آبی از حمل بر تقیه است لذا باید فقره دوم را نیز غیر تقیه‌ای بدانیم.

**قرینه سوم:** احدی از فقهاء از فقره دوم روایت احتمال اول را برداشت نکرده است و مطابق آن فتوا نداده است.

سومین احتمال در تفسیر فقره دوم صحیحه ثالثه زراعه کلامی است از مرحوم صاحب فصول. طبق این احتمال هم اشکالی به حدیث وارد نخواهد بود هم حدیث مثبت قاعده استصحاب خواهد بود.

**توضیح مطلب:** حضرت فرمودند در شک بین سه و چهار یقین به خواندن سه رکعت را نقض نکن بلکه همان را استصحاب کن و بنا بر یقین بگذار و بگو سه رکعت خوانده‌ای به شک در رکعت چهارم اعتنا نکن و باید یک رکعت دیگر هم انجام دهی. لکن بعد از آن در جمله "لایدخل الشک فی الیقین" می‌فرمایند رکعت مشکوک را داخل در رکعات متیقنه نکن یعنی رکعت چهارم را متصل به سه رکعتی که خوانده‌ای نکن بلکه آن را مستقل (به عنوان نماز احتیاط) انجام بده.

طبق این احتمال هم استصحاب ثابت شد هم حکم مذکور مطابق مذهب شیعه خواهد بود و تقیه‌ای وجود نخواهد داشت.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند حضرت در فقره دوم یک حکم بیان کردند که "قام فأضاف اليها أخرى" برای استدلال بر این حکم، هفت جمله بیان فرمودند که اولین جمله‌اش "لاينقض الیقین بالشک" است، مرحوم صاحب فصول در این جمله یقین را به معنای سه رکعت متیقنه و شک را به معنای رکعت مشکوک گرفته‌اند، ظاهر این است که تمام شش جمله بعد از آن تأکید بر همان جمله "لاينقض الیقین بالشک" است و نباید معنای متفاوتی اراده شود در حالی که جمله "و لايدخل الشک فی الیقین" با تفسیر و احتمال سوم سازگار نیست. معنا ندارد حضرت بفرمایند رکعت مشکوک را داخل در رکعات متیقنه نکن، بلکه مقصود این است که یقین را با إدخال شک و اعتناء به شک، نقض و خراب نکن.

نتیجه اینکه یا باید احتمال اول را بپذیرید که نتیجه‌اش حمل بر تقیه و عدم اعتبار روایت است یا باید احتمال دوم را بپذیرید و از استدلال به روایت بر حجیت استصحاب دست بردارید و صرفاً آن را دال بر قاعده اشتغال بدانید.

در نهایت اگر بین احتمال اول و دوم مردد باشیم خواهیم گفت هر دو مساوی هستند و نمی‌دانیم مقصود حضرت کدام احتمال بوده لذا روایت برای ما مجمل و غیر قابل استدلال خواهد بود.

**احتمال چهارم:**

احتمال دارد گفته شود روایت را هم بر احتمال دوم حمل می‌کنیم که وجوب تحصیل یقین با بناء بر اکثر و خواندن نماز احتیاط باشد که موافق با نظر شیعه باشد هم دال بر قاعده استصحاب می‌دانیم که بناء بر یقین سابق در عموم موارد باشد.

**نقد احتمال چهارم:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید چنین احتمالی گفتنی نیست زیرا استعمال لفظ در اکثر از معنا خواهد بود و در روایات بعدی اشاره خواهیم کرد که از تعبیر "لاتنقضی الیقین بالشک" نمی‌تواند همزمان دو احتمال متفاوت برداشت نمود.

**نتیجه:**

مرحوم شیخ انصاری معتقد به احتمال دوم هستند لذا روایت را دال بر حجیت استصحاب نمی‌دانند.

**روایت چهارم: موثقه اسحاق بن عمار**

نسبت به عنوان موثقه مراجعه کنید به کتاب "الرعاية لحال البداية فی علم الدراية" از مرحوم شهید ثانی که سال گذشته معرفی کردیم. محتوای این حدیث هم مانند حدیث قبلی است که امام کاظم علیه السلام در فرمایشی کوتاه می‌فرمایند: "إذا شککت فابن علی الیقین" سپس اسحاق بن عمار سؤال می‌کند آیا این کلام شما یک قاعده و اصل کلی است؟ حضرت می‌فرمایند بله.

این بناء بر یقین گذاشتن دو احتمال دارد که همان دو احتمال اول و دوم در روایت قبلی است (۱. دلالت بر حجیت استصحاب و حمل بر تقیه. ۲. دلالت بر قاعده اشتغال و عمل برای یقین به برائت ذمه) و همان مطالب اینجا هم جاری است.

**سؤال:** کلام امام کاظم علیه السلام را می‌توانیم فارغ از باب صلاة و شکیات نماز معنا کنیم و بگوییم این حدیث به طور کلی بیان می‌کند که هر جا شک بین اقل و اکثر داشتی بنا بر اقل و یقین سابق خودت بگذار، بله خصوص باب صلاة از این قاعده استثناء شده زیرا در باب صلاة روایات می‌گویند بنا بر اکثر بگذار. نتیجه اینکه این حدیث می‌توان حجیت استصحاب به عنوان یک قاعده کلی را ثابت کند.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند برای دلالت بر استصحاب نیاز به تصویر یقین سابق و شک لاحق داریم در حالی که در این روایت، یقین سابق فرض نشده است و حضرت صرفاً می‌فرمایند یقین را با شک نقض نکن.

**فافهم.**

ممکن است اشاره به این باشد که جمله "فابن علی الیقین" ظاهرش دلالت می‌کند یک یقین سابق وجود داشته که بعد آن حضرت شک را تصویر می‌کنند پس چه بسا بتوان به این حدیث برای حجیت استصحاب استدلال نمود.

### روایت پنجم: روایت خصال

مرحوم شیخ انصاری در رابطه با این روایت دو بحث دارند یکی دلالی و دیگری سندی:

#### بحث اول: بحث دلالی

حدیثی است از امیرالمؤمنین علیه السلام معروف به حدیث أربعمائة، که حضرت ۴۰۰ نکته در رابطه با صلاح در امور دین و دنیا در یک مجلس بیان فرموده‌اند، البته آنچه فعلا در دست ما است این تعداد نیست. مرحوم شیخ صدوق در کتاب خصال متن حدیث را اینگونه نقل می‌فرماید: "عن أبي بصير، ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: حدثني أبي، عن جدي، عن آبائه عليهم السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام علم أصحابه في مجلس واحد أربع مائة باب مما يصلح للمسلم في دينه و دنياه .... و قيام الليل صحة للبدن، و مرضات للرب عز وجل، و تعرض للرحمة، و تمسك بأخلاق النبيين. أكل التفاح نضوح للمعدة مضغ اللبان يشد الأضراس، و ينفي البلغم و يذهب بريح الفم (خوردن سیب موجب پیراستگی معده است، جویدن کُنْدُر دندان ها را نیرومند می‌کند و بلغم و بوی دهان را از بین می‌برد) .... من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين."

روایت دیگری هم از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کنند شبیه به همین مضمون. این روایت را مرحوم علامه مجلسی در بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۷۲ نقل کرده‌اند ذیل کتاب اللعم در بابی که مراجعه به آن برای شما مفید است. عنوان باب چنین است: باب ۳۳: ما يمكن أن يستنبط من الآيات و الأخبار من متفرقات مسائل اصول الفقه " آیات و روایاتی که از آنها قواعد و ضوابط اصولی استنباط می‌شود. در این باب ۶۲ روایت را نقل می‌کنند، گزارش دهید که چند آیه را ذکر نموده‌اند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید یقین و شک دو حالت نفسانی هستند که امکان ندارد هر دو با هم نسبت به یک شیء در نفس انسان محقق شوند، یعنی امکان ندارد در آن واحد فرد هم یقین به عدالت زید داشته باشد هم شک در آن. پس باید زمان شکل‌گیری و تحقق یقین و شک با یکدیگر اختلاف داشته باشند که دو صورت را توضیح می‌دهیم:

#### صورت اول: اختلاف در زمان یقین و شک (قاعده یقین)

مثل اینکه روز جمعه یقین دارد زید در روز پنجشنبه عادل بود، روز شنبه شک می‌کند که آیا زید روز پنجشنبه عادل بوده یا نه؟ پس در اصل نسبت به یقین سابق خودش شک پیدا کرده. این صورت را قاعده یقین و شک ساری می‌نامند چنانکه در جلسه ۵۹ هم اشاره‌ای به آن شد، مقصود از شک ساری آن است که شک سرایت کرده به یقین و یقین سابق را از بین برده و دیگر یقین باقی نیست.

#### صورت دوم: اختلاف در زمان متعلق (قاعده استصحاب)

زمان خود یقین و شک واحد است یعنی در آن واحد هم یقین هست هم شک لکن متعلقشان مختلف است. مثل اینکه روز شنبه یقین دارد زید جمعه عادل بود، اما در همین لحظه یعنی در روز شنبه شک دارد که آیا زید روز شنبه هم عادل است یا نه؟ پس یقین به حدوث عدالت زید دارد و شک در بقاء آن که نامش را قاعده استصحاب می‌گذاریم.

پس در صورت دوم لازم نیست زمان یقین و شک متفاوت باشد بلکه همین الآن هم یقین دارد (به حدوث) هم شک دارد (در بقاء) همچنین لازم نیست حتما یقین مقدم بر شک باشد (یعنی ممکن است اول شک داشته باشد زید شنبه عادل است یا نه سپس یقین کند زید جمعه عادل بوده است)

مرحوم شیخ انصاری تحقیقشان در مسأله را ضمن دو مرحله تبیین می‌فرماید:

#### مرحله اول: عدم دلالت بروایت بر حجیت استصحاب

می‌فرماید این حدیث پنجم ارتباطی به بحث استصحاب ندارد بلکه مربوط به قاعده یقین و شک ساری است به حکم چند قرینه:

#### قرینه اول: (اختلاف زمان الوصفین)

از آنجا که زمان هر دو وصف یقین و شک متفاوت است کشف می‌کنیم همزمان با یکدیگر وجود ندارند که همان قاعده یقین است. کشف تفاوت زمان یقین و شک هم بر این اساس است که در روایت آمده "من كان على يقين" کلمه کان دلالت بر زمان گذشته دارد یعنی اگر یقین صرفا در زمان گذشته باشد و دیگر در زمان حال باقی نباشد و در زمان حال صرفا شک باقی است، این معنا و محتوا با قاعده یقین سازگار است که یقین در گذشته و شک الآن است.

#### قرینه دوم: (اتحاد زمان متعلقهما)

زمان متعلق یقین و شک یکی است یعنی نسبت به عدالت زید روز پنجشنبه یقین داشت سپس نسبت به همان شک پیدا کرد که قاعده یقین است. برای منشأ کشف این اتحاد زمان متعلق یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: اشاره به یک مصداق از دلالت تنبیه

در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۱۳۴ انتهای مبحث مفاهیم خوانده‌ایم که دلالات سیاقیه سه دلالت هستند: دلالت اقتضاء، تنبیه و اشاره. دلالت تنبیه دلالتی است که عرفاً مقصود متکلم هست لکن صدق کلام متوقف بر آن نیست. سومین مثالی که مرحوم مظفر بیان فرمودند این بود که: "ما إذا اقترن الکلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل "وصلت إلى النهر و شربت" فيفهم من هذه المقارنة أن المشروب هو الماء و أنه من النهر. مفعول فعل دوم همان مفعول فعل اول است. در روایت آمده "من كان على يقين فشك" این شک در چه چیز است اشاره نشده یعنی مفعول فعل "شك" اشاره نشده لکن می‌توان به دلالت تنبیه مفعول را از جمله قبش فهمید یعنی کسی که یقین داشت و شک کرد پس شک در همان چیزی است که به آن چیز یقین داشت. و این هم قاعده یقین است نه استصحاب.

قرینه سوم: تفسیر روایت بر اساس قاعده یقین باعث می‌شود "لانتقض اليقين" و تعبیر به نقض، در معنای حقیقی‌اش بکار رفته باشد لکن طبق تفسیر به استصحاب، لازم می‌آید کلمه نقض در معنای مجازی بکار رفته باشد.

توضیح مطلب: حضرت امیر علیه السلام فرمودند: "فإن الشك لا ينقض اليقين" یعنی شک یقین را نقض نمی‌کند، باید بررسی کنیم چه نقضی ممکن بود توسط مکلف اتفاق بیافتد که حضرت می‌فرمایند یقین با شک نقض نمی‌شود؟

– در قاعده یقین، مکلف یقین داشت زید روز جمعه عادل بود لذا شهادتش را قبول کرد و در نماز به او اقتدا نمود، روز یکشنبه در همان یقین سابق و متیقن آن که عدالت است شک پیدا کرده که اصلاً زید روز جمعه عادل بوده یا من اشتباه کردم؟ نقض یقین در اینجا اینگونه تصویر می‌شود که یقین و آثاری که روز جمعه بر آن مترتب می‌شد در معرض نقض قرار گرفته و گمان می‌کند نمازش باطل بوده، حضرت می‌فرمایند یقین با شک نقض نمی‌شود. این کاربرد نقض در معنای حقیقی‌اش هست یعنی همان یقینی که سابق داشت را نقض نکند و قبول شهادت زید و نماز خود را باطل نداند.

– در قاعده استصحاب، مکلف یقین داشت زید روز جمعه عادل بود، اما شک دارد که الآن در روز یکشنبه هم عادل است یا نه؟

پس اگر بخواهد یقین را نقض کند در اصل، استمرار و بقاء آن یقین را می‌خواهد نقض کند و بنا بر فسق زید بگذارد نه خود یقین سابق را. به عبارت دیگر یقین دارد اقتدائش در نماز و قبول شهادت زید روز جمعه صحیح بوده و ترتیب آثار یقین در روز یکشنبه را می‌خواهد نقض کند و از بین ببرد، و این هم حقیقتاً نقض یقین سابق نیست بلکه مجازاً گفته می‌شود نقض یقین سابق. پس اینکه حضرت می‌فرمایند یقین را نقض نکن طبق تفسیر کلام حضرت به قاعده استصحاب لازم می‌آید کلمه یقین در معنای مجازی بکار رفته باشد. تفسیر کلمه نقض در کلام حضرت به معنای حقیقی (قاعده یقین و شک ساری) اولی است از حمل آن بر معنای مجازی (قاعده استصحاب) مرحوم شیخ انصاری در پایان خصوص مؤید سوم را نقد می‌کنند و می‌فرمایند ممکن است گفته شود تعبیر به نقض در روایت مقید به زمان سابق نیست که بگویید منطبق بر قاعده یقین و شک ساری است بلکه از نقض استمرار و بقاء آثار آن یقین سخن می‌گوید.

قرینه چهارم: (در کتاب نیست) در روایت آمده که "من كان على يقين فشك" فاء تفریح دلالت می‌کند بر پی در پی و منقطع بودن یقین و شک یعنی ابتدا یقین داشته سپس یقین از بین رفته و شک آمده جای یقین را گرفته است که این قاعده یقین خواهد بود نه استصحاب.

اللهم إلا أن يقال ...، ص ۷۰، س ۱

در چاپ مجمع الفکر پاراگراف مربوط به "اللهم إلا أن يقال" بعد از پاراگراف "ثم لو سلم ... آمده است در حالی که در بعضی از نسخ ابتدا اللهم الا ان يقال آمده که همینگونه صحیح است و مطلب را به همین نحو توضیح می‌دهیم. مرحوم شیخ انصاری همان نکته انتهایی قرینه سوم را تکرار و توضیح می‌فرمایند که زمان در این روایت صرفاً ظرف است برای تحقق یقین نه اینکه قید باشد، اگر زمان قید باشد قرینه سوم صحیح است اما ظاهر این است که زمان ظرف است و دلیلی نداریم که زمان را قید بدانیم چنانکه وقتی در عرف گفته می‌شود من دیروز یقین داشتم، دیروز، ظرف زمانی برای تحقق یقین است نه اینکه یقین مقید به دیروز بوده و در غیر آن نبوده.

فافهم اشاره است به اینکه هر چند قرینه سوم نقد شد و نمی‌توانیم طبق قرینه سوم ادعا کنیم روایت دال بر قاعده یقین است نه استصحاب لکن سه قرینه دیگر باقی است که روایت را حمل بر قاعده یقین کنیم.

نتیجه مرحله اول: روایت مربوط به حجیت قاعده یقین و شک ساری است نه حجیت استصحاب.

یک اشکال به این ادعا وارد می‌کنند و جواب می‌دهند سپس به مرحله دوم وارد می‌شوند و ثابت می‌کنند روایت مربوط به قاعده یقین نیست بلکه در مقام اثبات حکم استصحاب است.

مرحوم شیخ انصاری در مرحله اول از تبیین نظریه‌شان فرمودند روایت پنجم دال بر حجیت قاعده یقین و شک ساری است نه استصحاب. اشکال: مستشکل می‌گوید حجت دانستن قاعده یقین لا اقل در بعضی از موارد بر خلاف اجماع فقها است.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند:

اولاً: این قاعده مخالف با اجماع فقها نیست.

ثانیاً: اگر هم در بعضی از موارد مخالف اجماع فقها باشد می‌توان بین روایت و اجماع فقهاء جمع نمود به دو بیان:

بیان اول:

قاعده یقین می‌گوید یقین سابق حجت است مطلقاً، اجماع این اطلاق را تقیید می‌زند و می‌گوید این حجیت قاعده یقین مقید و محدود است به اجراء آثار یقین در همان زمان خودش، یعنی وقتی در قاعده یقین مکلف می‌گوید روز جمعه یقین داشتیم زید عادل است لذا شهادت او را پذیرفتم، اما الآن در همان عدالت او در روز جمعه شک دارم، آثاری که تا قبل از ایجاد شک مترتب کرده بود صحیح است یعنی نمازی که پشت سر او خوانده یا شهادت یا فتوایی که از او پذیرفته است صحیح است لکن بعد از این شک دیگر نمی‌توان بنا بر یقین سابق یا عدم نقض یقین سابق گذاشت.

بیان دوم:

حجیت قاعده یقین، مقید و محدود است به جایی که مکلف توجهی به مستند قطع و یقین خودش نداشته است که در این صورت اقتدائش در نماز، قبول شهادت و فتوا صحیح خواهد بود و الا اگر متذکّر و متوجه مستند قطعش بوده عملش باطل خواهد بود.

فالإِنصافُ أن الروایة ...، ص ۷۰، ۹

مرحله دوم: قبول دلالت روایت بر حجیت استصحاب

می‌فرمایند انصاف این است که وقتی به این روایت و کلیشه‌های مشابه آن در سایر روایات دقت می‌کنیم روشن است که روایت در صد اثبات حجیت اصحاب و عدم نقض یقین به شک و ابقاء ما کان است.

بحث سندی:

دومین بحثی که در رابطه با روایت پنجم دارند بحث سندی است. هر چند مرحوم شیخ انصاری دلالت حدیث پنجم بر حجیت استصحاب را پذیرفتند لکن سند آن را قبول ندارند و روایت را ضعیف‌السند و بی اعتبار می‌دانند.

مشکل سندی حدیث این است که در سلسله سند فردی است به نام قاسم بن یحیی که مرحوم علامه در کتاب خلاصة الرجال او را تضعیف کرده‌اند لذا این فرد ثقة نیست و قبول روایت او صحیح نخواهد بود.

البته بعضی مانند مرحوم وحید بهبهانی این تضعیف علامه حلی را قած و مشکل ساز نمی‌دانند زیرا این تضعیف علامه حلی را مستند به تضعیف مرحوم ابن غضائری می‌دانند و معروف است بین علما که تضعیفات ابن غضائری قած نیست و اعتبار ندارد. \*

فتأمل ظاهراً اشاره به این است که حتی اگر تضعیف مرحوم علامه را هم مستند به تضعیفات مرحوم ابن غضائری و بی اعتبار بدانیم باز هم روایت ضعیف‌السند است زیرا قاسم بن یحیی را کسی از علماء رجال در اصول رجالی شیعه توثیق نکرده است. \*\*

نتیجه روایت پنجم: این روایت سندا و دلالتاً معتبر است و حجیت استصحاب را به عنوان یک قاعده کلی ثابت می‌کند.

روایت ششم: مکاتبه علی بن محمد قاسانی

علی بن محمد کاشانی نامه‌ای (به امام جواد یا امام هادی علیهما السلام) نوشته و از حکم یوم الشک در ماه مبارک رمضان سؤال کرده است. (یوم الشک یکی ابتدای ماه است و دیگری انتهای ماه) او پرسیده آیا صوم یوم الشک لازم است یا خیر؟ حضرت در جواب نوشته‌اند:

"البقین لا یدخله الشک، صم للرؤية و أفطر للرؤية" با وجود یقین به شک اعتنا نکن، در ابتدای ماه مبارک زمانی واجب است روزه گرفتن که هلال اول ماه را رؤیت کرده باشید و در انتهای ماه مبارک هم زمانی افطار کردن واجب است که هلال ماه شوال را رؤیت کرده باشید.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این روایت صریح‌ترین روایت در دلالت بر حجیت استصحاب است لکن سندش ضعیف است. \*\*\*

نتیجه بررسی طائفه اول:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند شش روایتی که در طائفه اول بررسی کردیم و ممکن بود دلالت کنند بر حجیت استصحاب به عنوان یک قاعده کلی در تمام ابواب فقه نه خصوص یک باب، بعضی مانند سه صحیح زراره و یک موثقه اسحاق بن عمار، سندشان معتبر بود لکن دلالتشان بر حجیت استصحاب تمام نبود، و دو روایت آخر که دلالتشان بر حجیت استصحاب تمام بود لکن سندشان ضعیف بود، در

نتیجه یک روایت تام الدلالة و السند بر حجیت استصحاب به عنوان یک قاعده کلی پیدا نکردیم هر چند از مجموعه این شش روایت به حکم تجابر و تعاضد می‌توانیم حجیت استصحاب را استنباط کنیم.

(آنها که دلالتشان قوی بود ضعف سندشان توسط بقیه جبران شود و آنها که سندشان معتبر بود ضعف دلالتشان توسط بقیه جبران شود) البته در پایان روایت اول قبول دلالت و سند آن برای حجیت استصحاب از سوی مرحوم شیخ انصاری را مورد اشاره قرار دادیم. و مرحوم آشتیانی هم از مجلس درس استادشان مرحوم شیخ انصاری نقل می‌کنند اصرار ایشان را بر صحت سند و تمامیت دلالت صحیحه اول زراره برای اثبات حجیت استصحاب. \*\*\*\*

و ربما یؤید ذلك ...، ص ۷۲، س ۱

طائفة دوم: روایات خاصه

چهار روایت دال بر جریان استصحاب در خصوص بعض ابواب فقه مانند طهارت، که می‌توانند مؤید باشند بر حجیت اصل استصحاب.

روایت اول: روایت عبدالله بن سنان

عبدالله بن سنان به امام صادق علیه السلام عرض می‌کند اگر کسی لباسش را به یک کافر ذمی عاریه دهد که می‌داند این کافر شراب و گوشت خوک استفاده می‌کند، آیا وقتی لباس را پس گرفت لازم است آن را تطهیر کند؟ حضرت می‌فرماید خیر زیرا این فرد قبل از عاریه دادن لباس یقین داشت لباسش پاک است حال شک دارد بنا را بر طهارت بگذارد زیرا یقین به نجاست ندارد. قبل تبیین کیفیت استدلال به این روایت برای حجیت استصحاب یک مقدمه فقهی اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه فقهی اصولی: تفاوت قاعده استصحاب و طهارت

یک تفاوت بین قاعده استصحاب و طهارت در این است که در قاعده استصحاب معیار حکم کردن به طهارت، وجود یقین سابق به طهارت است لذا اگر این یقین سابق نباشد، استصحابی هم نخواهد بود. لکن در قاعده طهارت اصلا کاری به حالت سابقه نداریم، هر جا مکلف شک کرد در طهارت یا نجاست می‌تواند با تمسک به قاعده طهارت، حکم کند به طهارت شیء.

می‌فرمایند این روایت دال بر قاعده طهارت نیست زیرا حضرت ملاک حکم به طهارت را وجود یقین سابق می‌دانند، پس این روایت دلالت می‌کند بر حجیت استصحاب در باب طهارت. و البته می‌توانیم با تمسک به عدم قول به فصل بگوییم این حدیث دلالت می‌کند بر حجیت استصحاب در جمیع ابواب فقهی به این بیان که فقهاء در حجیت استصحاب قائل به تفصیل نشده‌اند و تفاوتی بین استصحاب طهارت و غیر آن نمی‌بینند، اگر استصحاب را حجت می‌دانند در هر دو است و اگر حجت نمی‌دانند در هر دو است.

و مثل: قوله عليه السلام في مؤثقة عمار ...، ص ۷۲، س ۱۲

روایت دوم: مؤثقة عمار

دومین روایت این است که امام صادق علیه السلام فرمودند: "كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر" (البته تعبیر به طاهر ظاهرا در کتب حدیثی نیامده بلکه تعبیر به نظیف نقل شده). می‌فرمایند در حدیث دو تفسیر و دو احتمال است که طبق احتمال اول می‌تواند دال بر حجیت استصحاب باشد:

احتمال اول:

حدیث را اینگونه معنا کنیم که "كل شيء متيقن الطهارة طاهر حتى تعلم أنه قذر" هر شیء ای که سابقا یقین به طهارتش داشتی، مستمرا حکم به طهارت کن تا زمانی که یقین کنی به نجاست. طبق این احتمال:

اولا: توجه به حالت سابقه است که یقین به طهارت باشد. (كل شيء متيقن الطهارة)

ثانیا: غایت "حتى تعلم" را قید برای خود طهارت دانستیم یعنی طهارت تا زمانی استمرار دارد و باقی است که علم به عدم طهارت (نجاست) پیدا شود.

احتمال دوم:

حدیث را اینگونه معنا کنیم که "كل شيء مشكوك الطهارة، طاهر حتى تعلم أنه قذر" هر شیء ای که مشکوک الطهارة است را طاهر بدان تا زمانی که علم به عدم طهارت پیدا کنی. طبق این احتمال:

اولا: توجهی به حالت سابقه نیست. (كل شيء مشكوك الطهارة یعنی هر شیء ای که فی الحال در طهارتش شک داری)

ثانیا: غایت "حتى تعلم" قید برای حکم به طهارت است نه خود طهارت یعنی حکم به طهارت در مشکوک، باقی است تا زمانی که علم پیدا کنی به عدم طهارت.

بر اساس مقدمه‌ای که جلسه قبل بیان کردیم روشن می‌شود احتمال اول مطابق استصحاب و احتمال دوم مطابق قاعده طهارت است.

استصحاب/ مرحله ۲: اقوال و أدله/مطلب ۲: نظر شیخ انصاری/دلیل ۳:روایات/ طائفه ۲: روایات خاصه/ روایت ۲و۱ ..... ۶۳۱  
منشأ این دو احتمال و برداشت از حدیث این است که در هر جمله‌ای که یک حکم معنی به غایتی باشد (چه این حکم اخبار از واقع و یک حکم واقعی باشد و غایت هم قید برای محمول یعنی حکم باشد مثل الثوب طاهر الی أن یلاقی نجسا؛ و چه این حکم یک حکم ظاهری باشد و غایت آن هم علم به عدم محمول یعنی حکم باشد مثل روایت محل بحث) بر دو قسم است:  
**قسم اول:**

مقصود گوینده صرفاً ثبوت و تحقق موضوع است که به محض تحقق موضوع، محمول و حکم هم به دنبالش خواهد آمد چه حکم واقعی و چه ظاهری، پس گوینده در این قسم اصلاً کاری به حالت سابقه موضوع ندارد بلکه صرفاً به وجود موضوع کار دارد پس غایت هم قید برای اصل وجود موضوع خواهد بود. قاعده طهارت منطبق بر این قسم است.

**قسم دوم:**

مقصود گوینده صرفاً استمرار موضوع است و ثبوت و تحقق موضوع را مفروغ عنه و متیقن گرفته است، یعنی به حالت سابقه اعتنا دارد و بر اساس آن تحقق موضوع را ثابت می‌داند و فقط استمرار موضوع برایش مهم است، پس غایت هم قید برای همین استمرار خواهد بود. یعنی حکم تا زمانی مستمر و باقی است که غایت (علم به نجاست) محقق نشود. قاعده استصحاب منطبق بر این قسم است.

**إذا عرف هذا فنقول ...، ص ۷۳، ۱۲**

با توجه به نکاتی که توضیح داده شد می‌فرمایند ظاهر حدیث این است که در صدد بیان قاعده طهارت است زیرا ذکری از یقین سابق در آن نیست لذا برداشت استصحاب خلاف ظاهر حدیث است. حال که روایت توجهی به یقین سابق ندارد می‌گوییم این روایت اعم است از قاعده استصحاب یعنی حتی در مصادیق و مواردی که یقین سابقی هم برای مکلف وجود دارد می‌توانیم قاعده طهارت را جاری کنیم زیرا حدیث مذکور و قاعده طهارت می‌گوید هر جا مشکوک الطهاره بود، بنا بر طهارت بگذار تا زمانی که یقین به نجاست پیدا کنی. تا اینجا کلام مرحوم شیخ انصاری این شد که حدیث دلالتی بر استصحاب ندارد و صرفاً حجیت قاعده یقین را ثابت می‌کند. ذیل این حدیث به سه نکته اشاره می‌کنند که خواهد آمد.

پیشاپیش میلاد با سعادت حضرت فاطمه زهرا سلام الله علیها را تبریک عرض می‌کنم.

### **تحقیق:**

\* به مناسبت بحث، نام چهار کتاب اصلی علم رجال را در گروه مربوط به کلاس ذکر بفرمایید.  
\*\* مرحوم خوئی در **مصباح الأصول**، ج ۲، ص ۶۶ ذیل بحث از این روایت می‌فرمایند: "لكن الذي يسهل الأمر أن الرواية ضعيفة غير قابلة للاستدلال بها، لكون قاسم بن يحيى في سندها، و عدم توثيق أهل الرجال إياه بل ضعفه العلامة (ره) و رواية الثقات عنه لا تدل على التوثيق على ما هو مذكور في محله."

شاید بتوان به مرحوم خوئی اشکال کرد که ایشان وجود یک راوی در اسناد کامل الزیارات مرحوم ابن قولویه را به جهت توثیق تمام راویان این کتاب توسط مرحوم ابن قولویه، علامت و ثاقت می‌دانند و قاسم بن یحیی از راویان احادیث این کتاب است، هر چند مرحوم خوئی اواخر عمر شریفشان از مبنای وثاقت روات کامل الزیارات عدول کردند.

همچنین توثیق مرحوم شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه نیز نمی‌تواند دال بر وثاقت قاسم بن یحیی باشد زیرا این توثیق عن حس نیست.

ایشان در **من لایحضره الفقیه**، ج ۲، ص ۵۹۷ ذیل نقل تنها یک روایت برای زیارت وداع امام حسین علیه السلام می‌فرمایند: "وَقَدْ أَخْرَجْتُ فِي كِتَابِ الزِّيَارَاتِ وَ فِي كِتَابِ مَقْتَلِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْوَاعاً مِنَ الزِّيَارَاتِ وَ اخْتَرْتُ هَذِهِ لِهَذَا الْكِتَابِ لِأَنَّهَا أَصَحُّ الزِّيَارَاتِ عِنْدِي مِنْ طَرِيقِ الرَّوَايَةِ وَ فِيهَا بَلَاغٌ وَ كِفَايَةٌ" می‌فرمایند این زیارت وداع را از نظر نقل و روایت، اصح روایات می‌دانم و به نوعی راویان این روایت و این زیارت وداع را توثیق و تصحیح می‌کنند.

\*\*\* یکی به جهت عدم تعیین امام معصومی که جواب نامه را داده‌اند و دیگری به جهت عدم وثاقت علی بن محمد قاسانی. البته علی

بن محمد دو تا است یکی قاسانی و دیگری قاشانی (معرب کاشان) این دو نباید خلط شود و با قرائن می‌توان بینشان تمییز داد.

\*\*\* **بحر الفوائد**، ج ۶، س ۴۱۰: "يمكن دعوى ظهور بعض الأخبار المعتبرة سندا في المدعى من غير احتياج إلى ملاحظة الانضمام كما

فيما تقدّم عن الخصال، و قد كان الأستاذ العلامة في غاية الإصرار في تمامية دلالة المضمرة الأولى في مجلس البحث."



ثم لا فرق في مفاد الرواية...، ص ۷۴، س ۲

مرحوم شیخ انصاری فرمودند روایت دوم دلالت می‌کند بر قاعده طهارت نه استصحاب طهارت. ذیل روایت به سه نکته اشاره می‌کنند:  
**نکته اول: نقد کلامی از صاحب قوانین**

مرحوم صاحب قوانین در رابطه با این حدیث فرموده‌اند ممکن است مفاد این حدیث را بر محتوای سه قاعده تطبیق داد: ۱. قاعده طهارت در شبهه حکمیه. ۲. قاعده طهارت در شبهه موضوعیه. ۳. استصحاب الطهارة. لکن چون قدر جامعی بین سه قاعده مذکور وجود ندارد لذا نمی‌توان حجیت هر سه را با هم از روایت برداشت نمود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند به نظر ما روایت هم شامل شبهه حکمیه می‌شود هم شبهه موضوعیه یعنی نسبت به یک موضوع و شیء خارجی که شک داریم در طهارت آن هم ممکن است منشأ شک جهل به حکم شرعی باشد هم ممکن است منشأ شک اشتباه در موضوع خارجی باشد پس قدر جامع بین این دو قابل تصویر است. بنابراین اگر روایت دال بر قاعده طهارت باشد هیچ مانعی ندارد که هم قاعده طهارت در شبهه حکمیه را شامل شود هم قاعده طهارت در شبهه موضوعیه و اگر هم دال بر استصحاب باشد مانعی ندارد که دال بر استصحاب در شبهه حکمیه و موضوعیه شود.

بله اینکه هر دو قاعده استصحاب و قاعده طهارت از روایت برداشت شود و روایت را دال بر حجیت هر دو بدانیم استعمال لفظ در دو معنا و باطل است زیرا در قاعده طهارت توجهی به حالت سابقه نیست اما در قاعده استصحاب ملاک حکم بر اساس حالت سابقه است.  
**نکته دوم: نقد کلامی از مرحوم نراقی**

مرحوم نراقی به مرحوم میرزای قمی اشکال کرده‌اند که برداشت همزمان دو قاعده طهارت و استصحاب از روایت مذکور ممکن است. به این بیان که روایت دو اصل را ثابت می‌کند:

**اصل اول:** حکم اولی و ظاهری همه اشیاء طهارت است تا زمانی که علم به نجاست نباشد. این محتوای قاعده طهارت است.

**اصل دوم:** این حکم در جمیع اشیاء مستمر است تا زمانی که علم به نجاست نباشد. این هم محتوای قاعده استصحاب است.

مرحوم شیخ انصاری در مقام نقد می‌فرمایند اینکه می‌گویید این حکم در جمیع اشیاء مستمر است مقصودتان از این حکم چیست؟ به عبارت دیگر مشارالیه هذا الحکم چیست؟ دو احتمال دارد:

**احتمال اول:** حکم ظاهری

اگر مقصودتان حکم ظاهری به وجود طهارت است یعنی همین قاعده طهارت یا استصحاب طهارت جاری است تا زمانی که علم به نجاست بیاید، این برداشت دو اشکال دارد:

**اشکال اول:** استمرار این حکم چه به عنوان یک حکم ظاهری چه واقعی، یک حکم شرعی و ثابت الی یوم القيامة است تا زمانی که ناسخی بیاید. پس اینگونه نیست که مشروعیت و حجیت قاعده طهارت و یا استصحاب طهارت مقید باشد به علم به نجاست.

**اشکال دوم:** برای توضیح این اشکال نیاز به بیان یک مقدمه منطقی فلسفی است:

### **مقدمه منطقی فلسفی: استحاله اتحاد قید موضوع و محمول**

رتبه محمول متأخر از موضوع است یعنی موضوع مقدم است و محمول مؤخر، حال که موضوع و محمول اختلاف رتبه دارند یک قید نمی‌تواند هم قید محمول باشد هم قید موضوع زیرا اگر قید موضوع باشد یعنی متقدم است و اگر همزمان قید محمول هم باشد یعنی متأخر است. محال است که یک شیء در عین تقدّم، متأخر هم باشد زیرا لازم می‌آید تقدم الشیء علی نفسه.

اشکال دوم این است که شما در اصل اولتان گفتید "الحکم الأولی للأشیاء ظاهراً هی الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة" یعنی علم به نجاست قید شد برای حکم به طهارت، سپس همین حکمی که یک بار مقید شد، در اصل دومتان دوباره موضوع قرار گرفت برای حکم به استمرار که خود این حکم به استمرار هم مقید است به همان قید عدم علم به نجاست.

به عبارت دیگر قید عدم علم به نجاست یک بار قید قرار گرفت برای موضوع (هذا الحکم) و یک بار قید قرار گرفت برای محمول (استمرار) و چنانکه در مقدمه گفتیم محال است یک شیء هم قید برای موضوع باشد هم محمول.

**احتمال دوم:** حکم واقعی

اگر مقصودتان حکم واقعی به طهارت است یعنی هرگاه یقین داشتی به طهارت سپس شک کردی در بقاء آن، این حکم واقعی مستمر است، طبق این بیان دیگر حدیث ارتباطی به قاعده طهارت ندارد زیرا در قاعده طهارت اصلاً یقین سابق لحاظ نشده است.

منشأ اشتباه مرحوم نراقی هم این است که قاعده طهارت اعم است از استصحاب یعنی در قاعده طهارت ما کاری به حالت سابقه نداریم چه حالت سابقه یقینی باشد چه حالت سابقه هم مشکوک باشد قاعده طهارت می‌گوید بنا بگذار بر طهارت، از این جهت گمان کرده‌اند پس شامل استصحاب طهارت که نیاز به حالت سابقه یقینی دارد هم می‌شود.

همین اشتباه را دیگرانی مانند مرحوم فاضل تونی هم مرتکب شده‌اند که از روایات باب اصالة الحل خواسته‌اند برای حجیت استصحاب استفاده کنند در حالی که اگر چنین باشد باید از روایات اصالة البرائة هم باید برای حجیت استصحاب استفاده کنند در حالی که ارکانی که در استصحاب لحاظ شده هیچ تشابهی با اصالة الطهارة، اصالة الحلیة و اصالة البرائة ندارد.

#### نکته سوم: نظر مرحوم شیخ انصاری

حدیث کل شیء طاهر یا دلالت بر قاعده طهارت می‌کند یا قاعده استصحاب، لکن به نظر ما عبارت این حدیث ظهور دارد در قاعده طهارت یعنی هر جایی که شک کردید در طهارت یک شیء بنا را بر طهارت بگذارید و مستمرا آن را طاهر بدانید تا زمانی که یقین به نجاست پیدا کنید، وقتی علم به نجاست آمد قاعده فقهی شرعی طهارت باقی است لکن دیگر این شیء طاهر نخواهد بود.

#### روایت سوم:

حدیث "الماء کلّه طاهر حتی تعلم أنه نجس" مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این روایت از حیث حکم و وجود غایت شبیه روایت قبلی است و مطالب آن اینجا هم جاری است لکن یک فرق بین این روایت و روایت قبلی وجود دارد که باعث می‌شود این روایت را بر خلاف روایت قبلی حمل کنیم بر استصحاب.

حضرت می‌فرمایند هر آبی پاک است، خب نسبت به این ماء موجود در خارج ما یک حالت سابقه یقینی داریم که طهارت باشد، یعنی هر آبی در اصل خلتش پاک و طاهر است، (در روایت قبلی یقین به حلیت تمام اشیاء در حالت سابقه‌شان نداشتیم) لذا هرگاه شک کردی در طهارت آب، استصحاب طهارت جاری کن.

نتیجه اینکه این روایت دلالت بر حجیت استصحاب در باب طهارت دارد.

#### روایت چهارم:

حضرت می‌فرمایند هرگاه یقین داشتی وضو گرفته‌ای دیگر نباید یقینت را نقض کنی و دوباره وضو بگیری بلکه بنا بگذار بر بقاء همان وضو تا زمانی که یقین کنی محدث شده‌ای.

این روایت هم دلالت بر حجیت استصحاب در باب طهارت و وضو دارد.

#### نتیجه طائفه دوم از روایات:

مرحوم شیخ انصاری تنها دلالت روایت دوم را بر حجیت استصحاب نپذیرفتند اما دلالت روایت اول، سوم و چهارم را بر حجیت استصحاب در خصوص باب طهارت پذیرفتند.

#### اختصاص الأخبار بالشک فی الرفع ...، ص ۷۸

در جلسه ۷۰ گفتیم مرحوم شیخ انصاری نظر خودشان در رابطه با استصحاب را ضمن سه نکته به تفصیل تبیین می‌فرمایند. نکته اول تاریخچه تفصیل بین شک در مقتضی و رافع بود. نکته دوم أدله حجیت استصحاب بود.

#### نکته سوم: اختصاص اخبار استصحاب به شک در رافع

در همان مباحث حدود جلسه ۷۰ گذشت که مرحوم شیخ انصاری استصحاب را در خصوص شک در رافع حجت می‌دانند نه شک در مقتضی. اینجا بعد از اینکه حجیت اصل استصحاب را با تمسک به روایات ثابت کردند می‌خواهند با استفاده از همان روایات ثابت کنند که حجیت استصحاب فقط در صورتی است که شک در رافع باشد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند طائفه دوم از روایات که روایات خاصه بودند به روشنی دلالت می‌کنند بر مدعای ما یعنی حضرات معصومان علیهم السلام در آن روایات می‌فرمودند بنا بر یقین سابق بگذار تا زمانی که رافع نیامده باشد یعنی هرگاه شک در حدوث رافع داشتی بنا بگذار بر بقاء حکم یقین سابق تا زمانی که یقین پیدا کنی به حدوث رافع.

اما کیفیت دلالت طائفه اول یعنی روایات عامه که دلالت بر حجیت استصحاب در تمام ابواب فقهی داشتند:

می‌فرمایند تا قبل از مرحوم محقق خوانساری فقهاء از روایات عامه، حجیت مطلق استصحاب (چه شک در رافع چه شک در مقتضی) برداشت می‌کردند لکن مرحوم محقق خوانساری اشکالی مطرح کردند که سبب تفصیل در حجیت استصحاب بین شک در مقتضی و شک در رافع شد.

اشکالی که مرحوم محقق خوانساری این است که چنانکه تا اینجا دانستیم، کلیشه "لا تنقض الیقین بالشک" یک کلیشه بر تکرار در روایات باب استصحاب است. با دقت در ماده "نقض" یا "لاتنقض" می‌توان اختصاص حجیت استصحاب به شک در رافع را نشان داد. می‌فرمایند نقض سه معنا دارد یکی حقیقی و دو تا مجازی:

**معنای اول: معنای حقیقی** نقض "رفع الیهیئة الإتصالیة" یعنی شکل واحد و منسجم یک شیء از بین برود، کتاب مجموعه اوراق، دو جلد و شیرازه است، اگر این اجزاء از یکدیگر گسسته شود به آن نقض می‌گویند. البته باید توجه داشت اگر مقداری کاغذ و دو جلد مقوایی و مقداری نخ شیرازه روی میز باشد گفته نمی‌شود نقض اتفاق افتاده زیرا از ابتدا اتصالی بین اینها نبوده، پس نقض یعنی از بین بردن هیئت اتصالیه. \*

پس دو خصوصیت در معنای حقیقی کلمه نقض وجود دارد:

**الف:** باید نقض هیئت اتصالیه یک شیء موجود در خارج باشد یعنی نقض در محسوسات بکار می‌رود مانند نقض ریسمان.

**ب:** آنچه نقض می‌شود باید ابتدا یک هیئت اتصالیه ثابت منسجم و پیوسته و قابل استمرار داشته باشد که نقض شود.

در روایت فرموده‌اند: "لاتنقض الیقین" یقینت را نقض نکن، کلمه نقض در این جمله نمی‌تواند در معنای حقیقی اش استعمال شده باشد زیرا خصوصیت اول را دارا نیست یعنی یقین یک حالت نفسانی است و از محسوسات شمرده نمی‌شود لذا کاربرد کلمه نقض در یقین یک کاربرد مجازی است. حال که باید تعبیر حضرت در روایات را حمل بر معنای مجازی کنیم، دو معنای مجازی قابل تصویر است:

**معنای دوم: مجاز قریب.** یعنی معنای مجازی که فقط خصوصیت اول معنای حقیقی را نداشته باشد اما خصوصیت دوم را دارا باشد. یعنی یقین یک عنوان ثابت و قابل استمرار است که می‌فرمایند آن را نقض نکن. نقض در استعمال مجاز قریب به معنای "رفع الأمر الثابت" خواهد بود.

**معنای سوم: مجاز بعید.** یعنی مجازی که هیچ یک از دو خصوصیت نقض در آن نباشد. نقض در استعمال مجاز بعید به معنای "رفع الید عن الشیء (عن الیقین)" خواهد بود که نه از محسوسات است نه لزوماً قابلیت استمرار در آن لحاظ شده است بلکه صرفاً نقض به معنای از بین رفتن چیزی است که یک زمانی بوده است چه قابلیت استمرار داشته باشد و چه نداشته باشد مهم این است که دیگر استمرار ندارد. مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مقصود از نقض در این روایات معنای مجاز قریب است نه بعید.

**سؤال:** کلمه الیقین اطلاق دارد و شامل هر دو قسم یقین می‌شود چه این یقین قابلیت استمرار داشته باشد و چه نداشته باشد پس باید نقض را به معنای مجاز بعید بگیریم که با اطلاق "الیقین" سازگار باشد.

**جواب:** می‌فرمایند استعمال کلمه نقض در مجاز قریب اولی است از استعمال آن در مجاز بعید، و همین معنای مجاز قریب در کلمه نقض، قرینه می‌شود که مقصود از "الیقین" مطلق یقین نیست که شک در رافع و مقتضی را شامل شود بلکه یقینی است که قابلیت استمرار دارد.

ثم لایتوهم الإحتیاج ...، ص ۷۹، س ۱۱

مرحوم شیخ انصاری برای تثبیت مدعایشان از دو اشکال هم جواب می‌دهند:

**اشکال اول:** مستشکل می‌گوید اگر کلمه نقض را به معنای مجاز قریب (رفع الأمر الثابت) بگیرید مجبور می‌شوید یک مجاز دیگر هم مرتکب شوید و این خلاف ظاهر است.

توضیح مطلب: یقین یک حالت نفسانی است که نیاز به متعلق دارد و بدون متعلق قابل تصور نیست مثل یقین به وجود شمس، وجود شمس می‌شود متعلق یقین، پس مقصود از یقین همان متیقن است لذا در روایت یک بار کلمه نقض را حمل بر معنای مجازی کردید بار دیگر یقین را به معنای متیقن گرفتید. در حالی که اگر نقض را به معنای مجاز بعید بگیرید فقط مرتکب یک مجاز شده‌اید به این بیان که اگر بگوییم نقض یعنی رفع الید عن الشیء این شیء می‌تواند متیقن باشد دیگر نیاز نیست یقین را به معنای متیقن بگیریم.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در هر صورت مجبوریم یک خلاف ظاهر مرتکب شویم زیرا "لاتنقض" نهی است و نهی به فعل اختیاری تعلق می‌گیرد، نهی از دروغ گفتن صحیح است اما نهی از تپش و ضربان قلب معنا ندارد، همچنین حصول یقین یک حالت نفسانی و خارج از اختیار انسان است انسان نمی‌تواند اراده کند یقین نداشته باشد خیر یقین اگر مقدماتش فراهم شود خود بخود می‌آید، پس نهی از نقض یقین بی معنا است زیرا حفظ یقین در اختیار مکلف نیست که از نقض آن جلوگیری کند. حال که ناچار به ارتکاب خلاف ظاهر و استعمال مجازی هستیم می‌گوییم مقصود از یقین متیقن است و یقین را نقض نکن یعنی متیقن (طهارت سابق) را نقض نکن یا می‌گوییم مقصود از یقین، احکام یقین است یعنی احکام یقین سابق را نقض نکن البته نه احکام خود یقین زیرا با آمدن شک

چنانکه خود یقین از بین رفت احکام خود یقین هم از بین می‌رود بلکه مقصودمان احکام متیقن است، متیقن سابق، طهارت بود که آثار و احکامی داشت، وقتی شک آمد و یقین را کنار زد، حضرت می‌فرمایند به شک اعتنا نکن و احکام متیقن را که قابلیت استمرار داشته‌اند همچنان جاری و ساری بدان و آن را نقض نکن.

نتیجه اینکه نقض را باید به معنای مجاز قریب بگیریم لذا معنای کلیشه پرتکرار در روایات چنین است که احکام متیقن سابقات را که قابلیت بقاء و استمرار دارند نقض و رفع نکن. (رفع الأمر الثابت)

**اشکال دوم:** مستشکل می‌گوید قرائتی در روایات داریم که دلالت می‌کنند نقض را باید به معنای سوم یعنی مجاز بعید بگیریم لذا دال بر حجیت مطلق استصحاب است چه شک در مقتضی باشد چه شک در رافع.

**قرینه اول:** در روایت "بل ینقض الشک بالیقین" نقض به شک تعلق گرفته و روشن است که شک یک امر ثابت و قابل استمرار نیست که معنای مجاز قریب باشد بلکه نقض شک به معنای مطلق رفع الید عن الشی است، پس حال که نقض نسبت به شک در معنای مجاز بعید بکار رفته پس نسبت به یقین هم در معنای مجاز بعید بکار رفته است.

**قرینه دوم:** در روایت "و لایعتدّ بلاشک فی حال من الحالات" تعبیر "فی حال من الحالات" دلالت دارد بر جریان استصحاب در تمام حالات چه شک در مقتضی باشد چه شک در رافع.

**قرینه سوم:** روایت "الیقین لایدخله الشک صم للرؤية و أفطر للرؤية" که روایت ششم از طائفه اول بود مربوط به استصحاب بقاء ماه مبارک رمضان است و شک در آن شک در رافع ماه رمضان نیست بلکه شک در اقتضاء ماه رمضان برای استمرار و استدامه است با این وجود حضرت استصحاب را جاری دانسته‌اند. (بعدها هم خواهد آمد که شک در زمانیات شک در مقتضی است نه شک در رافع)

**قرینه چهارم:** در حدیث أربعاً که روایت پنجم از طائفه اول بود حضرت فرمودند: "من كان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه" اصلاً کلمه نقض نیامده و تعبیر به یقین و شک هم اطلاق دارد چه یقین و شک در مقتضی باشد چه در رافع.

**قرینه پنجم:** در روایت "إذا شککت فابن علی الیقین" که روایت چهارم از طائفه اول بود تعبیر نقض نیست لذا شک و یقین اطلاق دارند. **جواب:** مرحوم شیخ انصاری از یکی قرائن جواب می‌دهند:

**اما قرینه اول:** شک یک امر ثابت و قابل استمرار است و تا زمانی که رافی نیاید همچنان قابلیت استمرار دارد چنانکه نسبت به بسیاری از امور قرن‌ها است که انسان‌ها در جهل یا شک و حیرت به سر می‌برند.

**اما قرینه چهارم:** اولاً: توضیح دادیم که حدیث أربعاً مربوط به قاعده یقین است نه استصحاب. ثانیاً: ذیل جمله مذکور حضرت می‌فرمایند: "فإن الیقین لایدفع بالشک" یا "لاینقض بالشک" این ذیل روایت قرینه می‌شود بر همان مطالبی که توضیح دادیم که مقصود از دفع و نقض همان معنای مجاز قریب باشد. ثالثاً: مقصود از "فلیمض علی یقینه" در این روایت بنا گذاشتن بر همان یقین سابقی است که قابلیت استمرار و اقتضاء بقاء داشته است تا زمانی که رافع و صارف بیاید چنانکه این تعبیر مشابه روایی هم دارد که "إذا کثر علیک السهو فامض علی صلاتک" حضرت در مورد کثیر السهو می‌فرمایند بنا بگذار بر همان کاری که انجام داده‌ای یعنی صحت نماز شما قابلیت بقاء و استمرار را دارد.

**اما قرینه پنجم:** توضیح دادیم قرینه پنجم هم مربوط به قاعده اشتغال و احتیاط است نه استصحاب.

**اما قرینه سوم:** مقصود از "الیقین لایدخله الشک" استصحاب زمان نیست که مستشکل بگوید شک در زمانیات شک در مقتضی است بلکه در این روایت مقصود از "أفطر للرؤية" استصحاب اشتغال ذمه به صوم ماه رمضان است.

خلاصه اینکه می‌فرمایند فرد متأمل منصف ادعان می‌کند مجموعه روایات حجیت استصحاب را منحصر می‌داند در شک در رافع. \*\*  
— ادامه بحث مربوط به بررسی تفصیلی اقوال یازده‌گانه در استصحاب است که سالیان سال است که خوانده نمی‌شود لذا محدوده ترم اول تمام شد جلسه بعد از مبحث تنبیهات استصحاب یعنی صفحه ۱۹۱ کتاب ادامه خواهیم داد. (تقریباً ۱۰۷ صفحه حجم حذفیات است)

### تحقیق:

\* تعدادی از استعمالات قرآنی و حدیثی ماده "نقض" را گردآوری کنید، مانند: آیه ۲۷ سوره مبارکه بقره: "الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ" و آیه ۹۲ سوره مبارکه نحل: "وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَّضْتُ عَنْهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ فَسَلُّوا قَوْلَهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ".

\*\* البته متأخران از مرحوم شیخ انصاری، مانند مرحوم آخوند، مرحوم نائینی، مرحوم کمپانی و دیگران معتقدند استصحاب حجت است مطلقاً چه در شک در رافع و چه در شک در مقتضی و با قرائن متعدد اثبات می‌کنند که اسناد نقض به خود یقین صحیح است و یقین هم به معنای امر ثابت و مستقر است و هیچ مجاز‌گویی در روایات مذکور وجود ندارد لذا استصحاب حجت است مطلقاً.

ابتدای مبحث استصحاب در جلسه ۵۰ عرض کردیم مرحوم شیخ انصاری مباحث مربوط به شک با توجه به حالت سابقه یعنی استصحاب را در شش مرحله مورد بررسی قرار می‌دهند: ۱. بیان کلیات. ۲. اقوال در استصحاب و أدله آنها. (حدود یازده قول) ۳. تنبیهات استصحاب (۱۲ تنبیه). ۴. شرائط عمل به استصحاب. ۵. تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه و قواعد فقهیه. ۶. تعارض استصحابین.

مرحله اول و دوم گذشت و مرحوم شیخ انصاری ضمن مرحله دوم حجیت اصل استصحاب را با سه دلیل اجماع، استقراء و روایات ثابت کردند و سپس با تمسک به روایات فرمودند استصحاب صرفاً در صورت شک در رافع حجت است نه شک در مقتضی. و حدود ۱۰۷ صفحه از حجم کتاب هم به بررسی أدله سایر اقوال (ده قول دیگر) در استصحاب پرداختند که چون قائلی ندارد و بطلان آنها مسلم و ثابت است لذا خوانده نمی‌شود. هر چند مرور آن مطالب هم خالی از لطف نیست لکن توصیه میکنم قول دوم و أدله چهارگانه قائلان به قول دوم برای انکار حجیت استصحاب را که شش صفحه است (از صفحه ۹۷ تا ۱۰۲) مرور بفرمایید.

مرحله سوم هم بیان دوازده تنبیه است که مباحث ما تا پایان سال تحصیلی مربوط به همین تنبیهات دوازده‌گانه خواهد بود. عناوین تنبیهات از این قرار است:

۱. اقسام استصحاب کلی. ۲. استصحاب در زمان و زمانیات. ۳. عدم جریان استصحاب در احکام عقلیه. ۴. استصحاب تعلیقی. ۵. استصحاب احکام شرایع سابقه. ۶. عدم ترتب آثار غیر شرعی بر استصحاب. ۷. أصالة تأخر الحادث. ۸. استصحاب صحت عبادت عند الشک فی طرؤ مفسد. ۹. عدم جریان استصحاب در امور اعتقادی. ۱۰. دوران امر بین تمسک به عام یا استصحاب حکم مخصص. ۱۱. اگر قسمتی از مأموریه متعذر باشد، آیا وجوب ما بقی را می‌توان استصحاب کرد؟ ۱۲. جریان استصحاب با وجود ظن به خلاف. \*

#### مرحله سوم: تنبیهات استصحاب

در این مرحله مرحوم شیخ انصاری ۱۲ تنبیه را بررسی می‌فرمایند که مجموعاً در سه دسته قرار می‌گیرند:

دسته اول: تنبیهاتی که مربوط است به متیقن سابق یا همان مستصحب.

دسته دوم: تنبیهاتی که مربوط است به دلیل دال بر حکم مستصحب و متیقن.

دسته سوم: تنبیهاتی که مربوط است به شک لاحق در بقاء مستصحب.

#### تنبیه اول: اقسام استصحاب کلی

این تنبیه از دسته اول یعنی مربوط به مستصحب و متیقن سابق است. می‌فرمایند متیقن سابق بر دو قسم است یا جزئی است مثل استصحاب بقاء زید در خانه و یا کلی است مانند استصحاب بقاء کلی انسان.

استصحاب کلی هم بر سه قسم است:

#### استصحاب کلی قسم اول:

شک داریم در بقاء کلی به جهت شک در بقاء یک فرد آن. مثال: یقین داریم زید وارد خانه شد پس یقین داشتیم که کلی انسان داخل خانه بود، الآن شک داریم آیا همچنان کلی انسان داخل خانه هست که خانه را تخریب نکنیم یا داخل خانه نیست، جهت این شک ما

این است که نمی‌دانیم یک فرد انسان یعنی همان زید همچنان داخل خانه هست یا نه؟

در این قسم دو استصحاب می‌توان جاری کرد:

الف: استصحاب جزئی. یعنی استصحاب بقاء زید یا همان فرد از کلی.

ب: استصحاب کلی. یعنی استصحاب بقاء کلی انسان.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند هر دو استصحاب دون شک جاری هستند (البته در صورتی که اثر شرعی داشته باشند) پس این قسم محل بحث در این تنبیه نمی‌باشد و جریان و حجیت آن از مباحث گذشته ثابت می‌شود.

#### استصحاب کلی قسم دوم:

یقین داریم کلی ضمن یک فرد محقق شده لکن شک داریم که چه نوع فردی بوده:

- اگر کلی، ضمن فرد قوی محقق شده بوده که همچنان قابلیت بقاء دارد پس کلی همچنان باقی است.

- اگر کلی، ضمن فرد ضعیف محقق شده بوده که تا الآن یقیناً از بین رفته و کلی باقی نمانده است.

(استصحاب کلی قسم سوم که توضیحش خواهد آمد این است که یقین داریم کلی ضمن یک فرد محقق شد و یقین داریم آن فرد از بین رفت اما نمی‌دانیم قبل یا همزمان با از بین رفتن آن فرد، یک فرد دیگر محقق شد که همچنان کلی باقی باشد یا نه؟)

نسبت به حکم استصحاب کلی قسم دوم به سه قول اشاره می‌کنند:

**قول اول: مشهور: جاری است مطلقاً**

مشهور می‌فرماید استصحاب کلی قسم دوم در صورتی که اثر شرعی داشته باشد جاری است چه شک در رافع باشد چه شک در مقتضی، لکن استصحاب فرد قوی یا ضعیف جاری نیست.

**قول دوم: مرحوم شیخ: نسبت به شک در رافع جاری است**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید استصحاب کلی قسم دوم زمانی جاری است که اثر شرعی داشته باشد و شک در رافع باشد نه شک در مقتضی.

برای تبیین دو قول مذکور دو مثال بیان می‌کنند یکی برای شک در رافع و دیگری برای شک در مقتضی. این مثالها مشهور بین اصولیان است لذا دو مثال کتاب را توضیح می‌دهیم که در فهم مطلب خللی واقع نشود. \*\*

**مثال اول: استصحاب کلی از جهت شک در رافع**

قبل از بیان مثال اول یک مقدمه فقهی در بیان چند اصطلاح در باب حدث بیان می‌کنیم:

#### **مقدمه فقهی: چند اصطلاح در باب حدث**

طهارت یا عرفی است که از آن به نظافت تعبیر می‌شود یا شرعی است که بر دو قسم است: طهارت نفسانی در مقابل حدث و ظاهری در مقابل خبث. \*\*\*

خبث یعنی نجاست و ناپاکی ظاهری که رفع آن طبق دستورات شرع، موجب تحصیل طهارت ظاهری می‌شود.

حدث یعنی نجاست نفسانی، حالتی روحی روانی است که شارع آن را اعتبار نموده و رفع آن با یکی از طهارات ثلاث موجب طهارت نفسانی می‌شود.

می‌دانید رافع حدث اصغر وضو است و رافع حدث اکبر غسل است. هر کدام از حدث اصغر و اکبر احکام مختص و مشترک دارند:

احکام مشترک (حکم کلی حدث): مانند حرمت مسّ خط قرآن، عدم صحت نماز، عدم صحت طواف.

احکام مختص حدث اکبر: مانند حرمت توقف در مسجد، عدم صحت صوم در صورت تعمد به ورود به صبح با جنابت.

اما حدث اصغر حکم مختص ندارد زیرا هر حکمی برای حدث اصغر ثابت است برای حدث اکبر هم ثابت است یعنی اگر با حدث

اصغر نمی‌توان به خط قرآن دست زد به طریق اولی با حدث اکبر هم نمی‌توان به خط قرآن دست زد.

مثال شرعی که اصولیان در این باب مطرح می‌کنند این است که فرد (ساعت ۱۰) رطوبتی از او خارج می‌شود که یا بول است یا منی لذا

یقین دارد محدث است و نمی‌تواند نماز بخواند، پس کلی حدث (اعم از حدث اکبر و حدث اصغر) یقیناً محقق است، و حالت سابقه یقینی

هم ندارد (یعنی نمی‌داند ساعت ۹ محدث به حدث اصغر بوده یا حدث اکبر، اگر می‌دانست ساعت ۹ معیناً محدث به حدث اصغر یا اکبر

بوده که همان را استصحاب می‌کرد) لذا به نظر مشهور و مرحوم شیخ انصاری واجب است هم وضو بگیرد هم غسل کند زیرا اگر یکی

از آن دو را انجام دهد شک دارد آیا رافع حدث را انجام داده یا نه؟ استصحاب کلی حدث جاری خواهد بود و حکم می‌شود به بقاء کلی

حدث.

توضیح مطلب: اگر یکی از این دو را انجام دهد دو حالت تصویر می‌شود:

**حالت اول: فقط غسل کند، بعد از غسل شک می‌کند:**

- اگر محدث به حدث اصغر بوده، کلی حدث همچنان باقی است لذا او محدث است.

- اگر محدث به حدث اکبر بوده یقیناً حدث از بین رفته و طاهر است.

**حالت دوم: فقط وضو بگیرد، بعد از وضو شک می‌کند:**

- اگر محدث به حدث اصغر بوده، یقیناً حدث از بین رفته و طاهر است.

استصحاب/ مرحله ۲: اقوال و أدله/ مطلب ۲: نظر شیخ انصاری/ دلیل ۳: روایات/ طائفه ۲: روایات خاصه/ روایت ۲۰۱ ..... ۶۳۹  
- اگر محدث به حدیث اکبر بوده، کلی حدیث همچنان باقی است لذا او محدث است.

در نتیجه می‌فرمایند برای رفع حدیث باید هم وضو بگیرد هم غسل کند.

**و این کان الأصل**، در این عبارت "این" وصلیه است یعنی در مثال مذکور وقتی استصحاب کلی حدیث جاری شد، باید آثار کلی حدیث را مترتب نمود نه آثار مختص به حدیث اکبر را، پس عبارت اینگونه معنا می‌شود که (اگر فقط وضو گرفت باز هم) اصل، بقاء کلی حدیث است هر چند اصل عدم تحقق جنابت جاری کند، لذا محرمات مختص به جنب، برای او مجاز خواهد بود. (بله اگر هم اصل عدم حدوث جنابت جاری کند هم اصل عدم حدوث بول، چون مخالفت با علم اجمالی به حدیث پیش می‌آید جاری نمی‌شوند که توضیحش در مطالب بعد می‌آید)

**مثال دوم:** استصحاب کلی از جهت شک در مقتضی

مثال عرفی که مرحوم صاحب قوانین مطرح کرده‌اند و مرحوم شیخ انصاری هم به تبع ایشان همین مثال را تبیین می‌فرمایند و مرحوم آخوند و مرحوم امام و دیگران از همین مثال استفاده می‌کنند با اندکی تغییر این است که یقین دارد سه ماه پیش حیوانی وارد خانه شد، اگر این حیوان شتر بوده قطعاً بعد یک ماه زنده است و اگر کبوتر بوده قطعاً بعد سه ماه از گرسنگی مرده است، پس یقین دارد کلی حیوان در این خانه محقق شده، شک دارد ضمن فرد قوی بوده یا ضعیف. روشن است که شک در این مثال شک در مقتضی است یعنی شک دارد آیا آن حیوان اقتضا، استعداد و قابلیت بقاء داشته یا نه:

- اگر اقتضاء بقاء داشته (فرد قوی یعنی شتر بوده) پس یقیناً زنده است.

- اگر اقتضاء بقاء نداشته (فرد ضعیف یعنی کبوتر بوده) پس یقیناً مرده است.

به نظر مشهور اینجا هم استصحاب بقاء کلی حیوان جاری است و آثار شرعی کلی حیوان مترتب است نه آثار صرف حیوان قوی یا صرف حیوان ضعیف، اما نسبت به هر کدام از دو حیوان نمی‌توان استصحاب جاری کرد زیرا یقین سابق به حدوث و وجود حیوان قوی ندارد که آن را استصحاب کند و یقین سابق به حدوث و وجود حیوان ضعیف ندارد که آن را استصحاب کند.

نتیجه اینکه به نظر مشهور استصحاب کلی جاری است اما استصحاب فرد (ضعیف یا قوی) جاری نیست بلکه اگر شبهه محصوره نباشد حکم می‌کنیم به أصالة عدم الحدوث در هر کدام از آن دو. (استصحاب عدم حدوث)

- یقین داریم یک زمانی شتر (فرد قوی) در این خانه نبود، الآن شک داریم، استصحاب عدم حدوث شتر در خانه جاری می‌کنیم.

- یقین داریم یک زمانی کبوتر (فرد ضعیف) در این خانه نبود، الآن شک داریم، استصحاب عدم حدوث کبوتر در خانه جاری می‌کنیم.

لکن در مثال ما چون شبهه محصوره است امکان اجرای این دو اصل وجود ندارد زیرا اگر فقط یکی از آن دو جاری شود ترجیح بلا مرجح است و اگر هر دو جاری شوند مخالفت قطعیه با علم اجمالی می‌شود یعنی مکلف یقین دارد یکی از شتر یا کبوتر حادث و وارد شده اگر حدوث و ورود هر دو را به استصحاب عدم حدوث نفی کند، با علم به حدوث و ورود، مخالفت کرده است.

به نظر مرحوم شیخ انصاری استصحاب در صورت شک در مقتضی حجت نیست لذا این استصحاب کلی مذکور هم جاری نخواهد بود.

**و توهم عدم جریان ...، ص ۱۹۲، س ۱۰**

**قول سوم: عدم جریان استصحاب کلی**

بعضی مانند مرحوم صاحب قوانین قائل به عدم جریان استصحاب کلی قسم دوم هستند. اینان سه اشکال به جریان استصحاب دارند:

**اشکال اول:** مستشکل می‌گوید جریان استصحاب کلی در محل بحث بی معنا است زیرا این کلی حیوان یا ضمن فرد ضعیف باید تصویر بشود یا ضمن فرد قوی:

- اگر ضمن فرد ضعیف محقق شده بوده که قطعاً از بین رفته و دیگر بقاء حیوانی در کار نیست.

- تحقق حیوان ضمن فرد قوی هم اصلاً معلوم نیست.

نتیجه اینکه استصحاب بقاء حیوان قابل جریان نیست.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ادعای ما همین است که استصحاب فرد (ضعیف یا قوی) جاری نیست بلکه استصحاب کلی حیوان جاری است زیرا ارکان این استصحاب تمام است، یقین سابق به تحقق کلی حیوان، شک لاحق در بقاء کلی حیوان، لذا استصحاب جاری است و آثار شرعی‌اش مترتب خواهد شد.

### تحقیق:

\* بعضی از بزرگان چند تنبیه بیشتر بیان می‌کنند. مثلاً مرحوم خوئی در مصباح الأصول ج ۳ و مرحوم عراقی در نه‌ایة الأفكار، ج ۴، پانزده تنبیه بیان می‌کنند و مرحوم نائینی در فوائد الأصول ج ۴، چهارده تنبیه بیان می‌فرمایند.

\*\* برای تصویر مثالهای شرعی مختلف چه در ابواب معاملات چه عبادات فکر کنید. ممکن است این سؤال به ذهن شما بیاید که دو مثال مذکور در کتاب خیلی ساده و غیر مبتلا به باشد و اشکال کنید که چرا مثال شرعی مبتلا به و چالشی زده نشده. جهتش این است که اگر مثال شرعی چالشی مطرح شود پیچیدگی خود مثال و اصل بحث فقهی در مثال باعث پیچیده‌تر شدن تطبیق مطلب در مثال می‌شود و از آنجا که در اصل مطلب به اندازه کافی پیچش و نیاز به دقت هست مثال ساده‌ای مطرح شده که اصل مطلب مُنْفَع و روشن شود.

\*\*\* در علم اخلاق، از اصطلاح طهارت باطنی استفاده می‌شود. برای اطلاع از تعریف و خصوصیات آن مراجعه کنید به کتاب **معراج**

**السعادة** مرحوم نراقی، ص ۸۳۷.



کاندفاع توهم کون ...، ص ۱۹۲، س آخر

اشکال دوم: ابتدا یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: تقدم اصل سببی بر مسببی

در اصول خوانده‌ایم هرگاه دو اصل عملی با یکدیگر تعارض کنند، یکی سببی و دیگری مسببی باشد، اصل سببی مقدم است. یعنی با اجراء اصل در ناحیه سبب تکلیفمان روشن شده و شک برطرف می‌شود لذا نوبت به اجراء اصل در ناحیه مسبب نمی‌رسد. مثال: فرد لباس نجس را با آب می‌شوید اما شک دارد لباس پاک شد یا نه؟ ممکن است شک او در طهارت لباس مسبب و ناشی از این باشد که شک دارد آب پاک بود یا نه؟ پس شک در طهارت لباس مسبب و معلول از شک در طهارت آب است، اینجا اصل در ناحیه سبب یعنی آب جاری می‌شود و مثلا با استصحاب می‌گوییم یقین داریم آب قبلا پاک بوده الان شک داریم، استصحاب می‌کنیم طهارت آب راه، وقتی طهارت آب اثبات شد، اثر شرعی طاهر بودن آب، پاک شدن لباس است و دیگر نیازی به جریان أصالة الطهارة در لباس نیست و اصلا نوبت به آن نمی‌رسد. \*

مستشکل می‌گوید شک در بقاء کلی حیوان شک مسببی است یعنی ناشی از شک در تحقق حیوان قوی است چون اگر ضعیف بوده قطع مرده است، ما در ناحیه سبب اصل جاری می‌کنیم و می‌گوییم شک داریم حیوان قوی وارد خانه شده بود یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم حدوث و ورود حیوان قوی راه، با جریان این اصل سببی نوبت به استصحاب مسببی یعنی استصحاب کلی حیوان نمی‌رسد.

فإن ارتفاع القدر المشترك ...، ص ۱۹۳، س ۲

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید قانون تقدم اصل سببی بر مسببی را قبول داریم لکن اینجا چنین نیست زیرا در قانون مذکور وجود و عدم مسبب باید وابسته به سبب باشد، نسبت به مثالی که در مقدمه بیان شد وجود و عدم طهارت لباس وابسته به وجود و عدم سبب یعنی طهارت آب است، در حالی که در اینجا هر چند وجود کلی حیوان بعد از سه ماه وابسته به وجود فرد قوی است لکن عدم کلی حیوان وابسته به عدم فرد قوی نیست بلکه وابسته به عدم فرد ضعیف است.

نتیجه اینکه رابطه سببی و مسببی محقق نیست.

(البته اگر رابطه سببی و مسببی هم جاری باشد باز هم اشکال وارد نیست زیرا چنانکه مرحوم شیخ در توضیح مثال دوم بیان فرمودند می‌گوییم اینجا شبهه محصوره است و اگر اصل عدم حدوث فرد قوی جاری کنید، اصل عدم حدوث فرد ضعیف هم جاری خواهد بود و تعارضاً تساقطاً)

و يظهر من المحقق القمی ...، ص ۱۹۳، س ۸

اشکال سوم: از مرحوم صاحب قوانین

مرحوم میرزای قمی در قوانین الأصول با اینکه استصحاب را از باب اخبار و به نحو مطلق (در مقتضی و رافع) حجت می‌دانند، لکن جریان استصحاب کلی قسم دوم را (در بسیاری از موارد) نمی‌پذیرند.

ایشان می‌فرمایند جریان استصحاب تابع قابلیت استمرار و بقاء در موضوع و حکمش است، اگر موضوع و حکمی که در استصحاب مطرح است خود بخود قابلیت بقاء نداشته باشد دیگر رکن دوم استصحاب (شک لاحق) وجود ندارد.

قائلین به جریان استصحاب کلی قسم دوم باید یقین سابق و شک لاحق را تصویر کنند، یقین سابق یقین به حدوث کلی حیوان است، اما شک لاحق در چه چیزی است، شک لاحق در این است که آیا آن حیوان ضعیف بوده یا قوی، کلی انصراف دارد به فرد اقل و ضعیف (نتیجه تابع أخص مقدمات است) و اگر آن حیوان فرد ضعیف بوده یقینا از بین رفته لذا دیگر شک لاحق وجود ندارد که ارکان استصحاب کلی شکل بگیرد.

مثالی هم بیان می‌کنند که اگر یقین داشته باشیم سه ماه پیش حیوانی داخل خانه شده، لکن نمی‌دانیم کدام نوع از حیوانات بوده، از پرندگان بوده یا از چهار پایان، یا حشرات و یا کرم‌ها، اگر چهارپا (مثلا شتر) بوده الان همچنان زنده است و اگر گنجشک یا موش یا کرم ابریشم بوده الان مرده است، در این صورت نمی‌توانیم استصحاب کلی حیوان جاری کنیم زیرا استصحاب انصراف دارد به فرد ضعیف و اگر فرد ضعیف بوده یقینا تا الان مرده است پس استصحاب بقاء کلی حیوان جاری نخواهد بود.

مرحوم میرزای قمی می‌فرمایند با این اشکالی که به استصحاب کلی قسم دوم وارد کردیم، پاسخ شبهه یکی از عالمان یهود هم داده می‌شود که گفته است ما یقین داریم زمان حضرت موسی تبعیت از دین ایشان واجب بوده، الآن شک می‌کنیم آیا همچنان تبعیت از ایشان واجب است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء تبعیت از حضرت موسی را.

بعضی عالمان مسلمان از معاصرین آن عالم یهودی جوابی به این شبهه داده بوده که مورد قبول عالم یهودی واقع نشد.

مرحوم میرزای قمی می‌فرمایند این اشکالی که ما مطرح کردیم در حقیقت جواب و نقد کلام آن عالم یهودی است زیرا یقین داریم که مثلا سه هزار و ششصد سال قبل زمان نبوت حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام دیانت ایشان لازم الإلتیاع بوده اما الآن شک داریم آیا دین ایشان در قالب فرد ضعیف بوده (فقط تا زمان حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه السلام) یا در قالب فرد قوی بوده که تا الآن هم ادامه داشته باشد، استصحاب انصراف دارد به فرد ضعیف لذا می‌گوییم استصحاب حجیت آن دین جاری نخواهد بود.

**أقول: إن ملاحظة استعداد ...، ص ۱۹۴، س ۹**

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری سه جواب و نقد به کلام مرحوم میرزای قمی دارند:

**اولا:** چنانکه ابتدای کلام مرحوم میرزای قمی اشاره کردیم مدعای ایشان عدم حجیت استصحاب کلی قسم دوم است مطلقا (چه نسبت به شک در رافع و چه نسبت به شک در مقتضی) در حالی که با این دلیلی که اقامه نمودند فقط جریان استصحاب کلی نسبت به شک در مقتضی را ابطال نمودند پس دلیلشان أخص از مدعا است. به عبارت دیگر ایشان نمی‌توانند با این بیانشان حجیت استصحاب کلی قسم دوم نسبت به شک در رافع را ابطال کنند.

**ثانیا:** اینکه فرمودید جریان استصحاب تابع قابلیت و استعداد بقاء در موضوع و حکمش هست، ملاک برای تشخیص مقدار این قابلیت چیست؟ (مقدار قابلیت قدر مشترک و کلی حیوان، یا حتی مقدار قابلیت بقاء فرد ضعیف) ملاک و معیاری برای انضباط این مسأله نمی‌توان ارائه داد زیرا یا معیار آن ظن شخصی به بقاء است یا ظن نوعی:

اگر ظن نوعی باشد که نمی‌توان یک قدر مشترکی برای میزان عمر دو طرف شک معین نمود زیرا:

- اگر مقصود توجه به مقدار قابلیت بقاء شخص یک حیوان باشد مثلا شتر که مقدار عمر او را فقط خداوند عالم الغیوب می‌داند.

- اگر مقصود توجه به مقدار قابلیت بقاء جنس یک حیوان باشد، بعیدترین جنس حیوانات، جوهر است که انواع بسیار متفاوتی در عمر دارد.

- اگر مقصود توجه به مقدار قابلیت صنف یک حیوان باشد، قریب‌ترین صنف به یک حیوان (مثل قرابت گوسفند نژاد مرینوس به گوسفند نژاد بختیاری) تعیین دقیقش برای ما میسر نیست.

اگر هم ظن شخصی باشد را معیار بدانید که ظن افراد نسبت به قابلیت بقاء حیوانات بسیار متفاوت، متناقض و پر اشتباه است و در بین

علماء هم قائلی ندارد. (چنانکه در بررسی أدله قول اول از اقوال استصحاب در صفحه ۸۷ گذشت که جزء حذفیات بود)

**ثالثا:** مرحوم میرزای قمی استصحاب را از باب اخبار و وریات حجت می‌داند نه از باب ظن.

**رابعا:** نسبت به شبهه آن عالم یهودی هم در تنبیه نهم از تنبیهات استصحاب ثابت می‌کنیم استصحاب در اصول دین جاری نیست.

**نتیجه استصحاب کلی قسم دوم:**

استصحاب کلی جاری است لکن نسبت به خصوص افراد (ضعیف و قوی) استصحاب جاری نیست.

دهه فجر و فرا رسیدن چهل و دومین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی ایران را خدمت شما تبریک عرض می‌کنم.

### **تحقیق:**

\* مراجعه کنید به فرائد الأصول (رسائل) ج ۳، ص ۳۹۴ ضمن بحث تعارض استصحابین، همچنین به کفایة الأصول ص ۴۳۱ (چاپ آل البیت) و توضیح و دلیل بر این قاعده را یادداشت کرده و ارائه دهید. (علت تقدیم را بعضی حکومت و بعضی ورود می‌دانند.)

سومین و آخرین قسم از اقسام استصحاب کلی آن است که یقین داریم کلی ضمن یک فرد معین، محقق شده و یقین داریم آن فرد از بین رفته، شک داریم آیا فرد دیگری تحقق یافته تا کلی همچنان باقی باشد یا خیر؟ مثال: یقین داریم کلی انسان ضمن یک فرد معین به نام زید وارد خانه شد و کلی حادث شد، یقین داریم این فرد از خانه خارج شد، شک داریم آیا فرد دیگری از انسان وارد خانه شده (وجود فرد دیگر حادث شده) است که حکم کنیم همچنان کلی انسان در خانه موجود است یا خیر؟

استصحاب قسم ثالث خودش قابل تقسیم به اقسامی است که مرحوم شیخ انصاری به سه قسم (قسم دوم دو صورت دارد) اشاره می‌کنند: **قسم اول: شک در حدوث فرد دوم همزمان با فرد اول**

شک داریم یعنی احتمال می‌دهیم حدوث فرد دوم در خانه همزمان با حضور زید (فرد اول) در خانه بوده است، الآن زید یقیناً بیرون رفته لکن نمی‌دانیم فرد دوم وارد و حادث شده بود یا نه؟ کلی انسان همچنان در خانه هست موجود هست یا نه؟

**قسم دوم: شک در حدوث فرد دوم بعد معدوم شدن فرد اول**

شک داریم یعنی احتمال می‌دهیم حدوث فرد دوم در خانه بعد از خروج زید از خانه بوده است.

این قسم به دو صورت تقسیم می‌شود زیرا شک ما یا در کلی دارای مراتب است یا در کلی دارای افراد:

**صورت اول: شک در مراتب یک کلی**

یقین داریم نور قوی در خانه حادث شد، یقین داریم نور قوی (قوت نور) از بین رفت، شک داریم نور قوی کلاً از بین رفته یا تبدیل شده به نور ضعیف؟ مثال دیگر یقین دارد قطره خون روی لباس قرمز ریخت، یقین دارد قرمزی شدید خون از بین رفته اما شک دارد آیا تبدیل به ضعیف خون شده یا نه. (مرتباً شدید و ضعیف هر دو از مراتب نور و رنگ هستند) (کلی نور همچنان باقی هست یا نه؟)

**صورت دوم: شک در افراد یک کلی**

یقین داریم کلی انسان ضمن زید در خانه حادث شد سپس از خانه خارج شد، شک داریم بعد از خروج زید آیا فرد دیگری از انسان (مثلاً عمرو) وارد خانه شده یا نه؟ کلی انسان همچنان در خانه موجود هست یا نه؟

**بررسی حکم اقسام مذکور**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند نسبت به هر یک از دو فرد در اقسام مذکور استصحاب جاری نیست زیرا ارکان استصحاب تمام نیست، نسبت به فرد اول که یقین به ارتفاع داریم، نسبت به فرد دوم هم یقین به حدوث نداریم.

اما نسبت به جریان استصحاب در کلی حداقل سه قول است:

**قول اول: جریان استصحاب مطلقاً**

قول اول جواز جریان استصحاب کلی قسم سوم است در هر سه قسم‌اش زیرا یقین سابق به حدوث کلی و شک لاحق در بقاء آن داریم لذا ارکان استصحاب تمام است.

**قول دوم: عدم جریان استصحاب مطلقاً**

دومین احتمال این است که استصحاب یا همان بقاء کلی در خارج، عبارت است از استمرار وجود خارجی متیقن در سابق، چنین چیزی هم قطعاً وجود ندارد زیرا یقین داریم متیقن سابق از بین رفته است، پس قابلیت استمرار ندارد. تفاوت این قسم با استصحاب کلی قسم دوم این است که در استصحاب کلی قسم دوم یقین داشتیم به حدوث کلی ضمن یکی از دو فرد و نسبت به بقاء آن شک داشتیم لکن اینجا حدوث کلی ضمن فرد اول یقیناً مرتفع شده و باقی نیست لذا قابل بقاء و استمرار هم نخواهد بود.

**قول سوم: شیخ انصاری: تفصیل**

مرحوم شیخ انصاری قائل به تفصیل هستند به این بیان که در قسم اول و دوم از استصحاب کلی قسم ثالث استصحاب کلی را جاری می‌دانند لکن در قسم سوم خیر.

در قسم اول می‌فرمایند یقین داریم کلی انسان ضمن زید در خانه حادث شد، شک داریم همزمان با زید فرد دوم وارد شده که بعد از رفتن زید، کلی همچنان باقی باشد یا وارد نشده، پس یقین به حدوث کلی داریم و شک در بقاء آن، استصحاب کلی جاری است.

و استصحاب عدم حدوث الفرد ...، ص ۱۹۶، س ۵

این عبارت جواب از اشکال مقدّر است.

**اشکال:** (شبهه اشکال اصل سببی و مسببی در استصحاب قسم دوم مطرح شده) مستشکل می گوید ما یقین داریم کلی ای که ضمن زید محقق شده بود از بین رفت، نسبت به حدوث فرد دوم أصالة عدم الحدوث جاری می کنیم نتیجه این می شود که زید که از خانه بیرون رفته یقیناً، فرد دوم هم که با استصحاب عدم حدوث می گوئیم وارد نشده، پس کلی انسان در خانه وجود ندارد.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می فرماید جریان أصالة عدم الحدوث در فرد دوم اصل مثبت است زیرا با أصالة عدم الحدوث می گوئید فرد دوم وارد نشده، عقل می گوید پس کلی انسان در خانه وجود ندارد. اصل و استصحاب عدم حدوث فرد دوم نتیجه مستقیمش صرفاً عدم حدوث فرد دوم است و نمی تواند ارتفاع کلی انسان را ثابت کند مگر به لزوم عقلی که عقل می گوید وقتی با استصحاب ثابت کردید فرد دوم حادث نشده پس کلی انسان هم وجود نخواهد داشت. پس اصل مذکور اصل مثبت و لاجحاً است. (علاوه بر اصل مثبت اشکال دیگری که در قسم دوم به اصل سببی و مسببی وارد کردیم اینجا جاری است که ما بقاء فرد را استصحاب نمی کنیم بلکه بقاء کلی را استصحاب می کنیم)

مرحوم شیخ انصاری می فرماید در قسم دوم که شک در کلی دارای مراتب است استصحاب کلی قسم دوم جاری است زیرا ارکان استصحاب (یقین سابق به حدوث کلی و شک لاحق در بقاء آن) تمام است زیرا دو مرتبه در یک کلی را عرف فرد واحد تلقی می کند. سه مثال بیان می کنند که قبل توضیح این دو مثال یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

### مقدمه اصولی: کفایت بقاء عرفی در مستصحاب

جلسه ٦٥ ضمن مقدمه اصولی با عنوان "وحدت متیقن و مشکوک در استصحاب" به نقل از مرحوم مظفر در اصول فقه گفتیم نباید متیقن و مشکوک متغایر باشند. در اصول فقه مرحوم مظفر، مبحث استصحاب کلی قسم سوم، ج ٢، ص ٣٣٠ خواندیم که وحدت موضوع در یقین و شک (متیقن و مشکوک) واگذار به عرف است و دقت عقلی در آن معتبر نیست. \*

مرحوم شیخ انصاری هم در این بحث هم در تنبیه دوم، انتهای صفحه ٢٠٦ به همین عبارت محل بحث در رابطه با کفایت دقت عرفی و عدم اعتبار دقت عقلی اشاره می کنند. همچنین در همین جلد ٣، ص ٢٩٤ به بعد ضمن شرایط جریان استصحاب.

**مثال اول:** یقین دارد رنگ سیاهی شدید روی پارچه حادث شد، شک دارد آیا این شدت تبدیل شد به ضعف یا از بین رفت و سفید شد؟ یقین به حدوث کلی سیاهی دارد، شک دارد آیا همچنان ضمن فرد ضعیف وجود دارد یا نه؟ استصحاب می کند بقاء کلی سیاهی را زیرا عرف می گوید سیاهی ضعیف مرتبه ضعیفه همان سیاهی شدید است نه غیر آن. لذا کلی سیاهی را می توان استصحاب نمود.

**مثال دوم:** زید یقین دارد کثیر الشک است (یعنی در ٨٠ تا ١٠٠ درصد نمازهایش شک می کند) یقین دارد مرتبه شدید کثیر الشک (مثلاً ٩٥ درصد) در نفس او از بین رفته لکن شک دارد آیا دیگر کثیر الشک بر او صادق نیست یا هنوز مرتبه ضعیفه کثیر الشک وجود دارد، استصحاب می کند بقاء کلی کثیر الشک را.

**مثال سوم:** یقین دارد آب داخل حوض رنگی و مضاف شده، مقداری آب روی آن می ریزد یقین دارد حالت شدید مضاف بودن آب از بین رفته لکن آیا مضاف بودن آب کاملاً از بین رفته یا مرتبه ضعیف آن باقی است؟ اینجا استصحاب می کند بقاء مضاف بودن آب را.

در این مثالها هر چند به دقت عقلی بین مرتبه شدید و ضعیف تفاوت است و تغییر وجود دارد لکن عرف می گوید مرتبه ضعیف استمرار و ادامه همان مرتبه شدید است و عوض نشده است. معیار در تحقق ارکان استصحاب (وحدت موضوع یقین و شک) هم عرف است نه دقت عقلی. بنابراین می گوئیم حتی طبق مبنای کسانی که در مباحث کلامی معتقدند أعراض (عرضهایی مانند رنگ اشیاء) ثابت نیستند و دائم در حال تجدید و تغییر هستند و رنگی که می بینیم صرفاً مثل همین رنگ در لحظه قبل است نه عین آن، باز هم استصحاب کلی محل بحث جاری است زیرا اصلاً معیار در تحقق ارکان استصحاب دقت عقلی نیست بلکه دیدگاه عرف است و عرف هم تفاوت بین مرتبه شدید و ضعیف نمی گذارد.

مرحوم شیخ انصاری علت عدم جریان استصحاب کلی قسم ثالث را در قسم سومش اینجا توضیح نمی دهند به جهت واضح بودن مطلب.

### تحقیق:

\* مرحوم مظفر در اصول فقه، ج ٢، ص ٣٣٠، عیناً عبارت همین قسمت کتاب رسائل را نقل کردند. عبارتشان این بود: قال الشيخ الاعظم في تعليل جریان الاستصحاب في هذا الباب: "العبرة في جریان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق و لو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق." یعنی "أن العبرة في اتحاد المتیقن و المشکوک هو الاتحاد عرفاً و بحسب النظر المسامحي و إن كانا بحسب الدقة العقلية متغایرين، كما في المقام."

مرحوم شیخ انصاری بعد از تبیین استصحاب کلی قسم ثالث برای کارورزی فقهی این بحث به یک نمونه فقهی برای تطبیق استصحاب کلی قسم سوم اشاره می‌کنند. مشهور فقها می‌فرمایند اگر مکلف در گوشت یا پوست حیوانی مثل گوسفند شک کرد حیوان ذبح شرعی شده که پوستش پاک باشد یا ذبح شرعی نشده لذا میته و نجس است. فقهاء فتوا می‌دهند باید بنا بگذارند بر نجاست این پوست به دو دلیل یکی آیات و روایات و دیگری استصحاب عدم تذکیه. مرحوم شیخ انصاری به بررسی تفصیلی تمسک به استصحاب عدم تذکیه می‌پردازند: مشهور می‌گویند یقین داریم تا زمانی که این حیوان زنده بود تذکیه نشده بود و پوستش (در صورت جدا شدن) حکم نجاست و میته داشت، الآن که مرده شک داریم به ذبح شرعی مرده لذا مذکّی و پاک است یا به غیر ذبح شرعی مرده، استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه و نجاست را.

چهار اشکال به این استدلال وارد شده که سه اشکال ابتدایی از مرحوم فاضل تونی و اشکال پایانی از مرحوم سید صدر است:

**اشکال اول:** استصحاب مذکور، استصحاب کلی قسم سوم و نا معتبر است.

توضیح مطلب: کلی عدم تذکیه در حیوان، لازمه و معلول دو فرد است:

**یکم:** زنده بودن حیوان که در حال حیات حکم گوشت و پوست حیوان در صورت جدا شدن نجاست و عدم تذکیه است.

**دوم:** مردن بدون ذبح شرعی و موت حتف الأنف. \*

مرحوم فاضل تونی معتقدند مشهور فقها برای حکم به نجاست به استصحاب تمسک کرده‌اند و این استصحاب چون همان استصحاب کلی قسم سوم است لذا باطل خواهد بود. تبیین استصحاب کلی قسم سوم چنین است که یقین داریم این حیوان زنده بوده و در زمان حیات این حیوان کلی عدم تذکیه ضمن فرد اول یعنی حیات محقق بود، سپس یقین داریم این حیوان دیگر حیات ندارد که لازمه عدم تذکیه را به دنبال داشته باشد، شک داریم آیا کلی عدم تذکیه ضمن فرد و لازمه دوم یعنی موت حتف الأنف استمرار پیدا کرده یا نه؟ یقین به کلی عدم تذکیه، شک در بقاء آن لذا مشهور فقهاء استصحاب عدم تذکیه جاری نموده و فتوا به نجاست داده‌اند.

اشکال مرحوم فاضل تونی به این استدلال چنین است که حیات حیوان و موت حتف الأنف دو فرد متغایر برای کلی عدم تذکیه هستند، یقین سابق به حیات حیوان تعلق گرفته (کلی عدم تذکیه در زمان سابق ضمن فرد اول محقق شده بود یقیناً) در حالی که شک در بقاء عدم تذکیه به موت حتف الأنف تعلق گرفته پس موضوع یقین و شک تفاوت پیدا نمود در حالی که شرط جریان استصحاب بقاء موضوع یا همان وحدت متیقن و مشکوک است.

سپس برای تشبیه بطلان استصحاب مذکور مثال عرفی هم بیان می‌کنند که اگر یقین داشتیم کلی ضاحک (انسان) ضمن زید (فرد اول) در خانه محقق شده و سپس خارج شده، اگر شک کنیم آیا کلی انسان ضمن عمرو (فرد دوم) حادث شده و استمرار یافته یا نه نمی‌توان استصحاب جاری کرد زیرا روشن است که متیقن (حدوث زید) با مشکوک (حدوث عمرو) متغایرند و شرط بقاء موضوع وجود ندارد.

**نقد اشکال اول:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند ثابت کردیم استصحاب کلی قسم سوم لا اقل در دو قسمش حجت بود، علاوه بر اینکه مشهور استصحاب عدم تذکیه را جاری می‌دانند، نسبت به فرد استصحاب جاری نمی‌کنند که اشکال شما به تغایر فرد اول و دوم بر کلام آنان وارد باشد بلکه مشهور با تمسک به آیات و روایاتی که کلی عدم تذکیه را ملاک حکم به نجاست بیان می‌کند همین کلی عدم تذکیه را استصحاب کرده و فتوا به نجاست می‌دهند. مثل این روایت که هرگاه سگ آموزش دیده برای صید را فرستاد برای شکار و وقتی بالای سر شکار رسید شک کرد که شکار با گاز گرفتن کلب معلّم مرده یا خود بخود و از ترس مرده، اگر چنین شکی پیدا کرد حکم این صید نجاست و میته بودن است.

**و لاینافی ذلک ما دلّ ...، ص ۱۹۸، س ۱۰**

این عبارت پاسخ از اشکال دوم مرحوم فاضل تونی است که مقدر در عبارت است.

**اشکال دوم:** استصحاب کلی عدم تذکیه اگر هم جاری باشد اصل مثبت و بی اعتبار است.

(این اشکال مقدر است) توضیح مطلب: روایاتی داریم که می‌گویند موضوع حکم نجاست، میته است، یعنی اثر شرعی نجاست مربوط به عنوان میته است. مشهور استصحاب کردند عدم تذکیه را سپس عقل می‌گوید پس حالا که مذکّی نیست و تذکیه نشده پس میته است پس نجس است. مشهور میته بودن را استصحاب نکردند بلکه عدم تذکیه را استصحاب کردند که لازمه عقلی آن میته بودن است و اثر شرعی میته بودن هم نجاست است. چنین استصحابی اصل مثبت و نامعتبر است.

حال که استصحاب عدم تذکيه جاری نیست شک داریم آیا این گوشت طاهر و حلال است یا نه؟ أصالة الطهارة و أصالة الحلية حکم می کند به طهارت و حلیت گوشت و پوست مذکور.

#### نقد اشکال دوم:

مرحوم شیخ انصاری می فرماید کلمه میتة یک معنای عدمی دارد، که از بیان شارع این معنا به دست می آید زیرا شارع فرموده برای طهارت و حلیت گوشت مثلا گوسفند، شرائط خاصی لازم است که اگر رعایت شود شارع تعبیر می کند به مذکي، بنابراین مقصود شارع از میتة همان عدم مذکي است. پس عدم تذکيه لازمه عقلی میتة بودن نیست بلکه غیر مذکي، معنای شرعی میتة است.

اینکه مرحوم فاضل تونی أصالة الطهارة و أصالة الحلية جاری کردند هم صحیح نیست زیرا تذکيه سبب و موضوع برای حکم به حلیت و طهارت است، رابطه بین موضوع و حکم رابطه سبب و مسبب (علت و معلول) است، و روشن است که هرگاه در ناحیه سبب اصل جاری شود نوبت به جریان اصل در مسبب نمی رسد، مشهور فقهاء نسبت به شک در تذکيه، أصالة عدم التذکيه جاری می کنند و تکلیف نجاست و عدم حلیت روشن می شود دیگر نوبت به اصل مسببی (أصالة الطهارة و أصالة الحلية در مسبب) نمی رسد.

ثم إن الموضوع للحل ...، ص ١٩٩، س ٥

#### اشکال سوم: اصل مثبت به بیان دیگر

(این اشکال مقدر است) مرحوم فاضل تونی می فرماید مشهور استصحاب عدم تذکيه را در خود حیوان جاری می کنند نتیجه می گیرند نجاست پوست و این قطعه از گوشت حیوان را و این هم اصل مثبت است زیرا عقل می گوید حال که حیوان میتة و نجس است پس گوشتش هم نجس است.

#### نقد اشکال سوم:

مرحوم شیخ انصاری می فرماید لازم نیست بگوییم موضوع طهارت و حلیت (و نجاست و حرمت) حیوان است بلکه مشهور استصحاب را نسبت به همین گوشت و پوست جاری می کنند لذا اصل مثبت نخواهد بود.

لكن الإنصاف أنه ...، ص ١٩٩، س ٧

اشکال چهارم: میتة یک معنا و امر وجودی است یعنی "ما مات حتف أنفه" حیوانی که خودش مرده است طبق این تفسیر جریان استصحاب عدم تذکيه و نتیجه گیری نجاست صحیح نیست به دو بیان:

**بیان اول:** اصل مثبت است. اگر استصحاب کنیم عدم تذکيه را که یک امر عدمی است نمی توانیم نتیجه بگیریم امر وجودی میتة بودن را، و سپس بر میتة حکم به نجاست و حرمت جاری کنیم زیرا می شود اصل مثبت یعنی برای اثبات نجاست و حرمت تنها استصحاب عدم تذکيه کافی نیست بلکه باید بگوییم نتیجه عدم تذکيه، میتة بودن است و نتیجه میتة بودن نجاست است. تنها اصلی که اینجا جاری است اصل عدم حدوث سبب نجاست (یعنی موت حتف الأنف) است. یعنی یقین داریم تا وقتی این حیوان زنده بود سبب حدوث نجاست که موت است محقق نشده بود الآن شک داریم آیا موت محقق شده یا ذبح شده؟ صرفا استصحاب می کنیم عدم موت را نه اینکه نتیجه بگیریم تذکيه را که دوباره اصل مثبت بشود.

**بیان دوم:** تعارض با اصل عدم موت. مرحوم سید صدر شارح وافیه فرموده اند أصالة عدم التذکيه که مشهور جاری دانستند و نجاست گوشت و پوست حیوان مشکوک را نتیجه گرفتند، صحیح نیست نه به جهت مثبت بودن اصل مذکور بلکه به جهت تعارض با اصل عدم موت حتف الأنف. توضیح مطلب این است که مشهور گفتند شک داریم این حیوان تذکيه شده یا نه؟ استصحاب می کنیم کلی عدم تذکيه را، اثر شرعی عدم تذکيه هم نجاست است، ما استصحاب دیگری را هم جاری می دانیم که یقین داریم این حیوان زنده بوده و موت نداشته، شک داریم آیا موت حتف الأنف پیدا کرده یا ذبح شده، استصحاب می کنیم عدم موت حتف الأنف را و اثر شرعی آن هم طهارت حیوان است. اصل عدم تذکيه و اصل عدم موت حتف الأنف تعارض و تساقط می کنند نوبت می رسد به إجراء أصالة الحل و أصالة الطهارة. (شهادت امام هادی علیه الصلوة والسلام را پیشاپیش تسلیت عرض می کنم)

#### تحقیق:

\* حتف به معنای موت و أنف یعنی بینی. موت حتف الأنف یک نوع موت است. گفته شده عرب معتقد بود حیوانی که با جراحت یا ذبح کشته می شود روحش از همان محل جراحت و ذبح بیرون می رود و حیوانی که خود بخود مثلا بر اثر بیماری بمیرد، روحش از بینی اش خارج می شود، لذا موت حتف الأنف کنایه از عدم ذبح و عدم کشته شدن است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در رابطه با معنا و مقصود از میتة اختلاف است:

مبنای اول: میتة معنایش یک امر وجودی است یعنی "ما مات حتف أنفه"

طبق این مبنا اشکال به مشهور و استصحاب عدم تذکيه وارد است البته اشکال آن هم بیان اول یعنی کلام مرحوم فاضل تونی است نه بیان دوم زیرا وقتی إجراء استصحاب در هر دو طرف اصل مثبت باشد نوبت به تعارض نمی‌رسد.

مبنای دوم: مشهور چنانکه اشاره شد معتقدند میتة یعنی غیر مذکّی و عدم تذکيه. پس میتة یک امر عدمی است.

طبق این مبنا اشکالی به استصحاب عدم تذکيه وارد نیست و اصل مثبت نخواهد بود.

مبنای سوم: میتة یک امر وجودی است و یک معنای عام دارد، میتة یعنی "ما مات" یعنی حیوانی که جانش از بدنش خارج شده است چه به موت حتف الأنف و چه به ذبح شرعی و چه به کشتن. بله حیوان مذکّی که ذبح شرعی شده حکمش از نظر شارع متفاوت است یعنی حلال است اما دو قسم دیگر حرام است.

طبق این مبنا هم اشکالی به فتوای مشهور وارد نیست زیرا اصلاً نیازی به استصحاب عدم تذکيه نیست و اصل مثبت نخواهد بود زیرا مستند فتوای مشهور دلیل لفظی عام خواهد بود. توضیح مطلب: شارع در آیات و روایات فرموده "کلُّ میتةٍ حرامٌ إلا ما ذکّیتُم" هر میتة‌ای حرام است مگر آنچه موتش به تذکيه و ذبح شرعی باشد. نسبت به این قطعه از گوشت یا پوست شک داریم آیا جزء عام و میتة حرام است یا جزء خاص و مذکّی و حلال و طاهر است. یقین داریم زمان حیات حیوان، حکم "کلُّ میتةٍ حرامٌ" شامل این پوست شده لذا نجس و حرام است، شک داریم آیا "ما ذکّیتُم" این پوست را از تحت عام خارج کرده یا نه؟ می‌گوییم همچنان تحت عام حرمت باقی است.

ثم إن ما ذکره الفاضل التونی ...، ص ۲۰۰، س آخر

مرحوم فاضل تونی در کلامشان برای نقد استصحاب عدم تذکيه مثالی زدند به بطلان استصحاب کلی انسان وقتی فرد اول زید باشد و فرد دوم عمرو. مرحوم شیخ انصاری در نقد این مثال ایشان می‌فرمایند:

ما قبول داریم اینکه در آن مثال کلی انسان، استصحاب شود و نتیجه گرفته شود وجود زید، این باطل است لکن این کلام قابل تطبیق بر استصحاب کلی عدم تذکيه و ابطال کلام مشهور نیست. قبل توضیح نقد مرحوم شیخ انصاری دو مقدمه بیان می‌کنیم:

### مقدمه فلسفی: دو حکم در رابطه با عدم

در فلسفه نسبت به "عدم" دو حکم مسلم است:

**الف:** عدم نیاز به علت ندارد. ب: در استمرار عدم، تغییر و تبدیلی وجود ندارد. کسی که مادرزادی مبتلا به عدم البصر و نابینا است،

از جهت عدم بصر تفاوتی بین کودکی، نوجوانی و جوانی او وجود ندارد همان عدم بصر تا پایان عمر با او همراه است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند قبول داریم که وجود زید و وجود عمرو متفاوت است لذا کلی ضمن زید هم با کلی ضمن عمرو متفاوت خواهد بود و نمی‌توان از یقین به کلی انسان ضمن وجود زید، بقاء کلی انسان ضمن وجود عمرو را نتیجه گرفت البته طبق قول دوم از اقوال سه‌گانه در استصحاب کلی قسم ثالث که مطلقاً قائل به عدم جریان استصحاب کلی قسم سوم بود و الا ما که قائل به تفصیل شدیم. در هر صورت حتی با پذیرش این کلام هم می‌گوییم در محل بحث که استصحاب عدم تذکيه باشد اشکال مرحوم فاضل تونی وارد نیست زیرا مشهور یک امر عدمی (عدم التذکيه) را استصحاب می‌کنند و این عدم عیناً هم در فرد اول (حیات) محقق است هم در فرد دوم (موت حتف الأنف) لذا اگر یقین به کلی عدم تذکيه داشته باشیم هیچ اشکالی ندارد که عند الشک در مذکّی بودن، همان عدم تذکيه را استصحاب کنیم. پس اینکه عدم تذکيه یک بار منتسب به امر وجودی حیات باشد و یک بار منتسب به امر وجودی موت حتف الأنف باشد هیچ تفاوتی به حال عدم ندارد و سبب تغییر یا تبدیل عدم نمی‌شود.

بله در دو صورت همین استصحاب عدم تذکيه جاری نیست زیرا اصل مثبت است:

**صورت اول:** عدم تذکيه را استصحاب کنیم و نتیجه بگیریم یک امر وجودی را مثل موت. چنانکه جلسه قبل هم توضیح داده شد این اصل مثبت خواهد بود یعنی با لازمه علی است که از عدم تذکيه به موت حتق الأنف می‌رسیم.

**صورت دوم:** عدم تذکيه را استصحاب کنیم و این عدم را برای یک وجود دیگر که مقارن با عدم تذکيه شده هم ثابت بدانیم یعنی از عدم التذکيه یک عدم دیگر را نتیجه بگیریم.

مرحوم شیخ انصاری برای صورت دوم دو مثال بیان می‌کنند:

مثال اول: در کتاب الطهارة گفته می‌شود هر خونی که زن می‌بیند اگر حیض نباشد باید بنا بر استحاضه بگذارد و اعمال مستحاضه را انجام دهد. زنی که تا حالا حائض نمی‌شده و کلی عدم الحيض در او محقق بوده الآن خون دیده اگر عدم الحيض را استصحاب کنیم و نتیجه بگیریم پس این خونی که دیده استحاضه است، می‌شود اصل مثبت زیرا کلی عدم الحيض استصحاب شد و استحاضه که یک امر وجودی است نتیجه‌گیری شد. البته در همین مثال باید به دو حالت توجه نمود که مرحوم شیخ انصاری به اختصار در عبارت اشاره کرده‌اند:

**الف:** (الدم المقارن لعدم الحيض) زن پاک بوده و یقین به عدم الحيض داشت، سپس خون دید، گفتیم اگر استصحاب کند کلی عدم الحيض را و نتیجه بگیرد پس این خون استحاضه است، این می‌شود اصل مثبت. (ترجمه عبارت: دمی که مقارن شده با عدم حیض یعنی اول دم و حیض نبوده سپس این عدم حیض مقارن شده با دیدن خون)

**ب:** (الدم المنفی عنه الحيضية) زن مستحاضه است (مثلا یک روز خون استحاضه دیده) یقین دارد حائض نیست، حال اگر استصحاب کند نه کلی عدم الحيض را بلکه نسبت به همین خون که قبلا یقین داشته حیض نبوده الآن هم استصحاب کند همچنان حیض نیست، این استصحاب صحیح است و در این فرد از خون جاری است. (ترجمه عبارت: دمی که می‌دیده و حیض هم نبوده می‌تواند با استصحاب، حیضیت یعنی حیض بودن را از آن نفی کند)

**مثال دوم:** یقین داریم آب داخل حوض کر بوده، مقداری از آن کم شد، اینجا هم دو حالت تصویر می‌شود:

**الف:** (الماء المقارن لوجود الكر) یقین به کلی کزیت داشت، شک دارد با کم شدن یک سطل کلی کزیت باقی است یا نه؟ اگر استصحاب کند بقاء کلی کزیت را و نتیجه بگیرد این آب موجود کر هست، می‌شود اصل مثبت زیرا کلی را استصحاب کرد برای اثبات یک فرد آن. **ب:** (الماء المتصف بالكزبة) یقین داشت آب موجود در حوض کر هست، یک سطل از آن کم شد، شک دارد همچنان کر هست یا نه؟ استصحاب کزیت این آب موجود جاری است و صحیح است. (هر چند اینجا عقل می‌گوید آبی که الآن در حوض موجود است با آب قبل از کم شدن مغایر است لکن عرف می‌گوید این همان آب است)

**فافهم** مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد، ج ۷، ص ۲۲۰ می‌فرمایند مقصود این است که اشکال اصل مثبت به مبنای کسانی وارد خواهد بود که استصحاب را از باب اخبار حجت بدانند و الا کسانی استصحاب را از باب ظن و حکم عقل حجت می‌دانند اصل مثبت حجت است و چنین استصحابی می‌تواند لوازم عقلی‌اش را هم ثابت کند.

### نکته‌ای به مناسبت ماه رجب الأصب

در آغاز ماه رجب هستیم ماهی که مقدمه ورود به ماه شعبان است و هر دو زمینه ساز کسب توفیقات و درک فضائل ماه مبارک رمضان هستند. در همین رابطه دو نکته اشاره می‌کنم:

**الف:** مطالبی در رابطه با استصحاب عدم و اینکه تمایزی بین اعدام (عدم‌ها) نیست در بحث دیروز و امروز بیان شد. به مناسبت ماه رجب و بحث از عدم عبارتی از مرحوم میرزا جواد آقای تبریزی اعلی الله مقامه الشریف که زیارت مزار ایشان در قبرستان شیخان قم (کنار حرم) سبب توفیقاتی است، ایشان در کتاب معروفشان با عنوان **المراقبات**، ص ۱۰۳ ضمن توصیه به قرائت دعای "یا من أرجوه" که در این ماه معروف است خواندنش مطلبی دارند که عین عبارتشان را نقل می‌کنم همه استفاده کنیم: "ثم إنك لو تدبرت في قولك : أعطني جميع خير الدنيا وجميع خير الآخرة ، بتكرار لفظ الجميع في المعطوف وفي قولك : واصرف عني جميع شر الدنيا وشر الآخرة ، بلا إعادة لفظ الجميع لعلك تتفطن أن في تغيير الأسلوب إشارة إلى أن الشر عبارة من أمر عديمي ، وهو البعد عن رحمة الله ، والحرمان عن روح الله ، لكن الخير من جهة كونه أمرا وجوديا فكأنه أنواع لا نهاية لعددتها ، وأما ذكر لفظ الجميع في شر الدنيا فكأنه أيضا لأجل عدم انكشاف هذا المعنى في شروء الدنيا لعامة أهلها بخلاف الآخرة."

مرحوم هاشمی خوئی در **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج ۱۸، ص ۱۸۴ در رابطه با فراز پایانی دعای مذکور و حرکت انگشتی که در روایت نقل شده می‌فرمایند: "فإن في قوله : وهو يلوذ بسببته اليمنى إشارة إلى التبتل والتضرع والالتجاء بتحريكها في النهاية الأثيرية يقال : لاذ به يلوذ إذا التجأ إليه وانضم واستغاث . وقال الطريحي في المجمع : وقوله : وتلوذ بسببتك أي تتضرع بسببتك بتحريكها ."  
**ب:** کتابی دارند مرحوم شیخ صدوق که آشنایی با آن و مطالعه‌اش برای شما مفید است، با عنوان: **فضائل الأشهر الثلاثة** که به فضائل سه ماه رجب، شعبان و رمضان پرداخته‌اند و روایاتی در این باب گردآوری نموده‌اند. حدیثی که در آن فراز معروف "أين الرجبيون" نقل شده را در صفحه ۳۱ این کتاب ملاحظه فرمایید.



**تنبیه دوم: استصحاب در زمان و زمانیات**

دومین تنبیه از تبیهات دوازده گانه استصحاب در رابطه با جریان استصحاب در زمان و زمانیات است. ابتدا مقدمه‌ای بیان می‌کنیم:

**مقدمه فلسفی: وجود قارّ و غیر قارّ**

چنانکه مرحوم علامه طباطبایی در بادية الحکمه و نهاية الحکمه اشاره کرده‌اند در فلسفه وجودات را از جهتی بر دو قسم می‌دانند: قسم اول: قارّ الذات. مقصود وجوداتی است که در یک آن و یک لحظه تمام اجزاء آن را می‌توان ملاحظه نمود و در یک ظرف زمانی واحد ثبات و قرار دارند. مانند یک کتاب.

قسم دوم: غیر قارّ الذات. مقصود وجوداتی است که اجزایشان ذاتا قابلیت ثبات و تحقق همه اجزاء در یک لحظه را ندارند مانند زمان که مثلا تا دقیقه سوم از بین نرفته امکان ندارد دقیقه چهارم وارد شود. پس تحقق یک جزء وابسته به معدم شدن جزء قبلی است.

از مباحثی که تا کنون در باب استصحاب داشتیم اعم از تعریف، أدله و محل جریان استصحاب، دانسته شد که محل جریان استصحاب جایی است که شک در بقاء باشد، و این شک در بقاء هم نسبت به اموری قابل تصویر است که ثبات و قرار داشته باشند، به عبارت دیگر استصحاب زمانی جاری است که در همان لحظه‌ای که شک در بقاء مستصحب دارم، یقین به وجود سابق آن هم داشته باشم؛ طبق این نکته اساسی باید گفت نسبت به زمان که از امور غیر قارّ و غیر ثابت است استصحاب نمی‌تواند جاری شود زیرا چنانکه در مقدمه توضیح داده شد یقین سابق به دقیقه قبل تعلق گرفته که قطعا از بین رفته و شک لاحق به دقیقه بعد تعلق گرفته، پس شکی در بقاء یک دقیقه قبل وجود ندارد که آن را استصحاب کنیم.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند زمان و زمانیات بر سه قسم است که استصحاب در آنها جداگانه باید مورد بررسی قرار گیرد:

۱. نفس زمان و امر غیر مستقر، که مثالش بیان شد.

۲. اموری که ارتباطشان با زمان، سبب عدم استقرار و ثبات در آنها شده، یعنی اموری که وجود گرفتارشان تدریجی و مرحله به مرحله است که تعبیر می‌کنیم به زمانی، مانند تکلم که سخن گفتن ابتدا باید یک کلمه و یک جمله تمام شود تا وارد کلمه و جمله بعد شود، یا راه رفتن که ابتدا باید یک گام بردارد تا به گام دوم و سوم برسد.

۳. اموری که ذاتا مستقراند لکن مقید به زمان خاص شده‌اند. مانند وجوب روزه در بازه زمانی خاص.

سؤال این است که اگر مستصحب و متیقن ما یکی از این امور سه گانه بود آیا باز هم شک در آن و إبقاء ما کان یا همان استصحاب جاری می‌شود یا خیر؟

با اینکه عدم تمامیت ارکان استصحاب در قسم اول یعنی استصحاب در نفس زمان روشن است، لکن چنانکه در جلسه ۶۸ گذشت بعضی از اخباریان معتقدند استصحاب در قسم اول یعنی در نفس زمان نه تنها جایز بلکه از ضروریات دین است و مثل مرحوم اُستَرآبادی در فوائد المدنیة مثال می‌زدند به لیل و نهار. طبق این دیدگاه اگر استصحاب را در نفس زمان جاری بدانیم با اینکه یک امر غیر قارّ و غیر مستقر است به طریق اولی در دو قسم بعدی استصحاب جاری خواهد بود.

**و التحقيق أن هنا اقساماً ... ص ۲۰۳، س ۹**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند باید جریان استصحاب در هر کدام از سه قسم مذکور را جداگانه بررسی کنیم:

**قسم اول: استصحاب در زمان**

می‌فرمایند بدون شک استصحاب در نفس زمان جاری نیست یعنی اگر یقین داریم یک دقیقه قبل روز بود (لذا امساک و روزه واجب بود) شک داریم آیا الآن همچنان روز است یا خیر؟ اینجا نمی‌توان استصحاب کرد و بگوییم روز همچنان باقی است زیرا این دقیقه فعلی اصلا در سابق نبود و یقین سابق به آن تعلق نگرفته چه رسد به اینکه بخواهد وصف نهار را هم یدک بکشد و به دنبال داشته باشد. (این دقیقه فعلی و این جزء از زمان خودش متیقن سابق نبود چه رسد به اینکه این جزء زمان بخواهد وصفی را هم به دنبال خود ثابت کند.)

بله ممکن است جریان استصحاب در این قسم را بپذیریم به این بیان که:

با دقت عقلی قطعاً ارکان استصحاب در زمان جاری نیست که بتوان استصحاب نمود لکن در مباحث آینده خواهیم گفت که در وحدت موضوع یقین و شک، دقت عقلی معتبر نیست بلکه تأیید عرفی کافی است. بنابراین می‌توان ادعا نمود عرف در مواردی مانند صوم و روزه نگاهش به زمان (بازه زمانی و خوب روزه) نه به اجزاء زمان بلکه صرفاً به عنوان نهار و لیل است یعنی می‌گوید اگر نهار است، باید امساک کنم و اگر لیل است و خوب امساک ندارم، بنابراین عرف لیل و نهار را یک عنوان مستقل از آنات و لحظات زمانی می‌بیند لذا استصحاب هم در آن جاری می‌کند که یک دقیقه قبل یقیناً روز بود، الآن شک دارم همچنان روز باقی است یا نه استصحاب می‌کنم بقاء روز را. نتیجه اینکه با توجیه مسامحه عرفی می‌توان استصحاب در زمان را جاری دانست.

إِلَّا أَنْ هَذَا الْمَعْنَى ...، ص ۲۰۴، س ۱۱

**اشکال:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید هر چند با تمسک به مسامحه عرفیه استصحاب در زمان را جاری دانستیم لکن اشکالی به این بیان وارد است که این استصحاب نمی‌تواند مطلوب ما را ثابت کند الا به طریق اصل مثبت و آن هم حجت نیست.

توضیح مطلب: در مثال لیل و نهار شک ما در اصل نسبت به جزء و دقیقه فعلی از زمان است که آیا این لحظه و دقیقه همچنان روز است یا نه؟ گفته شد یقین داریم روز بود شک داریم آیا همچنان روز هست یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء روز را، این نتیجه کفایت نمی‌کند بلکه باید بگوییم پس این دقیقه حاضر جزء روز است این لازمه عقلی است که بر آن وجوب شرعی امساک مترتب می‌شود لذا توجیه مذکور هم نمی‌تواند مشکل استصحاب در زمان را حل کند.

پس دو مشکل وجود دارد یکی اینکه باید استصحاب زمان را با بیان مسامحه عرفیه توجیه کنیم و دیگر اینکه اصل مثبت است.

برای حل این اشکال هم مرحوم شیخ انصاری جوابی دارند که خواهد آمد.

و لو بنینا علی ذلک ...، ص ۲۰۴، س آخر

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند دو راه برای حل مسأله وجود دارد:

راه اول: اصل مثبت را حجت بدانیم.

می‌فرمایند اگر اصل مثبت حجت دانسته شود دیگر نیازی به توجیه مسامحه عرفیه هم نیست یعنی می‌توانیم استصحاب را بدون نیاز به مسامحه عرفیه به گونه‌ای تبیین کنیم که صرفاً اصل مثبت باشد و نیاز به توجیه اول نداشته باشد.

توضیح مطلب: ما می‌توانیم از اموری که تلازم با زمان دارند استفاده کنیم مثل اینکه به جای استصحاب بقاء روز بگوییم یک دقیقه قبل یقین داشتیم شب نشده بود، الآن شک داریم آیا شب حادث شده یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم حدوث شب را. یا یقین داشتیم دیروز هلال ماه به درجه‌ای نرسیده بود که قابل رؤیت باشد و اول ماه شوال ثابت شود، شک داریم آیا امروز ارتفاع درجه حادث شده یا نه؟ استصحاب کنیم عدم حدوث ارتفاع درجه را. پس در این مثالها ما در اجزاء زمان استصحاب جاری نکردیم مسامحه عرفیه و عنوان لیل و نهار را هم معیار قرار ندادیم بلکه در امور ملازم آن مثل (عدم) طلوع فجر، (عدم) غروب شمس، (عدم) ذهاب حمزه مشرقیه و عدم وصول قمر به ارتفاع خاص استصحاب جاری نمودیم.

لکن در این راه اول همچنان اشکال اصل مثبت باقی است زیرا وقتی عدم طلوع فجر استصحاب می‌شود به حکم عقل نتیجه گرفته می‌شود که پس این لحظه همچنان شب است پس امساک واجب نیست.

راه دوم: اجراء استصحاب در حکم

در موارد مذکور، حکم شرعی استصحاب شود، مثلاً شک دارد امروز اول ماه مبارک رمضان هست و روزه بر او واجب شده یا نه؟ می‌گوییم دیروز یقین داشت وجوب روزه ندارد امروز شک دارد، استصحاب می‌کند عدم حدوث حکم وجوب را. یا در انتهای ماه مبارک شک می‌کند آیا همچنان ماه مبارک است یا ماه شوال وارد شده، می‌گوییم تا دیروز یقین داشت روزه بر او واجب است امروز شک دارد استصحاب می‌کند بقاء وجوب روزه را. چنانکه حضرت در روایت صم للرؤیة و أفطر للرؤیة به همین مطلب اشاره دارند.

اشکال: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این راه هم مبتلا به اشکالی است. قبل بیان اشکال یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: اقسام اقل و اکثر

اقل و اکثر دو قسم دارد: استقلالی و ارتباطی

الف: اقل و اکثر استقلالی: مکلف چه اقل را انجام دهد چه اکثر را به همان اندازه امتثال واقع شده و ثواب (در واجب) خواهد داشت همچنین در حرمت و عقاب. به عبارت دیگر اگر در واقع اکثر واجب باشد و فرد اقل را اتیان کند به همان اندازه ثواب دارد و بریء الذمه شده و اگر در واقع اکثر حرام باشد و او اقل را مرتکب شده به همان اندازه عقاب خواهد داشت. مثال: یقین دارد به زید بدهکار است اما نمی‌داند صد درهم است یا صد و ده درهم.

ب: اقل و اکثر ارتباطی یک فعل است که اقل و اکثر در قالب همان یک عمل قابل تصویر است، اکثر همان اقل است با ضمیمه شیئی اضافه‌ای، لذا اگر در واقع اکثر واجب یا حرام بوده اما اقل را انجام دهد، نه واجب را امتثال کرده نه حرام مرتکب شده.

مثل یقین به وجوب نماز و شک بین نماز بدون سوره و ۹ جزئی (اقل) یا با سوره و ۱۰ جزئی (اکثر). \*

اشکال این است که در مثال صوم، استصحاب مذکور جاری نیست زیرا روزه ماه مبارک رمضان اقل و اکثر استقلالی است یعنی پایان ماه نمی‌داند ماه ۲۹ روزه است که اقل باشد یا ۳۰ روزه است که اکثر باشد، در اقل و اکثر استقلالی هم وظیفه برائت از اکثر است. پس باید برائت از وجوب صوم روز سی‌ام جاری شود نه اینکه استصحاب بقاء وجوب روزه جاری شود.

نتیجه قسم اول:

مرحوم شیخ انصاری فرمودند استصحاب در نفس زمان جاری نیست و حتی استصحاب عنوان کلی منطبق بر مجموعه‌ای از اجزاء زمان مثل لیل و نهار، هم بر اساس مسامحه عرفیه، اصل مثبت است. بله در این موارد استصحاب حکم مترتب بر زمان اگر اصل مثبت نباشد جاری است مگر اینکه اصل دیگری مقدم باشد مانند تقدیم برائت در وجود اکثر در اقل و اکثر استقلالی. \*\*

قسم دوم: استصحاب در امور تدریجیه

در این قسم که جلسه قبل توضیح داده شد می‌فرمایند استصحاب جاری نیست به همان دلیل که در قسم قبل توضیح داده شد.

مثال: یقین دارد زید یک دقیقه قبل مشغول تکلم بود شک دارد آیا همچنان مشغول تکلم هست یا نه؟ نمی‌تواند استصحاب جاری کند زیرا تکلم یک دقیقه قبل یقیناً محقق شد و یقیناً معدوم شد شک در عدم بقاء آن نداریم که استصحاب کنیم، نسبت به تکلم در دقیقه فعلی هم یقین سابق نداریم لذا استصحاب قابل تصویر نیست.

البته در این قسم هم می‌فرمایند می‌توان با مطرح کردن مسامحه عرفیه استصحاب جاری کرد به این بیان که عرف در امور تدریجیه مانند تکلم، مشی، اکل و امثال اینها به اجزاء زمان نظر ندارد و به عنوان تکلم توجه می‌کند که این عنوان یک دقیقه قبل محقق بود، شک داریم الآن هم باقی است یا نه؟ استصحاب جاری خواهد بود.

### تحقیق:

\* مراجعه کنید به حلقات شهید صدر، (دروس فی علم الأصول)، ج ۲، ص ۲۴۳.

\* مرحوم شیخ انصاری دو مدعا داشتند که هر دوی آنها از سوی بعضی از اصولیان مورد خدشه قرار گرفته است:

الف: مرحوم شیخ انصاری فرمودند در نفس زمان به دقة عقلیة استصحاب جاری نیست.

این مدعا از سوی مرحوم بجنوردی صاحب کتاب مفید القواعد الفقهیة نقد شده است. ایشان در کتاب اصولی‌شان با عنوان منتهی الأصول ثابت می‌کنند این استصحاب جاری است. منتهی الأصول، (چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۴۵۳، (چاپ جدید)، ج ۲، ص ۵۸۹.

ب: مرحوم شیخ انصاری فرمودند حتی اگر استصحاب را بنا بر مسامحه عرفیه در زمان جاری بدانیم، اصل مثبت خواهد بود. مرحوم امام در کتاب رسائل‌شان که جلسات قبل معرفی کردم سه اشکال دارند به مدعای مرحوم شیخ انصاری و ثابت می‌کنند استصحاب مذکور اصل مثبت نیست. الرسائل، ج ۱، ص ۱۵۳.

استصحابی که توضیح دادید شبیه استصحاب کلی قسم سوم است و چنانکه در تنبیه قبل فرمودید نمی‌توان استصحاب کلی جاری کرد و فرد دوم را نتیجه گرفت. توضیح مطلب: در استصحاب کلی قسم سوم توضیح داده شد که یقین داریم کلی انسان ضمن عمر و وارد خانه شد و یقین داریم عمر و بیرون رفت شک داریم آیا کلی انسان ضمن زید در خانه استمرار دارد یا نه؟ گفته شده نمی‌توانیم استصحاب کنیم بقاء کلی انسان را و نتیجه بگیریم وجود زید را در خانه. در ما نحن فیه هم چنین است که یقین داریم کلی تکلم پنج دقیقه قبل توسط زید محقق شد، و یقین داریم پنج دقیقه قبل گذشته و از بین رفته، شک داریم آیا کلی تکلم ضمن فرد دیگر که الآن باشد همچنان استمرار دارد یا خیر؟ نمی‌توانیم استصحاب کنیم کلی تکلم را و نتیجه بگیریم زید الآن در حال تکلم است.

جواب:

مرحوم شیخ انصاری دو جواب مطرح می‌فرمایند:

اولاً:

گفتیم نگاه ما به تکلم بر اساس مسامحه عرفیه به عنوان یک امر واحد است نه به عنوان اجزاء پی در پی زمانی، پس ما با یک تکلم مثلاً یک ساعته مواجهیم که یقین داریم پنج دقیقه قبل بود، شک داریم همچنان باقی است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء آن را. به عبارت دیگر هر کدام از پنج دقیقه‌ها استمرار یک کل با عنوان تکلم و سخنرانی هستند، نه اینکه جزء و فردی از افراد متعدد کلی تکلم باشند.

پس اصلاً محل بحث منطبق بر استصحاب کلی قسم سوم نیست.

ثانیاً:

اگر هم محل بحث ما منطبق بر استصحاب کلی قسم سوم باشد گفتیم خود استصحاب کلی قسم ثالث سه قسم دارد که در قسم دوم یعنی استصحاب در کلی دارای مراتب جاری می‌باشد. اینجا هم چنین است که تکلم مراتبی دارد، تکلم قلیل ده دقیقه‌ای و تکلم کثیر یک ساعته، یقین داریم کلی تکلم با فرد قلیل محقق شد شک داریم کلی تکلم ضمن فرد کثیر استمرار یافته یا نه، استصحاب جاری است.

**فاهم** مقصود این است که باید با تمسک به مسامحه عرفیه استصحاب را جاری دانست و الا با دقت عقلی جواب ثانیاً صحیح نخواهد بود زیرا تکلم قلیل و کثیر واقعا دو مرتبه و دو جزء زمانی متغایر هستند نه اینکه مانند سیاهی ضعیف و قوی باشند.

**ثم إن الرابطة الموجبة ...، ص ۲۰۶، س آخر**

در پایان قسم دوم یک نکته بیان می‌کنند در رابطه با واکاوی معیار عرف در عنوان واحد دانستن امور تدریجیه.

**نکته:** معیار تشخیص عنوان واحد

مرحوم شیخ انصاری برای تجویز جریان استصحاب در امور تدریجیه به مسامحه عرفیه تمسک کردند به این معنا که عرف مجموعه‌ای از اجزاء زمانی و یک امر تدریجی را تحت یک عنوان واحد می‌بیند.

مانند قرائت، لذا همین قرائت یا اکل یا مشی حالات و افراد مختلف دارد، ممکن است یک قرائت قرآن باشد در مجلس تعزیه که اگر فرد قاری قرآن در این مجلس باشد قرائتش ۳ ساعت طول می‌کشد و اگر میهمان باشد معمولاً پنج دقیقه است همین پنج دقیقه را عرف یک واحد حساب می‌کند لذا اگر بگویید یقین داشتم پنج دقیقه قبل زید مشغول قرائت قرآن بود، آیا هنوز هم مشغول قرائت قرآن هست؟ اینجا نمی‌توان استصحاب جاری کرد زیرا عرف می‌گوید علی القاعده آن قرائت تمام شده و قابل استصحاب نیست.

مثالهای دیگری هم بیان می‌کنند که در عبارت خوانی تطبیق می‌کنیم.

در پایان این قسم دوم (استصحاب در امور تدریجیه) یک جمع‌بندی دارند که خواهد آمد.

مرحوم شیخ انصاری مطالب استصحاب در امور تدریجیه را جمع‌بندی کرده و می‌فرماید نتیجه اینکه نگاه عرف در مجموعه و امر واحد دانستن اجزاء در موارد مختلف سه حالت پیدا می‌کند:

حالت اول: اگر عرف معتقد باشد مجموعه‌ای از اجزاء، یک امر واحد را تشکیل می‌دهند مثل قرائت قرآن توسط میهمان در مجلس تعزیه که پنج دقیقه بیشتر نیست اگر شک کردیم پنج دقیقه شده یا نه؟ قرائت باقی است یا تمام شده؟ در این صورت استصحاب جاری است. حالت دوم: اگر عرف مجموعه‌ای از اجزاء را یک واحد حساب نکند مثل اینکه بین اجزاء زمانی قرائت قرآن و قرائت زیارت عاشورا تفاوت قائل باشد یعنی این دو قرائت را دو کار مجزا و مستقل ببیند، در اینجا استصحاب جاری نخواهد بود.

حالت سوم: اگر شک داشته باشیم که عرف در موردی اجزاء زمانی را یک مجموعه و امر واحد حساب می‌کند یا دو امر متمایز، محل جریان استصحاب نخواهد بود.

قسم سوم: استصحاب در امر قارّ مقید به زمان

سومین قسم از اقسام استصحاب در زمان و زمانیات موردی است که یک امری ذاتا ثابت و قرار دارد لکن مقید شده به زمان مثل اینکه مولا بفرماید اُکرم العلماء یوم الجمعة. اُکرام یک امری است که ثابت و قرار دارد و در هر زمانی قابل انجام است لکن مولا فرموده اُکرام علما در روز جمعه واجب است، حال یقین داریم دیروز که جمعه بود وجوب اُکرام محقق بود اما امروز (شنبه) شک داریم آیا همچنان اُکرام واجب است یا نه؟ آیا می‌توان حکم نمود به ابقاء وجوب اُکرام؟

قبل از بیان پاسخ مرحوم شیخ انصاری به این سؤال، یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: اقسام دخالت زمان در أدله شرعیه

دخالت زمان در أدله شرعیه اقسامی دارد از جمله اینکه زمان به عنوان قید مطرح باشد، این تقیید به زمان و قید بودن زمان هم اقسامی دارد:

**قسم اول:** زمان غایت برای حکم باشد. فرمود "أتموا الصیام إلی اللیل"

در اصول فقه مرحوم مظفر خوانده‌ایم که غایت مفهوم دارد. بنابراین آیه شریفه دلالت می‌کند صیام در شب واجب نیست. در این قسم شک و اجراء استصحاب معنا ندارد لذا نمی‌توان گفت یقین دارم تا وقتی روز بود صیام واجب بود، شک دارم الآن که شب شده همچنان روزه واجب است یا نه استصحاب کنم بقاء وجوب صیام را. خیر روشن است که چنین استصحابی جاری نیست. **قسم دوم:** زمان به عنوان وصف در دلیل شرعی مطرح شده باشد (وصف اصولی نه ادبی). مولا بفرماید صومُ یوم الخمیس مستحبٌ. این کلام نسبت به روزه روز جمعه ساکت است و دلالت ندارد بر اینکه روزه روز جمعه مستحب نیست. حال در این قسم اگر شک کردیم که دیروز که پنجشنبه بود روزه مستحب بود شک داریم آیا استحباب روزه برای روز جمعه نیز همچنان باقی است یا نه؟ موضوع بحث در ما نحن فیه همین قسم دوم است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در قسم سوم نه به دقت عقلی نه به مسامحه عرفی استصحاب قابل جریان نیست زیرا ارکان استصحاب تمام نیست. یقین دارد مولایش اُکرام علما روز جمعه را بر او واجب کرده، اُکرام روز جمعه هم در نگاه عقل هم در نگاه عرف فرد مستقل و مغایر با اُکرام روز شنبه است لذا وحدت موضوع یقین و شک وجود ندارد، یقین به وجود اُکرام روز جمعه دارد که در روز شنبه یقینا مرتفع شده، نسبت به اُکرام روز شنبه هم هیچ یقین سابقی ندارد. در ادامه کلامی از مرحوم فاضل نراقی را نقل و نقد می‌فرمایند که خواهد آمد. \*

### تحقیق:

\* فاضلین نراقی پدر و پسر، (ملا محمد مهدی نراقی که پدر و متوفی ۱۲۰۹ هـ ق و ملا احمد نراقی که پسر و متوفی ۱۲۴۴ هـ ق) مرحوم نراقی پدر کتابهای مختلف فقهی، اصولی، اخلاقی و ... نگاشته‌اند که بعضان هم خیلی با سلیقه و مفید است از جمله انیس التجار، پسر هم در این موارد از پدر تبعیت کرده است، مثلا پدر معتمد الشیعة فی أحكام الشریعة دارد و پسر مشابه آن مستند الشیعة فی أحكام الشریعة دارد، پدر کتاب جامعة الأصول دارد و پسر کتاب مناهج الأحکام و الأصول، پدر کتاب اخلاقی جامع السعادات به عربی دارد و پسر کتاب اخلاقی معراج السعادة به فارسی را دارد که تا حدودی ترجمه کتاب پدر است. مقارنه کتب این والد و ولد نکات جالبی دارد که توصیه می‌کنم زندگی این دو عالم، اساتید و شاگردانشان را مختصر یادداشت نمایید.

در رابطه با قسم سوم از استصحاب در زمان و زمانیات که بحث از استصحاب در امور قارّ مقید به زمان بود، مرحوم شیخ انصاری فرمودند استصحاب جاری نمی‌شود زیرا ارکانش تمام نیست.

#### نقل و نقد کلام مرحوم فاضل نراقی

مرحوم ملا احمد نراقی استاد مرحوم شیخ انصاری معتقدند ارکان استصحاب تمام است لکن مبتلا به معارض است لذا به تعارض ساقط می‌شود و در هر موردی اصل عملی مناسب با همان مورد جاری خواهد بود.

مرحوم نراقی مدعایشان را در سه مرحله تبیین می‌فرمایند:

#### مرحله اول: تصویر دو استصحاب و تعارض و تساقط

مرحوم نراقی بر خلاف مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند سومین قسم از استصحاب در زمان و زمانیات جاری است یعنی اگر شک کردیم آیا حکمی که مقید به یک زمان خاص شده بود آیا بعد آن زمان هم باقی است یا نه؟ استصحاب بقاء حکم جاری است لکن مبتلا به معارض است یعنی در مقابل آن یک استصحاب عدمی جاری است که تعارض و تساقط می‌کنند.

برای این کلامشان یک مثال بیان می‌کنند: مولا فرموده: "یجب الجلوس فی المسجد یوم الجمعة من طلوع الفجر الی الزوال" واجب است از صبح تا ظهر در مسجد باشی. اگر روز شنبه شک کنیم که آیا این وجوب جلوس همچنان باقی است یا نه، دو استصحاب جاری است زیرا دو یقین و یک شک تصویر می‌شود که برای هر کدام از یقین‌ها یک استصحاب تصویر می‌کنیم:

#### یقین اول:

یقین داریم قبل از اینکه مولا امری کند، جلوس در مسجد واجب نبود نه قبل روز جمعه نه بعد روز جمعه. این می‌شود عدم ازلی یعنی یقین به عدم وجوب قبل از امر مولا (یا قبل شریعت) و یقین داریم این عدم وجوب تا قبل از روز جمعه قطعاً باقی بوده است.

#### یقین دوم:

یقین داریم آن عدم ازلی از بین رفت و جلوس روز جمعه واجب شد.

#### شک:

شک می‌کنیم آیا این وجوب جلوس برای بعد از جمعه یعنی روز شنبه هم باقی است یا نه؟

بر اساس یقین اول استصحاب عدم وجوب جلوس جاری می‌شود.

بر اساس یقین دوم استصحاب وجوب جلوس جاری می‌شود.

این دو استصحاب تعارض و تساقط می‌کنند، نهایتاً شک داریم آیا جلوس روز شنبه واجب است یا خیر، أصالة البرائة عن الوجوب جاری می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم جلوس روز شنبه در مسجد واجب نیست.

سپس مرحوم نراقی از یک اشکال هم جواب می‌دهند:

#### اشکال:

مستشکل می‌گوید استصحاب اول (عدم وجوب جلوس) جاری نیست زیرا زمان یقین متصل به زمان شک نیست چون یقین به عدم وجوب مربوط به قبل جمعه است و شک هم مربوط به بعد جمعه است اما استصحاب دوم جاری است چون زمان یقین به وجوب جلوس متصل به زمان شک است یعنی یقین به وجوب مربوط به جمعه و شک مربوط به شنبه است.

#### جواب:

مرحوم نراقی می‌فرمایند قبول داریم که متیقن اول به شک متصل نیست اما مهم این است که روز شنبه هم هر دو یقین محقق است هم شک، لذا ارکان استصحاب تمام و جاری است.

در ادامه مرحوم نراقی سه مثال برای تبیین مدعایشان بیان می‌کنند که خواهد آمد.

مرحوم نراقی در مرحله اول از مدعايشان فرمودند در امور قارة مقید به زمان استصحاب جاری می شود لکن به تعارض ساقط می شود. برای تبیین مطلبشان سه مثال شرعی بیان می کنند:

#### مثال اول:

مولا فرموده: "يجب صوم رمضان" زيد روزه گرفت لکن وسط روز تب کرد، شک دارد آیا همچنان ادامه روزه بر او واجب است یا نه؟ اینجا دو استصحاب تصویر می شود:

یکم: از اذان صبح روزه یقیناً بر او واجب بود شک دارد آیا با این تب همچنان باید روزه را ادامه دهد یا مجاز به افطار است؟ استصحاب می کند بقاء و جوب روزه را.

دوم: قبل از امر شارع به وجوب صوم رمضان یقین دارد روزه واجب نبوده، شک دارد آیا با وجود این تب روزه بر او واجب است یا نه؟ استصحاب می کند بقاء عدم وجوب روزه را. (عدم ازلی وجوب روزه را)

هر دو استصحاب تعارض و تساقط می کنند نوبت می رسد به إجراء برائت ذمه از وجوب ادامه دادن روزه.

#### مثال دوم:

زيد وضو گرفت و یقین به طهارت پیدا کرد، سپس مذی از او خارج شد، شک دارد آیا همچنان بر طهارت و وضو باقی است یا نه؟ اینجا دو استصحاب جاری است:

یکم: استصحاب طهارت قبل مذی. قبل از خروج مذی یقین داشت طاهر است، حال شک دارد استصحاب می کند بقاء بر طهارت را.

دوم: استصحاب عدم سببیت وضو برای طهارت. (استصحاب عدم ازلی) یقین دارد قبل از اینکه شارع سببیت وضو برای طهارت باطنی را جعل کند، وضو سبب طهارت نبود الآن (بعد خروج مذی) شک دارد آیا وضوی او سبب طهارت هست یا نه؟ استصحاب عدم سببیت وضو برای طهارت جاری است.

هر دو استصحاب (طهارت و عدم طهارت) تعارض و تساقط می کنند.

#### مثال سوم:

می دانیم که ملاقات با نجس مرطوب، سبب تنجس است، یقین داریم لباس با نجس مرطوب ملاقات کرد این لباس را یک بار با آب قلیل شستیم شک داریم آیا پاک شد یا نه؟ در اینجا هم دو استصحاب جاری است:

یکم: استصحاب نجاست قبل از غسل. یقین دارد قبل از شستن، لباس منتجس بود، شک دارد آیا با یک بار شستن با آب قلیل پاک شد یا نه؟ بقاء نجاست لباس را استصحاب می کند.

دوم: استصحاب عدم ازلی. یقین دارد در ازل و قبل از تشریح طهارت و نجاست، ملاقات لباس با نجس سبب تنجس نبود، الآن که یک بار با آب قلیل لباس منتجس را شسته شک دارد آیا لباس نجس است یا نه؟ استصحاب می کند عدم ازلی نجاست ملاقی نجس را. به عبارت دیگر استصحاب می کند عدم سببیت ملاقات برای نجاست را که نتیجه اش می شود طهارت لباس.

این دو استصحاب تعارض و تساقط می کنند.

با توجه به مثالهایی که مطرح شد روشن می شود که مثال مربوط به جلوس در مسجد از مصادیق شک در مقتضی است (شک دارد آیا امر به جلوس در مسجد اقتضاء بقاء تا شنبه را دارد یا نه) لکن سه مثال بعدی مربوط به شک در رافع است یعنی شک دارد آیا تب کردن، رافع وجوب روزه هست یا نه؟ مذی رافع وضو هست یا نه؟ غسل با آب قلیل رافع نجاست هست یا نه؟

#### مرحله دوم: شک در رافع حکم شرعی نباشد

مرحوم نراقی می فرماید جریان دو استصحاب مذکور در حکم شرعی و تعارض و تساقط آنها در صورتی است که شک در رافع نباشد و الا اگر شک در رافع باشد یک استصحاب عدم رافعیت جاری است و مقدم بر استصحاب عدم ازلی خواهد بود. در مثال دوم شک داریم آیا خروج مذی رافع طهارت هست یا نه؟ آیا شارع رافعیت طهارت را در مذی قرار داده یا نه؟ اصل عدم رافعیت جاری است و نتیجه اش بقاء طهارت است. یا در مثال سوم شک داریم آیا یک بار شستن با آب قلیل رافع نجاست هست یا نه؟ آیا شارع رافعیت را برای آن جعل کرده



استصحاب/ مرحله ۲: اقوال و أدله/مطلب ۲: نظر شیخ انصاری/دلیل ۳:روایات/ طائفه ۲: روایات خاصه/ روایت ۲۱ ..... ۶۵۷  
یا نه؟ اصل عدم رافعیت جاری است نتیجه این است که لباس همچنان نجس است و تکلیف ما روشن می شود. پس استصحاب وجود جاری خواهد بود یعنی در مثال دوم استصحاب وجود طهارت جاری است و در مثال سوم استصحاب وجود نجاست جاری است.

(قال و لو لم یعلم) الآن که می دانیم مسأله طهارت از موارد شک در رافع است اما اگر نمی دانستیم که طهارت از مصادیق شک در رافع است یعنی اگر شک در مقتضی باشد دیگر قائل به جریان استصحاب وجود نمی بودیم بلکه همان دو استصحاب متعارض بودند که تساقط می کردند.

#### مرحله سوم: شک در موضوع خارجی نباشد

تصویر تعارض دو استصحاب و تساقط آنها در صورتی است که مستصحاب از احکام شرعی باشد نه امور خارجی زیرا شک در امور خارجی مانند لیل و نهار، حیات، رطوبت و امثال اینها به شارع ارتباطی ندارد لذا استصحاب عدم ازلی جاری نیست و فقط یک استصحاب وجودی جاری خواهد بود. مرحوم نراقی در مناهج الأحکام در پاسخ به این سؤال که چه تفاوتی است بین احکام شرعی و امور خارجی که در اولی استصحاب عدم ازلی جاری است لکن در دومی جاری نیست می فرماید احکام شرعی اعتبارات شرعی است که توسط شارع بیان شده و وقتی یک حکم و اعتبار شرعی مقید به زمان خاصی می شود یعنی در غیر این زمان این حکم وجود ندارد لذا می توان عدم ازلی را در آن تصویر نمود لکن در امور خارجی و تکوینی که مقید به زمان خاصی نیستند مثل حیات زید، عدم ازلی قابل تصویر نیست.

پس نسبت به امور خارجی فقط یک استصحاب وجود جاری است یقین دارد لیل حادث شد یک دارد آیا همچنان باقی است یا نه؟ استصحاب می کند بقاء وجود لیل را دیگر استصحاب عدم ازلی (عدم لیل) جاری نیست که با یکدیگر تعارض کنند.

نتیجه اینکه مرحوم نراقی فرمودند در قسم سوم از استصحاب در زمان و زمانیات که زمان قید برای یک امر ثابت قرار گرفته باشد:

– اگر مستصحاب یک حکم شرعی باشد و شک در مقتضی باشد دو استصحاب وجود و عدم ازلی جاری است و البته به تعارض تساقط می کنند.

– اگر مستصحاب یک حکم شرعی باشد و شک در رافع باشد یا مستصحاب موضوع خارجی باشد استصحاب عدم ازلی جاری نخواهد بود و نوبت می رسد به جریان استصحاب وجود و بقاء متیقن، مثل بقاء طهارت در مثال دوم و بقاء نجاست در مثال سوم.

در حالی که مرحوم شیخ انصاری فرمودند اصلاً استصحاب در قسم سوم قابل جریان نیست و ارکان استصحاب محقق نمی باشد.

مرحوم شیخ انصاری سه اشکال به کلام مرحوم نراقی دارند که خواهد آمد.

پیشاپیش میلاد با سعادت مولی الموحّدین، یعسوب الدین، قائد الغزّ المحجّلین، أمير المؤمنين علی بن ابیطالب علیه الصلوة و السلام را خدمت شما تبریک عرض می کنم.

مرحوم شیخ انصاری در نقد کلام مرحوم نراقی سه اشکال مطرح می‌فرماید:

اشکال اول:

مرحوم نراقی دو استصحاب همزمان تصویر کردند که صحیح نیست زیرا نه نسبت به شک در مقتضی و نه نسبت به شک در رافع هیچگاه استصحاب وجود حکم و استصحاب عدم حکم با هم جاری نمی‌شوند که تعارض و تساقط کنند و اصل ثالثی جاری شود.

برای توضیح اشکال یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: کیفیت دخالت زمان در حکم شرعی

رابطه بین زمان و حکم شرعی بر دو قسم است:

**قسم اول:** زمان ظرف حکم است.

بعضی از احکام شرعی به نحو مستمر و دائمی جعل شده‌اند و موقت نیستند لکن امتثال این حکم شرعی لامحاله باید در ظرف زمان انجام شود، مانند استحباب صلوات فرستادن یا استغفار کردن که مختص زمان خاصی نیست اما انسان ناچاراً این استحباب را در ظرف زمان امتثال می‌کند مثلاً بین الطلوعین یا هر لحظه و زمان دیگری از لحظات شبانه روز. در این قسم هر زمان که فرد حکم مورد نظر را انجام دهد بر آن امتثال صادق است و اینگونه نیست که اگر مدتی آن را انجام نداد دیگر حکم منتفی باشد.

**قسم دوم:** زمان قید حکم است.

مصلحت و مفسده بعضی از احکام شرعیه را شارع مقدس فقط در زمان خاص دیده است لذا اگر آن محدوده زمانی بگذرد دیگر امتثال آن حکم شرعی معنا نخواهد داشت.

اشکال اول به مرحوم نراقی این است که در أدله شرعیه باید دقت کنیم زمان ظرف حکم است یا قید حکم، اگر زمان ظرف حکم باشد بر اساس توضیحی که در مقدمه داده شد هر زمان شک کردیم در بقاء حکم، استصحاب وجود حکم جاری است و اگر زمان قید حکم باشد هر زمان شک کردیم در بقاء حکم، استصحاب عدم جاری است.

نتیجه اینکه ادعای مرحوم نراقی مبنی بر تصویر دو یقین و یک شک صحیح نیست زیرا اگر زمان ظرف حکم باشد یک یقین بیشتر نداریم آن هم یقین به وجود و بقاء حکم است که همان را می‌توانیم استصحاب کنیم و اگر زمان قید حکم باشد باز هم یک یقین بیشتر نداریم آن هم یقین به عدم و از بین رفتن حکم و زمان آن است که عند الشک همین عدم را می‌توانیم استصحاب کنیم.

مرحوم شیخ انصاری همین محتوا را به چند عبارت تکرار می‌کنند فقط یک عبارت آخر را توضیح می‌دهم.

**و إن أخذ قیداً له ... ص ۲۱۲، س ۵**

در این قسمت از عبارت مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اگر زمان قید باشد فقط استصحاب عدم ازلی جاری است نه استصحاب وجود (وجوب جلوس) لأنّ انتقاض عدم الوجود المقید زیرا عدم وجوب جلوس تا روز پنجشنبه که از ازل ثابت بوده اگر بخواهد با وجوب جلوس روز جمعه نقض شود، این نقض مستلزم نقض مطلق یعنی الی یوم القیامه نیست بلکه عدم وجوب، تنها برای روز جمعه نقض شد زیرا زمان قید حکم بود، روز شنبه شک داریم آیا عدم ازلی همچنان باقی است و نسبت به شنبه نقض نشده؟ اصل عدم انتقاض است یعنی اصل این است که عدم وجوب جلوس نسبت به روز شنبه نقض نشده است.

اشکال دوم مرحوم شیخ انصاری خواهد آمد.

### اشکال دوم:

مرحوم نراقی در مرحله دوم از مدعیان فرمودند اگر شک در وجود رافع باشد دو استصحاب مذکور وجودی و عدمی جاری نمی‌شوند زیرا نسبت به شک در رافع یک استصحاب حاکم داریم که استصحاب عدم رافعیّت و عدم سببیت باشد.

مرحوم شیخ انصاری اشکال این کلام را در همان دو مثال (دوم و سوم) ایشان تبیین می‌کنند و می‌فرمایند از طرفی یقین داریم شارع وضو را علت تامه برای طهارت قرار داده، و مذی را هم رافع این طهارت و سبب نقض طهارت قرار داده، از طرف دیگر یقین داریم وضو محقق شده و قابلیت استمرار و بقاء هم دارد پس اگر شک کنیم آیا مذی رافع این وضو هست یا خیر، باید حکم کنیم به بقاء طهارت و نمی‌توان عدم سببیت وضو برای طهارت (عدم ازلی) را استصحاب نمود. وقتی یقین داریم شارع سببیت را برای وضو جعل کرده دیگر معنا ندارد دوباره عدم سببیت وضو (عدم ازلی) را استصحاب کنیم.

### این قلت:

یقین داریم در ازل و قبل شریعت، وضو سبب طهارت نبود سپس سببیت وضو برای طهارت توسط شارع حادث شد، وقتی مذی خارج شد شک داریم آیا حکم به طهارت و سببیت وضو برای طهارت، بعد خروج مذی هم جاری است؟ عدم سببیت سابق را استصحاب می‌کنیم.

### قلت:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید شما شک در طهارت بعد خروج مذی را یا شک در مقتضی می‌دانید یا شک در رافع و از این دو حالت خارج نیست:

### حالت اول:

اگر شک در طهارت بعد خروج مذی را شک در مقتضی می‌دانید یعنی می‌گویید نمی‌دانیم وضو چه مقدار قابلیت دارد برای بقاء طهارت، آیا وضو بعد از خروج مذی هم اقتضاء طهارت دارد یا نه؟

در این حالت معنا ندارد استصحاب عدم رافعیّت مذی جاری کنید و بگویید طهارت همچنان باقی است زیرا آنچه یقین داشتید این بود که وضو تا زمانی که مذی خارج نشده طهارت می‌آورد اما حالا که مذی خارج شد شک داریم آیا وضو همچنان مقتضی تأثیر طهارت هست یا نه؟ اصل عدم تأثیر وضو برای طهارت است نه اینکه اصل عدم رافعیّت مذی باشد.

به عبارت دیگر شک در رافعیّت مذی مسبب است از شک در مقدار اقتضاء وضو برای بقاء طهارت، شما در ناحیه مسبب اصل جاری می‌کنید و می‌گویید اصل عدم رافعیّت است در حالی که باید در ناحیه سبب اصل جاری کرد و بگوییم اصل عدم اقتضاء وضو است برای بقاء بعد مذی.

مثال دیگر: یقین داریم وضوی تقیه‌ای تا زمانی که تقیه باقی است میبایح صلاة و مجوز ورود به نماز است، وقتی تقیه رفع شد شک داریم آیا همچنان وضوی مذکور مجوز ورود به نماز هست یا نه؟ اینجا شک در اقتضاء وضوی تقیه‌ای است لذا باید گفته شود:

طبق نظر مشهور که نسبت به شک در مقتضی هم استصحاب جاری می‌کنند باید گفته شود استصحاب می‌کنیم بقاء اقتضاء وضو را برای ورود به نماز پس همچنان بنا بر طهارت گذاشته می‌شود و دیگر نوبت به اصل عدم رافعیّت که مرحوم نراقی فرمودند نمی‌رسد.

طبق نظر مرحوم شیخ انصاری هم که استصحاب را نسبت به شک در مقتضی جاری نمی‌دانند باید گفته شود اصل عدم بقاء قابلیت وضو است برای اباحه نماز و نوبت به اصل عدم رافعیّت زوال تقیه نمی‌رسد. (شک داشتیم که آیا زوال تقیه رافع طهارت هست یا نه)

در هر صورت چه طبق مبنای مشهور چه طبق مبنای مرحوم شیخ نسبت به شک در مقتضی نوبت به اصل عدم رافع نمی‌رسد.

### حالت دوم:

اگر شک در طهارت بعد خروج مذی را شک در رافع می‌دانید یعنی می‌گویید نمی‌دانیم آیا خروج مذی رافع طهارت هست یا نه؟ پس یقین دارید طهارت حاصل از وضو اقتضاء بقاء دارد شک دارید آیا مذی رافع آن بوده یا نه؟ اینجا دیگر معنا ندارد بگویید دو استصحاب جاری است و به تعارض و تساقط می‌کنند و نوبت به اصل حاکم می‌رسد زیرا استصحاب دومی که که شما گفتید (استصحاب عدم سببیت وضو برای طهارت) اصلاً جاری نیست که تعارض کند زیرا وقتی یقین داریم طهارت حاصل از وضو اقتضاء بقاء دارد وقتی شک کردیم در رافع، استصحاب می‌کنیم بقاء طهارت را و نوبت به استصحاب عدم سببیت وضو برای طهارت نمی‌رسد.

خلاصه اشکال دوم این شد که تصویر حاکم بودن اصل عدم رافع بر اصل عدم ازلی در کلام مرحوم نراقی صحیح نمی‌باشد.

### اشکال سوم:

اگر هم از اشکال دوم دست برداریم و بگوییم استصحاب عدم سببیت وضو برای طهارت (عدم ازلی) جاری است و لکن استصحاب عدم رافعیت حاکم بر آن است اشکال کلامتان این است که رابطه حاکم و محکوم در جایی است که موضوع دلیل حاکم سبب باشد برای موضوع دلیل محکوم در حالی که در ما نحن فیه چنین نیست بلکه هر دو (حاکم و محکوم) مسبباند از یک سبب دیگر.

توضیح مطلب: مرحوم نراقی در مرحله دوم از مدعایشان اصل عدم رافعیت را حاکم و استصحاب عدم سببیت وضو برای طهارت (استصحاب عدم ازلی) را محکوم دانستند، در حالی که شک در عدم سببیت وضو از شک در رافعیت ناشی نشده بلکه هر دو دلیل (اصل عدم رافعیت و استصحاب عدم سببیت وضو برای طهارت) مسبب و ناشی هستند از شک در وظیفه مکلف، یعنی وقتی مکلف وضو گرفت و سپس مذی از او خارج شد نمی‌دانیم تکلیف او چیست؟

آیا شارع او را محدث می‌داند یعنی استصحاب عدم سببیت وضو برای طهارت جاری است.

یا شارع او را طاهر می‌داند که اصل عدم رافعیت مذی جاری باشد.

پس رابطه حاکم و محکومی که مرحوم نراقی فرمودند صحیح نخواهد بود.

بله اگر منشأ شک، ارتباطی به شارع نداشته باشد یعنی منشأ شک نه حکم شرعی بلکه موضوع خارجی باشد مثل اینکه زید وضو گرفته و یقین به طهارت شرعی دارد، سپس رطوبتی از او خارج می‌شود که نمی‌داند بول است یا مذی، می‌داند اگر بول باشد وضویش باطل است و اگر مذی باشد وضویش باطل نیست، اما نمی‌داند این رطوبت بول است یا مذی در این صورت استصحاب عدم ازلی جاری است و رابطه حاکم و محکوم قابل تصویر است.

به این بیان که اصل عدم ازلی جاری می‌کند و می‌گوید قبل خلقت، زید طاهر نبود، شک دارد الآن که وضو گرفته و رطوبتی از او خارج شده طاهر است یا نه؟ استصحاب می‌کند عدم طهارت را که یک استصحاب عدم ازلی است سپس مرحوم نراقی می‌توانند بگویند اصل عدم رافعیت مذی حاکم است و اصل عدم ازلی طهارت، محکوم است.

لکن اشکال این کلام آن است که در اطراف علم اجمالی اصل عملی جاری نمی‌شود، زید در مثال مذکور علم اجمالی دارد یا محدث است یا طاهر لذا نه نسبت به طهارت می‌تواند اصل عملی جاری کند نه نسبت به حدث. \*

### تحقیق:

\* در پایان کلام مرحوم شیخ انصاری دو نکته به عنوان اشکال به کلام مرحوم شیخ انصاری نقل می‌شود:

**الف:** اشکال اول مرحوم شیخ انصاری مبتنی بود بر این نکته که زمان وقتی در دلیل شرعی اخذ شود یا ظرف حکم است یا قید حکم، اگر قید حکم باشد استصحاب وجوب جاری نیست و اگر ظرف حکم باشد استصحاب عدم جاری نیست و اشکالشان را بر محور این بیان استوار کردند در حالی که مرحوم کمپانی اشکالی به این بیان دارند و در **نهایة الدراية**، ج ۵، ص ۱۶۳ می‌فرمایند: "لو لم یکن للزمان الخاص دخل فی مصلحة الواجب لما صح أخذہ من مورد التکلیف، فالظرفیة المحضة مساوقة للغویة."

زمان اگر در دلیل شرعی اخذ شود یا قید موضوع است یا قید حکم و اگر قید منتفی شود حکم هم منتفی خواهد شد و استصحاب بقاء حکم جاری نخواهد بود.

ب: اگر بپذیریم ممکن است زمان در دلیل شرعی اخذ شود و ظرف حکم باشد و لغویتی هم وجود نداشته باشد، اشکال این است که اگر در موردی نتوانستیم از قرائن ظرف بودن یا قید بودن زمان را تشخیص دهیم تکلیف چیست؟ ممکن است از صدر و ذیل کلام مرحوم ملا احمد بن محمد مهدی نراقی در **مناهج الأحکام والأصول**، ص ۲۳۸ (چاپ سنگی، ظاهراً این کتاب هنوز چاپ جدید نشده است، پدر ایشان یعنی ملا محمد مهدی هم کتابی دارد به نام **جامعة الأصول** که به مباحث استصحاب هم در آن پرداخته شده است) به دست آید کلام ایشان در مواردی است که دلیل نسبت به قید یا ظرف بودن زمان اجمال دارد لذا می‌فرمایند دو استصحاب جاری است و به تعارض تساقط می‌کنند و چه بسا در این قسمت کلامشان صحیح باشد و مرحوم شیخ انصاری با این تصویر کلام مرحوم نراقی را نقد نفرمودند.

تنبیه سوم: استصحاب در احکام عقلی جاری نیست

در مرحله اول از مباحث استصحاب نکاتی دربارهٔ عدم جریان استصحاب در حکم عقل بیان شد، در این تنبیه به صورت مدوّن و یک جا به آن مطالب و نکات دیگری در این رابطه اشاره می‌کنند.

به این نکته مقدمی باید توجه شود که وقتی موضوع با تمام قیود و شرائطش نزد یک حکم کننده معلوم و روشن باشد و نسبت به آن حکمی صادر کند، در این صورت معنا ندارد که حکم کننده اشتباه یا شکی در حکم خودش پیدا کند.

مرحوم شیخ انصاری برای حکم عقل چهار فرض و صورت بیان می‌کنند و در پایان ثابت می‌فرمایند که ارکان استصحاب در حکم عقل تمام نیست لذا استصحاب در آن جاری نمی‌شود.

**فرض اول:**

یقین داریم این مایع سمّ و مهلک است، عقل حکم می‌کند شرب هر مهلکی قبیح است، در این صورت معنا ندارد شک در حکم پیدا کنیم. زیرا وقتی همچنان یقین داریم این مایع سمّ و مهلک است معنا ندارد شک کنیم آیا شرب آن به حکم عقل همچنان قبیح است یا نه؟ پس ارکان استصحاب در این صورت تمام نیست زیرا استصحاب یعنی إبقاء ما كان در یقین سابق و شک لاحق، اما در صورت مذکور اصلاً شکی در حکم عقل تصویر نمی‌شود و تا زمانی که یک مایع، سمّ و مهلک باشد قطعاً حکم قبیح شرب آن هم باقی است.

**فرض دوم:**

یقین داریم به جهت اضافه شدن یک ماده شیمیایی به این سمّ، اثر مهلک بودن آن کاملاً از بین رفته، در این صورت هم معنا ندارد شک پیدا کنیم به عدم قبیح شرب این سم. زیرا وقتی یقین داریم به عدم اهلاک پس یقیناً عقل حکم به قبیح نخواهد داشت و شکی وجود ندارد.

**فرض سوم:**

سومین صورت در موردی است که شک در حکم داریم لکن این شک در حکم به جهت شک در بقاء موضوع است یعنی یقین داریم دیروز این مایع، سمّ مهلک بود الآن شک داریم ماده شیمیایی به آن اضافه شد که باعث خنثی شدن ضررش شود یا نه؟

در این صورت هم روشن است که استصحاب بقاء حکم عقل به قبیح شرب این سمّ جاری نیست زیرا نسبت به حکم شک نداریم بلکه شک در بقاء موضوع است اما اینکه می‌توانیم نسبت به شک در بقاء موضوع استصحاب جاری کنیم یا نه یعنی بگوییم یقین داریم این ماده سم بود شک داریم آیا ماده خنثی کننده به آن اضافه شده یا نه استصحاب کنیم بقاء سم بودن را، در ادامه مطلب خواهد آمد.

**فرض چهارم:**

چهارمین فرض این است که حکم، برای ما مشکوک است به این دلیل که موضوع را نمی‌دانیم چیست. شک دارد حکم عقل نسبت به یک موضوع خاص چیست به این جهت که موضوع روشن نیست، در این صورت هم باید گفت وقتی موضوع مشخص نباشد اصلاً عقل حکمی ندارد که در آن شک کنیم. به عبارت دیگر با وجود شک در موضوع، استصحاب نسبت به حکم جاری نمی‌شود زیرا قضایای عقلیه از این جهت بر دو قسم‌اند:

یا ضروریه هستند که عقل برای حکم کردن فقط نیاز به تصور موضوع با تمام قیودش دارد و بلافاصله بعد از علم به موضوع حکم خود را صادر می‌کند.

یا نظریه هستند که منتهی به ضروریه می‌شوند.

در هر دو صورت معقول نیست که موضوع با تمام قیودش برای عقل روشن و معلوم نباشد اما عقل حکمی به قبیح یا حسن در آن موضوع صادر کند.

در خاتمه مباحث استصحاب در قسمت شرائط جریان استصحاب خواهد آمد که شک در موضوع مانع از جریان استصحاب در حکم است. در ادامه مستشکل اشکالی به عدم جریان استصحاب در تمام فروض چهارگانه دارد و مرحوم شیخ پاسخ می‌دهند که خواهد آمد.

**فإن قلت: فكيف يستصحب ...، ص ۲۱۶، س ۷**

اشکال: شما چهار قسم حکم عقل تصویر کردید و در هر چهار قسم فرمودید استصحاب جاری نیست با اینکه در مشابه همین موارد از احکام شرعیه، استصحاب را جاری می‌دانید و اتفاقاً ملاک حکم شرع منطبق بر حکم عقل است. مثال: عقل حکم می‌کند به حُسن بازگرداندن امانت، شرع هم بر همین اساس حکم می‌کند به وجوب رد امانت، حال اگر زید که مالی نزد او به امانت گذاشته شده به جهت اضطرار به استفاده از این پول شک کرد همچنان رد امانت بر او واجب است یا نه؟ یا به جهت خوف از رساندن امانت به مالکش شک کرد آیا همچنان رد امانت بر او واجب است یا نه؟ در این صورت می‌فرمایید نسبت به حکم شرعی استصحاب وجوب رد امانت جاری است لکن نسبت به حکم عقل می‌گوییم استصحاب حُسن رد امانت جاری نیست با اینکه دلیل حکم شارع همان حکم عقل بود.

پس جریان استصحاب در حکم شرعی و عدم جریان استصحاب در حکم عقل مبتلا به نوعی تناقض است.

**قلت: أما الحكم الشرعی ...، ص ۲۱۶، س ۱۱**

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند حکم به جریان استصحاب در حکم شرعی و عدم آن در حکم عقل، مطلق نیست بلکه حکم شرعی سه قسم دارد که در بعض اقسام آن هم استصحاب جاری نیست: **قسم اول:** حکم شارع تابع مناط و ملاک حکم عقل است.

مثال این قسم همان مثالی است که مستشکل در رد امانت بیان کرد. در این قسم می‌فرمایند ارکان استصحاب تمام نیست لذا استصحاب نه در حکم شرع نه حکم عقل جاری نمی‌باشد زیرا وقتی معیار، حکم عقل باشد، عقل حکم نمی‌کند مگر در جایی که موضوع کاملاً برایش روشن باشد پس هر جا علت حکم وجود داشت، حکم شرعی هست و هر جا علت حکم نبود حکم شرعی هم نیست و شک در آن معنا ندارد.

**قسم دوم:** حکم شارع و عقل یکی است لکن با دو معیار متفاوت.

ممکن است در بعض موارد حکم شرع مطابق حکم عقل باشد لکن معیار حکم هر کدام متفاوت باشد در این صورت استصحاب در حکم شرع جاری است لکن در حکم عقل استصحاب جاری نیست.

مثال: عقل حکم می‌کند صبی غیر ممیز تکلیف ندارد لکن ملاک و علتش این است که این بچه قدرت تمییز ندارد لذا تکلیف نمودن او را قبیح می‌شمارد، شرع هم حکم می‌کند صبی غیر ممیز تکلیف ندارد لکن ملاکش عدم بلوغ است. حال در این مورد اگر یقین داشته باشیم این بچه تکلیف نداشت و شک کنیم آیا الآن تکلیف دارد یا نه؟ در این مثال روشن است که حکم شرع اعم از حکم عقل است، حکم عقل دائر مدار وجود و عدم قدرت تمییز است و حکم شرع دائر مدار وجود و عدم بلوغ است. حکم شرع به عدم تکلیف را می‌توانیم استصحاب کنیم لکن حکم عقل به عدم تکلیف را نمی‌توانیم استصحاب نماییم زیرا چنانکه توضیح دادیم شک در حکم عقل معنا ندارد و عقل یا موضوع را محقق یافته می‌بیند و حکم به قبح تکلیف می‌کند یا موضوع را محقق یافته نمی‌بیند که در این صورت هم حکم به قبح ندارد. لکن نسبت به حکم شرع هیچ اشکالی ندارد که همان عدم ازلی تکلیف غیر بالغ را استصحاب کنیم زیرا دلیل و علت حکم شرع هر چند از مواردی است که عقل هم حکم به قبح می‌کند لکن حکم شرع مستند به حکم عقل نیست.

**قسم سوم:** سکوت عقل در برابر حکم شرع.

در بعض موارد مانند بسیاری از عبادات مانند نماز و روزه، عقل اصلاً حکمی ندارد که شک در آن پیدا شود و شما اشکال کنید چرا استصحاب در حکم عقل را جاری نمی‌دانید، لکن شرع حکم مستقل دارد که طبیعتاً اگر شک کردیم در بقاء آن حکم، می‌توان استصحاب جاری نمود.

دو جلسه قبل چهار فرض برای حکم عقل تبیین شد. در فرض سوم ابهامی باقی ماند که اینجا مطلبشان را تکمیل می‌کنند. فرض سوم این بود که شک در حکم عقل ناشی شده از شک در بقاء موضوع و منشأ شک در بقاء موضوع هم اشتباه در امور خارجیه است سؤال این است که آیا می‌توانیم در موضوع، استصحاب جاری کنیم و بر اساس ابقاء موضوع، حکم عقل یا شرع را هم ابقاء کنیم. مثال: یقین داریم این مایع موجود، سم بود اما شک داریم که آیا ماده شیمیایی به آن اضافه شد که ضررش را خنثی کند یا نه؟ پس شک در حکم عقل به قبح شرب، ناشی می‌شود از شک در موضوع و منشأ شک در موضوع هم مربوط به اشتباه در امر خارجی (اضافه شدن یا نشدن ماده شیمیایی) است.

حال آیا می‌توانیم نسبت به موضوع، استصحاب جاری کنیم و بگوییم یقین داریم این مایع سم و مهلک بود، شک داریم آیا همچنان مهلک است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم همچنان مهلک است لذا عقل و شرع حکم می‌کنند به قبح و حرمت شرب. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید توضیح دادیم نسبت به خود حکم عقل که امکان شک وجود ندارد، اما نسبت به جریان استصحاب در موضوع هم می‌گوییم، از جریان این استصحاب موضوعی یا می‌خواهید حکم عقل را نتیجه بگیرید یا حکم شرع را:

**حالت اول:**

اگر به دنبال نتیجه گرفتن حکم عقل هستید یعنی با اجراء استصحاب در موضوع، ظن به بقاء موضوع (مهلک بودن) پیدا کنیم لذا بگوییم عقل حکم می‌کند به قبح شرب، اینجا در صورتی استصحاب قابل جریان است که:

**اولا:** حکم عقل را متوقف بر قطع به موضوع ندانید بلکه بگویید عقل با حصول ظن به موضوع هم حکمش را صادر می‌کند. (پس اگر معتقد باشید عقل صرفا در رابطه با موضوعی حکم می‌کند که مقطوع باشد دیگر استصحاب مذکور جاری نخواهد بود)

**ثانیا:** حجیت استصحاب را از باب عقل و حصول ظن بدانیم.

(پس اگر استصحاب را از باب روایات حجت بدانیم استصحاب مذکور جاری نخواهد بود زیرا اصل مثبت است، به حکم روایات و شرع ثابت کنیم مهلک بودن مایع موجود را که لازمه عقلی‌اش حکم به قبح و حرمت شرب این مایع باشد)

اگر به دنبال نتیجه گرفتن حکم شرع باشیم استصحاب موضوعی مذکور، جاری است. یعنی مهلک بودن مایع موجود را با استصحاب نتیجه می‌گیریم سپس حکم شرعی حرمت را بر آن مترتب می‌کنیم.

**اشکال:**

در مثال مذکور، حکم عقل به قبح و ممنوعیت شرب مایع موجود، و حکم شرعی به حرمت و ممنوعیت شرب، یک معیار و ملاک مشترک دارد آن هم ممنوعیت اِهلاک نفس است، پس چگونه است که با وجود وحدت معیار و ملاک، نسبت به حکم عقل استصحاب را جاری نمی‌دانید اما نسبت به حکم شرع جاری می‌دانید؟

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید هیچ منافاتی بین این دو نیست زیرا توضیح دادیم:

نسبت به حکم عقل وقتی موضوع برای عقل مشتبه باشد حکم به قبح نخواهد کرد زیرا عقل شرب مایعی را قبیح می‌داند که واقعا مهلک باشد و اینجا مهلک بودن این مایع قطعی و معلوم نیست و اگر مهلکیت با استصحاب ثابت شود، حکم عقل همان اصل مثبت خواهد بود. نسبت به حکم شرع هم شارع حکم به حرمت مایعی می‌کند که واقعا مهلک باشد لکن مشکوک السمیة و مشکوک المهلکة حاصل از استصحاب را هم به حکم تعبد و حکم ظاهری، مهلک می‌شمارد لذا وقتی موضوع مهلکیت شرعا و تعبدا ثابت شد حکم شرع به حرمت آن هم خواهد آمد.

مرحوم شیخ انصاری فرمودند استصحاب حکم عقل در چهار فرض قابل تصویر است که در هیچ کدام استصحاب جاری نیست. در دو فرض اول به این جهت که اصلاً شکی وجود ندارد و در دو فرض آخر به این جهت که موضوع محقق نیست که عقل حکمی داشته باشد. بعد از نتیجه گیری کلامشان به چهار مورد فقهی از مواردی که بعضی از فقهاء در این موارد به استصحاب تمسک کرده اند لکن مرحوم شیخ انصاری می فرمایند این استصحابات حجت نیست زیرا استصحاب در حکم عقل است.

البته این چهار مورد به صورت پراکنده در مباحث قبل رسائل هم مورد اشاره قرار گرفته است.

**مورد اول:** اگر مکلف حین انجام یک عبادتی مانند نماز یکی از اجزاء آن مانند سوره را فراموش کند عقل می گوید ناسی تکلیفی ندارد، حال سؤال این است که اگر بعد نماز یادش آمد آیا باید نمازش را إعادة کند یا دیگر تکلیفش ساقط شده است؟

بعضی از فقهاء فتوا می دهند دیگر تکلیفی ندارد و مستندشان استصحاب عدم تکلیف در حال نماز است یعنی می گویند در حال نماز فرد ناسی تکلیف نداشت شک داریم آیا الآن که نماز تمام شده همچنان عدم تکلیف باقی است یا نه؟ استصحاب عدم تکلیف جاری می کنیم.

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند استصحاب مذکور استصحاب حکم عقل است و جاری نیست زیرا موضوع حکم عقل عوض شده، عقل تکلیف غافل و ناسی را قبیح می دانست اما الآن فرد متذکر و آگاه است و عقل تکلیف فرد آگاه را قبیح نمی داند.

**مورد دوم:** قبل از بیان مورد دوم یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

#### مقدمه اصولی: حکم عقل و شرع به عدم تکلیف صبی غیر ممیز

دو جلسه قبل ضمن قسم دوم، مثال زدیم به حکم عقل و شرع به عدم تکلیف صبی غیر ممیز، توضیح داده شد که از نگاه شرع

یک استصحاب عدم ازلی تکلیف صبی جاری است، این استصحاب عدم ازلی با اینکه یک استصحاب شرعی است لکن بعضی از

علما برای تعبیر از آن مسامحه گفته اند استصحاب حال عقل چون عقل هم این حکم به عدم تکلیف را دارد.

مرحوم صاحب فصول فرموده اند به کلمات علما از متقدمان و متأخران که مراجعه می کنیم می بینیم برای استصحاب حال عقل یک مثال می زنند آن هم به استصحاب عدم ازلی (عدم التکلیف نسبت به صبی) در حالی که برای استصحاب حکم عقل می توان مثالهای متعدد استصحاب وجودی هم مطرح کرد. مرحوم صاحب فصول به سه مثال اشاره می کنند:

**مثال اول:** یقین دارد به حکم عقل تصرف در مال دیگران بدون اذن حرام است شک دارد آیا عارض شدن اضطرار یا خوف، رافع حرمت هست یا نه؟ می تواند استصحاب بقاء حرمت جاری کند که یک استصحاب وجودی است.

**مثال دوم:** یقین دارد به حکم عقل رد امانت واجب است، شک دارد آیا عارض شدن اضطرار یا خوف رافع وجوب هست یا نه؟ استصحاب جاری می کند.

**مثال سوم:** یقین دارد به حکم عقل که علم شرط تنجز تکلیف است، شک دارد آیا نسبت به این عمل خاص هم علم شرط تنجز تکلیف هست یا نه؟ استصحاب می کند بقاء شرطیت علم را برای تکلیف.

مثال اول و دوم مثال به حکم تکلیفی و مثال سوم مربوط به حکم وضعی است.

مرحوم شیخ انصاری در نقد کلام مرحوم صاحب فصول می فرمایند:

دو مثال اول ایشان که از مطالب دو جلسه قبل روشن شد که اصلاً استصحاب حکم عقل جاری نیست و اگر هم بعضی علما تعبیر کرده اند به استصحاب حال عقل مسامحه در تعبیر بوده زیرا عقل هم چنین حکمی داشته دارد و الا اینجا استصحاب حکم شرعی مبنی بر عدم تکلیف صبی و وجوب رد امانت جاری است.

اما مثال سوم ایشان هم که اصلاً محل جریان استصحاب نیست زیرا وقتی عقل می گوید علم شرط تنجز تکلیف است یعنی اگر علم نبود و شک داشت، دیگر تکلیف بر او منجز نیست و نیازی به جریان استصحاب نخواهد بود.

بله ممکن است استثنائی را تصویر نمود و بگوییم استصحاب مذکور جاری می شود مثل اینکه ابتدا یقین به تکلیف دارد مثل یقین به وجوب نماز به این جهت خاص که قبله است، سپس قبله بر او مشتبه می شود، علم اجمالی دارد به یکی از چهار طرف نماز واجب است،

اگر به یک طرف نماز خواند شک دارد تکلیفش را انجام داده یا نه، بقاء تکلیف را استصحاب می کند، لکن اشکال این کلام هم آن است که اولاً: این استصحاب حکم شرعی است نه عقلی. ثانیاً: انتهای همین تنبیه ثابت می کنیم اصلاً استصحاب در این مورد جاری نیست و

اگر فقهاء فتوا می دهند به چهار طرف باید نماز بخواند نه به جهت استصحاب بلکه دلیل دیگری دارد.



در مبحث اصالة البرائة گذشت که اصولیان به أدله اربعه تمسک کرده‌اند برای اثبات برائت از تکلیف در موارد شک در اصل تکلیف، لکن بعضی از علما برای اثبات برائت به استصحاب هم تمسک کرده‌اند.

مثال: شک دارد آیا غسل جمعه واجب است یا نه، می‌گویند یقین داریم قبل از تشریح دین اسلام، غسل جمعه واجب نبود الآن شک داریم، استصحاب می‌کنیم برائت ذمه از وجوب غسل جمعه را.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید خطای استدلال مذکور این است که برای اثبات برائت از تکلیف، اصلا نیازی به استصحاب نداریم زیرا عقل می‌گوید هر جا شک در اصل تکلیف داشتی برائت جاری است به حکم قبح عقاب بلایان.

مورد چهارم: استصحاب اشتغال

بعضی از علما برای اثبات بقاء تکلیف و اشتغال ذمه، به استصحاب تمسک کرده و اشتغال ذمه را استصحاب نموده‌اند.

مثال: یقین دارد نماز به جهت قبله بر او واجب است، به یک جهت نماز خواند شک دارد آیا ذمه او همچنان مشغول به تکلیف است یا نه؟ بعضی استناد کرده‌اند به استصحاب حکم عقل به این بیان که قبل از خواندن یک نماز یقین داشت ذمه او به خواندن نماز مشغول شده شک دارد یا اشتغال ذمه همچنان باقی است یا نه؟ استصحاب می‌کند اشتغال ذمه به تکلیف را.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید:

استصحاب مذکور اصلا جاری نیست یعنی نیاز به آن نداریم زیرا قبل از خواندن نماز به یک جهت، عقل می‌گفت ذمه شما مشغول به تکلیف واقعی است، وقتی به یک جهت نماز خواند شک پیدا می‌کند آیا همچنان ذمه‌اش مشغول است یا نه؟ اینجا حکم عقل همچنان باقی است و با وجود حکم عقل اصلا جای استصحاب نیست، عقل همانطور که قبل از خواندن نماز به یک جهت، امر به اشتغال ذمه می‌کرد، تا زمانی که به چهار جهت نماز نخوانده و تکلیف واقعی را امثال نکرده همچنان عقل حکم می‌کند به اشتغال ذمه و نیازی به استصحاب نیست. (حکم عقل به عدم اشتغال ذمه از آثار شک است یعنی به محض حصول شک حکم عقل حاضر و شامل است و این حکم عقل از آثار مشکوک نیست یعنی لازم نیست مشکوک استصحاب و ابقاء شود)

بله فرق بین الآن که نماز به یک طرف را خوانده است با زمان سابق بر آن که هنوز هیچ نمازی نخوانده بود این است که در زمان سابق علم به وجود تکلیفی داشت که قطعا انجام نداده بود و الان که نماز به یک جهت خوانده همچنان علم به انجام تکلیف واقعی خود ندارد، پس عقل همچنان حکم به اشتغال ذمه دارد بدون نیاز به استصحاب.

نعم یجری استصحاب ...، ص ۲۲۰، س ۶

بله یک استصحاب حکم شرعی این جا ممکن است فرض شود به این بیان که تا قبل از نماز خواندن یقین داشت واجب شرعی‌اش را انجام نداده، حالا که نماز به یک جهت خوانده شک دارد آیا واجبش را انجام داده یا نه، استصحاب می‌کند بقاء واجب را.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اشکال این استصحاب این است که اصل مثبت است زیرا شما استصحاب می‌کنید بقاء واجب را، لازمه عقلی بقاء واجب، نماز خواندن به سه جهت دیگر است و این هم اصل مثبت است و لا نقول به.

اگر هم بگویید اصل مثبت نیست زیرا یقین سابق داریم به اشتغال ذمه و همان را استصحاب می‌کنیم و دنبال لازمه عقلی نیستیم، پاسخ این است که این حکم عقل به اشتغال ذمه خود به خود موجود است و اصلا نیازی به استصحاب آن وجود ندارد.

نتیجه تنبیه سوم:

به نظر مرحوم شیخ انصاری استصحاب در هیچ یک از اقسام حکم عقل جاری نخواهد بود، در اقسامی که موضوع معلوم باشد که حکم عقل بلا شبهه جاری است و شک در حکم عقل معنا نخواهد داشت، در اقسامی هم که موضوع مورد تردید و شک باشد اصلا عقل حکم ندارد که در آن شک کنیم.

شهادت امام کاظم علیه الصلوة و السلام را پیشاپیش تسلیت عرض می‌کنم.

چهارمین تنبیه از تنبیهات دوازده‌گانه استصحاب در رابطه با استصحاب تنجیزی و تعلیقی است. ابتدا یک مقدمه فقهی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه فقهی: حکم تعلیقی و تنجیزی

حکم شرعی بر دو قسم است: الف: حکم تنجیزی: حکمی که مسلم و ثابت است مانند الصلاة واجبه.

ب: حکم تعلیقی: تعلیق یعنی شرط لذا حکم تعلیقی یعنی حکم مشروط، مانند: العصیر العنبی إذا غلی یحرم، آب انگور اگر جوش آید حرام می‌شود. روشن است که مفهومش چنین است که اگر به مرحله جوش نرسد حرام نخواهد بود. به حکم تعلیقی، حکم تقدیری هم گفته می‌شود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اگر حکم شرعی یک حکم تنجیزی باشد که قطعاً استصحاب در آن جاری است چنانکه در مثالهای سابق گذشت. اما استصحاب نمودن یک حکم تعلیقی محل بحث است که یقین داریم "العصیر العنبی إذا غلی یحرم" و الآن این عنب و انگور تبدیل به زیب و کشمش شد، شک داریم که همچنان این حکم باقی است یا نه، استصحاب جاری است یا خیر؟

مرحوم شیخ انصاری و جمعی دیگر می‌فرمایند استصحاب در حکم تعلیقی جاری است لکن جمعی از جمله مرحوم سید علی طباطبایی صاحب ریاض و فرزند ایشان مرحوم سید مجاهد صاحب مناهل معتقدند استصحاب تعلیقی جاری نیست. این آقایان پنج مناقشه بر جریان استصحاب تعلیقی دارند که دلیلشان بر انکار استصحاب تعلیقی به شمار می‌آید و مرحوم شیخ انصاری سه مناقشه را اشاره و نقد می‌کنند:

#### مناقشه اول: عدم متیقن سابق

در استصحاب دو رکن لازم است، یقین سابق و شک لاحق، یقین سابق متعلق می‌خواهد یعنی باید یک متیقن و امر ثابتی باشد که یقین سابق به آن تعلق بگیرد، بنابراین وقتی متیقن ما یک امر ثابت نباشد بلکه یک امر معلق و غیر ثابت باشد دیگر رکن اول استصحاب وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر در زمان سابق باید یک امری واقع شده باشد که عند الشک استصحاب شود، وقتی حکم شرعی ما چنین است که "اگر عصیر عنبی بجوشد حرام می‌شود"، خب ما یک عصیر عنبی که در زمان سابق جوشیده باشد نداریم که الآن در حرمت آن شک کنیم. پس نمی‌توانیم عند الشک حکم حرمت را استصحاب کنیم. لذا اگر عنب و انگور، کشمش شده باشد و بجوشد نمی‌توانیم استصحاب کنیم بگوییم اگر انگور بود، یقیناً جوشیدن سبب تحریم می‌شد حال که زیب شده باز هم بگوییم جوشیدن سبب حرمت آن است. این یک استصحاب تعلیقی و باطل است.

#### جواب: وجود متیقن اعتباری

مرحوم شیخ انصاری جوابشان را به دو بیان مطرح می‌کنند:

**بیان اول:** می‌فرمایند تحقق مستصحب و متیقن در زمان سابق مسلماً رکن استصحاب است و قابل انکار نیست لکن مستصحب دو گونه است: گاهی مستصحب ما یک امر خارجی است مانند وجود زید در خانه، طبیعتاً باید در خارج محقق شده باشد تا استصحابش کنیم، لکن گاهی مستصحب ما یک امر اعتباری است مانند احکام شرعی، برای استصحاب در امور اعتباری نیاز به تحقق در خارج نداریم بلکه همین مقدار که در عالم اعتبار یقین سابق به "العصیر العنبی إذا غلی یحرم" فرض شود همین اعتبار را در زمان لاحق و عند الشک می‌توانیم استصحاب کنیم. پس متیقن سابق تحقق یافته لکن در ظرف اعتبار چرا که تحقق کل شیء بحسبه.

**بیان دوم:** در ادبیات و منطق خوانده‌ایم بین شرط و جزء یک نوع تلازم وجود دارد، این تلازم بین شرط و جزء ممکن است در عالم اعتبار باشد یعنی ممکن است تحقق ملازمه را فرض کنیم در جایی که نه ملزوم وجود خارجی دارد نه لازم. مثال: زمین بیابان خشک است، لکن در همین حال خشکی می‌توان اینگونه گفت که اگر باران بیارد زمین خیس خواهد شد، باران ملزوم است و خیس شدن لازمه آن لکن حتی بدون تحقق خارجی باران و خیس شدن می‌توان از ملازمه بین آن دو سخن گفت. وقتی می‌گوییم اگر آب انگور بجوشد حرام می‌شود، غلیان ملزوم و لازمه آن حرمت است، اشکالی ندارد که نه ملزوم در خارج محقق شده باشد و نه لازم، لکن ملازمه ثابت و محقق باشد و ما همین ملازمه را استصحاب می‌کنیم نه حکم حرمت را.

فإذا شکنا، پس هرگاه شک کردیم که آیا عنب بودن دخالت دارد در حکم حرمت بعد از غلیان که بگوییم پس اگر کشمش باشد دیگر غلیان سبب تحریمش نمی‌شود، اگر چنین شکی کردیم باز هم استصحاب جاری است، یعنی می‌گوییم این شیء اگر عنب بود غلیان سبب تحریمش می‌شد الآن که زیب شده باز هم غلیان سبب تحریمش می‌شود. وقتی عنب، زیب شد چه فرقی دارد در بقاء یک حکم تنجیزی از احکام عنب، شک کنیم یا در بقاء یک حکم تعلیقی از احکام عنب، در هر دو صورت استصحاب جاری خواهد بود.

دومین اشکال به جریان استصحاب تعلیقی در عنبی که زیب شده این است که می‌دانیم بقاء موضوع در استصحاب شرط است، به عبارت دیگر وحدت موضوع در یقین و شک لازم است، در حالی که در این استصحاب تعلیقی این شرط رعایت نشده. شما می‌گویید این کشمش زمانی که عنب بود اگر می‌جوئید حرام می‌شد حال که کشمش شده هم اگر بجوشد حرام می‌شود، متیقن، عنب و مشکوک زیب است چگونه می‌توان استصحاب جاری نمود؟

جواب: این اشکال به استصحاب تنجیزی هم وارد است

مرحوم شیخ انصاری یک جواب نقضی می‌دهند که اگر موضوع عوض شده و استصحاب حکم تقدیری و تعلیقی جاری نیست پس چگونه حکم تنجیزی را در همین جا استصحاب می‌کنید؟ اگر رکن استصحاب وجود ندارد چگونه حکم تنجیزی عنب را استصحاب می‌کنید و می‌گویید یقین داریم وقتی عنب بود اکل آن حلال بود، الآن که زیب شده شک داریم می‌گوییم همچنان حلال است.

(یک جواب حلی هم می‌توان مطرح نمود که قبلا هم اشاره شد بقاء موضوع به نظر عرف است نه به دقت عقلی، عرف می‌گوید این عنب و انگور همان زیب و کشمش است لذا اصلا موضوع تغییر نکرده است.)

مناقشه سوم: مبتلا بودن به معارض

مرحوم صاحب ریاض می‌فرمایند اگر هم استصحاب تعلیقی جاری باشد و شما بگویید یقین داریم این شیء زمانی که انگور بود إذا غلی یحرم، حال که زیب شده شک داریم، استصحاب می‌کنیم که باز هم إذا غلی یحرم. لکن اشکال این استصحاب آن است که معارض است با یک استصحاب اباحه به این بیان که یقین داریم زیب قبل از غلیان حلال و مباح بود، حال که جوشیده شک داریم، استصحاب می‌کنیم بقاء اباحه و حلیت را. پس استصحاب حرمت با استصحاب اباحه تعارض می‌کنند و باید جانب استصحاب اباحه را ترجیح دهیم زیرا مرجح دارد و مرجحش هم فتوای مشهور و روایات عامه کل شیء لک حلال است.

جواب: رابطه حکومت است نه تعارض

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند استصحاب حرمت حاکم بر استصحاب اباحه است زیرا رابطه این دو استصحاب رابطه سبب و مسبب است. شک ما در اینکه آب کشمش مباح است یا نه مسبب است از اینکه شک داریم آیا غلیان سبب حرمت آن می‌شود یا نه؟ استصحاب باید در ناحیه سبب جاری شود یعنی می‌گوییم یقین داریم وقتی عنب بود إذا غلی یحرم هم بود، حال که زیب شده شک داریم آیا همچنان إذا غلی یحرم هست یا نه؟ استصحاب می‌کنیم و می‌گوییم همچنان غلیان سبب تحریمش می‌شود. پس این کشمش که جوشیده حرام خواهد بود نه مباح.

در پایان توضیح تکراری دارند و می‌فرمایند چه استصحاب را از باب تعبد و روایات حجت بدائیم و چه از باب عقل، هیچ تفاوتی بین حکم تعلیقی و تنجیزی از حیث جواز استصحاب وجود ندارد.

آنچه یقینا ثابت بوده را می‌توان استصحاب نمود چه حکم معلق باشد چه حکم منجز، اگر حکم معلق باشد، همان تعلیق را استصحاب می‌کنیم و اگر منجز باشد همان تنجیز را. \*

### تحقیق:

\* شیخنا الأستاذ حضرت آية الله حاج شیخ جواد مروی حفظه الله در این قسمت از بحث می‌فرمودند:

اولا: همان اشکال سومی که مرحوم شیخ انصاری در تنبیه دوم به مرحوم فاضل نراقی (در جلسه ۹۴) وارد دانستند اینجا به خودشان وارد است. یعنی می‌گوییم رابطه بین استصحاب حرمت و استصحاب اباحه سبب و مسبب نیست بلکه هر دو مسبب‌اند از شک در وظیفه مکلف یعنی نمی‌دانیم شارع برای آب کشمش جوشیده، حکم حرمت جعل کرده یا نه؟

ثانیا: مرحوم شیخ انصاری اینجا جواز استصحاب تعلیقی را ثابت کردند لکن در فقه ظاهرا به این مبنا پایبند نیستند و در مواردی از جمله در کتاب سبق و رمایه و وصیت، جریان استصحاب تعلیقی در کلمات فقهاء را به جهت تعلیقی بودن نقد می‌کنند.

به حول و قوه الهی بحث را در سال جدید به امید کسب توفیقات معنوی و علمی در خدمت به مکتب اهل بیت علیهم السلام پی می‌گیریم.

**الأمر الخامس: أنه لا فرق ... ص ۲۲۵**

**تنبيه پنجم: استصحاب حکم شرایع سابقه**

پنجمین تنبیه از تنبیهات دوازده‌گانه استصحاب مربوط به استصحاب احکام شرایع سابقه است.

تا اینجا ضمن اثبات حجیت اصل استصحاب، ثابت کردیم نسبت به احکام موجود در شریعت اسلام استصحاب جاری است. حال سؤال این است که اگر ارکان استصحاب نسبت به حکمی از احکام شریعت‌های سابق بر اسلام محقق باشد آیا باز هم استصحاب جاری است؟ مثلاً اگر یقین داشتیم در شریعت حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام حکمی مسلم و ثابت بوده، شک می‌کنیم که آیا این حکم همچنان برای ما هم ثابت است یا خیر؟ بقاء حکم سبق را استصحاب کنیم.

در مسأله دو قول است، مرحوم شیخ انصاری و جمعی از اصولیان می‌فرمایند این استصحاب جاری است و در مقابل ایشان جمعی از اصولیان هم استصحاب مذکور را باطل می‌دانند.

**(شیخ) جواز به دلیل اطلاق أدله**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید أدله حجیت استصحاب اطلاق دارند و می‌فرمایند "لاتنقض الیقین بالشک" دیگر تفاوت ندارد که این یقین سابق مربوط به کدام شریعت باشد. پس استصحاب مذکور جاری است زیرا مقتضی موجود و مانع مفقود است. وجود مقتضی که همان اطلاق ادله حجیت استصحاب است. از موانع جریان این استصحاب که توسط مخالفین آن مطرح شده هم جواب می‌دهند.

**أدله مانعین و نقد آنها**

مانعین یا همان مخالفان جریان استصحاب مذکور سه اشکال و مانع مطرح کرده‌اند که مرحوم شیخ انصاری از هر سه جواب می‌دهند:

**مانع اول: تغایر موضوع**

مرحوم نراقی در مناہج فرموده‌اند یک شرط مهم جریان استصحاب، بقاء موضوع است که در اینجا موضوع عوض شده است. متیقن ما مربوط به متدینان به دین و شریعت مثلاً حضرت موسی است در حالی که شک ما مربوط به متدینان به دین و شریعت اسلام است، پس استصحاب مذکور، قابل جریان نیست.

ایشان یک شاهد هم برای کلامشان بیان می‌کنند:

شاهد: مسلماً احکامی که توسط رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بیان می‌شد هم برای افراد حاضر در مجلس ایشان ثابت بوده هم برای غائبان و آیندگان مثل ما، لکن علماء برای اثبات آن احکام برای غائبان و آیندگان هیچگاه به استصحاب تمسک نمی‌کنند بلکه با تمسک به اجماع و روایات مشارکت غائبان و معدومان را با حاضران به اثبات می‌رسانند.

**نقد مانع اول: عدم تغایر موضوع**

مرحوم شیخ انصاری سه جواب و نقد به مانع اول وارد می‌دانند:

**جواب اول:** می‌فرمایند وقتی زمان یک شریعت به پایان می‌رسد اینگونه نیست که نسل تمام اهل آن شریعت هم منقرض شود بلکه در شریعت بعد هم ادامه حیات می‌دهند، حال یک شخصی را فرض کنید که هم شریعت اسلام را درک کرده باشد هم شریعت قبل آن را مانند حضرت سلمان مثلاً، هرگاه ایشان شک کند نسبت به یک فعلی که قبل اسلام حرام بوده و اسلام هم نسبت به آن ساکت است، آیا استصحاب را جاری می‌دانید یا نه؟ اینجا که دیگر موضوع یکی است و فرد عوض نشده پس باید استصحاب حکم شریعت قبل را جاری بدانید، پس اصل استصحاب حکم شریعت قبل دارای اشکال نیست.

**جواب دوم:** دومین جواب یک جواب نقضی است که صرفاً تغییر در اشخاص مکلفان بین حاضر، غائب و معدوم، مانع از جریان استصحاب نیست زیرا می‌گوییم در استصحاب عدم نسخ هم که همه اصولیان از جمله خود مستشکل جاری می‌دانند موضوع عوض شده است. یقین داریم حکمی برای اهل زمان حضرت بیان شده است، شک داریم آیا این حکم نسخ شده است یا نه؟ همه اصولیان استصحاب عدم نسخ جاری می‌کنند با اینکه موضوع عوض شده است، هر جوابی که در استصحاب عدم نسخ بیان می‌کنید اینجا هم جاری است.

**جواب سوم:** جواب حلی این است که اصلاً موضوع در احکام شرعی اشخاص مکلفین نیستند که تغییر آنان سبب تغییر موضوع شود بلکه موضوع احکام شرعی طبیعت مکلف است که بر تمام افراد حاضر، غائب و معدوم صادق است. بله احتمال ضعیف دارد که اهل یک شریعت خاص بودن هم دخالت در حکم داشته باشد لکن علما به امثال این احتمالات ضعیف اعتنا نمی‌کنند و استصحاب بقاء حکم جاری می‌نمایند و اگر به چنین احتمالات ضعیفی اعتنا شود، استصحابی جاری نخواهد شد.

نقد شاهد ایشان خواهد آمد.

مرحوم شیخ انصاری در نقد شاهی که مرحوم نراقی تمسک کردند می‌فرمایند شاهد مذکور دو بُعد داشت، یکی تسریه و سرایت دادن حکم حاضران به غائبان و دیگری تسریه حکم موجودین به معدومین.

اما تسریه حکم از حاضران به غائبان

در این مورد اصلاً جای تمسک به استصحاب نیست نه اینکه چون موضوع عوض شده استصحاب جاری نباشد.

توضیح مطلب: اشکال مرحوم نراقی مبتنی بر این نکته بود که چون زمان و به واسطه آن افراد عوض شده‌اند پس موضوع در استصحاب تغییر کرده است لذا استصحاب جاری نیست در حالی که کسانی که در زمان حضرت بوده‌اند چه حاضر در مجلس حضرت و چه غائب از مجلس، حکم نسبت به همه ثابت است چون همه در زمان حیات حضرت حاضر بوده‌اند، پس زمان عوض نشده که افراد تغییر کنند و شک پیدا شود که آیا احکام سابق برای لاحقین هم ثابت است یا نه. نتیجه اینکه بین حاضران و غائبان اصلاً جای استصحاب نبوده که اصولیان برای تسریه احکام از حاضران به غائبان به استصحاب تمسک کنند.

اما تسریه حکم از موجودین به معدومین

نسبت به معدومین می‌گوییم استصحاب جاری است و هیچ اشکالی هم ندارد زیرا ارکان استصحاب تمام است.

مرحوم شیخ انصاری جریان استصحاب را به دو بیان توضیح می‌دهند:

بیان اول: اثبات مدعا با استصحاب

یقین سابق به تعلق حکم شرعی به طبیعت مکلف در زمان حضرت، الآن حدود ۱۴۰۰ سال بعد شک می‌کنیم آیا آن احکام شرعی برای ما به عنوان مکلف، ثابت است یا نه، استصحاب می‌کنیم بقاء آن احکام را و هیچ اشکالی هم به این استصحاب وارد نیست زیرا موضوع، طبیعت مکلف است و ما هم مانند موجودین در عصر نص، مکلف هستیم.

بیان دوم: اثبات مدعا با وساطت استصحاب

بعضی از موجودین در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به طور طبیعی بیشتر از سایرین، عمر می‌کرده‌اند (معمّر بوده‌اند) به عنوان مثال در سال ۹۰ هجری جمع اندکی از کسانی که در زمان پیامبر به سن تکلیف رسیده بودند، باقی بوده‌اند، این افراد اگر شک کنند با وجود گذشت ۸۰ سال از رحلت حضرت آیا همچنان احکامی که پیامبر بیان کردند برای آنها ثابت است یا نه، استصحاب بقاء احکام جاری می‌کنند، سپس با کمک اجماع و اخبار می‌گوییم موجودین در عصر حضرت (همان معمّرين) با معدومین در زمان حضرت (که در سال ۹۰ هجری به سن تکلیف رسیده‌اند) در احکام شرعی مشترکند لذا به همین نحو با کمک گرفتن از استصحاب و اخبار برای هر دوره و مثلاً هر قرن، اشتراک احکام را نتیجه می‌گیریم.

و منها: ما اشتهر من ...، ص ۲۶۷، س ۳

مانع دوم: ناسخ بودن دین اسلام

مرحوم نراقی و جمعی از اصولیان فرموده‌اند بر اساس أدله، دین اسلام ناسخ تمام ادیان پیش از خود است، یعنی با آمدن اسلام یقین داریم تمام احکام شریع سابقه نسخ شده، پس شک در بقاء احکام شریع سابقه نداریم که بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

نقد مانع دوم: اسلام ناسخ تمام احکام نیست

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اصل ناسخ بودن اسلام نسبت به شریع سابقه را قبول داریم لکن این ناسختی بر دو قسم است:

قسم اول: اسلام را ناسخ تمام احکام شریع سابق بدانیم.

این مطلب صحیح نیست زیرا مسلم است که بعضی از احکام موجود در اسلام در شریع سابق هم موجود بوده و چنین نیست که اسلام آنها را نسخ کرده باشد، مانند روزه (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) یا روایاتی داریم که ازدواج با محارم در تمام شریع حرام بوده است، یا احکام عقلی که در تمام شریع ثابت است مانند قبح ظلم و حُسن عدل.

قسم دوم: اسلام را ناسخ بعضی احکام شریع سابق بدانیم.

این مطلب صحیح است یعنی یقین داریم بعضی از احکام شریع سابق توسط اسلام نسخ شده، اما اگر نسبت به یک حکم یقین به نسخ نداشتیم و شک کردیم که آیا همچنان باقی است یا نه، استصحاب جاری خواهد بود.

مرحوم شیخ انصاری در ادامه یک اشکال به این جوابشان وارد می‌کنند تحت عنوان إن قلت، که خواهد آمد.

مستشکل می‌گوید در مباحث اصول ثابت شده که در اطراف علم اجمالی اصل عملی جاری نمی‌شود. با توجه به این نکته اشکال این است که یقین داریم تعداد اندکی از احکام شرایع سابقه یقیناً در اسلام نسخ شده است، لکن نسبت به ما بقی احکام شرایع سابقه علم اجمالی داریم یعنی می‌دانیم قسمتی از آن احکام نسخ شده لکن نمی‌دانیم کدام حکم است، پس نسبت به احکام مشکوک که علم اجمالی داریم و در اطراف علم اجمالی نمی‌توان اصل عملی مانند استصحاب جاری نمود (زیرا اگر در یک طرف اصل عملی جاری شود باید در طرف دیگر هم جاری شود و در نتیجه مخالفت با علم اجمالی شکل می‌گیرد).

جواب:

مرحوم شیخ انصاری در جواب می‌فرماید قبول داریم که در اطراف علم اجمالی اصل عملی جاری نمی‌شود لکن این قانون استثناء هم دارد مثل اینکه اگر بعضی از اطراف از محل ابتلاء مکلف خارج باشد می‌توان در طرف باقی مانده اصل عملی جاری کرد (زید علم اجمالی دارد یا لیوان آب نزد او نجس است یا لیوان آب نزد رئیس جمهور کشور الف، طبیعتاً لیوان آب آن رئیس جمهور مورد ابتلاء او نیست لذا می‌تواند نسبت به لیوان خودش اصل عملی جاری کند) یا مثل اینکه مضطر به ارتکاب بعضی اطراف باشد در طرف دیگر اصل عملی جاری است یا در بعضی از اطراف اصلاً اصل عملی جاری نباشد در طرف دیگر جاری خواهد شد. ما نحن فیه هم از همان موارد استثناء است.

توضیح مطلب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید علم اجمالی که تصویر کردید دو طرف دارد:

طرف اول: بعضی از احکام را یقین داریم در اسلام ثابت و مسلم است، این احکام ناسخ حکمی از احکام شرایع سابقه باشند یا نباشند یقیناً عمل به آنها واجب است پس اصلاً نیازی به إجراء أصالة عدم النسخ (استصحاب بقاء) نسبت به آنها نداریم و تکلیفمان روشن است.

طرف دوم: احکامی از شرایع سابقه که برای ما مشکوک‌اند و نمی‌دانیم نسخ شده‌اند یا نه؟

وقتی در طرف اول احتیاجی به اجراء اصل عملی نداریم طبیعتاً در طرف دوم اصل عملی بلامعارض جاری خواهد بود. (جریان اصالة عدم النسخ و استصحاب بقاء حکم شریعت سابق جاری است و در طرف دیگر این اصل جاری نمی‌شود که مخالفت قطعیه با علم اجمالی شود) ذکر شاهد:

شاهد صحت این استصحاب هم بناء مسلمانان بر استمرار احکام شریعت سابق است در اوائل بعثت، مثلاً تا زمانی که قبله مسلمانان تغییر نکرده بود به همان قبله یهودی‌ها نماز خوانده می‌شد و حکم جهت قبله استصحاب می‌شد.

إلا أن يقال ...، ص ۲۲۸، س ۴

اشکال به شاهد مذکور

مستشکل می‌گوید شاهدی که ذکر کردید مناسبتی با وضعیت ما ندارد زیرا مربوط به زمانی است که هنوز دین کامل نشده بوده اما بعد اكمال دین که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تمام آنچه امت اسلام برای رسیدن به کمال نیاز دارد را بیان فرمودند دیگر نیازی به توجه به احکام شرایع سابق نیست زیرا تمامی احکام را شریعت اسلام بیان کرده و تدیّن به این دین اقتضاء دارد به مجموعه این دستورات عمل کنیم چه این دستورات و احکام، موافق با احکام شریعت سابق باشد و چه نباشد.

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ما معتقد به نقصی در اسلام نیستیم بلکه قبول داریم اسلام تمام وظائف و احکام را بیان کرده لکن اگر حکمی به ما نرسیده بود لذا در آن شک کردیم، هیچ اشکالی ندارد که عند الشک همان حکم ثابت و متیقن سابق در شریعت قبلی را استصحاب کنیم، پس زمانی که یقین سابق نسبت به یک حکم از احکام شرع اسلام نداشتیم لکن این یقین سابق نسبت به حکم همین مسأله در شریعت سابق وجود داشت إبقاء حکم متیقن سابق هیچ اشکالی ندارد چه استصحاب را از باب عقل حجت بدانیم و چه استصحاب را از باب روایات و تعبّد حجت بدانیم.

مرحوم میرزای قمی فرموده‌اند استصحاب حکم شریعت سابق زمانی صحیح است که معتقد باشیم به حسن ذاتی اشیاء و امور (مانند حُسن صدق) در این صورت می‌توان گفت یک حکم ذاتا حسن و قابل استمرار است لذا هرگاه شک کردیم استصحاب می‌کنیم بقاء آن را، لکن علی التحقیق احکام شرعی با توجه به اعتبارات و وضعیت‌های گوناگون تغییر می‌کنند لذا راستگویی در حالتی حسن و نیکو است و در حالت دیگر قبیح، وقتی حکم شریعت سابق حُسن و قابلیت ذاتی استمرار را ندارند نمی‌توان عند الشک همان را ابقاء و استصحاب نمود.

**نقد مانع سوم:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اگر حسن و قبح احکام را ذاتی آنها بدانید، با وجود یقین به حسن ذاتی یک عمل، دیگر شک کردن و استصحاب نمودن معنا ندارد و لغو است، و اصلا استصحاب جایی جاری می‌شود که حسن ذاتی ندارد یعنی حسن عرضی دارد، اگر شک پیدا کردیم استصحاب جاری می‌کنیم. و اگر استصحاب در حسن عرضی را جاری ندانید باید رأسا اصل حجیت استصحاب را انکار کنید.

مرحوم شیخ انصاری نظریه خودشان را ثابت کردند که استصحاب احکام شریعت سابق جاری است. در پایان این تنبیه به بررسی ثمراتی می‌پردازند که برای این بحث ذکر شده. به عبارت دیگر آیا اسلام و فتاوی فقهاء حکم فقهی‌ای داریم که با استصحاب شرایع سابقه به دست آمده باشد؟ به بیان سوم ما بر اساس آیات قرآن، به وجود بعضی از احکام در شرایع سابقه یقین داریم، لذا اگر دلیلی بر نسخ شدن آن حکم نداشتیم و شک کردیم آیا در اسلام هم چنین حکمی باقی است یا نه می‌توانیم استصحاب جاری کنیم.

مرحوم شهید ثانی در تمهید القواعد پنج مورد را به عنوان ثمره این بحث ذکر کرده‌اند.

مرحوم شیخ انصاری علاوه بر آنها یک مورد دیگر را هم اضافه کرده و شش ثمره را بررسی می‌فرمایند:

خداوند متعال در سوره مبارکه بینه آیه ۵ می‌فرماید: **"وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ"** کلمه عبادت که روشن است اصطلاحا عبادات در مقابل معاملات است؛ اخلاص هم به معنای نیت انجام عمل صرفا برای خداوند؛ دین هم به معنای قصد است یعنی امت‌های سابق مأمور بوده‌اند که حتما عباداتشان را با قصد قربت انجام دهند.

همچنین همراه شدن "ما" نافیه با "إلا" استثنائیه دلالت می‌کند بر انحصار تکالیف اهل کتاب در تکالیف تعبدی یعنی واجب توصلی نداشته‌اند زیرا تمام واجباتشان را باید با قصد اخلاق و قربت انجام می‌داده‌اند.

حال شیوه استصحاب چنین است که تمام واجبات در شریعت سابق تعبدی بوده است، اگر شک پیدا کردیم واجبی از واجبات اسلامی تعبدی است یا توصلی، بقاء تعبدیت و لزوم قصد قربت را استصحاب می‌کنیم.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند برداشت شما از آیه صحیح نیست زیرا-

تعبیر به عبادت در قرآن به معنای فقهی تعبدی در مقابل توصلی نیست بلکه عبادت در قرآن یعنی پرستش، و دین هم به معنای قصد نیست بلکه به معنای مکتب و نظام معرفتی است، لذا خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید اهل کتاب امر شده‌اند که تنها خدا را پرستش کنند و غیر خدا را پرستش نکنند. پس پرستش باید مختص و خالص برای خدا باشد که اصل اول از اصول دین است. پس آیه ارتباطی به حکم فقهی تعبدیت ندارد بلکه به یک اصل از اصول دین اشاره دارد.

اگر هم بپذیریم مقصود از "لیعبدوا" در آیه شریفه تعبدیت است باز هم دلالت بر استدلال مستدل ندارد، زیرا آیه شریفه می‌گوید اهل کتاب مأمور بوده‌اند که تمام واجباتشان (اعم از تعبدی و توصلی) را صرفا برای خدا و با اخلاص و به دور از ریا انجام دهند.

باز اگر بپذیریم آیه از قصد قربت و تعبدیت سخن می‌گوید و بیان می‌کند که تمام واجبات اهل کتاب باید با قصد قربت و به نحو تعبدی انجام می‌شده باز هم جای تمسک به استصحاب نیست زیرا در پایان آیه خداوند متعال می‌فرماید: **"وَذَلِكِ دِينُ الْقِيَمَةِ"** یعنی این دستور و این دین و این تعبدیت همیشگی و ثابت است لذا دیگر شک در بقاء آن معنا نخواهد داشت که استصحاب جاری کنید. \*

### تحقیق:

\* برای اطلاع از مطالب بیشتر ذیل آیه مراجعه کنید به بحر الفوائد فی شرح الفرائد از مرحوم آشتیانی ذیل همین مطلب، مجمع البیان مرحوم طبرسی و المیزان مرحوم علامه طباطبائی.  
مرحوم شیخ انصاری خودشان می‌فرمایند این مطلب را در باب نیّة در فقه توضیح داده‌ایم که مقصودشان "کتاب الطهارة" ذیل بحث از نیت وضوء است.

### معرفی اجمالی دو کتاب

در رابطه با مسیحیت و یهودیت دو کتاب معرفی می‌کنم که آشنایی با آنها برای شما مفید است:  
الف: **أنیس الأعلام فی نصرۃ الإسلام** از محمد صادق فخر الإسلام که ابتدا کشیش مسیحی و آشنا به زوایای آئین مسیحیت بوده و سپس اسلام آورده است در این کتاب پاسخ‌های مفیدی از شبهات وارد شده به اسلام می‌دهد.  
ب: **عدالت کیفری در آئین یهود**. از آقای حسین سلیمانی. در این کتاب احکام فقهی متعددی از آئین یهود مورد نقل و بررسی قرار گرفته است.



ثمره دوم: استصحاب جواز جهالت جُعل و ضمان ما لم يجب

دومین ثمره‌ای که برای جریان استصحاب احکام شرایع سابقه نقل شده تمسک به آیه ۷۲ سوره مبارکه یوسف است که می‌فرماید: "و

**لَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ**"

جریان آیه مذکور روشن است و فقهاء از این آیه دو حکم را استفاده نموده‌اند:

حکم اول: جواز جهالت در جُعل

در باب جعله که مثلاً می‌گوید هر کسی گمشده مرا پیدا کند فلان مقدار جایزه به او می‌دهم، مال و جایزه‌ای که جاعل (مطرح کننده جایزه) تعیین می‌کند را جُعل یا عوض می‌گویند، طبق آیه مذکور اگر عوض و جُعل مجهول باشد اشکالی ندارد زیرا مؤذن و اعلام کننده، اعلام کرد هر فردی که صواع را بیاورد "جمل بعیر" جایزه خواهد گرفت، لکن نگفت این بار شتر چه چیزی باشد، یک بار شتر گندم باشد یا جو یا چیز دیگر، پس جهالت جُعل و عوض در جُعالة اشکالی ندارد. حال این حکم را عند الشک در شریعت اسلام استصحاب کنیم.

حکم دوم: ضمان ما لم يجب

فقهاء در مباحث ضمان، اصطلاحی دارند تحت عنوان "ضمان ما لم يجب" یعنی ضمانتی که مستقر و ثابت و محقق نشده، واجب هم نشده، نسبت به صحت و مستند این قاعده اختلاف است، در آیه شریفه فردی که از طرف حضرت یوسف اعلام می‌کند "و أنا به زعیم" هر کسی صاع را پیدا کند من ضامن جایزه او هستم، پس در شریعتی که حضرت یوسف به آن عمل می‌نموده ضمان ما لم يجب صحیح بوده زیرا هنوز چیزی پیدا نشده بود و چیزی معلوم نبود که آن فرد ضمانت را بر خود لازم و واجب گردانید. حال اگر شک داشته باشیم، می‌توانیم صحت ضمان ما لم يجب را استصحاب کنیم.

نقد ثمره دوم:

مرحوم شیخ انصاری هر دو حکم و برداشت مذکور را نقد می‌کنند، اما نقد حکم اول:

اولاً: چه بسا مقدار بار شتر نزد آنان معلوم بوده و به جهت معروف و مشهور بودن اشاره نشده که یک بار گندم است یا چیز دیگر.

ثانیاً: تطبیق کلام آن فرد بر جُعالة هم صحیح نیست زیرا صیغه یا لفظ دال بر جعله وجود ندارد و چه بسا صرف وعده بوده است و جهالت در وعده اشکالی ندارد.

ثالثاً: اگر هم بار شتر مجهول بوده و مورد جعله بوده باز هم فائده ندارد زیرا عمل آن فرد برای ما حجیت ندارد، اگر خود حضرت یوسف چنین اعلامی می‌کردند خب حضرت معصوم‌اند و عملشان حجت بود لکن ایشان اعلام کرده‌اند و نه قرینه دال بر اِذن ایشان وجود دارد. اما نقد حکم دوم:

اولاً: چنانکه گفتیم اعلام کننده که خود را ضامن دانسته معصوم نیست تا عملش حجت باشد.

ثانیاً: به تصریح قرآن تمام جریان صوری و ساختگی بوده چه جعله و چه ضمانت غرض و هدف واقعی نداشته و اصلاً دزدی اتفاق نیافتاده بوده لذا یک عمل صوری، ظاهری و ساختگی نمی‌تواند مبنای حکم شرعی قرار گیرد.

ثالثاً: اصلاً مسأله ضمانت غیر مطرح نبوده بلکه فرد اعلام کننده چون دیده اگر بگوید پادشاه یک بار شتر جایزه می‌دهد و مردم بگویند چه کسی می‌تواند از پادشاه جایزه بگیرد لذا اعلام کننده می‌گوید خود من زعیم و کفیل و عهده‌دار جایزه هستم.

ثمره سوم: استصحاب رجحان عدم نکاح

خداوند متعال در سوره مبارکه آل عمران آیه ۳۹ در رابطه با حضرت یحیی علی نبینا و آله و علیه السلام می‌فرماید: **"أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ**

**بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَ سَيِّدًا وَ حَصُورًا وَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ"**

خداوند یکی از اوصاف حضرت یحیی را "حصور" بودن به معنای مجرد و ازدواج نکرده بیان می‌کند. لذا اگر شک کردیم آیا ازدواج نکردن در شریعت ما هم رجحان دارد و مستحب است گفته شود رجحان عدم تزویج را استصحاب می‌کنیم.

نقد ثمره سوم: صرفاً ذکر صفت است نه ترجیح

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید:

اولاً: مسأله ازدواج نکردن حضرت یحیی یک امر شخصی و مربوط به ایشان است که چه بسا دلیلی داشته که حضور بودن اهم و اولی بوده از اینکه ازدواج کنند و از بعضی وظائف و تبلیغشان باز بمانند.

ثانیا: صرف ذکر صفت حضور بودن دلالت نمی‌کند این صفت بر صفت مزدوج بودن رجحان دارد به عبارت دیگر اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند، چنانکه اگر صوم در روز و تهجد در شب مورد تمجید قرار گرفت معنایش این نیست که لزوماً ترجیح دارد بر کسی که در روز صائم نیست لکن به امر اُهمی مثل اطاعت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از شهر خارج شده است.

#### نمره چهارم: استصحاب تسهیل در حد شلاق

در جریان حضرت ایوب با آن همه مقام صبر بالأخره از دست همسرش عصبانی شد و قسم خورد که او را صد ضربه شلاق یا چوب بزنند، ایشان دید اگر چنین کند ممکن است همسرش از بین برود و متحیر ماند، خداوند متعال در سوره مبارکه ص، آیه ۴۴ خطاب به او می‌فرماید: **"وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ"** خداوند می‌فرماید از شاخه‌های بسیار نازک درخت صد شاخه بگیر و همه را با هم یک بار به او بزن تا هم به قسمت عمل کرده باشی هم آسیب چندانی به همسرت نرسد.

ممکن است گفته شود از این آیه به دست می‌آید که در آن شریعت جایز بوده بر کسی که مستحق شلاق است سهل گرفت، اگر شک کنیم آیا چنین حکمی در اسلام هم هست یا نه می‌توانیم استصحاب کنیم.

#### نقد نمره چهارم: قضیه شخصیه بوده

مرحوم شیخ انصاری یک جمله می‌فرمایند و فیه ما لایخفی. چه بسا مقصودشان این باشد که این یک قضیه شخصیه بین حضرت ایوب و همسرشان بوده و ارفاقی از جانب شارع نه یک حکم شرعی ثابت در شریعت و قابل تسریه به دیگران.

#### نمره پنجم: حکمی در باب قصاص

در باب قصاص حکمی است که اگر اعضائی از بدن انسان که جفت هستند مانند چشم، هر دو توسط فرد جانی از بین برود دیه کامل بر عهده جانی است، حال اگر فردی فقط یک چشم دارد و جانی همان یک چشم را از بین ببرد، فرد می‌تواند فقط یک چشم جانی را از بین ببرد، اما آیا می‌تواند علاوه بر آن، نصف دیه را هم از جانی مطالبه کند؟ به آیه ۴۵ سوره مائده تمسک شده که خداوند متعال می‌فرماید در تورات نوشتیم: **"أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ"** به این آیه تمسک شده برای اینکه فرد مجنی علیه حق ندارد نصف دیه را مطالبه کند زیرا این آیه می‌فرماید فقط چشم در مقابل چشم است و دیه مطرح نبوده است. همین حکم را استصحاب کنیم.

#### نقد نمره پنجم:

مرحوم شیخ انصاری دیگر پاسخی نمی‌دهند و چه بسا بتوان گفت اصلاً آیه در مقام بیان احکام دیه و قصاص نیست بلکه به طور کلی فقط می‌فرماید مسأله قصاص هم مطرح بوده و هست لکن از جزئیات و کیفیت آن سخنی نفرموده است.

#### نمره ششم: جواز تعلق مهریه به منفعت نه عین

خداوند متعال در سوره مبارکه قصص، آیه ۲۷ می‌فرماید حضرت شعیب به حضرت موسی فرمود: **"إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجٍ"** یعنی مهریه همسر حضرت موسی را منفعت عمل هشت ساله حضرت موسی قرار داد نه عین یک مال مشخص، لذا گفته شود همین حکم را استصحاب کنیم و بگوییم لازم نیست مهریه و صدق همسر عین مشخص باشد بلکه منفعت یک عمل هم می‌تواند مهر قرار گیرد.

#### نقد نمره ششم: وجود روایات خاصه

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند نیازی به این استصحاب نداریم زیرا روایات خاصه‌ای داریم که دلالت می‌کنند بر جواز تعلق مهر به عین و منفعت.

#### نتیجه تنبیه پنجم:

مرحوم شیخ انصاری فرمودند استصحاب حکم شریعت سابق اشکالی ندارد زیرا أدله حجیت استصحاب اطلاق دارد و شامل آن هم می‌شود.

\*\*\*\*\*

چند روز دیگر ماه مبارک رمضان آغاز می‌شود و ادامه دادن دو یا سه جلسه هم مطلب تنبیه ششم را به جایی نمی‌رساند و تغییر ناگهانی تقویم آموزشی (اواسط ترم دوم) و یک ماه جلو انداختن امتحانات پایان سال هم مزید بر علت شده لذا همین جا جلسات سال تحصیلی را به پایان می‌رسانیم و البته ادامه جزوه را تا پایان مبحث رسائل ۴ (تا پایان تنبیهات استصحاب) تقدیم دوستان خواهیم کرد.

از این قسمت به بعد به جهت اینکه فرصت برای برگزاری جلسات تفصیلی وجود ندارد و از طرفی دست دوستان هم از کلیات مطالبی بعد خالی نباشد لذا رؤوس مطالب در تنبیهات بعدی را بیان می‌کنیم.

الأمر السادس: قد عرفت ...، ص ۲۳۳

تنبیه ششم: اصل مثبت

ششمین تنبیه از تنبیهات دوازده‌گانه مبحث استصحاب، بحث از اصل مثبت است. هر چند این اصل را تحت عنوان مقدمه و لابلای مطالب مکاسب و کفایه بارها توضیح داده‌ایم اما به صورت مدون و با تفصیلات لازم، جایی از جمله در اصول فقه مرحوم مظفر نخوانده‌اید. بحث اصل مثبت یکی از مباحث بسیار هم علم اصول است که کاربردهای فراوان فقهی اصولی آن سبب شده مرحوم شیخ انصاری آن را به عنوان یک تنبیه مستقل مطرح کنند. ابتدا به چند مقدمه دقت بفرمایید:

### مقدمه اول اصولی: عنوان اصل مثبت

در جلسه ۳۳ بیان کردیم که بین امارات معتبره شرعیه مانند بینه و خیر واحد ثقة با اصول عملیه تفاوت‌هایی است از جمله اینکه مشهور اصولیان متأخر معتقدند مثبتات امارات یعنی لوازم عقلیه، عادیه و شرعیه امارات حجت است اما مثبتات و لوازم عقلیه و عادیه اصول عملیه حجت نیست بلکه فقط اثر و لازمه مستقیم شرعی اصول عملیه حجت است (نه لازمه شرعی مع الواسطه). بحث از اصل مثبت (مثبتات اصول عملیه) در تمام اصول عملیه جاری است اما معمولاً اصولیان از آن در تنبیهات استصحاب بحث می‌کنند.

### مقدمه دوم تاریخی: ابداع عنوان اصل مثبت

ابداع عنوان اصل مثبت توسط مرحوم کاشف الغطاء بوده، ایشان از نتیجه‌گیری لازمه عقلی یا عادی در اصول عملیه تعبیر کردند به اصل مثبت، یعنی اصل عملی که بخواهیم با استفاده از آن یک اثر عقلی یا عادی را اثبات کنیم. تا زمان والد مرحوم شیخ بهایی اشکالی در عمل به لازمه عقلی اصول عملیه نمی‌دیدند و اصل مثبت نمی‌دیدند که توضیحش ضمن مباحث خواهد آمد.

### مقدمه سوم منطقی:

در منطق خوانده‌ایم که جمله شرطیه دو قسم است:

الف: شرطیه لزومیه. جمله شرطیه‌ای که بین شرط و جزاء آن یک ملازمه و ارتباط واقعی وجود دارد مانند: "إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجودة". در جمله شرطیه لزومیه هم گاهی شرط علت برای جزاء است و گاهی جزاء علت برای شرط است و گاهی هر دو معلول یک علت ثالثی هستند.

ب: شرطیه اتفاقیه. جمله شرطیه‌ای است که بین شرط و جزاء آن ارتباط واقعی وجود ندارد بلکه بر حسب اتفاق با هم همراه شده‌اند مانند: "إن كان زيد ناطقا فالحمار ناهقا"

مستصحب (متیقن) یا حکم شرعی است مانند وجوب نماز یا موضوع خارجی مانند مالکیت زید هر کدام از این دو را در هفت قسم توضیح می‌دهیم که مبحث اصل مثبت به راحتی قابل درک و تجزیه و تحلیل باشد:

صورت اول: مستصحب حکم شرعی است.

اگر مستصحب حکم شرعی باشد نتیجه‌ای که با إجراء استصحاب ممکن است گرفته شود بر هفت قسم است:

قسم اول: اثر عقلی

حکم شرعی را استصحاب می‌کنیم و اثر عقلی آن را نتیجه می‌گیریم. مثال: بقاء وجوب نماز ظهر را استصحاب می‌کنیم، به حکم عقل نتیجه بگیریم پس به جهت عدم امتثال نماز ظهر، مستحق عقاب هستیم.

#### قسم دوم: اثر عادی

حکم شرعی را استصحاب کنیم و یک اثر عادی آن را نتیجه‌گیری کنیم. مثال: بقاء وجوب نماز ظهر بر زید را استصحاب می‌کنیم و به حکم عادت و متداول بین متدینان نتیجه بگیریم پس زید به جهت عدم امتثال نماز مضطرب و نگران است.

#### قسم سوم: اثر شرعی بلاواسطه

حکم شرعی را استصحاب می‌کنیم و یک اثر شرعی بدون واسطه (بلاواسطه) آن را نتیجه می‌گیریم. مثال: فرض می‌کنیم مقدمه واجب، وجوب شرعی دارد و یک اثر شرعی برای واجب است، حال بقاء وجوب نماز ظهر را استصحاب کنیم و وجوب مقدمه آن را نتیجه بگیریم. یا مثل اینکه امر به شیء را شرعا مقتضی نهی از ضدش بدانیم، وقتی آخر وقت نماز عصر باشد، و بقاء وجوب نماز عصر را استصحاب کند شرعا نافله عصر خواندن بر او حرام می‌شود زیرا در آخر وقت نماز عصر، نافله خواندن ضد نماز عصر است.

#### قسم چهارم: اثر شرعی مع الواسطه

حکم شرعی را استصحاب می‌کنیم و اثر شرعی با واسطه را نتیجه می‌گیریم. مثال: فرض کنید نذر کرده هر گاه عملی انجام داد که مستحق عقاب بود، پنج جزء قرآن بخواند. وقت نماز مغرب داخل شد، شک دارد نماز عصر را خواند یا نه؟ بقاء وجوب نماز عصر را استصحاب می‌کند، یک نتیجه عقلی می‌گیرد که پس به جهت ترک نماز عصر مستحق عقاب است، سپس این حکم عقل واسطه می‌شود برای وجوب شرعی عمل به نذر و خواندن پنج جزء قرآن. این را می‌گوییم حمل اثر شرعی با واسطه.

#### قسم پنجم: استصحاب معلول (لازم) و نتیجه‌گیری علت (ملزوم)

حکم شرعی را استصحاب می‌کنیم تا وجود ملزوم و علت آن را نتیجه‌گیری کنیم. مثال: حرمت ازدواج با هند را استصحاب می‌کنیم، یعنی می‌گوییم یقیناً ده سال قبل که هند متأهل بود ازدواج با او حرام بود، الآن به جهت غیبت چند ساله همسرش شک داریم آیا می‌تواند ازدواج کند یا نه، حرمت ازدواج را استصحاب می‌کنیم یعنی هند همچنان زوجه زید است. در اینجا معلول (و لازمه) یعنی حرمت ازدواج را استصحاب کردم و علت و ملزوم آن یعنی مزدوج بودن هند را نتیجه گرفتیم.

#### قسم ششم: استصحاب علت (ملزوم) و نتیجه‌گیری معلول (لازم)

حکم شرعی را استصحاب می‌کنیم تا لازم و معلول آن را نتیجه بگیریم. مثال: عکس همان مثال قبلی است. استصحاب می‌کند بقاء زوجیت هند را و نتیجه می‌گیرد پس ازدواج با هند حرام است.

#### قسم هفتم: استصحاب معلول (لازم) و نتیجه‌گیری معلول دیگر

استصحاب می‌کند یک معلول را و نتیجه می‌گیرد یک معلول دوم را چرا که هر دو معلول یک علت ثالث هستند. مثال این قسم هم چنین است که حرمت ازدواج هند با فرد دیگر را استصحاب می‌کند (که معلول مزدوج بودن هند است) نتیجه می‌گیرد پس هند واجب النفقه زید است. اینکه ازدواج با هند بر دیگران حرام است و اینکه هند واجب النفقه شوهرش یعنی زید است هر دو معلول مزدوج بودن هند است.

#### صورت دوم: مستصحب موضوع خارجی است

اگر مستصحب موضوع خارجی باشد نتیجه‌ای که با إجراء استصحاب ممکن است گرفته شود بر هفت قسم است:

#### قسم اول: اثر عقلی

موضوع خارجی را استصحاب می‌کند که یک اثر عقلی آن را نتیجه‌گیری کند. مثال: حیات زید را استصحاب می‌کند، نتیجه می‌گیرد پس زید نفس می‌کشد یا خون در رگ‌های زید جریان دارد.

#### قسم دوم: اثر عادی

موضوع خارجی را استصحاب می‌کند که یک اثر عادی آن را نتیجه بگیرد. مثال: حیات زید خردسال را استصحاب می‌کند، نتیجه می‌گیرد پس وزنش بیشتر شده است.

#### قسم سوم: اثر شرعی بلاواسطه

موضوع خارجی مثل حیات زید را استصحاب می‌کند نتیجه می‌گیرد پس حرام است همسرش با دیگری ازدواج کند.

**قسم چهارم: اثر شرعی مع الواسطه**

مثال: نذر کرده هر روز که فرزندش رشد و نمو داشته باشد صدقه دهد، بچه چند روزی است مفقود شده، حیات فرزندش را با استصحاب ثابت میکند نتیجه می‌گیرد پس چون زنده است به حکم عقل رشد و نمو هم دارد با استفاده از این واسطه، نتیجه می‌گیرد پس پرداخت صدقه بر او واجب است.

**قسم پنجم: استصحاب معلول (لازم) و نتیجه‌گیری علت (ملزوم)**

مثال: رشد و نمو فرزند (معلول) را استصحاب می‌کند و نتیجه می‌گیرد پس فرزندش زنده است که زنده بودن علت رشد است.

**قسم ششم: استصحاب معلول و نتیجه‌گیری معلول دیگر**

مثال: استصحاب می‌کند نفس کشیدن فرزندش را و نتیجه می‌گیرد پس رشد و نمو دارد. (تنفس و رشد هر دو معلول حیات‌اند)

**قسم هفتم: استصحاب موضوع خارجی و نتیجه‌گرفتن یک امر اتفاقی**

مثال: می‌داند که یکی از زید و عمرو مرده است، استصحاب می‌کند زید زنده است، می‌گوید پس عمرو مرده است. حیات زید با موت عمرو تلازم ندارند بلکه به صورت اتفاقی چنین شده که حیات یکی از این دو همراه شده با موت دیگری.

پس تا اینجا چهارده قسم برای استصحاب تصویر شد که باید به بررسی احکام اینها بپردازیم از این حیث که آیا استصحاب در تمام این چهارده قسم جاری است یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا نتیجه‌ای که با جریان استصحاب به دنبال آن هستیم قابل استفاده است یا خیر؟

با توجه به این نکته که خداوند متعال از دو حیث ممکن است مورد نظر قرار گیرد: ۱. خالقیت. ۲. مشرعیّت یعنی قانون‌گذار بودن، احکام اقسام چهارده‌گانه مذکور را بررسی می‌کنیم:

**حکم صورت اول (مستصحب موضوع خارجی باشد)**

مرحوم شیخ انصاری نسبت به حکم صورت اول قائل به جریان استصحاب فقط در یک قسم هستند.

**جریان استصحاب در اثر شرعی بلاواسطه**

نسبت به اقسام هفت‌گانه استصحاب در موضوعات خارجی می‌گوییم اگر مستصحب موضوع خارجی باشد فقط در یک قسم استصحاب جاری است، به عبارت دیگر فقط یکی از نتایج هفت‌گانه مذکور را می‌توانیم از استصحاب به دست آوریم آن هم قسمی است که استصحاب در موضوع خارجی جاری شود و اثر شرعی بلاواسطه آن را نتیجه بگیریم. بقاء حیات زید را استصحاب کنیم و وجوب پرداخت نفقه به زوجه‌اش را نتیجه بگیریم.

**عدم جریان استصحاب در سایر اقسام**

سایر شش قسم دیگر هیچ‌کدام قابل نتیجه‌گیری از استصحاب نیستند زیرا دلیل بر حجیت استصحاب حدیث "لاتنقض الیقین بالشک" است این فرموده شارع می‌گوید قانون شرعی این است که به واقعیت کاری نداشته باشید بلکه بنا بگذارید بر یقین سابق، پس شارع نمی‌گوید در مورد یقین سابق و شک لاحق، من شارع تکوینا در زمان شک شما چیزی مثل حیات زید را خلق و ایجاد می‌کنم بلکه می‌گوید کلام من شارع این است که صرفاً بنا بگذارید بر همان متیقن و یقین سابق پس باید به این کلام شارع عیناً عمل کنیم نه کمتر نه بیشتر، پس اگر حیات زید را استصحاب کردیم و بنا گذاشتیم بر بقاء حیات زید هر اثر و کلامی که شارع به دنبال آن فرموده باشد را جاری می‌کنیم مثل اینکه شارع فرموده هر زنی حیثیتش ثابت شد، پرداخت نفقه‌اش بر شوهرش واجب است، این اثر جاری است چون ما هستیم و کلام شارع لکن آثار عقلی و عادی حیات زید ارتباطی به کلام شارع ندارد و شارع آن را فرموده لذا نمی‌توانیم استصحاب حیات زید جاری کنیم و نتیجه بگیریم پس زید رشد کرده یا نیاز به غذا دارد.

به عبارت دیگر جریان لازمه عقلی و عادی از حیثه کلام شارع و جواز استصحاب خارج است.

**حکم صورت دوم (مستصحب حکم شرعی باشد)**

اگر مستصحب ما حکم شرعی باشد مثل وجوب نماز عصر، طبق حدیث "لاتنقض الیقین بالشک" می‌گوییم شارع یک حکم شرعی ظاهری بیان کرده که شما بنا بگذار بر اینکه همین الآن نماز عصر بر شما واجب است، خب روشن است که وقتی حکمی مانند وجوب نماز عصر بر مکلف ثابت باشد (چه با استصحاب چه با نص خاص و روایات) این حکم چهار اثر دارد که هر چهار اثر جاری می‌شود:

**الف:** اثر شرعی بلاواسطه. **ب:** اثر شرعی مع الواسطه. **ج:** اثر عقلی. **د:** اثر عادی

لکن طبق حدیث "لاتنقض الیقین بالشک" نمی‌توانیم سه اثر دیگر را هم ثابت کنیم زیرا "لاتنقض" می‌گوید اثر یقین سابق و متیقن را نقض نکن، لازم، ملزوم و ملازم یک حکم شرعی اثر آن حکم شرعی نیست.

سپس می‌فرمایند اینکه گفتیم با جریان استصحاب نمی‌توانیم حکم شرعی را برای ملازم عقلی هم ثابت کنیم نمونه فقهی هم دارد مثل اینکه می‌دانیم شارع فرموده بعضی از رابطه‌های نسبی مانع ازدواج است، مانند حرمت ازدواج با عمه، خاله، خواهر و مادر. شارع مقدس رضاع را در حکم و نازل منزله نسب دانسته، یعنی ازدواج با خواهر رضاعی هم مانند ازدواج با خواهر نسبی حرام است.

نسبت به خواهر نسبی یک ملازم عقلی وجود دارد، عقل می‌گوید وقتی ازدواج زید با خواهر رضاعی اش حرام است اگر آن خواهر رضاعی یک خواهر داشته باشد، ازدواج زید با خواهر رضاعی هم حرام است در حالی که شارع حرمت ازدواج زید با خواهر رضاعی اش را حرام نمی‌داند. وقتی زید هم زمان با حمیده هر دو شیرخوار بوده‌اند و زید از مادر حمیده با شرائطش شیر خورده می‌شوند خواهر و برادر رضاعی لکن اگر این حمیده خواهر بزرگی داشته به نام سعیده، دیگر ازدواج زید با سعیده شرعا حرام نیست در حالی که طبق آن ملازم عقلی باید بگوییم حرام است.

نتیجه اینکه وقتی مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اصل مثبت حجت نیست مقصودشان این است که در اقسام هفت‌گانه موضوع خارجی در شش قسم و در اقسام هفت‌گانه حکم شرعی هم در سه قسمش نتیجه‌گیری صحیح نیست.

**و قد عرفت أن الإستصحاب ...، ص ۲۴۳، س ۱۵**

مرحوم شیخ انصاری در مباحث سابق اشاره کردند که در حجیت استصحاب دو مبنا است، قدماء استصحاب را از باب حکم عقل حجت می‌دانستند در این صورت تمام آثار شرعی، عقلی و عادی استصحاب هم حجت خواهد بود به عبارت دیگر اگر دلیل حجیت استصحاب حکم عقل باشد اصل مثبت حجت خواهد بود. متأخران مانند مرحوم شیخ انصاری استصحاب را از باب اخبار حجت می‌دانند لذا با بیانی که توضیح دادیم طبق این مبنا اصل مثبت حجت نخواهد بود.

**نعم هنا شیء ...، ص ۲۴۴، س ۱**

**واسطه خفی و جلی**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اگر حکم شرعی‌ای که می‌خواهیم با یک اصل عملی ثابت کنیم اثر مستقیم اصل عملی نباشد بلکه یک واسطه عقلی یا عادی داشته باشد این اصل عملی مثبت و لاجت است.

در این قسمت به یک تفصیل در اصل مثبت اشاره می‌کنند که واسطه‌ای که تا الآن گفتیم باعث مثبت شدن و لاجت شدن اصل می‌شود اگر این واسطه خفی باشد اصل مثبت حجت است و اشکالی به جریان آن اصل عملی وارد نیست. اگر واسطه عقلی خفی باشد به گونه‌ای که عرف به وساطت این واسطه توجه نکند و آن را کالعدم انگارد جریان استصحاب و نتیجه‌گیری حکم شرعی اشکالی ندارد.

مثال: دست زید نجس و مرطوب بود بعد از یک دقیقه با کتاب برخورد و ملاقات پیدا می‌کند، شک داریم آیا کتاب نجس شده یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء رطوبت دست زید را و می‌گوییم کتاب نجس است. در این مثال حکم به نجاست، یک واسطه خورده است، یعنی وقتی مطلب را باز می‌کنیم می‌بینیم استصحاب کردیم دست زید حین الملاقات همچنان مرطوب بوده پس رطوبت به کتاب سرایت کرده، پس کتاب نجس است. اینکه "پس رطوبت به کتاب سرایت کرده" یک واسطه عقلی است لکن این واسطه آن قدر خفی و پنهان است که اصلا عرف به آن توجه ندارد بلکه عرف می‌گوید دست زید مرطوب بوده لذا کتاب هم نجس شده، یعنی عرف به حکم عقل به سرایت رطوبت از دست به کتاب توجهی ندارد، جریان این استصحاب بی اشکال است زیرا واسطه خفی است.

### تنبیه هفتم: أصالة تأخر الحادث

مرحوم شیخ انصاری ابتدا اصطلاح أصالة تأخر الحادث را ضمن یک مثال توضیح می‌دهند سپس وارد بررسی اقسام آن می‌شوند.

مثال: یقین داریم زید روز جمعه زنده بود، روز یکشنبه جنازه‌اش را داخل منزل پیدا کرده‌اند که به دلیل ابتلاء به کرونا مرده است، شک داریم آیا روز شنبه مرده است یا صبح روز یکشنبه؟ بگوییم یقین داریم جمعه زنده بود شک داریم شنبه هم زنده بوده یا نه؟ استصحاب کنیم حیات زید را در روز شنبه، و بگوییم پس حدوث موت، روز یکشنبه بوده است، اینجا اصل عدم موت روز شنبه جاری کردیم و نتیجه گرفتیم متأخر بودن موت زید و مردن روز یکشنبه را در نتیجه ورثه او از روز یکشنبه مالک اموال او شده‌اند نه از روز شنبه. خلاصه اینکه شک داریم موت زید به عنوان یک مسأله حادث و تازه اتفاق افتاده، شنبه بوده یا یکشنبه، اصل تأخر حادث جاری کردیم و نتیجه گرفتیم موت زید روز یکشنبه بوده است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این استصحاب اصل مثبت است زیرا استصحاب کردیم حیات زید در روز شنبه را و نتیجه گرفتیم پس حدوث موت در روز یکشنبه بوده است لکن اینکه واسطه خفی است یا جلی باید بررسی شود.

نسبت به أصالة تأخر الحادث به دو قسم اصلی اشاره می‌کنند:

#### قسم اول: مقایسه تأخر حادث با زمان قبل

در محل بحث ما جنازه زید را روز یکشنبه دیده‌ایم پس یقیناً زید در روز یکشنبه یک میت و مرده بوده است، لکن نمی‌دانیم این موت مربوط به زمان قبل از یکشنبه است یا مربوط به همین یکشنبه است؟ پس نسبت به حدوث موت بین یکشنبه و قبل آن مردد هستیم، اینجا اگر نسبت به روز شنبه استصحاب عدم موت جاری کنیم و نتیجه بگیریم پس موت زید روز یکشنبه بوده اصل مثبت خواهد بود زیرا لازمه عقلی عدم موت روز شنبه، موت روز یکشنبه است پس این اصل مثبت و بی اعتبار خواهد بود.

#### قسم دوم: مقایسه تأخر حادث با حادث دیگر

این قسم موردی است که یک امر حادث را نه با زمان بلکه با حادث دیگر مقایسه می‌کنیم و به دنبال کشف تقدم و تأخر هستیم. مثال: روز شنبه یقین داریم آب حوض کُر نبوده و پاک هم بوده است، روز یکشنبه هم یقین داریم که آب حوض هم با نجس ملاقات کرده هم به مقدار کر رسیده است، اما نمی‌دانیم ابتدا به مقدار کر رسیده سپس با نجس ملاقات کرده که متنجس نشده باشد یا ابتدا با نجس ملاقات کرده سپس به مقدار کر رسیده که متنجس شده باشد؟

این مسأله دوصورت دارد:

**صورت اول:** جاهل به تاریخ هر دو حادث هستیم و نمی‌دانیم کدام یک اول و کدام یک دوم اتفاق افتاده. در این صورت جریان سه اصل را باید بررسی کنیم:

#### اصل اول: أصالة تأخر الكریة عن الملاقات

بگوییم اصل (استصحاب) این است که کریت بعد از ملاقات حادث شده است، یعنی اول ملاقات بوده سپس کریت پس آب نجس است. می‌فرمایند این اصل استصحاب جاری نیست زیرا در استصحاب نیاز به یقین سابق داریم، باید یقین سابق به تأخر کریت داشته باشیم که عند الشک آن را استصحاب کنیم در حالی که یقین سابق به تأخر کریت آب نداریم.

#### اصل دوم: اصل عدم کریت حین الملاقات

این اصل که بگوییم یقیناً یک زمانی آب حوض کر نبوده الان عدم کریت را استصحاب می‌کنیم و نتیجه این می‌شود که پس آب نجس است، این اصل هم جاری نمی‌شود زیرا معارض دارد، در مقابل آن اصل عدم ملاقات حین الكریة است یعنی قبل از کر شدن ملاقات نبوده پس آب پاک است، تعارضاً تساقطاً.

اصل سوم: جریان هر دو اصل

یعنی بگوییم هم اصل عدم کَرِّیت حین الملاقات جاری است و هم اصل عدم ملاقات حین الکَرِّیة جاری است و نتیجه بگیریم کَرِّیت و ملاقات مقارن و همزمان بوده‌اند و هیچکدام بر دیگری مقدم نبوده است. مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند چنین چیزی هم جاری نیست زیرا اصل مثبت است. هر کدام از دو استصحاب مذکور را که جاری کنیم می‌خواهیم نتیجه بگیریم که پس کَرِّیت و ملاقات همزمان بوده است و این می‌شود لازمه عقلی و اصل مثبت.

صورت دوم: تاریخ یکی را می‌دانیم

می‌دانیم کَرِّیت روز یکشنبه بوده اما نمی‌دانیم ملاقات چه زمانی بوده در اینجا چهار قول است لکن نظر مرحوم شیخ انصاری این است که در مجهول التاريخ اصل جاری می‌کنیم و البته اثر عقلی‌اش را هم نتیجه نمی‌گیریم. در مثال ما ملاقات مجهول التاريخ است، لذا می‌گوییم اصل عدم ملاقات است در زمان کَرِّیت (زمانی که آب با اضافه شدن کر می‌شده ملاقات با نجس اتفاق نیافتاده)، لکن نمی‌توانیم بگوییم پس ملاقات بعد از کَرِّیت بوده است زیرا این لازمه عقلی است و می‌شود اصل مثبت.



قبل از ورود به توضیح مطلب مرحوم شیخ در تنبیه هشتم یک مقدمه فقهی بیان می‌کنیم:

### مقدمه فقهی: چهار رکن در عبادات

هر عبادتی چهار رکن دارد: جزء، شرط، مانع و قاطع.

جزء هر عبادت، عملی است که دخیل در ماهیت آن عبادت است مانند رکوع نسبت به نماز.

شرط هر عبادت، عملی است که دخیل در ماهیت آن عبادت نیست لکن انجام عبادت بدون آن هم صحیح و مسقط تکلیف نیست، مانند وضو نسبت به نماز.

مانع در هر عبادت، چیزی است که عدمش شرط عبادت است، مانند عدم غصبت مکان در نماز.

قاطع در هر عبادت عملی است که وجودش هیئت اتصالیه عبادت را به هم می‌زند و آن را باطل می‌کند. مانند قهقهه در نماز.

(تفاوت دقیق بین قاطع و مانع را مرحوم شیخ انصاری در تنبیهات مبحث اقل و اکثر بررسی کرده‌اند. مراجعه کنید به رسائل، ج ۳، ص ۳۷۷.)

بحث در این است که اگر فرد وارد عملی مانند نماز شده است و در أثناء آن شک می‌کند که آیا عملش تا اینجا صحیح بوده و ادامه دهد یا باطل بوده است، زیرا شک دارد مثلاً جزئی از عبادت را ترک کرده یا نه، شرطی از شرائط عبادت را ترک کرده یا نه، مانع یا قاطعی را مرتکب شده یا نه؟ مثلاً تمام دکمه‌های پیراهنش باز بوده و آنها را حین نماز بسته است شک دارد آیا مرتکب قاطع نماز شده یا نه.

در مسأله چند قول است لکن نظر مرحوم شیخ انصاری قائل به تفصیل هستند و می‌فرمایند:

اگر شک در فساد عبادت از ناحیه شک در جزء، شرط و مانع باشد استصحاب صحت معنا ندارد زیرا یقین داریم اجزاء سابق صحیح بوده شک داریم این عملی که الآن انجام دادیم مانع نماز هست یا نه؟ پس نسبت به اجزاء سابق شکی نداریم که صحتشان را استصحاب کنیم.

اگر شک در فساد عبادت ناشی از شک در وجود قاطع (مختل کننده هیئت اتصالیه) باشد، نمی‌داند بستن تمام دکمه‌های پیراهن در نماز قاطع نماز و مختل به هیئت اتصالیه هست یا نه اینجا استصحاب صحت جاری است زیرا یقین دارد تا قبل این عمل هیئت اتصالیه برقرار بود شک دارد آیا هیئت اتصالیه موجود در اجزاء سابق نماز از بین رفت یا نه؟ بقاء هیئت اتصالیه را استصحاب می‌کند. به عبارت دیگر اجزاء سابق را باید با هیئت اتصالیه انجام می‌داد و یقین دارد قبل بستن دکمه‌های پیراهن اجزاء نمازش همراه با هیئت اتصالیه و لذا صحیح بوده‌اند، شک دارد آیا همچنان صحت نماز باقی است یا نه؟ صحت نماز را استصحاب می‌کند.

سؤال: این استصحاب اصل مثبت نیست؟ شما استصحاب می‌کنید صحت اجزاء نماز را و نتیجه می‌گیرید پس هیئت اتصالیه موجود است و بستن دکمه‌های پیراهن قاطع نماز نبوده. این اصل مثبت است زیرا صحت را استصحاب کردید و لازمه عقلی آن یعنی بقاء هیئت اتصالیه را نتیجه گرفتید.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اینجا واسطه خفی است و عرف التفات به آن ندارد، لذا مثبت بودن اصل اشکالی ندارد.

تنبيه نهم: عدم جریان استصحاب در اعتقادات

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید از مباحث گذشته روشن شد که استصحاب در چهار مورد بدون شبهه جاری است:

یکم: موضوعات خارجیّه. مانند استصحاب حیات زید یا ملکیت عمرو.

دوم: موضوعات لغویّه. مانند استصحاب عدم نقل.

سوم: استصحاب احکام شرعی فرعی فقهی.

چهارم: استصحاب حکم شرعی اصولی.

در این تنبیه به این سؤال پاسخ می‌دهند که در اصول اعتقادیّه هم امکان جریان استصحاب هست یا خیر؟ البته قسمتی از این بحث در تنبیه پنجم گذشت.

مثلاً یقین داریم به نبوت حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام شک کنیم آیا نبوت ایشان باقی است یا نه؟ آیا استصحاب بقاء نبوت و شریعت ایشان باقی است یا نه؟

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید استصحاب در اعتقادات جاری نیست زیرا یا استصحاب را از باب اخبار حجت می‌دانیم یا از باب ظن و حکم عقل.

اگر استصحاب را از باب روایات حجت بدانیم اصلاً جریان استصحاب بی معنا است زیرا در امور اعتقادیّه و اصول دین باید بر اساس قطع و یقین عمل نمود، اگر شک کنیم در بقاء نبوت و شریعت حضرت موسی یعنی دیگر قطع و یقین نداریم به حجیت آن شریعت پس وقتی یقین و قطع نسبت به حجیت یک شریعت از بین رفت دیگر اعتقاد قطعی و یقینی به آن هم امکان نخواهد داشت. پس روشن است که تصویر استصحاب در امور اعتقادی امکان ندارد زیرا امکان ندارد در آن واحد هم یک مسأله اعتقادی و نیازمند به یقین باشد هم به آن شک داشته باشیم.

اگر استصحاب را از باب ظن و حکم عقل حجت بدانیم باز هم استصحاب جاری نخواهد بود زیرا عقل می‌گوید ظن به بقاء یقین سابق حجت است، در حالی که در امور اعتقادیّه ظن هیچ جایگاهی ندارد بلکه قطع معتبر است چه عقائدی که به حکم عقل قطعی باید ثابت شود مانند توحید و چه عقائدی که با نقل قطعی ثابت شده مانند جسمانی بودن معاد.

مرحوم شیخ انصاری ابتدا یک مقدمه‌ای ذکر می‌کند سپس به تبیین محل بحث می‌پردازد و در پایان هم نظر نهایی خودشان را توضیح می‌دهند.

#### مقدمه بحث

روشن است که استصحاب دو رکن دارد یقین سابق و شک لاحق. دلیلی که دلالت بر حکم متیقن سابق می‌کند سه حالت دارد:

**الف:** همان دلیل ظهور دارد و دلالت می‌کند بر وضعیت حکم در زمان آینده. مثل اینکه مولا بگوید: "أكرم العلماء في كلّ زمان" دیگر شک در این حکم در زمانهای بعد معنا ندارد. یا بگوید: "لا تُهِنُ الفقراء" به فقرا اهانت نکن، در مباحث اصول خوانده‌ایم که نهی دال بر دوام است یعنی تا ابد نباید به فقراء اهانت کنی. در این حالت استصحاب جایگاهی ندارد.

**ب:** همان دلیل ظهور دارد در نفی حکم نسبت به زمان آینده. مانند أدله‌ای که یک واجب را محدود به زمان خاصی می‌کنند. صم إلی آخر شهر رمضان. در این حالت هم استصحاب جایگاهی ندارد.

**ج:** دلیل دال بر حکم متیقن، نسبت به شمول زمان آینده ساکت است و جهت سکوت و عدم دلالت نسبت به زمان آینده هم سه جهت ممکن است باشد:

**یکم:** دلیل مجمل است. مولا فرموده: "إجلس في المسجد إلی اللیل" نمی‌دانیم مقصود از لیل استتار خورشید است یا ذهاب حمره مشرقیه، لذا در فاصله حدود بیست دقیقه‌ای بعد استتار شمس تا ذهاب حمره مشرقیه نمی‌داند آیا همچنان جلوس در مسجد بر او واجب است یا خیر؟

**دوم:** دلیل قاصر است از شمول نسبت به زمان آینده. فرموده: "إذا تعیّر الماء بالملاقاة، تنجّس" اگر آب به سبب ملاقات با نجس مثل خون رنگش تغییر کرد متنجّس می‌شود. حال اگر این تغییر در رنگ آب خود بخود بر طرف شد، تکلیف چیست آیا آب همچنان متنجّس است؟ دلیل مذکور قاصر است و شامل این مطلب نمی‌شود.

**سوم:** دلیل قدر متیقن دارد. مثل اینکه دلیل لثبی (عقلی) است مانند اجماع. به اجماع فقهاء مشتری در اولین ساعتی که فهمید مغبون شده حق خیار دارد حال اگر در آن لحظه می‌توانست اقدام به فسخ معامله کند اما اقدامی نکرد آیا تا یک روز بعد هم فرصت برای فسخ معامله دارد یا خیر؟ می‌گوییم دلیل بر وجود خیار، اجماع است و اجماع قدر متیقن دارد یعنی قطعاً حق خیار غبن در ساعت اول وجود دارد اما نسبت به ساعت‌ها و روزهای بعد ساکت است و معلوم نیست شامل آنها هم بشود.

#### تبیین محل بحث

در تنبیه دهم بحث در این است که یک دلیل عام داریم که شامل همه زمانها می‌شود مانند "أكرم العلماء في كلّ زمان" یک دلیل خاص یا همان مخصّص داریم که می‌گوید: "لا تکرّم زیداً فی یوم الجمعة" زید عالم را روز جمعه اکرام نکن یعنی اکرام زید در روز جمعه حرام است، روز شنبه نسبت به اکرام زید شک می‌کنیم زیرا نمی‌دانیم حکم اکرام زید در روز شنبه داخل در دلیل عام است که اکرامش واجب باشد یا داخل در دلیل خاص است که اکرامش حرام باشد؟ آیا اینجا می‌توانیم حکم مخصّص را استصحاب کنیم و بگوییم حرمت اکرام زید در روز شنبه همچنان باقی است؟

برای ملاحظه بیشتر تطبیق فقهی این بحث، مراجعه کنید به مکاسب، ج ۵، صفحات ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹.

#### نظریه مرحوم شیخ انصاری

در محل بحث سه قول است، بعضی حکم عام را لازم الإلتباع می‌دانند و بعضی استصحاب حکم مخصّص جاری می‌کنند، مرحوم شیخ انصاری قائل به تفصیل هستند.

قبل از بیان تفصیل مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصول: عام افرادی و ازمائی

عمومیت در یک کلام ممکن است و به عبارت دیگر عام گاهی عمومیت مربوط به زمان است مثل "أكرم العلماء في كل زمان" و گاهی عمومیت مربوط به اشخاص و افراد است مانند أكرم العلماء که شامل تمام افراد عالم می‌شود.

در محل بحث که یک دلیل عام داریم که شامل همه زمانها می‌شود و یک دلیل خاص داریم که فقط شامل زمان خاصی می‌شود، این دلیل عام ازمائی دو صورت دارد:

#### صورت یکم:

دلیل عام ازمائی، عمومیت افرادی هم دارد، یعنی نسبت به هر فرد از زمان یک حکم مستقل دارد، وقتی مولا می‌فرماید: "أكرم العلماء كل يوم من شهر رمضان" این تعبیر "كل يوم" قرینه است که در این ۳۰ روز، ۳۰ اکرام مستقل واجب است یعنی هر روز را که امتثال کرد ثواب دارد و هر روزی که ترک کرد عقاب دارد، پس دلیل عام گویا منحل شد به تعداد هر یک از ۳۰ روز و هر یک از علماء، حال یک دلیل خاص مانند اجماع قائم شد بر حرمت اکرام زید عالم در روز هفتم، و این دلیل نسبت به روز هشتم ساکت است، در این صورت تکلیف ما روشن است، یعنی از ابتدا گویا با ۳۰ اکرام مربوط به ۳۰ روز مواجه بودیم، اجماع یکی از این روزها را خارج کرد، پس همچنان دلیل عام شامل روزهای بعدی می‌شود و وجوب اکرام باقی است لذا نمی‌توان حرمت اکرام روز هفتم را در روز هشتم استصحاب نمود.

#### صورت دوم:

دلیل عام ازمائی صرفاً یک حکم مستمر را بیان می‌کند یعنی می‌گوید: "أكرم العلماء دائماً" این دلیل می‌گوید علماء را همیشه اکرام کن اما ظهور در وجوب اکرام نسبت به یک روزها ندارد که بگوییم "أكرم العلماء دائماً" منحل می‌شود به یک یک روزها و یک یک علماء، خیر فقط می‌گوید اکرام علماء واجب است پس یک حکم داریم که البته مستمر است، لکن یک حکم است یعنی نسبت به زید عالم یک حکم مستمر داریم، نسبت به بکر عالم یک حکم مستمر اکرام داریم، حال بالفرض اجماع قائم شد بر حرمت اکرام زید در روز جمعه، یعنی ما نسبت به زید یک حکم وجوب اکرام داشتیم که با آمدن روز جمعه قطع شد و از بین رفت، حال روز شنبه شک داریم نمی‌دانیم همان حکم عام (وجوب اکرام) را عمل کنیم یا بگوییم وجوب اکرام روز شنبه نیاز به دلیل جدید دارد و زمانی که دلیل جدید بر وجوب اکرام زید ندانیم پس حکم حرمت اکرام روز جمعه را استصحاب کنیم.

پس در این صورت دوم تمسک به عموم عام (و اثبات حکم وجوب اکرام زید) جایز نیست بلکه باید حکم مخصص را استصحاب نمود. حتی اگر در یک موردی استصحاب حکم مخصص هم جاری نباشد مثل اینکه شک در مقتضی باشد نه شک در رافع، باز هم تمسک به عموم عام جایز نیست.

مرحوم شیخ انصاری در پایان بیان نظریه‌شان به یک نکته هم اشاره می‌کنند که در حکم دو صورت مذکور تفاوت ندارد که شمول (عموم) از یک لفظ استفاده شود که اصطلاحاً به آن عام می‌گوییم یا شمول، از لطلاق و مقدمات حکمت استفاده شود که به آن مطلق می‌گوییم. مثال عام همان کلمه "دائماً" در مثال مذکور بود. اما مثال برای مطلق هم می‌فرمایند این است که مولا بفرماید: "تواضع للناس" در مقابل مردم تواضع کن، از آنجا که مولا نفرموده "تواضع للناس فی کل يوم" استفاده می‌کنیم که زمان دخالتی در حکم ندارد، یعنی حکم وجوب تواضع نسبت به هر یک از افراد زمان یک حکم مستقل نیست بلکه ما با یک حکم مستمر مواجهیم که وجوب تواضع باشد، حال اگر در روز جمعه اجماع قائم شد که در مقابل متکبر تواضع حرام است (بلکه با عزت نفس باید برخورد کرد) و روز شنبه شک کردیم که آیا در مقابل متکبر همچنان باید متکبرانه برخورد کرد یا تواضع واجب است، اینجا استصحاب حکم مخصص جاری است.

الأمر الحادی عشر: قد أجرى ...، ص ۲۷۸

تنبیه یازدهم: استصحاب وجوب أجزاء عند تعذر الكل

در واجباتی که مرکب از اجزائی هستند، گاهی پیش می‌آید که یک جزء متعذر می‌شود، سؤال این است که با تعذر یک جزء از کل اجزاء عبادت، آیا اصل وجوب عبادت و ما بقی اجزاء را استصحاب کنیم یا واجب ساقط می‌شود.

مثال: اگر در نماز انجام سجده متعذر شد آیا وجوب اصل نماز را استصحاب کنیم و اتیان نماز را همچنان واجب بدانیم یا حکم کنیم به سقوط اصل آن نماز؟

فقهاء به أدله‌ای تمسک کرده‌اند از جمله روایات خاصه مانند الصلاة لا تترك بحال، یا عباراتی مانند ما لا يُدرک کله لا يُترك کله. بعضی از فقهاء به عنوان یک دلیل مستقل در اینجا به استصحاب تمسک کرده‌اند و فرموده‌اند قبل تعذر یک جزء، اصل عبادت واجب بود الاَن شک داریم آیا وجوب عمل همچنان باقی است؟ بقاء وجوب اصل عمل را استصحاب می‌کنیم.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید بعضی از علماء به جریان استصحاب مذکور اشکال کرده‌اند و اشکالشان هم صحیح است لکن می‌توانیم جریان استصحاب را توجیه و تصحیح کنیم.

اشکال از مرحوم خوانساری شارح دروس است، ایشان فرموده‌اند جریان استصحاب در این مورد از اقسام استصحاب کلی قسم سوم است و استصحاب کلی قسم سوم هم جاری نمی‌باشد.

توضیح مطلب: در مباحث استصحاب کلی (جلسه ۸۳، صفحه ۱۵۳ و ۱۵۴ جزوه) خواندیم که استصحاب کلی قسم سوم آن است که یقین داریم زید وارد خانه شد و بیرون رفت شک داریم لحظه خروج زید، عمرو وارد خانه شد که همچنان کلی انسان در خانه باقی باشد یا نه؟ اینجا استصحاب ممکن نیست زیرا نسبت به زید یقین به خروج داریم و نسبت به عمرو هم اصل ورودش مشکوک است لذا ارکان استصحاب (یقین سابق و شک لاحق) تمام نیست و استصحاب جاری نخواهد بود.

در ما نحن فیه هم چنین است که متیقن سابق ما وجوب ۱۰ جزء است ضمن کلّ به نام صلاة یعنی هر کدام از اجزاء ۱۰ گانه وجوب مقدّمی دارند برای تحقق کلّ که با ضمیمه شدن این ۱۰ جزء به یکدیگر، صلاة به عنوان یک واجب نفسی محقق بشود، وقتی کلّ (تمام ۱۰ جزء به ضمیمه هم) متعذر شد (چون یکی از اجزاء متعذر شده) شک دارم آیا صلاة ضمن این ۹ جزء باقی مانده وجوب نفسی دارد یا نه؟ پس یقین سابق ما به وجوب هر یک از اجزاء، به عنوان مقدمه تحقق کل (۱۰ جزئی) بوده است، این وجوب قطعاً از بین رفته زیرا یکی از اجزاء متعذر شده و قابل امتثال نیست، وجوبی که الاَن می‌خواهیم استصحاب کنیم یک وجوب نفسی است برای نماز ۹ جزئی که حالت سابقه ندارد.

نتیجه اینکه متیقن ما واجب ۱۰ جزئی است که قطعاً از بین رفته و مشکوک ما واجب ۹ جزئی است که حالت سابقه یقینی ندارد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید می‌توانیم جریان استصحاب در این مورد را توجیه و تصحیح کنیم. سه توجیه ذکر می‌کنند و بعد از نقد توجیه اول و سوم، توجیه دوم را می‌پذیرند.

توجیه دوم که مورد تأیید مرحوم شیخ انصاری است و در مبحث استصحاب کلی قسم سوم هم ضمن مثالهای دیگری آن را تأیید نمودند برای تصحیح جریان استصحاب در این بحث آن است که می‌فرمایند ما با یک واجب ۱۰ جزئی مانند نماز مواجهیم، یقین داریم که قبل تعذر یک جزء، ۹ جزء دیگر وجوب نفسی داشتند لکن نمی‌دانیم آن ۹ جزء، با ضمیمه جزء دهم وجوب نفسی داشتند (که بدون جزء دهم وجوب از بین برود) یا حتی بدون ضمیمه جزء دهم هم وجوب نفسی داشتند (که بدون جزء دهم همچنان وجوب باقی باشد)، اینجا استصحاب وجوب نفسی نماز ضمن ۹ جزء جاری است زیرا به نظر عرف نبود سوره ضرری به استصحاب نمی‌زند و باعث تفاوت بین متیقن و مشکوک نمی‌شود چنانکه عرف وقتی حیات زید را استصحاب می‌کند تفاوتی بین حالت صحت و بیماری او نمی‌بیند یعنی چه زید دیروز سالم بوده و سپس مریض شده باشد صرفاً می‌گوید حالتی از حالات زید تغییر کرده نه خود زید، اینجا هم عرف می‌گوید با تعذر یک جزء، اصل وجوب نفسی تغییر نکرده و همان وجوب نفسی که متیقن سابق بود الاَن در همان شک داریم لذا ارکان استصحاب تمام است و جاری خواهد بود. (به جهت همین عرف توجیه اول و سوم را مردود می‌دانیم)

تنبيه دوازدهم: جریان استصحاب حتی با ظن به خلاف

چیزی که یقین سابق نسبت به آن مطرح است لکن در زمان لاحق دیگر یقین به آن باقی نمانده از سه حالت خارج نیست:

حالت اول: ظن لاحق معتبر داریم به عدم بقاء حکم سابق.

در این صورت تکلیف روشن است و بر اساس همان ظن، عمل می‌کنیم و نوبت به استصحاب نمی‌رسد.

حالت دوم: شک لاحق داریم یعنی یقین سابق تبدیل شده به شک ۵۰ درصد احتمال بقاء می‌دهیم و ۵۰ درصد احتمال عدم بقاء. اینجا همان محل جریان استصحاب است.

حالت سوم: ظن لاحق نامعتبر داریم به عدم بقاء حکم سابق. بر اساس یک دلیل نامعتبر مانند قیاس و استحسان، ظن به عدم بقاء حکم متیقن پیدا کردیم.

بحث در این تنبیه نسبت به حالت سوم است که تکلیف چیست؟

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید طبق هر کدام از دو مبنای موجود در حجیت استصحاب بحث را بررسی می‌کنیم:

- اگر دلیل بر حجیت استصحاب را اخبار بدانیم چنانکه ما و متأخران قائلیم با وجود ظن نامعتبر به از بین رفتن متیقن سابق، باز هم می‌توانیم بقاء آن را استصحاب کنیم به سه دلیل:

دلیل اول: اجماع. (البته نسبت به این دلیل اشکالات متعددی مطرح است از جمله اینکه اولاً اجماع قدمائیه نیست ثانیاً اجماع الکل نیست) دلیل دوم: روایات می‌گویند "لاتنقض الیقین بالشک" کلمه شک هر چند در منطق به معنای دو احتمال مساوی (پنجاه پنجاه) است لکن در لغت و استعمال حدیثی (که چند شاهد هم برای آن ذکر می‌کنند) کلمه شک به معنای مطلق احتمال و در مقابل یقین بکار می‌رود، پس یقین را با شک نقض نکن یعنی هرگاه یقین سابق داشتی سپس یقین از بین رفت (حال چه ظن به بقاء بیاید چه ظن به ارتفاع بیاید چه شک بیاید) بنابر یقین سابق بگذار و استصحاب جاری کن. نتیجه اینکه با وجود ظن نامعتبر به ارتفاع متیقن، باز هم استصحاب جاری خواهد بود چون روایات می‌گویند لاتنقض الیقین بالشک.

دلیل سوم: ظن بر خلاف یقین سابق (ظن به ارتفاع) اگر دلیل قطعی داشته باشیم بر عدم حجیتش مانند قیاس، دیگر معنا ندارد توجه کردن به آن و تبعیت از قیاس. و اگر دلیل قطعی نداشتیم و شک در حجیت آن ظن داشته باشیم باز هم در علم اصول ثابت شده که مشکوک الحجیة لیس بحجة و در نتیجه استصحاب جاری خواهد بود.

- اگر دلیل بر حجیت استصحاب را مانند قدمات، از باب ظن و حکم عقل حجت بدانیم در این صورت هم استصحاب جاری می‌شود زیرا ملاک در حصول ظن، ظن نوعی است و نوع مردم وقتی یقین سابق به شیء داشتند ظن به بقاء پیدا می‌کنند. حال اگر یک نفر بگوید من ظن شخصی به خلاف یقین سابق و به ارتفاع آن دارم می‌گوییم طبق مبنای مشهور علما این ظن شخصی حجت نیست. نتیجه اینکه اگر استصحاب را از باب حکم عقل هم حجت بدانیم و سپس ظن نامعتبر شخصی بر خلاف یقین سابق (به ارتفاع یقین سابق) پیدا شود، التفات به این ظن نامعتبر لازم نیست و استصحاب جاری خواهد بود.

\*\*\*\*\*

در اینجا لازم می‌دانم از دوستان طلب حلالیت کنم چرا که در این رابطه طرفینی بین بنده و شما، حقوقی برای شما بر عهده من لازم می‌گردد که با توجه به شرایط کرونائی حاکم بر سیستم آموزشی کشور هر چند سعی وافر در انجام وظیفه داشته‌ام لکن از باب الإنسان محل الخطأ و النسیان اگر کوتاهی اتفاق افتاده حلال بفرمایید. به دعای خیر و مستمر شما بسیار محتاجم. و السلام علی من اتبع الهدی

سید روح الله ذاکری - قم

اردیبهشت ۱۴۰۰

رمضان المبارک ۱۴۴۲

[www.almostafa.blog.ir](http://www.almostafa.blog.ir)

بسم الله الرحمن الرحيم

### رسائل ۵ خاتمه فی شرائط الإستصحاب

جلسه یکم (یکشنبه، ۱۴۰۰/۰۶/۲۰)

ضمن عرض تسلیت ایام اسارت آل الله و با استعانت از پروردگار و ذیل عنایات مولایمان حضرت حجت عجل الله فرجه و حضرت معصومه ع و با امید به کسب توفیق بر خشنودی قلب مقدس مولایمان بحث را آغاز می کنیم. ابتدا تذکر سه نکته، لازم است:

#### نکته اول: وضعیت خاص کلاسها در این سال تحصیلی

با توجه به شرائط خاص حاکم بر دنیا و کشورمان به واسطه ویروس کرونا، شرائط درسی از اواخر دو سال تحصیلی قبل تا کنون تحت الشعاع این وضعیت قرار گرفته. امسال تحصیلی هم طبق اعلام حوزه علمیه شروع دروس به نحو مجازی است، البته بنده شخصا مایل به ارائه حضوری هر چند با جمعیت اندک بودم لکن الحمدلله و به دعای دوستان در دوران نقاحت از بیماری کرونا هستیم که حضور بر خلاف مصلحت است، البته ان شاء الله بعد تعطیلات دهه آخر صفر امید بسیار به ارائه حضوری است. در هر صورت توصیه می کنم به گونه ای برنامه ریزی کنید که حتی جلساتی که کلاس به صورت مجازی برگزار شد از مباحثه حضوری، تلفنی و یا اینترنتی محروم نباشید چرا که به هر شکل باشد زمان می گذرد و آنچه برای ما باقی می ماند تلاش های خودمان است. لذا اولویت مهم تر از نان شب شما، هماهنگ کردن مباحثه و تدارک برای انجام یک مباحثه قوی با پشتوانه مطالعه با کیفیت باشد.

#### نکته دوم: اتمام رسائل در پایه ۸

کتاب مکاسب مرحوم شیخ انصاری تا پایان پایه دهم عهده دار تعلیم فقه استدلالی به شما عزیزان است لکن برای جمعی از دوستان کتاب رسائل ایشان امسال به پایان می رسد، لذا به جا است که برای جدا شدن از این کتاب که دو پایه ۷ و ۸ را با آن سر و کار دارید از الآن به فکر باشید. یادداشت کردن آراء مرحوم شیخ انصاری در هر مسأله به صورت مختصر و مفید، نکته برداری از شیوه اجتهاد و استنباط ایشان که در مباحث کلاس و لابلائی مطالب تذکر داده خواهد شد، مقایسه کلی و مختصر آراء ایشان با آراء مرحوم مظفر به اندازه ای که در کتاب اصول فقه خوانده اید و مقایسه اجمالی با آراء مرحوم آخوند در کفایة الأصول که مربوط به دو پایه ۹ و ۱۰ است با راهنمایی های کلاسی.

#### نکته سوم: مرور مباحث قبل

در اولین جلسه مناسب است مرور اجمالی بر مباحث گذشته داشته باشیم. گفتیم فرائد الأصول مرحوم شیخ انصاری مجموعه سه رساله است در مباحث قطع، ظن و شک لذا به عنوان "رسائل" مشهور شده است و به سه حالت نفسانی مکلف یعنی علم (کشف تام و آگاهی صد در صد)، ظن (بین ۵۱ و ۹۹ درصد) و شک (پنججاه پنجاه) پرداخته اند. در رساله شک دو مقام از بحث داشتند: ۱: شک بدون حالت سابقه. ۲. شک با حالت سابقه.

**مقام اول:** شک بدون حالت سابقه (احتیاط، براءت و تخییر). در مقام اول دو موضع از بحث داشتند:

**موضع اول:** شک در اصل تکلیف. **موضع دوم:** شک در مکلف به.

در موضع اول سه مطلب داشتند:

**مطلب اول:** شبهه تحریمیه. (تردید و دوران بین حرمت با اباحه یا حرمت با کراهت یا حرمت با استحباب).

**مطلب دوم:** شبهه وجوبیه. (دوران بین وجوب با استحباب یا اباحه یا کراهت).

**مطلب سوم:** دوران بین محذورین (تخییر)

چکیده بحث از موضع اول این شد که در هر کدام از سه مطلب چهار مسأله بود زیرا منشأ شک فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین یا موضوع خارجی بود که جمعا ۱۲ مسأله شد. در چهار مسأله شبهه تحریمیه و چهار مسأله وجوبیه قائل به براءت شدند و در دوران بین محذورین با منشأ فقدان یا اجمال نص و موضوع خارجی قائل به توقف و در تعارض نصین قائل به تخییر شدند.

در موضع دوم یعنی شک در مکلف به (حکم و نوع تکلیف مثل وجوب یا حرمت برای فرد روشن است اما نمی داند این وجوب به کدام فرد تعلق گرفته) سه مطلب داشتند: شبهه تحریمیه، شبهه وجوبیه و دوران بین محذورین. در پایان بحث از مقام اول یک خاتمه بیان می کنند در بیان شرائط إجراء اصول عملیه. (أصالة الإحتیاط و أصالة البرائة و البته شرائط أصالة التخییر را هم مانند براءت می دانند).

**مقام دوم:** شک با حالت سابقه (استصحاب)

مرحوم شیخ انصاری مباحث استصحاب را در ۶ مرحله مورد بررسی قرار می‌دهند:

۱. کلیات. ۲. اقوال و أدله. (حدود ۱۱ قول) ۳. تنبیهات استصحاب (۱۲ تنبیه). ۴. شرائط استصحاب. ۵. تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه و قواعد فقهیه. ۶. تعارض استصحابین.

**مرحله اول:** بیان دو مطلب:

**مطلب اول:** استصحاب در لغت "أخذ الشيء مصاحباً" (شیءای را به همراه داشتن) و در اصطلاح "إبقاء ما كان" (از بین هفت تعریف) است.

**مطلب دوم:** بیان شش امر:

**امر اول:** فرمودند استصحاب طبق مبنای متقدمان که استصحاب را بر اساس حکم عقل و حصول ظن به بقاء حجت می‌دانند اماره ظنیّه است و طبق مبنای متأخران که استصحاب را بر اساس تعبد به روایات حجت می‌دانند اصل عملی است.

**امر دوم:** طبق نظر متقدمان، استصحاب از غیر مستقلات عقلیه است (صغری شرعی و کبری عقلی).

شک در مستقلات عقلیه (صغری و کبری عقلی) قابل تصویر نیست زیرا حکم عقل، قطعی و ثابت است و با شک قابل جمع نیست.

**امر سوم:** استصحاب اگر در شبهه حکمیه جاری شود یک مسأله و قاعده اصولی خواهد بود چه مانند متقدمان آن را از باب حکم عقل حجت بدانیم و چه مانند متأخران آن را از باب تعبد به روایات حجت بدانیم به این دلیل که اثبات حجیت آن، تبیین محل اجراء آن و شرائط عمل به استصحاب در حوزه عمل مجتهد و متخصص است نه مقلد.

و اگر استصحاب در شبهه موضوعیه جاری شود یک مسأله و قاعده فقهی خواهد بود چه از متقدمان باشیم و چه از متأخران به این دلیل که یک حکم جزئی و فرعی فقهی را ثابت می‌کند. پس متقدمان که استصحاب را یک اماره می‌دانند مانند سایر امارات در شبهات موضوعیه مثل قاعده ید و سوق المسلمین در فقه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و متأخران که استصحاب را یک اصل عملی می‌دانند مانند اصل‌های عملی دیگر در فقه از آن بحث می‌شود مثل اصالة الطهارة، اصالة الصحة (حمل فعل مؤمن بر صحت).

**امر چهارم:** طبق مبنای متقدمان، شک لاحق، یعنی ظن نوعی، و طبق مبنای متأخران شک لاحق یعنی عدم العلم.

**امر پنجم:** یقین سابق و شک لاحق، دو رکن استصحاب هستند و باید التفات فعلی به هر دو داشته باشد، نه توجه فرضی و تقدیری.

**امر ششم:** ششمین امر هم ذکر تقسیمات استصحاب به اعتبار مستصحب بود.

**مرحله دوم:** حجیت اصل استصحاب را با سه دلیل اجماع، استقراء موارد استصحاب در فقه و روایات ثابت کردند و سپس با تمسک به روایات فرمودند استصحاب صرفاً در صورت شک در رافع حجت است نه شک در مقتضی.

**مرحله سوم:** بیان ۱۲ تنبیه ذیل بحث استصحاب بود که عناوین تنبیهات عبارت بودند از:

تنبیه ۱: اقسام استصحاب کلی.

تنبیه ۲: استصحاب در زمان و زمانیات.

تنبیه ۳: عدم جریان استصحاب در احکام عقلی. (زیرا در اقسامی که موضوع معلوم باشد که حکم عقل بلا شبهه جاری است و شک در حکم عقل معنا ندارد، در اقسامی هم که موضوع مشکوک باشد اصلاً عقل حکم ندارد که در آن شک کنیم.)

تنبیه ۴: جواز استصحاب تعلیقی. (آنچه یقیناً ثابت بوده را می‌توان استصحاب نمود چه حکم معلق باشد چه حکم منجز، اگر حکم معلق باشد، همان تعلیق را استصحاب می‌کنیم و اگر منجز باشد همان تنجیز را.)

تنبیه ۵: جواز استصحاب احکام شرایع سابقه به دلیل اطلاق أدله حجیت استصحاب.

تنبیه ۶: عدم حجیت اصل مثبت (مگر در صورت خفاء واسطه).

تنبیه ۷: أصالة تأخر الحادث.

تنبیه ۸: استصحاب صحت عبادت.

تنبیه ۹: عدم جریان استصحاب در اعتقادیات.

تنبیه ۱۰: استصحاب حکم مخصص.

تنبیه ۱۱: استصحاب وجوب أجزاء عند تعذر الكل.

تنبیه ۱۲: جریان استصحاب حتی با ظن به خلاف.

مبحث بعدی مرحله چهارم است با عنوان شرائط العمل بالاستصحاب که ابتدای بحث امسال تحصیلی و رسائل ۵ است.



خاتمه: ذکر بعضیهم ...، ص ۲۸۸.

#### مرحله چهارم: شرائط استصحاب

چهارمین قسمت از مباحث مربوط به استصحاب بحث از شرائط استصحاب است. مرحوم شیخ انصاری این مبحث (شرائط عمل به استصحاب) را به عنوان خاتمه تنبیهات ذکر می‌کنند یعنی به عنوان یک مطلب مستقل ذیل تنبیهات دوازده‌گانه‌شان لکن جمعی از بزرگان این مبحث را به عنوان یکی از تنبیهات استصحاب بررسی می‌کنند نه بحث مستقل. \*

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید بعضی از اصولیان (مانند مرحوم فاضل تونی در الوافیة فی اصول الفقه، ص ۲۰۸ که می‌فرماید: "و ینبغی أن یعلم: أنّ للعمل بالاستصحاب شروطاً" البته بعضی هم مانند مرحوم صاحب فصول در الفصول اللغویة فی الأصول الفقهیة، ص ۳۸۱ می‌فرماید یشرط فی جریان الاستصحاب بقاء موضوعه ...) سه شرط برای جواز عمل به استصحاب و حجیت استصحاب بیان کرده‌اند که عبارت‌اند از: ۱. بقاء موضوع. ۲. عدم معارض. ۳. وجوب فحص.

مرحوم شیخ می‌فرماید این سه نکته، شرط اصل وجود و جریان استصحاب است نه شروط عمل و حجیت. به عبارت دیگر اول باید اصل وجود استصحاب تصویر شود سپس از حجیت آن بحث نمود. پس نسبت به استصحاب دو گونه شرط باید بررسی شود:

الف: شروط وجود و جریان استصحاب.

شرائطی که اگر نباشند اصلاً استصحابی در کار نیست مثل شرط بقاء موضوع، اگر این شرط رعایت نشود اصلاً استصحابی نیست که آقایان بحث کنند حجت است یا خیر. همچنین شرط عدم معارض که در انتهای استصحاب از آن بحث خواهند کرد و نیز شرط وجوب فحص از دلیل اجتهادی (مثل آیه و روایت) که در شرائط أصالة البرائة هم از مثل آن بحث شد.

ب: شروط حجیت استصحاب یا همان عمل به استصحاب.

شرائطی که بعد از تصویر اصل استصحاب باید رعایت شود، یعنی وقتی استصحاب با ارکانش محقق شد، آن موقع بحث می‌کنیم که عمل به این استصحاب به عنوان یک حجت شرعی، شرطی دارد یا خیر؟ نتیجه اینکه تعبیر بعضی اصولیان از شرط "بقاء موضوع" به عنوان شرط عمل و حجیت استصحاب صحیح نیست بلکه شرط "بقاء موضوع"، شرط اصل شکل‌گیری و جریان استصحاب است.

در مقام توضیح می‌فرمایند بقاء موضوع، شرط شکل‌گیری استصحاب است یعنی بدون آن اصلاً استصحاب تصویر نمی‌شود، ما در تعریف استصحاب گفتیم "إبقاء ما كان" یعنی "إبقاء ما شك فی بقاءه" یقین سابق و شک لاحق، یعنی چیزی مثل عدالت زید را که یقین داری قبلاً بوده، (قضیة محققة فی السابق) وقتی شک کردی در بقاء آن (فی اللاحق)، استصحاب می‌گوید آن را إبقاء کن.

روشن شد بدون تصویر شک در بقاء موضوع، تصویر استصحاب ممکن نیست یعنی اصلاً استصحابی نیست که از حجیت آن بحث کنیم. شکی که از آن سخن گفتیم و یکی از ارکان استصحاب است بر سه امر و سه شرط استوار است:

۱. بقاء موضوع. ۲. در حال شک به بقاء، یقین به تحقق در سابق داشته باشد. ۳. عدم علم به بقاء یا ارتفاع.
- مرحوم شیخ انصاری هر کدام از این سه شرط را به تفصیل بررسی می‌کنند.

#### پیش مطالعه

برای ورود به بحث جلسه بعد مراجعه کنید به کتاب بداية الحکمة مرحوم علامه طباطبایی ص ۳۵، مرحله دوم، فصل اول، ایشان در این فصل وجود را تقسیم می‌کنند به وجود ذهنی و خارجی، این تقسیم و تعریف در قسم را مطالعه کنید تا جلسه بعد استفاده کنیم.

#### تحقیق:

\* مرحوم شیخ انصاری مباحث مورد نظرشان در تنبیهات را ضمن ۱۲ تنبیه بیان فرمودند لکن بعضی از بزرگان چند تنبیه بیشتر بیان می‌کنند. مثلاً مرحوم خوئی در مصباح الأصول ج ۳ و مرحوم عراقی در نهاية الأفكار، ج ۴، پانزده تنبیه بیان می‌کنند و مرحوم نائینی در فوائد الأصول ج ۴، چهارده تنبیه بیان می‌فرمایند.

همین مبحث خاتمه را مرحوم خوئی در مصباح الأصول، ج ۳، انتهای صفحه ۲۲۷ به عنوان تنبیه پانزدهم (اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه موضوعاً و محمولاً) مطرح فرموده‌اند. مرحوم نائینی در فوائد الأصول، ج ۴، ص ۵۶۴ بعد از بیان ۱۴ تنبیه استصحاب، تحت عنوان "خاتمه" به این مطلب می‌پردازند.

می‌فرمایند مقصود از موضوعی که باید عند الشک و در زمان لاحق باقی باشد، معروض مستصحب است.

در مثال استصحاب عدالت زید (یقین سابق به عدالت زید و شک لاحق در بقاء عدالت او)، آنچه را می‌خواهیم استصحاب کنیم عدالت است پس مستصحب ما عدالت است، آنچه که این عدالت بر آن سوار شده و عارض شده را می‌گوییم معروض مستصحب که همان موضوع باشد یعنی زید.

قبل از پرداختن به ادامه مطلب ابتدا یک مقدمه فلسفی ساده بیان می‌کنیم:

### مقدمه فلسفی: تقسیم وجود به ذهنی و خارجی

در کتاب بداية الحکمة مرحوم علامه طباطبائی، ص ۳۵، ابتدای مرحله دوم، فصل اول خوانده‌ایم و در نهاية الحکمة، ص ۴۵ ابتدای مرحله سوم در سطحی بالاتر خواهید خواند که یکی از تقسیمات وجود این است که یا ذهنی است یا خارجی. وجود خارجی وجودی است که بدیهی است لذا احتیاج به اثبات ندارد مثل وجود زید و آثاری هم دارد مانند اشغال کردن مکان. وجود ذهنی عبارت است از ماهیت یا مفهوم اشیاء که در ذهن است مثل تصویری که از زید در ذهن من هست. در فلسفه از وجود ذهنی به تقرّر ذهنی تعبیر می‌شود و از وجود خارجی به وجود خارجی لذا مرحوم شیخ انصاری هم توجه به این اصطلاح فلسفی در عبارتشان دارند.

در این مبحث استصحاب وقتی به عنوان یقین سابق می‌گوییم "زید قائم" و از صفت زید سخن می‌گوییم مقصود از زید، وجود خارجی زید است یعنی جسم خارجی زید ایستاده و قائم است. و وقتی به عنوان یقین سابق از وجود زید سخن می‌گوییم "زید موجود" مقصود از زید، وجود خارجی زید نیست، زیرا برای بیننده روشن است که وجود خارجی زید موجود است این نیاز به گفتن ندارد و لغو است بلکه مقصود وجود ذهنی زید است یعنی زیدی که تصویرش در ذهن شما است و مثلاً رفیق شما است موجود، زنده و در قید حیات است.

مرحوم شیخ انصاری فرمودند در استصحاب، بقاء موضوع لازم است حال این وجود و بقاء موضوع که مطرح شد، گاهی مقصود وجود (تقرّر و ثبوت) ذهنی موضوع است و گاهی وجود خارجی آن:

### الف: بقاء موضوع در ذهن

اگر مستصحب ما وجود باشد (مثل زید موجود)، وقتی در زمان لاحق شک پیدا می‌کنیم، بقاء موضوع در ذهن لازم است نه در خارج. مثال: یقین دارم زید موجود فی یوم الجمعة، زید روز جمعه وجود داشت یعنی زنده بود (مستصحب ما وجود ذهنی زید در روز جمعه است) روز شنبه شک دارم آیا زیدی که از روز جمعه تصویر او در ذهنم ترسیم شده همچنان زنده است یا نه؟ این را می‌گوییم بقاء ذهنی موضوع، پس اینجا لازم است همان تصویر ذهنی یقینی سابق من نسبت به زید، در ذهنم باقی باشد تا بتوانم حیات زید را استصحاب کنم و بگویم زید همچنان زنده است و وجود دارد. همینجا اگر عند الشک بقاء زید در خارج مورد توجه باشد یعنی اگر بگوییم بقاء موضوع در خارج لازم است، استصحاب لغو می‌شود زیرا وجود زید در جمعه که یقینی بود، الآن هم که وجود خارجی زید باقی است در مقابل من، دیگر شک در وجود زید معنا ندارد که استصحاب جاری شود.

پس اگر مستصحب ما وجود ذهنی بوده است بقاء موضوع هم باید در ذهن باشد.

### ب: بقاء موضوع در خارج

اگر مستصحب ما یعنی آنچه می‌خواهیم استصحاب کنیم نه وجود یک شیء بلکه اوصاف و عوارض آن شیء باشد، برای تحقق استصحاب، باید وجود خارجی آن شیء باقی باشد که می‌گوییم بقاء موضوع در خارج. مثال: یقین دارم زید قائم یوم الجمعة، یقین دارم زید روز جمعه (مثلاً برای نگهبانی در مرز) قائم و ایستاده بود، شنبه شک دارم آیا همچنان صفت قیام را دارد یا نه؟ در این قسم، بقاء موضوع در خارج، شرط تحقق استصحاب است، یعنی باید زیدی در خارج باشد که قیامش را استصحاب کنیم.

پس اگر مستصحب ما وصفی از اوصاف باشد، بقاء خارجی موضوع لازم است تا استصحاب شکل بگیرد.

خلاصه کلام اینکه در تحقق استصحاب، لازم است مستصحب ما به هر نحوی که بوده و به آن یقین داشتیم، به همان نحو هم مورد شک واقع شود، اگر متیقن من وجود (ذهنی) بوده، مشکوک من هم باید به همان نحو باشد و اگر مستصحب ما که به آن یقین داشتیم یک صفت مثل قیام بوده الآن در همان یعنی در قائم بودن وجود خارجی زید باید شک داشته باشم تا استصحاب محقق شود.

و بهذا اندفع ما استشکله ... ص ۲۹۰، س ۶

سؤال: دلیل طرح این تقسیم و اشاره به بقاء ذهنی و خارجی موضوع چیست؟

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید دلیلش پاسخ از اشکالی است که مرحوم شریف العلماء دارند.

مرحوم شریف العلماء مازندرانی فرموده‌اند شرط بقاء موضوع در استصحاب به عنوان یک قانون کلی صحیح نیست بلکه اگر مستصحب ما از قسم دوم یعنی از اوصاف باشد بقاء موضوع لازم است و اشکالی وجود ندارد اما اگر مستصحب ما از قسم اول یعنی اصل وجود باشد نمی‌توانیم بگوییم بقاء موضوع لازم است زیرا وقتی به اصل وجود زید در سابق یقین داشتیم، الآن هم بقاء اصل وجود زید لازم باشد، دیگر شک در وجود زید معنا ندارد که استصحاب جاری کنیم. برای استصحاب یقین سابق و شک لاحق نیاز داریم، وقتی یقین سابق به وجود زید داشتیم، اگر به عنوان شرط استصحاب گفته شود الآن هم موضوع باید باقی باشد یعنی الآن هم زید باید وجود داشته باشد، خب دیگر شکی در وجود زید نمی‌ماند که استصحاب کنیم.

پس اشکال این است که شرط بقاء موضوع در استصحاب فقط مربوط به قسم دوم است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید با توضیحاتی که دادیم جواب از این اشکال روشن شد. زیرا ایشان گمان کرده‌اند مقصود از شرط بقاء موضوع در قسم اول، بقاء وجود خارجی ثانوی موضوع است و غفلت کرده‌اند از اینکه مقصود ما همان وجود ذهنی اولی موضوع است. (مقصود از وجود اولی یعنی همان وجود ذهنی که سابقاً و در مرحله اول متیقن بود و مقصود از وجود ثانوی در نگاه مرحوم شریف العلماء همان وجود خارجی زید در مرحله دوم یعنی شک لاحق می‌باشد)

به عبارت دیگر مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید نسبت به "زید موجود" در زمان اول و زمان یقین ما مقصود از وجود موضوع، وجود ذهنی موضوع بود، پس الآن هم که زمان دوم و زمان شک ما است باز هم مقصود از وجود و بقاء موضوع، وجود ذهنی آن است چنانکه مستصحب ما می‌توانست عدم موضوع باشد (نقیض موضوع) یعنی اگر مستصحب و متیقن ما نه وجود بلکه عدم بود مثل "زید معدوم" يوم الجمعة" باز هم در مرحله دوم یعنی عند الشک بقاء همان عدم ذهنی لازم بود.

بسمه تعالی

جلسه سوم (دوشنبه، ۱۴۰۰/۰۶/۲۲)

ثم الدلیل علی اعتبار ...، ص ۲۹۰، س ۱۴

نکته دوم: دلیل بر شرط اول

دومین نکته ذیل شرط علم به بقاء موضوع، دلیل بر این شرط است قبل تبیین کلام مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه فلسفی بیان می‌کنیم:

**مقدمه فلسفی: عرض و معروض**

در بداية الحکمة مرحوم علامه طباطبائی، ص ۸۷، مرحله ششم، فصل اول خوانده‌ایم که عرض، ماهیتی است که برای وجود داشتن، نیازمند موضوع یا همان معروض است. به عنوان مثال مانند رنگ در اجسام که رنگ سفید بدون موضوع قابل تحقق نیست و باید بر یک جسمی عارض شود، یا صفت قیام بدون عروض بر یک موضوع (مثل زید) قابل تحقق نیست و به عبارت دیگر تحقق و تصور یک عرض بدون محل و بدون موضوع محال است.

مرحوم شیخ انصاری در تبیین دلیل عقلی‌شان می‌فرمایند تحقق استصحاب بدون علم به بقاء موضوع محال است پس برای استصحاب عدالت زید، باید علم به بقاء موضوع یعنی زید، داشته باشیم زیرا اگر علم به بقاء موضوع نداشته باشیم، وقتی می‌خواهیم عرض و مستصحبی مانند عدالت را استصحاب و ابقاء کنیم دو حالت دارد:

**یکم:** عند الشک (شک لاحق) عرض عدالت، استصحاب و ابقاء شود بدون اینکه نیاز به تحقق و بقاء موضوع داشته باشد.

**نقد:** چنین چیزی محال است زیرا در مقدمه هم توضیح دادیم تحقق و تصور یک عرض بدون معروض و موضوع محال است.

**دوم:** عند الشک (شک لاحق) عرض عدالت، استصحاب و ابقاء شود بر روی یک موضوع دیگری غیر از موضوع زمان یقین، مثل اینکه یقین دارد به عدالت زید، الآن شک کند در عدالت بکر (موضوع در متیقن زید است و در مشکوک بکر).

**نقد:** می‌فرمایند چنین چیزی هم باطل است زیرا:

**اولا:** در مباحث قبل گفتیم که استصحاب مجموعه یقین سابق و شک لاحق است، یقین به عدالت زید روز جمعه و شک در عدالت زید روز شنبه، اگر بنا باشد عند الشک عدالت بکر را ابقاء کنیم که دیگر استصحاب نمی‌شود، ابقاء ما کان نمی‌شود، آنچه روز جمعه بود عدالت زید بود نه عدالت بکر، پس عدالت بکر اصلا مسبوق به سابقه نیست، (روز جمعه اطلاعی از عدالت بکر نداشتیم) بلکه مسبوق به عدم است پس همین عدم (عدالت) را باید استصحاب کنید نه وجود عدالت را.

خلاصه اینکه ارکان استصحاب که یقین سابق به یک شیء و شک لاحق در همان شیء است، وجود ندارد.

**ثانیا:** اگر عرضی مثل عدالت بنا باشد بر موضوع دیگری غیر از موضوع متیقن ابقاء شود معنایش این است که عرض عدالت از روی زید برداشته شود و به بکر انتقال داده شود و انتقال عرض علاوه بر اینکه محال است (عدالت زید غیر از عدالت بکر است) لازم می‌آید یک آن، در حین انتقال از زید به بکر، عرض بدون معروض و بدون موضوع تصویر شود و این هم در مقدمه گفتیم محال است.

**ثالثا:** آنچه در استصحاب به دنبالش هستیم این است که یقین سابق با شک لاحق نقض نشود، یقین سابق به عدالت زید تعلق گرفته بود همین را استصحاب و ابقاء می‌کنیم می‌گوییم همچنان زید عادل است، اگر عند الشک حکم کنیم به عدم عدالت زید این می‌شود نقض یقین به شک که از آن فرار می‌کردیم، اما اگر همینجا عند الشک حکم کنیم به عدم عدالت بکر، نقض یقین به شک معنا پیدا نمی‌کند یعنی نقض یقین به شک اتفاق نیافتاده است.

خلاصه دلیل این است که در استصحاب اگر عرضی مثل عدالت که یقین داریم در سابق بوده است، عند الشک موضوع نداشته باشد این استحاله عقلی دارد، اگر موضوعی غیر از موضوع سابق داشته باشد هم لازم می‌آید انتقال عرض که محال است، نتیجه می‌گیریم که موضوع در استصحاب باید باقی باشد و همان موضوعی باشد که در زمان سابق بوده یعنی معروض مستصحب (موضوع مستصحب) که زید باشد باید عینا در زمان شک لاحق باقی باشد و هذا هو المطلوب.

**نکته سوم:** لزوم علم به بقاء موضوع نه احتمال بقاء

و مما ذکرنا یعلم، ... ص ۲۹۱، س ۶

با توجه به دلیل مذکور، می‌فرمایند علم به بقاء موضوع لازم است یعنی احتمال بقاء موضوع کافی نیست زیرا در استصحاب:

**الف:** باید ابقاء ما کان محقق شود، و این ابقاء محقق نمی‌شود الا زمانی که علم داشته باشیم به بقاء موضوع چنانکه سابقا علم داشتیم.

**ب:** حکم به عدم بقاء، نقض یقین سابق باشد که نباید این نقض اتفاق بیافتد. یعنی اگر حکم کنیم به عدم بقاء عدالت زید روز شنبه، یقین سابق به عدالتش را نقض کرده‌ایم. زمانی می‌توانیم بگوییم علم داریم به ابقاء و یقین را نقض نکرده‌ایم که علم داشته باشیم به بقاء موضوع.

**شهادت** امام حسن مجتبی علیه السلام (۷ صفر) را پیشاپیش تسلیت عرض می‌کنم.

کلام در اولین شرط از شرائط جریان استصحاب علم به بقاء موضوع بود. در سومین نکته ذیل این شرط فرمودند بقاء موضوع باید معلوم باشد و احتمال بقاء کافی نیست.

اشکال: مستشکل می گوید ما لزوم علم به بقاء موضوع را قبول نداریم و معتقدیم با احتمال بقاء موضوع یا به عبارت دیگر با موضوع مشکوک هم می توان استصحاب جاری کرد. یعنی در حقیقت دو استصحاب در یک قضیه جاری می کنیم به این بیان که یقین دارم زید روز جمعه عادل بود، روز شنبه هم شک دارم در بقاء و حیات زید هم شک دارم در عدالت زید، پس هم موضوع مشکوک و احتمالی است هم مستصحب که عدالت باشد. حال دو استصحاب جاری می کنیم:

یکم: یقین دارم زید روز جمعه زنده و عادل بود، الآن شک دارم زید زنده هست یا نه، یعنی احتمال می دهیم موضوع که زید بود باقی و حیّ باشد، استصحاب می کنم بقاء حیات زید را.

دوم: یقین دارم زید روز جمعه عادل بود شنبه شک در عدالت او دارم استصحاب می کنم بقاء عدالت را.

نتیجه اینکه لازم نیست حتما علم به بقاء موضوع داشته باشیم و احتمال بقاء و شک در بقاء هم کافی است.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می فرمایند اینکه هم شک در موضوع (زید) داشته باشیم هم شک در حکم (عدالت)، و ابتدا نسبت به موضوع استصحاب جاری کنیم سپس نسبت به حکم، سه صورت دارد که باید بررسی کنیم:

صور شک در موضوع و حکم

صورت اول: عدم ارتباط بین شک در موضوع و حکم

شک در موضوع و شک در حکم ارتباطی به یکدیگر ندارند یعنی سبب شک در بقاء عدالت، ناشی و مسبب از شک در موضوع نیست و جهت دیگری داشته است، مثل اینکه شک دارد مرجع تقلیدش زنده هست یا نه و شک دارد عدالتش هم باقی هست یا نه؟ منشأ شک در عدالت ارتباطی به زنده بودن ندارد بلکه ادعائی به مرجع تقلیدش نسبت داده شده که احتمال می دهد اگر زنده باشد دیگر عادل نیست. در این صورت مرحوم شیخ انصاری می فرمایند هر دو استصحاب جاری است به این بیان که:

– شک در بقاء موضوع (حیات مرجع تقلید) دارد، حیات مرجع تقلیدش را استصحاب می کند.

– نسبت به حکم هم بدون ارتباط با موضوع و شک در موضوع می تواند یک استصحاب تقدیری جاری کند یعنی بگوید یقیناً مرجع تقلید دیروز عادل بود امروز فرضاً و تقدیراً اگر زنده باشد، همچنان عادل است.

پس در صورت اول اشکالی در جریان دو استصحاب جداگانه وجود ندارد چون شک در حکم ارتباطی به شک در موضوع نداشت.

صورت دوم: شک در حکم مسبب از شک در موضوع معین

گاهی سبب شک در حکم، شک در موضوع است یعنی چون موضوع مشکوک است، نسبت به حکم هم شک پیدا شده، شک در موضوع هم فقط شک در بقاء موضوع است و الا اینکه موضوع چه چیزی است کاملاً معلوم و روشن است فقط شک داریم آیا موضوع باقی است یا نه، و این شک سبب شده نسبت به حکم هم شک پیدا کنیم. دو مثال بیان می کنند:

مثال اول: دلیل می گوید: "الماء المتغیر نجس" یعنی آبی که یکی از اوصاف ثلاثه اش (رنگ، بو و طعم) بر اثر ملاقات با نجس تغییر کند نجس است، موضوع "الماء المتغیر" است و حکم آن هم "نجس" است. فرض این است که تعریف موضوع یعنی الماء المتغیر معلوم و روشن است فقط شک در بقاء آن داریم یعنی نمی دانیم آبی که دیروز یقیناً تغییر کرد، این تغییر همچنان باقی است یا نه؟ دو شک داریم: الف: شک در موضوع داریم که نمی دانیم آیا تغییر آب همچنان باقی است یا نه؟

ب: شک در حکم داریم نمی دانیم آب همچنان نجس است یا نه؟ دلیل این شک هم این است که نمی دانیم تغییر آب باقی است یا نه؟

مثال دوم: دلیل می گوید: "الکرّ مطهّر" یعنی آب کر پاک کننده است، موضوع آب کر و حکم هم مطهّر بودن است. فرض این است که تعریف و مقدار آب کر یعنی همان موضوع معلوم است. داخل حوض آب بوده و یقین داریم این آب دیروز کر بود، امروز شک داریم همچنان کر هست یا خیر چون احتمال دارد مقداری از آب بر اثر گرما تبخیر شده باشد، در این مثال دو شک داریم:

الف: شک در موضوع داریم که نمی دانیم آب کر همچنان باقی هست یا نه؟ هر چند اصل موضوع یعنی معنای آب کر معلوم است.

ب: شک در حکم داریم که نمی دانیم این آب مطهّر هست یا نه؟ دلیل این شک هم این است که نمی دانیم آب، کر هست یا نه؟

بررسی حکم این صورت خواهد آمد.

کلام در صور سه گانه موارد تصویر شک در موضوع و شک در حکم بود. (موضوع مشکوک البقاء و حکم مشکوک البقاء). صورت اول گذشت. صورت دوم هم توضیح داده شد که منشء شک در حکم، شک در موضوع است لکن موضوع هیچ ابهامی ندارد و معلوم است فقط در بقاء موضوع شک داریم. مرحوم شیخ انصاری ابتدا صورت سوم را بیان می کنند سپس وارد بررسی حکم صورت دوم و سوم می شوند. لکن برای وضوح بهتر مطلب ابتدا حکم صورت دوم را تبیین می کنیم:

### حکم صورت دوم

اولاً: وقتی نسبت به موضوع استصحاب جاری کنیم دیگر شکی نسبت به حکم باقی نمی ماند که استصحاب در حکم هم جاری کنیم. وقتی نسبت به موضوع گفتیم یقین دارم دیروز این آب متغیر بود، یا دیروز این آب کر بود، الآن استصحاب می کنیم همچنان متغیر است یعنی همچنان نجس است یا استصحاب می کنیم همچنان کر هست یعنی همچنان مطهر است، پس با ثابت شدن موضوع یعنی تغییر آب یا کر بودن آب، حکم خود بخود روشن می شود و نیازی به إجراء استصحاب در حکم نیست و إجراء استصحاب در حکم (برای اثبات حکم مطهریت) می شود تحصیل حاصل و تحصیل حاصل از مولای حکیم محال است.

به عبارت دیگر با استصحاب، موضوع اثر شرعی (کریّت) را نتیجه گرفتیم دیگر خود بخود اثر شرعی (مطهریت) بر این موضوع مترتب می شود و نیازی به استصحاب ندارد.

به عبارت سوم رابطه شک در موضوع و شک در حکم رابطه سبب و مسبب است یعنی شک در حکم مسبب است از شک در موضوع (شک سببی و مسببی) و تا زمانی که در ناحیه سبب (موضوع) اصل (استصحاب) جاری شود دیگر نوبت به جریان اصل (استصحاب) در ناحیه مسبب (حکم) نمی رسد.

ثانیاً: وقتی نسبت به موضوع استصحاب جاری می کنیم اصلاً جریان استصحاب در حکم ممکن نیست زیرا مستشکل (در این قلت) می خواهد استصحاب در موضوع جاری کند که اثر و نتیجه آن جواز استصحاب در حکم باشد، در حالی که اثر استصحاب موضوع بقاء تغییر واقعی است، اثر استصحاب موضوع، جواز استصحاب در حکم نیست.

توضیح مطلب: وقتی نسبت به موضوع یعنی تغییر آب استصحاب جاری می کنیم معنایش این است که شارع فرموده یقین داشتی دیروز این آب متغیر بود الآن هم که شک داری، تغییر آب را استصحاب کن، بقاء کن یعنی بگو گویا همان تغییر واقعی که دیروز برای آب بوجود آمده بود امروز هم همان تغییر واقعی باقی است، پس اثر استصحاب موضوع شد بقاء واقعی تغییر آب، اثر استصحاب موضوع که جواز استصحاب در حکم نیست.

ترجمه عبارت: لأنّ استصحاب النجاسة زیرا صحت استصحاب نجاست در مثال مذکور، از احکام تغییر واقعی (از احکام موضوع) نیست تا ثابت شود استصحاب نجاست با استصحاب تغییر واقعی. (یعنی اثر جریان استصحاب در موضوعی به نام تغییر آب، بقاء واقعی تغییر آب است نه جواز استصحاب حکم) زیرا اثر تغییر واقعی (که در استصحاب موضوع ثابت شد) همان نجاست واقعی است نه اینکه اثر اثبات تغییر واقعی استصحاب نجاست و جواز استصحاب حکم نجاست باشد، زیرا با فرض تغییر (وقتی با استصحاب موضوع ثابت شد تغییر همچنان باقی است) هیچ شکی در نجاست باقی نمی ماند که نیاز به جریان استصحاب در حکم باشد.

خلاصه کلام این که مستشکل در این قلت می خواست بگوید مشکوک بودن موضوع اشکالی ندارد، زیرا اول یک استصحاب در موضوع جاری می کنیم سپس اثر این استصحاب، جواز جریان استصحاب در حکم خواهد بود مرحوم شیخ انصاری می فرمایند اثر استصحاب در موضوع صرفاً بقاء واقعی همان موضوع مثل تغییر است که حکم نجاست خود بخود به دنبال آن خواهد آمد نه اینکه اثر استصحاب موضوع، جواز استصحاب در حکم باشد اصلاً استصحاب در حکم قابل تصویر نیست.

ثالثاً: قبل از بیان جواب سوم، مقدمه کوتاه اصولی و البته تکراری اشاره می کنیم:

### مقدمه اصولی: اصل مثبت

در مباحث اصولی که سالهای گذشته خوانده اید با اصطلاح اصل مثبت آشنا شده اید. در اینجا فقط به اختصار اشاره می کنیم که اصل مثبت آن است که با اجراء اصل عملی، یک نتیجه عقلی بگیریم و بر این نتیجه عقلی، اثر شرعی مترتب کنیم. یقین دارد زید هفته قبل زنده بود، امروز شک دارد استصحاب می کند بقاء حیات را و می گوید پس لازمه زنده بودن او حضور در محل کارش است، پس پرداخت حق الزحمة به او شرعاً واجب است این "حضور در محل کار" نتیجه استصحاب نیست بلکه مطلبی است که عقل نتیجه گرفت و یک لازمه عقلی است، و بر این نتیجه گیری عقل، یک اثر شرعی مترتب شد که لزوم پرداخت حق الزحمة باشد. لذا گفته

می‌شود مثبتات اصول عملیه حجت نیست یعنی نمی‌توانیم بگوییم استصحاب حکم کرد به حضور زید در محل کارش و نمی‌توانیم بگوییم به حکم استصحاب، پرداخت حق الزحمة به زید واجب است.

البته در تنبیه ششم از تنبیهات استصحاب گذشت (چنانکه در خلاصه مطالب ابتدای جزوه اشاره شد) که مرحوم شیخ انصاری معتقدند اگر واسطه عقلی خفیه باشد اصل مثبت، حجت است.

اشکال سوم این است که مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اگر در موضوع استصحاب جاری کنید و بقاء حکم نجاست را نتیجه‌گیری کنید اصل مثبت خواهد بود که حجت و معتبر نیست.

توضیح مطلب: چنانکه در نکته دوم و استدلال بر شرطیت بقاء موضوع توضیح دادیم عقل حکم می‌کند بقاء موضوع در استصحاب لازم است، حال اگر شما با این حکم عقل به بقاء تعییر آب، موضوع آب متغییر را ثابت کردید، دیگر نمی‌توانید نتیجه بگیرید پس شرعا حکم نجاست، همراه آن و باقی است زیرا می‌شود اصل مثبت، به این بیان که عقل گفت موضوع یعنی آب متغییر باقی است، شما بر این نتیجه‌گیری عقل، یک اثر شرعی مترتب کردید که نجاست آب باشد، این می‌شود اصل مثبت و حجیت و اعتباری ندارد. پس استصحاب دوم قابل جریان نیست.

#### فتأمل

در وجه تأمل بعضی از محشین مانند مرحوم اعتمادی در شرح الرسائل، ج ۳، ص ۲۴۷ می‌فرمایند تعبیر فتأمل در اینجا اشاره به نقد مطلب قبل است یعنی در اینجا وساطت حکم عقل برای ترتب اثر شرعی نجاست، یک واسطه خفیه است که مرحوم شیخ انصاری حجیت اصل مثبت با خفاء واسطه را قبول دارند یعنی اثر شرعی را بر لازمه عقلی مترتب می‌کنند.

مرحوم حاج آقا رضا همدانی در حاشیه فرائد الأصول (یا الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة)، ص: ۴۳۸ مطلب دیگری دارند که مراجعه بفرمایید.

البته شیخنا الأستاد حفظه الله می‌فرمودند فتأمل اشاره به این است که اصلا اینجا اصل مثبت نیست زیرا اصل مثبت زمانی است که یک اصل عملی جاری شود، از نتیجه استصحاب یک لازمه عقلی گرفته شود و بر آن لازمه عقلی یک حکم شرعی مترتب شود (چنانکه در مقدمه توضیح داده شد با مثال) در حالی که اینجا عقلا ابتدا حکم می‌کند به بقاء موضوع، هیچ اشکالی ندارد که به دنبال این حکم عقل یک استصحاب حکم جاری شود و بقاء نجاست را نتیجه بگیریم. اصل مثبت مربوط به لازمه عقلی یک اصل عملی است در حالی که اینجا ابتدا با حکم عقل پیش آمده‌ایم سپس به استصحاب حکم می‌رسیم پس این حکم عقل لازمه هیچ اصل عملی نیست که اصل مثبت باشد.

نتیجه اینکه در صورت دوم هرچند استصحاب اولی یعنی استصحاب نسبت به موضوع جاری می‌شود اما هیچ استصحابی نسبت به حکم تصویر نخواهد شد لذا اینکه مستشکل خواست ثابت کند با وجود مشکوک بودن بقاء موضوع باز هم می‌توان در ناحیه حکم استصحاب جاری نمود صحیح نمی‌باشد.

بسمه تعالی

جلسه ششم (دوشنبه، ۱۴۰۰/۰۶/۲۹)

و إما أن يكون غير معين ...، ص ۲۹۲، س ۷

صورت سوم: شک در حکم مسبب از موضوع مردد

سومین صورت از صور سه گانه جریان دو استصحاب در موضوع مشکوک و حکم مشکوک این است که حکم برای ما مشکوک است و منشأ شک در حکم، شک در موضوع است که در صورت دوم هم چنین بود، لکن تفاوت این صورت با صورت دوم این است که در این صورت موضوع معین و معلوم نیست، چپستی موضوع برای ما روشن نیست یعنی منشأ شک در بقاء حکم، شک در بقاء موضوع است و منشأ شک در بقاء موضوع هم تردید و اجمال در چپستی موضوع است یعنی نمی دانیم موضوع، چیزی بوده که قطعاً باقی مانده است یا چیزی بوده که قطعاً از بین رفته است. مرحوم شیخ انصاری برای توضیح مطلب دو مثال بیان می کنند.

مثال اول: دلیل شرعی می گوید: "الماء المتغیر الملاقى للدم، نجس". دیروز خون داخل آب حوض ریخت و رنگ آن تغییر کرد، امروز رنگ آب به حالت عادی برگشته شک داریم همچنان حکم نجاست آب حوض باقی است یا نه؟ منشأ شک در حکم شک در موضوع است، یعنی نسبت به مقصود شارع از موضوع "الماء المتغیر" بین دو امر تردید داریم:

الف: احتمال می دهیم مقصود از الماء المتغیر، صرفاً آبی است که با ملاقات خون در آن تغییر رنگ به وجود آمده باشد چه این تغییر باقی باشد یا این تغییر بعد از یک روز خود بخود از بین رفته باشد، در این صورت همچنان باید حکم به نجاست کرد. (معلوم البقاء)

ب: احتمال می دهیم مقصود شارع از آب متغیر، آبی است که بالفعل متغیر است لذا اگر روز بعد این تغییر خود بخود از بین رفت و آب داخل حوض دیگر متغیر نبود حکم نجاست هم نخواهد بود. (معلوم الإرتفاع)

مثال دوم: دلیل شرعی می گوید: "الکلب نجس" سگی در نمکزار مرده و بدنش تبدیل به نمک شده، شک داریم که آیا حکم نجاست همچنان باقی است و باید بگوییم این کلبی که نمک شده همچنان نجس است یا نه؟ منشأ شک در حکم، شک در موضوع است، یعنی نسبت به مقصود شارع از موضوع که کلب باشد چپست؟ تردید داریم بین دو چیز و دو امر:

الف: احتمال می دهیم کلبی که موضوع برای حکم "نجس" قرار گرفته مقصود جسم (صورت حیوانیة) کلب است که اگر چنین باشد الآن این کلب تبدیل به نمک شده و دیگر کلبی وجود ندارد، لذا حکم نجاست هم نخواهد بود. (معلوم الإرتفاع)

ب: احتمال می دهیم مقصود از کلب، ذات کلب است یعنی به صورت و شکل کلب کاری نداریم همین ذات کلب تحقق پیدا کرده باشد کافی است چه شکل کلب باقی باشد چه شکل کلب تبدیل به نمک شده باشد، در این صورت همچنان حکم نجاست باقی خواهد بود. (معلوم البقاء)

حکم صورت سوم:

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند در این صورت سوم نه نسبت به موضوع استصحاب جاری است نه نسبت به حکم.

عدم جریان استصحاب در موضوع

در موضوع استصحاب جاری نیست زیرا نسبت به موضوع غیر از اینکه شک در بقائش داریم، مشکل اصلی این است که دو معنا نسبت به موضوع وجود دارد و ما نمی دانیم مراد شارع از موضوع کدام معنا است، برای استصحاب موضوع دو حالت وجود دارد:

۱. استصحاب ذات موضوع. ۲. استصحاب موضوع با وصف موضوعیت.

(ذات موضوع یعنی در نظر گرفتن یک شیء بدون توجه به اینکه موضوع برای یک حکم قرار گرفته باشد؛ و موضوع با وصف موضوعیت یعنی در نظر گرفتن یک شیء مثل کلب به این عنوان که موضوع برای حکم نجاست قرار گرفته است.)

حالت اول: استصحاب ذات موضوع

نمی دانیم در سابق موضوع نجاست، ذات کلب بوده یا صورت کلبیة (جسم کلب) بوده است، به طور کلی می گوییم همان چیزی که دیروز موضوع بوده است الآن هم بر موضوع بودن باقی است، یعنی استصحاب می کنیم بقاء موضوع کلی را، نتیجه این استصحاب این می شود که آن موضوع کلی همچنان باقی است و تغییری نکرده، سپس یک لازمه عقلی بر آن مترتب می شود که پس این نمکهای باقیمانده از کلب، همان موضوع برای حکم نجاست هستند.

اشکال این استصحاب آن است که چنین نتیجه گیری می شود اصل مثبت زیرا موضوع بودن این نمکها برای حکم نجاست، با یک لازمه عقلی ثابت شد و جلسه قبل توضیح دادیم اصل مثبت حجت نیست.



مشابه این حالت اول را در مباحث قبل داشتیم که گفته می‌شد استصحاب می‌کنیم بقاء کلی کریت را، و می‌گوییم کلی کریت دیروز بوده امروز هم باقی است سپس لازمه عقلی گرفته می‌شد که پس به حکم عقل این آب موجود منطبق بر همان کلی کریت است، یعنی این آب موجود همان آب کر هست که اصل مثبت می‌باشد.

حکم این حالت می‌شود مشابه صورت دوم که جلسه قبل اصل مثبت بودن آن را در اشکال سوم توضیح دادیم.

#### حالت دوم: استصحاب موضوع با وصف موضوعیت

می‌دانیم دیروز یک حکم نجاست بر آنچه الآن نمک شده ثابت بوده، نمی‌دانیم این موضوع (با وصف موضوعیت برای حکم نجاست) ذات کلب بوده یا صورت کلیه (جسم کلب)، اینگونه استصحاب می‌کنیم که آنچه الآن نمک شده دیروز موضوع حکم نجاست بود یقیناً، امروز می‌گوییم همچنان موضوع برای حکم نجاست است. در این حالت دیگر اصل مثبت نمی‌شود استصحاب است که می‌گوید این نمکها موضوع برای حکم نجاست است نه عقل.

اشکال این استصحاب آن است که:

**اولاً:** (در عبارت تصریح نشده) چنین استصحابی صحیح نیست زیرا در استصحاب نیاز به یک موضوع متیقن معین داریم در حالی که شما نمی‌دانید موضوع حکمتان ذات کلب است یا صورت کلیه بالأخره یکی از این دو تا در واقع وصف موضوعیت را دارد و شما نمی‌دانید کدام است).

**ثانیا:** استصحابی که تصویر کردید دیگر استصحاب موضوع نخواهد بود بلکه استصحاب حکم است زیرا وقتی صحبت از وصف موضوعیت باشد یعنی شما یک حکم نجاستی را تصویر کرده‌اید که می‌گویید این نمکها موضوع برای این حکم بوده است پس آنچه برای شما ثابت بوده، حکم نجاست است و همان را استصحاب می‌کنید پس در واقع موضوع، استصحاب نشد بلکه حکم استصحاب شد به عبارت دیگر وقتی موضوع بودن یک شی را برای یک حکم خاص تصویر می‌کنید این موضوع بودن تلازم دارد با محکوم بودن به آن حکم پس شما حکم را استصحاب می‌کنید. (مثل این است که در زید قائم بگویید مقصود من زیدی است که موضوع حکم قیام است اینجا به محض اینکه موضوع بودن را برای زید تصویر کردید یعنی محکوم بودن به حکم قیام را تصویر کرده‌اید که می‌شود تلازم بین موضوعیت موضوع و حکم مذکور)

**عدم جریان استصحاب در حکم**

مرحوم شیخ انصاری فرمودند در صورت سوم که منشأ شک در حکم، شک در موضوع مردد است نه استصحاب در موضوع جاری است نه استصحاب در حکم. دلیل عدم جریان استصحاب در موضوع جلسه قبل گذشت.

دلیل عدم جریان استصحاب در حکم این است که وقتی ما نسبت به موضوع اجمال و تردید داریم و نمی‌دانیم موضوع ذات کلب است یا صورت کلیه، پس حالت سابقه یقینی هم نسبت به موضوع نداریم لذا استصحاب و ایفاء حکم نسبت به چنین موضوعی ممکن نخواهد بود. استصحاب و ایفاء حکم برای همین نمکی که در مقابل ما است هم صحیح نیست زیرا حالت سابقه یقینی ما مربوط به نمک نبوده، یعنی نمی‌توانیم بگوییم همین چیزی که الان نمک شده، قبلاً نجس بود پس حکم نجاست را ایفاء می‌کنم، زیرا موضوع عوض شده، کلب تبدیل به نمک شده پس وقتی حالت سابقه نسبت به این نمک ندارم، استصحاب حکم صحیح نخواهد بود. در نتیجه:

- نه اثبات حکم نجاست برای این نمکها، ایفاء ما کان است (زیرا نسبت به نمکها حالت سابقه ندارم و نمی‌دانم ما کان چه چیزی بوده)  
- و نه نفی حکم نجاست از این نمکها، نقض یقین سابق است (زیرا یقین سابقی نسبت به نمکها ندارم که بفهمم نقض شده یا نه)

**نتیجه صور شک در موضوع و حکم**

در صورت اول که شک در موضوع و حکم ارتباطی به یکدیگر نداشتند، فرمودند هر دو استصحاب جاری است.

در صورت دوم که منشأ شک در حکم، شک در موضوع معین بود فرمودند استصحاب موضوع جاری است اما استصحاب حکم لغو است. در صورت سوم که منشأ شک در حکم، شک در موضوع مردد بود فرمودند نه استصحاب موضوع قابل اجرا است نه استصحاب حکم.

**إذا عرفت ما ذکرنا ...، ص ۲۹۴، س ۳**

**نکته چهارم: معیار تشخیص بقاء موضوع و قیود آن**

گفتیم ذیل شرط اول که بقاء موضوع بود، چهار نکته بیان می‌کنند. چهارمین نکته مطلب پر کاربرد و مورد ابتلائی است که می‌دانیم معمولاً موضوعات احکام شرعی مقید به قیودی هستند، گاهی با زائل شدن و از بین رفتن قید یک موضوع ممکن است شک کنیم آیا موضوع همچنان باقی است که بتوانیم استصحاب جاری کنیم یا نه؟ مثل اینکه در لسان فقها گفته می‌شود در این جمله که "الماء المتغیر (الملاقی للدم) نجس" موضوع آب است و حکم نجاست و تغیر هم علت محدثه و ایجاد کننده حکم است، پس تغیر قید برای موضوع (آب) است که حکم نجاست را به دنبال دارد، ممکن است با زوال تغیر شک پیدا کنیم که آیا موضوع حکم نجاست همچنان باقی است یا نه؟

حتی نسبت به قیود گاهی تفاوت‌هایی را می‌بینیم که فقهاء نسبت به یک قید می‌گویند با زوال و از بین رفتن این قید، باز هم موضوع باقی است و می‌توان استصحاب جاری کرد و نسبت به یک قید دیگر می‌گویند با زوال این قید موضوع از بین می‌رود و استصحاب جاری نیست.

سؤال این است که آیا معیار واحد و مشخصی وجود دارد که بتوان قیود را از یکدیگر تشخیص داد؟ به عبارت دیگر تشخیص بقاء موضوع و قیود آن چیست؟

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید سه میزان و معیار مطرح شده که باید بررسی کنیم:

**معیار اول: دقت عقلی**

قبل از توضیح کلام مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه فقهی بیان می‌کنیم:

**مقدمه فقهی: اقسام أخذ قیود در دستور شارع**

قیودی که ممکن است شارع در دستورات شرعی أخذ و مطرح کند از جهت دخالت در موضوع یا حکم، اقسامی دارد:

**قسم اول:** هم موضوع بسیط و بدون قید است هم محمول و حکم بسیط است. مثل اینکه مولا فرموده: "أكرم زیداً" موضوع زید است و حکم هم وجوب اکرام، نه موضوع مقید به قیدی شده نه حکم آن.

**قسم دوم:** موضوع مقید است اما محمول و حکم آن قیدی ندارد. مولا فرموده: "أكرم زیداً العالم" موضوع که زید باشد مقید به قید علم است.

**قسم سوم:** موضوع و محمول هر دو مقید هستند، اکرم زیداً العالم یا عطاء الکتاب" زید که موضوع باشد مقید است به قید علم و وجوب اکرام که حکم و محمول باشد، مقید است به اینکه شیوه اکرام باید با هدیه دادن کتاب باشد.

**قسم چهارم:** یک قیدی در کلام زید شده لکن مجمل است و نمی‌دانیم قید موضوع است یا محمول. مثل اینکه در دستور مولا یک کلمه هدیه آمده لکن شک داریم قید موضوع است یعنی زیدی را که اهل هدیه دادن است اکرام کن یا قید محمول است یعنی زید را با هدیه دادن اکرام کن.

اولین معیاری که برای تشخیص بقاء موضوع و قیود آن مطرح شده حکم عقل یا همان دقت عقلی است. به عبارت دیگر معیار برای تشخیص بقاء موضوع حکم عقل است، در این صورت هر زمان شک کردیم در دخالت یک قید در موضوع یا دخالت قیدی در محمول یا حتی اگر دخالت یک قید برای ما مجمل بود که دخیل در موضوع است یا محمول، در تمام این موارد استصحاب جاری نیست.

زیرا عقل حکم می‌کند تمام قیودی که در کلام مولا ذکر شده در دستور مولا و امثال تکلیف دخالت دارد چه قید موضوع باشد چه قید محمول، چه قید هر دو باشد و چه قید مجمل باشد، تعداد این قیود هر مقدار که باشد بالأخره ما با یک موضوع و یک محمول مواجهیم که دارای قید یا قیودی هستند، اگر بخواهیم استصحاب جاری کنیم یعنی عین حکم سابق را برای عین موضوع سابق ایفاء کنیم باید موضوع و محمول با تمام قیودشان برای ما معلوم باشند، پس اگر یکی از موضوع یا محمول به جهت زوال یک قید برای ما نامعلوم باشد دیگر استصحاب جاری نیست. یقین سابق داریم این موضوع مقید به یک قید، مثلاً حکمش طهارت بوده، الآن آن قید از بین رفته لذا شک داریم آیا قید دخیل در موضوع بوده که بگوییم دیگر موضوع وجود ندارد (سالبه به انتفاء موضوع است و استصحاب جاری نیست) یا قید دخیل در موضوع نبوده و بگوییم موضوع همچنان باقی است، عقل می‌گوید بقاء موضوع، یقینی و معلوم نیست و هر زمان بقاء موضوع معلوم نباشد استصحاب حکم جاری نیست زیرا استصحاب یعنی ایفاء همان حکم سابق برای همان موضوع سابق، وقتی بقاء موضوع معلوم نباشد روشن است که ایفاء حکم هم بی معنا است.

(در بعضی از موارد در عبارات بالا، تعبیر قید مسامحی است و می‌توان به جای تعبیر قید از تعبیر ویژگی استفاده کرد زیرا ممکن است به ذهن شما بیاید اگر یک چیزی قید است خب معلوم است که مقید بدون قید هیچ وجودی ندارد اما می‌گوییم مقصود ویژگی است یعنی یک ویژگی در کلام مولا برای موضوع یا محمول بیان شده است که نمیدانیم قیدیت و مدخلیت در موضوع یا محمول دارد یا نه؟)

بله در سه مورد هست که استصحاب قابل جریان است که خواهد آمد إن شاء الله.

مورد اول: قبل از توضیح کلام مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه فقهی بیان می‌کنیم:

### مقدمه فقهی: زمان ظرف یا قید

زمان در احکام شرعی گاهی قید حکم است و گاهی صرفاً ظرف حکم. تقسیمی که در علم اصول هم خوانده‌اید تقسیم واجبات به موقت و غیر موقت. در بعضی از احکام شرعی مانند واجبات موقت مثل نماز و روزه، زمان قید حکم است یعنی شارع به نماز و روزه‌ای امر کرده که در این بازه زمانی خاص انجام شود، لکن در بعض احکام شرعی مثل واجبات غیر موقت مانند وجوب جواب سلام، زمان صرفاً ظرفی است که ضرورتاً افعال ما در آن محقق می‌شود و نمی‌توانیم افعالمان را از زمان منسلخ و جدا کنیم. (البته می‌توان گفت هر جا زمان در دلیل شرعی أخذ شده باشد، قید است نه ظرف)

هرگاه زمان ظرف حکم باشد و تغییر این زمان سبب شک مکلف در بقاء حکم شده باشد، استصحاب جاری است به این دلیل که می‌گوییم زمان قید نبوده پس وجودش در این دلیل شرعی خصوصیتی نداشته است لذا با اِغاء و کنار گذاشتن این خصوصیت و این زمان خاص، حکم را استصحاب می‌کنیم. مثال: در خیار غبن وقتی مشتری متوجه شد در معامله‌ای که انجام داده مغبون شده و فریب خورده است شارع فرموده است حق فسخ دارد که نامش را خیار غبن می‌گذاریم، اما تا چه زمانی حق فسخ دارد؟ قطعاً همان لحظه‌ای که متوجه شد مغبون شده خیار غبن دارد اما اگر همان لحظه از حق فسخ استفاده نکرد و معامله را فسخ نمود، یک ساعت بعد شک داریم آیا همچنان خیار دارد یا مقید به همان لحظه اول بود، می‌گوییم زمان (لحظه اول اطلاع از غبن) ظرف حکم بوده است و خصوصیتی نداشته لذا شک داریم آیا در ساعت بعد هم حکم خیار باقی است یا نه؟ بقاء حق خیار را استصحاب می‌کنیم. این مورد مصداق شک در مقتضی است. \*  
مورد دوم: جایی که موضوع با قیودش به دقت عقلیه باقی است لکن شک داریم در رفع آن حکم، چه شک در وجود رافع داشته باشیم (ذاتا) و چه شک در رافعیت موجود داشته باشیم (وصفا). در این مورد هم استصحاب جاری است زیرا عقل می‌گوید موضوع باقی است و مشکلی برای اِبقاء حکم وجود ندارد. دو مثال بیان می‌کنیم:

مثال وجود رافع: یقین دارد وضو با قیودش محقق شد شک دارد آیا رافعی به نام بول وجود گرفت یا نه؟ بقاء طهارت را استصحاب می‌کند. مثال رافعیت موجود: یقین دارد وضو با قیودش محقق شد، شک دارد آیا مدی که از او خارج شده رافع طهارت حاصل از وضو هست یا نه؟ حکم بقاء طهارت را استصحاب می‌کند. \*\*

مورد سوم: در موضوعات خارجیه‌ای که وجودشان یعنی وجود ذهنی‌شان موضوع قرار گرفته هر گاه در وجودشان شک کردیم می‌توانیم بقائشان را استصحاب کنیم زیرا وجود ذهنی باقی است. باسرها یعنی چه شک در مقتضی باشد چه شک در رافع. \*\*\*  
در زید موجود، بقاء وجود ذهنی زید برای ما یقینی است لذا اگر در حیات زید "موجود" شک کردیم آن را استصحاب می‌کنیم. نتیجه اینکه اگر معیار در تشخیص موضوع و قیود آن، عقل باشد هر جا شک داشته باشیم قیدی که زائل شده مدخلیت در موضوع دارد یا خیر، نمی‌توانیم استصحاب جاری کنیم زیرا عقل می‌گوید موضوع به جهت زوال بعض قیودش باقی نیست پس اِبقاء حکم هم نشاید.

### تحقیق:

\* مرحوم شیخ انصاری اوائل مباحث استصحاب در رسائل، ج ۳، ص ۴۷، س ۱ ذیل بحث تقسیم شک به شک در مقتضی و رافع، همین خیار غبن را به عنوان مثالی برای شک در مقتضی بیان فرمودند. البته مرحوم شیخ انصاری بر خلاف دیگران، استصحاب حکم را در خصوص شک در مقتضی حجت نمی‌دانند زیرا شک در مقتضی نوعی شک در قیود دخیل در موضوع است.  
\*\* در آدرس خط بالا مرحوم شیخ انصاری اقسام شک در رافعیت موجود را تبیین فرمودند.  
\*\*\* در دومین جلسه امسال مرحوم شیخ انصاری در ص ۲۹۰، س ۱۱ فرمودند موضوع گاهی وجود ذهنی است (زید موجود) و گاهی وجود خارجی است (زید قائم). در این عبارت محل بحث یعنی ص ۲۹۵، س ۳ هر چند تعبیر مرحوم شیخ انصاری از "الموضوعات الخارجیة" محدود به وجود ذهنی نشده لکن مطلب معلوم است و نیازی به اشکال مرحوم تبریزی در اوثق الوسائل، ج ۵، ص ۵۵۷ نیست.

پیشاپیش فرارسیدن ایام **أربعین حسینی، رحلت رسول خاتم، شهادت امام رضا و امام حسن مجتبی علیهم الصلوة و السلام** را تسلیت عرض می‌کنم. ادامه بحث **إن شاء الله** بعد از تعطیلات دهه آخر صفر.

قبل از ورود به مطلب مرحوم شیخ انصاری، یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: دلیل لفظی و لَبّی

دلیل بر احکام شرعی دارای تقسیمات مختلف از جهات متفاوتی است که در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر با آنها آشنا شده‌ایم:

- تقسیم منبع دلیل به نقلی یا شرعی (آیات و روایات) و عقلی (مستقلات و غیر مستقلات).

- تقسیم مدلول دلیل از نظر حکم واقعی یا ظاهری بودن به اجتهادی و فقهاتی. مدلول و محتوای دلیل اجتهادی بیان حکم واقعی

است (آیات و روایات)، مدلول و محتوای دلیل فقهاتی بیان حکم ظاهری است. (اصول عملیه)

- دلیل را از لحاظ ابزار و واسطه فهم حکم شرعی از آن به دو قسم تقسیم می‌کنند:

**قسم اول: دلیل لفظی.** یعنی دلیلی که ابزار و واسطه فهم حکم شرعی، الفاظ و جملات هستند. (آیات و روایات)

**قسم دوم: دلیل لَبّی.** یعنی دلیلی که ابزار و واسطه فهم حکم شرعی از آن، غیر الفاظ باشد. مانند اجماع، عقل، سیره عقلا، سیره

مشرعه. به دلیل لَبّی، دلیل غیر لفظی و دلیل عقلی هم گفته می‌شود.

مهمترین تفاوت و ثمره در تقسیم دلیل به لفظی و لَبّی این است که در دلیل لفظی هرگاه مثلاً نسبت به تشخیص موضوع شک

پیدا کنیم می‌توانیم به اطلاّش تمسک کنیم لکن دلیل لَبّی اطلاّ ندارد زیرا اطلاّ و مقدمات حکمت مربوط به حیثه الفاظ است.

لذا اطلاّ دلیل لفظی در بسیاری از موارد شک می‌تواند راه‌گشا باشد لکن دلیل لَبّی اطلاّ ندارد و اگر مثلاً در تشخیص موضوع

آن شک پیدا شود، فقط به مقدار قدر متیقن می‌توان به آن عمل نمود. دو مثال بیان می‌کنیم:

**مثال فقهی:** واجبات مالی که بر عهده میّت بوده، باید از اصل ترکه برداشته شود، تنها دلیل بر این فتوا اجماع فقهاء است، نسبت به

تشخیص موضوع یعنی واجبات مالی، شک داریم نمی‌دانیم آیا شامل کفاره ارتکاب محرمات احرام هم می‌شود یا خیر؟ می‌گوییم

اجماع دلیل لَبّی است و عند الشک باید به قدر متیقن آن عمل نمود، قدر متیقن از واجبات مالی، خمس و زکات و صدقه واجب

است پس با اجماع نمی‌توان وجوب پرداخت کفارات از اصل ترکه را ثابت نمود.

**مثال فرضی:** فرض کنید تنها دلیل بر حرمت بیع کلب (غیر نگهبان و صید) اجماع است، شک داریم آیا این اجماع اطلاّ دارد و

شامل سگ زینتی هم می‌شود یا نه، می‌گوییم اجماع دلیل لَبّی است و قدر متیقن دارد و مقدار قطعی که اجماع شامل می‌شود سگ

ولگرد است لذا اطلاّ ندارد که شامل سگ زینتی هم بشود.

دومین معیار برای تشخیص بقاء موضوع و قیود آن، توجه و دقت در ظاهر دلیل یا همان لسان دلیل است. سه صورت را بررسی می‌کنند:

**صورت اول:** دلیل، لفظی است و در ظاهر این دلیل، موضوع مقید شده به یک قید خاص.

مثال: مولا فرموده "الماء المتغیّر نجس". در این مثال "المتغیّر" قید موضوع (ماء) است. رنگ آب حوض یقیناً با ریختن خون تغییر کرد اما

بعد چند ساعت خود بخود رنگش برگشت و تغیر از بین رفت، در این مورد حکم می‌کنیم نجاست وجود ندارد زیرا ظاهر دلیل می‌گوید

حکم نجاست مربوط به موضوع مقید به قید تغیر است، با از بین رفتن قید، مقید هم وجود ندارد لذا حکم نجاست هم از بین می‌رود.

**صورت دوم:** دلیل، لفظی است و در ظاهر این دلیل، حکم مقید شده به یک قید خاص.

مثال: مولا فرموده "الماء ینجس إذا تغیر". در این مثال "إذا تغیر" قید حکم نجاست است، اگر این قید از بین رفت یعنی رنگ آب خود به

خود به حالت اولیه بازگشت، موضوع که یقیناً باقی است، شک داریم آیا حکم نجاست باقی است یا نه بقاء نجاست را استصحاب می‌کنیم.

**صورت سوم:** دلیل، غیر لفظی و شک در موضوع از جهت شک در مقتضی است.

در این صورت هر گونه شک نسبت به موضوع و قیود آن، مانع از جریان استصحاب است زیرا توضیح دادیم با شک در اصل موضوع،

حکم قابل استصحاب نیست و چون دلیل لَبّی است هیچ لفظی هم وجود ندارد که با تمسک به اطلاّ آن بگوییم موضوع باقی است.

مثال: در مثال اول مذکور در مقدمه گفتیم شک دارد آیا عنوان واجبات مالیه شامل کفاره ارتکاب محرمات احرام هم می‌شود یا نه؟ آیا

عنوان واجبات مالیه اقتضاء شمول کفاره را هم دارد یا نه؟ موضوع (واجبات مالیه) قطعاً (به نحو قدر متیقن) شامل خمس و زکات و صدقه

واجب می‌شود اما نمی‌دانیم شامل کفاره هم می‌شود یا خیر، جزئیات موضوع برای ما معلوم نیست نمی‌توانیم حکم آن را که إخراج از

اصل ترکه باشد استصحاب کنیم بله اگر دلیل لفظی بود می‌توانستیم بگوییم عنوان واجبات مالی اطلاّ دارد و شامل کفاره هم می‌شود

لکن اینجا دلیل لَبّی است نه لفظی پس موضوع معلوم نیست لذا استصحاب هم ممکن نخواهد بود.

معیار سوم خواهد آمد.

سومین و آخرین معیاری که در تشخیص موضوع و بقاء موضوع بیان می کنند عرف است. با این توضیح که هر جا عرف حکم کرد این موضوع هر چند تغییر اندکی داشته لکن همان موضوع سابق است و از نگاه عرف تغییری در اصل موضوع به وجود نیامده است، می گوئیم موضوع باقی است لذا حکم آن را ابقاء و استصحاب می کنیم هر چند بر اساس معیار دقت عقلی موضوع باقی نباشد یا بر اساس معیار لسان دلیل نتوانیم بقاء موضوع را نتیجه بگیریم، حتی اگر یقین داشته باشیم به دقت عقلی موضوع از بین رفته، همین که عرف حکم کند به بقاء موضوع کافی است برای استصحاب حکم. مرحوم شیخ انصاری شش مثال بیان می کنند:

**مثال اول:** دلیل شرعی می گوید: "الإنسان طاهر" زید می میرد یقین داریم به دقت عقلی دیگر این جنازه، آن "الإنسان حیوان ناطق" نیست، اما عرف می گوید این جنازه همان زید است و حی بودن صرفاً حالتی از حالات زید بوده مانند جوان یا پیر بودن پس طاهر است. (البته اینجا دلیل خاص حکم می کند به نجاست میت و الا عرف می گوید موضوع که انسان باشد باقی است لذا حکم طهارت هم باقی است)

**مثال دوم:** دلیل شرعی می گوید: "الکلب نجس" کلب مرده است عرف می گوید این لاشه، همان سگ است پس همچنان نجس است هر چند عقل می گوید حکم نجاست بر کلب حی مترتب شده بود و دیگر کلب حی باقی نیست.

**مثال سوم:** دلیل شرعی می گوید زوجین به یکدیگر محرم اند، یکی از زوجین فوت کرده شک داریم آیا همچنان محرمیت باقی است و فرد می تواند به بدن همسر فوت شده اش دست بزند یا خیر؟ عرف می گوید همچنان زوجین هستند پس حکم محرمیت هم باقی است.

**مثال چهارم:** یقین دارد آب داخل حوض کر بود، یک سطل از آن برداشتند، شک دارد آیا همچنان حکم کر بودن بر این آب جاری است یا نه؟ عرف می گوید موضوع عوض نشده و این آب حوض همان آب است، لذا حکمش هم باقی است هر چند عقل می گوید عوض شده.

**مثال پنجم:** یکی از اجزاء واجب در نماز، سوره است زید به هر دلیلی (مثل اینکه تازه قصد کرده اهل نماز خواندن باشد یا تازه مسلمان است) از خواندن سوره در نماز معذور است، شک داریم آیا همچنان وجوب نماز باقی است یا چون موضوع (نماز با سوره) قابل اتیان نیست پس حکم وجوب هم باقی نیست؟ عرف می گوید نماز با سوره و بدون سوره هر دو نمازند، ناقص یا کامل بودن صرفاً مربوط به حالات نماز است مثل اینکه نماز را در خانه بخواند یا مسجد، پس نماز بدون سوره هم نماز است لذا حکم وجوب نماز هم باقی خواهد بود.

**مثال ششم:** یقین دارد سیاهی بوده است، و یقین دارد شدت رنگ بر اثر مثلاً آفتاب کم شده است لکن نمی داند سیاهی کامل از بین رفته یا تبدیل به سیاه کم رنگ شده، عرف می گوید اصل سیاهی همچنان باقی است هر چند به دقت عقلی قطعاً باقی نیست. (این مثال در بحث استصحاب کلی قسم ثالث هم گذشت. مراجعه کنید به همین جلد رسائل یعنی جلد ۳، ص ۱۹۶، و جلسه ۸۳ جزوه سال قبل.)

### و بهذا الوجه یصح للفاضلان ...، ص ۲۹۶، س ۹

تا اینجا فرمودند عرف در تشخیص بقاء موضوع، وجود یا عدم بعض اوصاف و قیود را صرفاً به عنوان حالات مختلف یک موضوع می بیند، و با تغییر حالت، موضوع را همچنان باقی می شمارد مثل تغییر حالت زید از نشسته به ایستاده یا از نوجوانی به جوانی. برای اثبات این نوع نگاه عرف، یک مثال فقهی از کلمات مرحوم محقق حلی و مرحوم علامه حلی و پسرشان مرحوم فخر المحققین بیان می کنند. قبل آن:

#### مقدمه فقهی: استحاله

عنوان استحاله که بیشتر در مباحث طهارت و نجاست کاربرد دارد به معنای تغییر ماهیت و دیگرگون شدن صورت نوعیه یک چیز به یک صورت نوعیه دیگر است. این عنوان کاربردهای زیادی در فقه، فقه پزشکی، فقه محیط زیست و فقه مسائل مستحدثه از قبیل لوازم آرایش، پمادها، داروها، واکسن ها و ... دارد. از نگاه فقهی در کتاب الطهارة شرح لمعه، ج ۱، ص ۳۱۵ (چاپ کلانتر) خوانده ایم که استحاله یکی از مطهرات است. از این نظر استحاله بر دو قسم است:

**قسم اول:** استحاله شیء نجس به شیء پاک. مانند تبدیل شدن آب یا غذای نجسی که حیوان حلال گوشت خورده به ادرار، عرق یا شیر. بدنش. تبدیل نطفه به جنین و انسان. تبدیل روغن نجس به دوده. جداسازی پلاکت از خون. تبدیل کلب و خنزیر به نمک یا خاک؛ تبدیل چوب نجس به خاکستر، استفاده از پودر خون که حاوی نیتروژن بالایی است به عنوان کود ارگانیک برای تقویت خاک در صنعت کشاورزی و استفاده از آن به جهت پروتئین بالا در تغذیه دام و طیور، تبدیل خمر به سرکه (که از آن به انقلاب هم تعبیر شده)؛ تبدیل بعض اجزاء حیوانات مانند خوک (پوست و استخوان) به ژلاتین که در صنایع غذایی، آرایشی، داروسازی و ... بسیار پر کاربرد است. تبدیل ادرار به بخار یا همان گاز. (البته اختلافاتی بین فقهاء معاصر در حکم مثالهای جدید وجود دارد)

**قسم دوم:** استحاله شیء طاهر به شیء نجس. مانند تبدیل شدن آب و غذایی که انسان می خورد به ادرار و مدفوع.

مرحوم شیخ انصاری در حکم استحاله به سه دیدگاه اشاره می‌کند:

**دیدگاه اول:** مرحوم محقق حلی، علامه حلی و مرحوم فخر المحققین معتقدند شیء نجس بعد از استحاله هم بر نجاست باقی است. (البته چنانکه در عبارت پایان جزوه نقل کرده‌ام اختلاف ایشان در حکم مطهر بودن استحاله نیست بلکه در تحقق موضوع استحاله است.) \*  
**دلیل:** حکم نجاست به عنوان و اسم یک شیء تعلق نگرفته که با تغییر عنوان کلب به عنوان ملح بگوئیم دیگر نجاست باقی نیست همچنین حکم نجاست به عنوان مقید به اوصاف و قیود خاص هم تعلق نگرفته که با از بین رفتن قیدی مثل حیات بگوئیم موضوع از بین رفته است بلکه حکم نجاست به ذات نجس تعلق گرفته، وقتی می‌گوییم کلب نجس است یعنی همین ذات، جسم و جرم نجس است، چه صورت نوعیه و عنوانش کلب باشد چه ملح. پس اگر کلب استحاله و تبدیل به ملح شد دلیلی بر تبدیل حکم نجاست به طهارت نداریم بلکه ذات و جرم کلب همچنان باقی است و حکم نجاست هم باقی خواهد بود. به تعبیر دیگر عنوان و اسم یک عین نجس مانند عنوان کلب، صرفاً کاربرد محاوره‌ای در تعاملات اجتماعی روزمره دارد نه اینکه موضوع حکم نجاست صرفاً همین عنوان باشد. اگر هم نسبت به موردی شک کردیم که آیا استحاله سبب رفع حکم نجاست شده یا نه، استصحاب بقاء نجاست جاری می‌کنیم.

**دیدگاه دوم:** مشهور فقهاء (بلکه تمام فقهاء) از جمله مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند استحاله از مطهرات است. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید مطلبی که مرحوم محقق و علامه فرمودند مورد قبول ما نیست زیرا ظاهر أدله شرعیه و تعاملات عرفی عقلائی شارع و اهل بیت علیهم السلام با مردم نشان می‌دهد احکام شرع تابع صدق عنوان و اسم اشیاء و موضوعات است. (تبعیة الأحکام للأسماء) لذا هر جا عرفاً خون صدق کند حکم نجاست هم هست اما اگر عرفاً خون صدق نکند هر چند رنگ اندکی از آن بعد از شستن روی لباس باقی بماند عرف می‌گوید خون نیست و شارع هم می‌گوید نجس نیست. یا وقتی شارع می‌گوید آبزبانی که پولک دارند حلال گوشت هستند دیگر تطبیق پولک‌دار بودن یک آبی، به عرف واگذار شده. \*\*

اما شاهدی که در کلام مرحوم محقق و علامه وجود دارد برای اثبات اینکه عرف معمولاً نگاهش به اوصاف و قیود موضوع، به مثابه حالات مختلف یک شیء است لذا وجدان یا فقدان یک وصف را سبب تغییر موضوع به حساب نمی‌آورد این است که آنان فرمودند: "فلاتزول بتغییر أوصاف محلّها" یعنی با تغییر وصف، تغییر موضوع پیش نمی‌آید. لذا عرف می‌گوید سگ تا زمانی که زنده بود کلب و نجس بود، الآن که مرده هم همان کلب و نجس است نه اینکه یک موضوع دیگر شده باشد با یک حکم جدید، یا در مورد انسان عرف می‌فهمد انسانی که مرده همان انسانی است که زنده بود پس چنانکه موقع حیات طاهر بود بعد موت هم طاهر است لکن این حکم طهارت به دلیل شرعی (احکام میت) مرتفع شده و عرف هم با راهنمایی شرع می‌فهمد این میت (تا قبل از غسل) طاهر نیست.

### تحقیق:

\* مرحوم شیخ انصاری در **کتاب الطهارة** شان، ج ۵، ص ۳۰۶ در تعریف استحاله و دیدگاه کلی فقهاء نسبت به آن می‌فرماید: "عن الشهيد في بعض حواشيه على القواعد: أن الاستحالة عند الفقهاء عبارة عن تغيير الأجزاء و انقلابها من حال إلى حال، و عند الأصوليين عبارة عن تبدل الصورة النوعية. و الأول أنسب بالمعنى اللغوي و الثاني بالعرفي. و كيف كان، فالذي ينبغي أن يراد هنا من الاستحالة: استحالة الموضوع و تبدلها إلى مغايرة عرفاً، سواء كان تبدلها بتبدل ذاتياتها أو بعض خصوصياتها العرضية ... و مما ذكر ظهر أن كون استحالة الموضوع موجبة لزوال النجاسة مما لا ينبغي الخلاف فيه، و أن الخلاف الواقع بين الفقهاء من الخاصة و العامة في بعض الموارد راجع إلى ادعاء استحالة الموضوع و إنكارها، لا إلى كون استحالة الموضوع منشأً للحكم بطهارة المستحل إليه. و يشهد بما ذكرنا صريح عبارتي المعبر و المنتهى، حيث استدلاً ... فالمراد بالاستحالة التي أنكر المحقق و العلامة كونها مطهرة هي مجرد تبدل الشيء الخارجي من حال إلى حال أو من صورة نوعية إلى أخرى، لا استحالة موضوع النجاسة و محلّها. و من هنا اتفق الكل على ما في شرح الروضة على طهارة العلقة بصيرورتها حيواناً، و الماء النجس بصيرورته بولاً لحيوان مأكول اللحم أو لبناً له، و الماء النجس نباتاً، فإن الظاهر تسليم استحالة الموضوع في ذلك كله و لو باستكشاف ذلك من الأدلة الدالة على طهارة الأمور المذكورة المستحل إليها. و من هنا فرق الفاضلان بين صيرورة الخنزير ملحاً في المملحة، و العذرة تراباً، فحكما بنجاسة الأول؛ لعدم ثبوت رافع للنجاسة القائمة بذات الخنزير، و بطهارة الثاني. \*\* البته باید دقت داشت که تشخیص اینکه موضوع حکم شارع چه چیزی است بر عهده فقیه است نه عرف اما تطبیق این موضوع بر آنچه در عالم خارج وجود دارد بر عهده عرف است. لذا اینکه گوشت کدام پرنده حلال است یا اینکه آبزیان دارای پولک موضوع حکم حلیت هستند تشخیص اش بر عهده فقیه است اما اینکه این ماهی اوزون برون پولک دارد یا نه تشخیص اش با عرف است.

دیدگاه سوم: مرحوم فاضل هندی تفصیلی در موارد تطبیق استحاله بیان کرده و می‌فرماید:

– استحاله اگر در نجس العین (مانند کلب، خون و ادرار) اتفاق بیافتد مطهر خواهد بود. زیرا موضوع حکم نجاست عنوانی بود که با استحاله، دیگر باقی نیست (عنوان کلب به عنوان ملح تبدیل شده) یعنی موضوع عوض شده پس حکم نجاست باقی نیست.

– استحاله اگر در متنجس (چوبی که مدتی در نجاست افتاده و به درون آن نفوذ کرده) اتفاق بیافتد مطهر نیست زیرا هیچ تغییر عنوانی در موضوع به وجود نیامده، موضوع حکم متنجس، جسم ملاقی با نجس است، این خشب و چوب قبل از خاکستر شدن هم جسم ملاقی بود الان هم که خاکستر شده همان جسم و جرم ملاقی است، پس حکم تنجس هم باقی خواهد بود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این نظریه در اولین نگاه منطقی به نظر می‌آید لکن بعد از دقت، دو اشکال به آن وارد است:

**اشکال اول:** به روایات که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم موضوع برای حکم نجاست، عنوان "الجسم الملاقی" نیست هر چند فقهاء در عباراتشان از تعبیر "جسم" استفاده کرده و فرموده‌اند هر جسمی که با نجس ملاقات کند و یکی از آن دو مرطوب باشد نجس خواهد شد اما عنوان "الجسم الملاقی" در روایات نیامده و فقهاء به این جهت از تعبیر جسم استفاده کرده‌اند که شامل تمام ملاقی‌ها بشود اعم از ملاقی جامد مثل چوب یا مایع مثل آب یا نباتات و حیوانات و ... نه اینکه حکم شرعی دائر مدار موضوعی با عنوان جسم باشد.

به عبارت دیگر آنچه در عالم موجود است انواعی دارد از جامد و مایع و گاز، (البته الان می‌گویند ماده چهار نوع است: جامد، مایع، گاز و پلاسما) و هر کدام از این انواع به صنف‌های مختلفی تقسیم می‌شوند مانند تقسیم جامدات به فلزات و نباتات و ... و همینطور تقسیمات متعدد دیگر. فقهاء چون در برداشت حکم ملاقی نجس از روایات تفاوتی بین انواع و اصناف ندیده‌اند لذا با یک حکم عام فتوا داده‌اند به نجاست هر جسم ملاقی نجس. پس تعبیر "جسم" در عبارت فقهاء موضوعیت ندارد چنانکه وقتی گفته می‌شود "هر جسمی خاصیت و تأثیر خاص خودش را دارد" نه اینکه خاصیت و تأثیر مربوط به جسم بودن آن است بلکه خاصیت و تأثیر مربوط به این است که مثلاً این گیاه از نوع خاصی است که در رفع سوء هاضمه مؤثر است.

نتیجه اینکه قبول داریم حکم نجاست ملاقی برای اشخاص جسم (و مصادیقی که در جسم بودن مشترک‌اند) ثابت است اما منافاتی هم وجود ندارد بین این نکته و بین اینکه معتقد باشیم هر کدام از اشخاص جسم با توجه به صنف و نوع‌شان که متقوم به جسم است عند الملاقاة متنجس شوند. (جسم عند الملاقاة متنجس شود).

**اشکال دوم:** اگر مرحوم فاضل هندی اصرار بر عنوان جسم در معاهد اجماعات داشته باشند و بفرمایند تمام فقهاء بر عین این تعبیر "الجسم الملاقی" اجماع کرده‌اند (که از آن به معقد اجماع تعبیر می‌شود) لذا تفصیل مذکور بین نجس و متنجس صحیح است.

می‌گوییم بدون شک مستند این حکم اتفاقی و اجماعی بین فقهاء، روایاتی است که عنوان "الجسم الملاقی" در آنها وجود ندارد بلکه هر کدام از روایات مربوط به یک عنوان خاصی مانند لباس ملاقی نجس یا بدن ملاقی نجس هستند که (بر اساس قاعده الغاء خصوصیت) در صدد بیان حکم کلی ملاقات با نجس هستند و به موضوع خاصی مثل لباس یا بدن که مثلاً در سؤال راوی آمده عنایت خاصی نیست لذا فقهاء عنوان کلی جسم را از آنها استنباط و استخراج کرده‌اند، و الا اگر حکم نجاست ملاقی منحصر در موضوع خاصی بود باید بگویید فقط عناوین و موضوعاتی که در روایات آمده از قبیل لباس و بدن در ملاقات با نجس، متنجس می‌شوند در حالی که احدی از فقهاء چنین فتوایی نمی‌دهند.

نتیجه اینکه به نظر مرحوم شیخ انصاری مانند مشهور فقهاء استحاله از مطهرات است چه در اعیان نجس محقق شود و چه در متنجسات.



مستشکل می‌گوید قبول داریم در روایات عنوان "الجسم الملاقی" نیامده و فقط به چند مصداق مانند لباس و بدن اشاره شده لکن با دقت در همین مصداقیق می‌توانیم مناط و ملاک و علت حکم شارع به حرمت در شیء ملاقی را به دست آوریم لذا می‌گوییم فهم و استنباط فقهاء از این روایات چنین بوده که مناط حکم به نجاست متنجس، جسم بودن آن است نه لباس بودن لذا به تنقیح مناط می‌گوییم شارع مقدس در واقع حکم نجاست را بر "الجسم الملاقی" قرار داده است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این تنقیح مناط شما ظنی است و صرفا بیان یک احتمال است و در مقابل این احتمال هم یک احتمال دیگر مطرح است که تعبیر فقها به "جسم" صرفا توجه دادن به مسأله ملاقات بوده که این ملاقات قطعا با وساطت جسم اتفاق می‌افتد پس ملاقات مهم بوده نه جسم بودن. در نتیجه نمی‌توانید بگویید تنقیح مناط ظنی و احتمالی اولی است از این احتمال دوم.

نعم، الفرق بین المتنجس ...، ص ۲۹۸، س ۱۹

می‌فرمایند هر چند ما حکم استحاله در نجس و متنجس را یکی می‌دانیم لکن می‌توان از این جهت بین آن دو فرق گذاشت که در مورد اعیان نجس با یک عنوان مشخص و متمایز مواجهیم مثل "الکلب نجس" لذا اگر این عنوان استحاله و تبدیل به نمک شد قطعا نجاست هم از بین می‌رود لکن در متنجسات مثل کاغذ ما روایتی نداریم که بگوید "الورق الملاقی للنجس، نجس" بلکه با همان تعبیر جسم مواجهیم که دو احتمال در آن بود یکی احتمال مرحوم فاضل هندی که ملاک فقط جسم بودن است و دیگری احتمالی که ما مطرح کردیم که معیار صرفا ملاقات است. پس از بین رفتن نجاست به سبب استحاله در عین نجس، قطعا رافع نجاست است اما در متنجس احتمالی است.

البته وجود چنین تفاوتی بین نجس و متنجس سبب تفصیل در حکم این دو نمی‌شود زیرا بحث ما در معیار سوم و نظر عرف در تشخیص بقاء موضوع است هر جا عرف بگوید موضوع باقی است حکم (نجاست) را استصحاب می‌کنیم و هر جا عرف بگوید موضوع باقی نیست حکم هم قابل استصحاب نخواهد بود.

چنانکه اگر حکم گندم یا انگور حلیت یا حرمت، نجاست یا طهارت باشد و گندم تبدیل به آرد و انگور تبدیل به کشمش شود، قطعا عرف همان حکم حلیت را بر گندم مترتب می‌کند چون موضوع را باقی می‌داند و همین عرف اگر بداند حکم شارع نسبت به چوب و آب متنجس، نجاست است اگر این چوب تبدیل به خاکستر شود یا آب متنجس را گوسفندی بخورد و تبدیل به ادرار شود قطعا حکم می‌کنند به اینکه موضوع (خشب و ماء) از بین رفته لذا حکم آنها (تنجس) قابل استصحاب نیست.

نتیجه اینکه وقتی معیار در تشخیص بقاء موضوع، عرف باشد دیگر در هر موردی باید به نظر عرف مراجعه کرد که آیا این نجس یا متنجس استحاله شده یا نه؟ اگر استحاله شده عرف می‌گوید موضوع باقی نیست لذا استصحاب جاری نخواهد بود. پس عرف از این نظر فرقی بین نجس و متنجس نمی‌گذارد و ثابت کردیم در أدله شرعی و فتاوی سایر فقهاء هم، چنین تفصیلی وجود نداشت.

در اینجا اشاره به کلامی از مرحوم صاحب معالم به جا است که تعبیر جالبی دارند. ایشان در قسمت فقه از کتاب معالم الدین و ملاذ المجتهدین که البته صرفا مبحث صلاة و آن هم طهارت در صلاة را مورد بحث قرار داده‌اند می‌فرمایند: "و عمّم بعضهم الحکم علی وجه یتناول المتنجس أيضا؛ نظرا إلى أن ثبوت ذلك في أعيان النجاسات يقتضي ثبوتها في المتنجس بها بطریق أولى و هو جید." می‌فرمایند اگر استحاله رافع نجاست در عین نجس (که نجاستش ذاتی است) بشود پس به طریق اولی رافع نجاست در متنجس (که نجاستش عرضی است) خواهد بود زیرا متنجس نجاستش عارضی و از جانب عین نجس مثل خون است چطور ممکن است استحاله، نجاست عین نجس را از بین ببرد اما نجاست چیزی که صرفا با نجس ملاقت کرده را از بین نبرد.

می‌فرمایند حتی کسانی که حجیت مطلق ظن را قبول ندارند به این اولویت تمسک کرده‌اند یعنی اصولیانی مانند مرحوم میرزای قمی هم با اینکه مطلق ظن را حجت نمی‌دانند اما این اولویت را قبول دارند یعنی این اولویت قطعیه می‌دانند نه ظنی و احتمالی.

فالتحقیق أن مراتب تغیر ...، ص ۳۰۰، س ۳

مرحوم شیخ در جمع بندی بحث استحاله می‌فرماید بحث ما در بررسی معیار بودن عرف در تشخیص بقاء موضوع بود لذا باید در این مسأله و عنوان استحاله هم به عرف مراجعه نمود و دیدگاه عرف را بررسی کرد.

نگاه عرف در رابطه با استحاله اشیاء و بقاء یا عدم بقاء موضوع را می‌توان بر سه قسم دانست:

**قسم اول:** مواردی که عرف به محض توجه به آنها، حکم می‌کند به بقاء موضوع و به عبارت دیگر قاطعانه معتقد است استحاله‌ای اتفاق نیافتاده و موضوع عوض نشده است. در این موارد عرف هیچ نیازی به استصحاب حکم نمی‌بیند چون معتقد است موضوع عیناً باقی است و طبیعتاً حکم آن هم ثابت و باقی خواهد بود.

**مثال:** عرف تبدیل انگور به کشمش و رطب (خرمای تازه و آب دار) به تمر (خرمای خشک شده) را استحاله نمی‌داند و معتقد است موضوع همچنان باقی است و تفاوتی بین انگور و کشمش نیست. با اینکه عنوان و اسم عنب و زبیب متفاوت است. شاهد برای تفاوت دو عنوان و اسم عنب و زبیب این است که اگر کسی قسم شرعی بخورد بر اینکه عنب نخورد، مجاز به خورد کشمش هست و اگر کشمش بخورد جنث و شکستن قسم اتفاق نیافتاده است زیرا بر عنوان عنب قسم خورده بود و این غیر از عنوان زبیب است. پس هر چند عنوان و اسم عوض می‌شود اما ماهیت عنب نزد عرف همچنان باقی است و معتقد است موضوع عوض نشده است.

در این مثال به نظر عرف زبیب همان عنب است لذا هر حکمی عنب دارد زبیب هم دارد و روشن است که نیازی نداریم حکم عنب را برای زبیب استصحاب کنیم.

**قسم دوم:** مواردی که عرف قاطعانه حکم به بقاء موضوع نمی‌کند بلکه مثلاً ظن هشتاد در صد دارد به بقاء موضوع لکن حکم را استصحاب می‌کند و مشکلی در بقاء موضوع نمی‌بیند.

**مثال:** اگر بول کلب را شتر بخورد عرف می‌گوید بولی که بعد از آن از شتر خارج می‌شود همان بول کلب است و دوست ندارد از این بول شتر برای تداوی استفاده کند. یعنی موضوع را باقی می‌داند. همچنین عرف می‌گوید انسانی که زنده بود حکمش طهارت بود وقتی بمیرد هم طاهر است، خمر وقتی بجوشد و ثلثان (سرکه) شود باز هم همان خمر است و حکم خمر را دارد. پس عرف در این موارد موضوع را باقی و ثابت می‌بیند. بله شارع در مواردی ممکن است حکم دیگری داشته باشد و زمانی که عرف از حکم شارع مطلع شود طبیعتاً تبعیت خواهد کرد. لذا در بعض موارد شارع به عنوان خاص حکم دیگر بیان می‌کند و می‌گوید خمری که خلّ و سرکه شده پاک است. یا به نحو دلیل عام می‌گوید کلّ میته نجس، یعنی عرف میگفت انسان بعد موت نیز همان انسان حی و طاهر است اما شارع در دلیل عام می‌گوید هر میته‌ای نجس است.

**قسم سوم:** در بعضی از موارد هم عرف قاطعانه حکم می‌کند به عدم بقاء موضوع.

**مثال:** عذره نجس یا روغن و دهن متنجس اگر با سوختن تبدیل به خاکستر و دوده شود یا منی (و اسپرم) تبدیل به حیوان شود عرف می‌گوید قطعاً موضوع عوض شده لذا حکم کاملاً روشن است که نجاستی وجود نخواهد داشت چون موضوع نجاست باقی نیست.

البته اگر در برداشت مثالهایی که برای این اقسام سه‌گانه مطرح کردیم کسی مناقشه داشته باشد مثال بسیار است و مناقشه در مثال باعث نقض اصل مطلب نخواهد شد.

مرحوم شیخ انصاری سه معیار برای تشخیص بقاء موضوع بیان فرمودند که دقت عقلی، لسان دلیل و عرف بود. در پایان این مطلب به عنوان جمع‌بندی بحثشان می‌فرمایند معیار برای تشخیص بقاء موضوع عرف است چنانکه فقهاء هم تعبیر معروفی دارند که "الأحكام تدور مدار الأسماء" این تعبیر دلالت می‌کند بر توجه به عرف در تشخیص موضوع و بقاء آن. نسبت به جمله مذکور دو تفسیر ارائه می‌دهند و در پایان تفسیر دوم را دقیق‌تر می‌دانند:

**تفسیر اول:** تعبیر مذکور به این معنا است احکام شارع در أدله شرعیه دائر مدار صدق اسم و عنوان بر موضوع هستند، مادامی که اسم و عنوانی که بر آن حکم شرعی مترتب شده عند العرف محقق باشد طبیعتاً حکم آن هم ثابت است و اگر عرف اسم و عنوان مذکور را غیر قابل صدق بر موضوع خارجی بداند حکم هم باقی نخواهد بود.

به عنوان مثال شارع فرموده: "العنب حلال" اگر موضوع برای حکم حلیت، صرفاً عنوان عنب باشد، با از بین رفتن این عنوان و تبدیل شدن عنب به زبیب، حکم هم از بین خواهد رفت اما اگر عرف عنوان عنب را اعم از عنب آب دار و عنب خشک شده (کشمش) بداند و عنوان عنب را قابل صدق بر زبیب هم بداند طبیعتاً حکم حلیت بر زبیب هم جاری خواهد بود.

**اشکال:** جمله مذکور از فقهاء دلالت می‌کند معیار فقط خصوص اسم و عنوان است و قوام حکم به همان عنوان است لذا با انتفاء اسم (موضوع)، حکم هم منتفی خواهد بود لذا با تبدیل عنب به زبیب، قطعاً حکم عنب بر آن جاری نخواهد بود.

**جواب:** وقتی بنا باشد فهم عرف معیار قرار گیرد در نقل کلام فاضلین (مرحوم محقق حلی و مرحوم علامه حلی) توضیح دادیم که هر چند حکم به بقاء نجاست برای خوکی که نمک شده را قبول نداریم لکن اصل مطلب نزد آنان ثابت بود که معیار بقاء حکم صدق عنوان بر موضوع است که آنان عنوان را ذات کلب می‌دانستند که با تبدیلیش به نمک باز هم ذات باقی است.

**اشکال:** مستشکل دوباره به جواب مرحوم شیخ اشکالی وارد می‌کند که در حکم "العنب حلال" موضوع عنوان و اسم عنب قرار گرفته، لذا معنا ندارد ادعا کنید که ممکن است معنای عنب اعم از عنب (انگور آب دار) و زبیب (انگور خشک شده) باشد مگر اینکه در کنار اعتنا به اسم و عنوان، قرائن خارجی را هم در تشخیص موضوع و بقاء آن دخیل بدانید و بگویید عرف با استفاده از قرائنی حکم می‌کند زبیب همان عنب است. پس اشکال این است که صرف صدق عنوان کافی نیست.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مقصود فقها از جمله "الأحكام تدور مدار الأسماء" معیار بودن عرف است، جلسه قبل توضیح دادیم که نگاه عرف هم بر سه قسم است، معیار بودن عرف یعنی عدم توجه به دقت عقلی و عدم جمود بر الفاظ مذکور در أدله لذا اگر عرف برداشت خاصی از یک لفظ دارد همان متبع خواهد بود.

**تفسیر دوم:** می‌فرمایند با توجه به جوابهایی که از اشکالات دادیم بهتر است جمله "الأحكام تدور مدار الأسماء" را اینگونه تفسیر می‌کنیم، أدله‌ای که حکم شرعی را بیان می‌کنند با هر لفظ، عنوان و اسمی که از موضوع یاد کرده‌اند همان لفظ معتبر است لکن از آنجا که مخاطب این أدله و مخاطب این الفاظ عرف است لذا آنچه را عرف از این الفاظ و اسامی برداشت می‌کند معیار عمل خواهد بود. پس جمله مذکور در صدد بیان یک قاعده کلی و تأسیس اصل است که معیار در بقاء موضوع، صدق اسم و عنوانی است که در دلیل شرعی موضوع حکم قرار گرفته لکن اگر عرف به جهت وجود قرینه، یک لفظ را متفاوت از معنای ظاهری‌اش تفسیر کرد همان نظر عرف متبع است زیرا بیان کننده لفظ در دلیل شرعی (اهل بیت علیهم السلام) جزئی از همین عرف بوده و از چنین برداشت عرفی آگاه بوده است.

**فافهم** اشاره به تأیید تفسیر دوم است.

**نتیجه شرط اول:**

خلاصه نظریه مرحوم شیخ انصاری نسبت به شرط اول از سه شرط جریان استصحاب این است که برای جریان استصحاب، علم به بقاء موضوع لازم است و معیار تشخیص بقاء موضوع نظر عرف است زیرا مخاطب أدله شرعیه عرف و برداشت عرفی بوده است.

**الأمر الثانی: مما یعتبر ...، ص ۳۰۲، ص ۱۱**

**شرط دوم: شک در بقاء یقین (مستصحب) باشد نه در اصل یقین**

به عنوان مقدمه طرح بحث عرض می‌کنم که تحقق یقین و شک نسبت به یک مسأله اقسامی دارد از جمله:

**قسم اول:** شک در بقاء یقین سابق.

انسان یقین سابق دارد به عدالت زید روز جمعه سپس با گذشت مقداری از زمان مثلاً روز دوشنبه شک پیدا می‌کند که آیا زید همچنان عادل هست یا نه؟ این قسم همان استصحاب است که تا الآن از آن بحث می‌کردیم.

قسم دوم: شک در حدوث یقین سابق.

گاهی مسأله چنین است که یقین داشت زید روز جمعه عادل بوده، اما روز دوشنبه در اصل حدوث همان یقین سابق شک پیدا می‌کند یعنی شک دارد اصلاً زید همان روز جمعه هم عادل بوده یا من اشتباه کرده بودم و جهل مرکب داشتم پس دیگر یقین سابقی باقی نمانده است. این قسم را قاعده یقین و شک ساری می‌نامند. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اگر شک در اصل یقین سابق به وجود آید از بحث استصحاب خارج است و تحت عنوان قاعده یقین از آن بحث خواهیم کرد.

پس دومین شرط از شرائط سه‌گانه‌ای که برای جریان استصحاب بررسی می‌کنند، این است که شک باید شک در بقاء باشد نه شک در اصل حدوث یقین سابق زیرا شک در یقین سابق نه با معنای لغوی استصحاب سازگار است نه با معنای اصطلاحی آن. اما معنای لغوی استصحاب این بود که گفتیم "أخذ الشيء مصاحباً" یعنی چیزی را همراه گرفتن، روشن است که باید اول یک یقین سابق به چیزی باشد که آن را در زمان شک هم أخذ کند اگر شک در حدوث همان یقین سابق کند دیگر چیزی نیست که مصاحب قرار گیرد. اما معنای اصطلاحی استصحاب "إبقاء ما كان" بود، طبق این معنا هم روشن است که باید یک یقین سابقی باشد که در بقاء آن شک پیدا شود و الا اگر در اصل یقین سابق شک کنیم دیگر چیزی (و یقینی) وجود ندارد که إبقائش کنیم.

نعم لو ثبت أن الشك ...، ص ۳۰۳، س ۶

بله اگر در مبحث قاعده یقین و شک ساری که در جلسات بعد به آن خواهیم پرداخت فقیه و اصولی ثابت کند که أدله استصحاب مانند "لا تنقض اليقين بالشك" شامل هر دو نوع شک یعنی شک در بقاء و شک در حدوث یقین می‌شود، این قاعده حجت خواهد بود. به عبارت دیگر وقتی شارع در روایت می‌فرماید یقین را با شک نقض نکن یا شک خودت را ملغی کن و به یقین سابق عمل نما این شک اطلاق دارد و هم شامل شک در بقاء یقین می‌شود هم شک در اصل حدوث یقین، در نتیجه قاعده یقین هم حجت خواهد بود.

### ذکر یک روایت

روز چهارشنبه وعده دادم به مناسبت شهادت امام حسن عسکری علیه السلام امروز جلسه‌مان را به نقل یک حدیث نورانی از حضرتشان متبرک کنم. وضعیتی که به واسطه ویروس کرونا تقریباً دو سال است حاکم بر تمام زوایای زندگی ما شده از طرفی مرگ‌های ناگهانی که اطراف ما از نزدیکان و آشنایان و هم کلاسی‌ها اتفاق افتاده و می‌افتد و انسان فاصله بسیار اندک بین خودش و مرگ را بیشتر حس می‌کند از طرف دیگر مشکلات اقتصادی و گرفتاری‌های مالی و همچنین دغدغه انجام وظائف معنوی، وضعیتی است که باید طبیعتاً نزدیک‌تر شدن ما به مناجات با خدا و تهجد نیمه شب را بیشتر کند، هر چند تنبلی، راحت‌طلبی و عدم برنامه ریزی در زندگی می‌تواند فرصتهای چشیدن لذت مناجات را به راحتی از ما سلب کند.

امام حسن عسکری علیه السلام در باب نماز شب می‌فرماید: "إِنَّ الْوُصُولَ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ سَفَرٌ لَا يُدْرِكُ إِلَّا بِإِمْتَاءِ اللَّيْلِ" تعابیر جالب و دقیقی حضرت بکاربرده‌اند، وصول، سفر و إمتاء هر کدام اشاره به ظرائفی دارد. تعبیر وصول اشاره به هدف دارد، تعبیر سفر اشاره به شیوه حرکت برای رسیدن به هدف دارد، طی مسیر در سفر زحمت و تحمل خستگی دارد، انگیزه و همت نیاز دارد که انسان قبل اذان صبح از خواب جدا شود، تعبیر إمتاء اشاره به شیوه طی مسیر دارد. إمتاء از باب افتعال و به معنای أخذ المطیة یعنی تهیه مرکب است برای رسیدن به هدف. به کارگیری استثناء بعد نفی و دلالت آن بر انحصار هم تمام کننده معنای بلند جمله است که حضرت می‌فرمایند تنها راه رسیدن به لذت مناجات و قرب الی الله، فقط و فقط سوار شدن بر مرکب سحر و مناجات نیمه شب است. مرحوم شهریار در پایان شعر معروف "علی ای همای رحمت" می‌فرماید: زنوی مرغ یا حق بشنو تو در دل شب غم دل به دوست گفتن چه خوش است شهریارا. حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه خطبه همام می‌فرماید: "أَمَّا اللَّيْلُ فَصَافُونَ أَقْدَامَهُمْ، تَالِينَ لِأَجْزَاءِ الْقُرْآنِ يُرْتَلُونَهَا تَرْتِيلاً. يُحْزِنُونَ بِهِ أَنْفُسَهُمْ وَ يَسْتَشِيرُونَ بِهِ دَوَاءَ دَائِهِمْ." تقید بزرگان از جمله مرحوم نائینی و مرحوم شهید مطهری الگوی ملموسی برای ما است. ایام منتسب به حضرت فرصت مناسبی برای مطالعه در زندگی ایشان و آشنایی با منابع مرتبط با شیوه زندگی ایشان است از جمله جلد پنجاهم کتاب بحار الأنوار.

جلسه قبل به علت تجمع حوزویان در اعتراض به جنایت به شهادت رسیدن جمعی از شیعیان افغانستان دروس حوزه تعطیل بود.

و **أول من صرح بذلک ...** ص ۳۰۳، س ۶۶

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اولین کسی که قاعده یقین و شک ساری را حجت دانسته و با صراحت دلیل بر حجیت آن را همان أدله استصحاب می‌داند مرحوم سبزواری هستند. \*

ایشان در این مسأله فقهی که اگر فرد وضو گرفت و با اتمام وضو یقین داشت که وضویش کامل و صحیح بوده است سپس (در همان صحت وضو) شک کرد، در این صورت می‌فرماید لازم نیست به شک خودش اعتنا کند و دوباره وضو بگیرد بلکه بر اساس عمل به یقین سابق بنا بگذارد بر صحت وضو به دلیل صحیحه (مضمرة) زراره که "لاتنقض الیقین أبدا بالشک".

البته چه بسا قبل از ایشان، مرحوم ابن ادریس حلی (م ۵۹۸ هـ ق) توجه به یقین ساری داشته‌اند و مرحوم سبزواری با تفتن و موشکافی از کلام مرحوم ابن ادریس چنین برداشتی کرده‌اند. مرحوم ابن ادریس در السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی می‌فرماید فرد مذکور از حال وضو گرفتن و کسب طهارت خارج نشد الا اینکه یقین داشت وضویش صحیح است لذا شک بعدی در صحت وضو، ناقض یقینش نخواهد بود. البته نمی‌توان گفت این کلام مرحوم ابن ادریس لزوماً برگرفته از روایات حجیت استصحاب مانند صحیح زراره باشد بلکه چه بسا دلیل دیگری داشته باشد که در جلسات بعد ضمن استدلال بر قاعده یقین خواهد آمد.

**ادعای شمول اخبار استصحاب نسبت به قاعده یقین**

جمعی از اصولیان معتقدند روایات استصحاب شامل قاعده یقین هم می‌شود لکن به دو بیان:

**بیان اول:**

بعضی ادعا می‌کنند روایات هم شامل استصحاب می‌شود هم شامل قاعده یقین، لکن از آنجا که اکثر موارد شک مربوط به شک در بقاء یقین سابق است و موارد شک در حدوث یقین سابق (قاعده یقین) بسیار اندک است لذا باید بگوییم روایات استصحاب از قاعده یقین انصراف دارند و فقط ظهور در حجیت استصحاب دارند.

**بیان دوم:**

جمعی هم ضمن انکار ادعای انصراف، مدعی هستند که روایات مذکور، به طور عام امر به عدم نقض یقین به شک می‌کند لذا هم دال بر حجیت استصحاب است هم دال بر حجیت قاعده یقین.

و **توضیح دفعه ...**، ص ۳۰۴، س ۸

**نقد ادعای مذکور**

مرحوم شیخ انصاری به ادعای مذکور دو جواب می‌دهند لکن ابتدا خودشان یک مقدمه اصولی بیان می‌کنند که توضیح می‌دهیم:

### **مقدمه اصولی: تفاوت استصحاب با قاعده یقین**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید استصحاب و قاعده یقین و شک ساری یک وجه اشتراک دارند و یک وجه اختلاف و همین وجه اختلاف باعث می‌شود که ذیل یک ملاک و مناط داخل نباشند:

وجه اشتراک این است که در هر دو یقین سابق داریم و شکی که ناظر به آن است (به حدوث یا بقاء)

وجه اختلاف: این است که:

- در قاعده استصحاب مهم اتحاد متعلق یقین و شک (متیقن و مشکوک) است بدون توجه به زمان یعنی بدون توجه به اینکه با دو زمان سر و کار داریم. روز جمعه یقین به عدالت زید داشت، روز دوشنبه ضمن بقاء یقین به عدالت روز جمعه، شک دارد که آیا این عدالت تا روز دوشنبه هم باقی هست یا نه. پس با دو زمان جمعه و دوشنبه مواجهیم به عبارت دیگر شک ما شک در بقاء عدالت روز جمعه در روز دوشنبه است.

- در قاعده یقین نسبت به متعلق یقین و شک (متیقن و مشکوک) با یک زمان مواجهیم که مثلاً روز جمعه باشد یعنی روز جمعه یقین به عدالت زید داشت و روز دوشنبه در در همان عدالت روز جمعه (متیقن سابق) شک پیدا می‌کند، به عبارت دیگر شک ما در اصل حدوث همان یقین سابق است.

نتیجه اینکه حکم به الغاء شک و بی‌اعتنایی به شک در استصحاب به این معنا است که یقین سابق را إبقاء کن، اما در قاعده یقین به این معنا است که بنا بر حدوث یقین سابق بگذار (حدوث عدالت روز جمعه) و به شک در عدم حدوث اعتنا نکن. اما قاعده یقین

دیگر دلالت ندارد بر اینکه بعد از بناء گذاشتن بر حدوث یقین سابق، علم به بقاء آن یقین در روز دوشنبه داشته باشد یا علم به عدم بقاء یقین در روز دوشنبه داشته باشد یا بقائش مشکوک باشد.

#### جواب اول: لزوم استعمال لفظ در دو معنی متضاد

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید عباراتی که در روایات استصحاب آمده تناسبی با ملاک موجود در قاعده یقین ندارد. توضیح مطلب: می‌فرمایند اگر در احادیث استصحاب چنین آمده بود که: "هرگاه یقین به چیزی داشتی سپس در آن شک حاصل شد، به شک ات اعتنا نکن چه شک در بقاء یقین سابق باشد و چه شک در حدوث یقین سابق و در اولی حکم به بقاء و در دومی حکم کن به حدوث یقین سابق" اگر چنین عبارتی در روایات داشتیم می‌توانست به طور همزمان دال بر مفاد و حجیت استصحاب و قاعده یقین باشد لکن چنین عبارتی در روایات نداریم.

در روایات استصحاب چنانکه در صفحه ۶۸ کتاب به نقل از مرحوم شیخ صدوق در کتاب خصال گذشت، أميرالمؤمنین علیه الصلاة و السلام فرمودند: "من كان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه" این جمله نمی‌تواند به طور همزمان دلالت بر دو محتوای متضاد و حجیت آنها داشته باشد زیرا لازم می‌آید استعمال لفظ در اکثر از معنا آن هم در دو معنای متضاد که باطل است.

بیان مطلب این است که چنانکه در مقدمه توضیح دادیم هر چند یک وجه اشتراک بین دو قاعده استصحاب و یقین وجود دارد که بنا گذاشتن بر اعتبار یقین سابق است لکن وجه افتراقی هم بین دو قاعده هست که بین آنها تفاوت و تنافی ایجاد می‌کند.

- قاعده یقین تنها ثابت می‌کند یقین سابق محقق شده و باید بنا بر آن بگذارد اما نسبت به وظیفه مکلف در زمان شک چیزی نمی‌گوید پس در جمله "فلیمض علی یقینه" وظیفه مکلف نسبت به عدالت زید در روز دوشنبه تعیین نشده است.

- قاعده استصحاب ثابت می‌کند یقین سابق باقی است و باید روز دوشنبه بنا بر همان بگذارد اما نسبت به یقین روز جمعه ساکت است.

پس جمله "فلیمض علی یقینه" نمی‌تواند همزمان دلالت بر دو محتوای متضاد داشته باشد:

هم دلالت کند بر تکلیف به بنا گذاشتن بر حدوث یقین روز جمعه بدون تعیین وظیفه مکلف در روز دوشنبه.

هم دلالت کند بر تکلیف به بنا گذاشتن بر بقاء یقین در روز دوشنبه بدون توجه به وظیفه مکلف نسبت به یقین روز جمعه.

فإن قلت: إن معنی المضى ...، ص ۳۰۶، س ۱

#### اشکال:

مستشکل می‌گوید ما از جمله مذکور در حدیث یک قدر مشترک می‌گیریم که شامل هر دو معنا بشود لذا دیگر تضاد لازم نمی‌آید. مضمی علی الیقین یعنی "عدم التوقف من أجل الشک" وقتی مکلف در موردی یقین سابق داشت اگر شکی برای او حاصل شد به شک خودش اعتنا نکند، پس حدیث صرفاً می‌گوید شک بی اعتبار و یقین سابق معتبر است حال گاهی متعلق شک، حدوث یقین سابق است (قاعده یقین) و گاهی متعلق شک بقاء یقین سابق است در هر صورت به شک اعتنا نشود لذا جمله مذکور شامل هر دو قاعده خواهد شد.

#### تحقیق:

\* مرحوم سبزواری متوفای ۱۰۹۰ هـ ق کتابی دارند با عنوان ذخیره المعاد فی شرح إرشاد الأذهان. کتاب إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان از مرحوم علامه حلی متوفای ۷۲۶ هـ ق است که جامع مباحث فقهی از طهارت تا دیات است. مرحوم سبزواری در ذخیره المعاد فقط به مباحث عبادات (طهارت، صلاة، صوم، خمس، زکات و حج) پرداخته‌اند و از مباحث مربوط به ابواب معاملات را در کتاب دیگری با عنوان کفاية الأحكام (یا الکفاية فی الفقه) بحث کرده‌اند.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید (سال گذشته) در بررسی روایات استصحاب و این روایت مورد بحث توضیح دادیم که متعلق یقین و شک در این عبارت قطعاً یکی است، یعنی اینگونه نیست که در جمله مذکور یک یقین تصویر شود و دو شک متفاوت، یک شک در بقاء یقین و دیگری شک در حدوث یقین.

به عبارت دیگر "من کان علی یقین فردی که سابقاً یک یقین در نفس او محقق بوده، یقین او به اعتبار امور واقعیه در خارج، افراد مختلف دارد، مثل یقین به عدالت زید، یقین به فسق عمرو و امثال اینها، روایت می‌گوید هر کدام از این یقین‌ها وجود داشت، عندالشک بنا بر همان بگذار پس عموم افراد یقین و هر کدام از افراد یقین، می‌توانند مصداق این جمله باشند، نه اینکه یک یقین باشد و همین یک یقین از دو جهت مورد ملاحظه قرار گیرد یکی یقینی که شک در حدوث آن پیدا شده و دیگری یقینی که شک در بقاء آن پیدا شده. این دو معنای متضاد است که قابل اراده از جمله "فلیمض علی یقینه" نیست.

بنابراین اگر متکلم در رابطه با حصول شک نسبت به یقین سخن بگوید بدون تقیید آن یقین به روزی خاص مثل جمعه، تعبیر "فلیمض علی یقینه" به این معنا است که هر یقینی که در سابق داشتی را در زمان‌های بعد إبقاء کن و به شک اعتنا نکن (که مفاد استصحاب است)؛ و اگر متکلم در رابطه با حصول شک نسبت به یقین سخن بگوید لکن یقین مقید به روز خاصی مثل جمعه، در این صورت "فلیمض علی یقینه" به این معنا است که همان یقین روز جمعه را حادث و واقع شده بدان اما اینکه تکلیف روزهای بعد و إبقاء یقین سابق چه می‌شود دیگر ساکت است.

می‌فرمایند بر اساس همین توضیحی که در رابطه با عبارت "فلیمض علی یقینه" بیان کردیم سایر روایات باب استصحاب هم که در آنها از دو تعبیر یقین و شک استفاده شده مانند "لاتنقض البقین بالشک" نمی‌توانند همزمان هم دال بر محتوای استصحاب باشند هم دال بر محتوای قاعده یقین زیرا لازم می‌آید استعمال لفظ در آن واحد در دو معنای متضاد. لذا بر اساس توضیحات جلسه قبل می‌گوییم ظاهر تعبیر یقین و شک موجود در این روایات این است که متعلق یقین و شک یکی هستند و متیقن و مشکوک هم مقید به زمان نیستند (یا به عبارت دیگر با دو زمان سر و کار داریم یکی جمعه یکی شنبه) اما در قاعده یقین با تقیید به زمان مواجهیم (که فقط روز جمعه باشد) در نتیجه وقتی محتوا و حجیت استصحاب از این روایات برداشت شود دیگر قابل استفاده در محتوا و حجیت قاعده یقین نیست به همان دلیلی که چند بار اشاره کردیم که استعمال لفظ در آن واحد در دو معنای متضاد خواهد بود که باطل است.

سپس می‌فرمایند در مباحث سال گذشته (رسائل ۴) در صفحه ۲۱۰ کتاب و جلسه ۹۲ جزوه سال قبل ذیل تنبیه دوم از تنبیهات استصحاب گذشت که مرحوم ملا احمد نراقی ادعا فرمودند در زمان و زمانیتی که زمان قید برای یک امر ثابت قرار گرفته باشد اگر مستصحاب یک حکم شرعی باشد و شک در مقتضی باشد دو استصحاب وجود و عدم ازلی جاری است و البته به تعارض تساقط می‌کنند. مرحوم شیخ انصاری این ادعای ایشان را نقد کرده و فرمودند نه نسبت به شک در مقتضی و نه نسبت به شک در رافع هیچگاه استصحاب وجود حکم و استصحاب عدم حکم با هم جاری نمی‌شوند که تعارض و تساقط کنند. دلیلشان هم با توضیحات مفصلی این بود که شک در مورد مذکور مربوط به شک در حدوث است نه بقاء و روایات استصحاب فقط شامل شک در بقاء می‌شوند. به تفصیل بحث در آنجا مراجعه کنید

اشکال: مستشکل همان اشکال قبل (توجه به قدر مشترک) را تکرار می‌کند با این تفاوت که در اشکال قبل در برداشت از تعبیر یقین و شک در روایات ادعا کرد یک یقین داریم و دو شک یکی شک در حدوث یقین یکی شک در بقاء یقین، لکن در اینجا می‌گوید تعبیر یقین و شک در روایات می‌تواند اشاره به دو یقین و دو شک داشته باشد.

توضیح مطلب: مستشکل می‌گوید در این روایات هم کلمه یقین مطلق آمده و شامل یقین مطلق و غیر مقید به زمان می‌شود که در استصحاب است و هم شامل یقین مقید به زمان مثل روز جمعه می‌شود که در قاعده یقین است، همچنین کلمه شک هم مطلق آمده و هم شامل شک در بقاء یقین می‌شود هم شک در حدوث یقین. با توجه به این اطلاق در دو تعبیر یقین و شک می‌توان ادعا کرد متن روایت در هر دو محتوای استصحاب و قاعده یقین ظهور دارد و استعمال لفظ در دو معنای متضاد نخواهد بود. (چنانکه احل الله البیع اطلاق دارد و شامل تمام اقسام بیع از جمله نقد و نسیه می‌شود در حالی که بیع نقد و نسیه دو محتوای متغایر و متضاد هستند)

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اشکال مشابه اشکال قبل است و جواب هم همان است. در جواب از اشکال قبل گفتیم اطلاق و شمول در کلمه یقین را می‌پذیریم به این معنا که شامل تمام افراد یقین می‌شود مثل یقین به عدالت زید، یقین به فسق عمرو، یقین به زوجیت بکر و هكذا، اما شامل دو فرد از یقین که یکی مقید به زمان باشد و دیگری بدون تقیید به زمان، نمی‌شود زیرا یقین مقید به زمان نشده که دلالت بر قاعده یقین داشته باشد. علاوه بر اینکه گفتیم استعمال یک لفظ یقین در دو معنای متضاد استعمال لفظ در اکثر از یک معنا و باطل است.

#### فافهم

اشاره به نقد جوابشان از اشکال است. \*

ثم إنه إذا ثبت ...، ص ۳۰۸، س ۱۲

در این قسمت از عبارت مرحوم شیخ انصاری به دو سؤال پاسخ می‌دهند سپس به جواب دوم می‌پردازند.

**سؤال اول:** معتقدید عبارت "فلیمض علی یقینه" فقط دال بر یک معنا است تا استعمال لفظ در اکثر از معنا نشود یا متیقن مقید به زمان (قاعده یقین) یا متیقن بدون قید زمان (استصحاب) اما چرا روایت را حمل بر استصحاب می‌کنید بر قاعده یقین حمل نمی‌کنید؟  
**جواب:** به این جهت که در روایات مختلف این باب سؤال راوی مربوط به جایی است که متیقن بدون قید زمان است یعنی از مورد استصحاب سؤال می‌کند لذا اگر جواب امام را حمل بر قاعده یقین کنیم لازم می‌آید تعابیر بین سؤال و جواب و خروج روایت از موردش. در بعض روایات می‌گوید یقین دارم سابق وضو داشتم لکن الآن شک دارم که همچنان وضو دارم یا خیر؟ یا می‌گوید یقین داشتم تا دیروز ماه رمضان بود اما شک دارم آیا امروز هم جزء ماه رمضان است یا نه؟

**سؤال دوم:** ما به جای اینکه قاعده یقین را فقط دال بر حدوث یقین در زمان سابق بدانیم می‌گوییم مراد از قاعده یقین اثبات حدوث یقین (به عدالت) در روز جمعه است و علاوه بر آن اثبات استمرار و بقاء این یقین تا زمانی که علم به فسق زید پیدا کند. پس با این روایت یک محتوا ثابت شد که هم مثبت حکم قاعده یقین است هم مثبت حکم استصحاب. آیا این برداشت اشتباه است؟

**جواب:** مرحوم شیخ می‌فرماید: **اولا:** اصلا قاعده یقین چنین دلالتی ندارد که هم اثبات کند حدوث یقین را در سابق هم بقاء آن را در لاحق. این مطلب را یک صفحه بعد ضمن تبیین قاعده یقین بررسی خواهیم کرد.

**ثانیا:** حتی اگر بگویید این روایت فقط دلالت بر یک محتوا دارد که قاعده یقین باشد لکن همین قاعده یقین هم حکم به حدوث یقین سابق می‌کند هم حکم به بقاء آن یقین، جواب ما یک نکته تکراری است که لازم می‌آید استعمال لفظ در دو معنای متضاد زیرا شک در (حدوث) عدالت زید در روز جمعه غیر از شک در بقاء این عدالت است در زمان لاحق. مشابه استدلال مذکور و این نقدی که بیان شد را قبلا هم ذیل بررسی روایات استصحاب در صفحه ۷۳ به بعد کتاب داشتیم که مرحوم نراقی می‌فرمودند روایت "کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قدر" هم دلالت بر استصحاب طهارت دارد هم دلالت بر قاعده طهارت. که گفتیم لازم می‌آید استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد.

#### تحقیق:

\* چه بسا فافهم اشاره به این نکته باشد که کلام مستشکل صحیح است یعنی می‌توان گفت کلمه یقین و شک مطلق هستند و خود شامل هر دو قسم یقین (مقید به زمان و غیر مقید به زمان) و هر دو قسم شک (شک در بقاء یقین و شک در حدوث یقین) می‌شوند. لذا طبق فراز و جمله "فلیمض علی یقینه" باید بگوییم روایت هم حجیت استصحاب را ثابت می‌کند هم حجیت قاعده یقین را. لکن در بعض روایات حضرت می‌فرماید "لا تنقض الیقین بالشک" روایت یک ذیل دارد که "إن الشک لا ینقض الیقین" این ذیل دلالت می‌کند بر اینکه این روایت فقط مثبت حجیت استصحاب است و اصلا شامل قاعده یقین نمی‌شود.

توضیح مطلب این است که ذیل روایت حضرت فرموده‌اند شک یقین را نقض نمی‌کند، در رابطه با استصحاب این کلام معنا دارد که حضرت بفرمایند وقتی یقین سابق داری و نسبت به وظیفه الآن خودت شک داری، دست از آن یقین بردار و آن را ایفاء کن. اما در رابطه با قاعده یقین این تعبیر معنا ندارد که حضرت بفرمایند شک یقین را نقض نمی‌کند زیرا به محض حصول شک لاحق در قاعده یقین، دیگر یقین سابق خود بخود نقض شده، یقین یک حالت نفسانی است و در اختیار انسان نیست که نقضش بکند یا نکند، در قاعده یقین، به محض آمدن شک لاحق، خود بخود یقین سابق و آن حالت نفسانی نقض شده و از بین رفته است. لذا از اینکه حضرت می‌فرمایند شک یقین را نقض نمی‌کند معلوم می‌شود نظرشان به استصحاب بوده که یقین سابق همچنان باقی است و با آمدن شک، نقض نشده بلکه حکم آن ایفاء هم می‌شود. این جمله "إن الشک لا ینقض الیقین" در مقام تعلیل هست لذا العلة تعمّم و تخصّص می‌گوید هر جا این علت بود حکمش هم هست و اگر این علت نبود (چنانکه در قاعده یقین این علت نیست) پس حکم هم نخواهد بود.



بسمه تعالی

جلسه شانزدهم (چهارشنبه، ۱۴۰۰/۰۷/۲۸)

ثم لو سلمنا دلالة الروایات ...، ص ۳۰۹، س ۸

مرحوم شیخ انصاری از دو جلسه قبل وارد بررسی ادعایی شدند که جمعی از اصولیان به دو بیان مطرح کردند و معتقد بودند محتوای روایات استصحاب هم شامل قاعده یقین می‌شود هم قاعده استصحاب. عرض کردیم که دو جواب به این ادعا می‌دهند.

خلاصه جواب اولشان که در پنج صفحه به تبیین آن و پاسخ از اشکالات به آن برآمدند این است که محتوای قاعده یقین و استصحاب دو محتوای متضاد است زیرا متیقن در قاعده یقین مقید به زمان است و صرفاً تکلیف مکلف در زمان یقین (جمعه) را روشن می‌کند نه زمان شک، اما متیقن در استصحاب مطلق و غیر مقید به زمان است و صرفاً تکلیف مکلف در زمان شک (دوشنبه) را معین می‌کند و استعمال یک جمله و یک لفظ (یقین و شک) در دو معنای متضاد، استعمال لفظ است در اکثر از معنا و باطل.

**جواب دوم: تعارض قاعده یقین با استصحاب عدم ازلی**

سلمنا که جواب اول صحیح نباشد و کسی معتقد باشد استعمال لفظ در اکثر از معنا اشکال ندارد یا معتقد به همان بیانات قدر مشترک و اطلاق بین اقسام یقین و شک باشد که در نتیجه روایات هم شامل استصحاب بشود هم شامل قاعده یقین.

اشکال این است که طبق روایاتی که ادعا می‌کنند شامل قاعده یقین و استصحاب می‌شود باید بگوییم در تمام موارد جریان قاعده یقین، یک استصحاب هم قابل تصویر خواهد بود و در نتیجه تغایر بین محتوای استصحاب و قاعده یقین باعث تعارض و تساقط خواهد شد و روایات استصحاب در مقام عمل لغو و بی نتیجه خواهند ماند.

**توضیح مطلب: تبیین تعارض بین قاعده یقین و استصحاب:**

– تبیین استصحاب: نسبت به عدالت زید یک یقین سابق به عدم ازلی داریم یعنی وقتی زید به دنیا نیامده بود یا صغیر بود یقیناً متصف به صفت عدالت نبود، شک داریم روز جمعه عادل شد یا نه؟ استصحاب عدم ازلی جاری می‌کنیم می‌گوییم زید روز جمعه عادل نیست.

– تبیین قاعده یقین: یقین سابق داشت به عدالت زید در روز جمعه، بعد از آن شک کرد در عدالت زید در روز جمعه، روایت می‌گوید بنا بگذار بر حدوث یقین و بگو زید روز جمعه عادل بوده.

نتیجه اینکه استصحاب عدم عدالت با قاعده یقین مقتضی عدالت تعارض و تساقط می‌کنند.

**و دعوی آن یقین ...، ص ۳۰۹، س آخر**

**اشکال:**

مستشکل می‌گوید در بحث از تنبیه دوم از تنبیهات استصحاب و نقد کلامی از مرحوم فاضل نراقی (جلسه قبل آدرس داده شد) که معتقد بودند به جریان دو استصحاب یکی عدم ازلی و دیگری استصحاب وجودی، و معتقد شدند به تعارض و تساقط این دو، فرمودید استصحاب عدمی جاری نیست که تعارضی پیش بیاید.

توضیح مطلب: در استصحاب زمان و زمانیات گفته شد اگر مولا بفرماید: "أكرم زيدا في يوم الجمعة" و روز شنبه شک پیدا شود که آیا اکرام زید همچنان واجب است یا نه؟ یک استصحاب عدم ازلی داریم که استصحاب عدم وجوب اکرام قبل جمعه است و همان را استصحاب می‌کنیم و یک استصحاب وجودی داریم که استصحاب وجوب اکرام روز شنبه باشد، که متعارض اند لذا تساقط می‌کنند. شمای مرحوم شیخ آنجا فرمودید استصحاب عدمی در اینجا جاری نمی‌شود که موجب تعارض شود زیرا یقین سابق به عدم وجوب اکرام با آمدن یقین به وجوب اکرام (أكرم زيدا في يوم الجمعة) نقض شد لذا فقط استصحاب وجودی قابل جریان است.

خب در ما نحن فیه هم بگویید استصحاب عدم ازلی جاری نیست و فقط قاعده یقین جاری است زیرا با آمدن یقین به وجوب اکرام یا عدالت زید در روز جمعه، دیگر یقین به عدم ازلی عدالت و اکرام او منتفی است، لذا تعارضی هم نخواهد بود و فقط قاعده یقین جاری می‌شود و می‌گوید زید روز جمعه عادل بوده یا اکرامش واجب بوده است.

**جواب:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند ادعای شما مبنی بر از بین رفتن استصحاب عدم ازلی با آمدن یقین به عدالت روز جمعه در صورتی صحیح است که یقین به عدالت روز جمعه باقی بماند، اما وقتی مکلف روز شنبه شک پیدا می‌کند در عدالت همان روز جمعه دیگر

نمی‌توانید بگویید یقین به عدم ازلی و عدم عدالت نقض شد و از بین رفت، خیر یقین روز جمعه مبتلا به شک شد لذا مانعی از جریان استصحاب عدم ازلی نخواهد بود و در نتیجه استصحاب عدم ازلی با قاعده یقین تعارض و تساقط می‌کنند.

نتیجه تعارض را با این عبارت بیان می‌کنند که "فلايجوز لنا الحكم بالانتقاض" یعنی نه می‌توانیم حکم کنیم به إجراء استصحاب عدم ازلی و در نتیجه یقین به عدالت روز جمعه را نقض کنیم و بنا بر عدم عدالت ازلی بگذاریم "و لا بعدمه" و نه می‌توانیم بر اساس إجراء قاعده یقین حکم کنیم به عدم نقض یقین روز جمعه و بنا بر عدالت بگذاریم زیرا تعارض و تساقط.

در پایان جواب دوم می‌فرمایند این جواب دوم صرفا مماشاتی و سلمنایی است و الا به نظر ما همان جواب اول (لزوم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد) تمام کننده مطلب است و نوبت به جواب دوم نمی‌رسد. علاوه بر اینکه بعضی ادعا می‌کنند اخبار مذکور صرفا ظهور در محتوای استصحاب و شک در بقاء دارند لذا نیاز به جواب اول هم نخواهد بود زیرا در اخبار مذکور هیچ دلالتی بر قاعده یقین وجود ندارد و طبیعتا نوبت به اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنا هم نمی‌رسد.

**بقی الکلام فی وجود ...، ص ۳۱۰، س ۹**

**نکته: بررسی مدرک قاعده یقین**

قبل از اتمام شرط دوم به یک سؤال پاسخ می‌دهند.

**سؤال:** اگر روایات استصحاب مستند و مدرک حجیت قاعده یقین نیستند، آیا دلیلی بر حجیت این قاعده وجود دارد؟

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری برای پاسخ به این سؤال ابتدا به بررسی دقیق‌تر محتوای قاعده یقین می‌پردازد و می‌فرماید در رابطه با محتوای قاعده یقین سه احتمال وجود دارد که به ترتیب از احتمال اول به سوم توسعه در معنا به تزییق در معنا تبدیل می‌شود:  
**احتمال اول:** مقصود از قاعده یقین آن است که یقین سابق به یک شیء (مثل عدالت زید روز جمعه) دارد، سپس شک می‌کند در حدوث همان متیقن سابق، قاعده یقین می‌گوید حکم کن و بنا بگذار بر حدوث همان یقین سابق علاوه بر اینکه بنا بگذار بر استمرار آن یقین تا زمانی که یقین به ارتفاع آن پیدا کنی.

**احتمال دوم:** قاعده یقین می‌گوید بنا بگذار بر حدوث یقین سابق و به بقاء استمرار آن کاری ندارد لکن اگر همان متیقن سابق (عدالت روز جمعه) در روزهای بعد هم اثری داشته باشد آن اثر ثابت است نه اینکه یقین یا متیقن إبقاء شود بلکه اثر همان عدالت روز جمعه باشد. البته توضیح بیشتر در بررسی این سه احتمال خواهد آمد اما فعلا مثال برای تقریب به ذهن این است که نذر کرده بود اگر زید روز جمعه عادل باشد روز دوشنبه به فقیر صدقه دهد، این وجوب صدقه روز دوشنبه اثر همان عدالت روز جمعه است که دوشنبه باید امتثال شود.  
**احتمال سوم:** قاعده یقین می‌گوید بنا بگذار بر حدوث یقین سابق اما نه به بقاء و استمرار یقین کار دارد و به نه آثار همان متیقن سابق کار دارد. بلکه صرفا همان یقین سابق را حجت قرار می‌دهد و اگر در همان زمان یقین، عملی انجام داده صحیح خواهد بود.  
 مثال: یقین دارد صبح با وضو بوده است الآن در همان یقین سابق شک کرده که آیا صبح وضو داشته و نماز خوانده یا نه؟ قاعده یقین تنها اثبات می‌کند حدوث یقین سابق را و اینکه نمازش با وضو بوده است.  
 بررسی حکم این سه احتمال خواهد آمد.

پیشاپیش میلاد با سعادت رسول رحمة للعالمین **حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم و آقا امام صادق علیه السلام** را خدمت شما تبریک و تهنیت عرض می‌کنم.

جلسه بعدی کلاس ان شاء الله دوشنبه خواهد بود.

کلام در بررسی محتوا و مدرک قاعده یقین بود. نسبت به محتوای قاعده یقین سه احتمال وجود داشت که بیان شد. حال به بررسی وجود مدرک برای سه احتمال مذکور می پردازند.

#### بررسی احتمال اول:

احتمال اول این بود که قاعده یقین هم حدوث یقین سابق را ثابت می کند هم بقاء آن را. نسبت به این احتمال سه قول است:

#### قول اول: بطلان احتمال مذکور (شیخ)

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند ما دلیلی بر این احتمال نداریم. هیچ کدام از ادله اربعه چنین محتوایی را ثابت نمی کنند. روایات باب استصحاب را هم بررسی کردیم و ثابت کردیم نمی شود یک لفظ واحد، دو معنای متضاد را اثبات کند.

بله اگر فرضا موضوع مورد نظر از مواردی باشد که در صورت اثبات حدوثش، قطعا باقی هم مانده است در این مورد می توان گفت طبق محتوای قاعده یقین حکم به حدوث یقین می کنیم و به حکم عقل می گوئیم قطعا باقی هم مانده است. پس هم حدوث ثابت می شود هم بقاء. لکن این فرض، اصل مثبت است که ما با قاعده یقین، حدوث را ثابت کنیم سپس به حکم عقل بگوئیم پس باقی هم هست، این اصل مثبت و باطل است و البته فرض در فرض است. یعنی اول حدوث یقین فرض گرفته شد و به دنبال آن بقاء یقین فرض گرفته شد.

#### قول دوم: صحت احتمال اول

قائلین به صحت احتمال اول دو دلیل ارائه داده اند:

#### دلیل اول: قاعده فراغ و تجاوز

مستدل می گوید قاعده فراغ و تجاوز حکم می کند وقتی یک عملی را انجام دادی، بعد از فراغ و گذشتن از محل آن عمل، اگر شک در آن عمل نمودی، به شک خودت اعتنا نکن. روز جمعه یقین پیدا کردی به عدالت زید، روز جمعه گذشت و روز شنبه آمد، اگر روز شنبه شک در عدالت زید در روز جمعه نمودی قاعده فراغ می گوید محل عدالت روز جمعه گذشت و وارد شنبه شدی لذا به این شک خودت اعتنا نکن، عدم اعتناء به شک یعنی هم بنا بگذار روز جمعه عادل بوده هم بگو الان همچنان عدالتش باقی است. پس با قاعده فراغ و تجاوز هم یقین به حدوث ثابت شد هم این یقین ایفاء شد.

نقد:

مرحوم شیخ انصاری سه اشکال را به این دلیل وارد می دانند که فعلا به یکی از آنها اشاره می کنند و در مباحث بعد دو اشکال دیگر را هم اشاره خواهند نمود. می فرمایند اگر هم بپذیریم قاعده مذکور می تواند حدوث یقین روز جمعه را ثابت کند چون روز شنبه از محل عدالت روز جمعه گذشته است می گوئیم شک در عدالت زید روز شنبه که شک بعد از تجاوز از محل نیست، فرد روز شنبه شک دارد که آیا عدالت زید مستمر و باقی است یا نه؟ پس شک در عدالت روز شنبه شک در محل است نه شک بعد از محل، پس قاعده مذکور نمی تواند بقاء یقین سابق را ثابت کند.

#### دلیل دوم: أصالة الصحة فی اعتقاد المسلم

مستدل می گوید قاعده و اصلی داریم که هرگاه شک کردیم یک فرد مسلمان اعتقادش صحیح بوده یا نه بنا می گذاریم بر صحت اعتقادش، حال در ما نحن فیه هم فرد اعتقاد به عدالت زید در روز جمعه داشته، روز شنبه در همان اعتقادش شک پیدا کرده، قاعده مذکور می گوید بنا بگذار بر صحت اعتقادش و بگوید زید روز جمعه عادل بوده است و این اعتقاد همچنان تا روز شنبه صحیح خواهد بود.

نقد:

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند: اولاً: بالفرض قبول کنیم که قاعده مذکور می تواند حدوث یقین را ثابت کند اما بقاء این یقین و استمرار آن تا زمان شک را که ثابت نمی کند زیرا این فرد نسبت به جمعه یک یقین سابق داشت می گوئیم قاعده مذکور می گوید بنا بگذار بر حدوث عدالت اما نسبت به شنبه و استمرار عدالت، هیچ اعتقاد و یقینی نداشته که با أصالة الصحة فی اعتقاد المسلم تصحیحش کنیم.

ثانیا: در مباحث بعد (صفحه ۳۸۳ کتاب) خواهد آمد که قاعده ای که بگوید اصل بر صحت اعتقاد مسلمان است از هر راهی که پیدا شده باشد، چنین اصلی نداریم و حجت نیست.

مرحوم کاشف الغطاء فرموده‌اند نسبت به قاعده یقین باید مدرک یقین سابق بررسی شود که دو حالت پیدا می‌کند:

حالت اول: مستند و مدرکی که باعث یقین سابق به عدالت زید شده بود ضعیف بوده مثل اینکه شاهد بر عدالت زید، فاسق بوده لذا شک در عدالت روز جمعه پیدا کرده است. در این حالت روشن است که قاعده یقین حجت نیست و یقین سابق از ابتدا بی اعتبار بوده است.

حالت دوم: مستند و مدرکی که باعث یقین سابق شده معلوم نیست و آن را فراموش کرده، در این حالت قاعده یقین حجت است و هم حدوث یقین سابق را ثابت می‌کند هم بقاء آن را.

نقد:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید دلیلی بر صحت این تفصیل وجود ندارد و ادعای بلا دلیل است.

بررسی احتمال دوم:

احتمال دوم این بود که قاعده یقین فقط حدوث یقین سابق را ثابت می‌کند اما شامل تمام آثار همان یقین سابق می‌شود، لذا هم عدالت روز جمعه زید ثابت می‌شود هم اینکه اگر این عدالت آثاری در روزهای آینده داشته باشد آن آثار جاری است، مثل اینکه نذر کرده اگر زید روز جمعه عادل بود، روز دوشنبه به فقیر صدقه دهد که با استفاده از قاعده یقین، وجوب صدقه هم نتیجه‌گیری می‌شود.

دلیل: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید وقتی ثابت کردیم روایات باب استصحاب مثبت قاعده یقین نیست تنها مدرکی که برای قاعده یقین طبق احتمال مذکور باقی می‌ماند همان روایات قاعده فراغ و تجاوز است. با این توضیح که روایات مذکور دلالت می‌کنند وقتی محل یک عمل گذشت و از آن فارغ شد دیگر به شک در آن اعتنا نکند، اینجا هم وقتی روز جمعه یقین به عدالت زید داشت، و شنبه در همان عدالت روز جمعه شک کرد به این شک اعتنا نکند و بنا بگذارد زید روز جمعه عادل بوده و تمام آثار این عدالت را جاری کند چه آثار عدالت نسبت به همان روز جمعه که مثلاً پشت سر او نماز خوانده یا شهادتش در طلاق را پذیرفته و آثاری که مربوط به همان عدالت جمعه است لکن امتثال آن اثر در آینده و مثلاً روز دوشنبه است.

نقد:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اگر هم شمول قاعده فراغ و تجاوز نسبت به ما نحن فیه را بپذیریم اشکال این است که طبق این قاعده فقط عمل و آثار مربوط به آن نسبت به زمانی که عمل انجام شده و از آن فارغ شده اعتبار دارد نه آثار بعدی آن. لذا اگر روز جمعه به امامت زید نماز خوانده است طبق این قاعده بنا بر صحت بگذارد زیرا محل آن گذشته است اما آثار مربوط به آینده که هنوز محل آنها وارد نشده را نمی‌تواند ثابت نماید.

نتیجه اینکه نمیتواند نفس عدالت روز جمعه را ثابت کند تا هر اثری بر آن مترتب نماید بلکه فقط عدالت روز جمعه نسبت به آثاری که در همان روز جمعه بوده ثابت می‌شود نه آثاری که در آینده خواهد آمد.

پس قاعده یقین طبق احتمال دوم، شامل آثار شرعی عدالت روز جمعه که مربوط به آینده است نمی‌شود چه رسد به آثار غیر شرعی مثل اینکه به حکم قاعده یقین ثابت کند حدوث عدالت جمعه را سپس به حکم عقل بقاء همان عدالت را نتیجه بگیرد.

سومین و آخرین احتمال در معنای قاعده یقین این بود که قاعده یقین فقط حدوث یقین و بنا گذاشتن بر صحت آثار همان یقین و عمل سابق را ثابت می‌کند اما نه نسبت به بقاء و نه نسبت به آثار بعدی همان یقین سابق هیچ حکمی ندارد. می‌فرمایند دلیل بر این احتمال تنها روایات قاعده فراغ و تجاوز می‌تواند باشد که وقتی در حین اتیان یک عمل، یقین به صحت آن داشت و بعد اتمام و گذشتن از عمل، در آن شک کند به شک خود اعتنا نکند. مثال: ساعت زید یقین دارد وضو گرفت و حین الوضو معتقد به صحت عملش بود، با این وضو نماز خواند و بعد نماز شک کرد وضویش صحیح بوده یا نه؟ طبق این قاعده بنا می‌گذارد بر صحت همان نمازی که خوانده است و برای نمازهای بعد باید وضو بگیرد.  
نقد:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند قبول داریم که قاعده فراغ و تجاوز عمل گذشته فرد را تصحیح می‌کند لکن این مسأله ارتباطی به قاعده یقین ندارد زیرا قاعده فراغ می‌گوید بعد اتمام عمل اگر شک در همان عمل پیدا کردی به شک خود اعتنا نکن چه حین العمل یقین به صحت داشته باشی و چه حین العمل غافل از صحت باشی. پس قاعده فراغ و تجاوز نمی‌گوید بنا بر حدوث و صحت یقین سابق بگذار بلکه اصلاً به یقین سابق کاری ندارد و می‌گوید با شک بعد از محل، بنا بر صحت عمل بگذار، پس صرفاً محتوای قاعده یقین طبق احتمال سوم با محتوای قاعده فراغ و تجاوز مساوی است.

البته بعضی از فقها مانند مرحوم صاحب مدارک (سید محمد عاملی) و مرحوم کاشف اللثام (فاضل هندی) معتقدند قاعده فراغ و تجاوز علی الإطلاق جاری نیست بلکه فقط در جایی جاری است که شک در تیان جزء واجب داشته باشد نه شک در شرط، لذا می‌فرمایند اگر بعد از اتیان طواف شک کرد که آن را با وضو انجام داده یا نه؟ طوافش باطل است زیرا شک در طهارت شک در شرط طواف است نه شک در جزء آن. البته در مباحث بعد (صفحه ۳۳۹ کتاب) مطالبی در رابطه با اجراء أصالة الصحة در افعال خواهد آمد.

#### خلاصه شرط دوم جریان استصحاب

دومین شرط در جریان استصحاب این است که شک لاحق، شک در بقاء یقین و مستصحب باشد نه شک در اصل یقین و حدوث آن. بر همین اساس فرمودند بحث از استصحاب و أدله حجیت آن شامل قاعده یقین نمی‌شود با این توضیح که در رابطه با قاعده یقین هرگاه مکلف یقین به شیء ای داشت سپس در همان یقین سابق شک کرد هیچ دلیلی بر اعتبار یقین سابق و ترتب آثار سابق و لاحق بر آن نداریم و باید به قواعد و اصول مربوط در هر مورد مراجعه نمود و وظیفه شرعی را به دست آورد چه علت حدوث یقین سابق که الآن در اعتبار آن شک کرده قصور باشد چه تقصیر و کوتاهی، چه آن شیء موضوع باشد و چه حکم و چه از روی اعتقاد باشد چه از روی تقلید.

الأمر الثالث: أن یکون ...، ص ۳۱۳

#### شرط سوم: بقاء شک و عدم تبدیل به علم

سومین و آخرین شرطی که در مبحث خاتمه استصحاب بررسی می‌کنند این است که شک لاحق، تبدیل به علم نشده باشد چه علم به بقاء یقین سابق و چه علم به ارتفاع یقین سابق، در هر صورت رکن استصحاب یک یقین سابق است و یک شک لاحق، این شک لاحق باید باقی باشد تا استصحاب قابلیت جریان پیدا کند و اگر شک زائل شده باشد استصحاب جاری نیست.

زوال شک یا به تعبیر دقیق‌تر مانعی که برای شک ممکن است محقق شود دو صورت دارد:

صورت اول: مانع و مزیل برای شک که یک دلیل و حجت قطعی است.

در این صورت بدون شبهه استصحاب جاری نخواهد شد. به تعبیر دقیق علمی آن دلیل قطعی وارد بر استصحاب خواهد بود و نوبت به جریان استصحاب نمی‌رسد، زیرا آن دلیل موضوع استصحاب که وجود یقین سابق و شک لاحق است را از بین برده است. البته توضیح بیشتر رابطه ورود بین استصحاب و آن حجت شرعی خواهد آمد.

صورت دوم: یک دلیل و حجت ظنی و أماره معتبره شرعیه بر خلاف شک قائم شود.

در این صورت هم هر چند شک از بین نمی‌رود اما عمل ما باید مطابق با همان أماره معتبره شرعیه باشد و نوبت به استصحاب نمی‌رسد.

سؤال: وجه و دلیل تقدیم این أماره بر استصحاب چیست؟ \*

جواب: می‌فرمایند در مسأله چند قول است. قبل از بیان اقوال، به یک مقدمه اصولی مهم و پرکاربرد اشاره می‌کنیم.

### مقدمه اصولی: تعاریف ورود، حکومت، تخصیص و تخصص

از ابتدای مباحث اصول در الموجز و اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۲، ص ۲۱۹، ذیل مبحث تعادل و تراجیح با عناوین حکومت و ورود، و تفاوت آنها با تخصیص و تخصص آشنا شده‌اید. در آنجا مرحوم مظفر فرمودند دو اصطلاح حکومت و ورود و تبیین آن دو به عنوان مبحثی خاص از ابداعات مرحوم شیخ انصاری است هر چند که محتوا و مغزای این دو اصطلاح در کلمات فقهاء قبل ایشان هم وجود داشته است، برای یادآوری تعریف و بیان مثال، توضیحاتی بیان می‌کنیم:

**حکومت:** نوعی رابطه بین دو دلیل است که یک دلیل در موضوع دلیل دیگر تصرف می‌کند به نحو توسعه یا تضییق. باید توجه داشت این رابطه به هیچ وجه از نوع تعارض نیست. مرحوم مظفر می‌فرمودند: آن یقدم أحد الدلیلین علی الآخر تقدیم سيطرة و قهر من ناحية أدائیة و لذا سمیت بالحکومة. فیکون تقدیم الدلیل الحاکم علی المحکوم لیس من ناحية السند و لا من ناحية الحجیة بل هما علی ما هما علیه من الحجیة بعد التقدیم أی إنهما بحسب لسانهما و أدائهما لا یتکاذبان فی مدلولهما فلا یتعارضان و إنما التقدیم كما قلنا من ناحية أدائیة بحسب لسانهما.

مثال حکومت به نحو توسعه: دلیل اول: اکرم العلماء. دلیل دوم: المتقی عالم.

دلیل دوم حاکم بر دلیل اول است به این نحو که یک فرد (متقی) را به افراد موضوع دلیل اول (العلماء) اضافه می‌کند و افراد دلیل اول را توسعه می‌دهد یعنی حکم اکرام را شامل متقی هم می‌داند. مثال دیگر: "صل مع الطهارة" با "الطواف بالبيت صلاة".

مثال حکومت به نحو تضییق: دلیل اول: اکرم العلماء. دلیل دوم: الفاسق لیس بعالم.

دلیل دوم حاکم بر دلیل اول است زیرا حکم یکی از افراد موضوع دلیل اول را از ذیلش خارج کرد که عالم فاسق گویا عالم نیست. **ورود:** نوعی رابطه بین دو دلیل است که آمدن یک دلیل سبب می‌شود موضوع دلیل دیگر از بین برود.

مثال: رابطه بین اماره و اصول عملیه عقلیه مانند برائت عقلی، احتیاط عقلی و تخییر عقلی رابطه ورود است یعنی اماره وارد و اصل عملی عقلی مورود است. زیرا موضوع اصل عملی عقلی، عدم البیان است لذا وقتی اماره ظنیه قائم شد می‌گوید من بیان هستم و دیگر نوبت به اجراء اصل عملی نمی‌رسد.

این نکته مهم است که در حکومت و ورود اصلا تعارضی بین دو دلیل نیست که نیاز باشد قواعد باب تعارض از جمله مرجحات را بررسی کنیم بلکه در مثال مذکور برای ورود، دلیل دوم اصلا اجازه نمی‌دهد موضوع دلیل اول شکل بگیرد تا بعد از آن نوبت به تعارض برسد. اما در تخصیص تعارض ابتدایی وجود دارد که به نحو عام و خاص بین آنها جمع می‌شود.

**تخصیص:** نوعی رابطه بین دو دلیل است که یک دلیل حکم موجود در دلیل دیگر را محدود می‌کند. مثال: دلیل اول: اکرم العلماء. دلیل دوم: لاتکرم العالم الفاسق. در نگاه اول این دو دلیل نسبت به حکم عالم فاسق با یکدیگر تعارض دارند که دلیل اول عام و دلیل دوم خاص و مقدم بر عام است و دلیل دوم حکم وجوب اکرام را از عالم فاسق سلب و نفی می‌کند.

**تخصیص:** خروج یک فرد از تحت موضوع یک دلیل که به آن خروج موضوعی گفته می‌شود.

مثال: اکرم العلماء، در این دلیل فرد جاهل اصلا از ابتدا داخل در علماء نبوده است که نسبت به حکم اکرامش شک کنیم.

- یک تفاوت مهم بین تخصیص با سایر اصطلاحات (حکومت، ورود و تخصیص) آن است که در تخصیص یک دلیل بیشتر نداریم اما در سه اصطلاح دیگر حتما باید دو دلیل مستقل فرض شود و رابطه آن دو سنجیده شود. \*\*

- تفاوت بین تخصیص و حکومت: در تخصیص اخراج حقیقی است اما در حکومت ادعائی و تنزیلی است. همچنین در تخصیص اگر دلیل عام نباشد، دلیل خاص قابل امتثال است اما در حکومت اگر دلیل محکوم نباشد، دلیل حاکم لغو است.

**قول اول:** مرحوم سید علی طباطبائی صاحب ریاض المسائل معتقدند رابطه مذکور، تخصیص است به این بیان که أدله استصحاب می‌گویند استصحاب حجت است مطلقا، لکن اماره مذکور می‌گوید الا زمانی که اماره‌ای وجود داشته باشد که در خصوص آن مورد باید به اماره عمل نمود نه استصحاب.

مثال فقهی‌اش شک بین سه و چهار در رکعات نماز چهار رکعتی است که طبق استصحاب باید بنا بر اقل بگذارد زیرا در رکعت دوم یقین داشت رکعت چهارم را انجام نداده حال شک کرده استصحاب می‌کند و می‌گوید همچنان رکعت چهارم را انجام نداده است لکن روایت و دلیل خاص می‌گوید باید بنا بر اکثر گذاشته، نماز را تمام کند و یک رکعت نماز احتیاط بخواند.

### تحقیق:

\* در رسائل، ج ۲، ص ۱۱ وجه تقدیم أدله بر اصول گذشت، اینجا هم اشاره دارند اما اصل مطلب در تعادل تراجیح، ج ۴، ص ۱۳ می‌آید.

\*\* مراجعه کنید به کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، مطالب این بخش را که حدود سه صفحه بیشتر نیست خلاصه گیری نمایید و بعد از یادداشت نکات مهم، مطلبتان را ارائه دهید.

مرحوم صاحب فصول و بعضی دیگر از متأخران معتقدند اماره ظنیه وارد بر استصحاب است یعنی به صرف وجود اماره ظنیه، موضوع برای استصحاب باقی نمی ماند و شک از بین می رود لذا امکان جریان استصحاب وجود ندارد.

مرحوم شیخ انصاری این دلیل را در صفحه بعد توضیح می دهند و نقد می کنند لکن همینجا اشاره مختصری به نقد آن می کنند و می فرمایند رابطه ورود زمانی است که یک دلیل موضوع دلیل دیگر را بالکل از بین ببرد، لذا اگر دلیل قطعی و علم پیدا شود طبیعتاً شک از بین می رود و دیگر موضوع استصحاب که شک است از بین می رود لکن اماره ظنیه زائل کننده شک نیست زیرا با وجود اماره ظنیه همچنان شک باقی می ماند.

مرحوم شیخ انصاری و جمعی از متأخران معتقدند امارات ظنیه حاکم بر اصول عملیه و استصحاب هستند.

ابتدا رابطه حکومت بین دو دلیل را به اختصار بیان می کنند و وعده می دهند به بررسی مفصل آن در مبحث تعادل و تراجیح، سپس بر ما نحن فیه تطبیق می کنند. می فرمایند حکومت دو قسم است:

قسم اول: حکومت به تضییق.

عبارت کتاب را اینگونه باید بخوانیم: ما یقتضیه الدلیل الآخر لولا هذا الدلیل یعنی اگر دلیل حاکم نبود دلیل محکوم یک مقتضایی داشت اما شارع با بیان دلیل حاکم، حکم می کند از (یک قسمت) دلیل محکوم رفع ید کن و عمل نکن.

مثال: دلیل محکوم می گوید "إذا شککت فابن علی الأكثر" این دلیل (تا قبل از اینکه دلیل حاکم بیاید) می گوید چه فرد کثیر الشک باشد و چه غیر کثیر الشک باید در شک بین سه و چهار بنا را بر اکثر قرار دهد. دلیل حاکم می گوید: "لا شکّ لکثیر الشک" این دلیل می گوید فرد کثیر الشک احکام شک را ندارد دلیل حاکم باعث تضییق در دائره موضوع دلیل محکوم شد زیرا دلیل محکوم هم فرد کثیر الشک را شامل می شد هم غیر او را، لکن دلیل حاکم فرد کثیر الشک را خارج نمود.

قسم دوم: حکومت به توسعه.

به این معنا که باید در یک مورد خاص، به حکمی عمل نمود که دلیل حاکم می گوید زیرا اگر دلیل حاکم نبود دلیل محکوم دلالت بر آن حکم نداشت. چنانکه در مقدمه مثال زدیم دلیل حاکم می گوید المتقی عالم و اگر این دلیل حاکم نبود، دلیل محکوم (اکرم العلماء) دلالت بر وجوب اکرام متقی نداشت.

ففی ما نحن فیه ...، ص ۳۱۵، س ۱

مرحوم شیخ انصاری بعد از معنا کردن رابطه حکومت بین دو دلیل به تطبیق این عنوان بر ما نحن فیه می پردازند. در عبارتی که محققین انتشارات مجمع الفکر در متن آورده اند و به نسخه بدل در پاورقی اشاره کرده اند به دو صورت می توان حکومت را تبیین کرد یکی حکومت به تضییق که در متن اصلی است و دیگری حکومت به توسعه که در پاورقی است.

حکومت به تضییق: استصحاب می گوید این لباس طاهر است (یقین سابق به طهارت و شک لاحق)، بیّنه می گوید نجس است، دلیل حجیت بیّنه (الأشیاء کلّها علی ذلک حتی تستبین أو تقوم به البیّنه) حاکم بر دلیل حجیت استصحاب است زیرا می گوید به احتمال مخالف بیّنه اعتنا نکن و استصحاب هم احتمال مخالف بیّنه است زیرا استصحاب می گوید طاهر است و بیّنه می گوید نجس است، پس دائره عملکرد و حجیت استصحاب محدود و ضیق شد به مواردی که بیّنه نباشد.

حکومت به توسعه: دلیل حجیت استصحاب می گوید هرگاه یقین سابق و شک لاحق باشد مادامی که علم و یقین جدید نیامده استصحاب جاری است. شارع فرموده اماره معتبره ظنیه مانند بیّنه نازل منزله علم است، پس دلیل حجیت اماره، در مؤدای دلیل استصحاب توسعه داده و می گوید بیّنه هم نازل منزله علم است، لذا چه علم و یقین جدید بیاید و چه بیّنه بیاید دیگر استصحاب جاری نیست.

( تطبیق حکومت در کلام مرحوم شیخ انصاری بر حکومت به توسعه اقوی است از تضییق و چه بسا تفسیر حکومت به تضییق مبتلا به همان اشکالی باشد که الآن به دلیل اول مرحوم صاحب فصول بیان می کنند.)

**بررسی قول دوم (رابطه ورود)**

گفتیم مرحوم صاحب فصول معتقدند رابطه بین أدله حجیت بینه و استصحاب ورود است. برای این مدعا دو دلیل ارائه شده که البته ظاهر عبارت مرحوم شیخ انصاری این است که یک دلیل است با دو بیان اما چنانکه مرحوم آشتیانی هم اشاره دارند در واقع دو دلیل مستقل است.

**دلیل اول:**

مرحوم صاحب فصول می‌فرماید موضوع جریان استصحاب عدم الدلیل و تحیر در کشف حکم شرعی است، دلیل حجیت اماره و بینه می‌گوید أنا الدلیل، من دلیل و بیان کننده حکم شرعی هستیم لذا موضوع استصحاب خود بخود از بین می‌ورد، پس بینه وارد بر استصحاب خواهد بود.

**دلیل دوم:**

درست است که مؤدی و محتوای بینه یک محتوای ظنی است لکن دلیل بر حجیت بینه یک دلیل قطعی است (چنانکه در مباحث حجیت ظن اثبات شد و الا اگر دلیل حجیت بینه، اماره و خبر ثقه یک دلیل ظنی باشد تسلسل لازم می‌آید) پس اگر محتوای بینه مخالف استصحاب باشد گویا یک دلیل قطعی و علمی مخالف استصحاب است بنابر این با وجود دلیل قطعی و یقینی نوبت به جریان استصحاب نمی‌رسد.

**نقد دلیل اول:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید رفع تحیر در وظیفه شرعیه فقط با تبیین رابطه حکومت قابل رفع است و الا بین دو دلیل حجیت بینه و استصحاب تعارض مستقر خواهد بود. توضیح مطلب:

دلیل حجیت استصحاب می‌گوید هر زمان یقین سابق و شک لاحق داشتی باید بنا بر یقین سابق بگذاری، بینه و اماره‌ای باشد یا نباشد. دلیل حجیت بینه می‌گوید هر زمان بینه شهادت بر مسأله‌ای داد آن را قبول کن چه استصحابی بر خلاف آن باشد یا نباشد.

حال اگر در موردی فقط استصحاب باشد یا فقط بینه باشد به همان عمل می‌کنیم اما اگر در موردی هم بینه باشد هم استصحاب و هر دو بر خلاف یکدیگر حکم کنند، بین آنها تعارض است و راهی برای حل تعارض وجود ندارد.

لذا اصلاً نوع نگاه مرحوم صاحب فصول صحیح نیست زیرا نتیجه آن شکل‌گیری مغالطه و خلط مبحث است و راه فراری از آن نیست. بنابراین می‌گوییم دلیل بینه حاکم است بر دلیل استصحاب به حکومتیه نحو توسعه که شارع اماره و بینه را نازل منزله علم قرار داده لذا طبق دلیل حجیت استصحاب تا زمانی که علم (یا نازل منزله علم) باشد نوبت به جریان استصحاب نمی‌رسد.

**نقد دلیل دوم:**

مرحوم شیخ انصاری به این نقد تصریح نفرموده‌اند لکن جواب از دلیل دوم این است که همان استدلال مرحوم صاحب فصول به نفع دلیل استصحاب هم جاری است. یعنی اگر شما پشتوانه حجیت بینه و اماره را یک دلیل قطعی می‌دانید، پشتوانه حجیت استصحاب هم خبر ثقه است که حجیت خبر ثقه با دلیل قطعی ثابت شده است. لذا از این حیث دلیل استصحاب با دلیل اماره برابری دارد.



بررسی کلام مرحوم فاضل تونی و مرحوم محقق قمی

مرحوم فاضل تونی (م ۱۰۷۱ هـ ق) در الوافیة فی اصول الفقه پنج شرط برای عمل به استصحاب ذکر می‌کنند، اولین شرط این است که دلیل اجتهادی (أمارة ظنیة) بر خلاف مؤدای استصحاب و حالت سابقه وجود نداشته باشد، اگر چنین دلیلی وجود داشت باید به همان عمل نمود و استصحاب را کنار گذاشت. \*

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این تعبیر ایشان یک تعبیر مسامحه‌ای است و قطعاً آنچه از ظاهر عبارت ایشان به نظر می‌رسد مرادشان نبوده. توضیح مطلب این است که مخالفت یک دلیل اجتهادی (أمارة) با استصحاب دو قسم است:

قسم اول: ارکان استصحاب تمام است و دلالت بر حکمی دارد که دلیل اجتهادی بر خلاف آن حکم می‌کند. اینجا تعارض بدوی است که منجر به جمع بین آنها به نحو عام و خاص (تخصیص) می‌شود. مثال:

شمول و اطلاق در دلیل استصحاب و لاتنقض، می‌گوید حالت سابقه یقینی را با شک نقض نکن، أمارة‌ای بر خلاف آن باشد یا نباشد. لذا در شک بین سه و چهار رکعتی باید بنا را بر همان حالت سابقه یقینی (عدم اتیان رکعت چهار یا همان بنا بر اقل) بگذاری. أمارة و خبر ثقه (روایت) می‌گوید: "إذا شکت فابن علی الأکثر" که در تعارض با استصحاب (بنا بر اقل) است.

در جمع بین این دو دلیل می‌گوییم هر جا یقین سابق و شک لاحق داشتی بنا بر حالت سابقه (اقل) بگذار (دلیل عام) الا زمانی که شک در نماز و بین رکعت سه و چهار باشد (دلیل خاص) که در این صورت باید طبق أمارة بنا بر اکثر بگذاری.

قسم دوم: ارکان استصحاب نسبت به مسأله مورد نظر با آمدن دلیل اجتهادی از بین رفته و مرتفع شده که در این صورت دلیل اجتهادی مورد عمل است نه استصحاب. مثال: استصحاب می‌گوید هرگاه یقین سابق و شک لاحق داشتی بنا بر حالت سابقه بگذار، حال اگر با آمدن آماره که در نظر شارع نازل منزله علم است حالت سابقه مرتفع شود می‌گوییم حاکم بر استصحاب است نه اینکه بینشان تعارضی باشد. (حکومت موسّعة).

نتیجه اینکه در قسم اول استصحاب قابل تصویر است لکن دلیل اجتهادی آن را تخصیص می‌زند اما در قسم دوم اصلاً استصحاب باقی نیست و مرتفع می‌شود.

از ظاهر عبارت مرحوم فاضل تونی قسم اول به ذهن می‌رسد که صحیح نیست بلکه قطعاً قسم دوم مورد نظرشان بوده است زیرا شرط عمل به استصحاب این است که أمارة آن را مرتفع نکرده باشد لکن فرموده‌اند آماره بر خلاف آن نباشد.

مرحوم محقق قمی (م ۱۲۳۱ هـ ق) از کلام مرحوم فاضل تونی همان حالت اول را برداشت کرده‌اند لذا به ایشان اشکال گرفته‌اند که اینگونه نسبت که همیشه أمارة مقدم بر استصحاب باشد بلکه بین أمارة و استصحاب سه حالت تصویر می‌شود:

۱. تقدیم آماره بر استصحاب. ۲. تقدیم استصحاب بر أمارة. ۳. تعارض و تساقط.

ایشان به عنوان نمونه برای تقدیم استصحاب بر أمارة به یک فتوا از فقهاء اشاره می‌کنند که اگر مردی مفقود شد و خبری از او نباشد، روایات می‌گویند باید چهار سال فحوص کنند و اگر بعد چهار سال پیدا نشد، اموالش بین ورثه تقسیم می‌شود و همسرش می‌تواند ازدواج کند، با وجود این روایات جمعی از فقهاء بر طبق این روایات فتوا نداده بلکه استصحاب حیات را مقدم دانسته‌اند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید برداشت مرحوم محقق قمی صحیح نیست بلکه مرحوم فاضل تونی مقصودشان حالت دوم است یعنی شرط استصحاب آن است که أمارة (دلیل اجتهادی) مرتفع کننده حالت سابقه وجود نداشته باشد، لذا اگر استصحاب را از باب روایات و تعبد حجت بدانیم ثابت کردیم که رابطه بین أمارة و استصحاب، حکومت است و اگر استصحاب را از باب ظن و حکم عقل حجت بدانیم احدی از اصولیان تأمل ندارد در اینکه در صورتی ظن حاصل از استصحاب حجت است که ظن بر خلاف آن و رافع آن وجود نداشته باشد. چنانکه قاضی عضد الدین ایجی (م ۷۵۶ هـ ق) از عالمان اهل سنت (زاده روستای ایج در استان فارس) در استدلال بر حجّیت استصحاب می‌گوید آنچه که حالت سابقه یقینی دارد و ظن بر خلاف (و رافع) آن نیست پس باید حکم کنیم که مظنون البقاء است.

در هر صورت احدی از فقهاء استصحاب را بر أمارة و روایتی که تامّ السند و الدلالة باشد مقدم نکرده‌اند.

اما شاهد و مثال فقهی که مرحوم میرزای قمی بیان فرمودند هم قابل استناد نیست زیرا تقابل بین روایات وجوب فحوص چهار ساله با استصحاب حیات رجل مفقود از نوع قسم دوم که توضیح دادیم نیست، و در اصل تقابل زمانی تصویر می‌شود که با استصحاب، حیات آن رجل ثابت شود و در مقابل آن اماره‌ای دال بر موت او قائم شود در این صورت اماره رافع موضوع استصحاب خواهد بود.

در هر صورت روایات وجوب فحوص چهار سال اگر از حیث سند و دلالت تمام باشند نهایتاً از قسم اول (مانند شک در عدد رکعات) هستند که مراد مرحوم فاضل تونی نیست بنابراین فقهائی که سند و دلالت آن روایات را طبق مبانی‌شان تمام می‌دانند قائل‌اند این روایات مخصّص استصحاب‌اند و فقهائی که روایات مذکور را ضعیف می‌دانند طبیعتاً به عموم أدله استصحاب تمسک می‌کنند و حیات رجل را نتیجه می‌گیرند.

مقصود از دلیل اجتهادی که در عبارت مرحوم فاضل تونی بود در مقابل اصول عملیه است یعنی هر اماره معتبره شرعیه‌ای است که بالقوه حاکی و کاشف از واقع است یعنی طریق برای کشف واقع است، که نسبت به احکام شرعیه از آن به دلیل اجتهادی تعبیر می‌شود و نسبت به موضوعات خارجی از آن به امارات معتبره تعبیر می‌شود (البته این تعبیر مربوط به قدمات بوده است و الآن هم نسبت به احکام هم نسبت به موضوعات از آن با عنوان اماره یاد می‌شود).

بین اصول عملیه هم استصحاب و قرعه مقدم بر سایر اصول عملیه‌اند (معروف است که استصحاب عرش الأصول و فرش الأمارات است). تشخیص مصادیق أدله اجتهادیه در احکام و امارات در موضوعات هم روشن است.

با توجه به جایگاه برتر أدله اجتهادیه و امارات نسبت به اصول عملیه گاهی تشخیص دلیل و اماره از اصل عملی مورد ابهام واقع می‌شود که مثلاً قاعده ید که دلیل بر ملکیت است و أصالة الصحة فی عمل النفس بعد فراغ از عمل و أصالة الصحة فی عمل الغير آیا اینها اماره هستند یا از اصول عملیه‌اند. حتی نسبت به استصحاب هم این اختلاف که اماره است یا اصل عملی، وجود دارد.

همچنین گاهی اوقات معلوم است که یک عنوان از اصول عملیه است و ناظر به واقع و کاشف از آن نیست لکن نسبت به رابطه بین آن و استصحاب ابهام ایجاد می‌شود که آیا مقدم بر استصحاب است یا نه و اگر مقدم است از چه نوعی است تخصیص است یا حکومت. به این دلیل که همان شیء و عنوان غیر کاشف از واقع ممکن است نزد شارع معتبر شمرده شده باشد اما نمی‌دانیم آن عنوان مقدم است یا استصحابی که شارع استصحاب را هم معتبر شمرده است.

### تعارض الإستصحاب مع ...، ص ۳۲۰

در سال گذشته و ابتدای بحث از استصحاب و همچنین در اولین جلسه امسال عرض کردم مرحوم شیخ انصاری مباحث مربوط به استصحاب را در شش مرحله تنظیم فرموده‌اند: ۱. کلیات. ۲. اقوال و أدله. (حدود ۱۱ قول) ۳. تنبیهات استصحاب (۱۲ تنبیه). ۴. شرائط استصحاب. ۵. تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه و قواعد فقهیه. ۶. تعارض استصحابین. چهار مرحله تمام شد رسیدیم به پنجمین مرحله از مباحث استصحاب.

### مرحله پنجم: تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه و امارات

می‌فرمایند برای تبیین وجه تقدیم استصحاب بر سایر اصول عملیه (برائت، تخییر و اشتغال) و امارات باید به بررسی مسأله ضمن سه مقام بپردازیم:

۱. عدم تعارض استصحاب با بعضی از اماراتی که ممکن است تصور شود از اصول عملیه هستند در حالی که حق این است که از امارات‌اند مانند قاعده ید، قاعده فراغ، قاعده تجاوز و أصالة الصحة.

۲. حکم تعارض بین استصحاب با قاعده قرعه.

۳. عدم تعارض سایر اصول عملیه با استصحاب.

(البته بعد از این مباحث به عنوان ششمین و آخرین مرحله از مباحث استصحاب به بررسی تعارض استصحابین خواهند پرداخت)

### تحقیق:

\* بعض محشین مانند "شرح الرسائل" این مدعا را به مرحوم صاحب فصول نسبت داده‌اند که صحیح نیست. عبارت الوافیة فی أصول الفقه، ص ۲۰۸: أن لا يكون هناك دليل شرعي آخر، يوجب انتفاء الحكم الثابت أولاً في الوقت الثاني، وإلا فيتعين العمل بذلك الدليل إجماعاً.

مرحوم شیخ اعظم در مرحله پنجم که بررسی تعارض بین استصحاب با سایر اصول و امارات است بحث را در سه مقام پیگیری می‌کنند.

#### مقام اول: تعارض استصحاب با امارات

در این مقام ضمن سه مسأله به بررسی حکم تعارض استصحاب با قاعده ید، قاعده فراغ و تجاوز و أصالة الصحة فی فعل الغیر می‌پردازند.

#### مسأله اول: حکومت قاعده ید بر استصحاب

هرگاه بین قاعده ید و استصحاب تنافی وجود داشت أدله قاعده ید حاکم است بر أدله استصحاب چه قاعده ید را أمارة و کاشف از واقع بدانیم و چه از اصول عملیه.

ابتدا دو دلیل ارائه می‌دهند بر اینکه قاعده ید از امارات است که خودشان همین قول را قبول دارند لذا به همان دلیلی که در جلسات قبل توضیح داده شد أدله قاعده ید (امارات) حاکم‌اند بر أدله استصحاب. دو دلیل اقامه می‌کنند بر أماره بودن قاعده ید که یک دلیل را اینجا توضیح می‌دهند و دلیل دیگر را در جلسه بعد وارد خواهیم شد.

#### دلیل اول بر أماریت ید قانون غلبه

می‌فرمایند ید و سلطه داشتن مردم بر اموالی که نزد آنها است سه حالت دارد:

الف: مالک مالی هستند که در اختیار آنها است یعنی یدشان ید حقه است. این قسم شامل أغلب مردم مثلاً ۹۰ درصد موارد می‌شود.

ب: مالک آن مال نیستند و یدشان عدوانی است. این قسم هم شامل مثلاً پنج درصد موارد می‌شود.

ج: مالکیشان برای ما مشکوک است. این قسم هم شامل مثلاً پنج درصد موارد می‌شود.

حال نسبت به موارد شک شارع مقدس فرموده بر اساس قانون غلبه (حمل مورد مشکوک بر أعم أغلب) بنا بگذارید بر همان حالت أغلب و به شک اعتنا نکنید، به این جهت که اگر اعتنا به شک لازم باشد مردم به عسر و حرج می‌افتند زیرا به هر مغازه نا آشنائی که وارد شوند احتمال عدم مالکیت می‌دهند لذا حق معامله نخواهند داشت و این موجب اختلال در نظام معیشت مردم می‌شود.

با توجه به این توضیح می‌گوییم أغلب بودن موارد ید حقه کاشف است از اینکه ید مشکوک، ید مالکیت و ید حقه است لذا قاعده ید أماره و کاشف از واقع (مالک واقعی) است نه اینکه از باب تعبد معتقد به حجیت قاعده ید باشیم بدون توجه به کاشفیت که از اصول عملیه باشد.

حال که أماریت قاعده ید ثابت شد می‌گوییم با توضیح مذکور در سه جلسه قبل روشن است که امارات حاکم بر اصول عملیه از جمله استصحاب‌اند.

– اگر قاعده ید را از اصول عملیه و غیر کاشف از واقع بدانیم یا کاشفیت داشته باشد لکن اعتبار بخشیدن به آن نزد شارع نه به جهت کاشفیت بلکه به جهت تعبد باشد باز هم می‌گوییم قاعده ید مقدم بر استصحاب است زیرا در تمام موارد شک نسبت به مالکیت یک فرد نسبت به آنچه در اختیار او است، یک استصحاب عدم مالکیت جاری است زیرا یقیناً یک زمانی مالک آن شیء نبوده، لذا اگر بنا باشد در موارد شک به استصحاب عدم مالکیت عمل کنیم و در نتیجه حکم کنیم به عدم جواز معامله، موجب اختلال در نظام معیشت و اقتصاد مردم و مسلمانان خواهد شد و به تعبیر امام صادق علیه السلام "لم یقم للمسلمین سوق".

در عبارت کتاب ص ۳۲۲، سطر ۲ و ۳ دو تعبیر آمده یکی "اکثر مقامات" و دیگری "الغالب" این دو تعبیر اشاره دارد به اینکه در موارد نادر و اندکی هم ممکن است انسان نه صرفاً اطمینان به مالکیت بلکه یقین به مالکیت داشته باشد مثل اینکه می‌بیند زید داخل قایق نشسته و با قلاب ماهی‌گیری یک ماهی را می‌گیرد و یقین پیدا می‌کند زید مالک این ماهی شده است.

أما حکم المشهور بأنه ...، ص ۳۲۲، س ۵

#### اشکال:

مستشکل می‌گوید در بعضی از فتاوای فقهاء بر خلاف مدعای شما، استصحاب بر قاعده ید مقدم شده است.

آن هم جایی است که ذو الید ادعا می‌کند مالک کتاب است و آن را از زید خریده است و زید ادعا می‌کند مالک کتاب است و آن را به زید فروخته است، طبق قاعده ید باید حکم کنیم به مالکیت ذو الید لکن طبق اقرار خود ذو الید باید بگوییم یقین داریم ذو الید یک زمانی

مالک این کتاب نبود الآن شک داریم مالک کتاب شده یا نه؟ استصحاب عدم مالکیت جاری می‌کنیم. فقهاء در این مورد فتوا داده‌اند که اگر ذو الید بی‌تة اقامه نکند، حکم می‌کنیم به مالکیت زید بر کتاب در صورتی که قسم بخورد. پس فقهاء بر اساس استصحاب حکم به مالکیت زید می‌کنند نه مالکیت ذو الید.

**جواب:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در این مورد جهت فتوای فقهاء تقدیم استصحاب بر قاعده ید نیست بلکه علت آن تطبیق قانون مربوط به کتاب القضاء است که البیئة علی المدعی و الیمین علی من انکر، ذو الید اقرار می‌کند مالک کتاب نبوده و ادعا می‌کند کتاب را از زید خریده است و زید انکار می‌کند، طبق قواعد کتاب القضاء ذو الید باید بر مدعی خود بی‌تة اقامه کند و از آنجا که معمولاً اقامه بی‌تة سخت است نوبت می‌رسد به منکر که اگر قسم خورد کتاب به او تحویل داده می‌شود.

برای اثبات اینکه فتوای فقهاء در مورد مذکور صرفاً عمل بر اساس قاعده مدعی و منکر بوده نه تقدیم استصحاب سه شاهد بیان می‌کنند: **شاهد اول:** در همین مورد مذکور اگر در مقابل ذو الید، مدعی نبود یعنی هر کدام ادعا می‌کنند مالک کتاب هستند و ادعای بیع مطرح نیست، در اینجا فقهاء فتوا می‌دهند به تقدیم قاعده ید و مالکیت ذو الید بر کتاب. (لذا چون قاعده مدعی و منکر نیست ید مقدم شده) **شاهد دوم:** در همین مورد مذکور اگر ذو الید اقرار کند کتاب را خریده است لکن نه از زید بلکه از عمرو، فقها می‌فرمایند طبق قاعده ید کتاب ملک ذو الید است.

**شاهد سوم:** از محاجة أمير المؤمنين عليه الصلوة والسلام با خلیفه اول در مقام دفاع از حق حضرت زهرا سلام الله علیها به دست می‌آید در جریان غصب فدک از صدیقة طاهرة حضرت فاطمه زهرا سلام الله علیها توسط خلیفه اول، حضرت مدعی مالکیت بر فدک بودند و خلیفه سوم منکر مالکیت حضرت بود، حضرت زهرا سلام الله علیها استدلال‌های قرآنی و غیر قرآنی مطرح فرمودند از جمله بر اساس قاعده ید خود را محق دانستند، امیرالمؤمنین هیچ اشکالی در عمل بر اساس قاعده ید ندیدند و آن را حجت دانستند با اینکه حضرت زهرا سلام الله علیها مدعی مالکیت هم بودند. (حتی با اینکه قاعده مدعی و منکر هم هست باز هم ید مقدم شده) \*

نتیجه اینکه قاعده ید بر استصحاب مقدم است حتی اگر قاعده ید را اصل عملی و استصحاب را أمارة بدانیم زیرا اشاره کردیم که در تمام موارد قاعده ید، یک استصحاب عدم ملکیت هم جاری است، اگر بنا باشد در تمام این موارد بر اساس استصحاب حکم به عدم ملکیت شود، دیگر محلی برای قاعده ید باقی نخواهد ماند علاوه بر اینکه حضرت با توجه و التفات به استصحاب عدم ملکیت، حکم نموده‌اند به اجراء قاعده ید.

و إن شئت قلت که دلیل قاعده ید اخص از عمومات استصحاب است یعنی لاتنقض الیقین بالشک الا در جایی که فرد ذو الید باشد.

### تحقیق:

\* احتجاج مرحوم طبرسی، ج ۱، ص ۱۲۲: ... جاء علي عليه السلام إلى أبي بكر وهو في المسجد وحوله المهاجرون والأنصار فقال: يا أبا بكر لم منعت فاطمة ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وآله؟ وقد ملكته في حياة رسول الله (ص) فقال أبو بكر: هذا فيء للمسلمين، فإن أقامت شهوداً أن رسول الله جعله لها وإلا فلا حق لها فيه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يا أبا بكر تحكّم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين. قال: لا. قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه، ثم ادعيت أنا فيه من تسأل البيئته؟ قال: إياك أسأل البيئته، قال: فما بال فاطمة سئلتها البيئته على ما في يديها؟ وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده، ولم تسأل المسلمين بيئته على ما ادعوها شهوداً، كما سألتني على ما ادعيت عليهم؟ فسكت أبو بكر فقال عمر: يا علي دعنا من كلامك. فإنا لا نقوى على حجتك، فإن أتيت بشهود عدول، وإلا فهو فيء للمسلمين لا حق لك ولا لفاطمة فيه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام يا أبا بكر تقرأ كتاب الله؟ قال: نعم. قال: أخبرني عن قول الله عز وجل: "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا" فيمن نزلت فينا أم في غيرنا؟ قال: بل فيكم، قال: فلو أن شهوداً شهدوا على فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله بفاحشة ما كنت صانعا بها؟ قال كنت أقيم عليها الحد، كما أقيم على نساء المسلمين، قال: إذن كنت عند الله من الكافرين، قال: ولم قال: لأنك رددت شهادة الله لها بالطهارة، وقبلت شهادة الناس عليها.

**دلیل دوم: سیره عقلاء ممضاة**

دومین دلیل بر امارت قاعده ید تمسک به سیره عقلاء است که در روایت حفص بن غیاث هم امضاء شده است.

توضیح مطلب: عقلاء عالم مبنای عملشان در روابط اجتماعی و نظام معیشتشان بر این اساس است که وقتی مالی را در اختیار و ید کسی می‌بینند آن مال را ملک ذو الید به حساب می‌آورد و آثار ملکیت ذو الید را بر آن مترتب می‌کنند و الا اگر بنا باشد وارد هر مغازه نا آشنایی که می‌شوند عند الشک حکم کنند به عدم مالکیت باب اکثر معاملات بسته می‌شود، لذا عقلاء ید و سلطه بر مال را کاشف از واقع می‌دانند. روشن است که این سیره از جانب عقلا مبنی بر تعبد به شرع و حکم شارع نیست زیرا سیره مسلمانان یا متشرعه نیست بلکه سیره عقلاء است، در روایت حفص هم همین سیره عقلاء و کاشف دانستن ید از ملکیت مورد تأیید قرار گرفته و امضاء شده است.

**سؤال:**

فقها می‌فرمایند در تنافی بین بیته و قاعده ید، بیته مقدم است آیا این نکته می‌تواند دلیل بر این باشد که قاعده ید اصل عملی است نه اماره؟ مثل اینکه قاعده ید می‌گوید ذو الید مالک است اما دو شاهد عادل به عنوان بیته شهادت می‌دهند بر عدم مالکیت ذو الید و مالکیت زید مثلا، فقهاء در این مورد عمل بر اساس بیته را لازم می‌دانند.

**جواب:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید تقدیم بیته بر قاعده ید کاشف از این نیست که قاعده ید اصل عملی است، زیرا تنافی می‌تواند بین دو اماره باشد یا بین دو اصل عملی باشد یا بین اماره و اصل عملی باشد. بنابراین وقتی جاهل هستیم که سبب سلطه و ید داشتن ذو الید، حق است یا عدوان و ظلم، بیته این سبب را روشن می‌کند و مثلا می‌گوید سبب و عامل سلطه و ید داشتن ذو الید عدوان است.

و السر فی ذلك ...، ص ۳۲۳، س ۱۲

دلیل تقدیم بینه بر قاعده ید این است که کاشفیت از ملکیت در قاعده ید بر اساس قانون غلبه بود، که باعث می‌شد مورد مشکوک را حمل بر اعم اغلب کنیم لذا گر اماره معتبری مانند بیته وجود داشته باشد و با حصول اطمینان تکلیف ما را روشن کند دیگر نوبت شک و الحاق مشکوک به اعم اغلب نمی‌رسد.

بنابراین به عنوان یک قاعده کلی می‌گوییم همه امارات بر تمام قواعدی که مستندشان قانون غلبه باشد مقدم خواهند بود.

برای روشن تر شدن رابطه بین بیته و قاعده ید دو تشبیه بیان می‌کنند:

**یکم:**

مرحوم سید مرتضی (م ۴۳۶ه ق) معتقد بودند استعمال یک لفظ در یک معنا علامت حقیقت است مگر اینکه استعمال لفظ در معنا مبتنی باشد بر وجود قرائنی که در این صورت استعمال مجازی خواهد بود.

حال اگر شک پیدا شود که این معنای خاص مجازی است یا حقیقی أصالة الحقیقة می‌گوید باید حمل شود بر معنای حقیقی اما اگر اماره‌ای قائم شد که استعمال مذکور مع القرینه بود باعث می‌شود این اماره مقدم شود بر أصالة الحقیقة و دیگر نوبت به جریان اصل لفظی أصالة الحقیقة نخواهد رسید.

البته اینکه استعمال علامت حقیقت باشد مورد انکار اصولیان متأخر است و معتقدند استعمال اعم از حقیقت و مجاز است.

**دوم:**

در مقایسه بین ظاهر و نص همیشه نص مقدم است. توضیح مطلب این است که هر جا شک کردیم آیا معنای ظاهری این لفظ و جمله همین است که برداشت کرده‌ایم لذا همین معنا مراد متکلم بوده یا نه؟ اصل لفظی أصالة الظهور جاری می‌کنیم، اما وقتی در همان مورد یک نص وارد شود دیگر نوبت به أصالة الظهور نمی‌رسد و تکلیف‌مان روشن می‌شود.

ظاهرا اشاره به اشکال در تشبیه دوم است زیرا ما نحن فیه در تنافی بین دو آماره و دو دلیل ظنی بود که بیّنه و ید باشد، اما این تشبیه دوم در اصل تنافی بین یک دلیل ظنی (أصالة الظهور) و یک دلیل قطعی و یقین آورد (نص) می باشد و روشن است که با وجود قطع نوبت به دلیل ظنی نمی رسد. پس مقایسه رابطه بین دو دلیل ظنی به دو دلیلی که یکی ظنی و یکی قطعی است صحیح نخواهد بود.

#### خلاصه مسأله اول:

قاعده ید از امارات است به دو دلیل: ۱. قانون غلبه. ۲. سیره عقلاء ممضاة عند الشارع. قاعده ید بر اصولی عملیه از جمله استصحاب مقدم است حتی اگر استصحاب آماره شمرده شود. همه امارات (از جمله بیّنه) بر قواعدی که مستندشان قانون غلبه است (از جمله قاعده ید) مقدم اند.

#### المسألة الثانية: فی أن ...، ص ۳۲۵

#### مسأله دوم: تقدیم قاعده فراغ و تجاوز

دومین مسأله در مقام اول بحث از تنافی بین استصحاب و أصالة الصحة فی فعل النفس است که با عنوان قاعده فراغ و تجاوز هم از آن یاد می شود.

قبل از ورود به کلام مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه فقهی بیان می کنیم:

#### مقدمه فقهی: شقوق أصالة الصحة

عنوان أصالة الصحة در سه زمینه به کار می رود در فعل و عمل، در قول و در اعتقاد. هر کدام از این سه دو بُعد دارد: أصالة الصحة نسبت به نفس (عمل، قول یا اعتقاد خود مکلف) یا نسبت به (عمل، قول یا اعتقاد) فرد دیگر. هر کدام از این شش قسم هم بر دو قسم اند یا مربوط به ابواب معاملات اند یا ابواب عبادات.

بحث ما در اینجا مربوط به أصالة الصحة فی فعل النفس فی العبادات است.

مثال: مکلف بعد اتمام نماز شک می کند که نمازش صحیح بوده یا نه؟ أصالة الصحة و قاعده فراغ می گوید به شک بعد از عمل اعتنا نکن و بنا را بر صحت آن عمل بگذارد. استصحاب می گوید وقتی نماز را شروع کرد قطعاً صلاة صحیح مسقط تکلیف انجام نداده بود بعد نماز شک دارد آیا نماز صحیح مسقط تکلیف انجام داد یا نه؟ استصحاب می کند عدم صحت نماز را. پس بین استصحاب و أصالة الصحة یا همان قاعده فراغ تنافی وجود دارد. وظیفه چیست؟

مرحوم شیخ انصاری می فرماید استصحاب توان تعارض با أصالة الصحة را ندارد زیرا قاعده فراغ چه از امارات باشد و چه از اصول عملیه مقدم است بر أدله استصحاب.

توضیح مطلب: قاعده فراغ از امارات است یعنی کاشف به واقعیت عملی است که مکلف انجام داده است. به این بیان که در روایات هم آمده، فرد وقتی اشتغال به انجام عمل داشت اذکر (متوجه تر) بود نسبت به لحظه شک چرا که بین عمل مکلف با حصول شک مقداری زمان فاصله شده و طبیعتاً توجه انسان نسبت به عمل را کمتر می کند. پس اذکر بودن حین العمل کاشف است از انجام عمل به همان نحوی که در صدد انجام آن بوده یعنی تام الأجزاء و الشرائط.

اما اگر قاعده فراغ از اصول عملیه به شمار آید باز هم مقدم بر استصحاب است زیرا در تمام مواردی که قاعده فراغ می خواهد جاری شود و صحت عمل را نتیجه بگیرد، یک استصحاب عدم صحت هم جاری است (وقتی شروع به عمل نمود یقین داشت هنوز تکلیف را امتثال نکرده است بعد عمل شک می کند، بقاء عدم صحت و عدم امتثال را استصحاب می کند) اما با این وجود امام صادق علیه السلام می فرماید بنا بر صحت بگذار یعنی استصحاب عدم صحت جاری نکن و الا دیگر هیچ موردی برای جریان قاعده فراغ باقی نمی ماند و ارائه این قاعده توسط اهل بیت علیهم السلام لغو خواهد شد.

پس اگر هم قاعده فراغ یک اصل عملی باشد رابطه اش با استصحاب رابطه عام و خاص خواهد بود. یعنی أدله قاعده فراغ مخصّص أدله استصحاب خواهند بود.

می‌فرمایند در اصل حجیت قاعده فراغ و تجاوز و تقدیم آن بر استصحاب شکی نیست اما چند مطلب باید روشن شود:

۱. معنای فراغ و تجاوز چیست؟ اینها دو قاعده هستند یا یک قاعده؟

۲. برای إجراء أصالة الصحة صرف فراغ از عمل یا جزئی از یک عمل مانند رکوع نسبت به نماز کافی است یا لازم است که وارد عمل دیگری (مثلا سجده) شده باشد و شک بعد از دخول در عمل بعدی حاصل شود تا أصالة الصحة جاری کنیم؟

۳. اگر لازم است وارد عمل دیگری شده باشد منظور از عمل دیگر چیست؟ منظور جزء بعدی است یا رکن بعدی یا حتی شامل جزء مستحبی بعدی هم می‌شود؟

۴. آیا أصالة الصحة نسبت به شک در صحت عمل انجام شده است یا اگر در اصل انجام عمل هم شک کرد جاری است؟ مثلا بعد نماز شک کند که اصلا رکوع رکعت اول را انجام داد یا نه؟

از آنجا که قاعده فراغ و تجاوز یک قاعده پر کاربرد در فقه است و اختصاص به باب طهارة و صلاة ندارد لذا به تنقیح ابعاد و مضامین آن می‌پردازند که در تعارض بین این قاعده و سایر امارات و اصول عملیه و انتخاب مبنا مفید خواهد بود. ابتدا روایات این باب را تیمناً و تبرکاً نقل می‌کنند که به رفع ابهام از میدان کرّ و فرّ علمی کمک کند.

بعضی از روایات قاعده تجاوز و فراغ

هفت روایت را اشاره می‌کنند که در چهار روایت اول مسأله تجاوز و فراغ به عنوان یک قاعده کلی در آنها مطرح شده اما سه روایت اخیر مربوط به جریان تجاوز و فراغ در باب خاصی از ابواب فقه است.

روایت اول: صحیح زراره

إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ وَ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكَّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند هرگاه از چیزی (عملی) خارج شدی و وارد غیر آن شدی (و در عمل قبلی شک کردی) پس شک تو بی اعتبار است (و به آن اعتنا نکن و ترتیب اثر نده)

روایت دوم: اسماعیل بن جابر

إِنْ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضُ وَإِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمْضُ، كُلُّ شَيْءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضُ عَلَيْهِ.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند اگر نسبت به رکوع شک کردی بعد از اینکه به سجده رفتی بنا بگذار بر همان (که وظیفهات را انجام داده‌ای)، و اگر نسبت به سجده شک کردی بعد از اینکه در حالت قیام قرار گرفتی بنا بگذار بر همان (که وظیفهات را انجام داده‌ای) (سپس حضرت به عنوان قانون کلی می‌فرمایند: هر گاه در چیزی شک کردی که از محل (انجام) آن گذشته بودی و وارد عملی غیر از آن شده بودی بنا بگذار بر همان (که وظیفهات را انجام داده‌ای و به شک خودت اعتنا نکن یعنی این شک مبطل نماز نیست)

این دو روایت دلالت می‌کنند بر اینکه قاعده تجاوز زمانی جاری است که علاوه بر گذشتن از محل اتیان یک عمل، وارد عمل بعدی هم شده باشد. لذا اگر قبل از ورود به سجده شک در رکوع پیدا کند باید به این شک اعتنا کرد و خلل در نماز ایجاد می‌کند.

روایت سوم: موثقه محمد بن مسلم

كُلُّ مَا شَكَّكَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَأَمْضِهِ كَمَا هُوَ.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند هرگاه در چیزی که از محل آن گذشته‌ای شک کردی بنا بگذار بر اینکه انجامش داده‌ای.

این موثقه دلالت می‌کند قاعده تجاوز زمانی جاری است که صرفاً از محل اتیان یک عمل گذشته باشد و لازم نیست حتماً وارد عمل بعدی هم شده باشد. بنابراین اگر قبل از ورود به سجده، نسبت به رکوع شک پیدا کند باز هم قاعده فراغ و تجاوز جاری است.

روایت چهارم: موثقه ابن ابی یعفر

**إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَيْءٍ إِئِنَّمَا الشَّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزُهُ.**

امام صادق علیه السلام می‌فرماید هرگاه شک کردی در فعلی از افعال وضو در حالی که وارد فعل بعدی شده بودی، به شکت اعتنا نکن، به شکمی باید اعتنا کنی (و محل وضو است) که هنوز وارد عمل بعدی نشده باشی.

ابتدای این موثقه مانند دو روایت اول دلالت می‌کند بر اینکه شرط جریان قاعده فراغ و تجاوز آن است که شک بعد از ورود به عمل بعدی به وجود آید. اما ذیل روایت مانند روایت سوم دلالت می‌کند چنین شرطی وجود ندارد. (عجزه یعنی فردی که به انتهای خط رسیده).

روایت پنجم: از زرارة و فضیل

این روایت پنج سطر است که مرحوم شیخ انصاری فقط محل شاهد را آن هم با اندکی نقل به معنا ذکر کرده‌اند.

**... فَإِنْ شَكَّكَتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ وَقْتُ الْقَوْتِ فَقَدْ دَخَلَ حَائِلٌ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ مِنْ شَكِّ ...**

امام باقر علیه السلام می‌فرماید هرگاه بعد از خروج وقت نماز نسبت به آن شک کردی، حائل و مانع به وجود آمده و اعاده لازم نیست (به شک خودت اعتنا نکن) (مقصود از حائل، این است که از انجام آن عمل خارج شده‌ای و کاری غیر از آن انجام داده‌ای)

روایت ششم: محمد بن مسلم

**كُلُّ مَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَ طَهْوَرِكَ فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّرًا فَأَمْضِهِ وَ لَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ فِيهِ.**

امام صادق علیه السلام می‌فرماید هرگاه نماز و وضویت تمام شد و (بعد از ساعتی) دوباره توجهات به آن عمل جلب شد (و این تذکر و یادآوری به نوعی خاص بود یعنی در آن شک کردی) بنا بگذار که چنانکه لازم بوده انجام داده‌ای.

روایت هفتم: بکیر بن أعین

**قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَشْكُ بَعْدَ مَا يَتَوَضَّأُ قَالَ هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ.**

در این مضمرة بکیر می‌گوید از حضرت پرسیدم فردی بعد از وضو برایش شک پیدا می‌شود (چه وظیفه‌ای دارد؟) فرمودند (به شک اش اعتنا نکند زیرا) او زمانی که مشغول وضو گرفتن بود حواسش جمع‌تر بود از زمانی که برایش شک پیدا شده.

با توجه به کاربرد قاعده فراغ و تجاوز در ابواب مختلف فقه مانند طهارت، صلاة، حج و ... مناسبت است که کمر همّت به تنقیح و روشنگری محتوای این روایات ببندیم تا علاوه بر شناخت خود قاعده بتوانیم در موارد تعارض، به درستی تصمیم بگیریم.

در ادامه مرحوم شیخ انصاری در هفت موضع به بررسی قاعده فراغ و تجاوز می‌پردازند.



### الموضع الأول: أن الشك ...، ص ۳۲۹

#### بررسی هفت موضع در مورد این قاعده

مرحوم شیخ انصاری فرمودند در رابطه با قاعده فراغ و تجاوز باید در هفت موضع به بررسی ابعاد و زوایای این قاعده بپردازیم.

#### موضع اول: مقصود از شک در شیء

می‌فرمایند در روایات این باب تعبیر شک فی الشیء بسیار بکار رفته است با این مضمون که "هرگاه در چیزی شک پیدا کردی" مقصود از این شک فی الشیء چیست؟ سه احتمال است:

#### احتمال اول: شک در اصل وجود شیء (شیخ)

احتمال اول این است که بگوییم مقصود از شک فی الشیء، همان معنای لغوی و عرفی آن است یعنی هر گاه شک در اصل وجود شیء، اصل انجام و اتیان یک عمل پیدا کردی. مثل اینکه شک کند اصل رکوع را انجام داده است یا نه اینجا قاعده فراغ جاری است.

#### احتمال دوم: شک در أجزاء و شرائط شیء

احتمال دوم این است که بگوییم مقصود این است که فرد اصل عمل را انجام داده لکن شک کرده که آیا درست و صحیح و با رعایت شرائطش انجام داده یا نه؟ مثلاً می‌داند رکوع را انجام داده اما بعد از رکوع شک کرده که آیا ذکر رکوع را در حال ثبات گفت یا در حرکت. پس در این صورت است که قاعده فراغ جاری است نه اینکه در اصل انجام عمل شک داشته باشد.

#### احتمال سوم: جمع بین دو معنای قبل

بگوییم مقصود از شک در شیء هر دو معنای قبل است یعنی چه شک در اصل وجود و اتیان رکوع پیدا کند چه شک کند در اینکه رکوع موجود (رکوعی که اتیان کرد) با شرائط و صحیح بوده یا نه، در هر دو صورت قاعده فراغ و تجاوز جاری است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند احتمال اول صحیح و متعین است.

**اشکال:** تعابیری در روایات وجود دارد احتمال دوم را تأیید می‌کند، تعابیری مانند خروج از عمل یا مضی بر عمل یا تجاوز از عمل، اینها نشان می‌دهد انجام اصل عمل باید مفروغ‌عنه باشد و شک مربوط به صحت و أجزاء و شرائط عمل باشد.

**جواب:** می‌فرمایند مقصود از تعابیر خروج و تجاوز در روایات، عبور از محل انجام عمل است. یعنی هرگاه از محل انجام رکوع عبور کرده و گذشتی سپس شک کردی در اینکه رکوع را انجام دادی یا نه، به شک خودت اعتنا نکن و بنا بگذار که انجام داده‌ای.

#### نقد احتمال دوم

این است که ظاهر بعضی از روایات هم دلالت می‌کند بر شک در انجام اصل عمل نه اوصاف و شرائط عمل.

#### نقد احتمال سوم

هم لزوم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است.

البته نسبت به دو موثقه نیاز به توضیح بیشتر دارد زیرا تعبیر "فامضه کما هو" در موثقه محمد بن مسلم که روایت سوم بود، ممکن است دلالت کند بر شک در صحت عمل نه اصل عمل زیرا حضرت می‌فرمایند بنا بگذار بر اینکه همان رکوعات صحیح است عینی دارای اوصاف و شرائط بوده، اما این قابل توجیه است که همین تعبیر در روایات دیگر مثل روایت دوم هم آمده که ظهور دارند در احتمال اول و شک در اصل وجود شیء.

لکن نسبت به موثقه ابن ابی یعفور توجیهی داریم که (در صفحه ۳۳۶ إلا أنه يظهر من رواية ابن ابی یعفور...) خواهد آمد.

### الموضع الثاني: أن المراد ...، ص ۳۳۰

#### موضع دوم: معنای محل شیء

در موضع قبلی فرمودند اشاره کردند که مقصود از تجاوز از یک شیء یا یک فعل، تجاوز از محل آن شیء است در اینجا مقصود از تعبیر "محل یک فعل" را تنقیح می‌فرمایند.

مقصود از محل یک فعل، جایگاه و موضعی است که اگر آن فعل در همان موضع اتیان شود خللی در ترتیب مقرر و معین شده از سوی آمر و حاکم به آن ترتیب، پیش نمی‌آید. آمر و حاکم به ترتیب خاص و مقرر بر چهار قسم است:

#### قسم اول: شارع.

گاهی شارع امر می‌کند به انجام عملی با ترتیب خاصی بین اجزاء آن عمل. مانند نماز که باید اجزاء آن بر اساس ترتیب مقرر توسط شارع اتیان شود، به این صورت که، تکبیرة الإحرام، قرائن، رکوع، سجود و ... پس محل اتیان تکبیرة الإحرام قبل از قرائت است (اگر "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" قبل از بسم الله می‌گوید محل تکبیر می‌شود قبل از استعاذه) لذا اگر از محل گفتن تکبیرة الإحرام گذشته بود شک کرد که تکبیر را گفت یا نه، به شک خودش اعتنا نکند.

#### قسم دوم: عرف.

عرف می‌گوید چه در گفتار و چه نوشتار نباید بین مبتدا و خبر فاصله زیادی واقع شود یا در بیان مبتدا خبر بین آنها سکوت زیادی فاصله شود. پس محل "أكبر" در تکبیرة الإحرام به نظر عرف، با فاصله بسیار اندکی بعد از "الله" است. لذا اگر از محل گفتن کلمه "اکبر" گذشته بود و شک کرد که تکبیرة الإحرام گفته یا نه، به شکاش اعتنا نکند.

#### قسم سوم: عقل.

عقل می‌گوید (البته به تعبیر بعض ادباء قداماء) ابتدا به ساکن در حروف و کلمات محال است. (زبانهایی داریم در دنیا که بعض کلماتشان ابتداء به ساکن آغاز می‌شود) لذا در صورتی که گفتن حرف "ر" در کلمه "أكبر" با فاصله زیاد گفته شود یعنی بگوید: "أكب" سپس با فاصله ۵ ثانیه بگوید "ر" این محال است زیرا گفتن حرف ساکن یا آغاز کردن کلمه با حرف ساکن محال است. پس به حکم عقل محل بیان حرف "ر" چسبیده به "أكب" است که بشود أكبر، حال اگر از محل گفتن حرف "ر" گذشته بود و شک کرد که راء اکبر در تکبیرة الإحرام را گفته یا نه، به شکاش اعتنا نکند.

#### قسم چهارم: عادت

آنچه به عنوان غسل واجب است انجام سه فعل است: ۱. شستن سر و صورت. ۲. شستن طرف راست. ۳. شستن طرف چپ. می‌دانیم موالات و پی در پی بودن این افعال واجب نیست لذا فرد می‌تواند یک مرحله را انجام دهد و یک ساعت بعد مرحله بعدی را انجام دهد، اما عموم مسلمانان عادت کرده‌اند هر سه مرحله در غسل را پشت سر هم و بدون فاصله انجام می‌دهند، پس عادت افراد حکم می‌کند که محل شستن سمت چپ، بدون فاصله بعد از شستن سمت راست است، حال اگر از محل انجام دادن شستن طرف چپ گذشته باشد یعنی مثلاً ده دقیقه از شروع به غسل گذشته باشد شک پیدا کند که آیا سمت چپ را شستم یا نه، اینجا به حکم عادت، از محل انجام شستشوی سمت چپ گذشته لذا طبق قاعده فراغ و تجاوز به شکاش اعتنا نکند و بگوید سمت چپ را نیز شسته‌ام.

مثال دوم: عادت کرده بعد از نماز مثلاً تسبیحات حضرت زهرا سلام الله علیها بگوید، یک لحظه حواسش جمع می‌شود می‌بیند مشغول گفتن تسبیحات حضرت زهرا سلام الله علیها است یعنی از محل نماز که عادت کرده بود گذشته است، اینجا طبق قاعده تجاوز به شکاش اعتنا نکند و بنا بگذارد نمازش را خوانده است.

مثال سوم: عادت کرده نمازش را اول وقت بخواند، حال از اول وقت مثلاً یک ساعت گذشته است شک می‌کند که نمازم را خواندم یا نه، طبق قاعده تجاوز به شک اعتنا نکند و بگوید نمازم را خوانده‌ام.

مثال چهارم: عادت کرده یک ساعت قبل وقت اذان وضو بگیرد و آماده نماز شود، وقت نماز داخل شد، از محل وضو گرفتن که به آن عادت کرده بود گذشته است شک می‌کند وضو گرفتم یا نه بنا بگذارد بر اینکه وضو گرفته است.

نسبت به اعتبار این چهار قسم دو قول است:

#### قول اول: عدم اعتبار عادت (شیخ)

مرحوم شیخ انصاری هر کدام از سه قسم اول (شرع، عقل و عرف) را به عنوان تعیین کننده محل یک عمل و روشن کننده تجاوز از محل قبول می‌کنند اما قسم آخر یعنی عادت را نمی‌پذیرند.

خاتمه: تعادل و تراجیح / مبحث ۱: تعارض / مطلب ۳: الجمع مهما أمکن أولى من الطرح / نکته ۲: بررسی أدله ..... ۷۳۱  
دو دلیل بر این مدعا اقامه شده که دلیل اول را قبول ندارند:

**دلیل اول:** انصراف روایات باب تجاوز از مورد عادت

روایاتی که به طور مطلق می‌گویند هر زمان شک کردی در عملی و از محل آن تجاوز کرده بودی (گذشته بودی) به شکات اعتنا نکن انصراف دارند به سه قسم اول و شامل عادت نمی‌شوند زیرا عادت حجیت ندارد.

اما همین اطلاقات شامل موردی که حکم کننده به تجاوز از محل، شرع یا عقل یا عرف باشد می‌شوند زیرا این سه حجت‌اند.

مرحوم شیخ انصاری با تعبیر "ربما یتخیل" اشاره به نقد این دلیل کرده‌اند. \*

**دلیل دوم:** مخالفت با اطلاقات أدله

بسیاری از أدله واجبات اطلاق دارند و مانند أقیموا الصلاة می‌گویند اقامه نماز واجب است چه شک در امتثال داشته باشی چه نداشته باشی بلکه هرگاه یقین یا اطمینان به امتثال داشت تکلیف از او ساقط شده اما دلیلی بر اعتبار عادت، عند الشک نداریم مخصوصاً که اگر عادت هم سبب سقوط تکلیف شود تأسیس فقه جدید خواهد بود زیرا فقهاء نپذیرفته‌اند صرف عادت داشتن به انجام یک واجب باعث سقوط تکلیف عند الشک باشد.

**قول دوم:** اعتبار در خصوص غسل جنابت

جمعی از فقهاء از جمله مرحوم علامه حلی و پسرشان مرحوم فخر المحققین در باب غسل جنابت معتقدند کسی که عادت داشته سه مرحله غسل را پی در پی انجام دهد اگر بعد از گذشتن از محل انجام شستن سمت چپ، شک کند که سمت چپ را شست یا نه، بنا بگذارد بر انجام آن. \*\*

ایشان چند دلیل بر مدعایشان ارائه داده‌اند که مرحوم شیخ انصاری به سه دلیل اشاره می‌کنند:

**دلیل اول:** صحیحه زراره که اولین روایت از روایات هفت‌گانه‌ای بود که اشاره کردیم اطلاق دارد و می‌گوید هرگاه از محل انجام یک عمل گذشتی و به عمل بعدی وارد شدی و شک پیدا کردی بنا بگذار بر انجام آن، این اطلاق دارد که چه تعیین کننده محل آن فعل مشکوک، شارع باشد چه عقل و چه عرف و چه عادت.

**دلیل دوم:** اصل و قاعده عرفی می‌گوید خرق عادت و به یکباره کنار گذاشتن آن، امکان عرفی ندارد لذا اگر فرد تا دیروز عادت داشته به انجام یک عملی در محل خاصی (مثل نماز در جماعت یا نماز در اول وقت) با همین یک بار که شک کرده در انجام آن عمل، طبق رفتار ثابت در شخصیت این فرد می‌گوییم ان شاء الله انجام داده است.

**دلیل سوم:** جمله مذکور در روایت هفتم که **"هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ"** دلالت می‌کند ظاهر حال بر استصحاب مقدم است به عبارت دیگر ظهور نوعی مقدم است.

توضیح مطلب: در نزاع بین اصل استصحاب عدم اتیان (یقین سابق به عدم اتیان و استصحاب آن) که می‌گوید فعل مشکوک را انجام نداده با ظاهر حال (رفتار ظاهری و عادت همیشگی) که می‌گوید طبق عادتش حتماً انجام داده، حدیث مذکور ظاهر حال را مقدم کرده است و حضرت فرموده‌اند مردم نوعاً چنین‌اند که در حین انجام عمل، اذکر و متوجه‌تر هستند از ساعتی پس از آن، این ظهور نوعی و رفتار نوع مردم، اطلاق دارد که هر منشأی داشته باشد حتی عادت.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اعتقاد به این عموم (اطلاقی) که قائل به قول دوم از روایت استنباط کرد مشکل است. و أحوط همان است که ما گفتیم که نسبت به عادت، قاعده فراغ و تجاوز جاری نباشد.

**فتأمل**

شاید اشاره به این باشد که اگر ظهور روایت مذکور در تقدیم ظاهر بر اصل، آن هم ظهور نوعی را بپذیریم دیگر نباید به عمل بر اساس این روایت و پذیرش اعتبار عادت، اشکال گرفت.

### تحقیق:

\* مرحوم تبریزی در حاشیه مفید **أوثق الوسائل**، ج ۶، ص ۱۵ می‌فرماید:

"يمكن منع الانصراف لعدم المنشأ له لأن منشأه إما كثرة الاستعمال أو كثرة الوجود أو كمال بعض الأفراد و شيء منها غير متحقق في المقام لأن صدق التجاوز و الخروج و المضي بالتجاوز عن المحل الشرعي و العقلي و العادي على حد سواء مضافا إلى منع كون الأخيرين منشأ للانصراف كما قرّر في محله"

\*\* عبارت مرحوم فخر المحققین در **ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد**، ج ۱، ص ۴۲:

"بقي الإشكال في الغسل في مسألتين، (إحدهما) في المرتمس و (الثانية) في معتاد الموالاة و عدم التأخير (فيحتمل) إلحاقهما بالوضوء لوجوه (ألف) ما رواه الشيخ في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال لزرارة: إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك فيه ليس بشيء و هذا يعم صورتين المذكورتين (ب) ان الارتماس في الماء مع عدم الحائل سبب لوصول الماء إلى سائر الاجزاء، و الأصل في السبب ان يؤدي الى مسببه، فتخلف بعض الأعضاء على خلاف الأصل، فلا يلتفت اليه لرجحان نقيضه، و هو وصول الماء الى الجميع، و يمتنع العمل بالمرجوح مع وجود الراجح (ج) ان الغالب هو وصول الماء الى جميع الاجزاء و الأعضاء مع الارتماس و عدم الحائل، و تخلف بعضها نادر، و لهذا أجزأ من غير اعتبار، و الشارع انما يحكم بالأغلب (د) الظاهر وصول الماء، و الأصل عدمه، و مع تعارض الظاهر و الأصل، قيل يرجح الظاهر، و قيل الأصل، و لهذا استشكل المصنف (ه) العادة قد تفيد العلم، و قد تفيد الظن، بل قد يكون العلم الحاصل منها ضروريا، فخرقها على خلاف الأصل (و يحتمل) عدم الإلحاق، لأن الحدث متيقن و الرفع مشكوك فيه و الأصل عدمه، فيحكم ببقاء الحدث، و هو الأصح (تفريع) التيمم كالوضوء في اشتراط الموالاة فيه، و الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح و هو يعلم الكيفية و الكمية الصحة، و الاولى عدم الصحة، لما تقدم في الغسل."

موضع سوم: شرطیت دخول در عمل بعد (غیر)

تا اینجا از بحث در موضع اول و دوم نتیجه گرفتند که قاعده تجاوز زمانی جاری است که فرد از محل اتیان فعل مشکوک گذشته است لذا طبق روایات، قاعده تجاوز و فراغ جاری است.

سؤال این است که آیا صرف تجاوز از محل کفایت می‌کند یا باید وارد فعل و عمل بعدی شده باشد تا قاعده تجاوز جاری شود. مثال: نمازگزار از محل رکوع گذشته یعنی در حال نشستن برای انجام سجده است اما هنوز در حالت سجده قرار نگرفته، شک می‌کند آیا رکوع را انجام داد یا نه، اگر بگوییم ورود به عمل بعدی لازم نیست طبیعتاً همین‌جا می‌تواند قاعده فراغ جاری کند به شکش اعتنا نکند و نمازش صحیح است اما اگر ورود به غیر یعنی ورود به عمل بعد را لازم بدانیم قاعده تجاوز نسبت به این شک جاری نیست و باید به شک خودش اعتنا کند و نمازش اشکال خواهد داشت. دو مورد از محل بحث در موضع سوم خارج است:

مورد اول: جایی که تجاوز از محل ملازم باشد با ورود به عمل بعد مثل اینکه تجاوز از محل قرائت اتفاق نمی‌افتد مگر با رفتن به رکوع، رکوع عملی غیر از قرائت است پس اگر فرد در حال رکوع باشد یعنی وارد عمل بعد از قرائت شده لذا قطعاً اگر شک در انجام قرائت پیدا کرد می‌تواند طبق قاعده تجاوز بنا بگذارد بر اتیان عمل. پس در این مورد اصلاً نزاعی نیست و به اتفاق فقهاء جایی که تجاوز از محل مساوی با ورود به عمل بعد باشد قاعده تجاوز جاری است.

مورد دوم: (در پاراگراف اول دو صفحه بعد یعنی صفحه ۳۳۴ اشاره می‌شود) شک در اتیان عمل بعد از اتمام عمل باشد مثل اینکه بعد اتمام نماز شک کند رکوع رکعت آخر را انجام داد یا نه؟ اینجا هم بحثی نیست و به اتفاق فقهاء قاعده فراغ و تجاوز جاری است. پس در این موضع سوم از دو مورد مذکور بحثی نداریم. اما سؤال این است که آیا برای جریان قاعده تجاوز ورود به عمل بعد لازم است یا صرف تجاوز از محل فعل مشکوک کافی است؟ مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در این رابطه چند قول است:

قول اول: تجاوز از محل کافی است

بعضی معتقدند موثقه محمد بن مسلم که روایت سوم بود دلالت می‌کند بر عدم اعتبار ورود به غیر (عمل بعدی). متن روایت این بود که امام باقر علیه السلام فرمودند: **كُلُّ مَا شَكَّكَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَأَمْضِهِ كَمَا هُوَ**. هرگاه نسبت به انجام یک عمل شک کردی در حالی که از محل آن گذشته‌ای بنا بر انجام آن عمل بگذار، این روایت اطلاق دارد یعنی بنا بر انجام آن بگذار به عمل بعدی وارد شده باشی یا نه. در تأیید قول اول به چند مؤید اشاره می‌کنند:

مؤید اول: (و می‌توان حمل التقیید) می‌فرمایند اگر در بعضی از روایات می‌بینیم جریان قاعده تجاوز (فامضه کما هو) مقید شده به ورود به عمل بعدی به این جهت است که غالباً افراد زمانی نسبت به یک فعل شک می‌کنند که وارد عمل بعدی شده‌اند، مخصوصاً در افعال نماز. مثلاً شک نسبت به رکوع معمولاً بلافاصله بعد از محل رکوع پیش نمی‌آید بلکه معمولاً در حالت سجده که عمل بعد از رکوع است شک پیدا می‌کند که آیا رکوع را انجام داد یا نه، پس قید ورود به غیر در بعض روایات مربوط به غالب موارد شک است لذا اگر اهل بیت علیهم السلام از ورود به غیر سخن گفته‌اند به این جهت بوده که عموم موارد شک در چنین وضعیتی اتفاق می‌افتد در نتیجه وجود و عدم این قید مهم نیست یعنی مانند "لقب" است که در اصول خوانده‌ایم وجود لقب در جمله، مفهوم ندارد یعنی وجود و عدمش یکی است. همچنین مانند مفهوم وصف. \*

مؤید دوم: (و یؤید الأول مقصود از اول در این عبارت، "حمل التقیید فی الصحیحین علی الغالب" است.) جمله‌ای است که حضرت فرمودند: **"هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ"**. این جمله دلالت می‌کند بر اینکه فرد هنگامی که وضو می‌گرفت التفتات و توجه بیشتری داشت نسبت به ساعتی پس از آن که شک پیدا کرده است پس حین انجام افعال وضو اذکر است چه وارد عمل بعدی شده باشد یا نه. مؤید سوم: امام صادق علیه السلام فرمودند: **إِنَّمَا الشَّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزِهِ**. زمانی که شک خودت اعتنا کن که از محل عمل تجاوز و عبور نکرده باشی، چه وارد عمل بعدی شده باشی یا نه.

مؤید چهارم: روایت ششم است که می‌فرمود: **كُلُّ مَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَ طَهْوَرِكَ فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّراً فَأَمْضِهِ** هرگاه نسبت به نماز یا وضویت شک کردی بنا بر انجام آن بگذار چه وارد عمل بعدی شده باشی یا نه.

قول دوم: ورود به رکن بعدی لازم است (شیخ)

می‌فرمایند ظاهر دو صحیح اول دلالت می‌کند بر اعتبار شرط دخول در غیر. (در ادامه توضیح می‌دهند که نه صرف ورود به غیر بلکه برای جریان قاعده تجاوز، ورود به عمل بعدی که رکن باشد لازم است) صحیحه زراره می‌گفت: **إِذَا حَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ وَ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكَّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ**. صحیحه اسماعیل بن جابر هم می‌گفت: **إِنْ شَكَّ فِي الرَّكْعَةِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمُضْ عَلَيْهِ وَ إِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمُضْ، كُلُّ شَيْءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمُضْ عَلَيْهِ**. این دو روایت تصریح دارند که وقتی وارد عمل بعدی شدی و در عمل قبل از آن شك کردی قاعده تجاوز جاری است. از عبارت مرحوم شیخ در نقل قول سوم قید رکن بودن عمل بعدی روشن می‌شود. که تفاوت بین قول دوم و سوم است یعنی قول دوم رکن بودن عمل بعدی را شرط می‌داند و قول سوم نه. مرحوم شیخ برای جریان قاعده تجاوز، تجاوز از محل، ورود به عمل بعدی و رکن بودن عمل بعدی را لازم می‌دانند. دو مؤید در تأیید قول دوم:

مؤید اول: (و یحتمل ورود المطلق ...) می‌فرمایند روایاتی که به طور مطلق می‌گویند هرگاه شك کردی در انجام یک عمل، بنا بر اتیان آن بگذار (چه به عمل بعدی وارد شده باشی یا نه) این روایات به این جهت مقید به دخول فی الغیر نشده‌اند که غالباً شك بعد از دخول، بعد ورود به عمل بعدی اتفاق می‌افتد، پس قید ورود به عمل بعدی شرط بوده لکن لزومی به بیان این شرط نبوده زیرا در غالب موارد، شك بعد ورود به عمل بعدی پیدا می‌شود. لذا وجود و عدم اطلاق در این روایات مهم نیست زیرا می‌دانیم که به طور غالب، قید ورود به عمل بعدی وجود دارد.

مؤید دوم: (لکن الذی بیعده) نکته‌ای که باعث می‌شود قول اول بعید باشد و قول دوم تقویت شود این است که در صحیح اسماعیل بن جابر دو نکته ظاهر و آشکار بر اعتبار ورود به عمل بعدی وجود دارد:

الف: نکته اول این است که حضرت در مقام تحدید و بیان محدوده تحقق شك هستند و توضیح می‌دهند **إِنْ شَكَّ فِي الرَّكْعَةِ بَعْدَ مَا سَجَدَ** اگر شك کردی در رکوع زمانی که وارد سجده شده‌ای، این که حضرت به صرف عبور از محل رکوع اکتفا نکرده‌اند بلکه ورود به سجده را هم بیان می‌کنند معلوم می‌شود ورود به عمل بعدی (دخول به غیر) موضوعیت داشته است.

ب: نکته دوم این است که حضرت در مقام مقدمه چینی و زمینه سازی ذهنی در مخاطب برای بیان قاعده کلی هستند که **كُلُّ شَيْءٍ فِي شَكِّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمُضْ عَلَيْهِ**. وقتی حضرت یک قانون کلی بیان می‌کنند "كل شيء" و در این قاعده قید "و دخل فی غیره" می‌آورند معلوم می‌شود این دخول فی الغیر برای جریان قاعده تجاوز لازم است، به عبارت دیگر اصل در قیود احترازی بودن است یعنی با بیان قید "و دخل فی غیره" می‌خواهند احتراز دهند و منع کنند از جریان قاعده تجاوز در غیر این مورد یعنی در جایی که هنوز "دخل فی غیره" محقق نشده است.

لا غیر (هیچ عمل بعدی) أقرب من الأول (سجود) بالنسبة إلى الركوع و من الثاني (قیام) بالنسبة إلى السجود. پس اگر حکم این بود که صرف تجاوز از محل رکوع یا همان هویّ للسجود (حرکت به سمت انجام سجده) برای إجراء قاعده تجاوز کافی بود حضرت نمی‌فرمودند "بعد ما سجد" پس باید وارد سجده شود تا به شك در رکوع اعتنا نکند و قاعده تجاوز جاری کند. همچنین اگر نهوض للقیام (حرکت به سمت بلند شدن برای قیام در قرائن) برای إجراء قاعده تجاوز کافی بود حضرت نمی‌فرمودند "بعد ما قام" پس باید وارد عمل بعد که قیام است بشود تا نسبت به شك در انجام سجده اعتنا نکند و قاعده تجاوز جاری نماید.

نتیجه اینکه اگر ورود به غیر لازم نبود حضرت چنین تحدید و توطئه‌ای (مقدمه چینی) در کلامشان بیان نمی‌کردند. برداشت فقهاء هم از این روایت همین است لذا فتوا می‌دهند اگر بعد از سجده و در حال بلند شدن برای قیام (قبل از استواء قامت در قیام یعنی قبل از ورود به غیر) شك کند سجده را انجام داده یا نه باید به شكاش اعتنا کند و برگردد سجده را انجام دهد و قاعده تجاوز جاری نیست. شیخ انصاری معتقدند صرف ورود به غیر هم کافی نیست بلکه باید عمل بعدی یک عمل رکنی باشد که توضیحش خواهد آمد.

**تحقیق:**

\* در کتاب اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۱۲۱ مبحث مفاهیم، بحث مفهوم وصف خوانده‌ایم:

"لا شك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة و لا شك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجودا و عدما نحو قوله تعالى وَ رَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ فَإِنَّهُ لَا مَفْهُومَ لِمِثْلِ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ مَطْلَقًا إِذْ يَفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ وَصْفَ الرَّبَائِبِ بِأَنَّهَا فِي حُجُورِكُمْ لِأَنَّهَا غَالِبًا تَكُونُ كَذَلِكَ وَ الْغُرُضُ مِنْهُ الْإِشْعَارُ بَعْلَةُ الْحَكْمِ إِذْ إِنَّ اللَّاتِي تَرْبِي فِي الْحُجُورِ تَكُونُ كَالْبَنَاتِ."



إلا أنه قد يكون .. این قسمت عبارت اشاره دارد به مورد دومی که ابتدای موضع ثالث توضیح دادیم.

**قول چهارم:** تفصیل بین نماز و وضو

بعضی از فقهاء فرموده‌اند در باب وضو صرف تجاوز از محل کافی است و قاعده تجاوز جاری می‌باشد لکن در سایر ابواب مانند صلاة در صورتی قاعده تجاوز جاری است که وارد عمل بعدی شده باشد.

**نقد قول چهارم:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این تفصیل مردود است زیرا:

اولاً: روایات هر دو باب وضو و صلاة یکی است.

ثانیاً: در یکی از روایات که سخن از وضو بود حضرت قاعده‌ای بیان کردند که در حال وضو اذکر است از حال شك یعنی در حال انجام دادن هر فعلی (چه وضو چه نماز) اذکر است از حال شك و چنین نیست که قانون اذکر بودن صرفاً مربوط به وضو باشد.

ثالثاً: موثقه ابن ابی یغفور که روایت چهارم بود هر چند ابتدای روایت در رابطه با اعتنا نکردن به شك در وضو سخن می‌گوید لکن ذیل آن، یک قاعده کلی است که هم شامل وضو است هم شامل سایر ابواب **إِنَّمَا الشَّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزُهُ.**

همچنین روایت زراره که روایت اول بود و روایت ابی بصیر (که روایت دوم به سند دیگر است) إيا دارند از تخصیص خوردن.

و صریح‌ترین روایتی که ظاهرش إباء از تفصیل بین صلاة و وضو دارد روایت ششم است که **كُلُّ مَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَ طَهْوَرِكَ فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّراً فَأَمْضِهِ وَ لَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ فِيهِ.**

**موضع چهارم:** خروج وضو از قاعده تجاوز

قبل از بیان چهارمین مطلب و توضیح چهارمین موضع به یک مقدمه کوتاه فقهی اشاره می‌کنیم:

#### **مقدمه فقهی: تفاوت قاعده فراغ و تجاوز**

قاعده فراغ زمانی جاری است که مکلف از اصل عمل مانند نماز فارغ شده و نمازش تمام شده که این قاعده می‌گوید به شك نسبت به افعال صلاة اعتنا نکن.

قاعده تجاوز در جایی جاری است که فرد از انجام یکی از افعال عملی مانند نماز تجاوز و عبور کرده که این قاعده می‌گوید به شك در عمل قبلی اعتنا نکن. \*\*\*

نسبت به قاعده فراغ هیچ استثنائی وجود ندارد لکن مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند نسبت به قاعده تجاوز استثنائی وارد شده است. قاعده تجاوز به طور کلی می‌گوید از انجام هر فعلی که عبور کردی، به شك در فعل قبلی اعتنا نکن لکن قاعده تجاوز نسبت به خصوص وضو (بالإجماع) و نسبت به غسل و تیمم علی اختلاف، تخصیص خورده است یعنی در طهارات ثلاث قاعده تجاوز جاری نیست اما قاعده فراغ جاری است.

ادامه بحث خواهد آمد.

#### **تحقیق:**

\* مرحوم تنکابنی در **ایضاح الفرائد**، ج ۲، ص ۸۴۵ این انتساب را صحیح نمی‌دانند.

\*\* مرحوم سید صاحب عروة در **عروة الوثقی** در تعریف قیام متصل به رکوع می‌فرمایند: "فصل في القیام و هو أقسام: إما ركن و هو القیام حال تكبيرة الاحرام و القیام المتصل بالرکوع بمعنى أن يكون الرکوع عن قیام و واجب غیر ركن و هو القیام حال القراءة و بعد الرکوع، ومستحب وهو القیام حال القنوت و حال تكبیر الرکوع، وقد يكون مباحاً وهو القیام بعد القراءة أو التسييح أو القنوت أو في أثنائها مقداراً من غیر أن يشتغل بشيء، وذلك في غير المتصل بالرکوع و غیر الطویل الماحي للصورة."

\*\*\* برای آشنایی با جزئیات قاعده فراغ و تجاوز توصیه می‌کنم کتاب **القواعد الفقهية** مرحوم بجنوردی، ج ۱، ص ۳۱۵ را حتما ببینید.



مرحوم شیخ انصاری در موضع چهارم فرمودند قاعده فراغ در تمام ابواب فقه جاری است و استثنائی ندارد لکن قاعده تجاوز به اجماع فقهاء تخصیص خورده به وضو یعنی در تمام موارد شک در یک جزء بعد از ورود به جزء بعدی قاعده تجاوز جاری است و به شک در جزء قبل اعتنا نشود الا در وضو که تا قبل از اتمام وضو نسبت به هر کدام از اجزاء وضو شک پیدا شود باید به شک اعتنا شود و عمل اعاده شود و قاعده تجاوز جاری نیست.

همچنین فرمودند بعضی از فقهاء غسل و تیمم را نیز در این حکم به وضو ضمیمه کرده‌اند. \*

می‌فرمایند در هر صورت مستند تخصیص قاعده تجاوز به وضو هم اجماع فقهاء شیعه هم روایات متعدد است. لکن نسبت به یک روایت اشکالی وجود دارد که باید رفع شود. اشکال در ذیل موثقه ابن ابی یعفور است که روایت چهارم بود. متن روایت این بود:

**إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَيْءٍ إِنَّمَا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزُهُ.**

این کلام امام صادق علیه السلام یک صدر دارد و یک ذیل و هر کدام یک منطوق دارند و یک مفهوم که باید به تفکیک توجه شود:

**صدر روایت: إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَيْءٍ**

منطوق: هرگاه در جزئی از اجزاء وضو شک کردی و داخل در غیر وضو (مثل نماز) شده بودی به شک خودت اعتنا نکن.

مفهوم: هرگاه در جزئی از اجزاء وضو شک کردی و داخل در غیر وضو نشده بودی (مشغول اجزاء وضو بودی) به شک خودت اعتنا کن.

**ذیل روایت: إِنَّمَا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزُهُ.**

منطوق: فقط به شکمی باید اعتنا شود (در تمام ابواب فقه از جمله وضو) که از محل یک عمل تجاوز نکرده‌ای و وارد جزء بعد نشده‌ای.

مفهوم: اگر از محل یک عمل تجاوز کرده‌ای و وارد جزء بعدی شده‌ای (در تمام ابواب فقه از جمله وضو) به شک خودت اعتنا نکن.

نسبت به صد روایت بحث و اشکالی نیست. ضمیر "غیره" را به وضو برگردانیم لذا منطوق و مفهوم صدر روایت موافق با اجماع فقهاء نسبت به وضو است که:

– به اجماع فقهاء اگر وضو تمام شد به شک نسبت به اجزاء آن (که مثلا دست راست را شستم یا نه) اعتنا نکن (و قاعده فراغ جاری کن)

– به اجماع فقهاء اگر وارد جزئی از اجزاء وضو شدی و در جزء قبل شک کردی باید به شک اعتنا کنی و قاعده تجاوز جاری نیست.

اما ذیل روایت به عنوان یک قاعده کلی می‌فرماید در تمام ابواب فقه از جمله در وضو هرگاه شک در اجزاء عمل داشتی تا زمانی این شک معتبر است و باید به آن اعتنا کنی که مشغول به انجام همان عمل مشکوک هستی و وارد جزء بعدی نشدی.

هذا و لكن الإعتقاد علی ...، ص ۳۳۷، س ۷

نسبت به ذیل روایت دو تعارض وجود دارد یکی تعارض با اجماع فقهاء و دیگری تعارض با سایر روایات از جمله صدر همین موثقه.

تعارض با اجماع فقهاء:

اجماع فقهاء می‌گفت تا قبل از اتمام وضو به شک در اجزاء وضو اعتنا کن (قاعده تجاوز جاری نکن) اما مفهوم ذیل حدیث با ظهور أداة

حصر (إنما) دلالت می‌کند بر اینکه در تمام ابواب فقه از جمله وضو اگر بعد از ورود به جزء بعد شک در جزء قبل پیدا کردی به شک

خودت اعتنا نکن. پس اجماع می‌گوید شک معتبر است و به آن اعتنا کن اما مفهوم ذیل می‌گوید شک معتبر نیست و به آن اعتنا نکن.

تعارض با سایر روایات از جمله مفهوم صدر:

مفهوم صدر روایت می‌گوید هرگاه وضو تمام نشده و نسبت به جزئی از اجزاء وضو شک کردی و هنوز وارد جزء بعدی نشده‌ای به شک

خودت اعتنا کن.

لأنه باعتبار أنه ... یعنی آن شک به اعتبار اینکه شک در وجود شیء بعد تجاوز از محل آن شیء است مصداق اخبار سابق و مصداق مفهوم

صدر روایت است که می‌گوید به شک خودت اعتنا کن.

و من حیث ... و از این جهت که شک در اجزاء یک عمل قبل از تمام شدن عمل است از مصادیق مفهوم ذیل روایت است که می‌گوید به شک خودت اعتنا نکن.

پس با توجه به ذیل روایت، دو تعارض شک می‌گیرد لذا حکم وضو و تخصیص قاعده تجاوز به وضو و عدم جریان قاعده تجاوز در وضو را دچار اشکال می‌کند.

و یمكن أن یقال ...، ص ۳۳۷، س ۱۴

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید توضیحی ارائه می‌دهیم که هم دو تعارض را حل می‌کند هم مانند اجماع فقهاء وضو را از تحت قاعده تجاوز خارج می‌کند. می‌فرماید وضو یک اعتبار شرعی است و با ملاحظه روایات به این نکته تعبدی پی می‌بریم که شارع وضو را با تمام اجزائی که دارد، یک عمل واحد می‌بیند از این جهت که یک مسبب دارد و آن هم تحصیل طهارت است. بنابراین نباید به اجزاء وضو نگاه استقلالی داشت تا دو تعارض مذکور پیش آید.

با این توضیح می‌گوییم شارع اجزاء وضو را افعال و عملهای مستقل نمی‌داند که بحث کنیم اگر بعد از ورود به یک جزء نسبت به جزء قبل شک کرد به شک خودش اعتنا کند یا اعتنا نکند بلکه کل وضو یک عمل واحد بیشتر نیست لذا مادامی که مشغول انجام این عمل واحد است هر شکی که بکند شک قبل از تجاوز از محل است و باید به آن اعتنا کند و وضو را دارای اشکال می‌کند، و وقتی از عمل وضو فارغ شد هر شکی پیدا کرد به شک خودش اعتنا نکند.

با این توضیح دو تعارض مذکور به جود نمی‌آید همچنین حکم مذکور در وضو مخالفتی با قاعده تجاوز ندارد زیرا شک در اجزاء وضو قبل تمام شدن وضو می‌شود شک در یک عمل واحد حین اتیان آن عمل واحد که قاعده تجاوز می‌گوید باید به این شک اعتنا کرد، اجماع هم می‌گوید باید اعتنا کرد و روایات و مفهوم صدر موثقه ابن ابی یعفر هم می‌گوید باید اعتنا کرد.

قرینه بر این برداشت و واحد دانستن عمل وضو روایات است که بعضشان در جلسات قبل اشاره شد که وقتی حکم شک نسبت به وضو را می‌خواهند بیان کنند شک نسبت به وضو را در دو قسم مطرح می‌کنند: شک قبل اتمام وضو و شک بعد اتمام وضو، این نشان می‌دهد وضو نزد شارع یک عمل واحد است زیرا به شک بین اجزاء وضو و تفاوت حکم آن اشاره نفرموده است. دو نکته دیگر در پایان موضع چهارم بیان می‌کنند که خواهد آمد.

### تحقیق:

\* به کتاب الطهارة مرحوم شیخ انصاری، جلد ۲، حدود صفحه ۴۹۰ مراجعه کنید و نظر مرحوم شیخ انصاری نسبت به غسل و تیمم را بیان کنید.

ثم إن فرض الوضوء ...، ص ۳۳۸، س ۷

دو نکته در پایان موضع چهارم بیان می‌فرمایند:

**نکته اول:** نمونه فقهی عمل واحد ذو اجزاء

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اینکه ادعا کردیم شارع مقدس وضو را با اینکه ذو اجزاء است لکن به عنوان یک فعل واحد در نظر گرفته است لذا شک نسبت به اجزاء آن تصویر نمی‌شود یک امر غریب و دور از ذهن تلقی نشود زیرا نمونه و مشابه فقهی هم دارد که واحد دانستن سوره فاتحة الكتاب یا واحد دانستن حمد و سوره است.

توضیح مطلب: مشهور فقهاء می‌فرمایند فاتحة الكتاب با اینکه دارای اجزائی است (۷ آیه، ۲۹ کلمه، ۱۴۳ حرف) لکن یک فعل واحد است لذا شک بین آیات یا کلمات یا حروف آن مورد اعتنا نیست یعنی فقهاء بحث نمی‌کنند از اینکه اگر آیه سوم تمام شد و هنوز وارد جزء و آیه بعد نشده شک کرد یا بعد از ورود به آیه بعد شک کرد حکم چیست، خیر بلکه فقهاء می‌فرمایند شک نسبت به فاتحة الكتاب یا شک حین العمل است یا شک بعد العمل است.

همچنین بعضی از فقهاء سوره را هم ملحق به حمد کرده‌اند و به طور کلی فرموده‌اند عنوان قرائت یک عمل واحد است.

در روایات از جمله بعض هفت روایتی که در جلسه ۲۲ گذشت نسبت به شک در اجزاء نماز هب هویّی إلى السجود و نهوض للقیام توجهی نشده با اینکه اینها هم از اعمال و افعالی هستند که در نماز انجام می‌شود. پس عدم توجه به بعض افعال مانند اجزاء وضو و واحد دانستن عمل، برداشتی نامتعارف از اعمال عبادی نیست بلکه نمونه‌های دیگر شرعی و فقهی هم دارد.

و مما یشهد لهذا التوجیه ...، ص ۳۳۸، س ۱۴

**نکته دوم:** شاهد دیگری بر توجیه مذکور

شاهد دیگر بر اینکه شارع مقدس وضو را به منزله یک عمل واحد می‌داند این است که چنانکه ابتدای موضع چهارم اشاره شد مشهور فقها از جمله مرحوم علامه حلی، مرحوم محقق ثانی و شهیدین غسل و تیمم را در این حکم ملحق به وضو کرده‌اند یعنی قاعده تجاوز را شامل طهارات ثلاث ندانسته‌اند، این فتوای مشهور ظاهراً وجهی ندارد مگر اینکه هر کدام از طهارات ثلاث را عمل واحد و دارای اثر و مسبب واحد دانسته‌اند یعنی مسبب و مطلوب از غسل و تیمم هم چیزی نیست الا طهارت نفسانی پس سبب آن هم واحد است. \*

### تحقیق:

\* در دو نکته تأمل بفرمایید:

**الف:** مرحوم شیخ انصاری ابتدای موضع چهارم فرمودند جمعی از فقهاء معتقد به الحاق هستند لکن در این نکته دوم فرمودند مشهور چنین فتوایی دارند. مرحوم تنکابنی در ایضاح الفرائد، ج ۲، ص ۸۴۷ در انتساب این قول به مشهور تشکیک می‌کنند.

**ب:** عمل واحد دانستن وضو، غسل و تیمم و افعال متعدد دانستن مثل نماز را شاید بتوان اینگونه تبیین کرد که نماز مجموعه افعالی است که جدای از نماز و به طور مستقل هم به عنوان یک عمل عبادی مستحب قابل اتیان است مثل قرائت، ذکر تسبیحات، سجده (سجده مستحب داریم اما رکوع مستحب نداریم) یا فقرات تشهد و سلام لکن در اجزاء طهارات ثلاث عمل عبادی مستقل نداریم یعنی غسل طرف راست یا چپ مستحب نداریم یا مسح سر مستحب نداریم.

## الموضع الخامس ... ص ۳۳۹

## موضع پنجم: جریان قاعده تجاوز در شروط

در مواضع چهارگانه قبلی جهت بحث مربوط به جریان قاعده تجاوز در اجزاء عبادت بود، در پنجمین موضع از مواضع هفت‌گانه تبیین محتوای قاعده فراغ و تجاوز جهت بحث مربوط به جریان این قاعده در شروط عبادات است.

به عنوان مقدمه توجه کنید که مقصود از این بحث آن است که شک دارد عملی که انجام می‌دهد یعنی مشروط، واجد شرائطش هست یا نه، واجد شرائط بوده یا نه؟ مقصود از کلمه غایت در عبارت همان مشروط است یعنی عملی که غایت و هدف از امتثال شرط است. مرحوم شیخ انصاری نسبت به جریان یا عدم جریان قاعده تجاوز در شرط‌های عبادات، به پنج قول اشاره می‌کنند که دو قول مطلق و سه قول تفصیل است:

## قول اول: صحت جریان مطلقاً

مرحوم کاشف الغطاء معتقدند قاعده تجاوز در شرائط واجبات هم جاری است یعنی به شک نباید اعتنا کرد مطلقاً.

مرحوم شیخ انصاری این اطلاق در کلام مرحوم کاشف الغطاء را با استفاده از کلمات ایشان در سه بُعد تبیین می‌کنند:

**بُعد اول:** شک در انجام دادن شرط چه قبل شروع به انجام مشروط پیش آید چه در حین اتیان مشروط و چه بعد از فراغ از مشروط پیش آید در هر سه حالت قاعده تجاوز جاری است لذا اگر قبل شروع نماز شک دارد شرط طهارت و وضو محقق شده یا نه، قاعده تجاوز می‌گوید به شک اعتنا نکن و می‌توانی وارد نماز شوی. همچنین نسبت به اثناء صلاة یا بعد صلاة.

**بُعد دوم:** شک در انجام دادن شرط چه نسبت به شرائطی باشد که قبل عمل باید اتیان شود مانند وضو و چه نسبت به شرائطی باشد که حین عمل باید مراعات شود مانند استقبال قبله در نماز در همه اینها قاعده تجاوز جاری است.

**بُعد سوم:** شک در انجام دادن شرط چه مربوط به مشروط و عبادت فعلی مثل نماز ظهر باشد یا نسبت به اعمالی که بعد از آن می‌خواهد انجام دهد لذا اگر در نماز ظهر شک کرد که وضو دارد یا نه به شکش اعتنا نکند و بر اساس قاعده تجاوز بنا بگذارد بر اینکه وضو درد لذا اعمال دیگری هم که نیاز به طهارت و وضو دارد را هم می‌تواند انجام دهد. نماز عصر یا مس کتاب قرآن و ....

## قول دوم: عدم جریان مطلقاً

بعضی از فقهاء (به مرحوم صاحب مدارک و مرحوم فاضل هندی نسبت داده شده) معتقدند شک در شرط در هر صورت و در هر حالت معتبر است یعنی باید به آن ترتیب اثر داد و قاعده تجاوز جاری نیست. لذا اگر بعد از نماز هم شک کرد که وضو داشت یا نه باید نماز را با وضو اعاده کند.

## قول سوم: (شیخ) جریان نسبت به بعد مشروط در خصوص مشروط

اولین تفصیلی که در مسأله اشاره می‌کنند نظریه خودشان است و قسمتی از استدلال بر این مبنایشان را ضمن نقد دو تفصیل بعدی اشاره می‌کنند. تفصیل مرحوم شیخ انصاری مجموعه سه نکته است:

**نکته یکم:** اگر شک در شرط بعد اتمام مشروط باشد قاعده تجاوز جاری است، به شک اعتنا نکند و إعادة لازم نیست.

**دلیل:** طبق قاعده تجاوز، محل اعتنا به شرط و شک در آن گذشته است لذا ترتیب اثر دادن به شرط بعد اتمام مشروط، لغو است.

**نکته دوم:** اگر شک قبل ورود به مشروط یا در حین انجام مشروط باشد قاعده تجاوز جاری نیست، باید مشروط را بعد انجام شرط، اتیان کند. دلیل بر این نکته را ذیل نقد قول چهارم اشاره می‌کنند.

**نکته سوم:** قاعده تجاوز فقط نسبت به مشروطی که بعد اتمام آن شک پیدا کرده جاری است نه نسبت به اعمال بعدی.

**دلیل:** قاعده تجاوز تبعیاً می‌گوید هرگاه محل اتیان مشروط با شرط گذشته بود اگر برای شک در اتیان شرط پیدا شد به شک خودت اعتنا نکن. اگر بعد نماز ظهر شک کرد وضو داشته یا نه، قاعده تجاوز می‌گوید به شک اعتنا نکن لکن نمی‌تواند با همین وضعیت نماز عصر را بخواند یا کتابت قرآن را مس نماید زیرا نسبت به این اعمال هنوز تجاوز از محل اتفاق نیافتاده پس قاعده تجاوز جاری نیست.

## قول چهارم: تفصیل بین مشروط و اعمال بعد آن

بعضی جریان قاعده تجاوز یا عدم جریان را مبتنی کرده‌اند بر اینکه معنای اعتنا نکردن به شک در قاعده تجاوز چیست که بعد از تجاوز از محل نباید به شک اعتنا نمود. لذا فرموده‌اند:

خاتمه: تعادل و تراجیح / مبحث ۱: تعارض / مطلب ۳: الجمع مهما أمکن أولى من الطرح / نکته ۲: بررسی أدله ..... ۷۴۱

– اگر معنای اعتنا نکردن به شک بنا گذاشتن بر حصول شرط است مطلقاً یعنی بعد از تجاوز از محل اگر شک کردی شرط را انجام داده بودی یا نه، بنا بگذار بر حصول و اتیان شرط، وقتی مکلف بنا گذاشت بر طاهر و با وضو بودن دیگر حصول طهارت هم شامل مشروطی که تمام شده می شود هم شامل اعمال بعدی خواهد شد یعنی تا زمانی که مبطل وضو انجام نداده هر عمل مشروط به وضو را می تواند با همان بناء مستفاد از قاعده تجاوز اتیان کند.

– اگر معنای اعتنا نکردن به شک اعتنا نکردن نسبت به همین مشروط فعلی باشد، دیگر شامل اعمال بعدی نخواهد شد.

دلیل نکته دوم: مرحوم شیخ انصاری در نقد قول چهارم دلیل بر نکته دوم خودشان را توضیح می دهند و می فرمایند قبول داریم که قاعده تجاوز می گوید بنا بگذارید بر حصول و انجام شدن فعل مشکوک لکن این بنا گذاشتن مبتنی است بر تجاوز از محل اتیان شرط و مشروط نه اینکه مطلقاً قاعده تجاوز جاری باشد چه تجاوز از محل محقق شده باشد یا نه، لذا بدون تجاوز از محل معنا ندارد قاعده تجاوز جاری شود. در ادامه مرحوم شیخ انصاری یک مثال بیان می کنند که قبل از تبیین آن توجه به یک مقدمه فقهی مفید است:

### مقدمه فقهی: بعضی موارد جواز عدول از نیت در نماز

فقهاء می فرمایند در موارد مشخصی مکلف می تواند وسط نماز نیتش را تغییر دهد و اصطلاحاً از نیتش عدول کند از جمله اینکه مشغول نماز واجب چهار رکعتی است لکن به هر جهتی (مثل اینکه بچه ای در معرض خطر است یا می خواهد نماز را زودتر تمام کند) می خواهد نمازش را به مستحب تغییر دهد و با رسیدن به تشهد رکعت دوم سلام دهد. (البته روشن است که نباید وارد رکن رکعت سوم شده باشد چون بعد از اتیان رکن رکعت سوم دیگر نمیتواند به نماز مستحبی دو رکعتی تغییر نیت دهد) البته عکس این جایز نیست یعنی از نماز مستحبی نمی تواند نیتش را عدول دهد به نماز واجب.

همچنین می تواند حین اشتغال به نماز آداء، نیتش را عدول دهد به نماز قضاء. \*

مثال: می دانیم شرط ورود به نماز عصر، خواندن نماز ظهر است حال اگر مکلف در اثناء اشتغال به نماز عصر شک کند نماز ظهر را خوانده یا نه، چون از محل شرط گذشته است طبق قاعده تجاوز بنا می گذارد بر اینکه شرط را اتیان کرده است. یعنی ورود به نماز عصر مشروط بود به انجام نماز ظهر، الآن ورود به نماز عصر تمام شده و مکلف مشغول نماز عصر است پس تجاوز از محل شرط اتفاق افتاده لذا بنا می گذارد نماز عصرش با حصول و تحقق شرط بوده است و لازم نیست نیتش را به نماز ظهر عدول دهد.

اما همین جا می گوییم بنا گذاشتن بر حصول شرط، مطلقاً نیست که دیگر احتیاج به اعاده نماز ظهر هم نباشد، خیر باید نماز ظهر را اعاده کند زیرا یقین دارد به اشتغال ذمه به نماز ظهر، اشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی، پس باید بعد اتمام نماز عصر، نماز ظهر را بخواند و البته دیگر لازم نیست ترتیب بین ظهر و عصر را رعایت کند و دوباره بعد از نماز ظهر، نماز عصر بخواند.

نتیجه اینکه نسبت به وضو وقتی بعد اتمام نماز شک می کند وضو داشته یا نه، بنا می گذارد بر طهارت و حصول وضو لکن نسبت به اعمال بعدی هنوز تجاوز از محل شکل نگرفته که در آنها هم قاعده تجاوز جاری کند پس شک در شرط نسبت به عملی که تمام شده شک بعد از تجاوز محل است لکن نسبت به اعمال بعدی شک قبل از تجاوز محل است.

با توضیح لزوم تجاوز از محل روشن شد که وقتی وضو شرط نماز است یعنی شرط برای تمام اجزاء نماز است مثلاً هم شرط برای رکعت اول است هم رکعت دوم و سوم چهارم، و تفاوتی از این جهت نیست، حال اگر از رکعت اول و دوم گذشته و در رکعت سوم شک در وضو پیدا کرد نمی تواند قاعده تجاوز جاری کند زیرا دو رکعت بعد هم جزء نماز و مشروط به شرط وضو هستند پس تا همه اجزاء نماز تمام نشود، تجاوز از محل محقق نشده است.

بله ادعا شده در مثل وضو محل احراز شرط طهارت قبل از شروع در نماز است نه اینکه یک یک اجزاء نماز مشروط به طهارت باشند. به عبارت دیگر وضو را شرط ورود به نماز دانسته اند بنابراین اگر در اثناء نماز شک در وضو پیدا کند شک بعد تجاوز از محل است و باید مانند مثال نماز عصر است که شرط ورود نماز عصر، خواندن نماز ظهر است و بعد ورود به عصر از تجاوز از محل محقق شده است.

### قول پنجم: تفصیل بین شرط قبل عمل و حین عمل

بعضی معتقدند اگر شرطی که در انجام آن شک کرده از شرائطی است که مربوط به قبل از ورود به عمل است مانند وضو نسبت به نماز که ابتدا باید احراز کند شرط را انجام داده سپس وارد مشروط شود، اگر در اثناء و وسط نماز در اتیان چنین شرطی شک کند چون محل آن گذشته قاعده تجاوز می گوید به شک اعتنا نکن.

اما اگر شرط مشکوک از شروطی باشد که احراز آنها در حین اشتغال به نماز لازم است مانند رو به قبله بودن، ستر عورت، طاهر بودن بدن و لباس مصلی، مباح بودن مکان (عدم غصبت) در این شرائط می گوییم اگر در اثناء نماز مثلاً در رکعت دوم نماز چهار رکعتی شک

پیدا کرد مثلاً لباسش طاهر هست یا نه نسبت به مقداری که از نماز گذشته قاعده تجاوز جاری است و به شك اعتنا نکند لکن نسبت به ادامه نماز و باید اگر صورت نمازش از بین نمی‌رود واریسی کند که شرط مثلاً طهارت بدنش وجود دارد یا خیر.

#### و المسألة لا تخلو عن اشكال ...، ص ۳۴۱، س ۷

می‌فرمایند در هر صورت مسأله خالی از اشکال نیست. (زیرا از طرفی وضو یک شرطی است که قبل نماز باید اتیان شود و تا پایان نماز هم باید باقی باشد و از طرف دیگر وقتی فرد وارد نماز می‌شود از محل انجام وضو گذشته است لذا مسأله نیاز به تأمل و تحقیق بیشتر دارد که واگذار به فقه است.

اما یک روایت به عنوان شاهد بر مدعای ما وجود دارد که صحیحه علی بن جعفر از برادر بزرگوارشان امام کاظم علیه السلام است که می‌گوید به حضرت عرض کردم فردی وضو داشت سپس (بعد چند ساعت) شك کرد که وضو دارد یا نه، چنین فردی بنا را بر طهارت بگذارد یا خیر؟ حضرت فرمودند اگر ایجاد این شك در حین نماز بوده است باید نماز را رها کند وضو بگیرد و دوباره نماز بخواند اما اگر بعد اتمام نماز چنین شکی پیدا کرد به شك اش اعتنا نکند و همان عمل کافی است.

البته روشن است که در این روایت سؤال مربوط به جایی است که یقین به وضو داشته سپس شك کرده وضو دارد یا نه. (مقصود از خط آخر در عبارت مرحوم شیخ انصاری و علت تعبیرشان از این روایت به شاهد نه دلیل شاید این نکته باشد که در حدیث مذکور دو احتمال است:

یکی اینکه یقین به وضو داشته سپس در همان یقین شك پیدا کرده یعنی شك ساری لذا اگر شك بعد نماز پیدا شده باشد قاعده تجاوز جاری است و به شك اعتنا نمی‌کند.

دوم اینکه یقین به وضو داشته و الآن هم یقین دارد وضو گرفته بود لکن شك در بقاء آن وضو دارد که در اینجا استصحاب باید جاری شود.

خلاصه نظر مرحوم شیخ: نسبت به شك در شرط بعد از اتمام عمل، فقط در خصوص همان عمل قاعده تجاوز جاری است اما نسبت به اعمال بعدی و همچنین نسبت به شك در شرط قبل اتمام عمل یا قبل از شروع در عمل قاعده تجاوز جاری نیست.

#### تحقیق:

\* مرحوم امام در تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۱۵۹ می‌فرمایند: مسألة ۱۲: يجوز العدول من صلاة إلى أخرى في مواضع: منها- في الصلاتين المرتبتين كالظهرين والعشاءين إذا دخل في الثانية قبل الأولى سهواً أو نسياناً، فإنه يجب أن يعدل إليها إن تذكر في الأثناء و لم يتجاوز محل العدول، بخلاف ما إذا تذكر بعد الفراغ أو بعد تجاوز محل العدول كما إذا دخل في ركوع الركعة الرابعة من العشاء فتذكر ترك المغرب فلا عدول، بل يصح اللاحقة، فيأتي بعدها بالسابقة في الفرض الأول، أي التذكر بعد الفراغ، بل في الفرض الثاني أيضاً لا يخلو من قوة و إن كان الأحوط الإتمام ثم الإتيان بالمغرب والعشاء مترتباً، وكذا الحال في الصلاتين المقصيتين المتربتين، كما لو فات الظهران أو العشاءان من يوم واحد فشرع في قضائهما مقدماً للثانية على الأولى فتذكر، بل الأحوط لو لم يكن الأقوى أن الأمر كذلك في مطلق الصلوات القضائية. منها- إذا دخل في الحاضرة فذكر أن عليه قضاء، فإنه يستحب أن يعدل إليه مع بقاء المحل إلا إذا خاف فوت وقت فضيلة ما بيده، فإن في استحبابه تأملاً، بل عدمه لا يخلو من قوة. منها- العدول من الفريضة إلى النافلة، و ذلك في موضعين: أحدهما في ظهر يوم الجمعة لمن نسي قراءة سورة الجمعة و قرأ سورة أخرى و بلغ النصف أو تجاوز، ثانيهما فيما إذا كان متشاغلاً بالصلاة و أقيمت الجماعة و خاف السبق، فيجوز له العدول إلى النافلة و إتمامها ركعتين. ليلحق بها.

مسألة ۱۳: لا يجوز العدول من النفل إلى الفرض، و لا من النفل إلى النفل حتى فيما كان كالفرائض في التوقيت و السبق و اللحق، و كذا لا يجوز من الفائتة إلى الحاضرة، فلو دخل في فائتة ثم ذكر في أثنائها أن الحاضرة قد ضاق وقتها قطعها و أتى بالحاضرة، و لا يجوز العدول عنها إليها، و كذا لا يجوز في الحاضرتين المرتبتين من السابقة إلى اللاحقة، بخلاف العكس، فلو دخل في الظهر بتخيل عدم إتيانه فبان في الأثناء إتيانه لم يجز له العدول إلى العصر، و إذا عدل في موضع لا يجوز العدول لا يبعد القول بصحة المعدول عنه لو تذكر قبل الدخول في ركن، فعليه الإتيان بما أتى بغير عنوانه بعنوانه.

### موضع ششم: شک در صحت عمل

جلسه ۲۳ ضمن موضع اول فرمودند مقصود از "شک فی الشیء" شک در اصل وجود شیء است. مثلاً بعد نماز شک کند آیا وضو گرفته بود یا نه؟ در ششمین موضع می‌خواهند آن مطلب را بیشتر تحلیل کنند لذا می‌فرمایند شک در صحت بر دو قسم است:

**قسم اول:** شک در صحت منشأ و ریشه‌اش به این نکته بر می‌گردد که شک دارد جزء خاصی را انجام داده یا نه.

مثال: شک دارد که قرائت حمد را صحیح انجام داده یا نه، لکن منشأ این شک به این نکته بازمی‌گردد که آیا بسم الله الرحمن الرحيم را گفته بود یا نه؟ به عبارت دیگر شک او در صحت مرجعش شک در ترک چیزی است که در صحت آن عمل معتبر بوده است. در این صورت روشن است که این شک در صحت در واقع شک در وجود است یعنی شک دارد آیا بسمله گفته یا نه. (بل هو یعنی بلکه شک در صحت در این قسم، همان شک در وجود است) می‌فرمایند حکم شک در اصل وجود گذشت و در این موضع محل بحث ما نیست.

**قسم دوم:** شک در صحت به شک در وجود باز نمی‌گردد.

به عنوان مثال یقین دارد قرائت را انجام داده اما آنقدر آرام و کند حروف و کلمات را أداء کرده که شک دارد آیا قرائت او شرط موالات و پی در پی بودن عرفی را داشته یا نه؟ اینجا شک در صحت است. در رابطه با شک در صحت دو قول است:

### قول اول: قاعده تجاوز جاری نیست

**دلیل:** ظاهر روایات باب تجاوز شامل شک در صحت نمی‌شوند زیرا جملاتی مانند "کلما شککت فی شیء" دلالت می‌کنند مقصود از شیء اصل وجود شیء است چنانکه معنای حقیقی شیء نیز همین است نه شک در صحت یک شیء.

### قول دوم: قاعده تجاوز جاری است.

برای قول به جریان قاعده تجاوز حتی در شک در صحت شیء به چهار دلیل تمسک شده:

### دلیل اول: تنقیح مناط

گفته شده از روایات به دست می‌آید مناط و معیار عدم اعتنا به شک و حکم به صحت عمل، شک بعد از تجاوز است چه تجاوز از محل یک شی باشد چه دخول به جزء بعدی (طبق اختلافی که وجود داشت) و در هر صورت به محض شک بعد از تجاوز محقق شود، قابل اعتنا نیست یعنی قاعده تجاوز جاری است چه شک در وجود باشد چه صحت.

### دلیل دوم: روایات

مستدل می‌گویند روایاتی مانند موثقه ابن ابی یعفر که روایت چهارم بود **(إِنَّمَا الشَّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزُهُ)** به مفهوم أداة حصر (إنما) دلالت می‌کنند که به طور عام فقط زمانی به شک اعتنا کن که تجاوز محقق نشده باشد لذا عام است و شامل می‌شود چه جایی که شک در اصل وجود باشد چه جایی که شک در صحت باشد

### دلیل سوم: تمسک به أصالة الصحة

مرحوم فخر المحققین می‌فرمایند ظاهر حال مسلمانی که قصد دارد یک عبادت صحیح و مبرء و مسقط وظیفه شرعی انجام دهد و کیفیت و کمیت اجزاء عبادت را هم می‌داند این است که عمل را به نحو صحیح انجام دهد، حال اگر شک کرد عمل قبلی که انجام داد صحیح بوده یا نه، می‌گوییم این ظاهر حال مسلم یک اصل درست می‌کند که أصالة الصحة فی فعل النفس باشد و بر همین اساس می‌گوییم ان شاء الله عملش را صحیح انجام داده و به شک اعتنا نکند. \*

### دلیل چهارم: تعلیل موجود در روایت هفتم

(این نکته را هم می‌توانیم به عنوان دلیل چهارم به شمار آوریم هم می‌توانیم دلیلی برای جریان أصالة الصحة مذکور در دلیل سوم حساب کنیم هم می‌توانیم عبارة آخری از دلیل اول یعنی تنقیح مناط بدانیم. لکن با توجه به تبیین مرحوم شیخ انصاری بهتر این است که دلیل چهارم باشد زیرا در استدلال مرحوم فخر المحققین به أصالة الصحة فرمودند "أو يُجْعَلُ أصالة الصحة ... أصلاً برأسه" یعنی دلیل عدم اعتنا به شک نه قاعده تجاوز بلکه تمسک به أصالة الصحة باشد در حالی که در این دلیل در تبیین صغری به روایت باب تجاوز تمسک می‌شود.) در روایت بکیر بن أعین علتی برای عدم اعتنا به شک بیان شد که **"هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ"**. این علت می‌تواند صغری باشد برای کبرای اصالة الصحة و نتیجه بگیریم عدم اعتنا به شک و جریان قاعده تجاوز را.

صغری: مکلف حین العمل أذکر و التفاتش به اجزاء عمل و صحیح انجام دادن آنها بیشتر از زمان شک است.

کبری: هر مکلفی که حین العمل أذکر است طبیعتاً نکاتی که در صحت عمل و إسقاط ذمه از تکلیف معتبر است را انجام می‌دهد.

نتیجه این صغری و کبری این است که مکلف نکات دخیل در صحت عملش را انجام داده است زیرا مکلفی که شک دارد عملش را صحیح انجام داده یا نه از سه حال خارج نیست:

یکم: عملش را بر اساس همان التفات حین العمل صحیح انجام داده است.

دوم: سهوا یکی از نکات دخیل در صحت عمل را مراعات نکرده است.

سوم: عمدا یکی از نکات دخیل در صحت عمل را مراعات نکرده است.

حالت دوم و سوم منافات دارد با فرض اذکریت و التفات به سقوط تکلیف که حضرت در روایت فرمودند در نتیجه حالت اول صحیح خواهد بود یعنی بنا بگذارد بر صحت عملی که انجام داده است.

مرحوم شیخ انصاری در این موضع ششم اعلام نظر نمی‌فرمایند لکن شیخنا الأستاد حفظه الله می‌فرمودند از مطالبشان در کتاب الطهارة استفاده می‌شود قاعده تجاوز نسبت به شک در صحت را جاری نمی‌دانند.

**الموضع السابع: الظاهر أن ...، ص ۳۴۴**

**موضع هفتم: بیان دو مطلب**

ذیل موضع هفتم، دو مطلب را تبیین می‌فرمایند:

**مطلب یکم: شک طاری و شک باقی**

شکی که برای مکلف نسبت به انجام عملش پیش می‌آید بر دو قسم است:

**قسم اول:** شک طاری. شک بدون پیش زمینه ذهنی بر انسان طاری و عارض شود. در نماز شک کند دست راست را در وضو شست یا نه؟

**قسم دوم:** شک باقی. یعنی شکی که با پیش زمینه ذهنی برای انسان به وجود می‌آید یعنی حین العمل هم احتمال می‌داد عملش ناقص باشد لکن به آن اعتنا نکرد و دوباره حین یا بعد عمل دوباره شک پیدا می‌کند. مثل اینکه وضوی ارتماسی گرفت و همان زمان وضو

گرفتن و فرو بردن دست راست در آب، احتمال می‌داد چون انگشترش را جابجا نکرده آب وضو به زیر انگشتر نرسد لکن وضو را تمام

کرد و مثلا وسط نماز شک کرد که بالأخره به تمام اجزاء دست راست (از جمله زیر انگشتر) آب وضو رسید یا نه؟

حال سؤال این است که آیا در هر دو قسم از شک قاعده تجاوز جاری است؟ مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند دو قول است:

**قول اول:** جریان قاعده تجاوز در هر دو

ممکن است گفته شود در هر دو قسم از شک طاری و باقی، قاعده تجاوز جاری است.

**دلیل:** اطلاق روایات باب تجاوز

مستدل می‌گوید حکم به عدم اعتنا به شک در روایات باب تجاوز، اطلاق دارد چه شک طاری باشد چه شک باقی.

**قول دوم:** عدم جریان قاعده تجاوز در شک باقی

**دلیل:** در روایت بکیر بن أعین که هفتمین روایت بود، حضرت فرمودند: "هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ." علت جریان قاعده تجاوز

و عدم اعتنا به شک این است که مکلف در حین اتیان عمل اذکر بوده و التفات بیشتری از زمان شک داشته است.

علما می‌گویند العلة تعمم و تخصص، یعنی اگر علتی برای حکم بیان شد هر جا آن علت باشد حکم هم هست (العلة تعمم) و هر جا آن

علت نباشد حکم هم نیست (العلة تخصص) بنابراین اگر مکلفی که حین انجام عملی مانند وضو اذکر از زمان شک است و التفات بیشتری

دارد معنایش این است که در حین عمل شکی ندارد و می‌خواهد عمل را طوری انجام دهد که مبرء و مسقط تکلیف باشد پس قاعده

تجاوز شامل جایی که شک حین العمل هم وجود دارد (شک باقی) نمی‌شود و فقط در شک طاری جاری است. بله همان صغری و کبری

که در انتهای موضع ششم بیان شد اینجا هم می‌آید که اگر علت ترک جزء، نسیان بوده یا تعمد در ترک بوده این دو فرض با فرض

اذکریت سازگار نیست پس فرض این است که حین العمل اذکر بوده یعنی حین العمل شاک نبوده و احتمال بطلان نمی‌داده است.

### تحقیق:

\* مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد فی شرح الفرائد، ج ۸، ص ۸۸ ذیل دلیل سوم می‌فرمایند: " لا يخفى عليك أن مراده دام ظلّه من هذا

الكلام مجرد ذكر وجه للحكم بالتعميم لا كونه معتقدا بتماميته حتى يرد عليه بأن الأصل المذكور لا مدرك له لعدم دليل يدل على اعتبار

ظهور حال المسلم من حيث هو مطلقاً."

مرحوم تنکابنی در ایضاح الفرائد، ج ۲، ص ۸۵۰ این دلیل را به مرحوم مقدس ادریبلی در مجمع الفائدة و البرهان و مرحوم شهید ثانی در

مسالك الأفهام فی شرح شرایع الإسلام و تمهید القواعد نسبت می‌دهند.



### مطلب دوم: شک به جهت احتمال مانع

دومین مطلب ذیل موضع هفتم این است که اگر منشأ شک مکلف در عمل عبادی که انجام داده احتمال وجود مانع باشد مثل اینکه ضوو گرفته شک دارد آیا مانعی از رسیدن آب وضو به پوست در أعضاء وضویش بوده یا نه. در این صورت هم دو قول است:

قول اول: جریان قاعده تجاوز در این صورت و عدم اعتنا به شک.

دلیل: روایات باب تجاوز اطلاق دارند و شامل این صورت هم می‌شود.

قول دوم: عدم جریان قاعده تجاوز و در نتیجه اعتنا به شک و لزوم اتیان دوباره عمل.

دلیل: روایات ظهور دارند به شک در اصل وجود شیء نه شک در مانع.

بعضی از قائلین به قول دوم به استصحاب عدم مانع تمسک کرده‌اند (یقین داشته روز قبل مانعی از رسیدن آب روی پوستش نبود الآن شک دارد، عدم مانع را استصحاب می‌کند) این استصحاب را هم قیل فراغ از عمل جاری می‌دانند هم قبل از شروع در عمل، لکن مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این استصحاب اصل مثبت است. به این بیان که آنچه شرط وضو و صحت آن است رساندن آب به پوست است حال مستدل استصحاب کرده عدم مانع را اینجا عقل می‌گوید اگر مانع نبوده پس آب به پوست رسیده است. رسیدن آب به پوست لازمه عقلی عدم المانع است و در تنبیه ششم از تنبیهات استصحاب در سال گذشته ثابت کردیم اصل مثبت حجت نیست. خلاصه مطلب موضع هفتم این شد که:

اولاً: مقصود از شک در قاعده تجاوز شک طاری است نه شک باقی.

ثانیاً: اگر منشأ شک احتمال وجود مانع باشد قاعده تجاوز جاری نیست زیرا روایات ظهور دارند در شک در اصل وجود شیء نه مانع از آن.

### خلاصه مسأله دوم: تقدیم قاعده تجاوز بر استصحاب

مرحوم شیخ انصاری ابتدای مسأله دوم فرمودند قاعده فراغ و تجاوز از أمارات است به این بیان که اذکر بودن حین العمل کاشف است از انجام عمل به همان نحوی که در صدد انجام آن بوده یعنی تام الأجزاء و الشرائط.

در نتیجه این قاعده مقدم بر اصل عملی استصحاب است. سپس در هفت موضع به تبیین بعضی از جزئیات این قاعده پرداختند:

۱- مقصود از تعبیر "الشك فی الشیء"، شک در اصل وجود شیء است نه شک در صحت یک شیء. به دلیل ظهور لغت تجاوز در این معنا و ظهور عرفی.

۲- مقصود از محل در تعبیر "تجاوز از محل" جایگاهی است که شرع، یا عقل یا عرف برای انجام یک عمل معین کرده باشند نه محلی که به اتیان عمل در آن محل و جایگاه عادت کرده است.

۳- مقصود از تجاوز در تعبیر "تجاوز از محل" عبور از محل اتیان عمل مشکوک و ورود به رکن بعدی. (ورود به جزء بعدی که آن جزء رکن باشد)

۴- قاعده فراغ در تمام عبادات و اعمال جاری است لکن قاعده تجاوز در وضو جاری نیست زیرا شارع خصوص وضو را با اینکه ذو أجزاء است اما یک عمل واحد می‌بیند لذا تا زمانی که وضو تمام نشده حین العمل به حساب می‌آید و وقتی وضو تمام شد تجاوز از محل محقق می‌شود. روایات هم مؤید واحد بودن عمل وضو هستند زیرا نسبت به شک در وضو ناظر به قبل یا بعد وضو حکم صادر می‌کنند نه ناظر به وسط اتیان أجزاء وضو.

۵- نسبت به جریان قاعده تجاوز در شروط فرمودند:

اگر شک در شرط (وضو) بعد اتمام مشروط (نماز) باشد قاعده تجاوز جاری است، به شک اعتنا نکند و إعادة لازم نیست به این دلیل که طبق قاعده تجاوز، محل اعتنا به شرط و شک در آن گذشته است لذا ترتیب اثر دادن به شرط بعد اتمام مشروط، لغو است.

- اگر شک قبل ورود به مشروط یا در حین انجام مشروط باشد قاعده تجاوز جاری نیست، باید مشروط را بعد انجام شرط، اتیان کند به این دلیل که تمام اجزاء مشروط، باید با شرط اتیان شوند و هنوز قسمتی از اجزاء مشروط را انجام نداده پس قاعده تجاوز جاری نیست..

- قاعده تجاوز فقط نسبت به مشروطی که بعد اتمام آن شک پیدا کرده جاری است نه نسبت به اعمال بعدی.

دلیل: قاعده تجاوز تعبداً می‌گوید هرگاه محل اتیان مشروط با شرط گذشته بود:

- اگر برای شک در اتیان شرط پیدا شد به شک خودت اعتنا نکن.

- اگر بعد نماز ظهر شک کرد وضو داشته یا نه، قاعده تجاوز می‌گوید به شک اعتنا نکن لکن نمی‌تواند با همین وضعیت نماز عصر را بخواند یا کتابت قرآن را مسّ نماید زیرا نسبت به این اعمال هنوز تجاوز از محل اتفاق نیافتاده پس قاعده تجاوز جاری نیست.

۶- اگر شک در صحت عمل به شک در اصل وجود بازگردد قاعده تجاوز جاری است. مثل اینکه شک در صحیح انجام دادن قرائت منشأش این باشد که اصلاً بسمله را گفت یا نه.

اما اگر شک در صحت عمل به اصل وجود بازگردد قاعده تجاوز جاری نیست زیرا ظهور روایات قاعده تجاوز مربوط به جایی است که شک در اصل وجود باشد.

۷- مقصود از شک در قاعده تجاوز شک طاری است که بدون پیش زمینه ذهنی بعد از عمل عارض می‌شود نه شک باقی که حین العمل یا قبل عمل هم وجود داشته و احتمال می‌داده عمل ناقص باشد.

- اگر منشأ شک احتمال وجود مانع باشد قاعده تجاوز جاری نیست زیرا روایات ظهور دارند در شک در اصل وجود شیء نه مانع از آن.

### المسألة الثالثة: في أصالة الصحة ...، ص ۳۴۵

#### مسألة سوم: تقديم أصالة الصحة في فعل الغير بر استصحاب

بحث در مرحله پنجم از مراحل شش‌گانه استصحاب در بررسی تعارض استصحاب با سایر اصول و امارات بود. فرمودند در این مرحله سه مقام از بحث وجود دارد که در مقام اول تعارض استصحاب با امارات ضمن سه مسأله پیگیری می‌شود، مسأله اول تقديم قاعده ید بر استصحاب بود، مسأله دوم تقدم قاعده فراغ و تجاوز بر استصحاب بود. مسأله سوم بررسی تعارض استصحاب با أصالة الصحة في فعل الغير است. (قاعده تجاوز همان أصالة الصحة في فعل النفس بود)

بحث در این است که فردی نماز میتی را خوانده است شک داریم آیا صحیح انجام داده که وجوب کفایی از ما ساقط شده باشد یا صحیح نبوده و همچنان وجوب کفایی صلاة میت باقی است. أصالة الصحة في فعل الغير می‌گوید بناگذار بر اینکه ان شاء الله عمل را درست و صحیح و مطابق شرائط و ضوابط شرعی انجام داده و تکلیف ساقط شده، حال اگر استصحاب فساد هم تصویر شود کدام یک مقدم است أصالة الصحة یا أصالة (استصحاب) الفساد؟

به عنوان طرح بحث می‌فرمایند اصل حجیت أصالة الفساد بین تمام مسلمانان پذیرفته شده است لذا اگر در موردی أصالة الفساد هم جاری بود باید أصالة الصحة بر آن مقدم شود. (مثل اینکه اگر أصالة الفساد در معاملات در مورد یک معامله خواست جاری کند و أصالة الصحة هم قابل جریان بود، أصالة الصحة مقدم است.

مرحوم شیخ انصاری مطالبشان را در سه بخش بیان می‌کنند:

۱. بررسی أدله حجیت أصالة الصحة في فعل الغير.

۲. بیان شش تنبیه در تبیین جزئیات أصالة الصحة في فعل الغير.

۳. بررسی أصالة الصحة در أقوال و أعتقادات.

مرحله ۵: تعارض با اصول و امارات/مقام ۱: تعارض با امارات/مسأله ۳: تقدیم أصالة الصحة فی فعل الغير/بخش ۱: أدله ..... ۷۴۷  
بخش یکم: أدله أصالة الصحة فی فعل الغير

برای اثبات حجیت این اصل به أدله أربعة تمسک شده است:

یکم: کتاب

به چهار آیه از آیات قرآن تمسک شده برای اثبات حجیت أصالة الصحة.

آیه اول: قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا

ظاهر آیه شریفه دلالت می کند بر نیکو سخن گفتن با مردم لکن امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه شریفه فرمودند خداوند متعال می فرماید در رابطه با مردم اعتقاد و گمانی نداشته باشید مگر گمان خیر تا زمانی که به واقعیت مسأله علم پیدا کنید.

استدلال به آیه چنین است که کلمه قول در لغت به معنای اعتقاد و ظن هم آمده است به این جهت که ابراز عقیده معمولاً از طریق قول و گفتار انجام می شود. لذا آیه و روایت می فرماید نسبت به دیگران گمان سوء مبرید. \*

آیه دوم: اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ

آیه شریفه از گمان سوء بردن به فعل دیگران منع می کند و می فرماید بعضی از گمان ها نسبت به دیگران اثم و معصیت است، گمان یا سوء است یا نیکو، گمان نیکو که قطعاً اثم نیست پس فقط باقی می ماند اثم بودن گمان سوء و الا اگر گمان سوء هم اثم نباشد دیگر مورد و مصداقی برای آیه شریفه باقی نمی ماند.

آیه سوم: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

آیه شریفه وفاء به عقد و عهد را واجب می شمارد، اگر یقین به بطلان یک عقد نزد شارع داشته باشیم که وفاء به آن واجب نیست اما اگر شک داشته باشیم عقد بیعی که زید منعقد کرده صحیح بوده یا نه طبق آیه می گوییم وفاء به عقد واجب است چه عقدی که یقین به صحتش داشته باشیم چه عقدی که صحتش مشکوک باشد پس اصل بر صحت است.

آیه چهارم: إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ.

آیه شریفه می فرماید تجارت صحیح آن است که عن تراض باشد، پس اگر یقین داشتیم یک عقد با رضایت و طیب نفس منعقد نشده که باطل است اما اگر اشک داریم معامله زید عن تراض بود یا نه، آیه می فرماید ان شاء الله عن تراض بوده است یعنی بنا بگذار بر أصالة الصحة فی فعل الغير.

مرحوم محقق ثانی با تمسک به دو آیه اخیر در فرعی از فروع فقهی باب عقد رهن أصالة الصحة جاری نموده اند. می دانیم که وقتی راهن (گرو گذارنده) یک مالی را نزد مرتهن گرو گیرنده) رهن و گرو می گذارد در شرائط عادی هیچکدام حق تصرف و معامله آن را ندارند و راهن در صورتی مجاز به تصرف و فروش مال مرهونه است که مرتهن اجازه دهد. راهن مالی را که گرو گذاشته بود می فروشد و می گوید این فعل من به دنبال اجازه مرتهن بوده است لذا این بیع صحیح واقع شده، مرتهن منکر اجازه است، در اینجا محقق ثانی فرموده اند اصل صحت بیع راهن است لذا وفاء به آن هم واجب است زیرا یک بیع و تجارة عن تراض بوده است.

نقد تمسک به آیات

مرحوم شیخ انصاری می فرماید هیچکدام از چهار آیه مذکور نمی توانند دلیل بر حجیت أصالة الصحة فی فعل الغير باشند زیرا دو آیه اول اصلاً ظهور در أصالة الصحة و فعل غیر ندارند تمسک به دو آیه اخیر هم تمسک به عام در شبهه مصداقیه و باطل است.

توضیح مطلب: در علم اصول و مباحث عام و خاص خوانده ایم که تمسک به عام (یا مطلق) در شبهه مصداقیه صحیح نیست، دلیل می گوید أوفوا بالعقود ما شک داریم این فعل زید اصلاً مصداق عقد و مصداق آیه شریفه هست یا نه، نمی توانیم به عموم أوفوا بالعقود تمسک کنیم و بگوییم این عقد مشکوک هم وفاء به آن واجب است.

دلیل دوم: سنت

مرحوم شیخ انصاری به شش روایت اشاره می کنند:

روایت اول: از امیر المؤمنین علیه السلام

حضرت فرمودند امر و کار برادر دینی‌ات را حمل بر صحت و حل بر احسن وجوه کن تا زمانی که بر اساس یقین نظرت تغییر پیدا کند، و به هیچ وجه گمان سوء به کلامی که از دهان او خارج شده مبر تا زمانی که راهی برای حمل آن بر صحت وجود داشته باشد.

روایت دوم: از امام صادق علیه السلام

حضرت به محمد بن فضل فرمودند ای محمد گوش و چشم خودت را در مقابل برادر دینی‌ات تکذیب کن لذا اگر پنجاه نفر قسم خودند بر اینکه برادر دینی‌ات مطلبی را گفته و خود او ادعا کرد که نگفته‌ام کلام او را بپذیر و کلام آنان را کنار بگذار.

روایت سوم تا ششم:

روایات مستفیضه‌ای به این مضمون داریم که مؤمن هیچگاه به برادر دینی‌اش تهمت نمی‌زند.

هرگاه فردی به برادر دینی‌اش تهمت بزند ایمان در قلب او (ذوب می‌شود و) از بین می‌رود چنانکه نمک در آب حل می‌شود.

هر فردی که به برادر دینی‌اش تهمت بزند ملعون است.

مرحوم شیخ انصاری در ادامه مطلب به نقد استدلال به روایت خواهند پرداخت که این شاء الله خواهد آمد.

### یک نکته اخلاقی:

اشاره به چند جمله پیوسته که محتوای مفید و جالبی دارند و البته مطابق با روایات هم هست خالی از فائده نیست که:

مراقب افکار خود باشید زیرا به گفتار شما تبدیل می‌شوند.

مراقب گفتار خود باشید زیرا به رفتار شما تبدیل می‌شوند.

مراقب رفتار خود باشید زیرا به عادت شما تبدیل می‌شوند.

مراقب عادات خود باشید زیرا به شخصیت شما تبدیل می‌شوند.

گفتیم برای حجیت أصالة الصحة به أدله أربعة تمسک شده است. در دلیل دوم به چند روایت اشاره فرمودند.

#### نقد تمسک به سنت

مرحوم شیخ انصاری در نقد استدلال به روایات بر حجیت أصالة الصحة دو جواب و دو مؤید بیان می کنند:

#### جواب اول: عدم تلازم بین حُسن و صحت عمل

می فرمایند نهایت دلالت روایات مذکور این است که عملی که از فاعل سر زده را انسان حمل بر معنا و وجه حَسَن نزد فاعل کند نه قبیح، و این محتوا هم با بحث ما در أصالة الصحة متفاوت است زیرا بحث ما در أصالة الصحة این است که عمل را حمل بر صحت به عنوان یک حکم وضعی کنیم در مقابل فساد و آثار صحت را مترتب کنیم. بین حُسن عمل با صحت آن و قُبْح عمل با فساد آن تلازم نیست: - ممکن است عملی حَسَن باشد یا قبیح نباشد لکن حکم وضعی اش در شرع فساد باشد.

مثال: در مثالی که جلسه قبل هم بیان شد راهن (گرو گذارنده) بعد از اینکه مرتهن (گرو گیرنده) بیع مال مرهونه (مالی که گرو گذشته) را اجازه داد اقدام به فروش مال مرهونه کرد لکن اطلاع نداشت که مرتهن از اجازه اش برگشته است، در این صورت فعل راهن با بیع نبوده لکن فاسد است یعنی اصل عدم ترتب آثاری مثل انتقال ملکیت بر بیع مذکور است و فساد این بیع منافاتی ندارد با حُسن ظن به بیع. مخصوصا در مواردی که فاعل و عامل یک مسلمان غیر مؤمن باشد که عملی انجام دهد شک داریم صحیح و مطابق مذهب خود انجام داده یا نه، اینجا حمل به صحت یعنی اینکه بگوییم إن شاء الله عملش مطابق با مذهبش بوده لکن نزد بیننده این عمل فاسد است، یا اگر یک مسلمان مؤمن (فاعل) بیع با صیغه فارسی انجام دهد لکن در نگاه فرد دیگر این بیع فاسد باشد اینجا حمل به صحت یعنی بگوییم ان شاء الله مرجع تقلید او چنین بیعی را صحیح می داند نه اینکه عمل نزد حامل بر صحت هم صحیح باشد پس ممکن است عمل نزد حامل (حمل کننده بر صحت)، فاسد باشد لکن حَسَن (و غیر قبیح) باشد.

- ممکن است عملی قبیح باشد لکن حکم وضعی اش در شرع صحت باشد.

مثال: بیع وقت النداء که اعلام نماز جمعه (در عصر حضور) است، این بیع به تصریح آیه قرآن و روایات فعل حرام و قبیحی است لکن اگر بیع انجام داد حکم وضعی اش صحت است.

#### جواب دوم: عدم ترتب آثار صحت

سَلْمَنَا که بین حمل بر حُسن و صحت، و بین حمل بر قُبْح و فساد تلازم باشد، باز هم می گوییم روایات مذکور دلالت نمی کنند وقتی فعل دیگری را حمل بر وجه حسن نمودی تمام آثار حُسن و صحت را هم بر آن مترتب کن. روایات فرمودند به برادر دینی ات تهمت نزن، کلام او را حمل بر دروغ و قبیح نکن لکن این روایات نسبت به ترتب آثار حسن یا قبیح و صحت یا فساد ساکت اند. اگر احتمال می رود معامله ربوی کرده باشد یا معامله غیر ربوی، بنا بگذار ان شاء الله اهل ربا و نزول نیست اما روایات نظری به آثار ندارند.

مثال عرفی: فردی از دور کلامی خطاب به شما می گوید و شما احتمال می دهید سلام کرده باشد و احتمال می دهید ناسزایی به شما گفته باشد، طبق این روایات باید کلام آن فرد را حمل بر وجه حسن کنیم یعنی بگوییم ان شاء الله ناسزا نگفته سلام کرده است اما بعد از حمل بر حسن و اینکه سلام کرده آیا ترتب آثار آن و جواب سلام واجب می شود یا نه؟ روایات مذکور دلالت بر وجوب جواب سلام ندارند. مرحوم شیخ انصاری برای تثبیت برداشتشان از روایت، به دو مؤید موجود در همین روایات اشاره می کنند:

#### مؤید اول: تعابیر موجود در همان روایت

در روایت دوم که از محمد بن فضل بود امام صادق علیه السلام فرمودند اگر پنجاه نفر مؤمن عادل شهادت دادند و قسم خوردند که فلان مؤمن چنین گفته لکن خود او اعلام کرد که نگفته ام، حمل بر صحت اقتضا می کند شما این یک نفر مؤمن را تصدیق و آن پنجاه مؤمن را تکذیب کنی.

اینجا اگر مقصود جریان أصالة الصحة و مترتب کردن تمام آثار صحت بر گفتار یک مؤمن باشد لازم می آید پنجاه مؤمن تکذیب شوند چگونه کلام یک مؤمن حمل بر صحت و تصدیق شود اما پنجاه مؤمن تکذیب شوند؟ پنجاه مؤمن اولی به تصدیق اند.

پس اصلاً مقصود در این روایت و امثالش این نیست که آثار تصدیق یک مؤمن را مترتب کن و پنجاه مؤمن را خطاکار بدان بلکه مقصود حضرت این است که معتقد باش یک مؤمن راست گفته است و ان شاء الله آن پنجاه مؤمن هم از باب اشتباه چنین شهادتی داده‌اند یعنی دروغ نگفته‌اند بلکه اشتباه کرده‌اند.

همچنین در روایتی که حضرت فرمودند سمع و نظر خودت را تکذیب کن و عمل مؤمن را حمل بر صحت کن مقصود این است که اگر عملی از او دیدی که امان حمل بر قبیح و حسن داشت شما حمل بر حسن کن. مثل اینکه یک مؤمنی را دیدی از مجلسی بیرون آمد که حدس می‌زنی مجلس شراب بوده، یا در مجلس شراب چیزی نوشید این عمل او را حمل بر صحت کن.

حتی روایت اول که در آن توضیح بهتری از سایر روایات داده شده بود دلالت نمی‌کند بر ترتب جمیع آثار صحت بر عمل مؤمن به قرینه: الف: تعبیر "أخ" که دلالت می‌کند بر نزدیک بودن فاعل و حامل (بر صحت) و اینکه حمل به صحت به جهت آشنا بودن با یکدیگر است. ب: تعبیر "لا تظنن" که دلالت می‌کند بر اینکه صرفاً گمان قبیح و بد به او نبر نه اینکه آثار عملش را مترتب نکن. به عبارت دیگر صرفاً مربوط به حیطة نفس و نوع نگاه به فاعل است نه اینکه در مقام عمل هم ترتیب اثر داده و آثار صحت را بر عمل او مترتب کنیم.

البته روایت مرسله هم هست و ضعف سندی دارد زیرا در سند روایت حسین بن مختار از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت امیر المؤمنین چنین فرمودند لکن شخصی که از حسین بن مختار حدیث را نقل کرده معلوم نیست و تعبیر مرحوم کلینی در کافی شریف چنین است که "عمّن حدّثه عن حسین بن المختار عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام..."

#### مؤید دوم: روایات مانع از تسرع در حسن ظن

روایات متعددی داریم که اهل بیت علیهم السلام از حسن ظن و اعتماد بی جا نهی فرموده‌اند. به چند روایت اشاره می‌کنند:

**روایت اول:** امام صادق علیه السلام فرمودند به هیچگاه به برادر دینی‌ات اعتماد صد در صد و کامل نداشته باش، چرا که زمین خوردن بر اثر اعتماد (بی جا) قابل جبران نیست.

**روایت دوم:** امیر المؤمنین در نهج البلاغه می‌فرمایند هرگاه خیر و صلاح بر یک زمان و اهل آن مستولی شد در چنین وضعیتی اگر فردی به فرد دیگر سوء ظن داشته باشد در حالی که قبیحی از او ندیده است در حق او ظلم نموده و هرگاه شر و فساد در یک زمان و اهل آن مستولی و چیره شد، و فردی حسن ظن (بی جا) به دیگران داشته باشد همانا خود را در معرض هلاکت قرار داده است.

**روایت سوم:** امام کاظم علیه السلام به محمد بن هارون گلاب فروش فرمودند هرگاه ظلم و جور بر حق غالب شد صحیح نیست که کسی به دیگری حسن ظن داشته باشد مگر اینکه از خیر بودن نیت و عمل او آگاه شود.

جمع بین روایات آمره به حسن ظن و روایات ناهیه از حسن ظن چنین است که روایات آمره به حسن می‌فرمایند عمل مؤمن را حمل بر وجه حسن یا احسن کن لکن روایات ناهیه می‌فرمایند از ترتیب اثر دادن به حسن ظن خودت بپرهیز و به محض حسن ظن پیدا کردن در مقام عمل ترتیب اثر نده.

شاهد بر اینکه مقصود روایات ناهیه، ترتیب اثر ندادن بر اساس ظاهر و حسن ظن است روایتی است از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که به این مضمون فرمودند مؤمن خالی از سه خصلت نیست: ظن، حسد و فال بد زدن؛ پس هرگاه حسادت ورزیدی مبادا بغی و ظلم کنی (که اگر حسادت از مرحله قلبی به مرحله عملی برسد معمولاً با ارتکاب حرام و ضرر رساندن به فرد مقابل همراه است) و هرگاه به فردی سوء ظن پیدا کردی به دنبال اثبات آن نباش، و هرگاه فال بد زدی آن را رها کن و اعتنا نکن.

إن شاء الله در پایان بحث از أصالة الصحة به شرط حیات و توفیق نکاتی در رابطه با کیفیت برداشت از این روایات آمره و ناهیه از حسن ظن و همچنین آثار خانوادگی و اجتماعی نگاه مثبت و حسن ظن به دیگران و همچنین آثار تربیتی آن بیان خواهیم کرد.

#### دلیل سوم: اجماع

می‌فرمایند اجماع قولی بر اصل حجیت أصالة الصحة ثابت است و فقهاء متفق القول هستند (در مباحث کتاب القضاء گفته می‌شود کسی که قولش موافق با ظاهر حال باشد مقدم است) هر چند نسبت به ترجیح آن بر سایر اصول عملیه اختلاف است.

اجماع عملی یا همان سیره متشرعه بلکه سیره مسلمین هم قائم است بر ترتیب اثر دادن به آثار صحت در اعمال عبادی و غیر عبادی از قبیل معاملات یکدیگر و کسی این سیره را انکار نمی‌کند مگر از باب لجاجت.

قبل از توضیح دلیل چهارم یک مقدمه اصولی کوتاه بیان می کنیم:

### مقدمه اصولی: ملازمات عقلیه

مرحوم مظفر مباحث کتاب اصول الفقه‌شان را به چهار مقصد تقسیم کردند، ۱. مباحث الألفاظ. ۲. الملازمات العقلية. ۳. مباحث الحجة. ۴. الأصول العملية. مقصد ملازمات عقلیه را در دو باب بررسی کردند: مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه. ایشان در ج ۱، ص ۲۱۰ فرمودند: أن المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو إثبات الكبرى العقلية التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية أو شرعية كما في غير المستقلات العقلية ... الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة و هي مسألة التحسين و التقيح العقليين. و در ج ۱، ص ۲۴۳ می فرمایند: إن المراد من غير المستقلات العقلية هو ما لم يستقل العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة بل يستعين بحكم شرعي في إحدى مقدمتي القياس و هي الصغرى و المقدمة الأخرى و هي الكبرى الحكم العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلا بين الحكم في المقدمة الأولى و بين حكم شرعي آخر. مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة شرعا و بين وجوب المقدمة شرعا. و هذه الملازمة العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث و صارت موضعا للنزاع و نحن ذاكرون هنا أهم هذه المواضع في مسائل. این مسائل عبارت بودند از: اجزاء، مقدمه واجب، مسأله ضد، اجتماع امر و نهی و دلالت نهی بر فساد.

چهارمین دلیل بر حجیت أصالة الصحة فی فعل الغير، عقل مستقل است که حکم می کند به حسن عدل و قبح ظلم به این بیان که:

صغری: عمل نکردن به أصالة الصحة فی فعل الغير، سبب اختلال نظام معاش و معاد مردم می شود.

کبری: هر آنچه سبب اختلال نظام معاش و معاد مردم شود، ظلم و قبیح است.

نتیجه: عمل نکردن به أصالة الصحة فی فعل الغير، ظلم و قبیح است.

می فرمایند برای حجیت قاعده ید هم به اختلال نظام تمسک شده و روشن است که اگر اختلال نظام را دلیلی برای حجیت قاعده ید بدانیم، به طریق اولی باید اختلال نظام را دلیل برای حجیت أصالة الصحة فی فعل الغير بدانیم زیرا قاعده ید فقط مربوط به مسأله مالکیت است در حالی که أصالة الصحة به تمام ابعاد و شؤون زندگی از مسائل عبادی، اقتصادی و معاملات، سیاسی و ... مرتبط می باشد.

آیات و روایاتی هم داریم که ارشاد به همین حکم عقل هستند به عنوان نمونه:

- روایت حفص بن غیاث که حضرت بعد از حکم به امارت ید برای ملکیت و جواز شهادت بر ملک با استناد به آن، فرمودند: "إنه لولا

ذلك لما قام للمسلمين سوق" این روایت به دو طریق دلالت بر حجیت أصالة الطهارة می کند:

الف: مفهوم روایت و فحوی الخطاب یا همان قیاس اولویت که در چند سطر بالاتر توضیح داده شد.

ب: منطوق روایت و ظاهر آن می گوید: هر آنچه که نبودش سبب اختلال نظام معاش مردم شود، فهو حق (زیرا خداوند زیست و معاش

اجتماعی مردم را وابسته به آن قرار داده است) پس اختلال نظام باطل است، و آنچه مستلزم اختلال نظام باشد (مثل عمل نکردن به

أصالة الصحة) باطل است در نتیجه نقیضش (یعنی حجیت أصالة الصحة) حق است.

- آیه شریفه ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. عمل نکردن به أصالة الصحة سبب حرج و الزام به رفتاری فراتر از توان انسانی است.

- رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله فرمودند: "إِنِّي بُعِثْتُ عَلَى الشَّرِيعَةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ"

- سَأَلَ سُلَيْمَانُ بْنُ جَعْفَرٍ الْجَعْفَرِيُّ الْعَبْدَ الصَّالِحَ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ : عَنْ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي جَبَّةً فِرَاءً (گورخر) لَا

يَذْرِي أ ذَكِيَّةً هِيَ أَمْ غَيْرُ ذَكِيَّةٍ أ يُصَلِّي فِيهَا فَقَالَ «نَعَمْ لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ إِنَّ أبا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ: إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى

أَنْفُسِهِمْ بِجَهَاتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ.

خلاصه نظریه مرحوم شیخ انصاری در بخش اول و استدلال بر حجیت أصالة الصحة این شد که دلالت آیات و روایات بر ما نحن فيه

(ترتیب آثار صحت بر فعل غیر) را نپذیرفتند اما دلالت اجماع قوی و سیره متشرعه و دلیل عقل را پذیرفتند.

و ينبغي التنبيه على ... ص ۳۵۳

بخش دوم: بیان شش تنبیه

مرحوم شیخ انصاری در دومین بخش از مبحث أصالة الصحة فی فعل الغير به بیان شش تنبیه در بررسی جزئیات این قاعده می پردازند.

**تنبيه اول: صحت واقعي نه اعتقادي**

قبل از توضیح تنبيه اول لازم است دو مقدمه فقهی بیان کنیم:

**مقدمه فقهی اول: حمل بر صحت اعتقادی و واقعی**

فردی که ناظر است و مشاهده می‌کند انجام فعلی را توسط یک فاعل، و می‌خواه آ «را بر صحت حمل کند دو صورت دارد:

**صورت اول:** حامل (ناظر) و فاعل نظرشان در رابطه با حکم شرعی آن فعل یکی است. (اجتهاداً یا تقلیداً) مثل اینکه هم مأموم و هم امام جماعت معتقدند سوره در نماز واجب است. اینجا اختلافی وجود ندارد و محل بحث نیست.

**صورت دوم:** حامل (ناظر) و فاعل نظرشان در رابطه با حکم یک فعل مخالف است مثل اینکه فاعل (مصلی) معتقد است سوره در نماز واجب نیست اما ناظر معتقد به وجوب سوره در نماز است و نماز بدون سوره را باطل می‌داند. اینجا که سه حالت پیدا می‌کند:

**حالت اول:** حامل (مأموم) یقین دارد، فاعل (امام جماعت) سوره را در نماز خوانده است. اینجا قطعاً مأموم می‌تواند به امام اقتدا کند.

**حالت دوم:** حامل (مأموم) یقین دارد فاعل (امام جماعت) سوره را در نماز نخوانده است. اینجا مأموم نمی‌تواند به امام اقتدا کند.

**حالت سوم:** حامل (مأموم) شک دارد امام جماعت سوره خوانده یا نه یا امام ادعا می‌کند سوره را خوانده و مأموم ادعا می‌کند نخوانده. در این حالت أصالة الصحة جاری می‌کند لکن حکم به صحت و ترتب آثار یا عدم ترتب آثار آن بر دو قسم قابل تصویر است:

**قسم اول:** صحت اعتقادی. حامل با همان ناظر بنا بگذارد بر اینکه به اعتقاد فاعل عمل صحیح و مشروع انجام شده لکن اثری به حال ناظر ندارد و ناظر نمی‌تواند آثار صحت عمل فاعل را در حق خود جاری کند.

**قسم دوم:** صحت واقعی. ناظر بنا بگذارد بر اینکه ان شاء الله بر وجه صحیح شرعی انجام داده است در این صورت آثار صحت عمل فاعل برای ناظر هم قابل اجرا است.

**مثال اول:** فاعل، صیغه نکاح به لغت فارسی را (اجتهاداً یا تقلیداً) مشروع و کافی می‌داند، لکن ناظر آن را فاسد دانسته و عربیت را شرط می‌داند، حال اگر صحت را صحت اعتقادی بدانیم به این معنا است که بنا گذاشته شود بر اینکه به اعتقاد خود فاعل، نکاح صحیح است لکن احکام محرم و نامحرم که مرتبط با ناظر است و سایر آثار نکاح صحیح بر آن مترتب نخواهد بود. لکن اگر صحت را واقعی بدانیم به این معنا است که آثار مترتب بر نکاح فاعل برای ناظر هم قابل اجرا است.

**مثال دوم:** امام جماعت سوره را (اجتهاداً یا تقلیداً) در نماز واجب نمی‌داند، لکن مأموم واجب می‌داند، حال اگر امام در حال نماز است و مأموم شک دارد که امام سوره را خوانده یا نه، اگر صحت را اعتقادی بدانیم مأموم نمی‌تواند به امام اقتدا کند اما اگر صحت را واقعی بدانیم مأموم می‌تواند به امام اقتدا کند یعنی بنا بگذارد بر اینکه ان شاء الله امام جماعت مذکور، سوره را هم خوانده است.

**مقدمه فقهی دوم: حکم نکاح در حال احرام**

به نظر مشهور فقهاء شخصی که مُحْرِم می‌شود به احرام عمره یا حج، اموری بر او حرام است که ۱۸ مورد مشترک بین زن و مرد، ۴ مورد مختص مردان مانند پوشاندن سر و سه مورد مختص زنان است مانند پوشاندن صورت. یکی از محرمات مشترک بین زن و مرد عقد نکاح است چه زن چه مرد چه عاقد نباید محرم باشند بلکه باید مُجَل (غیر محرم) باشند. مرحوم امام در تحریر الوسيلة، ج ۱، ص ۳۹۶ می‌فرماید: إيقاع العقد لنفسه أو لغيره ولو كان محلاً، وشهادة العقد وإقامتها عليه على الأحوط ولو تحملها محلاً؛ وإن لا يبعد جوازها، ولو عقد لنفسه في حال الإحرام حرمت عليه دائماً مع علمه بالحكم، ولو جهله فالعقد باطل.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اینکه أصالة الصحة به معنای حمل بر صحت اعتقادی است یا واقعی سه قول است:

**قول اول: صحت واقعی (مشهور)**

مشهور فقهاء معتقدند در مثال مذکور در مقدمه مأموم که نسبت به نماز امام شک دارد می‌تواند به امام جماعت اقتدا کند.

**قول دوم: صحت اعتقادی**

مرحوم صاحب مدارک و بعضی دیگر از فقهاء معتقد به صحت اعتقادی هستند. قبل از توضیح کلامشان یک مقدمه فقهی بیان می‌کنیم: مرحوم محقق حلّی در کتاب شرائع الإسلام فرموده‌اند اگر زن و مردی اختلاف کنند یکی از آندو مثلاً مرد بگوید عقد نکاحی که خواندیم در حال احرام بوده لذا باطل است و زن بگوید در حال احلال بوده لذا نکاح صحیح است، قول مدعی احلال پذیرفته می‌شود زیرا قولش موافق با أصالة الصحة است. دو مسلمان عملی انجام داده‌اند که شک داریم صحیح بوده یا نه بنا می‌گذاریم بر صحت واقعی یعنی عقد برای هر دو صحیح بوده نه فقط برای مدعی و معتقد به وقوع نکاح در حال احلال.

مرحوم سید محمد طباطبائی عاملی در مدارک الأحكام فی شرح شرائع الإسلام به محقق حلّی اشکال کرده‌اند که باید تفصیل دهیم که اگر مدعی وقوع نکاح در حال احرام عالم به حکم حرمت نکاح بوده در این صورت عمل زن و مرد مسلمان در نکاح مذکور را حمل بر صحت می‌کنیم و اگر هر دو جاهل به حکم بوده‌اند جای تمسک به أصالة الصحة نیست. از دخالت دادن علم و اعتقاد روشن می‌شود صاحب مدارک قائل به صحت اعتقادی‌اند یعنی می‌گویند بنا می‌گذاریم عقد نکاح را با رعایت شرائطی که اعتقاد داشته‌اند انجام داده‌اند.



سه‌شنبه به مناسبت رحلت حضرت معصومه سلام الله علیها حوزه علمیه قم تعطیل بود.

و بظهر ذلك من ...، ص ۳۵۴، س آخر

کلام در بررسی معنای صحت در أصالة الصحة فی فعل الغير بود. فرمودند مشهور معتقدند به صحت واقعی و بعضی مانند مرحوم صاحب مدارک معتقدند به صحت اعتقادی. البته مرحوم شیخ انصاری قائل به تفصیل در مسأله هستند.

قول دوم که صحت اعتقادی باشد علاوه بر صاحب مدارک قائل دیگری هم دارد و از عبارات مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین به دست می‌آید که ایشان هم قائل به صحت اعتقادی هستند. ایشان در کتاب اصولی‌شان با عنوان قوانین الأصول و در کتاب فقهی‌شان با عنوان جامع الشتات (که مجموعه‌ای از سؤالات طلاب و عموم مردم با پاسخ ایشان به سؤالات است) در مقام تمسک به أصالة الصحة و اثبات مؤدای آن به قانون غلبه تمسک کرده‌اند که این نوع استدلال نشان می‌دهد ایشان قائل به صحت اعتقادی هستند. \*

همچنین به طور کلی می‌توان ادعا نمود هر فقیه‌ای که در مقام استدلال بر أصالة الصحة فی فعل الغير به قانون غلبه یا ظاهر حال مسلم تمسک کرده است قائل به صحت اعتقادی است نه صحت واقعی. توضیح مطلب این است که:

- طبق قانون غلبه، گفته شده غالباً مسلمانان در مقام انجام دادن وظائف شرعی‌شان بر اساس آنچه آموخته و اعتقاد دارند عمل می‌کنند و به غیر از آن توجهی ندارند که آیا حتماً آنچه اعتقاد دارند مطابق واقع هم هست یا نه.

- طبق قانون ظاهر حال، گفته شده افعال شرعی یک مسلمان ظهور دارند در اینکه به دنبال انجام وظیفه و إسقاط تکلیف است پس حالت و وضعیت عموم مسلمانان در مقام عمل به دستورات شرعی چنین است که به دنبال عمل بر اساس اعتقاد خودشان (اجتهاد یا تقلید) هستند و پرس و جو از سایر افراد نمی‌کنند مثلاً امام جماعت به دنبال اتیان وظیفه بر اساس اعتقاد خودش است و از وظیفه و اعتقاد مأمومین سؤال نمی‌کند یا اینکه لزوماً عملش مطابق واقع هست یا نه، همین که عمل و اعتقادش بر اساس حجت شرعی باشد را کافی می‌داند.

و المسأله محل اشکال ...، ص ۳۵۵ س ۶

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در هر صورت اینکه ما ترتیب آثار صحت بر اساس عمل به أصالة الصحة را به طور مطلق از نوع صحت واقعی بدانیم محل اشکال است زیرا:

- از طرفی می‌بینیم فقها در مقام إفتاء و فتوا دادن به طور مطلق می‌فرمایند عمل مسلم حمل بر صحت می‌شود و آثار صحت بر آن مترتب است که ظهور دارد در صحت واقعی.

- از طرف دیگر در مقام استدلال می‌بینیم به أدله‌ای مانند قانون غلبه یا ظاهر حال تمسک می‌کنند که نهایتاً صحت اعتقادی را ثابت می‌کند. البته عمده‌ترین أدله فقهاء در اثبات أصالة الصحة تمسک به اجماع و دلیل عقل بود که این دو دلیل هم لزوماً صحت واقعی را ثابت نمی‌کنند بلکه ممکن است دلالت بر صحت اعتقادی داشته باشند. توضیح مطلب:

- استدلال به اجماع بر حجیت أصالة الصحة فی فعل الغير به دو بیان بود:

الف: اجماع قولی و فتوایی. چنین اجماعی قابل اثبات نیست زیرا جمعی از فقهاء به ظاهر حال مسلم و قانون غلبه تمسک کرده‌اند که نشان می‌دهد قائل به صحت اعتقادی هستند.

ب: اجماع عملی. اینکه سیره مسلمانان و متشرعه بر این باشد که عمل فاعل را حمل بر صحت واقعی کنند هم محل اشکال است. به عبارت دیگر اینکه به طور مطلق ادعا شود متشرعه فقط زمانی أصالة الصحة جاری می‌کنند که علم دارند فاعل، معتقد به صحت واقعی عملش هست و دیگران هم می‌توانند آثار صحت را بر عمل او مترتب کنند قابل اثبات نیست و محل اشکال است.

علاوه بر اینکه نسبت به اجماع قولی و عملی می‌توان گفت اجماع دلیل لَبّی است و قدر متیقن دارد لذا هرگاه شک کردیم آیا حمل بر صحت فقط منحصر در صحت اعتقادی است یا شامل صحت واقعی هم می‌شود؟ باید به قدر متیقن اکتفا نمود و آن را فقط مختص صحت اعتقادی دانست.

- استدلال به حکم عقل و لزوم اختلال نظام در ترک أصالة الصحة هم نمی‌تواند ثابت کند لزوماً مقصود از صحت، صحت واقعی است زیرا اگر بگوییم در غیر مورد مشکوک و محل ابتلاء مکلف، صحت اعتقادی ملاک باشد و در سایر موارد صحت واقعی، باعث اختلال

نظام نخواهد شد. مثلا اگر بگوییم در خصوص نماز جماعت و اقتداء مأموم به امام جماعت صحت اعتقادی کافی باشد هیچ اختلال نظامی پیش نمی‌آید یا اگر بگوییم فقط در جایی که اعتقادشان موافق یکدیگر است أصالة الصحة جاری است هیچ اختلال نظامی پیش نمی‌آید.

و تفصیل المسأله ...، ص ۳۵۵، س ۱۰

قول سوم: تفصیل در مسأله (شیخ)

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید وجود ابهام در مسأله و زوایای آن روشن شد لذا به بررسی تفصیلی مطلب و صور مختلف آن می‌پردازیم تا روشن شود که قول حق تفصیل بین موارد صحت اعتقادی و صحت واقعی است نه اینکه به طور مطلق قائل به صحت اعتقادی یا صحت واقعی شویم. لذا می‌فرمایند:

حامل شک (همان ناظر که نسبت به عمل فاعل شک دارد و می‌خواهد عمل فاعل را حمل بر صحت کند) نسبت به فاعل سه صورت دارد:

صورت اول: حامل یقین دارد که فاعل، عالم به تکلیف شرعی خودش و شرائط صحت و فساد آن است.

صورت دوم: حامل یقین دارد که فاعل، جاهل به تکلیف شرعی‌اش و شرائط صحت و فساد آن است.

صورت سوم: حامل، جاهل به وضعیت فاعل و آگاهی فاعل از حکم شرعی است.

صورت اول (که صورت علم به علم است یعنی علم حامل به علم فاعل) بر سه قسم اول:

قسم اول: حامل یقین دارد اعتقاد خودش نسبت به صحت یک عمل خاص، مطابق با اعتقاد فاعل است.

قسم دوم: حامل یقین دارد اعتقاد خودش نسبت به صحت یک عمل خاص، مخالف با اعتقاد فاعل است.

قسم سوم: حامل، جاهل به وضعیت فاعل است.

مرحوم شیخ انصاری وارد بررسی حکم هر کدام از صور و اقسام مذکور که جمعا پنج صورت است می‌شوند و می‌فرمایند:

حکم صورت اول:

حامل یقین دارد فاعل عالم به حکم شرعی است و اعتقاد حامل و فاعل هم مطابق یکدیگر است.

مثل اینکه هر دو معتقدند صیغه نکاح فقط به عربی صحیح است (تساوی اعتقادین) یا اینکه حامل معتقد است نکاح به عربی و فارسی صحیح است لکن فاعل معتقد است نکاح فقط به صیغه عربی صحیح است. (حامل اعم و فاعل اخص).

در هر دو حالت (تساوی و اعم و اخص مطلق) باید حمل بر صحت واقعی نمود و حمل بر صحت اعتقادی معنا ندارد زیرا حمل کردن

عمل فاعل بر صحت، وابسته به اعتقاد فاعل نیست.

### تحقیق:

\* مرحوم میرزای قمی در قوانین الأصول، (چاپ قدیم) ج ۱، ص ۵۱ (و در چاپ جدید، ج ۱، ص ۱۱۴) در مبحث صحیح و اعم به این مسأله اشاره دارند. همچنین در جامع الشتات، ج ۴، ص ۳۷۲ می‌فرمایند: "انّ الغالب الوقوع من المسلم هو الصحیح اعنی الجامع للشرائط الذی یترتب علیه الاثر. و المراد الغالب الوقوع فی العالم. بناء علی قولهم «الزموهم بما الزموا» و الحکم بالمشي مع کل قوم علی مشیهم. ثم انّ الاعتماد علی الغلبة و ان کان مما یجوز ان یعتمد علیه علی التحقیق. خلافا لبعض من لم یتأمل تأملا تاما فی حقیقته و وجه الاضطرار الیه و جواز الركون الیه لکن لا بدّ من التامل فی معناه و موقعه و مناطه. فاعلم: انّ المناط فی حصول الظن فی الشخص الخاص بملاحظة حصول الحکم فی اغلب الاشخاص. و لا یخفی ان الاشخاص یختلف شئونهم و اطوارهم و حالاتهم ...

و أما الثانية، فإن لم يتصادق ...، ص ۳۵۵، س آخر  
حکم صورت دوم:

صورت دوم این بود که حامل یقین دارد که فاعل عالم به حکم و تکلیف شرعی خود می‌باشد اما یقین دارد بین عقیده خودش و فاعل مخالفت وجود دارد. این مخالفت بین اعتقادین دو حالت دارد:

**الف: تباین کلی.** یکی معتقد است جهر به قرائت در نماز ظهر جمعه واجب است (و إخفات عمدی حرام است) و دیگری معتقد است إخفات قرائت در نماز ظهر جمعه واجب است (و جهر عمدی حرام است).

در این حالت، وقتی حامل شک دارد که فاعل نماز ظهر جمعه را به جهر می‌خواند یا إخفات، حمل فعل مسلم بر صحت به معنای صحت اعتقادی است نه صحت واقعی زیرا کسی که معتقد به وجوب جهر است، هیچگاه به إخفات نمی‌خواند که معتقد به وجوب إخفات بتواند نماز او را حمل به صحت کند، مگر اینکه گفته شود احتمال دارد به جهت نسیان یا غفلت قرائت‌ش را به إخفات بخواند که اصل عدم نسیان است و حمل بر نسیان قابل اعتنا نیست. (صحت واقعی در اینجا آن است که حامل بتواند بگوید قرائت فاعل (امام جماعت) این شاء الله به إخفات بوده است که این هم عادتاً صحیح نیست زیرا فرض این است که فاعل عالم به حکم شرعی و در صدد انجام همان است)

**ب: تباین جزئی.** (و این تصادق در عبارت مرحوم شیخ انصاری یعنی اگر نسبت به بعضی از جهات با یکدیگر تصادق دارند و مثل یکدیگرند) حامل معتقد است عقد نکاح فقط به صیغه عربی صحیح است و فاعل معتقد است عقد نکاح هم به صیغه فارسی صحیح است هم به صیغه عربی. نسبت به تباین جزئی باید بر اساس دو مبنای اصولی متفاوت، به مسأله نگاه کرد و حکم شرعی را به دست آورد:

**مبنای اول:** بعضی معتقدند حکم ظاهری در حق یک مکلف نسبت به سایر مکلفان هم حجت است یعنی حکم ظاهری یک مکلف در حق سایر مکلفان به منزله حکم واقعی است و آثار حکم واقعی را دارد. طبق این مبنا اصلاً تفاوتی ندارد که صحت را اعتقادی بدانیم یا واقعی و نوبت به این نکته نمی‌رسد زیرا طبق این مبنا حامل باید آثار عمل صحیح را بر فعل فاعل مترتب نماید و اینکه اعتقاد فاعل نسبت به حکم شرعی عملش چیست اهمیت ندارد. پس ثمره‌ای ندارد که صحت فعل فاعل را بر اساس اعتقاد خودش بدانیم که می‌شود صحت اعتقادی یا صحت فعل فاعل را بر اساس اعتقاد حامل بدانیم که می‌شود صحت واقعی.

**مبنای دوم:** مشهور و به نظر مرحوم شیخ انصاری اقوی این است که حکم ظاهری یک مکلف در حق دیگران حجت نیست. طبق این مبنا همان اشکال جلسه قبل (و المسألة محل اشکال ...) مطرح می‌شود که از طرفی فتاوی فقهاء و معاهد اجماع فقهاء (معقد اجماع یعنی عبارت و کلیشه‌ای که عیناً مورد تأیید و اتفاق نظر فقهاء است) به گونه‌ای است که شامل صحت واقعی یعنی ترتیب آثار بر فعل فاعل هم می‌شود لکن در مقام استدلال بعضاً به قانون غلبه یا ظاهر حال تمسک می‌کنند که فقط صحت اعتقادی را ثابت می‌کند.

در هر صورت بررسی حکم فقهی و وظیفه شرعی نیاز به تأمل و تحقیق بیشتر در مفاد و أدله أصالة الصحة دارد.

**حکم صورت سوم:**

حامل یقین دارد که فاعل عالم به حکم شرعی و صحیح و فاسد عملش هست لکن جاهل به اعتقاد فاعل است یعنی نمی‌داند اعتقاد فاعل در این مسأله چیست، لذا نمی‌داند اعتقادشان مطابق است یا مخالف.

در این صورت ظاهراً می‌توان أصالة الصحة به عنوان صحت واقعی جاری نمود بلکه می‌توان صحت را صحت اعتقادی دانست و همان صحت اعتقادی را تبدیل به صحت واقعی نمود.

توضیح مطلب: از طرفی حامل أصالة الصحة فی فعل الفاعل جاری می‌کند و می‌گوید ان شاء الله عمل فاعل به اعتقاد فاعل صحیح است، از طرف دیگر وقتی حامل می‌گوید ان شاء الله عمل فاعل صحیح است یعنی ان شاء الله عمل فاعل مطابق عمل من حامل است زیرا حامل اعتقاد خودش را صحیح می‌داند پس آثار عمل فاعل برای حامل هم ممکن خواهد بود. (گفتیم در صحت اعتقادی آثار صحت فقط مربوط به فاعل است اما در صحت واقعی، آثار صحت هم برای فاعل جاری است هم برای حامل و ناظر)

**حکم صورت چهارم:**

حامل یقین دارد که فاعل جاهل به وظیفه شرعی است. در این صورت باز همان اشکال اختلاف بین فتاوا و أدله فقهاء مطرح خواهد شد. و البته این اشکال در یک صورت مضاعف خواهد بود آن هم در صورتی که فعل فاعل مربوط به موردی باشد که باید از آن اجتناب کند.

مثال: دو ظرف نوشیدنی نزد فاعل هست که می‌داند و می‌دانیم یکی از آن دو نجس است لذا حق فروش هیچکدام از دو ظرف را ندارد (چون شبهه محصوره است) حال اگر یکی از این دو ظرف را بفروشد شک داریم عملش صحیح است یا نه آیا ما هم می‌توانیم آثار صحت را بر عمل او مترتب کنیم یا نه؟ پنجاه درصد احتمال دارد نوشیدنی طاهر را فروخته باشد.

پس حکم این مثال از دو جهت مورد اشکال است و نیاز به بررسی دارد یکی از جهت اختلاف بین فتاوا و أدله فقها نسبت به صحت اعتقادی و واقعی و دیگری از جهت اینکه اصل عمل نادرست بوده و آیا قابل تصحیح هست یا نه.

**حکم صورت پنجم:**

حامل هیچ اطلاعی از معلومات فاعل ندارد و نمی‌داند اصلاً فاعل عالم به حکم شرعی و وظیفه عملی اش هست یا نه. در این صورت هم همان اشکال در صورت قبل باقی است.

**خلاصه تنبیه اول:**

نتیجه تنبیه اول این شد که مشهور معتقدند صحت در أصالة الصحة، صحت واقعی است و جمعی از جمله مرحوم صاحب مدارک و مرحوم صاحب قوانین معتقدند صحت اعتقادی است و مرحوم شیخ انصاری قائل به تفصیل شدند که:

- اگر حامل یقین دارد فاعل، عالم به تکلیف است و فتوایشان مطابقت دارد، أصالة الصحة به معنای صحت واقعی است.
- اگر حامل یقین دارد فاعل، عالم به تکلیف است و فتوایشان تباین کلی دارد، أصالة الصحة به معنای صحت اعتقادی است.
- اگر حامل یقین دارد فاعل، عالم به تکلیف است و فتوایشان تباین جزئی دارد، مسأله محل اشکال است.
- اگر حامل یقین دارد فاعل، عالم به تکلیف است اما فتوایش را نمی‌داند، أصالة الصحة به معنای صحت اعتقادی بلکه واقعی است.
- اگر حامل یقین دارد فاعل، جاهل به تکلیف است مسأله محل اشکال است.
- اگر حامل جاهل است و نمی‌داند فاعل از تکلیف و وظیفه شرعی اش در این عمل آگاه است یا نه، مسأله محل اشکال است.

گفتیم در بخش دوم مباحث مربوط به أصالة الصحة شش تنبیه بیان می‌شود. تنبیه اول در معنای صحت بود که گذشت.

#### تنبیه دوم: جریان أصالة الصحة در عقود

سؤالی که در این تنبیه به پاسخ از آن می‌پردازند این است که آیا أصالة الصحة فی فعل الغير در ابواب معاملات هم قابل جریان است؟ در مسأله دو قول است مرحوم شیخ انصاری معتقدند أصالة الصحة جاری است مطلقاً و جمعی مانند محقق ثانی قائل به تفصیل هستند.

#### قول اول: تفصیل بین شک در ارکان و غیر آن

مرحوم محقق ثانی (م ۹۴۰ ه ق) تفصیلی مطرح کرده‌اند که مرحوم شیخ به بررسی و نقد آن می‌پردازند. ایشان فرموده‌اند:

– اگر ارکان و شرائط اصلی عقد مانند شرائط عوضین و متعاقدين، تمام و محقق باشد و شک مربوط به مانع یا نکته‌ای غیر از ارکان باشد أصالة الصحة جاری است؛ مثل اینکه عوض و معوض معلوم است و جهالتی ندارد، متعاقدين هم بالغ و عاقل و مختار و مجاز به تصرف هستند، لکن شک داریم که آیا شرط فاسد و خلاف شرعی (مثل شرط شرب خمر یا شرط عدم تصرف در مبیع یا شرط عدم استمتاع در نکاح) در عقدشان مطرح کرده‌اند که مانع عقد باشد (فساد شرط مفید عقد باشد) یا نه؟ در اینجا أصالة الصحة جاری است و بنا می‌گذاریم بر اینکه ان شاء الله فعل و معامله این فرد صحیح بوده.

– اگر شک در صحت معامله، مربوط به اصل ارکان و شرائط عقد باشد در اینجا أصالة الصحة جاری نخواهد بود.

مرحوم شیخ انصاری ابتدا عباراتی از مرحوم محقق ثانی و مرحوم علامه حلی دال بر تفصیل مذکور ارائه می‌دهند سپس به نقد و اشکال در این تفصیل می‌پردازند. به دو مورد از کتاب جامع المقاصد اشاره می‌کنند:

مورد اول: در جامع المقاصد، کتاب الدین، مبحث ضمان فرموده‌اند:

اگر بین ضامن و مضمون له (ضمانت کننده و ضمانت شده) اختلاف شود به این صورت که ضامن بگوید من زمانی که ضمانت را قبول کردم صبی بودم لذا ضمانتم صحیح نیست و مضمون له بگوید صبی نبودم لذا ضامن هستی، قول ضامن (بطلان ضمانت) مقدم است. **إن قلت:** به دو دلیل باید قائل به تقدیم قول مضمون له باشید:

۱. أصالة الصحة فی العقود که می‌گوید اگر شک دارید عقد ضمانت صحیح واقع شده یا نه، بنا بر صحت بگذارید.

۲. ظاهر حال مسلمان و مضمون له این است که فعلش را بر اساس رعایت نکات شرعی انجام می‌دهد لذا ان شاء الله صبی را ضامن خود قرار نداده است بلکه ضامن بالغ بوده.

**قلنا:** مرحوم محقق ثانی می‌فرماید أصالة الصحة فی العقود و ظاهر حال مسلمان زمانی جاری هستند که تمام ارکان عقد محقق باشد اما در ما نحن فیه شک نسبت به ارکان عقد ضمانت است که آیا ضامن، واجد شرائط شرعی ضمانت مانند بلوغ بوده یا نه، لذا أصالة الصحة و ظاهر حال مسلمان جاری نخواهد بود. لذا اگر بین متبایعین اختلاف شود و بایع بگوید عبد به تو فروخته‌ام و مشتری بگوید این فرد حرّ است نه عبد، کسی که منکر وقوع عقد بر حرّ است (مشتری) قولش با قسم مقدم می‌شود زیرا شک نسبت به صحت عقد مذکور مربوط به شک در اصل شرائط عوضین است که آیا این فرد قابلیت مالکیت و مبادله در بیع را دارد یا نه.

مورد دوم: در کتاب الإجارة، الفصل الخامس فی التنازع فرموده‌اند:

اگر تمام شرائط معتبر در عقد محقق باشد و شک پیدا شود که آیا شرط مفید و خلاف شرعی مطرح شده یا نه (شک در وجود مانع)، یا شرطی که خارج از ماهیت عقد مطرح کردند خلاف شرع هست یا نه (مانعیت موجود)، موجر (اجاره دهنده) می‌گوید شرط خلاف شرع مطرح شده اما مستأجر می‌گوید شرط خلاف شرع مطرح نشده، قول مدعی صحت اجاره (مستأجر) با قسم مقدم است به دو دلیل:

یکم: شک داریم آیا شرط مفید عقد محقق شده یا نه؟ یقین سابق مبنی بر عدم شرط چنین شرطی را استصحاب می‌کنیم.

دوم: قول مدعی صحت موافق با أصالة الصحة است (کسی که قولش موافق با اصل باشد منکر است و ادعا و قولش با قسم مقدم است) اگر شک در صحت عقد مربوط به تحقق شرائط معتبر در عقد باشد، أصالة الصحة جاری نخواهد بود بلکه أصالة الفساد می‌گوید اصل این است که سبب ناقل محقق نشده است. (قبل از انعقاد عقد مذکور یقین داریم فعلی که سبب انتقال ملکیت حق سکونت و مال الإجارة بین موجر و مستأجر شود محقق نشده بود، بعد از انعقاد عقد مذکور شک داریم آیا این عقد سبب انتقال ملکیت هست یا نه؟ أصالة عدم

الحادث و استصحاب عدم تحقق سبب می‌گوید چنین سببی محقق نشده لذا اجاره باطل است)

مرحوم علامه حلی (م ۷۲۶ ه ق) هم مطلب مشابهی دارند که به مورد از مطالب ایشان هم اشاره می‌کنند:

**مورد اول:** ایشان در قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، کتاب الدین مبحث ضمان فرموده‌اند:

ضمانت صبی صحیح نیست حتی اگر ولیّ او اجازه داده باشد، بنابراین اگر ضامن و مضمون له اختلاف پیدا کنند:

- (اگر اختلافشان مربوط به تحقق شرط بلوغ باشد یعنی) ضامن بگوید من موقع عقد ضمان، صبی بودم لذا ضمانت باطل است و مضمون له بگوید بالغ بوده و ضمانت صحیح است قول ضامن مقدم است به دو دلیل:

**دلیل اول:** اصل برائت ذمه تمام انسانها از تعهد نسبت به دیگران است. شک داریم در تحقق ضمانت زید، اصل بری ذمه او است.

**دلیل دوم:** یقین داریم زید مدتی قبل، بالغ نبود الآن شک داریم آیا قبل عقد ضمان بالغ شده بود یا نه، أصالة عدم البلوغ جاری است.

نمی‌توانیم قول مضمون له را با تمسک به أصالة الصحة یا ظاهر حال مسلم، مقدم کنیم.

- اگر اختلافشان مربوط به شرط فاسدی خارج از ماهیت عقد باشد می‌گوییم قول مدعی صحت مقدم است زیرا أصالة الصحة و ظاهر حال مسلمان این است که زمان اجرای صیغه ضمانت توجه به وجود شرائط شرعی داشته‌اند پس ضمانت صحیح شرعی واقع شده است. سپس فرموده‌اند همین بحث مربوط به شرط بلوغ در ضمانت، نسبت به شرط عقل در ضمانت هم مطرح است که اگر زید ادعا کند من لحظه عقد ضمان مبتلا به جنون ادواری بودم و مضمون له جنون او را انکار کند حکم مانند شرط بلوغ است.

**مورد دوم:** ایشان در تذکرة الفقهاء، کتاب الدیون، مبحث ضمان، ج ۱۴، ص ۲۹۴ فرموده‌اند:

اگر مضمون له ادعا کند ضمانت ضامن بعد از بلوغش بوده لذا عقد ضمانت صحیح است و ضامن بگوید قبل از بلوغ بوده لذا ضمانت باطل است اگر هر دو توافق داشته باشند نسبت به زمان وقوع عقد ضمان که در آن زمان طبیعتاً ضامن به سن بلوغ نرسیده بوده (مثل اینکه مضمون له ۲۰ ساله و ضامن ۱۷ ساله است و توافق دارند که عقد ضمانت ۳ سال پیش انجام شده) در این صورت قول مدعی صباوت (ضامن) مقدم است و اگر توافق بر زمان مشخصی نداشته باشند قول باز هم قول ضامن با قسم مقدم است چون منکر خواهد بود.

اما احمد بن حنبل رئیس مذهب حنبله می‌گوید أصالة الصحة دلالت می‌کند بر صحت عقد ضمانی که واقع شده است چنانکه اگر در غیر باب ضمان مثل باب بیع اختلافشان نسبت به شرط فاسد (و خارج از ماهیت عقد) باشد أصالة الصحة جاری است.

مرحوم علامه حلی می‌فرماید منشأ تفاوت این است که اگر اختلافشان مربوط به شرط فاسد باشد که مفسد عقد هم خواهد بود در این صورت أصالة الصحة جاری است و قول مدعی صحت مقدم است زیرا متباین قبول دارند که هر دو اهلیت تصرف دارند و شرائط و ارکان عقد تمام است فقط نسبت به شرط زائد شک دارند که بنا گذاشته می‌شود بر صحت معامله شان زیرا ظاهر حال مسلمان این است که شرط فاسد و خلاف شرط مطرح نمی‌کند. اما در اختلاف مذکور در باب ضمان اختلاف مربوط به اصل بلوغ است که از ارکان و شرائط اصلی عقد است لذا أصالة الصحة و ظاهر حال جاری نیست. همچنین اگر ضامن ادعا کند ضمانتش بعد بلوغ و قبل رشد بوده اینجاست حکم همان است زیرا رشد نسبت به متعاقبین از ارکان عقد است.

**لکن لم یعلم الفرق ...، ۳۵۹، س ۱۰**

**پنج اشکال به قول اول:**

مرحوم شیخ انصاری پنج اشکال به قول اول (تفصیل) وارد می‌کنند به این صورت که ابتدا اشکال اول را توضیح می‌دهند سپس مدعا و استدلال شان را تبیین می‌فرمایند سپس چهار اشکال دیگر به قول اول وارد می‌کنند.

**اشکال اول: تناقض در کلام محقق ثانی و علامه**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید مرحوم علامه حلی و مرحوم محقق ثانی که در باب ضمان معتقد به تفصیل در جریان أصالة الصحة هستند و نسبت به شک در شرط بلوغ، أصالة الصحة و ظاهر حال را جاری نمی‌دانند نسبت به شک در شرط بلوغ در باب بیع أصالة الصحة را جاری می‌دانند و می‌فرمایند اگر نسبت به صحت بیع شک پیدا شد که آیا مشتری، حین العقد بالغ بوده یا نه بر اساس أصالة الصحة حکم می‌کنیم به صحت بیع شان. این تناقض در مبنا است و علت فرق گذاشتن بین باب ضمان و بیع معلوم نیست.

البته یک تفاوت وجود دارد که مرحوم علامه حلی در باب بیع می‌فرماید أصالة الصحة (برای اثبات وجود بلوغ) جاری است لکن با أصالة عدم البلوغ تعارض و تساقط می‌کنند اما مرحوم محقق ثانی در باب بیع می‌فرماید أصالة الصحة جاری است و معارض هم ندارد.

مرحوم قطب الدین رازی هم این اشکال تناقض نقل شده که ایشان به استادشان مرحوم علامه حلی اشکال کرده‌اند که در باب ضمان هم مانند باب بیع بگوید نسبت به شک در شرط بلوغ، أصالة الصحة جاری است و وجود بلوغ را اثبات می‌کند لکن به تعارض با اصل (استصحاب) عدم بلوغ تساقط می‌کند و نوبت به اجرای أصالة براءة الذمة می‌رسد. (اصل برائت ذمه تمام انسانها نسبت به یکدیگر است)

قول دوم: جریان أصالة الصحة فی العقود مطلقا (شیخ)

مرحوم شیخ انصاری بعد از بیان اشکال اول به قول اول به مدعا و دلیل خودشان اشاره کرده و می‌فرماید أصالة الصحة در عقود جاری می‌شود مطلقا و تفاوتی بین شک در ارکان و غیر آن وجود ندارد.

دلیل: می‌فرماید همان دو دلیلی که بر حجیت أصالة البرائة دلالت می‌کرد محتوا و مؤدایشان عام است و شامل شک در ارکان و غیر ارکان می‌شود. توضیح مطلب این است که:

یک دلیل بر حجیت أصالة الصحة، اجماع عملی و سیره متشرعه بود که این سیره تفاوتی بین شک در رکن و غیر رکن نمی‌گذارد. دلیل دیگر دلیل عقل و لزوم اختلال نظام بود که می‌گوییم اگر أصالة الصحة نسبت به شک در ارکان جاری نشود باز هم اختلال نظام پیش خواهد آمد به این بیان که اگر مردم را در معاملاتشان ملزم کنیم که باید با رؤیت شناسنامه از بلوغ فرد مقابل اطمینان پیدا کنید یا از سلامت روان و عقل و رشد طرف مقابل اطمینان پیدا کنید، این هم موجب اختلال نظام و به هم ریختن نظام معاش مردم خواهد شد که عقل حکم می‌کند به قبح آن به جهت مشقت و ظلمی که در حق مردم روا داشته می‌شود. نتیجه اینکه اگر مشتری شک کند این دو چرخه‌ای که خریده در حال صیغَر خریده یا بعد از بلوغ، أصالة الصحة جاری می‌کند و بنا می‌گذارد بر اینکه بعد از بلوغ بوده است. اشکال: جریان أصالة الصحة در این مثالی که اشاره کردید را قبول داریم لکن به شک در بلوغ مشتری ارتباط ندارد بلکه در واقع نسبت به تملیک بایع أصالة الصحة جاری کردید به این بیان که بایع و فروشنده دو چرخه یقینا بالغ بوده، شک داریم آیا بیعش صحیح بوده یا نه، أصالة الصحة می‌گوید ان شاء الله بیعش صحیح بوده است.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اگر همین مقدار را قبول کنید می‌گوییم نسبت به مسأله تداعی که دو نفر علیه یکدیگر ادعایی مطرح می‌کنند مانند مسأله ضمانت که محقق ثانی مثال زدند هم جاری خواهد بود یعنی آنجا هم می‌توان گفت هر چند نسبت به بلوغ ضامن شک داریم لکن أصالة الصحة را در فعل طرف مقابل ضامن جاری می‌کنیم و صحت ضمانت را نتیجه می‌گیریم.

اشکال دوم: امکان تصویر عقد بدون استکمال ارکان

مرحوم محقق ثانی در استدلال بر تفصیل خودشان فرمودند اگر شک نسبت به ارکان باشد نمی‌توانیم أصالة الصحة جاری کنیم به این دلیل که اصلا عقدی وجود نگرفته که شک کنیم آیا صحیح است یا نه، پس ابتدا باید یک عقد جامع از حیث ارکان محقق بشود سپس اگر شکی پیرامون آن به وجود آمد أصالة الصحة جاری کنیم.

اشکال دوم این است که مقصود شما از وجود گرفتن عقد چیست؟

– اگر مقصودتان وجود شرعی عقد است که می‌گوییم دقیقا محل إجراء أصالة الصحة همین جا است که شک داریم آیا عقد صحیح شرعی واقع شده یا نه، با أصالة الصحة می‌گوییم ان شاء الله صحیح و تام الأجزاء بوده است.

– اگر مقصودتان وجود عرفی عقد است که می‌گوییم با وجود شک در ارکان باز هم وجود عرفی عقد محقق است یعنی عرف می‌گوید اگر یکی از متبایعین بالغ هم نباشند بالأخره بیع محقق شده است، حتی اگر یقین داشته باشیم به عدم بعضی از ارکان مثل یقین به عدم بلوغ، باز هم عرف معتقد است که بیع انجام شده چنانکه عرف بیع ربوی، بیع خمر و خنزیر را هم بیع می‌داند.

اشکال سوم: مخالفت یک مورد با اجماع فقها

مرحوم محقق ثانی فرمودند اگر اختلاف بایع و مشتری چنین باشد که بایع می‌گوید عبد به شما فروختم و تحویل دادم مشتری می‌گوید حر به من فروختی و تحویل دادی، شک داریم آیا بیعشان عبد بوده لذا صحیح است یا حر بوده که باطل باشد، چون شک در ارکان است (اینکه حر قابل مالکیت نیست) لذا أصالة الصحة جاری نمی‌شود.

اشکالش این است که تمام فقهاء در خصوص این مسأله قائل به جریان أصالة الصحة هستند. پس کلام شما مخالف اجماع است.

اشکال چهارم: جریان ظاهر حال در بعض صور

مرحوم محقق ثانی فرمودند إجراء ظاهر حال مسلم و نتیجه‌گیری صحت عمل هم مانند جریان أصالة الصحة مشروط به استکمال ارکان است اشکال این کلامشان هم این است که شک در ارکان فقط در يك صورت مانع جریان ظاهر حال و نتیجه‌گیری صحت است.

توضیح مطلب این است که شک در فعل فاعل چند صورت دارد و کلام مرحوم محقق ثانی فقط در صورت اول صحیح است:

صورت یکم: شک در صحت فعل فاعل از جهت بلوغ در ایقاعات.

وصیت و ابراء ذمه ایقاع هستند یعنی تحقیقشان وابسته به یک طرف است (عقود طرفینی است اما ایقاعات یک طرفه است) لذا طرف مقابلی که قبول کند وجود ندارد. حال اگر فرد وصیت کرده و شک دارد این وصیتش در حال بلوغ بوده یا صغیر، ظاهر حال مسلم جاری نیست چون اصلاً نمی‌دانیم بالغ بوده که صحیح باشد یا بالغ نبوده، بله اگر این شک در عقود پیش آید می‌توانیم با اجراء ظاهر حال نسبت به طرف مقابل، نتیجه بگیریم کل عقد صحیح واقع شده است. به توضیح دو صورت بعدی دقت کنید تا مطلب روشن شود.

همچنین در ابراء ذمه که زید از فردی طلبکار است و به او اعلام می‌کند که ذمه‌اش را بری نمود و بدهی او را بخشید، بعداً شک می‌کند که ابراء ذمه در زمان بلوغ محقق شد یا در صغر، اینجا ظاهر حال مسلم جاری نیست و کلام مرحوم محقق ثانی صحیح است.

**صورت دوم:** شک در یکی از ارکان عقد نسبت به عوضین

اگر معامله‌ای انجام شده و شک داریم نه در بلوغ بلکه در رکن دیگری مثل یکی از شرائط عوضین مانند قابلیت مالکیت، مثل این که شک داریم مبیع خمر بوده یا سرکه شده بود، می‌توانیم با استدلال به ظاهر حال مسلمان، صحت بیع را ثابت کنیم به این بیان که ظاهر حال مسلمان این است که تصرف فاسد انجام نمی‌دهد یعنی خمر نمی‌خرد و نمی‌فروشد لذا عقد بیع‌اش صحیح بوده است.

**صورت سوم:** شک در یکی از ارکان عقد نسبت به متعاقدين

اگر معامله‌ای انجام شده و شک داریم نه در بلوغ بلکه در رکن دیگری مانند یکی از شرائط متعاقدين مانند اختیار، مثل اینکه شک داریم بیعی که مشتری انجام داده در حال اختیار بوده یا مکروه بوده است، می‌گوییم ظاهر حال مسلمان این است که تصرف فاسد انجام نمی‌دهد یعنی بایع مسلمان، مشتری را مکروه به خرید نمی‌کند، لذا اگر شک کنیم بیع صحیح بوده یا نه، نسبت به فعل بایع به ظاهر حال تمسک می‌کنیم و نتیجه‌اش این است که فعل هر دو طرف (بایع و مشتری) صحیح بوده است.

پس در عقد چون دو طرفه است می‌توانیم با اجراء أصالة الصحة یا ظاهر حال در یک طرف عقد، صحت کل عقد را نتیجه بگیریم بر خلاف ایقاع چه چنین چیزی ممکن نیست چون یک طرفه است.

(عبارت کتاب: *إنّ الظاهر من الفاعل فی الأول، مقصود از اول صورت "إذا كان الشك فی ركن آخر من العقد كأحد العوضين" است، و من الطرف الآخر فی الثانی، مقصود از ثانی صورت "إذا كان الشك فی ركن آخر من العقد كأهلیة أحد طرفی العقد" است.*)

بله در خصوص مسأله ضمان دو قسم وجود دارد زیرا هم می‌تواند مصداق برای صورت اول (ایقاع) باشد هم مصداق برای صور بعدی. توضیح مطلب: ضمانت را دو گونه می‌توان تصویر کرد:

**الف:** اگر زید اقدام به ضمانت کند بدون اینکه فرد مدیون از او بخواهد و بدون اینکه غریم (فردی که مالی به مدیون داده) قبول کند، در این صورت ضمانت زید یک فعل یک طرفه است که اگر شک کنیم زید لحظه اقدام به ضمانت بالغ بوده یا نه نمی‌توانیم به ظاهر حال تمسک کنیم چنانکه در صورت اول توضیح دادیم.

**ب:** اگر زید اقدام به ضمانت کند و غریم هم قبول نماید در این صورت اگر شک کنیم زید ضامن لحظه عقد ضمانت بالغ بوده یا نه و عقد ضمانت صحیح بوده یا نه، می‌توانیم نسبت به فعل طرف مقابل او به ظاهر حال تمسک کنیم و بگوییم غریم که ضمانت را قبول کرده بالغ بوده و ظاهر حال مسلمان بالغ این است که عقد ضمانت را با شرائط شرعی انجام می‌دهد لذا عقد ضمانت صحیح است که در نتیجه فعل ضامن هم صحیح خواهد بود.

البته ظاهر عبارت مرحوم محقق ثانی این است که عدم جریان ظاهر حال در ضمانت را مختص حالت "الف" نمی‌دانند بلکه در هر دو صورت الف و ب، ظاهر حال را در ضمان جاری نمی‌دانند لکن احتمال دارد عبارت مرحوم علامه در تذکرة الفقهاء عدم جریان ظاهر حال در ضمان را فقط در خصوص حالت "الف" شامل شود که ما هم قبول داریم.

**اشکال پنجم:** در شرط مفسد أصالة عدم الإشتراط جاری است

محقق ثانی و علامه حلی فرمودند نسبت به شک در ارکان أصالة الصحة و ظاهر حال جاری نیست اما نسبت به شک در غیر ارکان مثل شک در شرط فاسد، أصالة الصحة جاری است و ثابت می‌کند بیعشان صحیح و شرعی بوده است.

اشکال این است که اگر شک در شرط مفسد داشته باشیم محل جریان أصالة عدم الإشتراط است نه أصالة الصحة، پس هر جا که فقها می‌فرمایند قول منکر شرط مقدم می‌شود به جهت تمسک به اصل عدم اشتراط است چه شک در شرط صحیح باشد یا شک در شرط مفسد. اگر شک کنیم آیا زید و عمرو در بیعشان شرط کردند یک هفته خیار فسخ داشته باشند (شرط صحیح) اصل عدم اشتراط جاری است چنانکه اگر شک کنیم آیا حضور در مجلس حرام را شرط کردند (شرط مفسد) باز هم اصل عدم اشتراط به شرط مذکور جاری است. - اگر شک در شرط مفسد باشد، جریان اصل عدم اشتراط نتیجه‌اش می‌شود صحت بیع که مطابق با محتوای أصالة الصحة است.

- اگر شک در شرط صحیح باشد، جریان اصل عدم اشتراط نتیجه‌اش می‌شود عدم اشتراط بیع به شرط مشکوک.



مرحله ۵: تعارض با اصول و أمارات/مقام ۱: تعارض با أمارات/مسأله ۳: أصالة الصحة/بخش ۲: تنبيهات/تنبيه ۳: صحة كل شيء بحسبه ... ۷۶۱  
جلسه ۳۷ (سه شنبه، ۱۴۰۰/۰۹/۰۲) بسمه تعالی

الثالث: أن هذا الأصل ...، ص ۳۶۳

تنبيه سوم: صحة كل شيء بحسبه

در سومین تنبه از تنبيهات شش گانه تبیین محتوای أصالة الصحة مرحوم شیخ انصاری می فرماید اگر در یک شیء یا یک فعل أصالة الصحة جاری شد نمی توان صحت و آثار صحت را در شیء و فعل دیگر هم نتیجه گرفت، به عبارت دیگر صحت هر شیء و جریان أصالة الصحة در هر شیء بحسب خود آن شیء است نه به حسب فعل دیگری یا عنوان دیگر. برای تبیین بحث پنج مثلا بیان می کنند:

مثال اول: ایجاب و قبول

بایع ایجاب را إنشاء و ایجاد کرده، اگر شک کنیم آیا شرائط شرعی آن رعایت شده یا نه، با إجراء أصالة الصحة می گوئیم إن شاء الله صیغه ایجاب را صحیح و طبق ضوابط شرعی واقع نموده است لکن به این معنا نیست که پس قبول هم صحیح واقع شده پس عقد بیع به طور کامل و صحیح انجام شده است زیرا قبول، فعلی غیر از ایجاب است و نمی توان با إجراء أصالة الصحة در ایجاب، صحت در قبول را نتیجه گیری نمود زیرا ایجاب صحیح ایجابی است که با ضمیمه شدن قبول صحیح قابلیت انتقال مالکیت را دارد و بدون ضمیمه قبول صحیح، فاسد خواهد بود. مثل اینکه فرد شاک معتقد به لزوم عربیت در صیغه ایجاب است، شک دارد که آیا موجب ایجاب را به عربی انجام داده یا به فارسی، أصالة الصحة می گوید ایجاب صحیح یعنی به عربی بوده اما معلوم نیست قبول صحیح محقق شده یا نه.

مثال دوم: قبض هبه، صرف و سلم

می دانیم که شرط صحت هبه قبض، متهب (هبه گیرنده) است و شرط بیع صرف (طلا و نقره) تقابض فی المجلس است و شرط بیع سلم (پیش خرید) قبض ثمن فی المجلس است. حال اگر شک کردیم آیا عقد هبه، عقد بیع صرف و عقد بیع سلم صحیح واقع شده یا نه، أصالة الصحة جاری می کنیم و نتیجه می گیریم عقد (ایجاب و قبول) صحیح و طبق ضوابط شرعی انجام شده لکن این مقدار کفایت نمی کند و نتیجه نمی دهد که پس هبه، بیع صرف و بیع سلم صحیحا انجام شده زیرا عقد هبه، صرف و سلم شیء ای است و قبض و تقابض شیء دیگر.

مثال سوم: اجازه مالک در بیع فضولی

می دانیم صحت و تمامیت بیع فضولی وابسته به اجازه مالک است، حال اگر شک کنیم آیا بیع فضول (ایجاب و قبول) صحیح انجام شده یا نه، أصالة الصحة جاری است لکن نمی توان نتیجه گرفت پس اجازه مالک هم ضمیمه شده پس بیع واقع شده سبب برای انتقال ملکیت است.

مثال چهارم: مجوز در بیع وقف

مرحوم شیخ انصاری می فرماید این مثال چهارم روشن ترین مثال است برای ما نحن فیه یعنی اگر عقدی فی نفسه و بدون توجه به مجوزهای خارج از ماهیت آن، باطل و فاسد باشد و شک کنیم آیا عقد مورد نظر همراه مجوز شرعی بوده یا نه، نمی توان با إجراء أصالة الصحة در اصل عقد نتیجه بگیریم که پس همراه مجوز شرعی بوده است.

مثل اینکه بیع مال موقوفه فاسد است لکن اگر با مجوز شرعی و نظر حاکم شرع باشد صحیح خواهد بود، حال اگر زید یک مال موقوفه را فروخت شک داریم این بیع و ایجاب و قبول شرائط شرعی را دارا بوده یا خیر، أصالة الصحة می گوید اصل بیع صحیح بوده لکن ثابت نمی کند که این بیع دارای مجوز شرعی هم بوده است. زیرا اصل بیع شیء ای است و مجوز شرعی شیء دیگر.

مثال پنجم: بیع مال مرهونه

می دانیم که تصرف در مال مرهونه نه برای رهن (گرو گذارنده) مجاز است و نه برای مرتهن (گرو گیرنده) اما اگر مرتهن به رهن بیع مال مرهونه را اجازه دهد صحیح خواهد بود و البته تا زمانی که رهن مال مرهونه را نفروخته، مرتهن می تواند از اذن اش رجوع کند و اعلام کند راضی به بیع مال مرهونه نیست.

حال زید یک دوربین فیلمبرداری برای یک ماه امانت گرفته و در مقابل آن گوشی موبایلش که از نظر قیمت با دوربین برابر است رهن گذاشته، مرتهن به زید اعلام می کند به او اعتماد دارد و می تواند گوشی موبایلش را به دیگران بفروشد، نسبت به این مثال چند نکته مورد توافق طرفین است:

الف: رهن و مرتهن قبول دارند که مرتهن اذن داده به بیع مال مرهونه توسط رهن.

ب: هر دو قبول دارند که رهن بعد اذن مرتهن، مال مرهونه را فروخته است.

ج: هر دو قبول دارند مرتهن از اذن خود برگشته و رجوع کرده و اعلام کرده راضی به بیع مال مرهونه توسط رهن نیست.

حال شک داریم که آیا بیع مال مرهونه و ایجاب و قبولی که بر گوشی موبایل واقع شده صحیح بوده یا نه؟ آیا می‌توان با إجراء أصالة الصحة نتیجه گرفت بیع صحیح بوده و حتما بعد از اذن و قبل از رجوع مرتهن از اذن بیع انجام شده یا نه؟ به عبارت دیگر: اگر بگوییم بیع به طور کامل صحیح بوده یعنی بیع بعد از اذن و قبل رجوع مرتهن واقع شده است و اگر بگوییم بیع فاسد بوده یعنی بیع بعد از اذن و قبل رجوع مرتهن واقع شده است.

در جواب به این سؤال پنج قول را اشاره می‌کنند:

#### قول اول: جریان أصالة الصحة فی الإذن

مرحوم صاحب جواهر فرموده‌اند ما نسبت به اذن مرتهن أصالة الصحة جاری می‌کنیم نتیجه می‌گیریم اذنی که انجام شده صحیح بوده در نتیجه بیع مذکور به طور کامل صحیح واقع شده است.

#### نقد قول اول:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اگر هم با أصالة الصحة، صحت اذن را ثابت کنیم معنایش این است که مرتهن حق چنین اذنی داشته و اذنش با شرائط شرعی و صحیح واقع شده است اما ثابت نمی‌کند بیع قبل از رجوع مرتهن واقع شده زیرا اذن شیءای است و وقوع بیع قبل از رجوع شیء دیگری است که ارتباطی به صحت اذن ندارد. پس هیچ منافاتی ندارد که اذن صحیحا واقع شده باشد لکن بیع مذکور فاسد باشد زیرا ممکن است بیع بعد از اذن و بعد از رجوع انجام شده باشد.

#### قول دوم: جریان أصالة الصحة فی الرجوع

مرحوم کاشف الغطاء فرموده‌اند ما نسبت به رجوع مرتهن أصالة الصحة جاری می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم رجوع مرتهن از اذنش صحیح بوده است در نتیجه بیع مذکور فاسد بوده است.

#### نقد قول دوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اگر هم با أصالة الصحة، صحت رجوع مرتهن را ثابت کنیم به این معنا است که مرتهن اهلیت و اجازه چنین رجوعی را داشته است و رجوع او طبق ضوابط شرعی انجام شده لذا بعد از رجوع او دیگر راهن حق بیع مال مرهونه را ندارد، اما ثابت نمی‌کند لزوما بیعی که انجام شده بوده، بعد از رجوع مرتهن بوده است که بخواهد فاسد باشد. پس هیچ منافاتی ندارد که رجوع صحیحا واقع شده باشد لکن بیع مذکور صحیح باشد زیرا ممکن است بیع بعد از اذن و قبل از رجوع واقع شده باشد.

مرحوم شیخ انصاری در ادامه دو قول دیگر را هم نقل و نقد می‌کنند سپس نظریه مختارشان را به عنوان قول پنجم بیان خواهند کرد.

مرحله ۵: تعارض با اصول و أمارات/مقام ۱: تعارض با أمارات/مسأله ۳: أصالة الصحة/بخش ۲: تنبيهات/تنبيه ۳: صحة كل شيء بحسبه .... ۷۶۳

بسمه تعالی

جلسه ۳۸ (چهارشنبه، ۱۴۰۰/۰۹/۰۳)

نعم أصالة بقاء الإذن ...، ص ۳۶۵، س ۱

قول سوم: استصحاب بقاء إذن

سومین قول در رابطه با حکم بیع در مسأله مورد نظر، جریان استصحاب بقاء اذن تا زمان وقوع عقد است. قائل می‌گوید اگر شما أصالة الصحة فی الإذن را قبول نمی‌کنید ما همین صحت اذن و وقوع بیع در زمان اذن را به گونه دیگری ثابت می‌کنیم به این بیان که می‌گوید یقین داریم و هر دو طرف (راهن و مرتهن) قبول دارند که مرتهن اذن به بیع مال مرهونه داده است، شک داریم آیا این اذن تا زمان وقوع بیع توسط راهن باقی بوده یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء اذن را تا زمان وقوع بیع در نتیجه می‌گوییم رجوع بعد از بیع واقع شده است و بیع صحیح خواهد بود.

نقد قول سوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید:

اولاً: استصحاب مذکور اصل مثبت است زیرا شما بقاء اذن را استصحاب می‌کنید و این هم تأثیری در تصحیح بیع ندارد لذا لازمه عقلی آن را نتیجه‌گیری می‌کنید و می‌گویید پس بیع در زمان اذن واقع شده نه بعد از رجوع لذا بیع صحیح است.

ثانیاً: این استدلال خارج از محل بحث ما است زیرا ما در صدد إجراء أصالة الصحة هستیم نه استصحاب صحت اذن.

اگر شما در صدد إجراء أصالة الصحة فی الإذن باشید باید بگویید شک داریم اذن مرتهن صحیح و دارای اثر واقع شده یا لغو و بی‌فائده، زیرا اگر بیع راهن بعد از اذن واقع نشده باشد یعنی بعد از رجوع واقع شده باشد لازم می‌آید اذن مرتهن لغو و بی‌اثر باشد لذا برای خروج فعل مسلم از لغویت به أصالة صحة الإذن تمسک کنید که همان نقد قول اول به آن وارد است.

ثالثاً: این استصحاب، معارض دارد که استصحاب مذکور در قول بعدی است که فساد بیع را نتیجه می‌گیرد.

قول چهارم: استصحاب عدم بیع قبل رجوع

چهارمین قول در مسأله محل بحث، إجراء استصحاب عدم بیع تا قبل از رجوع مرتهن است به این بیان که مستدل می‌گوید از أصالة صحة الرجوع را نمی‌پذیرید ما صحت رجوع و بطلان بیع را از طریق دیگری ثابت می‌کنیم و می‌گوییم یقین داریم یک زمانی بود که راهن مال مرهونه را نفروخته بود، یک داریم آیا بعد از اذن مرتهن بیع را انجام داد یا نه، عدم وقوع بیع بعد از اذن را استصحاب می‌کنیم و در نتیجه این بیع بعد از اذن واقع نشده بلکه بعد از رجوع واقع شده لذا این بیع باطل و فاسد است.

نقد قول چهارم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید:

اولاً: این استصحاب هم اصل مثبت است زیرا شما عدم وقوع بیع بعد از اذن جاری می‌کند و لازمه عقلی آن را نتیجه گرفته و می‌گویید پس بیع بعد از رجوع واقع شده لذا فاسد است.

ثانیاً: استدلال به استصحاب خارج از محل بحث است و ارتباطی به أصالة الصحة ندارد و اگر شما در صدد إجراء أصالة صحة الرجوع باشید باید بگویید اگر بیع قبل از رجوع واقع شده باشد پس رجوع مرتهن لغو و بی‌اثر خواهد بود و برای خروج فعل مسلم (رجوع) از لغویت، به أصالة صحة الرجوع تمسک کنیم که البته استدلال به آن را هم در قول دوم نقد کردیم.

ثالثاً: این استصحاب معارض دارد که استصحاب در قول سوم باشد که صحت بیع را نتیجه می‌گیرد.

قول پنجم: فساد بیع (مشهور و شیخ)

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید حق این است که بیع مذکور فاسد است و أصالة الصحة نه در بیع نه در اذن و نه در رجوع جاری نیست. - اما در بیع أصالة الصحة جاری نیست زیرا اگر شک داشته باشیم آیا بیع یعنی إنشاء ایجاب و قبول صحیح واقع شده یا نه، جریان أصالة الصحة نسبت به ایجاب و قبول ثابت نمی‌کند که رضایت کسی که رضایتش در صحت بیع معتبر است محقق بوده است، مثل رضایت مالک در صحت و ترتب اثر انتقال ملکیت بر بیع فضولی یا رضایت مرتهن در بیع مال مرهونه توسط راهن، پس اگر أصالة الصحة فی البیع هم جاری شود ثمره‌ای ندارد و بیع محل بحث را مؤثر در انتقال ملکیت قرار نمی‌دهد.

- اما در اذن هم أصالة الصحة جاری نیست زیرا نتیجه‌گیری صحت اذن نهایتاً ثابت می‌کند که اگر بیع بعد از اذن واقع شده باشد صحیح و دارای اثر است اما ثابت نمی‌کند لزوماً بیع عقیب و بعد از اذن انجام شده نه عقیب رجوع لذا بیع صحیح است. (ضمیر در هر دو کلمه "وقوعه" به بیع و در هر دو کلمه "عقیبه" به اذن برمی‌گردد.)

اما در رجوع هم أصالة الصحة جاری نیست زیرا جریان أصالة الصحة در رجوع نهاتا نتیجه اش این است که هر بیعی بعد از آن واقع شود فاسد است اما ثابت نمی کند لزوماً بیع مذکور بعد از رجوع واقع شده لذا فاسد است.

خلاصه تنبیه سوم این شد که مرحوم شیخ فرمودند جریان أصالة الصحة در یک فعل یا یک شیء ارتباطی به شیء یا فعل دیگر ندارد و نمی توان ترتیب آثار صحت در فعل دیگر را نتیجه گرفت.

#### الرابع: أن مقتضى ...، ص ۳۶۷

تنبیه چهارم: لزوم احراز اصل انجام عمل

وقوع شک نسبت به فعل یک مسلمان از جهت علم یا جهل به اصل عمل او دو صورت دارد:

صورت اول: عنوان عمل محرز است.

حامل یعنی کسی که می خواهد فعل دیگری را حمل بر صحت کند، علم (یا اطمینان دارد) که فاعل در صدد انجام دادن فعل مشکوک است لکن نمی داند صحیح انجام می دهد یا خیر؟ در اینجا أصالة الصحة جاری است.

صورت دوم: عنوان عمل محرز نیست.

حامل اصلاً نمی داند که فاعل در صدد انجام دادن فعل مشکوک است یا کار دیگری انجام می دهد، اینجا أصالة الصحة جاری نیست.

برای توضیح محل بحث سه مثال بیان می کنند:

مثال اول: نماز میّت

شاک می بیند فردی مقابل جنازه میت ایستاده است، اگر می داند که این فرد مشغول خواندن نماز میّت است لکن شک دارد نماز میّت را با پنج تکبیر خواند یا با چهار تکبیر، نماز میّت را صحیح انجام داد یا باطل، اینجا أصالة الصحة جاری می کند و می گوید ان شاء الله نماز میّت را صحیح خوانده است، اثر جریان أصالة الصحة هم سقوط نماز میّت از عهد دیگران از جمله فرد شاک است.

اما همین جا اگر نمی داند این فرد مشغول صلاة علی المیت است یا مشغول تفکر در عاقبت خودش، نمی تواند أصالة الصحة جاری نماید زیرا آنچه صحیح و فاسد دارد نماز میّت است نه ایستادن و عبرت گرفتن از موت دیگران.

مثال دوم: غسل برای تطهیر

شاک می بیند فردی مشغول شستن لباس نجس با آب قلیل است، اگر می داند قصد او از شستن، تطهیر نجس است در این صورت می تواند أصالة الصحة جاری کند و بگوید ان شاء الله عملش شرعاً صحیح است یعنی آب قلیل را روی لباس نجس ریخته نه اینکه لباس نجس را وارد در در آب کرده باشد.

اما اگر نمی داند این فرد در صدد تطهیر نجس است یا صرفاً می خواهد لباس را بشوید، نمی تواند أصالة الصحة جاری کند زیرا صرف شستن لباس که صحیح و فاسد ندارد، این تطهیر نجس است که ممکن است صحیح واقع شود یا فاسد و بی اثر باشد.

مثال سوم: نسک و اعمال حج

شاک می بیند فردی گرد خانه کعبه مشغول گردیدن است، اگر می داند که او در صدد انجام طواف است لکن شک دارد که طوافش را صحیح انجام داده یا نه؟ می تواند أصالة الصحة جاری کند اما اگر نمی داند آن فرد مشغول چه کاری است، در حال عبور است یا مشغول گشتن به دنبال فرزندش است یا مشغول طواف است، در این صورت أصالة الصحة جاری نخواهد بود زیرا معلوم نیست چه می کند اگر مشغول گشتن به دنبال فرزندش باشد این عمل صحیح و فاسد ندارد بلکه طواف است که صحیح و فاسد دارد.

بله اگر شخص فاعل عادل و ثقة باشد و به فرد شاک خبر دهد که در صدد انجام دادن صلاة علی المیت یا تطهیر لباس یا طواف بوده است، از این جهت که مخبر ثقة و عادل است خبرش پذیرفته می شود (مخصوصاً در مواردی که لا یعلم إلا من قبله باشد) لذا أصالة الصحة هم جاری است. یا غیر اخبار، از راه دیگری مانند قاعده ید ثابت شود که سلطه فرد بر این مال تحت یک عنوان مشروع داخل است.

نتیجه اینکه برای جریان أصالة الصحة، احراز عنوان لازم است تا ببینیم آن عمل از نگاه شرع به صحیح و فاسد تقسیم می شود یا خیر، اگر قابل تقسیم بود می توان عند الشک فی الصحة، أصالة الصحة جاری نمود و إلا فلا.

مرحوم شیخ انصاری در تنبیه چهارم فرمودند برای جریان أصالة الصحة احراز اصل عمل لازم است. و مثال زدند به صلاة علی المیت و فرمودند در صورتی أصالة الصحة جاری می شود که اتیان اصل صلاة بر میّت احراز شود و شک نسبت به صحت آن باشد نه اینکه شک کند اصلا فرد نماز میّت می خوانده یا مشغول کار دیگری بوده است.

اشکال: مستشکل می گوید چرا فقهاء نسبت به صلاة علی المیت می گویند اگر شک کنیم صحیح انجام شده یا نه، أصالة الصحة و آثار صحت بر آن مترتب است اما در سه مورد فرموده اند أصالة الصحة جاری نمی شود و باید صحت عمل انجام شده، احراز شود:

مورد اول: اولین مورد مسأله صلاة علی المیت است که اگر مثلاً وصیّ میت، با پرداخت اجرت فردی را اجیر کرده (یا فردی تبرّعا و خیرخواهانه اعلام می کند نمازهای قضا شده از میت را می خواند) و او بعد مدتی بگوید نمازهای قضای میت را صحیحا خوانده ام فقها می فرمایند اگر آن فرد شخص عادل است و از گفته او اطمینان پیدا شود که نمازها را صحیح خوانده، تکلیف از عهده وصیّ ساقط است اما اگر وصی شک کند اجیر نمازها را درست خوانده یا نه، أصالة الصحة جاری نمی شود لذا نماز قضاء میّت همچنان بدون امتثال باقی مانده است و جالب این است که فقها می فرمایند آن فرد اجیر که می گوید نمازها را صحیح خوانده ام مستحق اجرت است لکن وصیّ که شک در صحت دارد وظیفه اش این است که دوباره شخص دیگری را اجیر کند.

مورد دوم: فردی که عاجز از وضو گرفتن است باید از فرد دیگری کمک بگیرد که او را وضو دهد حال در صورتی که شک کند فاعل درست او را وضو داده، اگر آن فرد عادل باشد و از گفته او اطمینان پیدا شود به صحت عمل، وظیفه ساقط است و الا فلا.

مورد سوم: حج نیابتی است که اگر فردی را اجیر کرده برای انجام حج میّت یا حج فردی که زنده است لکن خودش عاجز از اتیان است، اگر فاعل، عادل بود و از سخنان اطمینان به صحت عمل حاصل بشود فیها و الا نمی توان نسبت به فعل او أصالة الصحة جاری نمود و وظیفه ساقط نشده است.

پس خلاصه اینکه چرا در مثل مسأله نماز، أصالة الصحة در صلاة علی المیت جاری است اما در صلاة عن المیت جاری نیست؟

جواب: دو توجیه بیان شده که توجیه دوم از مرحوم شیخ انصاری و مورد قبول ایشان است:

توجیه اول: گفته شده دلیل فتوای فقها، نسبت به عدم جریان أصالة الصحة در صلاة عن المیت، عدم احراز اصل اتیان عمل است. در مثال مذکور، وصیّ نسبت به نماز اجیر عن المیت شک دارد و نمی داند اصلا نماز را خوانده یا خیر؟ وقتی اتیان اصل عمل محرز نباشد نمی توان أصالة الصحة جاری نمود.

نقد توجیه اول: مرحوم شیخ انصاری می فرمایند این توجیه صحیح نیست زیرا اگر اصل اتیان عمل هم برای ما محرز باشد و شک کنیم تقیّد به رعایت واجبات نماز داشته و نمازش صحیح بوده یا نه، باز هم أصالة الصحة جاری نمی شود، پس تفاوت بین نماز علی المیت و عن المیت باقی ماند.

توجیه دوم: می گوئیم در سه مورد مذکور اجیر در ظاهر نائب است که عمل را انجام می دهد لکن اصل عمل برای منوب عنه انجام می شود لذا فعلی که فرد اجیر انجام می دهد دو عنوان و دو حیثیت بر آن منطبق است یکی فعل نائب و دیگری عمل منوب عنه، که هر کدام باید جداگانه ملاحظه شود:

حیثیت و عنوان یکم: فعل نائب

فعل نائب همان عبادتی است که مباشرة انجام می دهد و مثلا حج انجام می دهد، نسبت به فعل نائب اگر شک کردیم که آیا صحیح انجام داده یا نه، أصالة الصحة علی القاعده جاری خواهد بود و آثار صحت را بر آن مترتب می کنیم، مانند:

الف: فعل نائب یعنی همان نماز و حج استیجاری صحیح خواهد بود.

ب: نائب مستحق دریافت اجرت است.

ج: اجیر شدن دوباره او برای نیابت از فرد دیگر مجاز است. (البته این اثر زمانی مترتب است که فراغ ذمه نائب از عمل قبلی را شرط بدانیم یعنی بگوئیم در صورتی مجاز است دوباره برای انجام حج نیابتی اجیر شود که ذمه اش مشغول به حج نیابتی نباشد و الا اگر فراغ ذمه او را شرط ندانیم بدون إجراء أصالة الصحة می تواند دوباره هم اجیر شود.

حیثیت و عنوان دوم: عمل منوب عنه

عملی که نائب انجام داده در واقع همان عملی است که وظیفه منوب عنه بوده است و نائب وساطت و آلیت دارد، پس گویا فعل نائب همان فعل منوب عنه است لذا فقها می‌فرمایند تکلیف شرعی همان گونه که به ذمه منوب عنه تعلق گرفته باید توسط نائب اتیان شود لذا اگر حج منوب عنه حج قران یا افراد بوده، نائب حق ندارد به نیابت از او حق تمتع انجام دهد، یا اگر نماز میت و منوب عنه در سفر قضا شده، نائب باید نماز را به قصر بخواند هر چند نائب در وطن و منزل خودش باشد همچنین رعایت ترتیب در نمازهای فوت شده.

حال اگر در صحت فعل نائب شک کردیم أصالة الصحة جاری است لکن جریان صحت در عنوان "فعل نائب" ارتباطی به عنوان دوم یعنی "عمل منوب عنه" ندارد و سبب جریان أصالة الصحة در عنوان و حیثیت دوم نمی‌شود زیرا نسبت به عنوان دوم شک داریم تطبیق عمل نائب بر عمل منوب عنه یا همان بدلیت عمل نائب از عمل منوب عنه به صورت صحیح واقع شده یا نه؟ باید احراز (و اطمینان پیدا) کنیم که بدلیت به نحو صحیح و شرعی محقق شده است و نمی‌توانیم أصالة الصحة جاری کنیم.

دلیل بر جریان أصالة الصحة در حیثیت اول و عدم جریان در حیثیت دوم این است که دلیل بر حجیت أصالة الصحة فی فعل الغير سیره متشرعه و دلیل عقل بود. این دو دلیل دلالت می‌کنند بر لزوم جریان أصالة الصحة در حیثیت و عنوان اول نه عنوان دوم. توضیح مطلب: نسبت به عنوان فعل فاعل اگر شک کنیم آیا نماز میتی که این مسلمان خوانده صحیح بوده یا نه؟ سیره متشرعه و اجماع عملی مسلمانان بر این است که در این موارد پرس و جو و موشکافی نمی‌کنند و بنامی گذارند بر صحت آن فعل، همچنین دلیل عقل می‌گوید اگر بنا باشد با شک در فعل هر مسلمانی آن را باطل بدانیم و آثار صحت را بر آن مترتب نکنیم اختلال نظام معاش مردم پیش می‌آید که هر کسی شک کرد موظف است خودش مستقلاً نماز بر میت بخواند و به نمازی که دیگران خوانده‌اند اعتنا نکند و باید جنازه اموات روی زمین بماند تا هر کسی از راه می‌رسد و شک در صحت نماز فاعل پیدا می‌کند به جهت وجوب کفائی، خودش هم یک نماز میت بخواند.

اما نسبت به حیثیت دوم سیره متشرعه چنین نیست که هر جا شک پیدا کردند در صحت عمل انجام شده به عنوان عمل منوب عنه و بدلیت از منوب عنه، حکم به صحت کنند بلکه متشرعه برای واگذار کردن نماز یا روزه استیجاری یا حج نیابتی به دنبال فردی می‌گردند که برایشان اطمینان حاصل شود عمل را صحیحاً انجام می‌دهد. همچنین در اینجا اگر افراد ملزم باشند به اینکه نماز استیجاری را به یک شخص معتمد و مطمئن واگذار کنند که مشکلات شک بعدی در عدم صحت پیش نیاید هیچ اختلال نظامی به وجود نمی‌آید لذا عقل هم حکم به إجراء أصالة الصحة نخواهد کرد.

### و بعبارة آخری این کان ... ص ۳۶۹، س ۸

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید تفاوت بین دو عنوان و دو حیثیت مذکور را به بیان دیگری توضیح می‌دهیم.

فعل غیر یا همان فعل فاعل از دو جهت مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد:

**جهت اول:** فعل غیر، فعلی است که انجام صحیح آن مباشرةً باعث می‌شود تکلیف از خود غیر ساقط شود. مانند صلاة علی المیت که ارتباطی به میت ندارد و انجام صحیح آن باعث سقوط تکلیف از فاعل و البته سقوط واجب کفایی از دیگران می‌شود حال در این مورد اگر شک کنیم عمل صحیح واقع شده یا نه، أصالة الصحة جاری است و سقوط وظیفه شرعی فاعل را نتیجه می‌دهد.

**جهت دوم:** فعلی که انجام صحیح آن باعث سقوط تکلیف می‌شود چه خود فرد انجام دهد چه دیگری به جای او (علی وجه التسیب و البدلیة) انجام دهد. مانند اینکه شارع فرموده وقتی مستطیع شدی یا باید خودت حج انجام دهی یا اگر بعد مستطیع شدن، عاجز از انجام حج شدی، با بدن دیگری انجام دهی (یعنی دیگری به جای تو انجام دهد) در اینجا اگر شک کند که فاعل بالتسیب یا همان نائب، عمل را صحیح انجام داده یا نه، أصالة الصحة جاری نمی‌شود.

در نتیجه طبق حیثیت اول می‌گوییم عمل نائب صحیح و او مستحق اجرت است طبق حیثیت دوم می‌گوییم ذمه منوب عنه فارغ نشده چه منوب عنه زنده و عاجز باشد و خودش نائب برای حج گرفته باشد چه از دنیا رفته باشد و ولی او برایش نائب گرفته باشد.

### لکن بقیة الإشکال ... ص ۳۷۰، س ۲

این مطالب که در تفکیک بین عنوان و حیثیت اول (فعل نائب) و حیثیت دوم (عمل منوب عنه) گفتیم، اشکال مذکور را نسبت نیابت از حج عاجز زنده و وضو دادن عاجز پاسخ می‌دهد زیرا خود مکلف نائب را اجیر کرده است اما نسبت به نماز استیجاری که ولی به نیابت از میت نائب می‌گیرد، از طرفی میت، زید را اجیر نکرده که قصد عمل میت را داشته باشد، از طرف دیگر قصد نیابت از ولی هم معنا ندارد زیرا این نمازها از ولی قضا نشده، پس عنوان و حیثیت دوم که عمل منوب عنه باشد وجود ندارد، و فقط زید خود را موظف به انجام نماز استیجاری می‌داند به جهت قرارداد اجاره‌ای که با ولی یا وصی منعقد کرده است، لذا باقی می‌ماند حیثیت اول که فعل نائب باشد و همین

خاتمه: تعادل و تراجیح / مبحث ۱: تعارض / مطلب ۳: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح / نکته ۲: بررسی أدله ..... ۷۶۷  
فعل نائب اگر صحیح واقع شود باعث براءة ذمه میّت خواهد شد پس اگر شک کردیم در صحت صلاة عن المیت طبق حیثیّت و عنوان  
اول باید بگوییم أصالة الصحة جاری است در حالی که فقهاء فرموده‌اند جاری نیست. جای بررسی و پاسخ به این اشکال در فقه است.

تنبيه پنجم: عدم حجیت لوازم عقلی أصالة الصحة

در جلسه پنجم امسال تحصیلی مقدمه اصولی در رابطه با اصل مثبت بیان کردیم و گفتیم اصولیان معمولاً در تنبيهات استصحاب به بحث از اصل مثبت می‌پردازند. مرحوم شیخ انصاری در تنبيه ششم استصحاب که سال گذشته خواندیم ثابت می‌کنند که مثبتات یعنی لوازم عقلی، عادی و شرعی امارات حجت است اما لوازم عقلی، عادی و شرعی مع الواسطه اصول عملیه حجت نیست با جزئیاتی که در جای خودش گذشت. دلیل این تفاوت بین مثبتات امارات و اصول عملیه هم تفاوت بین محتوای دلیل حجیت آن دو است.

در تنبيه پنجم مرحوم شیخ انصاری به نوعی یک استثناء برای قاعده اصل مثبت بیان می‌کنند هر چند هیچ اشاره و توضیحی نسبت به استثناء بودن مطلب مذکور در این تنبيه نمی‌کنند اما می‌فرمایند أصالة الصحة (با اینکه از امارات است اما) لوازم عقلی اش حجت نیست. توضیح مطلب: می‌فرمایند با إجراء أصالة الصحة می‌توانیم آثار شرعی صحت را بر فعل غیر مترتب کنیم اما ملازمات صحت را نمی‌توانیم نتیجه بگیریم زیرا دلیل حجیت أصالة الصحة شامل آنها نمی‌شود. \*

مثال: زید یک موتور خریده و آن را تحویل گرفته به منزل آورده، و از دنیا رفته است. ورثه یقین دارند پدرشان این موتور را خریده است و هنوز عوض آن را به بایع نداده است، لکن شک دارند که عوض و ثمنی که بنا بوده پدرشان به بایع تحویل دهد شیء ای بوده که مالیت دارد و قابل تملک است مانند یک فرش دست‌باف یا چیزی بوده که مالیت ندارد و قابل تملک نیست مثل خمر و خنزیر، در این معامله نسبت به بیع و أخذ موتور توسط پدر أصالة الصحة جاری می‌کنیم و می‌گوییم ان شاء الله این أخذ مشروع و صحیح بوده لذا ورثه مالک این موتور هستند.

اما نمی‌توانیم بگوییم اگر بیع صحیح بوده پس بایع هم مالک فرش دست‌باف شده زیرا این یک اثر عقلی برای أصالة الصحة است یعنی وقتی أصالة الصحة می‌گوید ان شاء الله بیعشان صحیح بوده فقط اثر شرعی این صحت که أخذ موتور باشد ثابت می‌شود اما اینکه عوض، ما یملک (فرش) بوده یا ما لا یملک (خمر و خنزیر) معلوم نیست کدام بوده لذا ورثه مالک موتور می‌شوند اما نسبت به اینکه باید چیزی به بایع تحویل بدهند یا نه أصالة الصحة جاری نیست بلکه اصل عدم انتقال است یعنی یقین داریم قبل از بیع پدر، هیچ چیزی از ملک او به بایع منتقل نشده بود الآن شک داریم آیا با این بیع مذکور چیزی از ملک پدر به ملک بایع منتقل شده یا نه؟ أصالة عدم الإنتقال می‌گوید خیر. پس لازم نیست ورثه چیزی به بایع بدهند. البته این مسأله از نظر فقهی محل بحث است و تفصیل آن در فقه باید پیگیری شود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اینکه موتور از آن مشتری باشد و به بایع هم چیزی پرداخت نشود مشابه و نظیر فقهی هم دارد. در مباحث قاعده تجاوز که قبل از أصالة الصحة بررسی کردیم بیان شد که اگر در أثناء نماز عصر شک کند نماز ظهر را خوانده یا نه؟ وظیفه این است که بنا بگذارد نماز ظهر را خوانده و عصر را هم تمام کند لکن باید بعد از نماز عصر، نماز ظهر را هم بخواند. توضیح مطلب این بود که نسبت به نماز ظهر دو حیثیت وجود دارد یکی اینکه نماز ظهر واجب است و مکلف باید آن را اتیان کند، دوم اینکه شرط ورود به نماز عصر، خواندن نماز ظهر است، حال اگر نماز گذار وسط نماز عصر شک کند که ظهر را خوانده یا نه، طبق قاعده تجاوز می‌گوییم از محل اتیان نماز ظهر تجاوز کرده و وارد عصر شده ان شاء الله شرط ورود به نماز عصر (اتیان ظهر) را رعایت کرده لذا نماز عصرش صحیح است. اما آیا خود نماز ظهر را هم اتیان کرده یا نه؟ نمی‌داند لذا باید بعد نماز عصر، نماز ظهر را هم بخواند.

سه مثال از مرحوم علامه حلی

مرحوم علامه حلی در انتهای مبحث اجازه از کتاب قواعدشان سه مثال بیان می‌کنند که نشان می‌دهد ایشان هم معتقدند أصالة الصحة لوازم عقلی اش را ثابت نمی‌کند. هر سه مثال در باب اجاره و اختلاف بین موجر (صاحب ملک) و مستأجر است.

مثال اول:

موجر می‌گوید: آجرتک البیت کل شهر بدرهم. در این عقد اجاره چون تعداد ماه (مدت) معین نشده لذا موجر معتقد است اجاره فاسد بوده. مستأجر می‌گوید: آجرتی البیت سنةً بدینار. یعنی مستأجر می‌گوید مدت و زمان معلوم بوده لذا اجاره صحیح است.

مثال دوم:

موجر می‌گوید: آجرتک البیت بدون تعیین المدة. یعنی موجر انکار می‌کند تعیین مدت را لذا اجاره را فاسد می‌داند.

مستأجر می‌گوید: آجرتی البیت لمدة معلومة فی العقد. یعنی مستأجر معتقد است مده معلوم بوده لذا اجاره صحیح است.

مثال سوم:



موجر می گوید: آجرتک البیت بدون تعیین العوض. یعنی موجر انکار می کند تعیین عوض را لذا اجاره را فاسد می داند. مستأجر می گوید: آجرتی البیت مع تعیین العوض فی العقد. یعنی مستأجر معتقد است عوض معین شده لذا اجاره صحیح است. در تمام این سه مثال مرحوم علامه می فرماید هر چند قول مستأجر موافق أصالة الصحة است لکن نمی توانیم قول او را مقدم کنیم زیرا تمسک به لازمه عقلی أصالة الصحة است. لازمه عقلی صحت اجاره مذکور این است که وقتی اجاره صحیح باشد پس مستأجر مالک منفعت خانه است و موجر مالک عوض.

مرحوم علامه به دو عبارت کوتاه یکی بعد مثال اول و دیگری بعد مثال سوم می فرماید در یک مورد می توانیم قول مالک (موجر) را مقدم کنیم آن هم صورتی که مثلاً موجر بگوید آجرتک کل شهر بدرهم و مستأجر بگوید آجرتی لشهر واحد بدرهم. در اینجا می گوئیم اجاره شان برای یک ماه صحیح است البته این صحت هم نتیجه أصالة الصحة نیست بلکه نتیجه توافق هر دو بر اجاره یک ماه است.

**السادس: فی بیان ورود ...، ص ۳۷۳**

**تنبيه ششم: تعارض بين أصالة الصحة و استصحاب**

مرحوم شیخ انصاری در ششمین و آخرین تنبیه به بحث اصلی یعنی تعارض بین أصالة الصحة و استصحاب الفساد و وجه تقدیم أصالة الصحة بر استصحاب فساد می پردازند. تعبیر مرحوم شیخ انصاری به "ورود" در عبارتشان مقصود تقدیم است نه ورود اصطلاحی. قبل از بیان مطلب ایشان یک مقدمه اصولی بیان می کنیم:

### **مقدمه اصولی: استصحاب فساد حکمی و موضوعی**

در جمله "الصبی بیعه فاسد" صبی، موضوع است، بیع متعلق موضوع و فاسد حکم است.

گاهی ممکن است نسبت به موضوع شک پیدا شود مثل اینکه بگوید یقین دارم تا هفته قبل زید صبی (غیر بالغ) بود، الآن شک دارم آیا به سن بلوغ رسیده یا نه، بقاء صباوت را استصحاب می کنم که معنایش فساد بیع است. پس بر استصحاب موضوع، فساد مرتب می شود.

گاهی ممکن است نسبت به حکم شک پیدا شود مثل اینکه بگوید یقین دارم تا دیروز حکم فساد بود الآن شک دارم حکم فساد رفع شده یا نه، بقاء حکم فساد را استصحاب می کنم. (صحت و فساد یک حکم شرعی است)

تعارض بین أصالة الصحة و استصحاب فقط در صورتی قابل تصویر است که استصحاب فساد باشد و الا بین أصالة الصحة و استصحاب صحت تعارضی نیست و اصلاً با وجود أصالة الصحة نوبت به استصحاب صحت نمی رسد.

نسبت به تعارض بین أصالة الصحة و استصحاب فساد هم می فرماید این تعارض بر دو قسم است:

### **قسم اول: تقدیم أصالة الصحة بر استصحاب الفساد حکمی**

مكلف یقین دارد معاملات زید تا هفته قبل فاسد بود الآن شک دارد، و نسبت به این شک:

- استصحاب الفساد می گوید حالت سابقه فساد معاملات زید باقی است.

- أصالة الصحة می گوید آن حالت سابقه رفع شده و ان شاء الله معاملات او صحیح است.

می فرماید در این تعارض، أصالة الصحة مقدم است و این تقدیم هم طبق مبنای مشهور و ما که أصالة الصحة را آماره می دانیم روشن است زیرا با وجود آماره نوبت به اصل عملی مانند استصحاب نمی رسد اما اگر آن را از اصول عملیه هم بدانیم وجه تقدیم أصالة الصحة همان تقدیم اصل سببی بر مسببی است. توضیح مطلب: شک نسبت به بقاء حالت سابقه فساد، از آنجا ناشی شده و مسبب است که نمی دانیم آیا بیع زید صحیح است یا نه، وقتی أصالة الصحة (سبب) جاری می کنیم دیگر شکی نسبت به فساد (مسبب) باقی نمی ماند.

تقدیم آماره ای مانند أصالة الصحة بر استصحاب نمونه فقهی هم دارد که فردی که بول کرده اما بعد آن استبراء نکرده است، سپس وضو می گیرد و بعد وضو رطوبتی از او خارج می شود، شک دارد که آیا وضو و طهارتش باقی است یا خیر:

- استصحاب می گوید قبل خروج رطوبت یقین به طهارت داشت، الآن که شک دارد همان یقین به طهارت را استصحاب کند.

- ظاهر حال افراد طبق حکم شارع این است که رطوبت خارج شده بعد بول و قبل استبراء، در حکم بول است لذا این فرد محدث است.

در این تعارض، حکم شارع به بول بودن رطوبت مذکور و در نتیجه محدث بودن فرد مقدم است بر استصحاب طهارت.

\* چنانکه اشاره شد مرحوم شیخ انصاری هیچ اشاره‌ای به استثناء بودن مطلب این تنبیه نسبت به قاعده معروف اصل مثبت نمی‌کنند. مراجعه کنید به بحرال فوائد مرحوم آشتیانی، ذیل همین بحث در ج ۸، ص ۱۳۶.

مرحله ۵: تعارض با اصول و أمارات/مقام ۱: با أمارات/مسأله ۳: أصالة الصحة/بخش ۲: تنبيهات/تنبيه ۶: تقديم صحت بر استصحاب ..... ۷۷۱  
جلسه ۴۱ (دوشنبه، ۱۴۰۰/۰۹/۰۸) بسمه تعالی

و أما تقديمه على الإستصحابات ...، ص ۳۷۳، س آخر

قسم دوم: تقديم أصالة الصحة بر استصحاب موضوعی

دومین قسم در بررسی رابطه بین أصالة الصحة و استصحاب این است که شک نسبت به بقاء موضوع است لکن در صورت بقاء موضوع حکم فساد بر آن مترتب خواهد بود. چهار مثال بیان می‌کنند.

مثال اول: یقین دارد هفته قبل زید به سن بلوغ نرسیده بود، الآن شک دارد آیا به سن بلوغ رسیده یا نه؟ بقاء عدم بلوغ را استصحاب می‌کند که نتیجه آن فساد معاملات زید است.

مثال دوم: یقین دارد زید قبل از معامله هیچ اطلاعی از مبیع و کیفیت آن نداشت، شک دارد خرید این مبیع توسط زید مبیع همراه با آزمایش و تست مبیع بوده یا نه؟ عدم اختبار و تست را استصحاب می‌کند در نتیجه بیع فاسد خواهد بود.

مثال سوم: مبیع از کالاهایی بوده که با کیل و پیمانہ کردن معامله می‌شود، یقین داریم قبل بیع کیل انجام نشده، شک داریم حین البیع کیل شده یا نه؟ استصحاب بقاء عدم کیل جاری می‌کنیم و در نتیجه بیع باطل و فاسد خواهد بود.

مثال چهارم: مبیع از کالاهایی بوده که با توزین و وزن کردن معامله می‌شود، یقین داریم قبل بیع وزن نشده بود، شک داریم حین البیع وزن شد یا نه؟ استصحاب بقاء عدم وزن جاری می‌کنیم و در نتیجه بیع فاسد خواهد بود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در رابطه با تعارض بین أصالة الصحة و استصحاب فساد موضوعی، کلمات اصحاب مضطرب است و در بعض موارد أصالة الصحة را مقدم داشته‌اند و در بعض موارد مثلاً توقف نموده‌اند.

اما تحقیق در مسأله اقتضا می‌کند رابطه بین اصل صحت با استصحاب را طبق هر دو دیدگاه بررسی کنیم:

– کسانی که أصالة الصحة را از أمارات می‌دانند مانند مشهور و مرحوم شیخ انصاری، بدون شک اصل صحت را مقدم بر استصحاب خواهد ندانست از باب تقديم أماره بر اصل.

– کسانی که أصالة الصحة را از اصول عملیه می‌دانند نسبت به مدلول أصالة الصحة دو احتمال است:

احتمال اول: مدلول و مقصود از أصالة الصحة این است که صرفاً اثر صحت بر عمل مترتب شود بدون اینکه اصل عمل را تصحیح کند. طبق احتمال اول بدون شک استصحاب موضوعی مقدم بر أصالة الصحة خواهد بود زیرا با جریان استصحاب دیگر نوبت به أصالة الصحة نمی‌رسد. توضیح مطلب: در مثال محل بحث که یقین داریم زید یک هفته قبل بالغ نبود، الآن شک داریم بیعش را در حال بلوغ انجام داده یا نه؟ همان عدم بلوغ را استصحاب می‌کنیم، پس استصحاب نسبت به اصل عمل بیع و تحقق آن در حال عدم بلوغ جاری شد در حالی که أصالة الصحة نه نسبت به اصل عمل بلکه نسبت به اثر آن جاری شد پس زمانی که اصل عمل فاقد شرط بلوغ باشد نوبت به إجراء صحت در اثر عمل نخواهد رسید.

احتمال دوم: مدلول و مقصود از أصالة الصحة تصحیح اصل عمل مکلف است نه اینکه تمام آثار صحت أعم از آثار عقلی و شرعی را ثابت کند (که در تنبيه پنجم تبیین شد)

طبق احتمال دوم می‌گوییم بین أصالة الصحة و استصحاب موضوعی تعارض است و در نتیجه تساقط می‌کنند نه اینکه یکی بر دیگری مقدم شود. توضیح مطلب:

– از طرفی استصحاب عدم بلوغ می‌گوید بیعی که واقع شده، بیع یک فرد نابالغ بوده است لذا فاسد خواهد بود. چنانکه نظائری هم دارد که قید عدمی مرتبط با موضوعات وجودی مطرح می‌شود مثل أصالة عدم التذکة که یک اصل عدمی است لکن برای اثبات یک امر وجودی میته بودن بکار می‌رود.

– از طرف دیگر أصالة الصحة می‌گوید بیعی که واقع شده بیع یک فرد بالغ بوده است.

باید بگوییم تعارضاً تساقطاً.

لکن تحقیق اقتضاء می‌کند که حتی در این مورد هم بگوییم أصالة الصحة مقدم بر استصحاب است.

قبل از بیان مطلب مرحوم شیخ انصاری به یک مقدمه کوتاه باید توجه شود تا عبارت ایشان روشن شود.

**مقدمه فلسفی: ارتباط بین علت و معلول**

در فلسفه خواننده ایم و البته بدیهی و روشن است که عدم مسبب، اثر عدم سبب است. به عبارت دیگر عدم معلول اثر عدم علت است. همچنین وجود مسبب اثر وجود سبب است تا سبب (علت تامه) نباشد مسبب (معلول) محقق نمی‌شود. پس وجود علت ناقصه، سبب برای تحقق معلول و مسبب نیست بلکه وجود سبب تامه علت است برای وجود و تحقق مسبب.

ما یک أصالة الصحة داریم و یک استصحاب عدم بلوغ، باید محتوای این دو بررسی شود تا ببینیم کدام یک بر دیگری مقدم است و البته ثابت خواهیم کرد که أصالة الصحة مقدم است و اصلاً نوبت به جریان استصحاب عدم بلوغ نمی‌رسد.

أصالة الصحة می‌گوید بیع از بالغ صادر شده، صدور بیع از بالغ، علت تامه و سبب است برای ارتفاع حالت سابق بر عقد که عدم بلوغ بود. پس محتوای أصالة الصحة یک محتوای وجودی است چون وجود سبب (یعنی صدور بیع از بالغ) را ثابت می‌کند در نتیجه حالت سابقه عدم بلوغ از بین می‌رود.

أصالة عدم البلوغ یا استصحاب و إبقاء عدم بلوغ، یک محتوای عدمی است یعنی ثابت می‌کند بلوغ نبوده است اما ثابت نمی‌کند بیع از فرد غیر بالغ صادر شده زیرا صدور بیع یک امر وجودی است و عدم بلوغ یک امر عدمی است و امر عدمی (عدم بلوغ) موجب یک امر وجودی (صدور بیع از غیر بالغ) نمی‌شود.

پس صدور بیع از غیر بالغ از آثار استصحاب عدم بلوغ نیست زیرا استصحاب عدم بلوغ نمی‌تواند سبب برای اثبات یک امر وجودی (صدور بیع از غیر بالغ) بشود هر چند آثار عدمی بر این استصحاب عدم مترتب شود.

**لأن عدم المسبب من آثار ...، ص ۳۷۵، س آخر**

قبل از توضیح عبارت مذکور، به چند نکته توجه کنید:

**الف:** صدور بیع از بالغ سبب است و صحت بیع مسبب. یعنی صدور بیع از بالغ سبب صحت بیع است.

**ب:** عدم صدور بیع از بالغ، سبب است و فساد بیع مسبب است. یعنی عدم صدور بیع از بالغ سبب فساد بیع است.

**ج:** عدم صدور بیع از بالغ، نقیض صدور بیع از بالغ است. (نقیضان امران وجودی و عدمی لایجتیمان و لایرتفعان ..)

**د:** صدور بیع از غیر بالغ، ضد صدور بیع از بالغ است. (ضدان امران وجودیان لایجتیمان و یرتفعان ..)

ترجمه تحت اللفظی عبارت چنین است که عدم مسبب (یعنی عدم صحت که همان فساد باشد) از آثار عدم سبب (یعنی عدم صدور بیع از بالغ که نقیض صدور بیع از بالغ است) می‌باشد نه از آثار ضد سبب (سبب، صدور بیع از بالغ است و ضد آن صدور بیع از غیر بالغ است) محتوای جمله مذکور این است که فساد، از آثار عدم صدور بیع از بالغ است نه از آثار صدور بیع از غیر بالغ.

فنقول می‌گوییم بر اساس استصحاب، اصل این است که بیع از بالغ صادر نشده باشد مادامی که دلیل شرعی دلالت بر صدور بیع از بالغ نکند، پس اگر دلیل شرعی مانند أصالة الصحة دلالت کرد بر صدور بیع از بالغ دیگر نوبت به جریان استصحاب عدم صدور از بالغ نمی‌رسد.

بالجمله مطلب به صورت کلی این است که استصحاب عدم بلوغ، مستند است به عدم سبب شرعی برای صحت بیع لذا هرگاه شک پیدا شد در اینکه آیا سبب شرعی برای صحت وجود دارد یا نه، باید طبق استصحاب بنا گذاشته شود بر بقاء عدم وجود صحت مادامی که دلیل شرعی دلالت نکند بر اینکه بیعی که انجام شده همان سبب شرعی برای صحت است. پس اگر دلیل شرعی دلالت کرد بر اینکه سبب صحت محقق شده دیگر استصحاب بقاء عدم مسبب (بقاء فساد) جاری نیست.

(منظور از "الموجود المررد بین السبب و غیره"، همان بیعی است که شک داریم سببیت برای صحت و انتقال مالکیت دارد یا ندارد)

**فإذن لا منافاة بین الحكم ...، ص ۳۷۶، س ۶**

هیچ منافات و تعارضی پیش نمی‌آید بین ۱. مترتب کردن آثار بیع صادر از غیر بالغ با ۲. مترتب کردن آثار بیع صادر از بالغ؛ زیرا دومی (که محتوای أصالة الصحة است) اقتضا دارد انتقال مال را از بایع به مشتری یعنی صحت بیع، و اولی (که محتوای استصحاب است) اقتضا ندارد انتقال مال را لذا تعارض پیش نمی‌آید، بلکه اگر بگوییم دومی مقتضی انتقال ملکیت است و اولی مقتضی عدم انتقال ملکیت است تعارض و تنافی پیش می‌آید.

نتیجه اینکه محتوای أصالة الصحة (بیع صادر از بالغ) تعارض با محتوای استصحاب عدم بلوغ (بیع صادر از غیر بالغ) ندارد زیرا هر دو امر وجودی هستند و زمانی که أصالة الصحة، وجود سبب برای صحت را ثابت نمود دیگر نوبت به استصحاب نمی‌رسد.

در جلسه ۳۰ که وارد بحث از تقدیم أصالة الصحة فی فعل الغير شدیم، اشاره شد که مرحوم شیخ انصاری مباحثشان را در سه بخش بیان می‌فرمایند، بخش اول أدله بر حجیت أصالة الصحة فی فعل الغير بود، بخش دوم بیان ۶ تنبیه در بررسی جزئیات مطلب.

### بخش سوم: أصالة الصحة في الأقوال و الإعتقادات

مرحوم شیخ انصاری از أصالة الصحة فی فعل النفس بحث فرمودند که همان قاعده فارغ و تجاوز بود، همچنین از أصالة الصحة فی فعل الغير بحث نمودند اکنون به دو قسم دیگر از أصالة الصحة می‌پردازند:

### أصالة الصحة في الأقوال

می‌فرمایند توجه به کلام و قول دیگران از دو بُعد قابل بررسی است:

**بُعد اول:** از این جهت که فعلی از افعال مکلف است.

مثل اینکه شک داریم قولی که از فرد دیگر صادر شد یک شعر بود یا سب مؤمن، لذا شک داریم گفته او مباح بود یا حرام؟

در اینجا اصل صحت جاری است و بنا می‌گذاریم بر اینکه سخن او مباح بوده است.

**بُعد دوم:** از جهت کاشفیت از مقصود متکلم.

قول و گفتار از این جهت که کاشف از اراده و قصد متکل باشد هم سه قسم شک در آن قابل تصویر است:

**الف:** شک داریم اصلا سخن او با پشتوانه اراده و قصد بوده یا نه؟

در این حالت أصالة الصحة جاری است لذا اگر ادعا شود سخن او بودن اراده و قصد بوده است مسموع نخواهد بود.

**ب:** شک داریم سخنش مطابق اعتقادش هست یا نه؟ به عبارت دیگر شک داریم کلامش به اعتقاد خود صدق است یا کذب؟

در این حالت هم أصالة الصحة جاری است یعنی می‌گوییم خودش به گفته‌اش اعتقاد دارد. به عبارت دیگر اگر امر به انجام دادن کاری

نمود مثل اینکه بگوید "این کتاب را بفروش" می‌گوییم واقعا قصدش فروش کتاب است نه اینکه صرفا ظاهر سازی باشد به جهت مصلحت

آماده کردن فرزندش برای معاملات یا به جهت مفسده توییح فرزندش در سهل‌انگاری نسبت به دقت در معاملات.

تا اینجا مرحوم شیخ انصاری در سه قسم مذکور أصالة الصحة فی الأقوال را جاری دانستند لذا می‌فرمایند مستند ما بر جریان أصالة

الصحة فی فعل الغير و أصالة الصحة فی قول الغير در این اقسام همان سیره قطعیه یا اجماع عملی است نه روایاتی که در بخش اول

گذشت چنانکه استدلال به آن روایات در همان جا نیز نقد شد؛ البته بعضی از آن روایات می‌توانند به عنوان مؤید مطرح شوند مانند "ضع

**أمر أخیک علی أحسنه**".

**ج:** شک داریم قول این مسلمان با واقع مطابق است یا نه؟

این قسم همان بحث از حجیت خیر مسلمان است که آیا خبر او مطابق واقع و برای دیگران الزام‌آور است یا چنین نیست؟ پس اگر قول

او را حمل بر صحت کنیم معنایش این است که قولش مطابق واقع است؛ لکن دلیلی نداریم که حمل بر صحت قول مسلم به این معنای

سوم هم ثابت باشد نه تنها دلیل بر حجیت مطلق اخبار مسلمان نداریم بلکه به اجماع علما بلکه سیره مسلمین چنین نیست که هر

مسلمانی خبری آورد به صرف مسلمان بودن از او پذیرفته شود. دلیل عامی هم نداریم که به طور عام و شامل بگوید تمام اخبار مسلم

حجت است مگر اینکه مثلا فاسق باشد.

**اشکال:** مستشکل می‌گوید چنین دلیل عامی داریم مانند همان روایاتی که می‌گفتند "ضع أمر أخیک علی أحسنه" یا روایاتی که به طور

عام و نسبت به هر اخبار مسلمان می‌گویند "من أتهم أخاه فهو ملعون" یا روایاتی که به صورت خاص امر به قبول شهادت مسلمان

می‌کنند "إذا شهد عندک المسلمون فصدقهم".

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند:

**اولا:** در همان مطلب سابق اشاره کردیم در مقابل آنها روایات ناهیه هم وجود دارد که باید بین آنها جمع نمود.

**ثانیا:** بالفرض که چنان دلیل عامی تصویری شود می‌گوییم مبتلا به تخصیص اکثر است که از مولای حکیم قبیح است. به اجماع علماء:

اینگونه نیست که خبر هر مسلمانی به عنوان شهادت پذیرفته شود بلکه شرایط خاص دارد مثل عدالت و شهادت عن حس.

اینگونه نیست که روایت و نقل حدیث از هر مسلمانی پذیرفته شود بلکه شرایط خاصی دارد که وثاقت باشد.

اینگونه نیست که اخبار هر مسلمانی از نظرش در رابطه با یک حکم شرعی پذیرفته شود بلکه شرایط خاصی دارد مانند شرایط مفتی.

بله اگر گفته شود نسبت به خبر مسلمان عادل أصالة الحجية جاری است طبق همان روایاتی که در مبحث حجیت خبر واحد گذشت پاسخ می‌دهیم ضعف استناد به آن روایات را در همان جا آشکار ساختیم که آیه شریفه "إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا" دلالت می‌کند بر اینکه اصل عدم حجیت ظنون است إلا ما خرج بالدلیل.

نتیجه اینکه در شک نسبت به إباحه یا حرمت قول مسلم، قصد و عدم قصد او تطابق خبر با اعتقاد او أصالة الصحة جاری است لذا حکم می‌کنیم به إباحه سخنش، مقصود بودن کلامش و تطابق آن با اعتقادش.

### أصالة الصحة في الاعتقادات

جریان أصالة الصحة در اعتقادات هم بر دو گونه است:

**یکم:** شک داریم اعتقاد مسلمان ناشی از تحقیق و با مدرک صحیح است یا ناشی از مدرک نامعتبر و مثلاً خواندن در فضای مجازی است؟ در این صورت أصالة الصحة جاری است به این معنا که می‌گوییم إن شاء الله اعتقاد او بر اساس مستند صحیح و معتبر است. طبق همان محتوای روایاتی که در سابق گذشت.

**دوم:** شک داریم آیا اعتقاد او مطابق واقع است یا خیر؟

در این صورت دلیلی نداریم که اعتقاد او را بر وجه صحیح حمل کنیم و جریان أصالة الصحة در این مورد موجب حجیت تمام خبرهای هر مسلمانی می‌شود زیرا در حالت "ب" از اقسام صحت در اقوال گفتیم اصل این است که قول و خبر مسلمان مطابق با اعتقادش می‌باشد پس اگر اعتقاد مسلمان را هم مطابق با واقع بدانیم یعنی همه خبرهایش مطابق واقع است در حالی که بالضرورة این مطلب باطل است. اما در مواردی که می‌بینیم خبر یک مسلمان در شریعت حجت شمرده شده:

- گاهی اعتقاد یک مسلمان به آنچه خبر می‌دهد معیار حجیت قرار می‌گیرد نه صرف خبر او، چنانکه در مفتی و کسانی که نظر و اعتقادشان در یک مطلب مهم است چنین می‌باشد لذا خبر این فرد معیار حجیت نیست بلکه کاشفیت این خبر از اعتقاد او مهم است. آنچه در شریعت حجت شمرده شده نظر و اعتقاد ناشی از مراجعه ضابطه مند به أدله شرعیه است پس خبر مفتی کاشف از حجت یعنی اعتقاد مفتی است نه اینکه خود خبر حجت باشد.

- گاهی دلیل شرعی می‌گوید إخبار از واقع حجت است نه إخبار از اعتقاد. مانند شهادت دادن مسلمان که اگر طبق ضوابط و شرائطی در دادگاه پذیرفته می‌شود نه به این جهت است که این مسلمان اعتقاد پیدا کرده به اینکه مثلاً زید فلان کار را انجام داده بلکه از این جهت است که این مسلمان دیده که زید فلان کار را کرده و الآن خبر می‌دهد از دیدن حادثه. پس اگر در دادگاه بگوید من اعتقاد دارم که زید این کار را انجام داده مسموع نخواهد بود.

- دلیل شرعی می‌گوید در این موارد بخصوص شهادت فرد حجت است لکن شهادتی که یا مستند به إخبار و خبر دادن از واقع و آنچه دیده باشد، یا مبتنی بر علم باشد (مثل اینکه بیست نفر نزد این مسلمان طبق ضوابط خبر متواتر شهادت دهند بر اینکه زید فلان کار را انجام داده، طبیعتاً برای این مسلمان علم و یقین حاصل می‌شود به آن اتفاق و مسأله و در نتیجه از روی علم شهادت می‌دهد. در هر صورت آنچه مهم است در حجیت خبر و شهادت یک مسلمان تبعیت از أدله شرعیه است و أدله حجیت خبر و شهادت است و البته در مواردی که حجیت خبر مسلم مشتبه می‌شود اصل عدم حجیت ظن است.

بنابر مطالبی که بیان شد می‌گوییم جریان أصالة الصحة في الاعتقاد از باب قسم اول نمونه‌هایی دارد از جمله:

- حجیت و قبول توثیق عالمان علم رجال مانند مرحوم نجاشی که در کتبشان به ما رسیده است از باب جریان أصالة الصحة في الاعتقاد و قسم اول آن است که بنا می‌گذاریم بر اینکه این اعتقادش ناشی از مدرک صحیح و معتبر بوده است. (جرح و تعدیل دو اصطلاح رجالی است، جرح به معنای تکذیب و تعدیل به معنای توثیق است.)

- در فقه مطرح شده که اگر دو عادل نمازشان را به یک فردی اقتداء کرده باشند این اعتقاد دو عادل به عدالت آن امام جماعت، برای اثبات عدالت آن فرد و اقتداء به او به عنوان امام جماعت از باب أصالة الصحة في الاعتقاد صحیح است.

### معرفی اجمالی دو منبع:

با توجه به آشنایی اجمالی شما با چهار قسم از أصالة الصحة (فی فعل النفس، فی فعل الغير، فی قول الغير و فی اعتقاد الغير) مراجعه به دو رساله کوتاه از مرحوم شیخ انصاری که توسط کنگره بزرگداشت مقام شیخ انصاری در ۱۴۱۴ هجری قمری تحت عنوان **رسائل فقهية** (۷ رساله فقهی) به چاپ رسیده برای شما مفید است. ۱. **رسالة في العدالة**، مخصوصاً ص ۵۹ با عنوان "إثبات العدالة بالشهادة". ۲. **رسالة في التقية**، ص ۹۹، ذیل عنوان "فی ترتب آثار الصحة على العمل الصادر تقيةً"

اولین جلسه امسال عرض کردم مرحوم شیخ انصاری مباحث مربوط به استصحاب را در شش مرحله تنظیم فرموده‌اند: ۱. کلیات. ۲. اقوال و أدله. (حدود ۱۱ قول) ۳. تبییهات استصحاب (۱۲ تبییه). ۴. شرائط استصحاب. ۵. تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه و قواعد فقهیه. ۶. تعارض استصحابین. در مرحله پنجم که بحث از تعارض استصحاب با سایر اصول و امارات است سه مقام از بحث دارند، مقام اول تعارض استصحاب با امارات و قواعد ید، فراغ و تجاوز و أصالة الصحة بود.

#### مقام دوم: تعارض استصحاب با قرعه

نسبت به مقام دوم از چهار مطلب باید بحث شود که مرحوم شیخ انصاری به سه مطلب اشاره می‌کنند:

#### مطلب اول: مستند حجیت قاعده قرعه

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند فرصتی برای تبیین این مطلب نیست.

جهتش این است که کارکرد این قاعده در فقه بسیار اندک است و تنها در وارد انگشت‌شماری طبق أدله شرعیه إجراء آن حجت است لذا این قاعده را مانند قواعد ید و فراغ و تجاوز و اصل صحت بررسی تفصیلی انجام نمی‌دهند. البته إجراء قاعده قرعه در همان موارد مشروع هم مربوط به موضوعات خارجی است نه احکام شرعیه پس نمی‌توان حکم شرعی را با قرعه انداختن مشخص نمود.

نسبت به حجیت این قاعده به دو کتاب مراجعه کنید یکی بحر الفوائد مرحوم آشتیانی، ج ۸، ص ۱۶۲ ذیل همین بحث که از أدله قاعده قرعه بحث می‌کنند و کتاب أصول العامة للفقہ المقارن از مرحوم سید محمد تقی حکیم. قسمتی از عبارت مرحوم حکیم را نقل می‌کنم: و قد استدل على أصل المشروعية بأدلة من الكتاب و السنة. أدلتها من الكتاب:

۱- قوله تعالى: **وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلِّ الْمَشْحُونِ. فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ.** (صافات، ۱۳۹-۱۴۱) بتقریب ان المساهمة في اللغة هي المقارعة بإلقاء السهام، و المدحض هو المغلوب. فإذا كان يونس و هو من المرسلين ممن يزاوّل القرعة، فلا بدّ ان تكون مشروعة إذ ذاك.

۲- قوله تعالى: **ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ.** (آل عمران ۴۴) و الآية واردة لحكاية الاقتراع على كفالة مريم، و قد ظفر بها زكريا، و هو من الأنبياء و ممن شارك في الاقتراع. ...

و الأدلة من السنة كثيرا جدا، و قد عقد لها البخاري بابا في جزئه الثاني أسماه باب: (القرعة في المشكلات)، و إقراع النبي صلى الله عليه و آله و سلم بين نسائه- عند ما يريد السفر لأخذ من يخرج سهمها معه- معروف لدى المؤرخين. و في روايات أهل البيت عليهم السلام نصوص كثيرة تدل على مشروعيتها، يرجع إليها في مظانها من كتب الفقه و الحديث.

#### مطلب دوم: تقدیم استصحاب بر قرعه از باب تخصیص

مثال: یقین داریم یکی از گوسفندهای این گله موطوئه است، قاعده قرعه می‌گوید بین این گوسفندان به شیوه خاصی قرعه بیانداز و گوسفندی که قرعه مشخص کرد را موطوئه بدان، نسبت به این گوسفندی که بر اساس قرعه حکم می‌شود که موطوئه است یک استصحاب عدم جاری است که یقین داریم زمانی این گوسفند موطوئه نبود الآن هم عدم آن را استصحاب می‌کنیم.

روایات باب قرعه به طور عام دلالت می‌کنند بر حجیت قرعه در موضوعات، حالت سابقه‌ای در آنها وجود داشته باشد یا نه، أدله استصحاب آنها را تخصیص می‌زند و در نتیجه می‌گوییم القرعة لكلّ أمر مشکل الا در صورتی که حالت سابقه داشته باشد که استصحاب جاری است نه قرعه.

#### مطلب سوم: تقدیم قرعه بر سایر اصول عملیه

ممکن است تعارض بین قاعده قرعه با سه اصل عملی تخییر، برائت و احتیاط شکل بگیرد.

مثال تعارض بین قاعده قرعه با أصالة التخییر.

مكلف شاک و متخیّر است در اینکه دفن این میت به جهت اسلامش واجب است یا به جهت کافر حربی بودن حرام است (دوران بین محذورین)، قرعه می‌اندازد نتیجه این می‌شود که میت مسلمان است لذا دفن او واجب است، لكن أصالة التخییر می‌گوید مخیّری بین دفن کردن و ترک آن. اینجا وظیفه چیست؟

مثال تعارض بین قاعده قرعه با أصالة البرائة.

یقین دارد به زید بدهکار است اما شک دارد و نمی‌داند ده میلیون بدهکار است یا یازده میلیون، أصالة البرائة می‌گوید نسبت به یک میلیون اضافه، برائت جاری کن و تکلیفی نداری، قرعه می‌اندازد نتیجه این می‌شود که یازده میلیون بدهکار است. اینجا وظیفه چیست؟  
مثال تعارض بین قاعده قرعه با أصالة الإحتیاط.

یقین دارد مایع موجود در یکی از این دو ظرف نجس است، أصالة الإحتیاط می‌گوید اجتناب از هر دو ظرف واجب است لکن قرعه می‌اندازد نتیجه این می‌شود که ظرف الف نجس است. اینجا وظیفه چیست؟

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید قاعده قرعه وارد بر برائت عقلی، تخییر عقلی و احتیاط عقلی است و حاکم بر برائت شرعی و احتیاط شرعی است.

توضیح مطلب: مستند تخییر عقلی همان تحیر در دروان بین محذورین است، مستند برائت عقلی قبح عقاب بلا بیان است و مستند احتیاط عقلی هم لزوم دفع عقاب محتمل است. در نتیجه روشن است که وقتی با إجراء قاعده قرعه یکی از دو طرف شک را نتیجه بگیریم :  
دیگر تحیری باقی نمی‌ماند تا نوبت به أصالة التخییر عقلی برسد.

دیگر عدم البیان نیست که برائت جاری شود زیرا قاعده قرعه می‌گوید أنا البیان.

دیگر عقاب محتملی نیست که احتیاط جاری کنیم زیرا قاعده قرعه می‌گوید تکلیف مشخص شد.

اما اگر مستند برائت و احتیاط تعبد شارع و روایات باشد قاعده قرعه حاکم بر آنها است.

توضیح مطلب: شارع می‌فرماید محل جریان اصول عملیه شرعی جایی است که مکلف شک و متحیر باشد، اما من نتیجه قرعه را نازل منزله علم قرار دادم و دیگر شک و تحیر وجود نخواهد داشت. بنابراین شارع با توسعه در مصداق علم و شمول آن نسبت به نتیجه قاعده قرعه، می‌فرماید قاعده قرعه مقدم است بر برائت و احتیاط شرعی.

#### مطلب چهارم: کاربرد اندک قاعده قرعه

سؤال این است که اگر قاعده قرعه یک أمارة مشروع می‌باشد چرا در موارد شک به جای برائت، تخییر یا احتیاط به قرعه عمل نمی‌کنیم؟  
پاسخ این است که عمومات و روایات این قاعده آن قدر تخصیص خورده‌اند و أدله برائت، تخییر و احتیاط محتوای قاعده قرعه را ضعیف و محدود کرده که عملاً برداشت فقهاء از روایات قرعه که "القرعة لكل أمر مشكل" به موارد اندکی که در شریعت و روایات به آنها تصریح شده یا مورد اجماع فقها است اختصاص می‌یابد لذا اگر در موردی نص خاص یا اجماع فقها وجود نداشت نمی‌توانیم به قاعده قرعه عمل کنیم.

#### تحقیق:

\* آشنایی و مراجعه شما به کتاب **أصول العامة للفقہ المقارن** از مرحوم سید محمد تقی حکیم مفید بلکه لازم است. در اصول فقه مرحوم مظفر ذیل مباحث حجج، آنجا که نام استحسان، مصالح مرسله، سد ذرایع و فتح ذرایع برده می‌شود مخاطبشان را ارجاع دادن به این کتاب. مرحوم حکیم این کتابشان را در پنج باب تنظیم کرده‌اند که پنجمین و آخرین باب آن اختصاص دارد به بحث از قاعده قرعه نزد شیعه و اهل سنت و البته در حجم ۱۰ صفحه از صفحه ۵۲۹ تا ۵۳۹.

ایشان به این سؤال هم پاسخ داده‌اند که مگر حکم مربوط به شرائع سابقه برای ما حجت است؟

دوستان پاسخ این سؤال را به صورت حضوری یا در گروه کلاس در ایتم بیان بفرمایند.



### المقام الثالث: فی تعارض الإستصحاب ...، ص ۳۸۷

#### مقام سوم: تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه

سومین مقام از مرحله پنجم مباحث مربوط به استصحاب مربوط به بررسی رابطه بین استصحاب و سایر اصول عملیه است. در این مقام به سه مطلب اشاره می‌کنند: ۱. تعارض استصحاب با أصالة البرائة. ۲. تعارض استصحاب با أصالة الإشتغال. ۳. تعارض استصحاب با أصالة التخییر.

#### مطلب اول: تعارض استصحاب با أصالة البرائة

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید أصالة البرائة با هیچ کدام از اصول عملیه توان تعارض ندارد چه برائت عقلی باشد چه برائت شرعی. بررسی رابطه بین استصحاب و برائت را ضمن دو نکته بیان می‌کنند:

#### نکته اول: استصحاب بر برائت عقلی وارد است

می‌فرماید برائت عقلی که مستند و مدرکش حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان است، هر جا حکم واقعی یا حکم ظاهری یعنی مفاد اصل عملی دیگری از جمله استصحاب وجود داشته باشد، آن حکم واقعی یا ظاهری، بیان از جانب شارع به شمار می‌رود لذا نوبت به جریان برائت عقلی نخواهد رسید.

#### نکته دوم: استصحاب بر برائت شرعی حاکم است

أصالة البرائة شرعی مستند و مدرکش روایات است. روایات دو طائفه‌اند:

طائفه اول: روایاتی که مضمونشان مانند حکم عقل است یعنی می‌فرمایند تا زمانی که بیانی از جانب شارع به شما نرسیده شما آزاد هستید. این روایات ارشاد به حکم عقل هستند و استصحاب بر آنها وارد است.

طائفه دوم: روایاتی مانند "کل شیء مطلق حتی یرد فیہ نهی" نسبت به رابطه بین استصحاب با أصالة البرائة شرعی که مستندش چنین روایاتی است دو نظریه وجود دارد، صاحب ریاض المسائل، مرحوم سید علی طباطبائی (م ۱۲۳۱ هـ ق) معتقدند استصحاب وارد بر برائت است و مرحوم شیخ انصاری معتقد به حکومت استصحاب بر برائت هستند. ابتدا نظریه مرحوم صاحب ریاض را نقد می‌کنند سپس به تبیین نظریه خودشان می‌پردازند.

#### نظریه یکم: ورود استصحاب بر برائت

مرحوم صاحب ریاض می‌فرماید استصحاب وارد بر برائت شرعی است به سه دلیل: (تبیین مفصل حکومت و ورود در جلسه ۱۸ گذشت)

#### دلیل اول: وجود نهی فعلی

می‌فرماید استصحاب ثابت می‌کند همان نهی سابق، عند الشک باقی و بالفعل است لذا با وجود نهی نوبت به جریان برائت نمی‌رسد زیرا روایت فرمود تا زمانی مطلق و آزاد هستید و تکلیفی ندارید که نهی وارد نشده باشد، پس با ورود و وجود نهی، برائت سالبه به انتفاء موضوع است.

#### نقد دلیل اول:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در استصحاب ما فقط یک نهی داریم که همان نهی متیقن سابق است لذا در زمان لاحق نهی بالفعل نداریم که حرمت ارتکاب را ثابت کند فقط می‌ماند جریان برائت. پس دلیل اول نتوانست وجود نهی را ثابت کند بلکه تنها برائت جاری است.

مثال: یقین داریم "العصیر العنبی إذا غلی یحرم" یعنی آب انگور به محض اینکه بجوشد حرام می‌شود تا زمانی که دو سوم آن بر اثر جوشیدن تبخیر شود. اما یک عصیر عنبی داریم که از طرفی غلیان در آن محقق شده و حرام شده. از طرف دیگر ذهاب ثلثین هم اتفاق افتاده لکن با چند سال کنار ماندن و تبخیر شدن نه بر اثر غلیان، حال شک داریم آیا شرب این عصیر عنبی همچنان حرام است یا نه؟ أصالة البرائة می‌گوید شک در اصل تکلیف حرمت دارید برائت جاری کنید لذا این عصیر عنبی حرام نیست، نهی فعلی ثابت بالاستصحاب هم نداریم که مانع برائت شود لذا باید حکم شود به ترخیص و حلیت این عصیر عنبی.

**دلیل دوم: سرایت حکم فرد به کلی**

مرحوم صاحب ریاض می‌فرمایند یقین داریم یک فرد از افراد عصیر عنبی که عصیر عنبی جوشیده باشد، حرام و منهی عنه است. این حکم یک فرد را به کل عصیر عنبی سرایت می‌دهیم و می‌گوییم تمام افراد این عصیر عنبی حرام است لذا نسبت به عصیر عنبی که با کنار ماندن، ذهاب ثلثان شده حکم حرمت و نهی وجود دارد لذا نوبت به جریان برائت نمی‌رسد.

**نقد دلیل دوم:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند حکم یک فرد به کل را احدى از فقها حتی خود شما معتمد نیستید زیرا در این صورت لازم می‌آید تمام اشیاء از مأكولات و نوشیدنیها و ... حرام باشد زیرا یک وقتی یک فرد از گوشتها (لحم خنزیر) که حرام شود باید بگویید تمام افراد گوشت، حرام است یا یک نوشیدنی که حرام باشد باید تمام نوشیدنیها حرام باشد.

**و الفرق فی الأفراد ...، ص ۲۸۸، س ۹**

**اشکال:** مستشکل می‌گوید نقد دلیل دوم صحیح نیست زیرا قیاس مثال گوشت به مثال عصیر عنبی مع الفارق است و مرحوم صاحب ریاض نفرمودند حکم یک فرد به تمام افراد یک کلی سرایت می‌کند.

توضیح مطلب: مستشکل می‌گوید در مثال عصیر عنبی ما با یک ماهیت مواجهیم که همان عصیر عنبی است می‌دانیم یک فرد آن که عصیر عنبی جوشیده باشد حرام است نسبت به همین عصیر عنبی در حالت دیگر که بعد از چند سال کنار ماندن دو سومش تبخیر شده شک داریم لذا می‌توانیم بگوییم حکم عصیر عنبی در حالت جوشیده، به این عصیر عنبی در تمام حالات سرایت می‌کند و سبب حرمت در تمام حالات می‌شود (چه حالت قبل ذهاب ثلثین یا حالت بعد ذهاب ثلثین بالهواء). خلاصه اشکال این است که در مثال مرحوم صاحب ریاض ماهیت فرد عوض نشده بلکه فقط حالات آن عوض شده و تغییر حالت سبب تغییر حکم نمی‌شود مثل اینکه حکم معامله زید در حال نشسته با حال ایستاده تفاوت ندارد.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بالأخره مرحوم صاحب ریاض عصیر عنبی بعد از ذهاب ثلثین بالهواء را حرام و منهی عنه می‌دانند سؤال می‌کنیم این حرمت را از کجا آورده‌اند، دلیل خاص که نداریم پس ایشان حرمت را با استصحاب ثابت می‌کنند، اگر عند الشک استصحاب جاری کردند می‌گوییم عند الشک برائت هم جاری است پس بین برائت و استصحاب تعارض می‌شود نه اینکه استصحاب وارد بر برائت باشد. شاهد اینکه در اینجا حکم حرمت و نهی را فقط با تمسک به استصحاب می‌توان ثابت کرد این است که اگر استصحاب جاری نباشد باید فتوای به برائت داد زیرا نص خاص دال بر حلیت یا حرمت این عصیر عنبی مشکوک نداریم.

**دلیل سوم: اطلاق نهی در روایات**

مرحوم صاحب ریاض می‌فرمایند روایت چنین است که **"کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی"** این کلمه "نهی" اطلاق دارد چه نهی واقعی و چه نهی ظاهری. پس استصحاب و إبقاء نهی متیقن سابق نسبت به عصیر عنبی جوشیده، در ما نحن فیه یک نهی ظاهری است و با وجود نهی، نوبت به استصحاب نمی‌رسد لذا استصحاب وارد بر برائت خواهد بود.

**نقد دلیل سوم:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند:

اولاً: ضمیر "فیه" به "شیء" برمی‌گردد و همین شاهد است بر اینکه مقصود از "شیء" حکم واقعی آن است نه ظاهری یعنی حکم واقعی هر شیءی حلیت است تا زمانی که حکم واقعی حرمت در آن شیء به شما برسد، لذا تعبیر "نهی" اطلاق ندارد.

ثانیاً: اگر هم بپذیریم که "نهی" در روایت مذکور اطلاق دارد و شامل نهی واقعی و ظاهری می‌شود به عبارت دیگر مقصود از "شیء" عنوان خاص هر شیء و حکم واقعی هر شیء نیست بلکه مقصود شیء مشکوک است یعنی نسبت به هر شیء مشکوک شما تکلیفی ندارید، در این صورت می‌گوییم اگر این روایت در مورد شیء مشکوک سخن می‌گوید پس رابطه بین استصحاب و برائت معکوس خواهد شد به این بیان که أدله استصحاب می‌گوید "لا تنقض الیقین بالشک بل أنقضه بیقین آخر" یعنی یقین سابق را با شک نقض نکن بلکه اگر یقین جدیدی پیدا کردی می‌توانی یقین سابق را نقض کنی، روایت مذکور در باب برائت می‌گوید متعبد باش به برائت، پس روایات برائت می‌گویند ما یقین تبدی به برائت هستیم لذا با وجود ما نوبت به جریان استصحاب نمی‌رسد.

**فأتمل** اشاره به این است که چنین استدلالی در تقدیم برائت بر استصحاب و به عبارت دیگر در نقد کلام مرحوم صاحب ریاض صحیح نیست اما باز هم وارد بودن استصحاب بر برائت قابل اثبات نیست لذا ما در جلسه بعد حکومت استصحاب بر برائت را ثابت می‌کنیم.

نظریه دوم: حکومت استصحاب بر برائت (شیخ)

مرحوم شیخ انصاری معتقدند استصحاب حاکم بر برائت است به نحو حکومت توسعه‌ای. (تبیین چهار عنوان ورود، حکومت، تخصیص و تخصص در جلسه ۱۸ ضمن مقدمه اصولی توضیح داده شد)

توضیح مطلب: می‌فرمایند أدله استصحاب می‌فرماید: "لاتنقض الیقین بالشک" یعنی وقتی یقین سابقی مثلاً به حکم حرمت داشتی، تا زمانی که یقین جدید نیامده بناگذار بر بقاء همان متیقن سابق و بر بقاء همان نهی سابق، پس در زمان لاحق هم نهی بالفعل از جانب شارع وارد شده است، أدله برائت می‌گوید تمام اشیاء و افعال بر شما مباح است تا زمانی که نهی‌ای وارد نشده باشد.

این دو دلیل تعارض ندارند یا استصحاب وارد بر برائت نیست بلکه جمع بین این دو دلیل چنین است که می‌گوییم شارع نهی حاصل از جریان استصحاب را هم نازل منزله نهی بالفعل قرار داده لذا در مصداق "نهی" در روایت "کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی" توسعه‌ای قائل شده و فرموده هر نهی‌ای وارد شده باشد چه نهی واقعی و چه نهی ظاهری که نازل منزله نهی واقعی است، دیگر برائت و اباحه جاری نمی‌باشد.

نسبت به تقدیم استصحاب بر برائت تفاوتی بین استصحاب موضوعی و حکمی وجود ندارد.

مثال استصحاب موضوعی: یقین داریم این عصیر عنبی ابتدای جوشیدن، ثلثان نشده بود (دو سومش با غلیان تبخیر نشده بود) الآن شک داریم آیا ذهاب ثلثان محقق شده یا نه؟ موضوع عدم ذهاب ثلثان را ابقاء و استصحاب می‌کنیم.

مثال استصحاب حکمی: یقین داریم این عصیر عنبی تا قبل از ذهاب ثلثان حرام بود شک داریم آیا بعد از ذهاب ثلثیه بالهواء نیز همچنان حرام است یا نه؟ حکم حرمت را ابقاء و استصحاب می‌کنیم.

نعم هنا اشکال ...، ص ۳۸۹، س ۱۸

اشکال: شما فرمودید در تنافی بین استصحاب و برائت، استصحاب مقدم است لکن نص خاص و روایت موثقی وارد شده که مسعدة بن صدقة از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند: "کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه" سپس سه مثال بیان فرمودند که در هر سه مثال با اینکه استصحاب هم جاری است اما حضرت حکم به جریان برائت و اباحه فرمودند. از این روایت و تقدیم برائت بر استصحاب چگونه جواب می‌دهید؟ مثالها چنین است که:

مثال اول: فرد از بازار لباسی خریده که احتمال می‌دهد فروشنده مالک نبوده است، اینجا استصحاب عدم مالکیت بایع جاری است و می‌گوید حق استفاده از این لباس را نداری اما حضرت می‌فرمایند استفاده از این لباس برای شما مباح است.

مثال دوم: عبدی خریده که احتمال می‌دهد حرّ بوده که خودش را فروخته تا پولی به خانواده‌اش برسد یا فردی او را با قهر و غلبه به بازار برده فروشها آورده و فروخته است، اینجا با اینکه استصحاب بقاء حرّیت جاری است (زیرا زمانی بود که عبد در جنگ اسیر نشده بود و به بردگی گرفته نشده بود) اما حضرت حکم فرمودند به اباحه تصرف در این شخص به عنوان عبد.

مثال سوم: با خانمی عقد نکاح منعقد کرده که احتمال می‌دهد خواهر او یا خواهر رضاعی او باشد، اینجا با اینکه استصحاب عدم تحقق زوجیت جاری است اما حضرت حکم فرمودند به تأثیر عقد مذکور برای ایجاد زوجیت و محرمیت بین این خانم و آقا.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند جمعی از جمله مرحوم علامه حلی با وجود اشکال مذکور دلالت این روایت بر برائت را پذیرفته‌اند. البته بعضی از اشکال مذکور چنین جواب داده‌اند که حکم امام صادق علیه السلام به اباحه در روایت مذکور بر اساس أصالة البرائة نبوده که مستشکل بگوید برائت را بر استصحاب مقدم نموده‌اند بلکه حضرت در مثال اول و دوم به جهت قاعده ید و در مثال سوم به جهت استصحاب عدم تحقق نسب و رضاع حکم به اباحه نموده‌اند نه به جهت تمسک به برائت.

می‌فرمایند این جواب صحیح نیست زیرا ظاهر روایت دلالت می‌کند که حضرت با تمسک به "کل شیء حلال" و حکم به برائت چنین فرمایشی فرموده‌اند نه با تمسک به قاعده ید.

در هر صورت این روایات را در مباحث سابق یعنی شبهه تحریمیة در ج ۲، ص ۱۲۰ مطرح کردیم و جواب دادیم. فراجع و الله الهادی.

آخرین نکته ذیل بحث از رابطه بین استصحاب و براءت این است که می‌فرمایند ممکن است گفته شود رابطه بین استصحاب و أصالة البرائة روشن شد اما رابطه بین استصحاب تکلیف و استصحاب عدم تکلیف (استصحاب براءت) چگونه است؟

می‌فرمایند چنین چیزی ممکن نیست زیرا در استصحاب نیاز به یقین سابق داریم و نسبت به یک مسأله یا یقین به وجود تکلیف داریم یا یقین به عدم تکلیف، لذا جمع بین این دو یقین قابل تصور نیست. بله تصویر تعارض بین استصحاب وجود و استصحاب عدم را از مرحوم فاضل نراقی در مباحث سال گذشته و در ج ۳، ص ۲۰۸ کتاب نقل کردیم که فرمودند اگر دلیل بگوید "صم یوم الخمیس" و نسبت به تکلیف روز جمعه شک کنیم هم استصحاب وجود حکم جاری است هم استصحاب عدم حکم لذا تعارض و تساقط می‌کنند، ما همانجا جواب دادیم که اصلا تعارض بین این دو استصحاب قابل تصویر نیست.

### الثانی: تعارض قاعدة الإشتغال ...، ص ۳۹۱

#### مطلب دوم: تقدیم استصحاب بر اشتغال

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند همان مطالب و استدلالهای مبوط به تقدیم استصحاب بر براءت در تقدیم استصحاب بر أصالة الإشتغال یا همان أصالة الإحتیاط هم جاری است. به این بیان که:

استصحاب وارد بر اشتغال عقلی است زیرا دلیل اشتغال عقلی "دفع عقاب محتمل" است به عبارت دیگر عقل می‌گوید "اشتغال یقینی يستدعی الفراغ الیقینی" یعنی باید امتثال و اتیان تکلیف و وظیه شرعی به گونه‌ای باشد که یقین به براءت ذمه پیدا کنید. حال فرد مقداری از شهر و وطن خودش دور شده شک دارید که وظیفه او خواندن نماز تمام است یا قصر، قاعده اشتغال عقلی می‌گوید باید بین قصر و تمام جمع کنی و هر دو را انجام دهی تا یقین به فراغ ذمه پیدا کنی اما استصحاب می‌گوید یک ساعت قبل وظیفه‌ات تمام بود الان هم همان وظیفه باقی است لذا واجب است نمازت را به تمام بخوانی و دلیل استصحاب می‌گوید من مبرئ ذمه تو هستم و دیگر عقاب احتمالی وجود ندارد که احتیاط کنی لذا با وجود استصحاب (مثلا بقاء و جوب تمام) دیگر جایی برای احتمال عقاب باقی نمی‌ماند.

استصحاب بر أصالة الإشتغال شرعی هم حاکم است به همان بیانی که ابتدای جلسه قبل و این جلسه نسبت به تقدیم استصحاب بر روایات براءت توضیح داده شد (که استصحاب بر طائفه اول از روایات وارد و بر طائفه دوم حاکم بود) تقدیم استصحاب بر اشتغال شرعی را مرحوم شیخ انصاری اشاره نکرده‌اند که می‌توانید به بحر الفوائد مرحوم آشتیانی، ج ۸، ص ۱۸۶ مراجعه کنید.

اما نسبت به رابطه بین استصحاب و استصحاب اشتغال هم می‌گوییم اولاً استصحاب اشتغال نداریم و لغو است. ثانیاً: تعارض بین آن دو از مصادیق بحث تعارض استصحابین است که جلسه بعد وارد خواهیم شد و خواهیم گفت که اگر در یک موردی هم استصحاب جاری بود و هم استصحاب اشتغال ذمه، استصحاب حاکم خواهد بود.

### الثالث: التخییر ...، ص ۳۹۲

#### مطلب سوم: تقدیم استصحاب بر تخییر

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مطلب در اینجا هم مانند دو بحث قبل از براءت و اشتغال است.

مثال: شک دارد امروز روز آخر ماه مبارک رمضان است که روزه واجب باشد یا روز اول شوال است که روزه حرام باشد، دوران بین محذورین است، أصالة التخییر می‌گوید مخیر هستید یکی را انتخاب کنید، لکن استصحاب می‌گوید دیروز یقیناً ماه مبارک رمضان بود، امروز شک دارید، حکم کنید به بقاء ماه مبارک رمضان لذا روزه واجب است.

نسبت به رابطه بین استصحاب و أصالة التخییر هم می‌گوییم:

استصحاب وارد بر تخییر عقلی است زیرا موضوع تخییر عقلی تحیر و شک است و با جریان استصحاب تحیر از بین می‌رود. لذا امام صادق علیه السلام فرمودند: "الیقین لا یدخله الشک صم للرؤية و أفطر للرؤية" یعنی حضرت نسبت به شک بین روز آخر ماه مبارک رمضان و روز اول شوال (یا روز اول ماه مبارک رمضان و روز آخر ماه شعبان المعظم) نفرمودند مخیر هستید لذا وقتی استصحاب تکلیف ما را روشن کرد و از تحیر خارج شدیم دیگر نوبت به تخییر نمی‌رسد.

نسبت به رابطه بین استصحاب و استصحاب تخییر هم حکمش از مطالب مبحث بعدی روشن خواهد شد.

ابتدای مبحث استصحاب در سال گذشته و اولین جلسه امسال تحصیلی عرض کردم مرحوم شیخ انصاری مباحث استصحاب را در ۶ مرحله مورد بررسی قرار می‌دهند: ۱. کلیات. ۲. اقوال و أدله. (حدود ۱۱ قول) ۳. تنبیهات استصحاب (۱۲ تنبیه). ۴. شرائط استصحاب. ۵. تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه و قواعد فقهیه. ۶. تعارض استصحابین. رسیدیم به آخرین مبحث از مباحث استصحاب.

### مرحله ششم: تعارض استصحابین

در این مرحله مرحوم شیخ انصاری ابتدا طرح بحث دارند سپس در دو قسم مباحث را پی می‌گیرند:

#### طرح بحث

می‌فرمایند مهم‌ترین تعارض بین اصول عملیه مربوط به تعارض دو استصحاب است و تعارضات بین سایر اصول عملیه به این اندازه کاربردی نیستند و در استنباط حکم شرعی تا این اندازه به کار فقیه نمی‌آیند. نسبت به استصحابین متعارضین از جهات گوناگون تقسیمات مختلفی می‌توان مطرح کرد از جمله اینکه دو استصحاب متعارض:

- یا هر دو استصحاب موضوعی هستند. (استصحاب حیات زید، و استصحاب موت زید) در این صورت:

- یا موضوع در هر دو استصحاب واحد است مثلاً زید است.

- یا موضوع در دو استصحاب متفاوت است. مثل طهارت آب و نجاست ثوب.

- یا هر دو استصحاب حکمی هستند. (استصحاب وجوب نماز جمعه و استصحاب حرمت نماز جمعه) در این صورت:

یا حکم تکلیفی است و یا حکم وضعی.

- یا مختلف‌اند یکی استصحاب حکمی و دیگری استصحاب موضوعی

همچنین دو استصحاب متعارض:

- یا هر دو وجودی هستند. (استصحاب حیات زید، استصحاب موت زید)

- یا هر دو عدمی هستند. (استصحاب عدم نجاست، استصحاب عدم طهارت)

- یا یکی وجوبی و دیگری عدمی است. (استصحاب حیات زید و استصحاب عدم حیات زید)

همچنین تعارض بین دو استصحاب:

- یا بالذات است.

- یا بالعرض است. یعنی منشأ آن خارج است دو استصحاب است. (مثالش در چند سطر بعد روشن خواهد شد)

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند هیچ‌کدام از تقسیمات مذکور در تعیین وظیفه نسبت به استصحابین متعارضین تأثیری ندارند بلکه مهم

این است که به تقسیم استصحابین از حیث سببی و مسببی بودن توجه کنیم لذا می‌گوییم استصحابین متعارضین:

- یا یکی سببی و دیگری مسببی است.

- یا هر دو مسبب از امر ثالثی هستند.

- یا هر دو هم سبب هستند هم مسبب.

اینکه شک در استصحاب اول سبب برای شک در استصحاب دوم باشد (که استصحاب دوم می‌شود مسبب) و استصحاب دوم هم سبب

برای شک در استصحاب اول باشد (که استصحاب اول می‌شود مسبب) معقول نیست زیرا دور مصرح است.

توهم: مرحوم نراقی حالت اخیر را معقول دانسته‌اند. مثالی که بعضی برای این مورد بیان می‌کنند عام و خاص من وجه است (دو وجه

افتراق و یک وجه اشتراک) که:

دلیل دوم می‌گوید: لاتکرم الفساق

دلیل اول می‌گوید: اکرم العلماء.

#### وجه اشتراک: زید عالم فاسق

اگر فقط دلیل اول بود می‌گفتیم زید عالم اکرامش واجب است لکن چون دلیل دوم آمد شک می‌کنیم اکرام زید واجب است یا حرام؟

اگر فقط دلیل دوم بود می‌گفتیم زید فاسق اکرامش حرام است اما چون دلیل اول آمد شک می‌کنیم اکرام زید حرام است یا واجب؟

پس تا قبل از آمدن "لاتکرم الفساق" یقین داشتیم اکرام زید عالم واجب است اما با آمدن "لاتکرم الفساق" شک می‌کنیم آیا عموم العلماء

باز هم شامل زید می‌شود یا نه، منشأ و سبب این شک عموم الفساق است.

و تا قبل از آمدن "اکرم العلماء" یقین داشتیم اکرام زید فاسق حرام است اما با آمدن "اکرم العلماء" شک می‌کنیم آیا عموم الفساق باز هم شامل زید می‌شود یا نه، منشأ و سبب این شک عموم العلماء است.

پس هر یک از دو عام (أصالة العموم، استصحاب عموم) سبب برای شک در عام دیگر هستند.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید شک در هر دو اصل و دو عام مسبب از یک علم اجمالی هستند که علم اجمالی داریم به اینکه یکی از دو حکم نسبت به زید قابل جریان است پس رابطه بین دو استصحاب سببی و مسببی نیست بلکه هر دو استصحاب مسبب از امری خارج از خودشان هستند.

در هر صورت بحث از تعارض استصحاب را در دو قسم مستقل بررسی خواهیم کرد: ۱. دو استصحابی که رابطه‌شان سببی مسببی است. ۲. دو استصحابی که مسبب از یک سبب خارجی هستند.

#### قسم اول: تعارض بین دو استصحاب سببی مسببی

برای تبیین تعارض بین دو استصحاب سببی و مسببی چند مثال بیان می‌کنند که همه را به اختصار توضیح می‌دهیم:

**مثال اول:** یقین دارد لباس نجس بود لذا با آب موجود آن را شست، شک می‌کند که آیا لباس پاک شد یا نه؟ منشأ شک در این است که نمی‌داند آبی که با آن لباس را شسته، پاک بوده یا نه؟ پس إجراء استصحاب در ناحیه آب (یقین سابق به طهارت آب و شک لاحق در طهارت) می‌شود استصحاب و شک سببی و استصحاب بقاء نجاست لباس می‌شود استصحاب و شک مسببی.

**مثال دوم:** شک دارد نمازش صحیح بوده یا نه منشأ شک در بقاء وضو است که نمی‌داند وضویی که گرفته بود باقی بوده یا نه؟ اگر وضو با استصحاب ابقاء شود پس نماز هم صحیح است و دیگر نوبت به استصحاب عدم صحت نماز نمی‌رسد (ابتدای شروع نماز یقین داشت نماز صحیح مسقط تکلیف انجام نداده بود شک دارد نمازش صحیح و مسقط تکلیف بود یا نه، عدم صحت را استصحاب می‌کند).

**مثال سوم:** نمی‌داند نمازش صحیح بوده یا نه؟ منشأ شکش در این است که نمی‌داند بدن یا لباسش پاک بوده یا نه؟ اگر استصحاب بقاء طهارت لباس و بدن را جاری کند نمازش هم صحیح خواهد بود و نوبت به جریان استصحاب عدم صحت نماز نمی‌رسد.

**مثال چهارم:** شک دارد لباس نجسی که در آب حوض شسته پاک شده یا نه، منشأ شک در نجاست لباس این است که نمی‌داند کزیت آب حوض باقی مانده یا نه؟ با استصحاب بقاء کزیت آب تکلیف لباس هم روشن می‌شود و نوبت به استصحاب نجاست لباس نمی‌رسد.

**مثال پنجم:** شک دارد لباس نجسی که در آب حوض شسته پاک شده یا نه، منشأ شک در نجاست لباس این است که نمی‌داند حالت اطلاق آب حوض باقی مانده یا نه؟ با استصحاب بقاء اطلاق آب تکلیف لباس هم روشن می‌شود و استصحاب نجاست لباس جاری نیست.

**مثال ششم:** شک دارد آیا مالک ارث پدر شده یا نه؟ منشأ و سبب شک این است که نمی‌داند پدرش که مفقود شده زنده است یا نه؟

**مثال هفتم:** مقداری پول دارد که به اندازه تحقق استطاعت مالی برای انجام حجة الإسلام هست لکن نمی‌داند با این پول حج بر او واجب شده یا نه؟ منشأ و سبب شک این است که نمی‌داند آیا به زید ده میلیون بدهکار است یا نه؟ اگر بدهکار باشد دیگر مستطیع نخواهد بود. با إجراء استصحاب برائت ذمه تکلیف وجوب حج هم روشن می‌شود و مستطیع خواهد بود.

در رابطه با تعیین تکلیف بین دو استصحاب متعارضی که رابطه‌شان سببی مسببی است دو قول وجود دارد:

**قول اول: مشهور و مرحوم شیخ: استصحاب سببی مقدم است.**

مرحوم شیخ انصاری و مشهور معتقدند با إجراء استصحاب در ناحیه سبب دیگر نوبت به استصحاب در مسبب نمی‌رسد به چهار دلیل:

#### دلیل اول: اجماع

به فتاویٰ فقهاء در ابواب مختلف فقه که مثالهایش بیان شد مراجعه می‌کنیم می‌بینیم فتوایشان مطابق با تقدیم استصحاب سببی است. مؤید این اجماع هم سیره عقلا است که چه در مواجهه با مصادیق شرعی محل بحث و چه مصادیق عرفی این بحث استصحاب سببی را مقدم می‌دارند.

**مثال عرفی:** شک دارد هندوانه‌ای که داخل حوض انداخت سالم است یا نه؟ منشأ شک این است که آیا میله‌های آهنی که یقین دارد قبلاً داخل حوض بوده، الآن هم باقی است یا نه؟ اگر باقی باشد هندوانه شکسته و الا فلا. عرف اینجا نسبت به سبب اصل جاری می‌کند و می‌گوید حتماً میله‌ها باقی است پس هندوانه شکسته است. یعنی به یقین سابق در ناحیه سبب ترتیب اثر می‌دهد.

### دلیل دوم: مدلول "لاتنقض یقین"

مرحوم شیخ انصاری ذیل این دلیل ابتدا تحلیلشان را ارائه می‌دهند و سپس از دو اشکال جواب می‌دهند. می‌فرمایند ما محتوای "لاتنقض" را تحلیل می‌کنیم تا روشن شود در تعارض بین شک سببی و مسببی (استصحاب سببی و مسببی) وظیفه چیست. مثال این بود که نسبت به آب، یقین سابق به طهارت و شک لاحق در بقاء آن داریم، نسبت به لباس هم یقین سابق به نجاست و شک لاحق در بقاء آن داریم. روایت می‌فرماید: "لاتنقض یقین بالشک بل أنقضه بیقین آخر" مرحوم شیخ انصاری با تحلیل محتوای این روایت، به پنج بیان استدلالشان به این حدیث مبنی بر تقدیم شک سببی بر مسببی را توضیح می‌دهند که در پایان این پنج بیان، مطلبشان از تمام ابعاد روشن می‌شود. (سه بیان را به طور مستقل و دو بیان را در جواب از اشکال اول مطرح می‌فرمایند)

### بیان اول: لزوم نقض یقین با یقین

محتوای روایت لاتنقض در وظیفه نسبت به شک سببی و مسببی از دو حالت خارج نیست که هر دو را بررسی می‌کنیم. البته حالت سومی هم ممکن است به ذهن برسد که جریان هر دو استصحاب سببی و مسببی است که می‌گوییم منجر به تناقض است زیرا استصحاب طهارت آب با استصحاب نجاست لباس قابل جمع نیست. اما بررسی دو حالت:

### حالت اول: تقدیم شک سببی (صحیح)

بر اساس لاتنقض، یقین سابق به طهارت آب را نقض نمی‌کنیم لذا همچنان حکم می‌کنیم به طهارت آب، پس با استصحاب نتیجه گرفتیم آب طاهر است، بنابراین شک ما نسبت به نجاست لباسی که با این آب شسته شده هم رفع می‌شود یعنی یقین سابق به نجاست لباس را نقض می‌کنیم به این دلیل که روایت می‌فرماید "بل أنقضه بیقین آخر" با یقین جدید می‌توانی یقین سابق را نقض کنی، نسبت به لباس یقین جدیدی به طهارت آن پیدا کردیم پس یقین سابق به نجاست لباس را طبق روایت باید نقض کرده و کنار بگذاریم.

### حالت دوم: تقدیم شک مسببی (باطل)

بر اساس لاتنقض، یقین سابق به نجاست لباس را نقض نمی‌کنیم لذا همچنان حکم می‌کنیم به نجاست لباس، پس با استصحاب نتیجه گرفتیم لباس نجس است، نسبت به آبی که این لباس در آن شسته شده یقین سابق به طهارت داشتیم که طهارت آب با نجاست لباسی که با این آب شسته شده قابل جمع نیست (یا هر دو باید نجس باشند یا هر دو پاک) وقتی نجاست لباس را نتیجه گرفتیم پس نمی‌توانیم استصحاب طهارت آب جاری کنیم به عبارت دیگر یقین سابق به طهارت آب را نقض کردیم و هیچ دلیل و حجت شرعی هم بر نقض این یقین نداریم پس نهی "لاتنقض" می‌گوید نباید یقین سابق به طهارت آب را نقض کنی.

خلاصه اینکه در حالت اول (تقدیم شک سببی) نقض یقین به نجاست لباس نقض یقین با دلیل و حجت شرعی بود، اما نقض یقین به طهارت آب نقض یقین بدون حجت شرعی و باطل است.

### بیان دوم: رفع ید از آثار متضاد با متیقن

روایت لاتنقض می‌گوید یقین سابق را نقض نکن یعنی به آثار متضاد با یقین سابق اعتنا نکن بلکه آثار یقین سابق را جاری بدان، بنابراین محتوای لاتنقض از دو حالت خارج نیست:

### حالت اول: تقدیم شک سببی

یقین سابق به طهارت آب را استصحاب می‌کنیم و بر اساس روایت لاتنقض می‌گوییم آثاری که در تضاد با استصحاب طهارت هستند را باید کنار بگذاریم، نجاست لباسی که با این آب شسته شده در تضاد با طهارت آب است لذا نجاست لباس و استصحاب آن را کنار می‌گذاریم پس کنار گذاشتن و نقض یقین به نجاست لباس بر اساس حجت شرعی (استصحاب طهارت آب) انجام شد یعنی نقض یقین به نجاست لباس بر اساس "بل أنقضه بیقین آخر" انجام شد.

### حالت دوم: تقدیم شک مسببی

یقین سابق به نجاست لباس را استصحاب می‌کنیم و بر اساس روایت لاتنقض می‌گوییم آثاری که در تضاد با استصحاب نجاست لباس هستند را باید کنار بگذاریم، طهارت آبی که این لباس نجس در آن شسته شده در تضاد با نجاست لباس است لذا طهارت آب و استصحاب آن را کنار می‌گذاریم. اما این کار صحیح نیست زیرا منشأ شک ما در بقاء نجاست لباس، بقاء طهارت آب است نسبت به طهارت آب،

لاتنقض می‌گوید یقین سابق به طهارت را نقض نکن. پس عموم لاتنقض شامل شک سببی می‌شود و می‌گوید یقین سابق به طهارت را نقض نکن دلیل و حجت شرعی نداریم که یقین سابق به طهارت آب را نقض کنیم، یقین سابق به نجاست لباس هم صرفاً شامل خود لباس می‌شود چون شک در لباس شک مسببی است.

در جواب اول از اشکال اول با عبارتی دیگر همین بیان را توضیح می‌دهند.

#### بیان سوم: نقض خود بخودی شک مسببی

مرحوم شیخ انصاری در سومین بیان‌شان با عنوان "و الحاصل" می‌فرمایند با إجراء لاتنقض نسبت به شک سببی (إبقاء یقین سابق به طهارت آب) دیگر شکی نسبت به لباس باقی نمی‌ماند و حکم به طهات آن می‌کنیم به عبارت دیگر یقین سابق به نجاست لباس را نقض می‌کنیم چون دلیل شرعی بر طهارت لباس قائم شده است.

بیان چهارم و پنجم در پاسخ به اشکال اول مطرح می‌شود.

#### اشکال اول:

مستشکل می‌گوید ارکان استصحاب دو چیز است یکی یقین سابق و دیگری شک لاحق، روایت "لاتنقض الیقین بالشک" عام است و شامل تمام مصادیق استصحاب می‌شود یعنی هر جا ارکان استصحاب محقق باشد، لاتنقض می‌گوید یقین سابق را إبقاء کن. با این توضیح دیگر معنا ندارد که لاتنقض را نسبت به طهارت آب (شک سببی) جاری بدانیم و یقین به طهارت را نقض نکنیم اما نسبت به نجاست لباس جاری ندانیم و یقین سابق به نجاست لباس را نقض کنیم، بلکه باید هر دو استصحاب را جاری بدانیم، نهایتش این است که هر دو تعارض و تساقط می‌کنند.

#### جواب:

مرحوم شیخ انصاری دو جواب به این اشکال می‌دهند که در حقیقت بیان چهارم و پنجمشان در تحلیل روایت "لاتنقض" است. می‌فرمایند: اولاً: (جواب نقضی) حدیث لاتنقض می‌گوید آثار متضاد با یقین سابق را اعتنا نکن بلکه آثار یقین سابق را إبقاء کن.

إبقاء یقین سابق نسبت به نجاست لباس به این معنا است که آثار ضد نجاست را اعتنا نکنید یعنی به طهارت آب اعتنا نکنید و یقین به طهارت آب را نقض کنید.

حال سؤال ما این است که اگر دست مرطوبی که یقیناً طاهر بوده با این لباس ملاقات کرد، حکم این ملاقی یعنی دست چیست؟

اگر بگویید ملاقی طاهر است، می‌گوییم چنین حکمی باطل است و چند صفحه بعد بطلانش را اثبات خواهیم کرد.

اگر بگویید ملاقی نجس است، می‌گوییم حکم به نجاست ملاقی هیچ دلیل و روایتی ندارد مگر اینکه شما با استصحاب نجاست لباس نتیجه بگیرید دست هم نجس است که در این صورت شما شک سببی را مقدم کرده‌اید زیرا شک در نجاست دست مسبب است از شک در نجاست لباس، شما استصحاب نجاست نسبت به لباس (سبب) جاری می‌کنید و نتیجه می‌گیرید دست (مسبب) هم نجس است.

پس شما هم با تمسک به استصحاب سببی حکم ملاقی را روشن می‌کنید. در هر صورت هر جوابی نسبت به حکم ملاقی می‌دهید ما هم نسبت به تقدیم شک سببی (یقین به طهارت آب) بر مسببی می‌دهیم.

ثانیاً: (جواب حلّی) ما که استصحاب سببی را مقدم می‌داریم به این دلیل است که وقتی یقین سابق به طهارت آب را إبقاء کردیم، ثابت می‌شود آب طاهر است، اینجا دیگر دلیل شرعی است که می‌گوید "الماء الطاهر مطهّر" یعنی آبی که پاک است پاک کننده نجس هم هست، لذا بر اساس این دلیل شرعی و روایت مذکور می‌گوییم لباس هم پاک است یعنی یقین سابق به نجاست لباس را نقض کردیم لکن با یک دلیل شرعی و یک یقین جدید چنانکه روایت فرمود "بل أنقضه بیقین آخر". اما اگر یقین به نجاست را إبقاء کنیم دلیلی برای نقض یقین به طهارت آب نداریم، زیرا با اثبات نجاست لباس، نمی‌توان ادعا کرد پس آب نجس بوده است. (طهارت و نجاست آب از جانب لباس نیامده است چون لباس مسبب است اما طهارت و نجاست لباس از جانب آب می‌آید چون آب سبب است یعنی اگر آب پاک باشد لباس هم پاک است و اگر آب نجس باشد لباس هم نجس است.)

خلاصه اینکه با إجراء استصحاب در سبب، موضوع یعنی شک در مسبب از بین می‌رود و جریان استصحاب سالبه به إنتفاء موضوع می‌شود.



کلام در پاسخ از اشکال وارد بر استدلال به "لاتنقض" برای اثبات تقدیم شک سببی بر مسببی بود. اشکال اول و جوابش گذشت.

اشکال دوم: قبل از بیان اشکال دوم یک مقدمه کوتاه منطقی بیان می‌کنیم:

### مقدمه منطقی: کلی متواطی و مشکک

در المنطق مرحوم مظفر، ص ۶۰، ذیل اقسام کلی خوانده‌ایم که ینقسم الکلی الی المتواطیء و المشکک، لآنه :  
أولاً: اذا لا حظت کلیاً مثل الانسان والحيوان والذهب والفضة، وطبقته على أفراد، فانك لا تجد تفاوتاً بين الافراد في نفس صدق المفهوم عليها: فزید وعمر وخالد الی آخر افراد الانسان من ناحية الانسانية سواء، من دون أن تكون انسانية احدهم أولى من انسانية الآخر ولا اشد ولا اكثر، ولا أي تفاوت آخر في هذه الناحية. واذا كانوا متفاوتين ففي نواحٍ أخرى غير الانسانية، كالتفاوت بالطول واللون والقوة والصحة والاخلاص وحسن التفكير ... وما الی ذلك وكذا أفراد الحيوان والذهب، ونحوهما، ومثل هذا الكلي المتوافقة أفرادها في مفهومه یسمى (الكلي المتواطیء) أي المتوافقة أفرادها فيه، والتواطؤ: هو التوافق والتساوي.  
ثانياً: اذا لا حظت کلیاً مثل مفهوم البياض والعدد والوجود، وطبقته على أفراد، تجد على العكس من النوع السابق، تفاوتاً بين الافراد في صدق المفهوم عليها، بالاشتداد أو الكثرة أو الاولوية أو التقدم. فنري بياض الثلج اشد بياضاً من بياض القرطاس، وكل منهما بياض وعدد الالف أكثر من عدد المائة، وكل منهما عدد. ووجود الخالق أولى من وجود المخلوق، ووجود العلة متقدم على وجود المعلول بنفس وجوده لا بشيء آخر، وكل منهما وجود. وهكذا الكلي المتفاوتة أفرادها في صدق مفهومه عليها یسمى (الكلي المشکک) والتفاوت یسمى (تشکیکاً).

همچنین مرحوم سبزواری در منظومه‌شان، ج ۱، ص ۲۳ در مبحث اقسام کلی، همین محتوا را اینگونه به نظم درآورده‌اند:

و متواطٍ أو مشککٍ ثبت  
إن ساوت الأفراد أو تفاوتت

مستشکل همان اشکال اول را به بیانی دیگر تکرار می‌کند و می‌گوید ما رابطه استصحاب با افراد و مصادیقش رابطه کلی متواطی به افرادش می‌باشد به این بیان که شک سببی و شک مسببی دو فرد از افراد عام لاتنقض هستند، و لاتنقض به عنوان دلیل استصحاب به صورت یکسان شامل هر دو می‌شود لذا باید بگوییم چنانکه ارکان استصحاب در شک نسبت به سبب تمام است، ارکان استصحاب نسبت به شک در مسبب هم تمام است و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد لذا هر دو باید جاری باشند هر چند منجر به تعارض و تساقط شود.

و يُدفع بأن فردیة ...، ص ۳۹۷، س ۱۵

جواب: مرحوم حوم شیخ انصاری دو جواب از این اشکال بیان می‌کنند:

جواب اول: می‌فرمایند ما معتقدیم یقین سابق و شک لاحق در ناحیه سبب، مصداق لاتنقض است یعنی نباید یقین سابق به طهارت آب را نقض کنیم، وقتی یقین سابق به طهارت آب را إبقاء نمودیم در نتیجه موضوع شک در مسبب و شک در نجاست لباس خود بخود از بین می‌رود و نوبت به جریان استصحاب در مسبب نمی‌رسد.

اما اگر یقین سابق نسبت به مسبب را إبقاء کنیم و لاتنقض را در آن جاری بدانیم، دور لازم می‌آید.

بیان دور:

استصحاب مسبب زمانی فردی از افراد لاتنقض (استصحاب) است که در ناحیه سبب، استصحاب جاری نشود یعنی یقین سابق در سبب را نقض کنیم و یقین سابق در مسبب را إبقاء کنیم. زیرا إبقاء هر دو یقین چنانکه جلسه قبل گفتیم تناقض است، پس فرد بودن استصحاب مسببی برای لاتنقض متوقف است بر اینکه استصحاب و لاتنقض در سبب جاری نشود. چه زمانی استصحاب و لاتنقض در سبب جاری نمی‌شود؟ زمانی که استصحاب در مسبب جاری شود. پس جریان استصحاب در مسبب متوقف شد بر جریان استصحاب در مسبب و هذا دورٌ و باطلٌ.

ترجمه عبارت کتاب: بأن فردیة أحد الشیئین ... فرد بودن شک مسببی برای استصحاب و لاتنقض، وقتی متوقف باشد بر خروج شک سببی از عموم لاتنقض با اینکه فرض این است که لاتنقض شامل شک سببی هم می‌شود، لازم می‌آید حکم کنیم که شک سببی فرد و مصداق برای لاتنقض و استصحاب نیست، و حال آنکه رفع ید از عموم لاتنقض جایز نیست زیرا:

رفع ید از عموم لاتنقض نسبت به سبب، متوقف است بر اینکه لاتنقض شامل مسبب بشود و شمول لاتنقض نسبت به مسبب (فردیّت مسبب برای لاتنقض) متوقف است بر رفع ید از عموم لاتنقض نسبت به سبب.

جواب دوم: قبل از بیان جواب دوم دو مقدمه بیان می‌کنیم:

### مقدمه فلسفی اول: تساوی رتبه لوازم یک شیء

در فلسفه ثابت شده اگر وجود خارجی یک شیء (ملزوم) چند لازمه داشته باشد، رتبه این لوازم از نظر تحقق مساوی است و بر یکدیگر تقدم ندارند. به عنوان مثال وجود خارجی آتش لوازمی دارد مانند نور و حرارت که به محض تحقق آتش، نور و حرارت با هم محقق می‌شوند و اینگونه نیست که اول حرارت محقق شود سپس نور.

### مقدمه فلسفی دوم: رابطه موضوع و حکم

در مباحث اصولی بارها تکرار می‌شود که رابطه موضوع و حکم مانند رابطه علت و معلول است یعنی چنانکه تحقق معلول وابسته به تحقق علت است، تحقق حکم هم وابسته به تحقق موضوع است، و چنانکه به محض آمدن علت تامه قطعاً معلول هم به دنبال آن می‌آید، به محض تحقق موضوع، حکم هم به دنبال آن می‌آید. به عبارت دیگر چنانکه تفکیک بین علت و معلول ممکن نیست، تفکیک بین موضوع و حکم هم ممکن نیست.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید شک سببی دو لازمه دارد یعنی به محض اینکه مکلف شک پیدا می‌کند که آیا آب همچنان طاهر هست یا نه، این شک دو لازمه به دنبال دارد:

**لازمه اول:** حکم عام یعنی لاتنقض.

به محض اینکه شک سببی به عنوان موضوع محقق شود، حکم آن که عموم لاتنقض باشد تحقق پیدا می‌کند.

**لازمه دوم:** شک مسببی

به محض اینکه شک سببی (شک در طهارت آب) به عنوان یک ملزوم محقق می‌شود لازمه آن که شک در طهارت و نجاست لباس باشد تحقق پیدا می‌کند.

حال بر اساس مقدمه اول می‌گوییم حکم عام و شک مسببی که هر دو از لوازم شک سببی هستند در یک رتبه می‌باشند یعنی با تحقق شک سببی، هر دو لازمه آن (حکم عام و شک مسببی) در یک رتبه محقق می‌شوند نه اینکه یکی بر دیگری مقدم باشد.

حال اگر بگویید ما حکم عام را نسبت به شک مسببی جاری می‌کنیم، مستلزم خلف و باطل است.

**توضیح خلف:**

فرض این است که شک مسببی لازمه شک سببی است و در نتیجه رتبه‌اش با لازمه دیگر شک سببی یعنی حکم عام (لاتنقض) مساوی است. اگر فرض کنیم حکم عام لاتنقض نسبت به شک مسببی جاری شود یعنی شک مسببی بشود موضوع و لاتنقض هم حکم آن باشد و چنانکه در مقدمه دوم گفتیم رتبه موضوع بر حکم مقدم است حال اگر شک سببی که رتبه‌اش با لاتنقض مساوی بود اگر موضوع برای لاتنقض قرار گیرد لازم می‌آید که رتبه‌اش مقدم بر لاتنقض باشد و هذا خلاف الفرض.

ابتدا فرض گرفتیم که رتبه شک مسببی با لاتنقض یکی است (چون هر دو لازمه شک سببی بودند) اگر شک مسببی موضوع برای حکم لاتنقض قرار گیرد لازم می‌آید تقدم رتبه شک مسببی بر حکم لاتنقض و این خلاف فرض تساوی رتبه آن دو است.

خلاصه دلیل دوم این شد که فرمودند اگر لاتنقض را در استصحاب سببی جاری کنیم باعث از بین رفتن شک در نایه مسبب می‌شود و اگر لاتنقض را در مسبب جاری کنیم باعث می‌شود یقین سابق نسبت به سبب را بدون دلیل و حجت شرعی نقض کنیم در حالی که شارع می‌فرماید لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر.

تا اینجا دو دلیل اجماع و لاتنقض برای اثبات تقدم شک سببی بر مسببی بیان شد، دو دلیل دیگر باقی مانده که خواهد آمد إن شاء الله.

### نکته تربیتی:

در بحث از أصالة الصحة و أبعاد چهارگانه آن (در فعل نفس، در فعل غیر، در قول غیر و در اعتقاد غیر) وعده بیان نکات تربیتی داده بودم که در جلسه امروز صبح مکاسب ۴ نکاتی مقدماتی با محوریت أصالة الصحة فی فعل النفس از منظر اخلاقی تربیتی نه فقهی اصولی بیان شد که ان شاء الله ادامه خواهد داشت. در صورت تمایل می‌توانید به صوت مذکور مراجعه فرمایید.

### دلیل سوم: قلت فائده استصحاب

سومین دلیل بر لزوم تقدیم استصحاب سببی بر مسببی آن است که می‌فرمایند استصحاب به صورت کلی بر دو قسم است:

یکم: استصحاب حکم شرعی که موارد، مصادیق و کاربردش در فقه نسبت به استصحاب موضوعی اندک است.

دوم: استصحاب موضوع خارجی که اکثر موارد جریان استصحاب را به خود اختصاص داده است. (حتی بعضی از اصولیان ادعا کرده‌اند روایات استصحاب فقط جریان استصحاب در موضوع را حجت قرار می‌دهد) یعنی معمولاً یک موضوع خارجی استصحاب و ابقاء می‌شود سپس آثار و احکام بر آن مترتب می‌شود. اما این آثار هم بر دو قسم است:

### قسم اول: آثار سابق بر استصحاب

بعضی از آثاری که می‌خواهند بعد ابقاء موضوع، بر آن مترتب شوند چنین است که قبل از تحقق شک و استصحاب هم موجود بوده‌اند. مثال: نسبت به موضوعی مثل حیات زید شک داریم، استصحاب موضوعی جاری می‌کنیم و حکم می‌کنیم به بقاء حیات زید. بر اثبات این حیات، آثاری مترتب است مثل اینکه نفقه عیال بر زید واجب است. این وجوب نفقه عیال اثری است که قبل از شک در حیات زید هم بود لذا اثر سابق بر استصحاب است. در این موارد فقهاء همان حکم وجوب نفقه را استصحاب می‌کنند و دیگر نیازی به استصحاب موضوع نیست.

پس تا اینجا استصحاب حکمی مواردش اندک بود، استصحاب موضوعی هم اگر آثار آن سابق بر استصحاب باشد، این استصحاب موضوعی هم نیازی به جریانش نیست.

### قسم دوم: آثار حادث بعد استصحاب

بعضی از آثاری که می‌خواهند بعد ابقاء موضوع، بر آن مترتب شوند چنین است که قبل از تحقق شک و استصحاب معدوم بوده‌اند و بعد استصحاب مترتب بر موضوع می‌شوند، مانند همان مثال جلسات قبل که وقتی طهارت آب را به عنوان موضوع، ابقاء کردیم اثرش می‌شود طهارت لباس که این اثر جدید است و قبل از استصحاب طهارت لباس نبود.

این قسم از استصحاب موضوعی هم که منطبق بر استصحاب سببی و مسببی است اگر بنا باشد با تعارض ساقط شود یعنی استصحاب سببی (استصحاب در ملزوم) بخواهد در تعارض با استصحاب عدم لوازم (استصحاب عدم طهارت). لازمه استصحاب طهارت آب، طهارت لباس است، حال استصحاب عدم لازم یعنی طهارت می‌شود استصحاب نجاست لباس) ساقط شود دیگر موارد جریان استصحاب بسیار اندک خواهد شد و چنین چیزی با انبوه روایات و اخبار متعدد در باب استصحاب سازگار نیست که این همه روایت و بیان قاعده استصحاب برای چند مورد اندک استصحاب حکم تکلیفی باشد.

### نقد دلیل سوم:

مرحوم شیخ انصاری دلیل سوم را قبول ندارند و در نقد آن می‌فرمایند اینکه ادعا شد نسبت به آثار سابقه، استصحاب موضوعی جاری نمی‌شود بلکه فقهاء در حکم استصحاب جاری می‌کنند را قبول نداریم و اتفاقاً زمانی استصحاب حکم (مثل وجوب نفقه) قابل اجراء است که موضوع حیات زید محرز و ثابت باشد، بدون احراز موضوع که نمی‌توان حکم را استصحاب کرد. پس استصحاب نسبت به موضوع قطعاً باید جاری شود لکن بعد از جریان استصحاب نسبت به موضوع:

– بعضی مانند مشهور و ما می‌گوییم استصحاب موضوعی باید جاری شود تا آثار مختص به آن موضوع مترتب شود، پس با وجود استصحاب موضوع (حیات زید) دیگر نیازی به استصحاب خود اثر (وجوب نفقه) نداریم زیرا به محض اینکه حیات زید را با استصحاب ثابت کردیم خود به خود وجوب نفقه بنا به روایات، ثابت خواهد بود. و در ابتدای امسال تحصیلی به تفصیل ثابت کردیم یکی از شرائط جریان استصحاب، بقاء موضوع است و طبیعتاً با احراز بقاء موضوع آثار شرعی آن به دنبالش خواهند آمد.

– بعضی مانند مرحوم صاحب فصول فرمودند ابتدا موضوع را استصحاب می‌کنیم و بعد از احراز موضوع با استصحاب، نوبت به اجراء استصحاب در حکم می‌رسد. که این کلام باطل است زیرا ثابت کردیم با اجراء استصحاب در موضوع (سبب) دیگر نیازی به اجراء استصحاب در حکم (وجوب نفقه) نمی‌باشد.

نتیجه اینکه استصحاب نسبت به آثار سابقه هم جاری است پس اگر بالفرض استصحاب نسبت به آثار حادث (استصحاب سببی) به تعارض ساقط شود، موارد جریان استصحاب اندک نخواهد بود.

#### دلیل چهارم: أدله حجیت استصحاب

چنانکه از ابتدای میحث استصحاب بیان شد، دلیل حجیت استصحاب نزد قدماء، حصول ظن و حکم عقل بود و نزد متأخران، تعبد و روایات دال بر حجیت استصحاب. حال مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید:

– اگر استصحاب را از باب روایات حجت بدانیم روایاتی مانند صحیح زراره حکم می‌کنند به جریان استصحاب در سبب و عدم حجیت استصحاب در مسبب. توضیح مطلب این است که:

در روایت زراره که عرض کرد مکلفی شک دارد نمازش صحیح است یا نه، و منشأ شکش این است که نمی‌داند وضوئی که گرفته بود باقی مانده بود یا نه؟ اینجا یک استصحاب در سبب یعنی وضو جاری است که می‌گوید وضو داشته و نمازش صحیح است و یک استصحاب در مسبب یعنی نماز جاری است که می‌گوید اول اذان یقین داشت به عدم اتیان نماز الان شک دارد، استصحاب عدم اتیان جاری کند لذا نمازش باطل است. پس با وجود اینکه ارکان استصحاب در مسبب هم قابل تصویر است لکن امام صادق علیه السلام فرمودند استصحاب در طهارت (سبب) جاری کند یعنی استصحاب در نماز (مسبب) نباید جاری کند.

شاهد بر اینکه ارکان استصحاب نسبت به مسبب هم قابل تصویر است کلام بعض فقها است که در این فرع فقهی معتقدند هر دو استصحاب سببی و مسببی جاری می‌شود و به تعارض ساقط می‌شود و نوبت به قاعده اشغال ذمه می‌رسد.

اما از جواب امام صادق علیه السلام می‌توانیم بفهمیم که مادامی که استصحاب در سبب جاری است و تکلیف ما را روشن می‌کند، جریان استصحاب در مسبب مشروع نیست زیرا اگر حکم حضرت به استصحاب در طهارت (سبب) به جهت تقدیم استصحاب سببی بر استصحاب مسببی نبود بلکه فقط به جهت وجود ارکان استصحاب (یقین سابق و شک لاحق) بود، این وجود ارکان بین هر دو استصحاب (سببی و مسببی) مشترک است و معنا ندارد حضرت علت تقدیم استصحاب طهارت را نکته‌ای (وجود ارکان استصحاب) بدانند که بین هر دو استصحاب مشترک است و چنین چیزی از مولای حکیم قبیح است و قبح آن از ترجیح بالمرجح هم بیشتر است زیرا ترجیح بر اساس مرجح مشترک است (در ترجیح بلا مرجح فرد یک طرف را بر اساس دلخواه خود بدون وجود مرجح منطقی مقدم می‌کند اما ترجیح به وجه مشترک اقبیح است زیرا یکی را بر دیگری مقدم کرده دقیقاً به همان وجهی که در طرف دیگر هم وجود دارد)

در هر صورت بیش از این نیازی به استدلال بر تقدیم استصحاب سببی بر مسببی نیست و مطلب آنقدر واضح است که یک فرد عامی متدین به محض شنیدن فتوای مجتهدش مبنی بر استصحاب طهارت در آب مشکوک، آثار آن را که طهارت لباس باشد مترتب می‌کند.

– اگر استصحاب را از باید حکم عقل و حصول ظن حجت بدانیم تقدیم استصحاب سببی بر مسببی بسیار آشکار خواهد بود. زیرا وقتی ظن به وجود ملزوم (مسبب، طهارت آب) پیدا شود دیگر حصول ظن به عدم لازم (عدم طهارت لباس) عقلاً محال می‌باشد. پس حصول ظن به طهارت آب عقلاً مساوی است با حصول ظن به طهارت لباس یعنی دیگر امکان استصحاب نجاست لباس وجود ندارد.

پس استصحاب مسببی تابع استصحاب سببی است لذا می‌گوییم به حکم عقل، یک استصحاب زمانی جاری است که تابع استصحاب دیگر نباشد و الا (اگر تابع و مسبب از استصحاب دیگر باشد) نسبت به سبب استصحاب جاری خواهد بود.

شاهد بر لزوم تقدیم استصحاب سببی هم بناء عقلاء است که در تمام امور معاش و معادشان به استصحاب سببی عمل می‌کنند و حتی اگر وجود استصحاب مسببی به آنها تذکر داده شود به آن توجه نمی‌کنند. بر همین اساس:

اگر عقلاء شک کنند فردی که مفقود شده سهم الارث از مال پدر مرحومش را برایش کنار بگذارند یا نه، این شک مسبب است از شک در حیات فرد مفقود، اینجا بلا شک می‌گویند سهم الارث او را کنار بگذارید چون حیات او را استصحاب می‌کنند.

و به دنبال استصحاب حیات، معامله وکیل‌های فرد مفقود را هم صحیح می‌دانند (استصحاب حیات جاری می‌کنند لذا وکالت هم باقی خواهد بود).

و به دنبال استصحاب حیات، زکات فطره او هم بر سرپرست او واجب است.

تا اینجا قول اول در تعارض بین استصحاب سببی و مسببی تمام شد و مرحوم شیخ انصاری به سه دلیل استصحاب سببی را مقدم دانستند.

در جلسه ۴۶ گفته شد نسبت به تعارض بین استصحاب سببی و مسببی سه قول است. قول اول نظر مرحوم شیخ انصاری مبنی بر تقدیم استصحاب سببی بر مسببی بود.

### قول دوم: تعارض و تساقط

مرحوم شیخ طوسی، مرحوم محقق حلی و مرحوم علامه حلی در بعض کتبشان معتقدند دو استصحاب سببی و مسببی به تعارض ساقط می‌شوند و نوبت به اجرای اصل یا قاعده دیگری می‌رسد. در این رابطه سه مثال بیان می‌کنند:

#### مثال اول: زکات فطره عبد مفقود

مالک عبد شب عید فطر شک دارد آیا زکات فطره عبدش که نانخور او است بر او واجب است یا نه؟ منشأ شک این است که نمی‌داند عبد مفقود شده‌اش زنده هست یا نه؟ پس دو استصحاب تصویر می‌شود:

الف: استصحاب حیات عبد (سبب) نتیجه این استصحاب وجوب زکات فطره‌ی عبد بر مولا است.

ب: استصحاب عدم وجوب زکات فطره. (مسبب) یقین دارد قبل عید فطر زکات فطره‌ی عبد واجب نبود همان را استصحاب می‌کند.

نسبت به وظیفه مالک عبد در این صورت دو قول مطرح شده:

قول اول: مرحوم شیخ طوسی و محقق حلی فرموده‌اند زکات فطره در مسأله مذکور واجب نیست.

قول دوم: مشهور فتوا داده‌اند به وجوب زکات فطره بر مالک عبد.

دو دلیل برای قول دوم بیان شده که محقق حلی هر دو دلیل را نقد می‌کند تا نشان دهند دو استصحاب مذکور تعارض و تساقط می‌کنند. دلیل اول: در ناحیه سبب (یا همان موضوع که حیات باشد) استصحاب جاری می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم عبد زنده است لذا أدله وجوب زکات فطره می‌گویند زکات فطره عبد بر مولایش واجب است و دیگر شک در مسبب (یا همان حکم وجوب یا عدم وجوب) رفع می‌شود. نقد محقق حلی: می‌فرمایند استصحاب حیات زید با استصحاب عدم وجوب کفاره در تعارض است لذا تساقط می‌کنند و نوبت می‌رسد به أصالة براءة الذمة عن وجوب الفطرة.

دلیل دوم: فقها می‌فرمایند اگر عبدی مفقود شد مالکش می‌تواند او را به عنوان کفاره آزاد کند. دلیل این فتوای فقهاء استصحاب حیات عبد است و الا اگر عبد مرده باشد که قابل عتق نیست، پس استصحاب حیات عبد جاری کرده‌اند در ما نحن فیه هم استصحاب حیات عبد جاری می‌کنیم و نوبت به استصحاب عدم وجوب زکات فطره نمی‌رسد لذا پرداخت فطره عبد بر مولا واجب است.

نقد محقق حلی: می‌فرمایند اولاً: اصل حکم جواز عتق عبد مفقود را قبول نداریم. ثانیاً: بین دو مورد تفاوت است و تنظیر یا قیاسشان به یکدیگر صحیح نیست لذا نمی‌توانید حکم مربوط به جواز عتق را در وجوب زکات فطره استفاده کنید. وجه تفاوت این است که أداة کفاره با عتق حق الله است و اشکالی ندارد دلیل داشته باشیم بر تخفیف از جانب شارع بر کفایت عتق عبد مفقود، لکن مسأله زکات فطره حق الناس است، اینکه شما مالک عبد را ملزم کنید به پرداخت زکات فطره نیاز به دلیل دارد و با احتیاط در حق الناس سازگار نیست.

#### مثال دوم: نماز با طهارت مشکوک

مرحوم محقق حلی در قسمت مباحث اصولی از کتاب المعتمد فی شرح المختصر مثالی بیان می‌کند. \*

می‌فرمایند اگر فرد شک دارد نمازش صحیح است یا نه و منشأ شک در بقاء طهارت و وضو باشد، دو استصحاب بقاء طهارت (سببی) و استصحاب عدم اتیان نماز که ابتدای وقت نماز یقین داشت نماز را اتیان نکرده است (مسببی) جاری است و به تعارض ساقط می‌شوند نوبت به قاعده اشتغال می‌رسد که حکم می‌کند به لزوم إعادة نماز.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این فتوا علاوه بر اینکه از جهت استدلال اصولی اشکال دارد و باید استصحاب سببی را مقدم کنند، بر خلاف صریح صحیح زراره است که امام صادق علیه السلام در همین مورد فرمودند استصحاب طهارت جاری است و نماز صحیح است.

#### مثال سوم: صید مرمی افتاده در آب قلیل

صیاد پرنده‌ای را از دور می‌بیند که روی دیوار باغش نشسته است و آن را با تیر می‌زند وقتی می‌رسد بالای سر پرنده می‌بیند این پرنده در تشت آبی سقوط کرده و مرده است، شک دارد آیا آب قلیل داخل تشت پاک است یا نجس شده و منشأ این شک هم این است که نمی‌داند پرنده با تیر او مرده که ذبح شرعی باشد و گوشتش حلال و جسدش پاک باشد یا داخل این آب خفه شده که گوشتش حرام و جسدش نجس و میته باشد، دو استصحاب جاری است:

الف: استصحاب عدم تذکیه صید (سببی) یقین دارد این پرنده قبل از صید، مذکّی و (مذبوح شرعاً) نبود، همان را استصحاب می‌کند.

ب: استصحاب طهارت آب قلیل داخل تشت. (مسببی)

در رابطه با حکم این فرع فقهی سه قول را مرحوم شیخ انصاری اشاره می‌کنند:

**قول اول:** مرحوم علامه حلی در بعض کتبشان فرموده‌اند آب قلیل مورد سؤال پاک است (زیرا دو استصحاب مذکور به تعارض تساقط می‌کنند نوبت می‌رسد به قاعده طهارت).

**قول دوم:** مرحوم شیخ انصاری و مرحوم علامه در بعض دیگر از کتبشان فرموده‌اند آب نجس است. به جهت تقدیم اصل سببی عدم تذکیه که وقتی با استصحاب ثابت شد پرنده مذکّی نبوده (میتهد بوده) روایات می‌گویند میتهد نجس است و ملاقی با نجس، نجس است. **قول سوم:** مرحوم محقق ثانی فرموده‌اند:

- اگر حرمت اکل صید مذکور را صرفاً با تعبّد به روایات ثابت کنید و بگویید چون روایات فرموده‌اند هر جا علم به تذکیه نبود اکل لحم حرام است، می‌گوییم روایات تنها حرمت اکل را ثابت می‌کنند و این تلازم ندارد با میتهد بودن و نجاست جسد. (زیرا حیوانات حرام گوشت غیر از کلب و خنزیر با ذبح شرعی، جسدشان پاک خواهد بود هرچند حرمت اکل لحمشان باقی است، پس تلازمی بین حرمت اکل با نجاست و میتهد بودن وجود ندارد) پس صرفاً باید به حکم حرمت اکل اکتفا شود و نمی‌توان حکم کرد به نجاست آب ملاقی با صید. - اگر حرمت اکل صید مذکور را به جهت میتهد بودن می‌دانید و بر اساس دلیل شرعی جسد این حیوان را میتهد می‌دانید در این صورت قبول می‌کنیم که آب نجس است زیرا میتهد در آن افتاده است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اصل حکم به عدم تذکیه را قبول داریم لکن اینکه فقط یک اثر میتهد بر آن مترتب شود و فقط بگوییم گوشتش حرام است اما آب ملاقی با آن نجس نمی‌شود صحیح نیست زیرا:

**اولاً:** احدی از فقها چنین فتوایی نداده‌اند که صید مذکور را میتهد بدانیم اما آب قلیل ملاقی با آن طاهر باشد. \* \* \*

**ثانیاً:** أدله مربوط به محل بحث دلالت می‌کنند حرمت اکل، ارشاد به میتهد بودن است مثل آیه ۱۲۱ سوره انعام "لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" که فقهاء امور معتبر در تذکیه از قبیل تسمیه را از این أدله برداشت می‌کنند و نهی از اکل را دال بر میتهد بودن می‌دانند.

### معرفی اجمالی کتاب المعتبر فی شرح المختصر

\* مرحوم محقق حلی متوفای ۶۷۶ هـ ق (که از ایشان با عناوینی همچون محقق اول، محقق و صاحب شرایع یاد می‌کنند) کتابی کم نظیر در فقه شیعه نگاشتند با عنوان **شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام** و فقه و فروع آن را با دسته‌بندی بدیع و نو ارائه دادند که نزدیک هفتصد سال یکی از کتاب‌های درسی حوزه‌های علمیه شیعه بوده است. شروح مهمی بر این کتاب نگاشته شده از جمله **مسالك الأفيهام** شهید ثانی (م ۹۶۶ هـ ق)؛ **مدارك الأحكام**، سید محمد عاملی (م ۹۶۶ هـ ق)؛ **جواهر الكلام**، شیخ محمد حسن نجفی (م ۱۲۶۱ هـ ق)؛ **مصباح الفقيه**، حاج آقا رضا همدانی (م ۱۳۲۲ هـ ق). مرحوم محقق حلی سپس کتاب شرایع را خلاصه کردند و به صورت یک کتاب فتوایی با عنوان **المختصر النافع فی فقه الإمامية** منتشر ساختند که این کتاب مختصر هم از نظر درسی مورد توجه حوزه‌ها بوده است. سپس به جهت رفع بعضی از ابهامات و تبیین استدلال بر فتاوی‌اشان همین کتاب را شرح کردند با عنوان **المعتبر فی شرح المختصر** که البته موفق به شرح تمام کتاب نشدند. البته سایر بزرگان هم به شرح کتاب المختصر النافع پرداختند که با بعضی از آنها در همین رسائل و مخصوصاً در مکاسب مرحوم شیخ انصاری آشنا شده‌اید از قبیل **كشف الرموز؛ مذهب البارع و ریاض المسائل** نکته جالب توجه در سبک نگارش کتاب معتبر و کتابهای مشابه آن در دوره‌های سابق است که در زمان دیگری باید به تفصیل توضیح داده شود، مرحوم محقق ابتدای این کتاب فقهی حدود ۳۰ صفحه به صورت مختصر به چهار فصل در بیان مطالب اخلاقی، عقیدتی، اصولی و روشی می‌پردازند که عناوین این فصول چنین است:

الفصل الأول [في وصايا نافعة] لیکن تعلمک للنجاة، لتسلم من الریاء و المراء و بحثک لاصابة الحق، لتخلص عن قواطع الأهوي ...

الفصل الثاني [في أن مذهب أهل البيت (عليهم السلام) متعین الاتباع] يدل علی ذلك: النقل، و العقل ...

الفصل الثالث [في مستند الاحكام] و هي عندنا خمسة: الكتاب، و السنة، و الإجماع، و دلیل العقل، و الاستصحاب ...

الفصل الرابع [في السبب المقتضى للاقتصار علی من ذكرناه من فضلائنا]

\* \* \* البته مرحوم شیخ انصاری سه خط بعد می‌فرماید بعضی از فقها معتقدند جمع بین استصحاب سببی و مسببی ممکن است لذا معتقد شده‌اند به میتهد بودن صید و پاک بودن آب. لذا بنده متوجه نشدم مقصود مرحوم شیخ از "لاأظنّ أحداً يلتزمه" چیست؟

ثم إن بعض من يرى ...، ص ۴۰۳، س ۶

قول سوم: جمع بین الإستصحابین

سومین و آخرین قول در رابطه با کیفیت تعامل با استصحابین متعارضینی که نسبت بینشان سببی و مسببی است عقیده بعضی از جمله مرحوم فخر المحققین و مرحوم میرزای قمی است که می‌فرمایند بین هر دو استصحاب متعارض جمع می‌کنیم (الجمع مهما ممکن اولی من الطرح) لذا در مسأله صید و آب قلیل معتقد می‌شویم آب طاهر و صید میته است.

مرحوم شیخ انصاری ابتدا فقط به همین مقدار به قول سوم اشاره می‌کنند سپس وارد نقد این قول می‌شوند و بعد از آن استدلال قول سوم را توضیح می‌دهند و سپس با دو کلام از علما در تأیید قول خودشان (تقدیم استصحاب سببی بر مسببی) مطلب را به پایان می‌رسانند. بر خلاف ترتیب عبارت کتاب ابتدا استدلال قائلین به قول سوم را تبیین می‌کنیم سپس نقد شیخ انصاری را توضیح خواهیم داد. دلیل بر قول سوم این است که فرموده‌اند در فرع فقهی مذکور دو استصحاب مورد بحث بود که هر کدام یک اثر اصلی (مستقیم) و یک اثر فرعی (غیر مستقیم) دارند:

استصحاب اول: استصحاب طهارت آب قلیل، که دو اثر دارد: اثر اصلی: طهارت آب، اثر فرعی: مذکّی بودن صید.

استصحاب دوم: استصحاب عدم تذکیه صید، که دو اثر دارد: اثر اصلی: میته بودن صید. اثر فرعی: نجاست آب.

مرحوم فخر المحققین می‌فرمایند آنچه سبب تعارض دو استصحاب شده آثار فرعی آنها است لذا ما از هر دو استصحاب فقط اثر اصلی‌شان را می‌گیریم و عمل می‌کنیم و در نتیجه می‌گوییم آب قلیل طاهر است و صید هم میته است.  
نقد قول سوم:

نقد مرحوم شیخ انصاری یک جمله است که با عبارات مختلفی توضیح می‌دهند. اشکال این است که ریشه تقسیم آثار استصحاب به اصلی و فرعی چیست؟ اصلاً چه تفاوتی بین آثار استصحاب است که به یکی ترتیب اثر می‌دهید و به دیگری ترتیب اثر نمی‌دهید؟ اگر بنا باشد از بین آثار مختلف مترتب بر استصحاب، فقط یک اثر را مترتب کنید دیگر چه فائده‌ای در جریان استصحاب وجود دارد؟ در توضیح اشکالشان می‌فرمایند نسبت به هر دو استصحاب طهارت و عدم تذکیه جداگانه اشکال را توضیح می‌دهیم:  
(إن الحكم بالطهارة) حکم به طهارت آب قلیل بر اساس استصحاب از دو حال خارج نیست:

الف: (این حالت در عبارت کتاب تصریح نشده) با استصحاب طهارت آثاری مانند جواز وضو، جواز شرب، جواز بیع، مطهریت ثوب نجس و .. را مترتب نمی‌کنید که در این صورت جریان استصحاب لغو است که فقط بگویید این آب مذکور طاهر است، خب طاهر بودن آب اگر منجر به جواز شرب نباشد به چه درد می‌خورد؟!

ب: (این کان بمعنی ترتیب) بر طهارت حاصل از استصحاب آثاری مانند رفع حدث (جواز وضو) و رفع خبث (مطهریت) را هم مرتب می‌کنید، در این صورت لا ریب و لا شک در اینکه نسبت بین:

استصحاب بقاء حدث و خبث (به عنوان اثر و لازمه نجاست آب) با استصحاب طهارت آب، عین نسبت بین:  
استصحاب طهارت آب (به عنوان اثر و لازمه مذکّی بودن صید) با استصحاب عدم تذکیه است.

یعنی به هیچ وجه قابل جمع نیستند لذا به همان دلیلی که استصحاب طهارت جاری می‌کنید و اثر و لازمه طهارت را نتیجه می‌گیرید باید لازمه آن که مذکّی بودن صید است را هم بپذیرید. همچنین چگونه شما استصحاب عدم تذکیه جاری می‌کنید و نتیجه می‌گیرید حیوان میته است اما نتیجه نمی‌گیرید وقوع میته در آب قلیل، آب را نجس می‌کند.

(و کذا الحكم بموت) حکم به موت و عدم تذکیه صید بر اساس استصحاب از دو حال خارج نیست:

الف: (این حالت در عبارت کتاب تصریح نشده) با استصحاب عدم تذکیه (موت) آثاری مانند انفعال (و تنجس) ملاقی صید را مترتب نمی‌کنید که در این صورت جریان استصحاب عدم تذکیه لغو است که فقط بگویید این حیوان میته است زیرا اگر اثر استصحاب فقط میته بودن باشد و ملاقی با آن نجس نشود و همراه داشتن اجزاء این صید در نماز مجاز باشد دیگر چه خاصیتی دارد؟!

ب: (این کان بمعنی انفعال) بر استصحاب عدم تذکیه و موت صید، آثاری مانند نجس شدن ملاقی در ملاقات با آن و منع از همراه داشتن در نماز را هم مترتب می‌کنید که در این صورت لا ریب و لا شک در اینکه نسبت به بین:

استصحاب طهارت ملاقی (به عنوان اثر و لازمه تذکیه صید) با استصحاب عدم تذکیه

و استصحاب جواز نماز با همراه داشتن این پرنده (چنانکه یقیناً قبل زهاق و خروج روح از بدنش می‌توانست این پرنده را در نماز همراه داشته باشد) با استصحاب عدم تذکیه

عین نسبت استصحاب طهارت آب (به عنوان اثر مذکّی بودن صید) با استصحاب عدم تذکّیه است. یعنی قابل جمع نیستند لذا به همان دلیلی که استصحاب عدم تذکّیه صید را جاری می‌کنید و موت را نتیجه می‌گیرید باید سایر آثار و لوازم عدم تذکّیه را هم جاری بدانید که نجاست ملاقی با این صید باشد و ممنوعیت همراه داشتن این صید در نماز باشد. ترجمه عبارت و کذا الحکم بموت الصید... عطف است به إنّ الحکم بطهارة الماء. یعنی همچنین است حکم به موت صید پس بدرستیکه عدم تذکّیه یا همان موت صید اگر به معنای انفعال و تنجّس ملاقی با صید باشد بعد از حکم کردن به موت، و اگر به معنای ممنوعیت همراه داشتن این صید در نماز باشد (که آثار و لوازم استصحاب هستند) پس بدون شک استصحاب طهارت ملاقی این صید، و استصحاب جواز نماز با همراه داشتن این صید قبل از خروج روح از بدنش، نسبت این دو استصحاب (استصحاب طهارت و جواز) به استصحاب عدم تذکّیه مثل نسبت بین استصحاب طهارت آب با استصحاب عدم تذکّیه است.

(کلمه استصحاب در جمله "و المنع عن استصحابه فی الصلاة" اگر به معنای لغوی استصحاب باشد یعنی همراه داشتن، عبارت روان‌تر معنا می‌شود هر چند با سیاق کلام مرحوم شیخ سازگار نیست زیرا ایشان در این پنج خط هفت بار از اصطلاح استصحاب استفاده می‌کنند و اینکه در یک مورد مقصود خلاف معنای اصطلاحی باشد ممکن است بگوییم خلاف ظاهر است، اما اگر به معنای اصطلاحی هم باشد ضمیر "ه" در "استصحابه" به حکم طهارت برمی‌گردد که می‌شود ممنوعیت استصحاب حکم طهارت یعنی نباید حکم طهارت جاری نمود لذا وضو گرفتن با آب ملاقی صید و شستن لباس نماز با آب ملاقی صید ممنوع است.)

#### و لیت شعری هل ...، ص ۴۰۴، س ۷

مرحوم شیخ انصاری در ادامه نقد قول سوم می‌فرمایند کاش می‌دانستم چگونه صید میت و نجس باشد اما آب ملاقی با آن نجس نباشد. کاش می‌دانستم چگونه بین لوازم و آثار استصحاب تفاوت می‌گذارند و آنها را اصل و فرع می‌کنند. کلام عجیبی که با میت دانستن صید و طاهر دانستن آب گفته شده مثل کلام مرحوم محقق قمی است که پوست افتاده در کناری را حکم به طهارتش کرده‌اند (با استصحاب طهارت قبل از زهاق روح) اما نماز عالمانه و عامدانه در آن را حرام و باطل دانسته‌اند. همچنین عجیب‌تر و ضعیف‌تر آن است که ایشان حکم کرده‌اند لباس مرطوبی که نجاستش با استصحاب ثابت شده نجس است اما زمینی که این لباس مرطوب روی آن پهن شده پاک است.

ای کاش می‌دانستم وقتی صیدی که نجاستش با استصحاب ثابت شده نمی‌تواند ملاقی‌اش را نجس کند و آبی که طهارتش با استصحاب ثابت شده نمی‌تواند شیء نجس را پاک کند پس دیگر چه فائده و خاصیتی برای استصحاب فرض می‌شود و چه اثری بر استصحاب عدم تذکّیه و استصحاب طهارت آب جاری است.

مرحوم فاضل تونی هم همین کلام مرحوم شیخ انصاری را بیان می‌کنند و کلام مرحوم فخر المحققین را باطل می‌دانند.

مرحوم شریف العلماء مازندرانی استاد مرحوم شیخ انصاری از مرحوم شیخ علی بن محمد بن حسن بن شهید ثانی صاحب حاشیه بر شرح لمعه با عنوان الزهرات الزویة فی الروضة البهیة نقل کرده‌اند که مرحوم شیخ ادعا فرموده تقدیم استصحاب موضوعی بر استصحاب حکمی مورد اتفاق و اجماع علما است. در مورد این ادعا به چند نکته باید توجه شود:

**الف:** این ادعای تقدیم استصحاب موضوعی بر حکمی حدس و برداشت دقیقی از بنا علماء و سیره مسلمین و عقلا است لذا احدی از فقها بین استصحاب موضوعی کرّیه آب (که نتیجه‌اش طهارت ثوب نجس است) با استصحاب بقاء حکم نجاست ثوب تعارضی ندیده بلکه حکم به تقدیم استصحاب موضوعی یعنی کرّیت آب نموده و طهارت ثوب را نتیجه گرفته است.

**أحدی** از فقهاء بین استصحاب موضوعی قلّت آب (که نتیجه‌اش نجس شدن در ملاقات با نجس است) با استصحاب حکم طهارت آب ملاقی نجس تعارضی ندیده بلکه حکم به تقدیم استصحاب موضوعی یعنی قلّت آب نموده لذا حکم به نجاست آب به جهت ملاقات با نجس می‌کند.

**أحدی** از فقهاء بین استصحاب موضوعی حیات موکّل (که نتیجه‌اش صحت معاملات و کیل است) و استصحاب حکمی فساد تصرفات و کیل تعارضی ندیده بلکه استصحاب موضوعی حیات موکّل را جاری کرده و در نتیجه فتوا به صحت تصرفات و کیل داده‌اند.

**ب:** البته ادعای اجماع صحیح نیست زیرا قول دومی‌ها معتقد به تساقط استصحابین و قول سومی‌ها معتقد به جمع بین آن دو بودند.

**ج:** استصحاب در شک سببی دائماً مانند استصحاب موضوعی است و استصحاب مسببی دائماً مانند استصحاب حکمی است.

**و آی فرق** متوجه نمی‌شویم چه فرقی است بین استصحاب طهارت آب با استصحاب کرّیت آب که قول سومی‌ها می‌گویند آب طاهر است و به ملاقات نجس، منتجّس نشده اما استصحاب کرّیت جاری نمی‌کنند در نتیجه می‌گویند آب ملاقی نجس، قلیل و طاهر است.



در جلسه ۴۶ مرحوم شیخ انصاری فرمودند در تقسیم بندی مبحث تعارض استصحابین بهترین تقسیم این است که استصحابین را از منظر سبب و مسبب تحلیل کنیم. استصحابین در قسم اول رابطه‌شان سببی و مسببی بود که گذشت.

### قسم دوم: استصحابین مسبب از امر ثالث

گاهی منشأ تعارض بین دو استصحاب، امری خارج از دو استصحاب است یعنی اگر آن امر ثالث نبود تعارضی هم وجود نداشت، امر ثالثی که می‌تواند سبب ایجاد تعارض شود وجود علم اجمالی است که چهار صورت دارد:

#### صورت اول: جریان استصحابین مخالفت عملی با علم اجمالی

گاهی منشأ تعارض بین دو استصحاب و غیر ممکن بودن جریان هر دو، لزوم مخالفت قطعیه عملیه با علم اجمالی است. قبل از بیان مثال برای این صورت یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: علم اجمالی و اهمیت آن

سال گذشته در مباحث مربوط به علم اجمالی در رسائل، تحلیل مرحوم شیخ انصاری را نسبت به علم اجمالی در شبهه محصوره و غیر محصوره خواندیم. \*

چکیده مباحث مرحوم شیخ انصاری در شبهه تحریمیه محصوره این بود که:

مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام است زیرا مقتضی حرمت موجود و مانع مفقود است. دلیل: مقتضی، أدله اولیه احکام‌اند که "اجتناب عن الحرام" اجتناب واجب است از معلوم بالتفصیل و معلوم بالإجمال. مانع هم یا مانع عقلی است یا شرعی، عقل هیچ اشکالی در اجتناب از همه اطراف نمی‌بیند؛ دلیل شرعی هم روایات "کل شیء لک حلال" بود که نقد شد. موافقت قطعیه با علم اجمالی واجب است. دلیل: دفع ضرر و عقاب محتمل واجب است. مؤید روایی هم ذکر کردند.

مثال: دو ظرف آب است که علم اجمالی داریم یکی از این دو نجس است و شرب آن حرام می‌باشد، هر کدام از دو ظرف یک استصحاب طهارت متیقنه سابق دارند که جریان این دو استصحاب هیچ مشکلی ندارند لکن علم اجمالی می‌گوید قطعاً هر دو نمی‌توانند پاک باشند. صورت دوم: جریان استصحابین مخالفت با دلیل خاص شرعی

گاهی منشأ تعارض استصحابین علم اجمالی حاصل از دلیل شرعی دیگری است.

مثال: دو ظرف بزرگ آب است که هر کدام به اندازه نصف مقدار کر هستند. یکی یقیناً نجس و دیگری یقیناً طاهر است، وقتی این دو ظرف داخل یک حوض ریخته شوند، دو استصحاب جاری می‌شود یکی بقاء طهارت و یکی بقاء نجاست و مشکلی هم با یکدیگر ندارند لکن با تمسک به اجماع فقهاء، علم اجمالی داریم آب داخل حوض یک حکم بیشتر ندارد یا طهارت یا نجاست.

#### صورت سوم: جریان استصحابین و دو اثر شرعی ناسازگار

گاهی منشأ تعارض توجه به اثر شرعی استصحابین است. دو مثال بیان می‌کنند:

مثال یکم: یک ظرف آب است که نمی‌دانیم طاهر است یا نجس، زید غفلتاً با این آب وضو می‌گیرد، (اگر توجه به مشکوک بودن آب داشته باشد طبق بعضی از انظار، قصد قربت از او محقق و متمسکی نمی‌شود) دو استصحاب جاری می‌شود:

الف: یقین سابق به حدث داشت، شک دارد آیا وضو او را طاهر و متوضی قرار داده یا نه، استصحاب حدث جاری است.

ب: یقین سابق به طهارت دست و صورتش داشت، شک دارد آیا با این آب مشکوک دستش نجس شده؟ استصحاب طهارت جاری است.

پس اثر شرعی استصحاب اول عدم مجوز برای ورود به نماز است چون متوضی نیست و اثر شرعی استصحاب دوم وجود مجوز برای ورود به نماز است چون بدنش طاهر است. علم اجمالی داریم این دو اثر با یکدیگر قابل جمع نیست.

مثال دوم: واجدای المنی فی الثوب المشترك هر کدام نسبت به خودش استصحاب عدم جنابت جاری می‌کند که تعارضی با یکدیگر ندارند

لکن علم اجمالی داریم یکی از این دو جنب است. \*\*

#### صورت چهارم: جریان استصحابین و اثر شرعی در یک استصحاب

گاهی منشأ تعارض بین استصحابین، وجود اثر شرعی در یکی از دو استصحاب است.

مثال: موکل ادعا می‌کند زید را وکیل در خریدن عبد (موتور) قرار داده و زید ادعا می‌کند وکالتش در خرید جاریه (ماشین) بوده است لذا

جاریه خریده است. دو استصحاب قابل تصویر است:

الف: یقین سابق داریم زید وکیل در شراء عبد نبوده، الآن همان را استصحاب می‌کنیم.

ب: یقین سابق داریم زید وکیل در شراء جاریه نبوده، الآن همان را استصحاب می‌کنیم.

استصحاب اول اثری ندارد زیرا وکیل، عبد نخریده پس عدم توکیل در شراء عدم استصحاب شود یا نه تفاوتی ندارد. اما استصحاب دوم اثر دارد، اگر وکیل در شراء جاریه نبوده اثر شرعی اش این است که پس جاریه‌ای که خریده به ملک موکل وارد نشده است. اینجا هم علم اجمالی داریم یکی از دو حالت سابقه از بین رفته و یکی از دو استصحاب نباید جاری شود.

#### بررسی حکم صور اربع

مرحوم شیخ انصاری در سه مرحله حکم چهار صورت مذکور را بررسی می‌فرمایند، ابتدا حکم صورت اول و دوم، سپس صورت سوم و پس از آن صورت چهارم:

#### حکم صورت اول و دوم تساقط

نسبت به صورت اول و دوم به حصر عقلی چهار راهکار قابل فرض است: ۱. جمع بین استصحابین. که گفتیم مخالف با علم اجمالی و باطل است. ۲. تساقط استصحابین. ۳. ترجیح یکی بر دیگری. ۴. تخییر.

به نظر ما نسبت به صورت اول و دوم باید قائل به تساقط شویم، به عبارت دیگر دو مدعا داریم:

#### مدعای اول: عدم ترجیح یکی بر دیگری

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید نظر حق این است که هیچ مرجّحی برای یکی از دو استصحاب وجود ندارد طبق هر دو مبنای مطرح در حجیت استصحاب.

#### الف: حجیت استصحاب از باب تعبد

ما که مانند متأخران استصحاب را از باب تعبد و روایات حجت می‌دانیم می‌گوییم هیچ ترجیحی وجود ندارد زیرا مؤدّی و محتوای استصحاب، یک حکم ظاهری است و مرجّحی که می‌خواهد یک استصحاب را بر دیگری ترجیح دهد یا دلیل دال بر حکم ظاهری است (اصول عملیه) یا دلیل کاشف و طریق به حکم واقعی است (أمارات):

- اگر مرجّح، اصل عملی باشد در ابتدای بحث تعارض اصول عملیه در جلسه ۴۵ توضیح دادیم هیچ کدام از اصول عملیه بر استصحاب مقدم نیستند لذا نمی‌توانند سبب ترجیح یک استصحاب بر دیگری شوند.

- اگر مرجّح، أمارة باشد که با وجود أمارة نوبت به اصل عملی نمی‌رسد. پس چنانکه اصل عملی نمی‌تواند سبب ترجیح یک أمارة بر دیگری شود (زیرا با وجود أمارة نوبت به اصل عملی نمی‌رسد) همچنین أمارة هم نمی‌تواند سبب ترجیح یک اصل عملی بر اصل دیگر شود.

ب: حجیت استصحاب از باب حکم عقل باشد

طبق مبنای قدمات که استصحاب را از باب حکم عقل و حصول ظن نوعی به بقاء حجت می‌دانستند می‌توان گفت أمارات ظنیّه (أدله اجتهادیه که طریق به واقع و کاشف از حکم واقعی هستند) می‌توانند سبب ترجیح یک استصحاب بر دیگری شوند چرا که ادعای اجماع شده بر ترجیح یک دلیل ظنی بر دلیل ظنی دیگر بر اساس یک دلیل اجتهادی.

هذا کله مع الإغماض ...، ص ۴۰۹، س ۴

در مدعای دوم (عدم تخییر) در جلسه بعد توضیح خواهیم داد که روایات استصحاب و اخبار لاتنقض اصلاً شامل استصحابین متعارضین نمی‌شوند و استصحابین متعارضین را حجت قرار نمی‌دهند چنانکه آیه نبأ خبرین متعارضین را حجت قرار نمی‌دهد. به این دلیل که اخبار لاتنقض و آیه نبأ شامل استصحاب و خبری می‌شوند که ذاتاً قابلیت عمل به آن وجود داشته باشد اما با وجود تعارض بین استصحابین (با منشأ علم اجمالی یا دلیل خارجی) امکان عمل به هیچ کدام وجود ندارد بنابر توضیحی که جلسه بعد می‌آید.

#### تحقیق:

\* مراجعه کنید به جزوه رسائل ۳ جلسات ۳۸ و ۴۵ در وبلاگ المصطفی. آدرس وبلاگ بالای همین صفحه درج شده است.  
\*\* مرحوم حاج آقا رضا همدانی در حاشیه فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة)، ۴۸۶ در نقد این مثال برای صورت سوم می‌فرمایند: فی جعله مثالا لما نحن فيه نظر بل، هي من أمثلة الصورة الرابعة التي هي في الحقيقة خارجة عن مسألة تعارض الاستصحابين، كما سينبّه عليه المصنّف رحمه الله عند البحث عن حكم هذه الصورة.  
خود مرحوم شیخ انصاری هم در بررسی حکم صورت چهارم این مثال را بیان خواهند کرد.

مرحله ۶: تعارض استصحابین / قسم ۲: مسبّب از امر ثالث (علم اجمالی) / صورت ۱ و ۲: مخالفت علم اجمالی یا دلیل خاص ..... ۷۹۵

بسمه تعالی

جلسه ۵۳ (چهارشنبه، ۱۴۰۰/۰۹/۲۴)

الثانیة: أنه إذا لم يكن ...، ص ۴۰۹، س ۱۱

مدعای دوم: عدم تخییر

دومین مدعای مرحوم شیخ انصاری در استصحابین متعارضین با منشأ مخالفت علم اجمالی یا دلیل خاص شرعی، بعد از اثبات عدم ترجیح یکی بر دیگری، عدم تخییر بین آنها است. برای اثبات عدم تخییر بینهما دو دلیل ارائه می‌دهند، اولی را نقد و دومی را قبول دارند: دلیل اول: اصل اولیه در تعارض اصلین، تساقط است.

مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین فرموده‌اند اصل اولیه در تعارض تمام أدله چه أدله اجتهادی (أمارت) و چه أدله فقهائی (اصول عملیه) تساقط است زیرا دلیل حجّیت آنها شامل حالت تعارض نمی‌شود.

نقد دلیل اول: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اطلاق کلامشان صحیح نیست زیرا در تعارض بین دو دلیل اجتهادی که طریق و کاشف از واقع‌اند، اصل اولیه تساقط است لکن در تعارض بین دو دلیل تعبّدی و اصل عملی اصل اولیه تخییر است.

دلیل دوم: عدم شمول لاتنقض نسبت به استصحابین متعارضین

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید به نظر ما استصحابین متعارضین در ما نحن فیه تساقط می‌کنند و تخییری وجود ندارد زیرا دلیل حجّیت استصحاب که أخبار لاتنقض است دو قسمت دارد:

الف: صدر این روایات می‌فرماید: "لاتنقض الیقین بالشک" که شامل هر دو استصحاب محل بحث می‌شود.

ب: ذیل این روایات می‌فرماید: "بل أنقضه بیقین آخر" با تمسک به این عبارت می‌گوییم در استصحابین متعارضین با منشأ علم اجمالی، ما طبق روایت موطّقیهم هر دو استصحاب را کنار بگذاریم و نقض کنیم زیرا روایت می‌فرماید به محض اینکه یقینی بر خلاف یقین سابق پیدا کردی دیگر یقین سابق اعتبار ندارد. علم اجمالی به منزله علم تفصیلی و یقین است لذا با وجود علم اجمالی طبق محتوای روایات استصحاب (لاتنقض) نوبت به جریان دو استصحاب متعارض نخواهد رسید.

توضیح مطلب این است که وقتی علم اجمالی داریم یکی از دو حالت (دو یقین) سابق از بین رفته است (مثلا در صورت اول علم داریم یکی از دو یقین به طهارت نسبت به دو ظرف، قطعا از بین رفته و یکی از آنها نجس است) سه حالت قابل تصویر است:

حالت اول: عمل به هر دو استصحاب.

این حالت باطل است زیرا علم اجمالی بر خلاف حالت سابقه پیدا کرده‌ایم و طبق "بل أنقضه بیقین آخر" می‌گوییم حالت یقینی سابق دیگر قابل استصحاب نیست.

حالت دوم: عمل به أحدهما المعین.

گفته شود به یکی از دو استصحاب عمل می‌کنیم مثلا همیشه استصحابی که اول مورد توجه قرار گرفته یا آنکه تبعات کمتری دارد عمل می‌کنیم. این حالت هم باطل است زیرا لازم می‌آید ترجیح بلامرّجّ زیرا فرض این است که معیار حجّیت استصحاب (یقین سابق و شک لاحق) در هر دو موجود است و ترجیح یکی بر دیگری بدون دلیل از مولای حکیم قبیح است.

حالت سوم: عمل به أحدهما المخیر (غیر معین)

این حالت هم باطل است زیرا "لاتنقض الیقین بالشک" یک استصحاب محقّق در خارج (یقین سابق و شک لاحق مشخص خارجی) را حجت قرار می‌دهد و حال آنکه عنوان "أحدهما غیر معین" تشخّص و وجود خارجی ندارد که أخبار لاتنقض شامل آن بشود.

نتیجه اینکه تخییر مجاز نخواهد بود. مشابه این مسأله در مباحث برائت گذشت و آنجا هم با همین بیان ثابت کردیم روایت "کل شیء حلال حتی تعرف أنّه حرام" نمی‌تواند حلیّت هر دو طرف شبهه را ثابت کند. در ادامه از دو اشکال جواب می‌دهند:

و ربما يتوهم أنّ ...، ص ۴۱۰، س ۱۲

اشکال اول: مستشکل می‌گوید اگر دلیل شرعی می‌گوید "أنقض الغریق" و دو غریق وجود دارد، نجات هر دو واجب است، لکن اگر فقط انقاذ یکی از آنها برای مکلف ممکن باشد به فتوای فقهاء مکلف مخیر است یکی از آن دو را نجات دهد. در ما نحن فیه هم می‌گوییم مکلف

با دو استصحاب به عنوان دلیل شرعی مواجه است و به جهت علم اجمالی نمی‌تواند هر دو را امتثال کند، لذا باید حکم شود به تخییر بین آن دو. بنابراین به هر دلیلی که فقهاء در آنقض الغریق حکم می‌کنند به تخییر، در اینجا هم باید حکم کنند به تخییر.  
**جواب از اشکال اول:** قبل از بیان جواب مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: تفاوت تعارض و تراحم

در اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۲، ص ۲۱۴ در پایان مباحث الحجة در مبحث تعادل و تراجم خوانده‌ایم که:  
 الضابط في التفرقة بين البابين كما أشرنا إليه أكثر من مرة هو أن الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذبا في مقام التشريع و يكونان متراحمين إذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال مع عدم التكاذب في مقام التشريع. و في تعارض الأدلة قواعد للترجيح ستأتي و قد عقد هذا الباب لأجلها و ينحصر الترجيح فيها بقوة السند أو الدلالة. و أما التراحم فله قواعد أخرى تتصل بالحكم نفسه و لا ترتبط بالسند أو الدلالة.

خلاصه کلام اینکه تعارض مربوط به مقام جعل و تشریح است که امکان ندارد هر دو حکم متعارض از جانب شارع جعل شده باشد و مکلف، موظف به انجام هر دو باشد. به عبارت دیگر مقتضی برای حجیت هر دو دلیل متعارض در آن واحد وجود ندارد. لکن باب تراحم مربوط به مقام امتثال مکلف است یعنی تشریح هر دو حکم عقلا هیچ اشکالی ندارد لکن مکلف قادر به امتثال نیست. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: مثال شما مربوط به باب تراحم است در حالی که بحث ما مصداق تعارض است و بین این دو عنوان و حکمشان تفاوت‌های اساسی وجود دارد و قابل تشبیه و قیاس نیستند. پس در امثال "أكرم العلماء"، "إنقض الغریق" و "إعمل بكل خير" هیچ تعارضی در مقام جعل و تقنین و اقتضاء حجیت وجود ندارد و می‌توانند اکرام همه علماء، نجات همه غریق‌ها و انجام همه خیرات را شامل شوند لکن در مقام امتثال مکلف، نمی‌تواند همه علماء، همه غریق‌ها و همه خیرات را انجام دهد بلکه مخیر است در انتخاب که کدام یک از دو غریق را نجات دهد. اما در ما نحن فیه چنین نیست زیرا با وجود علم اجمالی، لاتنقض مقتضی حرمت نقض هر دو یقین نیست یعنی نمی‌تواند ثابت کند نقض هر دو یقین با هم حرام است که بعد گفته شود چون قدرت بر امتثال هر دو استصحاب نیست پس به یکی عمل کنیم، خیر اصلا لاتنقض نمی‌تواند حجیت هر دو استصحاب با هم را شامل شود که از مقام امتثال سخن بگوییم.

بله اگر دو استصحاب با دو شک مستقل تصویر شود که منشأ تعارضشان نه علم اجمالی بلکه صرفا امتناع شرعی یا عقلی باشد مثل اینکه دو ظرف آب است که یقین سابق به طهارت هر دو داشته باشیم و شک در نجاستشان و شارع هم فرموده باشد حق ندارید در هر دو استصحاب جاری کنید در این صورت مسأله تراحم جاری است که چون شرعا یا عقلا قادر به امتثال هر دو نیستیم اما مقتضی جعل و حجیت وجود دارد لذا می‌گوییم فقط یکی از دو استصحاب باید امتثال شود. اما چنین فرضی مصداق و نمونه فقهی ندارد و چنانکه توضیح دادیم تعارض استصحابین مسبب از علم اجمالی به چهار صورت قابل فرض است و این صورت نمی‌تواند صورت پنجم به شمار آید.

خلاصه اینکه تساقط هر دو استصحاب، مخالفت با أدله استصحاب مثل لاتنقض نیست که عجز مکلف از امثال هر دو استصحاب مجوز ارتکاب یکی از آنها شود، خیر بلکه به حکم همان روایات لاتنقض است که می‌گوییم هر دو استصحاب باید کنار گذاشته شود زیرا یقین و علم جدید آمده است پس "أنقضه بیقین آخر".

نتیجه: دلیلی وجود ندارد که بگوید در تعارض استصحابین با منشأ علم اجمالی یا دلیل شرعی خارجی، أحدهما لا علی التعیین (غیر معین) قابل امتثال است، بلکه "أنقضه بیقین آخر" که ذیل روایات "لاتنقض" آمده است می‌گوید یقین سابق موجود در هر دو استصحاب را با علم اجمالی نقض کن. فتعارض و تساقط.

پیشاپیش **شهادت صدیقه طاهرة، زهرای مرضیه، سیده نساء العالمین سلام الله علیها** را تسلیت عرض می‌کنم. در جلسه مکاسب ۴ که صبح برگزار شد نکاتی در محکومیت اهانت امام جمعه اهل سنت آزادشهر به ساحت اهل بیت علیهم السلام عرض کردم و مطالعه بلکه مباحثه کتاب المراجعات را به دوستان توصیه کردم و بر مغتنم دانستن ایام تعطیلی مناسبتی برای مطالعه در زمینه مربوطه، تأکید کردم. دوستانی که مایل هستند می‌توانند به پایان فایل صوتی مکاسب چهار امروز مراجعه بفرمایند.  
 جلسه بعدی کلاس بر اساس تقویم آموزشی، إن شاء الله سه‌شنبه ۳۰ آذر خواهد بود.

مرحله ۶: تعارض استصحابین / قسم ۲: مسبب از امر ثالث (علم اجمالی) / صورت ۱ و ۲: مخالفت علم اجمالی یا دلیل خاص ..... ۷۹۷  
جلسه ۵۴ (سه شنبه، ۱۴۰۰/۰۹/۳۰) بسمه تعالی

بعد تعطیلات دهه فاطمیه سلام الله علیها به روایت ۷۵ روز.

و أيضا فلیس المقام ...، ص ۴۱۲، س ۲

اشکال دوم:

این اشکال در حقیقت مورد نقض دیگری برای همان اشکال قبلی است. یعنی مستشکل می گوید موردی مشابه با ما نحن فیه در فقه داریم که فقهاء حکم به تخییر می کنند لذا اینجا هم باید حکم کنیم به تخییر بین استصحابین.

مثال: مولا فرموده "أكرم العلماء" سپس فرموده "لا تکرّم زیداً" نمی دانیم مقصود مولا از حرمت اکرام زید عالم، زید ستاره شناس بوده یا زید ادیب. در این مثال نه مجاز به اکرام هر دو هستیم نه مجاز به ترک اکرام هر دو، لذا فقهاء می فرمایند در اکرام یکی از این دو مخیر هستید یعنی یک زید را به حکم "أكرم العلماء" اکرامش می کنیم و اکرام یک زید را به حکم "لا تکرّم زیداً" ترک می کنیم.

در ما نحن فیه هم به سبب علم اجمالی یا دلیل خاص شرعی، قطعاً جریان یکی از دو استصحاب صحیح که لکن چون نمی دانیم کدام یک جاری است و از طرفی هم مجاز به فعل یا ترک هر دو نیستیم پس باید فتوا به تخییر داده شود.

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می فرماید جواب ما همان نکته ای است که در جوابی از اشکال اول توضیح دادیم که تخییر زمانی قابل تصویر است که در هر دو طرف مقتضی حکم وجود داشته باشد، در مثال مذکور عام "أكرم العلماء" هر دو زید را در بر می گیرد و خاص "لا تکرّم زیداً" فقط یک زید را از تحت عام خارج می کند لکن در ما نحن فیه هر دو یقین سابق در دو استصحاب متعارض، به جهت وجود علم اجمالی با استناد به حدیث لا تنقض باید نقض شوند، حضرت فرمودند: "بل أنقضه بیقین آخر" یعنی هیچ کدام از دو یقین دیگر اقتضاء ایفاء ندارند. پس تخییر در ما نحن فیه ممکن نیست. به عبارت دیگر علم اجمالی هر دو یقین را ساقط می کند.

نعم، نظیره فی الإستصحاب ...، ص ۴۱۲، س ۸

می فرمایند مثال مذکور را می توانیم بر استصحاب تطبیق دهیم لکن از محل بحث ما خارج خواهد بود. توضیح مطلب در قالب یک مثال: دو ظرف است نسبت به ظرف الف شک بدوی به نجاست داریم، واجب است استصحاب طهارت جاری کنیم.

نسبت به ظرف ب شک در نجاستش داریم و این شک مسبب است از ملاقات این ظرف ب با شیء صیدی که حالت سابقه اش عدم تذکیه است، در این صورت در مسبب استصحاب عدم تذکیه جاری می کنیم و در نتیجه ظرف ب هم نجس خواهد بود. پس نسبت به ظرف الف وجوب استصحاب طهارت داریم و نسبت به ظرف ب وجوب استصحاب (مسببی) نجاست داریم. حال اگر این دو ظرف آب جابجا شدند و امر برای ما مشتبه شد که کدام یک ظرف الف بود و کدام ظرف ب، در این صورت یک استصحاب طهارت داریم که نمی دانیم در کدام ظرف جاری است و قطعاً هر دو ظرف طاهر نیست و قطعاً هر دو ظرف نجس نیست لذا باید فتوا داده شود به تخییر عقلی زیرا دوران بین محذورین است. مکلف به انتخاب خودش یکی از این دو ظرف را طاهر و یکی را نجس بداند.

لکن در ما نحن فیه چنین وضعیتی وجود ندارد زیرا در ما نحن فیه با دو یقین و دو مستصحب مواجهیم (یقین سابق به طهارت هر دو إناء) که یکی از این دو مستصحب و دو یقین قطعاً باقی است و یکی قطعاً از بین رفته لکن نمی دانیم کدام بوده، و این کفایت نمی کند زیرا دوران بین محذورین و تخییر زمانی شکل می گیرد که ما یقین داشته باشیم یکی از دو استصحاب نزد شارع معتبر و حجت است و دیگری نا معتبر و لاجه، آنگاه بگوییم نمی دانیم کدام یک حجت است و کدام لاجه، تخییر عقلی جاری کنیم، خیر در ما نحن فیه به حکم "بل أنقضه بیقین آخر" می گوییم هیچ کدام از دو استصحاب جاری نیست و اصلاً استصحاب مشروعی وجود ندارد.

(تعبیر "بوصف زائد" یعنی به وصف شک لاحق، معنای عبارت چنین می شود که در ما نحن فیه فقط یقین داریم یکی از دو یقین یا یکی از دو مستصحب باقی است بدون وصف شک لاحق که تبدیل به استصحاب مشروع شود پس در ما نحن فیه با یک استصحاب یعنی یک یقین سابق و شک لاحق مواجه نیستیم بلکه با یک یقین نقض شده به یقین جدید مواجهیم)

فتیین أن الخارج من ...، ص ۴۱۲، س ۱۴

مرحوم شیخ انصاری مدعایشان را به بیان دیگری تکرار می‌کنند و می‌فرمایند یقین سابقی که از عموم لاتنقض (به حکم أنقضه بیقین آخر) خارج شده، نه یک یقین به صورت معین که سخن از ترجیح گفته شود و نه به صورت مخیر که سخن از تخییر گفته شود بلکه هر دو یقین و هر دو مستصحاب از عموم لاتنقض خارج شده و اصلاً قابلیت استصحابشان وجود ندارد به جهت علم اجمالی که ناقض یقین سابق است، پس بر اساس أنقضه بیقین آخر باید از طریقی دیگر یقین رفع شده واقعی و یقین باقی مانده واقعی را تشخیص داد و از استصحاب و توجه به حالت سابقه کاری ساخته نیست و باید به سراغ قواعد و اصول دیگر رفت.

بر اساس همین توضیح که یقین سابق قابل إبقاء نیست و با علم اجمالی نقض شده در مباحث شبهه محصوره حکم کردیم تفاوتی بین وجود حالت سابقه و عدم حالت سابقه نیست زیرا اگر حالت سابقه یقینی هم وجود داشته باشد با علم اجمالی نقض و بی اعتبار شده است و در شبهه محصوره وظیفه عمل کردن به قاعده اشتغال است.

و مما ذکرنا یظهر ...، ص ۴۱۳، س ۳

مرحوم شیخ انصاری در پایان، اشاره‌ای به وعده دو جلسه قبلشان دارند که در انتهای اثبات عدم ترجیح یکی از استصحابین متعارضین فرمودند: "هذا کله مع الإغماض عمّا سیجیء" یعنی طبق جواب از این دو اشکال روشن شد که وجهی هم برای ترجیح یکی از استصحابین باقی نمی‌ماند به این بیان که وقتی در ما نحن فیه اصلاً استصحاب قابل جریان نیست دیگر تفاوتی ندارد که یک یا چند اصل دیگر یکی از دو استصحاب را تقویت و تأیید کنند یا نه، زیرا طبق مبنای متأخران که استصحاب را از باب تعبد حجت می‌دانند "أنقضه بیقین آخر" اصلاً استصحابی باقی نمی‌گذارد که مؤید باشد زیرا علم اجمالی هم یقین سابق را نقض می‌کند هم وظیفه مکلف را روشن می‌سازد. بله طبق مبنای قداماء که استصحاب را از باب حکم عقل و حصول ظن حجت می‌دانستند و آن را از امارات به شمار می‌آوردند می‌توان گفت وجود یک آماره می‌تواند مرجح آماره دیگر باشد یعنی اگر آماره‌ای در تأیید یکی از دو استصحاب تصویر شود می‌تواند مرجح آن استصحاب بر استصحاب دیگر باشد.

### حکم صورت سوم: جریان هر دو استصحاب

در جلسه ۵۲ بیان شد که گاهی منشأ تعارض دو استصحاب امری خارج از آن دو است یعنی مسبب از امر ثالث است. گفتیم آنچه ممکن است سبب تعارض شود علم اجمالی بود که به چهار صورت تقسیم می‌شود، صورت اول این بود که جریان هر دو استصحاب (به حکم عقل) سبب مخالفت عملیه با علم اجمالی است لذا تعارض محقق می‌شود، صورت دوم این بود که جریان هر دو استصحاب منجر به مخالفت عملیه با علم اجمالی حاصل از دلیل خاص شرعی می‌شود لذا تعارض شکل می‌گرفت.

صورت سوم این بود که استصحابین اثر شرعی دارند که عقلا قابل جمع نیستند لکن مخالفت عملیه شرعیه با علم اجمالی نمی‌شود. مرحوم شیخ انصاری در رابطه با این صورت می‌فرماید جریان هر دو استصحاب ممنوعیت شرعی ندارد زیرا مخالفت عملیه با علم اجمالی صورت نمی‌گیرد بلکه صرفاً مخالفت التزامیه (ذهنی یا اعتقادی) به وجود می‌آید.

مثال: نمونه فقهی که در جلسات قبل هم توضیح داده شد این بود که آبی است مشکوک بین طهارت و نجاست (یا مردد بین بول و ماء) فرد با این آب وضو می‌گیرد، دو استصحاب تصویر می‌شود:

الف: یقین سابق به حدث داشت، شک دارد آیا وضو با این آب مشکوک، او را طاهر و متوضی قرار داد یا نه، استصحاب حدث جاری است. ب: یقین سابق به طهارت دست و صورتش داشت، شک دارد آیا با این آب مشکوک دستش نجس شده؟ استصحاب طهارت جاری است. اثر شرعی استصحاب اول عدم جواز ورود به نماز است چون متوضی نیست، اثر شرعی استصحاب دوم جواز ورود به نماز است چون بدنش طاهر است. علم اجمالی داریم این دو اثر با یکدیگر قابل جمع نیستند زیرا اگر اعضای وضو پاک هستند باید وضو هم صحیح باشد. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید به نظر ما أدله حجیت استصحاب شامل استصحابین می‌شود لذا هم استصحاب حدث جاری است هم استصحاب طهارت بدن و هیچ مشکل شرعی هم به وجود نمی‌آید.

بله در بحث از شبهه حکمیه در گذشته توضیح دادیم که مخالفت با علم اجمالی بر دو گونه است یکی مخالفت عملیه که جایز نیست و دیگری مخالفت التزامیه (مخالفت در اعتقاد و ذهن) که اشکالی ندارد.

### حکم صورت چهارم: جریان هر دو استصحاب

صورت چهارم این بود که فقط یکی از دو استصحاب برای مکلف اثر شرعی دارد. آن هم جایی است که إجراء یک استصحاب به صورت مشخص و معین مورد ابتلاء مکلف نیست و منجز نیست یعنی برای فرد تکلیف آور نیست.

می‌فرمایند در این صورت چهارم در حقیقت تعارضی وجود ندارد و نمی‌تواند مصداق بحث تعارض استصحابین باشد لکن چون در اینجا هم علم اجمالی و دو استصحاب تصویر می‌شود به عنوان صورت چهارم مطرح کردیم.

دلیل: استدلال مرحوم شیخ انصاری برای عدم تعارض در صورت چهارم این است که کلام شارع یعنی "لاتنقض الیقین بالشک" خطاب به مکلف است یعنی به مکلف می‌گوید یقین سابقات را با شک نقض نکن، حال اگر یقین سابق و شک لاحق برای مکلف اثری نداشته باشد این دستور و کلام شارع لغو خواهد بود، لذا لاتنقض فقط شامل استصحابی می‌شود که برای مکلف اثر شرعی داشته باشد. بنابراین در صورت چهارم می‌گوییم مکلف یک استصحاب بیشتر ندارد و آن هم قطعاً جاری خواهد بود. سه مثال بیان می‌کنند:

مثال اول: زید و عمرو اهل جنگل نوردی هستند و برای خواب به صورت نوبتی از کیسه خواب مشترک استفاده می‌کنند (یک نفر با همراهمان استراحت می‌کند و یکی نگرهبانی می‌دهد) متوجه می‌شوند این کیسه خواب آغشته به منی است، علم اجمالی دارند یکی از آن دو جنب است لکن دو استصحاب هم تصویر می‌شود:

الف: زید یقین به عدم جنابت داشت الآن شک دارد، استصحاب عدم الجنابة جاری می‌کند.

ب: عمرو یقین به عدم جنابت داشت الآن شک دارد، استصحاب عدم الجنابة جاری می‌کند.

لکن علم اجمالی دارند که یک نفرشان جنب است. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید هر کدام از این دو می‌توانند نسبت به خودشان استصحاب جاری کنند زیرا استصحاب عدم جنابت عمرو برای زید اثر شرعی ندارد لذا فقط یک استصحاب به عمرو مربوط می‌شود پس هر کدام جداگانه نسبت به خودشان استصحاب عدم الجنابه جاری می‌کنند.

مثال دوم: این مثال را در جلسه ۵۲ هم مطرح فرمودند. موکل مدعی است زید را وکیل در خریدن عبد (موتور) قرار داده و زید مدعی است وکالتش در خرید جاریه (ماشین) بوده است لذا جاریه خریده است. دو استصحاب قابل تصویر است:

**الف:** یقین سابق داریم زید وکیل در شراء عبد نبوده، الآن استصحاب عدم التوکیل فی شراء العبد جاری است.  
**ب:** یقین سابق داریم زید وکیل در شراء جاریه نبوده، الآن استصحاب عدم التوکیل فی شراء الجاریة ثابت است.  
 لکن علم اجمالی داریم که یک وکالتی محقق شده است. در این مثال إجراء استصحاب عدم وکالت در خرید عبد اثر شرعی ندارد زیرا وکیل عبد نخریده است پس این استصحاب جاری بشود یا نشود تفاوتی ندارد لکن إجراء استصحاب عدم وکالت در خرید جاریه اثر شرعی دارد زیرا وکیل، جاریه خریده است اگر استصحاب عدم توکیل در شراء جاریه ثابت باشد، باعث می‌شود این معامله وکیل شرعا فاسد باشد. فقها در این فرع فقهی قول موکل را مقدم می‌دانند زیرا قولش موافق با اصل استصحاب است، فقها اصلا استصحاب در طرف مقابل را جاری نمی‌دانند که احتمال تعارض به وجود آید زیرا استصحاب دیگر اصلا اثر شرعی ندارد.

**مثال سوم:** زید ادعا می‌کند ازدواجش با هند نکاح موقت بوده لکن هند ادعا می‌کند نکاح دائم بوده است، دو استصحاب قابل تصویر است:  
**الف:** یقین سابق داریم به عدم نکاح موقت بین این دو، همین را استصحاب می‌کنیم، که می‌شود موافق با قول هند.

**ب:** یقین سابق داریم به عدم نکاح دائم بین این دو، و آن را استصحاب می‌کنیم، که می‌شود موافق با قول زید.  
 از طرفی علم اجمالی داریم قطعا این دو ازدواج کرده‌اند پس در ظاهر ممکن است بین استصحابین تعارض تصویر شود لکن استصحاب عدم نکاح موقت اثر شرعی ندارد اما استصحاب عدم نکاح دائم آثار شرعی دارد یعنی اگر ثابت شود که این دو نکاحشان دائم نبوده دیگر وجوب نفقه از عهده زید برداشته می‌شود، هند از او ارث نخواهد برد و قسم بر زید واجب نخواهد بود. (در تفسیر حق قسم تفاوت‌های فقهی فتوایی وجود دارد اما اجمالا یعنی حق زن است که هر چهار شب یک بار شوهرش در کنار او بخوابد (مضاجعه با مواقعه متفاوت است) لذا اگر مرد بیش از یک همسر داشته باشد این حق بین همسران تقسیم خواهد شد). پس این استصحاب جاری می‌شود.  
 مرحوم شیخ انصاری ذیل صورت چهارم به دو نکته اشاره می‌کنند:

#### لک أن تقول بتساقط ...، ص ۴۱۴

**نکته اول:** می‌فرمایند در صورت چهارم هم می‌توان در این مقامات (مثل مثال توکیل و نکاح که امور طرفینی هستند) قائل به تساقط شد البته بنابر مبنای کسانی که اصل مثبت را حجت می‌دانند. توضیح مطلب: طبق مبنای حجیت اصل مثبت، نسبت به استصحاب موضوعات خارجی می‌گوییم لازمه عقلی استصحاب عدم نکاح موقت، دائمی بودن نکاح است و لازمه عقلی استصحاب عدم نکاح دائم، موقت بودن نکاح است پس تعارضا و تساقطاً لذا برای تعیین تکلیف نسبت به وجوب نفقه به أصالة برائة الذمه عن وجوب النفقة تمسک می‌کنیم.  
 اما در مثال جنابت (که یک امر طرفینی نیست) اگر قائل به حجیت اصل مثبت هم باشیم دو استصحاب تساقط نمی‌کنند و به اصل عملی یا قاعده دیگر رجوع نمی‌کنیم زیرا لاتنقض اصلا شامل یکی از دو استصحاب نمی‌شود که با اصل مثبت تعارض و تساقط تصویر کنیم.  
**نکته دوم:** می‌فرمایند در مثالهایی که برای صورت چهارم مطرح کردیم که فقط یک استصحاب دارای اثر شرعی است اگر حالتی پیش بیاید که هر دو استصحاب اثر شرعی داشته باشند:

- اگر جمع بین دو استصحاب منجر به مخالفت عملی با علم اجمالی معتبر شود مثل صورت اول و دوم حکم به تساقط خواهیم نمود.  
 مثل اینکه یکی از واجد المنی فی ثوب مشترک به دیگری در نماز اقتدا کند، مأوم یقین دارد نمازش باطل است زیرا اجمالا یا خودش جنب است یا امام جماعت، در این صورت هر دو استصحاب عدم الجنابة تعارضا تساقطاً باید به سراغ سایر اصول و قواعد رجوع نمود.

- اگر جمع بین دو استصحاب منجر به مخالفت عملی با علم اجمالی معتبر نشود، مانند صورت سوم و چهارم حکم به عدم تساقط می‌کنیم.  
 (قسم اول یعنی حکم به تساقط و قسم دوم یعنی حکم به عدم تساقط). (علم اجمالی نا معتبر یعنی علم اجمالی که مخالفت با آن مجاز است مثل علم اجمالی در اطراف شبهه غیر محصوره که یکی از لبنیاتی‌های قم مایه‌ای که برای تولید پنیر استفاده کرده نجس بوده اینجا اجتناب از همه لبنیاتی‌های قم واجب نیست. یا علم اجمالی در شبهه محصوره که سایر اطراف از محل ابتلاء مکلف خارج باشد)  
**نکته پایانی:** می‌فرمایند علما هرچند بالاتفاق قائل‌اند در شبهات حکمیه قبل فحص از حکم شرعی حق نداریم اصل عملی جاری کنیم (جریان اصل عملی در حکم شرعی وظیفه مجتهد است) لکن در شبهات موضوعیه قبل از فحص و مثلاً تحقیق از بیته، مکلف و مقلد می‌تواند اصل جاری کند لکن این جریان اصل قبل از فحص، در صورتی مجاز است که فرد آشنا باشد این اصل مثلاً استصحاب، مبتلا به معارض یا اصل حاکم یا اصل وارد بر آن نباشد یا مورد علم اجمالی ناشی از محاسبه عقلی یا دلیل شرعی یا غیر این دو (مثل حواس پنج‌گانه مانند اینکه ببیند خونی افتاد ولی نداند در کدام افتاد) نباشد که در این صورت نیاز به انتخاب مبنای اصولی است.

عصمنا الله و إخواننا من الزلزل في القول و العمل بحق محمد و آله المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين إلى يوم الدين.  
 هذا تمام الكلام في مراحل الستة من مبحث الإستصحاب في رسالة الشك من كتاب فرائد الأصول للشيخ الأعظم الأنصاري.;



## خاتمة فى التعادل و التراجيح

### خاتمه: تعادل و ترجیح

جلسه اول گفتیم فرائد الأصول مجموعه سه رساله در مباحث قطع، ظن و شک است. سخن از حجیت این سه و بررسی أدله قطعیه، ظنیة (أمارات) و أدله جاری عند الشک (أصول عملیه) و احکام تفصیلی آنها تا اینجا به پایان رسید. حالا نوبت بحث از تعارض بین أدله است. سه نکته مقدماتی

قبل از ورود به مطالب کتاب، به سه مقدمه اصولی اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی اول: جایگاه بحث تعادل و ترجیح در علم اصول

با اینکه مبحث تعادل و ترجیح مبحثی بسیار مهم و پرکاربرد در استنباط احکام شرعی است لکن جایگاه منطقی بحث از آن در انتهای مباحث علم اصول است. پس ذکر این مبحث در انتها و به عنوان خاتمه نه به جهت اهمیت کمتر نسبت به سایر مباحث است بلکه سیر منطقی مباحث اصول اقتضا می‌کند ابتدا سخن از حجیت قطع و ظن و شک و محتوای أدله قطعیه، ظنیة و أدله جاری عند الشک باشد سپس به تعارض بین آنها و تعادل و ترجیح پرداخته شود.

مرحوم شیخ حسن پسر شهید ثانی در معالم الأصول، مرحوم میرازی قمی در قوانین الأصول، مرحوم محمد حسین اصفهانی در الفصول العرویه و مرحوم شیخ انصاری از اصولیانی هستند که مبحث تعادل و ترجیح را در انتهای مباحثشان با عنوان خاتمه مطرح می‌کنند و جمعی مانند مرحوم علامه حلی در تهذیب الوصول إلى علم الأصول، محقق رشتی در بدائع الافکار و محقق خراسانی در کفایة الأصول آن را جزء مسائل علم اصول مطرح می‌کنند. البته مبحث تعادل و ترجیح طبیعتاً باید از مسائل علم اصول باشد زیرا در این علم به دنبال تحصیل حجت بر حکم شرعی هستیم و مبحث تعادل و ترجیح از مباحث پرکاربرد برای رسیدن به این هدف است لذا طرح این بحث به عنوان مسائل علم اصول (نه خاتمه مباحث) دقیق‌تر خواهد بود.

### مقدمه اصولی دوم: أرجحیت عنوان تعارض الأدلة و الأمارات

هر چند جمعی از اصولیان برای این بحث از عنوان "تعادل و ترجیح" استفاده می‌کنند لکن عنوان مناسب و دقیق این بحث چنانکه محقق خراسانی در کفایة الأصول عنوان می‌زنند "تعارض الأدلة و الأمارات" است. تحلیل و تبیین رابطه بین أدله و کیفیت جمع بین آنها یا تقدیم یکی بر دیگری هر چند به صورت پراکنده در لابلای مطالب از جمله خاتمه استصحاب مورد اشاره قرار گرفت اما لازم است به طور تفصیلی، منسجم و ضابطه‌مند و در مبحثی مستقل به آن پرداخته شود.

### مقدمه اصولی سوم: تاریخچه تعادل و ترجیح

در عصر تشریح (قبل تدوین مستقل مباحث اصول) در بعض و بعضی از کتب اصحاب از این مبحث به اختلاف الاخبار یاد شده است. مثلاً: یونس بن عبدالرحمن کتابی تحت عنوان اختلاف الحدیث و مسائله داشته است، ابن ابی عمیر اختلاف الحدیث داشته است، محمد بن احمد بن داوود مسائل الحدیثین المختلفین داشته است و آخرین فرد از این گروه شیخ مفید است که در کتاب مستقل اصولی‌شان با عنوان التذکره بأصول الفقه مبحث کوتاهی تحت عنوان اختلاف الاخبار دارد. (کتاب الإستبصار فیما اختلف من الأخبار اثر مرحوم شیخ صدوق و از کتب أربعة هم با همین نگاه تدوین شده است)

مرحوم شیخ انصاری در این خاتمه سه مبحث دارند: ۱. تعارض. ۲. تعادل. ۳. ترجیح. هر چند عنوان خاتمه "تعادل و ترجیح" است اما از آنجا که موضوع، موطن و محل این بحث دلیلی متعارضین است ابتدا باید از تعارض بحث شود سپس از تعادل یا ترجیح بین آنها.

### مبحث اول: تعارض

در این مبحث سه مطلب را بررسی می‌کنند: ۱. تعریف تعارض. ۲. تعارض بین أدله. ۳. الجمع مهما أمکن أولى من الطرح.

### مطلب اول: تعریف تعارض

تعارض در لغت از ماده "ع ر ض" به معنای اظهار است. (اظهار و ابراز وجود دو دلیل در تقابل با یکدیگر) تعارض در اصطلاح علم اصول به معنای تنافی الدلیلین و تمانعهما بإعتبار مدلولهما است. بعضی از اصولیان در تعریف تعارض، تنافی را بین دو مدلول دانسته و گفته‌اند: "تنافی المدلولی" این تعریف دقیق نیست زیرا تنافی دو مدلول شامل تنافی بین عام و خاص و حاکم و محکوم هم می‌شود در حالی که اینها مصداق بحث تعارض نیستند لذا بهتر است تعبیر کنیم به تنافی دو دلیل یعنی اگر تکاذب و تنافی دو مدلول، منجر به تنافی دو دلیل نشد (مانند عام و خاص) مصداق باب تعارض نیست و اگر تکاذب دو مدلول، منجر به تنافی دو دلیل شد مصداق تعارض است و باید از تعادل یا ترجیح یک دلیل بر دیگری بحث کنیم. پس ما به دلیلیت دلیل کار داریم نه صرفاً به مدلول آن زیرا تنافی بین دو مدلول ممکن است قابل جمع و حل باشد مانند تخصیص اما تنافی بین دو دلیل تعارض خواهد بود و احکام مربوط به متعارضین جاری است. تنافی به نحو تضاد (أمران وجودیان لایجتماعان و یرتفعان فی موضع واحد) یک دلیل بگوید واجب است و دلیل دیگر بگوید حرام است.

تنافی به نحو تناقض (أمران وجودی و عدمی لایجتماعان و لایرتفعان) یک دلیل بگوید واجب است و دلیل دیگر بگوید واجب نیست. روشن است که موضوع در متعارضین باید واحد باید و الا دلیل مثبت نجاست در کتاب با دلیل مثبت طهارت در لباس تعارض ندارند.

### مطلب دوم: رابطه بین أدله

تعارض بین دو دلیل بر سه قسم است: ۱. تعارض دو دلیل اجتهادی (یا همان أماره، مثل دو روایت) ۲. تعارض بین دو دلیل فقهاتی یا همان اصل عملی (مانند تعارض استصحابین) ۳. تعارض بین دلیل اجتهادی و دلیل فقهاتی.

### قسم اول: تعارض دو دلیل فقهاتی

تعارض بین دو دلیل فقهاتی (دو اصل عملی) در خاتمه استصحاب بررسی شد.

### قسم دوم: تعارض دلیل فقهاتی با اجتهادی

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید موضوع اصول یا همان أدله فقهاتی شیء به شرط مشکوک الحکم بودن است (به شرط شیء) مثلاً نسبت به کتاب مشکوک الطهارة استصحاب طهارت جاری می‌کنیم. اما موضوع أمارات یا همان أدله اجتهادی شیء لا بشرط است، شیء بما هو شیء نه بما هو محکوم بحکم شرعی چه رسد به اینکه مشکوک یا مجهول الحکم باشد. مثلاً روایت می‌فرماید گوشت خرچنگ حرام است اصلاً کاری ندارد که مکلف شک دارد یا نه کاری ندارد که دلیل دیگر نسبت به حکم گوشت خرچنگ چه می‌گوید صرفاً به موضوع یعنی لحم خرچنگ کار دارد و می‌فرماید: "حرام". در هر صورت رابطه بین دلیل اجتهادی و اصول به سه صورت تصویر می‌شود:

### صورت اول: با وجود دلیل اجتهادی قطعی، جریان اصل ممکن نیست

اگر دلیل اجتهادی یک دلیل قطعی باشد یعنی برای مجتهدی که این دلیل را تحصیل کرده و به عنوان حجت برای او اقامه شده، قطع (و آگاهی صد در صد) به حکم الله پیدا شده است مثل قطع به حکم حرمت عصیر عنبی، در این صورت دیگر احتمال خلاف آن (یعنی احتمال حلیت عصیر عنبی) بر اساس تمسک به أصالة البرائة امکان ندارد و قابل تصویر نیست زیرا مقتضی برای جریان اصل وجود ندارد. قطع یعنی آگاهی صد در صد پس با وجود قطع به حرمت عصیر عنبی هیچ در صدی از احتمال حلیت عصیر عنبی باقی نمی‌ماند.

### صورت دوم: تنافی دلیل اجتهادی ظنی و اصول

این صورت در دو بخش باید بررسی شود: ۱. تنافی دلیل اجتهادی ظنی با اصل عملی. تنافی دلیل اجتهادی ظنی با اصل لفظی

### بخش اول: تنافی دلیل اجتهادی ظنی با اصل عملی

اصول عملیه بر دو قسم‌اند: ۱. اصول عملیه عامه که در تمام ابواب فقه قابل اجرا است که عبارت‌اند از: برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب. ۲. اصول عملیه خاصه که در بعض ابواب فقه قابل اجراء هستند مانند أصالة الطهارة و أصالة الحلیة. اصول عملیه عامه هم بر دو قسم‌اند عقلی و شرعی. مرحوم شیخ انصاری رابطه بین اصول عملیه عامه با دلیل اجتهادی را در دو بُعد بررسی می‌فرماید، عقلی و شرعی.

### بُعد اول: دلیل اجتهادی ظنی وارد بر اصل عملی عقلی

قبل از تبیین کلام مرحوم شیخ انصاری توجه به یک مقدمه اصولی پر کاربرد و پر تکرار، مفید است لکن به جهت ذکر مفصل این مقدمه در جلسه ۱۸ امسال تحصیلی، دوستان را به مطالعه همان جلسه ارجاع می‌دهم.

رابطه بین دلیل اجتهادی ظنی (که با دلیل قطعی حجیتش اثبات شده است مانند أدله قطعیه بر حجیت خبر واحد ثقه) با اصل عملی عقلی (برائت عقلی که دلیلش قبح عقاب بلا بیان است، احتیاط عقلی که دلیلش دفع عقاب محتمل است و تخییر عقلی که دلیلش عدم المرجح است) رابطه ورود است زیرا با وجود دلیل علمی (دلیل اجتهادی یا همان أماره یا ظن معتبر که در حکم علم است) موضوعی برای اصول عملیه عقلیه باقی نمی‌ماند و دلیل علمی بیان از جانب شارع است لذا با وجود بیان، دیگر عقاب بلا بیان نخواهد بود که عقل بگوید قبیح است پس برائت عقلی جاری نیست؛ با وجود بیان، عقاب محتملی نیست که برای دفعش عقل حکم به احتیاط کند و با وجود بیان، مرجح وجود خواهد داشت لذا نوبت به تخییر عقلی نمی‌رسد. پس دلیل اجتهادی وارد است و اصل عملی مورود است. به عبارت دیگر دلیل اجتهادی باعث می‌شود موضوع اصل عملی که شیء مشکوک الحکم بود از بین برود.

### بُعد دوم: دلیل اجتهادی ظنی حاکم بر اصل عملی شرعی

رابطه دلیل اجتهادی ظنی با اصل عملی شرعی مانند برائت شرعی، احتیاط شرعی و استصحاب (که حجیتش با روایات ثابت شده است) رابطه حکومت است یعنی دلیل اجتهادی ظنی (دلیل علمی) هر چند موضوع اصول عملیه شرعیه (شیء مشکوک الحکم) را از بین نمی‌برد لکن اجازه اجرای حکم (برائت، احتیاط و استصحاب) را هم نخواهد داد زیرا دلیل اجتهادی حاکم بر اصل عملی است به نحو توسعه. اصل عملی زمانی جاری است که علم به حکم نباشد و دلیل حجیت أماره می‌گوید أماره هم نوعی علم است.

### سه نکته در رابطه با حکومت

مرحوم شیخ انصاری به مناسبت ادعای حاکم بودن دلیل اجتهادی بر اصل عملی شرعی، به تبیین سه نکته در رابطه با حکومت می‌پردازد:

۱. معنا و معیار حکومت. ۲. تفاوت حکومت با تخصیص. ۳. ثمره تفکیک بین حکومت و تخصیص

### نکته اول: معنا و معیار تحقق حکومت

ویژگی دلیل حاکم آن است که ناظر بر دلیل محکوم و مفسر دلیل محکوم است به این معنا که در صدد تبیین مقصود متکلم از موضوع در دلیل محکوم است. بنابراین دلیل حاکم متفرع بر دلیل محکوم است یعنی اگر دلیل محکوم نباشد، دلیل حاکم هم لغو خواهد بود.

مثال: دلیل محکوم می‌گوید إذا شککت فابن علی الأکثر. (به عبارت دیگر أدله‌ای که احکام شکایات نماز را بیان می‌کنند می‌شوند دلیل محکوم مثل بطلان نماز در شک بین رکعات نماز دو یا سه رکعتی و بناء بر اکثر در شک بین سه و چهار رکعتی) در مقابل چند دلیل حاکم وجود دارد که حکومتشان به نحو تضييق است به عنوان مثال:

- دلیل حاکم می‌گوید "لا حکم للشک فی النافلة"

یعنی أدله شکایات نماز عام بود هم شامل نماز واجب می‌شد هم نافله اما این دلیل حاکم، حکم شک را از بعض افراد که نماز مستحب باشد سلب کرد. و دائره جریان احکام شکایات نماز را ضیق نمود.

- دلیل حاکم می‌گوید "لا شک لکثیر الشک"

یعنی أدله شکایات نماز عام بود هم شامل فرد کثیر الشک می‌شد هم قلیل الشک هم متوسط الشک، لکن این دلیل حاکم حکم شک را شامل کثیر الشک نمی‌داند و شک کثیر الشک را کلا شک فرض کرده است.

- دلیل حاکم می‌گوید لا شک مع حفظ الإمام أو المأموم.

یعنی أدله شکایات نماز هم شامل مصلی در صلاة فرادی می‌شد هم شامل مصلی در جماعت لکن این دلیل حاکم حکم شک را از مصلی در جماعت برداشت.

- دلیل حاکم می‌گوید "لا شک بعد الفراغ من الصلاة".

یعنی أدله شکایات نماز، هم شامل شک در أثناء صلاة می‌شوند هم شامل شک بعد فراغ از نماز، لکن این دلیل حاکم حکم شک را از شکی که بعد نماز حاصل شود برداشته است.

پس با توجه در این مثالها روشن شد که اگر دلیل محکوم نباشد یعنی اگر مولا حکمی برای شکایات در نماز بیان نکرده باشد هیچ ندارد بفرماید: "لا شک لکثیر الشک" و دلیل حاکم بدون دلیل محکوم لغو خواهد بود.

### نکته دوم: تفاوت حکومت و تخصیص

سه تفاوت بین حکومت و تخصیص در کلام مرحوم شیخ انصاری اشاره شده است:

تفاوت اول: لغویت دلیل حاکم بدون وجود محکوم و عدم لغویت دلیل خاص بدون دلیل عام.

توضیح مطلب: دلیل حاکم بدون دلیل محکوم لغو و بی فائده است اما وجود دلیل خاص بدون دلیل عام لغو نیست و اثر خود را دارد. مثل اکرم العلماء (عام) و لاتکرم زیدا العالم (خاص) که دلیل خاص بدون وجود دلیل عام هم دارای موضوع و حکم مشخصی است.

تفاوت دوم: نظارت دلیل خاص از نوع دلالت عقلی و نظارت دلیل حاکم از نوع دلالت لفظی است.

توضیح مطلب: دلیل عام می‌گوید اکرام همه علما واجب است (از جمله زید عالم)، دلیل خاص می‌گوید اکرام زید عالم حرام است. عقل می‌گوید اکرام زید عالم نمی‌تواند هم واجب باشد هم حرام، پس نسبت به اکرام زید فقط به یکی از عام یا خاص می‌توان عمل نمود لذا

به جهت وجود مرجح، خاص را بر عام مقدم می‌کنیم یعنی نسبت به زید به حکم دلیل خاص عمل می‌کنیم نه حکم دلیل عام.

اما نظارت دلیل حاکم بر محکوم از نوع دلالت لفظیه است یعنی وقتی دلیل محکوم به صورت عام می‌گوید "اکرم العلماء" سپس دلیل حاکم می‌گوید "المتقی عالم" دلیل حاکم با همین الفاظ که متقی را عالم به شمار می‌آورد در صدد تفسیر و تبیین معنای "العلماء" در دلیل محکوم است یعنی می‌گوید مقصود گوینده از علماء معنایی است که شامل متقی هم می‌شود. در اینجا از دلالت عقلی استفاده نشد.

**تفاوت سوم:** تقدیم خاص بر عام در صورت أظهر بودن و تقدیم حاکم بر محکوم در هر صورت.

توضیح مطلب: رابطه بین دلیل عام و خاص از سه حال خارج نیست:

**الف:** دلالت دلیل خاص نص و قطعی است اما دلالت دلیل عام ظاهر و ظنی است. در این صورت روشن است که به دلیل خاص باید عمل نمود. مثل "اکرام زید العالم حرام" و "اکرم العلماء" دلیل خاص نص در خصوص زید و نص در حکم حرمت است لکن دلیل عام ظهور دارد در وجوب اکرام یعنی احتمال خلاف (مستحب بودن اکرام) می‌رود. اینجا دلیل خاص مقدم و اکرام زید حرام است.

**ب:** دلالت دلیل خاص ظاهر و ظنی است اما دلالت دلیل عام نص و قطعی است. در این صورت هم روشن است که باید به دلیل عام عمل نمود و تخصیص اتفاق نمی‌افتد. مثل: "لا تکرّم زیداً" و "اکرام کلّ العلماء واجب" دلیل خاص صرفاً ظهور در حرمت اکرام زید دارد اما دلیل عام با صراحت اکرام زید را واجب اعلام می‌کند.

**ج:** دلالت عام و خاص هر دو ظاهر و ظنی است. در این صورت دلالت هر دو مساوی است و اگر هیچ مرجحی برای یک طرف نباشد تعارض و تساقط خواهند کرد.

اما در حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر، أظهر یا ظاهر بودن اهمیت ندارد و به صرف وجود حاکم موظف هستیم به دلیل حاکم عمل کنیم حتی اگر دلالت دلیل محکوم أظهر از دلیل حاکم باشد. پس دلیل محکوم نمی‌تواند قرینه شود بر کنار گذاشتن دلیل حاکم مگر اینکه قرینه و دلیل دیگری اقامه شود بر ضعف دلالت و ضعف اعتبار دلیل حاکم.

#### نکته سوم: ثمره تفکیک بین حکومت و تخصیص

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ثمره بین تخصیص و حکومت در جایی ظاهر می‌شود که با دو دلیل ظاهر مواجه باشیم یعنی هیچ کدام بر دیگری ترجیح نداشته باشند و أظهر نباشند، در این صورت:

– اگر رابطه دو دلیل از نوع رابطه عام و خاص باشد به جهت عدم أظهریت یکی و عدم ترجیح یکی بر دیگری، نسبت به خصوص زید در مثال مذکور دستمان از دلیل لفظی کوتاه خواهد بود و هر دو دلیل نسبت به زید تساقط می‌کنند و هیچکدام نمی‌توانند حکمی را ثابت کنند لذا باید به از دلیل دیگر یا اصل عملی استفاده کنیم.

– اگر رابطه دو دلیل ظاهر از نوع حاکم و محکوم باشد در این صورت قطعاً دلیل حاکم مقدم است و دستمان از دلیل لفظی کوتاه نخواهد بود.

#### فلنرجع إلی ما نحن بصددہ ... ج ۴، ص ۱۵- ج ۳، ص ۴۲۳

مرحوم شیخ انصاری در این قسمت از عبارت دوباره همان مطالب تقدیم آماره بر اصل عملی را توضیح می‌دهند که از نوع حکومت است یعنی آماره مانند خبر ثقه که می‌گوید عصیر عنبی حرام است حاکم است بر اصل عملی مانند براءة که می‌گوید عصیر عنبی حلال است. به این بیان که از طرفی شارع فرموده هرگاه شک در اصل تکلیف داشتید وظیفه شما حلیت است. از طرف دیگر روشن است که هرگاه علم به حکم شرعی داشتیم نوبت به اصل عملی و اجراء حکم شک نخواهد رسید، حال شارع فرموده در نظر من آماره و خبر ثقه هم در حکم علم و یقین است یعنی شارع دائره مصادیق علم را توسعه داد و ظن معتبر حاصل از آماره را هم در حکم علم دانست پس روشن است که با وجود آماره نوبت به اجراء اصل عملی نخواهد رسید بلکه اگر آماره نبود حکم اصل عملی جاری می‌شد اما با وجود آماره نوبت به اصل عملی نمی‌رسد.

تا اینجا خلاصه کلام این شد که آمارات وارد بر اصول عملیه عقلیه و حاکم بر اصول عملیه شرعیه‌اند.

دو جلسه قبل مرحوم شیخ انصاری در دومین مطلب در مبحث تعارض فرمودند رابطه بین أدله بر سه قسم است، قسم دوم رابطه بین أدله اجتهادی و أدله فقهاتی (اصول یا همان أدله جاری عند الشک) بود. گفتیم تعارض بین دلیل اجتهادی ظنی با اصول را در دو بخش مورد بررسی قرار می‌دهند بخش اول تنافی دلیل اجتهادی ظنی با اصول عملیه بود که گذشت.

**بخش دوم: تنافی دلیل اجتهادی ظنی با اصول لفظیه**

قبل از ورود به مطلب مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### **مقدمه اصولی: معانی اصل و اقسام اصول (لفظیه و عملیه)**

کلمه "اصل" یا جمع آن "اصول" در معانی مختلفی به کار می‌رود. از جمله در لغت به معنای ریشه و بنیان آمده است. \* در علوم حدیث، اصل به حدیثی که یکی از اصحاب اهل بیت علیهم السلام مستقیماً از امام معصوم شنیده بوده و آن را ضبط و ثبت می‌کرده گفته می‌شود. اصول أربعاً نزد شیعه معروف است که زیربنای شکل‌گیری جوامع حدیثی امامیه بوده است. در علم فقه و اصول گاهی اصل به معنای قاعده به کار می‌رود. (مثل أصالة اللزوم) در کلمات قدما استعمال کلمه "اصل" در استصحاب شایع بوده است. در علم اصول دو معنای پرکاربرد دارد: اصل لفظی و اصل عملی. وجه اشتراکشان آن است که تعیین کننده وظیفه مکلف عند الشک هستند. اگر منشأ شک مکلف مربوط به الفاظ باشد، اصول لفظیه جاری است و اگر منشأ شک مکلف وظیفه عملی و حکم شرعی‌اش باشد اصل عملی مطابق آن جاری خواهد بود.

**اصول لفظیه:** قاعده و ضابطه‌ای که در رابطه با الفاظ مطرح است بر دو گونه می‌باشد:

**یکم:** ضابطه‌های تشخیص معنای کلمه مانند تبادر و صحت حمل یا عدم صحت سلب در تشخیص معنای حقیقی از مجازی.

**دوم:** ضابطه‌های تشخیص مراد متکلم. هر گاه شک کنیم آیا مراد متکلم همین معنای ظاهری بوده یا نه به اصول لفظیه تمسک می‌کنیم. لذا اگر شک کردیم مراد متکلم همین معنای عموم است که از ظاهر "أكرم العلماء" برداشت می‌شود یا نه؟ أصالة العموم تکلیف ما را روشن می‌کند و از شک و تحیر خارج می‌سازد. اصول لفظیه متعدّدند (وجودی و عدمی) از قبیل: أصالة الحقيقة (عدم المجاز)، أصالة العموم (عدم التخصیص)، أصالة الإطلاق (عدم التقييد)، أصالة عدم القرينة، أصالة عدم النقل، أصالة عدم الإضمار، أصالة عدم الإشترک.

**اصول عملیه:** اصولی که در مقام خروج مکلف از شک و تحیر نسبت به وظیفه عملی‌اش جاری می‌شوند اقسامی دارند از قبیل وجودی، عدمی، موضوعی، حکمی عقلی و شرعی لکن از نگاه کاربرد فقهی به دو قسم عامه و خاصه تقسیم می‌شوند:

اصول عملیه عامه چهار اصل معروف است که عبارتند از: برائت، احتیاط (اشتغال)، تخییر و استصحاب که در عموم ابواب فقه جریان و سریان دارند. اصول عملیه خاصه، اصولی هستند که در بعض ابواب فقه جاری می‌شوند مانند أصالة الطهارة و أصالة الصحة. البته در اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۳۰ خواندیم که في الحقيقة إن جميع الأصول المتقدمة راجعة إلى هذا الأصل لأن اللفظ مع احتمال المجاز مثلاً ظاهر في الحقيقة و مع احتمال التخصیص ظاهر في العموم و مع احتمال التقييد ظاهر في الإطلاق و مع احتمال التقدير ظاهر في عدمه فمؤدى أصالة الحقيقة نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصیص و هكذا في باقي الأصول المذكورة. فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الأصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحاً مؤدياً للغرض بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصالة الظهور فليس عندنا في الحقيقة إلا أصل واحد هو أصالة الظهور

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مشابه همان رابطه حکومت و ورود که در اصول عملیه مطرح کردیم در اصول لفظیه هم ثابت است.

نسبت به اصول لفظیه هم می‌گوییم به عنوان مثال وقتی أصالة العموم حکم می‌کند مکلف شاکی در عموم و شمول "أكرم العلماء" نسبت به عالم فاسق أصالة العموم جاری کند و اکرام عالم فاسق را هم واجب به شمار آورد، اما دلیل اجتهادی و روایت وارد شده بر اخراج عالم فاسق از حکم وجوب اکرام، این دلیل اجتهادی مخصّص دو حالت دارد:

**حالت اول: نص قطعی، وارد بر اصول لفظی است**

اگر دلیل اجتهادی، نه ظاهر بلکه یک نص قطعی السند و الدلالة باشد که در تقابل و تعارض با اصل لفظی‌ای مثل أصالة العموم قرار گرفت و مخصّص أصالة العموم باشد، چنین دلیلی (مثل اینکه نص قرآن یا نص خبر متواتر بگوید اکرام العالم الفاسق حرام) وارد بر اصل لفظی است و مانع از عموم و شمول "أكرم العلماء" نسبت به عالم فاسق می‌شود لذا نسبت به حکم اکرام عالم فاسق نه به أصالة العموم در "أكرم العلماء" بلکه به دلیل مخصّص عمل می‌کنیم. چنانکه در اصول عملیه دلیل اجتهادی قطعی را وارد بر اصل عملی عقلی دانستیم.

### حالت دوم: نص ظنی حاکم بر اصول لفظی

(نص یعنی قطعی الدلاله بودن، ظنی یعنی ظنی السند بودن) اگر دلیل اجتهادی نص ظنی باشد باید بر اساس مبانی در حجیت اصول لفظیه حکم را مشخص کرد که به سه مبنا اشاره می‌کنند: (وقتی سند ظنی باشد، نتیجه تابع آخس مقدمات است و دلیل ظنی است) **مبنای اول:** عمل به اصول لفظیّه مثل أصالة العموم نه به جهت حصول ظن و اطمینان به مراد متکلم بلکه صرفاً به جهت تعبد به شیوه عرف و عقلاء در عمل به ظاهر الفاظ عام باشد و موضوع و محل جریان أصالة العموم هم عدم علم به قرینه است (یعنی جایی که شک دارد یعنی هم احتمال وجود مخصّص می‌دهد هم احتمال عدم مخصّص می‌دهد؛ پس اجرای أصالة العموم طبق این مبنا مبتنی بر دو بُعد است: ۱. احتمال وجود قرینه به عبارت دیگر احتمال مخصّص. ۲. احتمال عدم قرینه به عبارت دیگر احتمال عدم مخصّص.) طبق این مبنا باید گفت دلیل اجتهادی ظنی حاکم بر اصل لفظی است زیرا معنای حجیت ظن آن است که به احتمال مخالف این دلیل اعتنا نکن و احتمال مخالف را کالعدم بدان (حکومت به نحو توسعه. توسعه در معنای علم به قرینه می‌دهد یعنی می‌گوید چنانکه اگر نص قطعی بود علم به قرینه پیدا می‌کردی حالا هم که نص ظنی آمده گویا علم به عدم قرینه پیدا کردی لذا حکم عام شامل این مورد خاص نمی‌شود)

معنای عبارت: "فعدم العبرة ... " معتبر ندانستن احتمال عدم تخصیص (به خاطر آمدن نص ظنی) باعث إلغاء و کنار گذاشتن عموم عام می‌شود. یعنی نسبت به خصوص عالم فاسق می‌گوییم حکم وجود اکرام وجود ندارد.

خلاصه اینکه نص قطعی من جمیع الجهات (سند و دلالت) وارد بر اصول لفظیه مانند أصالة العموم و أصالة الحقیقه است چون به طور صد در صد موضوع اصول لفظیه که شک باشد را از بین می‌برد و نص ظنی از حیث سند و قطعی از حیث دلالت حاکم است بر اصل لفظی چون شارع نص ظنی را صرفاً نازل منزله نص قطعی قرار داده است. (فی الجملة یعنی فقط از حیث سند ظنی باشد) **مبنای دوم:** حجیت اصول لفظیه صرفاً به جهت تعبد به شیوه عرف، عقلا و شارع در عمل به ظاهر (عموم، اطلاق، حقیقت و ...) باشد و موضوع و محل جریان این اصول هم عدم تعبد به قرینه باشد یعنی تا زمانی که تعبد شرعی یا عقلایی به وجود قرینه نداشته باشیم این اصول جاری می‌شوند لذا با آمدن نص ظنی، تعبد شرعی به وجود قرینه داریم لذا موضوع اصول لفظیه (عدم تعبد به قرینه) قطعاً از بین خواهد رفت لذا طبق این مبنا دلیل ظنی وارد بر اصل لفظی خواهد بود.

فتأمل اشاره است به بطلان دو مبنای مذکور

(هذا كله ...) یعنی دو مبنای مذکور بنا بر تعبد به ظهورات و مبتنی بر اصل عدم قرینه بود (مبنای اول گفت عدم علم به قرینه و مبنای دوم گفت عدم تعبد به قرینه)

**مبنای سوم:** مبنای مورد قبول مشهور و مرحوم شیخ انصاری این است که حجیت اصول لفظیه را از باب حصول ظن نوعی بدانیم که معمولاً از طریق غلبه معنای ظاهری (معنای حقیقی نه مجازی، معنای عموم نه خصوص، معنای مطلق نه مقید و ...) یا غیر آن (مثل موضوع له بودن یک لفظ در یک معنا) برای انسان اطمینان به مراد متکلم حاصل می‌شود. طبق این مبنا سوم می‌گوییم دلیل اجتهادی بر اصل لفظی وارد است مطلقاً (چه دلیل اجتهادی نص قطعی باشد از حیث سند و دلالت، چه نص ظنی باشد یعنی ظنی اسند و قطعی الدلالة) زیرا دلیل حجیت اصل لفظی می‌گوید تا زمانی حجت است که ظن معتبر بر خلافتش نیاید پس به محض اینکه دلیل اجتهادی و نص ظنی به عنوان یک ظن معتبر بر خلاف اصل لفظی أصالة الظهور (عموم، اطلاق، حقیقت و ...) قائم شد باعث می‌شود موضوع اصل لفظی که عدم احتمال خلاف بود از بین برود. پس نص ظنی وارد بر اصل لفظی خواهد بود.

### معرفی اجمالی کتاب

\* کتاب **تعلیقۀ علی معالم الأصول از مرحوم موسوی قزوینی** (م ۱۲۹۷ هـ ق) از شاگردان مرحوم شیخ انصاری، با اینکه تعلیقه بر معالم الأصول شیخ حسن بن شهید ثانی است و معالم الأصول کتابی مختصر است اما مرحوم قزوینی در تعلیقه و شرحی مفصل بر این کتاب حجم آن را به هفت جلد رسانده‌اند. یکی از ویژگی‌های کتاب ایشان توضیح نکاتی است که بعضاً در کتب دیگر پیدا نمی‌شود. لذا آشنایی با این کتاب و مراجعه به آن قطعاً در بعضی از موارد راهگشا و پاسخگوی سؤالاتی است که پاسخ آنها به صورت مشخص و مفصل در سایر کتب اصولی نیامده است. یکی از این نکات کلمه "اصل" و معانی و نکات پیرامون آن است که ایشان در ابتدای کتاب و ذکر معنای علم اصول، یازده صفحه در رابطه با معنای اصل بحث می‌کنند. حتماً آشنایی با این کتاب را در برنامه‌های مطالعاتی تان قرار دهید. البته نکات مذکور در مقدمه لزوماً برگرفته از این کتاب و منسوب به ایشان نیست.

مرحوم شیخ انصاری فرمودند در رابطه بین دلیل اجتهادی یا همان نصّ چه نصّ قطعی (قطعی السند و الدلالة) و چه نصّ ظنی (ظنی السند و قطعی الدلالة) در هر دو صورت نصّ وارد بر اصول لفظیه است. برای این مدعیان یک شاهد ذکر می‌کنند و می‌فرمایند از آنجا که حجیت اصول لفظیه از باب ظنّ نوعی است و این ظنّ نوعی مادامی حجت است که ظنّ نوعی بر خلافش وجود نداشته باشد پس هر زمان نصّ بر خلاف یک اصل لفظی وجود داشت موضوع آن اصل لفظی از بین خواهد رفت زیرا موضوع اصل لفظی حصول ظنّ نوعی مقید به عدم ظنّ به خلاف است و با آمدن ظنّ به خلاف دیگر موضوع برای جریان اصل لفظی نمی‌ماند. شاهد بر این مدعا آن است که نه سایر اصولیان و نه ما هیچ موردی پیدا نکردیم که اصل لفظی عام، بر نصّ خاص مقدم شود یا حتی از حیث اعتبار و عمل مساوی باشند، این نشان می‌دهد اگر حجیت أصالة العموم معلق بر عدم ظنّ به خلاف نبود باید یک موردی که عام به ما هو عام (نه با کمک قرینه دیگر) بر خاص مقدم شود وجود می‌داشت یا حداقل از حیث اعتبار و عمل مساوی باشند که در مقام عمل، توقف کنیم از ترجیح یکی بر دیگری، پس هیچ موردی که أصالة العموم در کنار نصّ خاص معتبر باشد پیدا نکردیم چه رسد به اینکه عام بر خاص مقدم شود. بله اگر خاص، نصّ نباشد بلکه ظاهر باشد (ظهور در خصوص داشته باشد) وارد باب تعارض ظاهرین خواهد شد که ممکن است عام بر خاص مقدم شود زیرا اعتبار هر دو ظاهر مساوی است و ممکن است عام به جهت وجود مرجّح، مقدم شود. این وارد بودن نصّ ظنی بر اصل لفظی نظیر تقدیم نصّ ظنی بر استصحاب است به این بیان که وقتی استصحاب از باب ظنّ حجت شمرده شود، چه ظنّ شخصی و چه ظنّ نوعی با وجود نصّ دیگر نوبت به استصحاب نمی‌رسد و هیچ مرودی سراغ نداریم که استصحاب بر نصّ مقدم شده باشد.

#### فافهم

تشبیه به مورد استصحاب دقیق نیست زیرا در محل بحث تقدیم نصّ بر اصل لفظی از باب ورود است اما تقدیم دلیل اجتهادی بر استصحاب چنانکه در مباحث خاتمه استصحاب گذشت، از باب حکومت است مانند تقدیم قاعده ید بر استصحاب.

#### ثمّ إنّ التعارض ... ج ۴، ص ۱۷؛ ج ۳، ص ۴۲۵

در جلسه ۵۶ و ابتدای ورود به مبحث تعارض، اشاره کردیم دومین مطلب در باب تعارض، بررسی اقسام تعارض بین ادله است. قسم اول تعارض بین دو دلیل فقاهتی بود که در خاتمه استصحاب از آن بحث شد. قسم دوم تعارض دلیل اجتهادی و فقاهتی بود که صور مختلف و احکامشان را بیان فرمودند.

#### قسم سوم: تعارض دو دلیل اجتهادی

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند تعارض بین دو دلیل قطعی عقلا ممکن نیست. زیرا اولاً: قطع یعنی آگاهی تام و صد در صد، ثانیاً: حجیت قطع ذاتی است و قابل تفکیک از آن نیست لذا جمع شدن دو قطع در نفس انسان امکان ندارد زیرا وقتی ذهن و نفس از آگاهی تام نسبت به یک مسأله پُر شد دیگر حتی یک در صد هم امکان احتمال مخالف آن نیست چه رسد به قطع به مخالف آن.

البته نسبت به تعارض بین دو ظنّ تفاوتی با قطع وجود دارد و آن اینکه ظنّ بر دو قسم است:

الف: ظنّ فعلی یا به عبارت دیگر ظنّ شخصی که بالفعل در نفس مکلف حاصل باشد.

ب: ظنّ نوعی که مثلاً برای نوع عقلا از ملاحظه خبر ثقه اطمینان به مطابقت خبرش با واقع پیدا می‌شود هر چند برای یک مکلف خاص چنین ظنی حاصل نشود.

می‌فرمایند تعارض بین دو ظنّ شخصی، ممکن نیست زیرا حصول ظنّ در نفس مکلف به معنای مثلاً احتمال ۸۰ در صد است و در مقابل آن می‌شود وهم ۲۰ در صدی پس امکان ندارد همزمان با حصول ظنّ شخصی ۸۰ درصدی، یک ظنّ شخصی ۸۰ درصدی دیگر هم شکل بگیرد لذا اگر هم دو ظنّ شخصی مخالف هم به صورت پی در پی در نفس مکلف شکل بگیرد بالأخره یا یکی ترجیح پیدا می‌کند و باقی می‌ماند یا هر دو تعارض و تساقط می‌کنند. اما تعارض دو ظنّ نوعی قابل تصویر است که دو خبر واحد ثقه تعارض کنند یعنی هر دو شأنیّت حجیت از باب ظنّ نوعی را دارند هر چند ظنّ بالفعل نباشند.

سؤال اول: چرا اصولیان می‌فرمایند: "إنّ التعارض لا یكون إلا فی الظنّین؟"

جواب: مقصود از این جمله تعارض بین دو ظنّ نوعی است نه دو ظنّ شخصی و تعارض بین دو ظنّ نوعی ممکن است.

سؤال دوم: چرا این جمله را به صورت مطلق آورده‌اند و نفرموده‌اند: "إلا فی الظنّین النوعی؟"

جواب: به این جهت که جمیع امارات نزد تمام علماء غیر از جمع اندکی از معاصران، مانند مرحوم وحید بهبهانی و مرحوم میرزای قمی از باب ظن نوعی حجت‌اند نه از باب ظن شخصی.

سؤال سوم: چرا قطع را به شخصی و نوعی تقسیم نمی‌کنید که بگوییم تعارض و تنافی دو قطع شخصی محال است اما تنافی دو قطع نوعی ممکن باشد؟

جواب: در قطع، چیزی به نام قطع نوعی نمی‌توان تصویر کرد زیرا وقتی سخن از أدله و حجج شرعیه است می‌خواهیم معیار حجیت قطع را به دست آوریم، در مباحث ابتدای رسائل ثابت کردیم حجیت قطع ذاتی است و قابل جعل حتی از جانب شارع نیست، پس اگر صرف حصول قطع به یک مسأله، سبب حجیت و لزوم عمل به آن باشد، دیگر معنا ندارد قطع، حجیتش را از تحقق قطع برای نوع عقلا بگیرد زیرا در این صورت تصویر قطع نوعی محتاج امضاء شارع خواهد بود تا حجت شود و این هم با ذات قطع سازگار نیست و باعث می‌شود داخل در ادله غیر قطعیه شود.

إذا عرفت ما ذکرناه ... ج ۴، ص ۱۹؛ ج ۳، ص ۴۲۷

### مطلب سوم: الجمع مهما أمکن أولى من الطرح

سومین و آخرین مطلب در مبحث تعارض، بررسی یکی از احکام تعارض که قاعده مشهور بین علما است تحت عنوان "الجمع مهما أمکن أولى من الطرح". مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند قبل از ورود به دو مبحث تعادل و تراجیح، باید از محتوای این قاعده بحث کنیم. لذا چند نکته بیان می‌کنند:

#### نکته اول: معنای قاعده مذکور

در تبیین مفردات قاعده مذکور فقط به معنای کلمه "طرح" اکتفا می‌کنند که به تبع آن معنای "جمع" هم روشن می‌شود از باب "تعرف الأشياء بأضدادها".

#### مقدمه اصولی: جمع عرفی و تبرعی

جمع بین دو دلیل یا دلالتی است یا عملی، جمع عملی در جلسات بعد خواهد آمد، جمع دلالتی یا جمع عرفی است یا تبرعی و عقلی. از آنجا که مخاطب شارع در بیان احکام، عموم مردم بوده‌اند لذا جمع عقلی یا تبرعی (جمع بدون پشتوانه عرفی) صحیح نمی‌باشد. در اصول فقه مرحوم مظفر، در ج ۲، ص ۲۲۸ در مبحث تعادل و تراجیح خوانده‌ایم که: "إن المراد من الجمع التبرعي ما يرجع إلى التأويل الكيفي الذي لا يساعد عليه عرف أهل المحاورة ولا شاهد عليه من دليل ثالث." و در ج ۲، ص ۲۳۳ می‌فرمایند: "أن القدر المتيقن من قاعدة «أولوية الجمع من الطرح» في المتعارضين هو «الجمع العرفي» الذي سمّاه الشيخ الأعظم بـ «الجمع المقبول» و غرضه المقبول عند العرف. و يُسمّى «الجمع الدلالي». (قدماء جمع مذکور را دال بر هر دو قسم می‌دانستند و مقید به جمع عرفی نبودند اما از زمان مرحوم شیخ انصاری به بعد عموماً جمع عرفی را صحیح و حجت می‌دانند.)

مرحوم نائینی در فوائد الأصول، ج ۴، ص ۷۲۶ می‌فرمایند: والمراد من "الامكان" في قولهم: "الجمع بين الدليلين مهما أمکن أولى من الطرح" ليس هو الامكان العقلي، فإنه ما من دليلين متعارضين إلا ويمكن الجمع بينهما عقلا، فينسد باب التعارض، بل المراد من "الامكان" هو الامكان العرفي على وجه لا يوجب الجمع بين الدليلين خروج الكلام عن قانون المحاورات العرفية، فلا بد من الجمع بين الدليلين من أن يكون أحدهما واجدا لمزية تكون قرينة عرفية على التصرف في الآخر. تعبیر "طرح" در قاعده مذکور اعم است از اینکه دلیلین کنار گذاشته شود یا فقط یک دلیل کنار گذاشته شود به جهت وجود مرجح در دلیل دیگر. بنابراین جمع کردن بین دلیلین اولی از تخییر و اولی از ترجیح است زیرا در هر دو صورت بالأخره یک دلیل کنار گذاشته می‌شود.

#### نکته دوم: أدله قاعده مذکور و نقد آنها

مرحوم شیخ انصاری به شش دلیل برای "الجمع مهما أمکن أولى من الطرح" بیان می‌کنند و به بررسی آنها می‌پردازند:

#### دلیل اول: اجماع

ابن ابی جمهور أحسائی در عوالی اللئالی ادعای می‌کند قاعده مذکور اجماعی است و به هر نحوی که شده باید بین متعارضین جمع نمود.

#### دلیل دوم: أن الأصل في الدليلين الإعمال

مرحوم شهید ثانی در کتاب تمهید القواعد فرموده‌اند دلیلیت و حجیت یک دلیل به معنای لزوم إعمال و کاربست آن در مقام امتثال است، لذا اصل و قاعده اولیه نسبت به هر دلیل شرعی و حجتی، کاربست آن است، حال نسبت به دلیلین متعارضین چهار راه وجود دارد: ۱. هر دو کنار گذاشته شوند. ۲. یکی ترجیح داده شود مع المرجح و دیگری کنار گذاشته شود. این دو راه، بر خلاف قاعده اولیه است. ۳. یکی بدون مرجح انتخاب شود و دیگری کنار گذاشته شود. این هم محال و خلاف قاعده است. باقی می‌ماند راه چهارم که کاربست دلیلین و جمع بین آنها است. بگوییم "أكرم العلماء" شامل عالم فاسق نمی‌شود و لا تکرّم العلماء شامل عالم عادل نمی‌شود و هذا جمع بین الدليلين.



و أخرى بأن دلالة اللفظ ... ج ۴، ص ۲۰؛ ج ۳، ص ۴۲۸

گفتیم قاعده مشهوری است تحت عنوان "الجمع مهمما أمكن أولى من الطرح"، تا زمانی که جمع بین دو دلیل ممکن است نباید هر دو یا یکی را طرح نمود. نکته اول در رابطه با معنای این قاعده بود. در نکته دوم أدله این قاعده را بررسی می‌فرمایند. دو دلیل گذشت.

**دلیل سوم: تقدیم دلالت اصلی بر تبعی**

مرحوم علامه حلی در استدلال بر قاعده مذکور می‌فرمایند هر جمله‌ای دو گونه دلالت دارد اصلی و تبعی، اگر دلالت‌های تبعی منشأ تعارض دو دلیل باشند، دلالت تبعی هر کدام از دو جمله را کنار می‌گذاریم تا بتوانیم به دلالت اصلی هر دو عمل کنیم. \*

توضیح مطلب این است که دلالت الفاظ (عام) بر دو قسم است:

**الف: دلالت اصلی.** یعنی همان معنای مطابقی جمله که دلالت الفاظ بر تمام معنایشان باشد.

**ب: دلالت تبعی یا جزئی.** یعنی دلالت لفظ و جمله بر بعضی از اجزاء خودش.

تسمیه این دو دلالت به اصلی و تبعی به این جهت است که مدلول اولیه و معنای ظاهری یک جمله عام مانند "أكرم العلماء" همان معنای عموم و شمول است که به تبع دلالت بر عموم، دلالت بر اجزاء هم دارد یعنی علماء عدول و علماء فاسق. حال در تعارض بین "أكرم العلماء" و "لا تکرّم العلماء" هر کدام دلالت اصلی و تبعی دارند به این بیان که:

"أكرم العلماء" دو مدلول یا دو دلالت دارد:

۱. دلالت اصلی: دلالت بر جمیع علماء یعنی اکرام همه علماء واجب است چه علماء عادل چه علماء فاسق.

۲. دلالت تبعی: دلالت بر بعض علماء که علماء فاسق باشد. لذا أكرم العلماء می‌گوید أكرم العالم الفاسق.

"لا تکرّم العلماء" هم دو مدلول یا دلالت دارد:

۱. دلالت اصلی: دلالت بر جمیع علماء یعنی اکرام همه علماء حرام است، چه عالم عادل چه عالم فاسق.

۲. دلالت تبعی: دلالت بر بعض علماء که علماء عادل باشد. لذا لا تکرّم العلماء می‌گوید لا تکرّم العالم العادل.

اگر دلالت تبعی هر کدام از دو دلیل را کنار بگذاریم نتیجه‌اش جمع بین هر دو دلیل است به این بیان که:

دلالت تبعی "أكرم العلماء" می‌گوید "أكرم العالم الفاسق" این را کنار می‌گذاریم لذا باقی علماء عدول، تحت أكرم العلماء باقی می‌ماند.

دلالت تبعی "لا تکرّم العلماء" می‌گوید "لا تکرّم العالم العادل" این را کنار می‌گذاریم و باقی علماء فاسق، تحت لا تکرّم العلماء باقی می‌ماند.

نتیجه اینکه أكرم العلماء دلالت می‌کند بر وجوب اکرام علماء عادل و لا تکرّم العلماء دلالت می‌کند بر حرمت اکرام علماء فاسق. و هذا معنى الجمع مهمما أمكن أولى من الطرح.

و لا يخفى أن العمل ... ج ۴، ص ۲۰؛ ج ۳، ص ۴۲۸

**نقد سه دلیل مذکور**

تا اینجا مرحوم شیخ انصاری به سه دلیل از شش دلیل اشاره کردند. که هر سه را دارای اشکال می‌دانند.

**اشکال اول: لغویات روایات ترجیح**

می‌فرمایند اگر لازم باشد بین دو دلیل به هر نحوی که شده جمع کنیم چه جمع عرفی چه جمع تبرّعی، صدور روایات متعدد در ترجیح یک دلیل بر دیگری از اهل بیت علیهم السلام لغو و بدون مورد خواهد بود.

**اشکال دوم: هرج و مرج در فقه**

اگر بنا باشد در دلیلیں متعارضین فقط به دنبال جمع، آن هم به هر نحوی باشیم، هر کدام از فقهاء به گونه‌ای جمع خواهند نمود و در یک مسأله، ده‌ها حکم شرعی و فتوای متفاوت شکل خواهد گرفت که قطعاً تمام آنها غیر از یک باطل‌اند و واگذار کردن حکم الله به برداشت‌های شخصی و استحسانات فقهاء چیزی نیست جز همان استحسانات فقهاء اهل سنت که عموماً قیاس‌های باطل و مورد انکار اهل بیت علیهم السلام بوده است. (یا به برداشت‌های غلطی در پوشش مقاصد الشريعة و مصالح مرسله منجر خواهد شد.)

**اشکال سوم: ادعای بلا دلیل**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند دلیلی بر قاعده مذکور آن هم با گستردگی معنای آن در شمول نسبت به جمع عرفی و عقلی نداریم.

**اشکال چهارم: وجود دلیل بر خلاف قاعده مذکور**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اجماع و نص بر خلاف قاعده مذکور داریم.

### توضیح اشکال سوم (لا دلیل علیه)

اشکال سوم این است که قاعده مذکور ادعای بلا دلیل است. یعنی أدله سه‌گانه قبلی دلیلیت ندارند.

نقد دلیل اول که اجماع بود در عبارت اشاره نشده اما می‌توان گفت المحصل منه غیر حاصل و المنقول منه غیر حجة. اگر هم اجماع محصل و حجت در ما نحن فيه تصویر شود می‌گوییم دلیل لبی است و عند الشک باید به قدر متیقن‌اش أخذ نمود نه به اطلاقش، و قدر متیقن از اجماع در ما نحن فيه جایی است که جمع عرفی باشد نه تبرعی و عقلی.

نقد دلیل سوم (مرحوم علامه حلی) هم در عبارت مرحوم شیخ انصاری اشاره نشده است. اما مرحوم علامه حلی به یک نقد و مرحوم آشتیانی به پنج نقد اشاره فرموده‌اند. \*

نقد دلیل دوم این است که قبول داریم "الأصلُ فی الدلیلین، الإعمال" لکن مشکل این است که در محل بحث که دلیلین متعارضین است، جمع دو دلالت امکان ندارد و اگر جمع ممکن بود که اصلاً متعارضین نبودند. وقتی یک روایت می‌فرماید: "ثمن العذرة سحت" و روایت دیگر می‌فرماید: "لابأس ببيع العذرة" راهی برای عمل به مدلول هر دو به صورت کامل، وجود ندارد. اینکه بعضی از فقهاء روایت اول را حمل بر عذره غیر مأکول اللحم و روایت دوم را حمل بر عذره مأکول اللحم نموده‌اند جمع بین هر دو روایت نیست زیرا جمع یعنی به تمام مدلول هر دو عمل شود و روشن است که جمع بین تمام مدلول هر دو ممکن نیست زیرا هر دو روایت عام هستند و شامل هر دو قسم می‌شوند.

روایت دو بُعد دارد یکی سند و دیگری متن، و ما در مقابل دو سند و دو متن متعارض وقتی نه می‌توانیم به تمام مدلول هر دوی آنها عمل کنیم و نه می‌توانیم هر دو را کنار بگذاریم، لذا نسبت به این دو روایت می‌گوییم:

چه بین دو دلیل جمع کنیم چه جمع نکنیم یکی از دو روایت سند و متنش باید باقی باشد (یکی به نحو معین که ذو المرجح باشد یا به نحو غیر معین که تخییر باشد) پس چه به دنبال جمع باشیم چه به دنبال طرح، قدر متیقن و مقدار متفق این است که یک سند و متن باید باقی و مورد عمل باشد، نسبت به سند و متن روایت دیگر دو راه بیشتر نداریم (امر دائر است بین):

راه اول: عدم تعبد به صدور روایت دیگر.

راه دوم: عدم تعبد به ظهور روایت دیگر.

اگر راه اول انتخاب شود نتیجه‌اش طرح و کنار گذاشتن سند و متن یک روایت است. (اعتقاد به اعتبار یک سند و متن‌اش)

و اگر راه دوم انتخاب شود نظر قائلین به "الجمع مهما أمکن أولى من الطرح" خواهد بود یعنی تعبد به دو سند و عدم تعبد به دو ظهور متنی و دست‌کاری هر دو ظهور. (اعتقاد به اعتبار دو سند و بی اعتباری دو ظهور متنی)

اما مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید هیچ کدام از دو راه مذکور، اولی از دیگری نیست زیرا راه اول منجر به مخالفت با أدله حجیت سند می‌شود و راه دوم منجر به مخالفت با أدله حجیت ظهورات می‌شود و هر دو به یک اندازه حجیت دارند، و دلیلی بر اولویت راه دوم (جمع مهما أمکن) نداریم. (به عبارت دیگر دو سند داریم و دو متن، از این چهار تا، قائلین به جمع، به دو سند متعبدند و قائلین به طرح، به یک سند و متن‌اش متعبدند. و هیچ کدام اولی از دیگری نیست.)

در صفحات بعدی مرحوم شیخ انصاری کیفیت تعامل با دلیلین متعارضین را از نگاه خودشان توضیح خواهند داد.

### تحقیق:

\* عبارت مرحوم علامه حلی در **نهاية الوصول إلى علم الأصول**، ج ۵، ۲۹۵:

دلالة اللفظ على جزء المفهوم تابعة لدلالته على كل مفهومه التي هي دلالة أصلية. فإذا عمل بكل منهما من وجه دون آخر فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية، وإذا عملنا بأحدهما دون الثاني فقد تركنا العمل بالدلالة الأصلية، والأول أولى.

\* مرحوم آشتیانی در **بحر الفوائد**، ج ۸، ص ۲۶۸ به پنج نقد نسبت به دلیل سوم اشاره می‌کنند که در نقد پنجمشان می‌فرمایند:

خامساً: أن هذا الوجه مجرد استحسان لا يجوز الاعتماد عليه و المعتمد هو الدليل القاضي بترجيح أحدهما على الآخر من الخارج.

کلام در این بود که بعضی علما از جمله قدامت معتقد بودند به "الجمع مهما أمكن أولى من الطرح"، مرحوم شیخ انصاری تا اینجا نشان دادند جمع اولی از طرح نیست بلکه مساوی هستند.

دیدگاه سومی وجود دارد که می‌گوید طرح یکی از متعارضین اولی از جمع است یعنی عکس قاعده مذکور می‌گوید الطرح أولى من الجمع. به عبارت دیگر جلسه قبل مرحوم شیخ انصاری فرمودند سند و متن یک روایت قدر متیقن و مورد اتفاق است که باید به آن عمل شود، حال نسبت به سند و متن روایت دیگر، دو راه وجود دارد و هیچ کدام اولی از دیگری نیست. مستشکل می‌گوید راه اول، اولی از راه دوم است. به این دلیل که جمع بین دلیلین سبب طرح هر دو ظهور متنی و دلالت هر دو روایت بر عموم می‌شود اما در طرح و کنار گذاشتن، فقط یک سند کنار گذاشته می‌شود (هر چند متن آن سند هم به تبع سند، کنار گذاشته می‌شود).

به عبارت دیگر در جمع، دو اخلال در متعارضین انجام می‌شود (یک اخلال در أصالة الظهور روایت اول و اخلال دیگر در أصالة الظهور روایت دوم که در هر دو بر خلاف أصالة الظهور در مدلولها دست‌کاری می‌شود) اما در طرح، فقط یک اخلال اتفاق می‌افتد که کنار گذاشتن سند روایت دیگر باشد (هر چند به دنبال کنار گذاشتن سند، متن آن هم خود بخود کنار می‌رود).

پس طرح یک روایت اولی از جمع بین روایتین متعارضین است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این کلام باطل است زیرا هم در جمع هم در طرح با دو اخلال مواجهیم لذا اولویتی وجود ندارد.

توضیح مطلب: انتهای جلسه قبل گفتیم یک روایت به طور متیقن و قطعی مورد اتفاق و قبول است یعنی به یک روایت باید لزوماً عمل شود، اما نسبت به روایت دیگر می‌گوییم وقتی سند یک روایت کنار گذاشته می‌شود و معتقد به عدم صدور آن می‌شویم هر چند مخالفتی با أصالة الظهور انجام نشده زیرا با کنار گذاشتن سند، دیگر متنی باقی نمی‌ماند که کنار گذاشتن متن به معنای مخالفت با أصالة الظهور باشد، پس ترک تعبد به ظاهر این روایت دوم مخالف با أصالة الظهور نیست اما باز هم با دو اخلال در متن و ظهور مواجهیم زیرا تعبد به ظاهر و متن یک روایت بدون تعبد به سند آن معقول نیست. وقتی سند کنار گذاشته شد خود بخود متن هم طرح شده است. نتیجه اینکه باز هم با دو اخلال مواجهیم:

– اگر قائل به جمع شویم، دو اخلال نسبت به متن (دلالت و ظهور) دو روایت اتفاق افتاده است.

– اگر قائل به طرح یک روایت شویم، دو اخلال نسبت به یک سند و یک متن (دلالت و ظهور) یک روایت اتفاق افتاده است.

لذا باز هم می‌گوییم هیچکدام بر دیگری اولویت نخواهند داشت.

دلیل چهارم بر قاعده جمع: تشبیه به مقطوعی الصدور

مستدل برای اثبات قاعده "الجمع مهما أمكن أولى من الطرح" می‌گوید حجیت دو خبر ثقه ظنی السند (ظنی الصدور) با حجیت دو آیه و یا دو خبر متواتر که قطعی السند هستند تفاوتی ندارد، پس چنانکه در تعارض بین دو قطعی السند حق نداریم سندها را کنار بگذاریم و مجبوریم در دلالت‌ها دست ببریم و تأویل، توجیه و جمع کنیم لذا بین دو خبر ثقه ظنی السند هم حق نداریم هیچ کدام از دو سند را کنار بگذاریم بلکه باید بین دلالتها جمع کنیم لذا الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

نقد دلیل چهارم: قیاس مع الفارق

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند قیاس تعارض دو قطعی الصدور به دو ظنی الصدور مع الفارق است.

در تعارض دو دلیل قطعی الصدور مانند دو آیه قرآن یا دو خبر متواتر وقتی یقین داریم به صدور هر دو، پس باید در دلالت‌ها تصرف کنیم و حمل بر خلاف ظاهر کنیم زیرا قبول دو محتوای متعارض مثل وجوب اکرام علما و حرمت اکرام علما، عقلا قابل پذیرش نیست لکن در تعارض دو ظنی الصدور، تعارض دلالت‌ها می‌تواند قرینه باشد بر عدم صدور یکی از روایتین.

به عبارت دیگر عمل نمودن بر اساس أدله اعتبار سند (أدله حجیت خبر ثقه) و أدله اعتبار ظاهر (أصالة الظهور) نسبت به دلیلین متعارضین ممکن نیست و نمی‌توان گفت هر دو دلیل "ثمن العذرة سحت" و "لا بأس ببيع العذرة" هم سندا صحیح‌اند هم دلالتا ظهور در عموم دارند. بنابراین چهار راه بیشتر نداریم که از آنها فقط دو راه قابل تصویر است که جلسه قبل هم اشاره کردیم، به عبارت چهار امر وجود دارد دو سند و دو متن که جمعا می‌شوند چهار تا و نسبت به اینها چهار حالت قابل تصویر است:

یکم: هر دو سند و دلالت را تماما معتبر بدانیم و به هر دو عمل کنیم. چنین چیزی عقلا محال است زیرا اگر جمع بین هر دو ممکن بود دیگر متعارض نبودند.

دوم: هر دو سند و دلالت را کنار بگذاریم و طرح کنیم. چنین چیزی هم ممکن نیست زیرا علم اجمالی داریم به ثبوت یکی از آن دو.

سوم: تقدیم سند هر دو بر دلالتشان، یعنی تعبد به هر دو سند و دست کشیدن از هر دو ظهور. که قائلین به قاعده جمع می‌گویند.

چهارم: تقدیم یک سند و یک متن و عمل به آن و طرح سند و متن روایت دیگر. با همان توضیح جلسه قبل، یعنی قدر متیقن این است که یکی از دو سند صحیح می‌باشد، لذا از سند روایت دیگر دست برمی‌داریم، وقتی سند روایت دیگر را معتبر ندانستیم دیگر محلی برای صحبت از دلالت آن باقی نمی‌ماند چرا که اعتبار متن و دلالت، تابع اعتبار سند است لذا وقتی یک سند را کنار گذاشتیم مخالفتی با أصالة الظهور در متن آن نکرده‌ایم زیرا با کنار گذاشتن سند، دیگر متن و ظهوری وجود ندارد که با آن مخالفت کنیم. پس امر دائر است بین مخالفت با یکی از دو اصل:

- یا با اصل و أدله حجیت خبر ثقه در روایت دیگر (غیر از متیقن) مخالفت کنیم. (مخالفت با تعبد به صدور روایت دیگر)

- یا با أصالة الظهور و أدله حجیت ظهورات در روایت متیقن مخالفت کنیم. (مخالفت با تعبد به ظهور در روایت متیقن)

هیچ کدام از دو مخالفت مذکور اولی و مقدم بر دیگری نیست زیرا شک نسبت به تعیین تکلیف در هر دو مسبب از امری خارج از این دو دلیل است که علم اجمالی باشد. به حکم عقل علم اجمالی داریم، ثمن عذره یا سحت هست یا نیست، و عقلا امکان ندارد یک شیء (اکل ثمن عذره) در آن واحد هم حرام باشد هم حلال، (بیع عذره) هم باطل باشد هم صحیح.

پس همچنان می‌گوییم هیچ کدام از جمع (تعبد به سندها و اخلال در دلالتها) و طرح (تعبد به یک سند و متن و طرح سند دیگر) اولی از دیگری نیست.

**و منه يظهر فساد ... ج ۴، ص ۲۳؛ ج ۳، ص ۴۳۱، س ۱**

**دلیل پنجم: تشبیه به نص ظنی السند مع الظاهر**

مستدل می‌گوید ما نحن فيه مشابه موردی است که فقهاء فتوای به إبقاء دو سند و دست برداشتن از ظهور و جمع بین دو دلالت می‌دهند لذا در ما نحن فيه هم باید گفت الجمع اولی من الطرح. توضیح مطلب: دو دلیل داریم:

۱. "أكرم علماء الإسلام" که سندش ظنی و دلالتش ظهوری است (سندش خبر ثقه و ظنی، دلالتش هم بر وجوب اکرام از باب ظهور سیغه امر و دلالتش بر شمول تمام علماء اسلام از باب أصالة الظهور است).

۲. "إكرام النحاة حرام" که سندش ظنی و دلالتش نص است. (نص در حرمت و نص در نحاة از علماء)

فقهاء می‌فرمایند سندها را إبقاء می‌کنیم و نسبت به دلالتها، نص را بر ظاهر مقدم می‌کنیم لذا اکرام همه علماء اسلام واجب است الا نحاة. پس در ما نحن فيه هم باید سندها را إبقاء و بین دلالتها جمع کنیم یعنی در دلالت دلیلین تصرف کنیم.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در بررسی سند و دلالت روشن و بدیهی است که هیچ تنافی بین سند و متن یک روایت وجود ندارد، چه دلالت ظاهر باشد چه نص، اما وقتی سند یک روایت منصوص الدلالة مانند "إكرام النحاة حرام" را پذیرفتیم طبیعتاً بین این سند و متن با دلالت روایت ظاهر یعنی "أكرم علماء الإسلام" تنافی به وجود می‌آید چون ظاهر یکی می‌گوید همه علما از جمله نحاة را اكرام كن اما تصریح دیگری این است که خصوص نحاة را اكرام نكن، بین سند و متن منصوص با دلالت ظاهر تنافی پیدا می‌شود یعنی سند و متن منصوص با سند روایت ظاهر مشکلی ندارند زیرا هر دو سند ظنی است بلکه سند و متن "إكرام النحاة حرام" با دلالت "أكرم علماء الإسلام" تنافی دارد و در این تنافی و نزاع سند و متن منصوص، حاکم و مقدم بر ظاهر روایت دیگر هستند یعنی نص بر ظاهر مقدم است (در جلسات قبل گذشت که دلیل قطعی من جميع الجهات وارد بر اصول لفظیه است و دلیل ظن السند و قطعی الدلالة حاکم بر اصول لفظیه است)

دلیل تقدیم نص بر ظاهر در مثال مذکور این است که اثر قبول حجیت و تعبد به نص، کنار گذاشتن دلالت ظاهری مخالف آن است، زیرا در تنافی بین نص و ظاهر، شک در ظهور ظاهر مسبب است از شک در تعبد به نص، و با عمل به نص نوبت به دلیل ظاهر نمی‌رسد به عبارت دیگر اگر شک داریم در شمول أكرم العلماء نسبت به نحاة، منشأش این است که آیا عمل به "إكرام النحاة حرام" لازم است یا نه؟ وقتی عمل به نص لازم باشد دیگر نوبت به دخالت ظاهر در حکم نحاة نمی‌رسد.

پس قیاس ما نحن فيه (تعارض ظاهرین) به تعارض نص و ظاهر مع الفارق است زیرا در تعارض ظاهرین چنانکه در نقد دلیل چهارم توضیح دادیم هر دو دلیل مسبب از امر ثالث هستند و در تعارض نص و ظاهر رابطه دلیلین سببی و مسببی است.

#### دلیل ششم: تشبیه به تعارض خبر و اجماع

مستدل می‌گوید ما نحن فيه شبیه تعارض بین خبر ثقه و اجماع است و چنانکه فقهاء در این مورد معتبد به سند هستند و دلالت را توجیه می‌کنند در ما نحن فيه هم باید معتبد به سندها شویم و دست از تعبد به ظاهر و دلالت برداریم.

توضیح مطلب: فرض کنیم به اجماع فقهاء غسل جمعه مستحب است اما روایت می‌گوید: "إغتسل للجمعة" که ظهور در وجوب دارد، سند اجماع محصل که برای ما قطعی است و روایت خبر ثقه و سندش حجت است، پس به سندها کاری نداریم، در ناحیه دلالت فقها دست از ظاهر "إغتسل" برمی‌دارند و آن را حمل بر استحباب می‌کنند. لذا در تعارض ظاهرین هم باید گفت الجمع مهما أمكن أولى من الطرح یعنی تعبد به دو سند و عدم تعبد به دلالتهن.

#### نقد دلیل ششم: قیاس مع الفارق است

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این تنظیم (تعارض خبرین به تعارض خبر و اجماع) هم قیاس مع الفارق است زیرا در ما نحن فيه (تعارض خبرین) امر دائر است بین:

- طرح سند و عمل به ظاهر که قائل به طرح می‌گوید یک سند (و متنش) را طرح می‌کنیم و به سند و ظاهر یک روایت معتبد شویم.
  - طرح ظاهر و اعتماد به سند که قائل به جمع می‌گوید به هر دو سند معتبد می‌شویم و در دلالت‌ها تصرف می‌کنیم برای جمع دلیلین.
- در حالی که در تنظیم مستدل و تعارض بین خبر و اجماع چنین دورانی وجود ندارد، زیرا یک خبر و یک سند بیشتر نیست و اگر آن هم طرح شود دیگر سند و متنی باقی نمی‌ماند پس اجماع مقدم می‌شود چون تعارض و دورانی وجود ندارد. اما در ما نحن فيه امر دائر است بین طرح یک سند و دلالت یا طرح دو دلالت و بین این دو تعارض است و هیچکدام بر دیگری ترجیح ندارد.

ترجمه عبارت: "فإننا إذا طرحنا" در خبرین متعارضین وقتی یکی از دو سند را طرح کردیم (و به تبع آن دلالتش را هم کنار گذاشتیم) همچنان امکان دارد سند و دلالت خبر دیگر را حجت بدانیم عکس این هم ممکن است (که به سندها معتبد باشیم و در دلالتها تصرف کنیم) لکن هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد.

وجه الأضعفية: أنه إذا كان النصّ الظنيّ السند حاكما على الظاهر في المقايسة السابقة، فحكومة الإجماع في هذه المقايسة- بل وروده على ظهور الخبر المخالف- له أولى. و هذا هو المراد بعدم تحقّق الدوران هنا، إذ لا يمكن فرض الدوران هنا بين الخبر سندا أو دلالة و بين الإجماع، لكونه قطعيا مطلقا، و لا بين سند الخبر و دلالاته، إذ لا معنى لطرح سنده و الأخذ بظاهره، كما هو قضية الدوران. فقوله: «لكن لا دوران هناك ...» إشارة إلى وجه أضعفية المقايسة و فسادها.

بل الظاهر هو الطرح ... ج ۴، ص ۲۳؛ ج ۳، ص ۴۳۱، س ۱۳

در جلسه قبل گفتیم مرحوم شیخ انصاری به قائلین "الجمع مهما أمكن أولى من الطرح" چهار اشکال وارد می‌دانند، یک لغویت روایات ترجیح بود، دیگری هرج و مرج در فقه بود، سوم عدم دلیل بر این قاعده (و نقد أدله آن) بود و چهارمین اشکال هم وجود اجماع و نص بر خلاف این قاعده بود.

**توضیح اشکال چهارم: اثبات اجماع و نص بر خلاف قاعده جمع**

مرحوم شیخ انصاری به سه دلیل تمسک می‌کنند برای نقض قاعده الجمع مهما أمكن أولى من الطرح:

**دلیل اول: استفاده از تعبیر "أمکن"**

می‌فرمایند مقصود از تعبیر "أمکن" در قاعده مذکور که گفته شده تا جایی که ممکن است باید بین خبرین جمع نمود، نمی‌تواند امکان عقلی باشد زیرا مخاطب الفاظ قرآن و بیانات پیامبر و اهل بیت علیهم السلام مردم عادی و اهل زبان عربی هستند نه افراد فیلسوف و اهل دقت‌های عقلی، پس مرجع و آنچه حاکم شده است در تشخیص امکان جمع بین خبرین، عرف و اهل زبان عربی هستند و عرف هم معتقد است جمع بین "أکرّم العلماء" با "لا تکرّم العلماء" ممکن نیست و راهی برای حل تعارض به ذهن عرف نمی‌رسد لذا بر اساس توضیحات گذشته عرف چاره‌ای نمی‌بیند الا کنار گذاشتن یکی از دو دلیل تعییننا (اگر مرجح باشد) یا تخییرا (اگر مرجح نباشد). (جمع تبرّعی و غیر عرفی مثل اینکه گفته شود أکرّم العلماء مربوط به عالمان مرد است و لا تکرّم العلماء مربوط به عالمان خانم است) بله اگر دو طرف تعارض دو دلیل قطعی السند باشند عرف چاره‌ای ندارد الا اینکه به صدور هر دو دلیل و سند آنها متعبد باشد و در ظهور عرفی متن و دلالت دو دلیل تصرف کند زیرا امکان طرح دلیل قطعی السند وجود ندارد.

**دلیل دوم: ارتکاز اصحاب اهل بیت**

اصحاب خاص و فقیهان از روایات امثال زراره و محمد بن مسلم که مانند تمام عقلا و عرف عرب زبان در ذهنشان مرتکز و ثابت بوده که تا جایی که امکان دارد باید به دلیل شرعی عمل نمود اما با این وجود می‌بینیم از امام صادق و اهل بیت علیهم السلام سؤالاتی پرسیده‌اند در باب کیفیت تعامل با خبرین متعارضین. پس اگر جمع بین متعارضین را به هر نحوی حتی استحسانات عقلی لازم می‌دانستند خودشان قادر بودند بر جمع کردن بین متعارضین و جای سؤال نبوده، در حالی که می‌بینیم نزد اهل بیت علیهم السلام آمده و از وظیفه خودشان در تعامل با خبرین متعارضین سؤال می‌کنند لذا نتیجه می‌گیریم معتقد نبوده‌اند به اینکه به هر نحوی شده باید بین متعارضین جمع نمود. سؤال: مگر زراره و امثال او معصومانند که ارتکاز ذهنی و عمل آنان برای ما حجت شرعی باشد؟

**جواب:** مهم این است که اهل بیت علیهم السلام در مقام پاسخ به آن سؤالات، در هیچ کدام از اخبار علاجیه (روایات ارائه دهنده راه علاج و حل تعارض) نفرموده‌اند بنا بگذارید بر صدور روایتین متعارضین و به دنبال جمع بین دلالت آنها باشید بلکه معیارهایی بیان فرموده‌اند که یکی بر دیگری ترجیح داده شود یعنی یکی طرح شود یا در نهایت مخیر باشد.

**اشکال:** شاید زراره و امثال او هم قبول داشته‌اند که "الجمع مهما أمكن أولى من الطرح" لکن آن مواردی که از امام صادق علیه السلام راه حل تعارض بین خبرین را طلب نموده، به گونه‌ای بوده که زراره هم نمی‌توانسته بین خبرین متعارضین جمع کند، پس صرف اینکه زراره از امام در این رابطه سؤال کرده باشد معنایش این نیست که قاعده الجمع مهما أمكن را قبول نداشته است.

**جواب:** اگر اخبار علاجیه را بر چنین معنایی حمل کنیم می‌شود حمل این روایات بر فرد نادر که صحیح نیست و اصلاً در این روایات نمونه‌ای وجود ندارد که بگوییم چون امکان جمع نبوده از اهل بیت سؤال کرده‌اند. مخصوصاً که سؤال در این روایات از تعارض بین دو ظاهر (دو خبر ظنی الصدور و الدلاله) است که جمع بین دو ظاهر هر چند به جمع تبرّعی و عقلی ممکن است و جمع بین دو نص، کار مشکلی است.

**دلیل سوم: اجماع بر بکارگیری مرجحات**

می‌فرمایند اجماع عملی اصحاب اهل بیت علیهم السلام و سایر فقهاء إلى یومنا هذا نشان می‌دهد در موارد زیادی تعارض بین خبرین را با استفاده از مرجحات و تقدیم ذو المرجح و طرح فاقد مرجح رفع می‌کرده‌اند و مقیاً به جمع به هر نحو نبوده‌اند.

**اشکال:** پس ادعای اجماع ابن ابی جمهور أحسانی در عوالی اللثالی چه می‌شود که ادعا قاعده الجمع مهما أمكن اجماعی است؟

**جواب:** عبارت ایشان نه صراحت بلکه حتی ظهور هم ندارد در اینکه علماء اسلام مقید بوده‌اند به جای ترجیح یا تخییر بین متعارضین هر جور شده بین آنها جمع کنند. دو قرینه در عبارت عوالی اللثالی وجود دارد که مدعای ما را ثابت می‌کند:

قرینه اول: ظاهر عبارت ایشان که فرمودند "إن أمکنک التوفیق بینهما" این است که اگر امکان عرفی وجود داشت جمع بشود بین متعارضین و اگر عرفاً ممتنع بود معنایش این است که عرف راهی برای جمع نمی‌بیند. لذا اگر دو خبر یکی عام یا مطلق و دیگری خاص یا مقید به عرف داده شود هیچ تعارضی بین آنها نمی‌بیند و هر دو را قابل جمع می‌داند در حالی که همین عرف در حلّ تعارض بین دو دلیل عام "ثمن العذرة سحت" و "لابأس بیع العذرة" متجیر می‌ماند و دلیلی بر توسّل به توجیّهات عقلی و تبرّعی نمی‌بیند.

قرینه دوم: ایشان در انتهای عبارتشان فرمودند هرگاه نتوانستی بین متعارضین جمع کنی پس به مقبوله عمر بن حنظله عمل کن. این عبارت هم ظهور دارد در اینکه اگر نتوانستی به جمع عرفی بین متعارضین تسالم ایجاد کنی به مقبول عمل کن.

با این توضیحات گمان نمی‌کنیم چه صاحب عوالی اللّالی و چه کسانی که از نظر علمی پائین‌تر از ایشان هستند مرجّحات و روایات مربوط به بیان مرجّحات را مختص موردی بدانند که هیچ راه جمع عرفی و عقلی وجود نداشته باشد چه رسد به اینکه ادعای اجماع کنند بر چنین مطلبی.

و التحقیق الذی علیه ... ج ۴، ص ۲۵؛ ج ۳، ص ۴۳۳، ۱۳

نکته سوم: نظریه مرحوم شیخ در متعارضین

مرحوم شیخ انصاری در بیان تحقیق و نظریه خودشان می‌فرمایند جمع بین دو خبر متنافی بر سه قسم است:

قسم یکم: جمع با تصرف در هر دو (اولی از طرح نیست)

مثال: اکرم العلماء و لاتکرم العلماء، حلّ تنافی بین این دو دلیل بر اساس تصرف در ظهور هر دو است یعنی اکرم العلماء را حمل بر جواز اکرام می‌کنیم و لاتکرم العلماء را حمل بر کراهت اکرام. مثال دیگر: ثمن العذرة سحت و لا بأس بیع العذرة، اولی را حمل بر عذره غیر مأكول اللحم می‌کنیم و دومی را حمل بر عذره مأكول اللحم.

حکم این قسم آن است در بررسی أدله قاعده الجمع مهما أمکن ثابت کردیم دلیلی بر این وجه جمع (تعبد به دو سند و عدم تعبد به دو ظهور) وجود ندارد و این جمع اولی از طرح یک روایت نیست.

قسم دوم: جمع با تصرف در یکی معیناً (تقدیم نص بر ظاهر، لکن تعارض نیست)

بین دو دلیل متنافی بررسی می‌کنیم هر کدام حاکم بود بر محکوم مقدم می‌شود، هر کدام نص بود بر ظاهر مقدم می‌شود (ورود) هر کدام أظهر بود بر ظاهر مقدم می‌شود (حکومت)

حکم این قسم هم ابتدای بحث تعارض در تعریف رابطه حکومت بین دلیلین گذشت که رابطه ورود و حکومت بین دو دلیل از مبحث تعارض خارج است یعنی دلیل حاکم و محکوم تعارضی ندارند که از کیفیت جمع بین آنها صحبت کنیم بلکه حاکم، مفسر محکوم است.

قسم سوم: جمع با تصرف در یکی غیر معین

مرحوم شیخ انصاری دو مثال بیان می‌کنند سپس حکم این قسم را هم بیان می‌کنند:

مثال اول: عام و خاص من وجه. می‌دانیم عموم و خصوص من وجه آن است که دلیلین دو ماده افتراق و یک ماده اشتراک دارند (مانند دو دائره که قسمتی از آنها روی هم قرار دارد) تنافی و تعارض در ماده اشتراک است نه مواد افتراق. دو دلیل داریم یکی اکرم العلماء و دیگری لاتکرم الفساق. دو ماده افتراق و ماده اشتراک:

ماده افتراق اول: (عالم هست فاسق نیست) زید عالم عادل. اکرم العلماء می‌گوید اکرام واجب و لاتکرم الفساق نسبت به او ساکت است.

ماده افتراق دوم: (عالم نیست فاسق هست) بکر جاهل فاسق. لاتکرم الفساق می‌گوید اکرام حرام و اکرم العلماء نسبت به او ساکت است.

ماده اشتراک: (هم عالم است هم فاسق) عمرو عالم فاسق. اکرم العلماء می‌گوید اکرامش واجب و لاتکرم می‌گوید اکرامش حرام است.

پس تنافی بین عام و خاص من وجه در ماده اشتراک است.

در حکم تنافی به صورت عام و خاص من وجه می‌فرمایند باید یکی از دو دلیل را بر ظاهرش باقی گذاریم و دلیل دیگر را تخصیص بزنیم. پس دو راه وجود دارد برای جمع در مثال مذکور:

الف: حکم ماده اشتراک را بدهیم به دلیل اول و دلیل دوم شامل ماده اشتراک نشود. یعنی اکرام همه علما واجب است حتی عالم فاسق.

ب: حکم ماده اشتراک را بدهیم به دلیل دوم و دلیل اول شامل ماده اشتراک نشود. یعنی اکرام همه فاسق حرام است حتی عالم فاسق.

اما کدام یک از این دو راه را انتخاب کنیم و نسبت به ماده اشتراک، کدام دلیل را مقدم کنیم بعد مثال دوم توضیح می‌دهند.

مثال دوم: متباینین. موضوعی داریم به نام غسل جمعه، نسبت به این موضوع دو دلیل داریم:

یک دلیل می‌گوید "إغتسل للجمعة" که ظهور در وجوب غسل جمعه دارد.

دلیل دیگر می‌گوید "ینبغی غسل الجمعة" که طبق بعضی از نظرات تعبیر "ینبغی" ظهور در استحباب دارد.



تنافی بین این دو دلیل با رفع ید از ظاهر یکی حاصل می‌شود یعنی دو راه وجود دارد:

الف: از ظاهر "إغتسل" رفع ید کنیم و آن را حمل بر استحباب کنیم که هر دو دلیل دال بر استحباب غسل جمعه خواهند بود.

ب: از ظاهر "ینبغی" رفع ید کنیم و آن را حمل بر وجوب کنیم که هر دو دلیل دال بر وجوب غسل جمعه خواهند بود.

و **حینئذ فان كان لأحد ...** ج ۴، ص ۲۶؛ ج ۳، ص ۴۳۴، س ۵

اما اینکه در این قسم سوم در ظهور کدام دلیل باید تصرف کنیم دو صورت دارد:

**صورت اول: در تعارض أظهر و ظاهر، أظهر مقدم است**

معیار این است که أظهر بر ظاهر مقدم می‌شود. چنانکه در جمله "رأيت أسداً يرمى" (چه یک جمله و یک کلام باشد یا دو جمله و دو کلام متصل) کلمه "أسد" ظهور دارد در حیوان مفترس لکن کلمه "یرمی" قرینه است بر اراده خلاف ظاهر، پس دلالت "یرمی" در إفادة مراد متکلم، أقوى است از دلالت "أسد" لذا مراد متکلم را با توجه به "یرمی" کشف می‌کنیم.

بین قسم دوم (تعارض نص و ظاهر) و سوم (تعارض ظاهرین) یک وجه مشابهت و یک افتراق است:

وجه شباهت این است که در هر دو، دلالت أقوى مقدم می‌شود، در قسم دوم دلالت نص أقوى از ظاهر بود و در قسم سوم دلالت أظهر، أقوى از ظاهر است.

وجه افتراق این است که در تعارض نص و ظاهر، قطعاً نص مقدم است زیرا تعبّد به نص، تلازم دارد با رفع ید از دلالت ظاهر، و نص قرینه است بر صرف دلیل ظاهر از ظهورش. به عبارت دیگر اصلاً بین نص و ظاهر از نظر برداشت عرفی تعارضی نیست و بلا شک نص بر ظاهر مقدم است. اما در تعارض أظهر و ظاهر، تعارض بدوی عند العرف ثابت است یعنی هر دو ظهور در معنایشان دارند و از حیث اصل ظهور تفاوتی ندارند لکن عند العرف یکی بر دیگری ترجیح دارد به جهت روشن تر بودن دلالتش.

**صورت دوم: در تعارض ظاهرین ذو المرجح مقدم است**

اگر ظهور هیچ کدام از دو دلیل أقوى از دیگری نبود، ثابت کردیم که جمع بین دلیلین (تعبّد به دو سند و عدم تعبّد به دو ظهور) أولى از طرح نیست، بلکه طرح و جمع مساوی هستند لکن در این صورت چه قائل به جمع دلیلین شویم چه قائل به طرح یکی از دلیلین، در هر صورت در مقام عمل یکی از دو دلیل را کنار خواهیم گذاشت و به یکی از دلیلین عمل خواهیم کرد زیرا:

اگر قائل به جمع باشیم و بگوییم معتبّد می‌شویم به صدور سندها، باید یکی از دو ظاهر را تأویل ببریم و توجیه کنیم یعنی دست از ظهور یکی از دو دلیل برداریم و آن را کنار بگذاریم تا تعارض رفع شود، (عملاً مرتکب طرح شده‌ایم) به یکی از این دو وجه:

**وجه اول: عروض اجمال و رجوع به اصل دیگر**

بگوییم دو ظهور متعارض اند لذا مراد امام معصوم در هر دو برای ما مجمل است أصالة الظهور در هر دو خبر تعارض و تساقط می‌کنند باید ببینیم کدام یک از دو خبر موافق با اصل عملی است. مثال: "إغتسل للجمعه" با "ینبغی غسل الجمعة" تعارض می‌کنند، هیچ کدام أقوى از دیگری نیست، در این صورت أصالة الظهور در دلیل اول می‌گوید غسل جمعه واجب است و در دلیل دوم می‌گوید غسل جمعه مستحب است، مراد شارع برای ما مجمل است هر دو أصالة الظهور تعارضاً و تساقطاً. می‌گوییم أصالة البرائة عن وجوب غسل الجمعة جاری است که موافق با استحباب غسل جمعه است لذا در مقام عمل، "ینبغی غسل الجمعة" مقدم شد و دلیل دیگر طرح شد.

**وجه دوم: تخییر**

هیچ وجهی برای ترجیح یکی بر دیگری پیدا نشود حتی اصل ثالثی هم سبب تقدیم یکی بر دیگری نباشد که در این صورت طبق آنچه در مبحث تعادل خواهیم گفت چاره‌ای نداریم جز تخییر که در این صورت هم بالأخره یکی از دو دلیل انتخاب و به آن عمل می‌شود.

پس در هر دو وجه، جمع بین دو دلیل نشد بلکه بالأخره یک دلیل طرح و یک دلیل مورد عمل قرار گرفت.

خلاصه اینکه در هر سه قسم مذکور هیچ حالت و صورتی وجود ندارد که بگوییم الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

**نعم ینظر الثمرة ...** ج ۴، ص ۲۷؛ ج ۳، ص ۴۳۵، س ۱۰

**نکته چهارم: ثمره قول به جمع متعارضین ظاهرین و طرح أحدهما**

مرحوم شیخ انصاری لابلای کلامشان دو ثمره بین مبنای جمع و طرح در تعارض ظاهرین ای که هیچ‌یک أقوى نیست اشاره می‌کنند:

**ثمره اول: رجوع به اصل عملی بنابر جمع و رجوع به مرجح بنابر طرح**

– اگر قائل به جمع باشیم (تعبّد به سندها و عدم تعبّد به ظاهرها) باید بگوییم دلالت هر دو دلیل مجمل است و هر دو را کنار بگذاریم و

به سراغ دلیل دیگر و اصل عملی برویم چنانکه اگر دو مقطوع الصدور تعارض کنند نمی‌توانیم هیچ کدام را بر دیگری ترجیح دهیم زیرا

عمل به راجح و طرح مرجوح به معنای طرح سند مرجوح است در حالی که هر دو قطعاً صادر من المعصوم و حکم الله هستند.

– اگر قائل باشیم جمع بین متعارضین مذکور ممکن (یا اولی) نیست نوبت به مرجّحات می‌رسد که در مبحث تراجیح خواهد آمد، و أقوى تقدیم ذو المرجّح بر فاقد مرجّح است به دو جهت:

جهت یکم: اگر هم قائل به جمع باشیم در انتها مجبور به عمل به یکی از این متعارضین خواهیم بود زیرا فرض این است که در تعارض ظاهری دلالتها مجمل است و نوبت می‌رسد به اصل عملی و روشن است اصل عملی موافق با یکی از متعارضین خواهد بود و بالآخره عمل ما مطابق با یکی از دو روایت خواهد شد، پس از همان ابتدا یکی را طرح و دیگری را أخذ می‌کنیم نه اینکه ابتدا قائل به جمع باشیم و در انتها مجبور به طرح یک روایت شویم.

جهت دوم: عرف در جمع بین متعارضین ظاهرین متخیّر می‌ماند و آن را مصداقی برای روایات امره به رجوع الی المرجّحات می‌داند. پس دیدگاه عرف هم مؤید بلکه دلیل است بر اینکه جمع ممکن نیست و نهایتا باید با استفاده از اخبار علاجیّه یکی از متعارضین را طرح و یکی را أخذ نمود.

اشکال: لکن ممکن است به این جهت دوم اشکال شود که اگر مرحله بعد از تعارض، رجوع به اخبار علاجیه و مرجّحات بود باید طبق همان اخبار علاجیه مرحله بعد از فقدان مرجّحات هم تخییر باشد در حالی که می‌بینیم فقهاء هر دو ظاهر را مجمل می‌دانند و در برابر هر دو توقف می‌کنند و رجوع به اصول عملیه را لازم می‌دانند که البته اصل عملی بالآخره مطابق با یکی از متعارضین خواهد بود. پس اشکال این است که نظر فقهاء هم جمع بین متعارضین بوده که در صورت ظاهر بودن هر دو و عدم اقوائیّت یکی از دیگری، نسبت به متعارضین توقف می‌کرده‌اند و به دنبال اصل عملی بوده‌اند که مطابق با یکی از متعارضین خواهد بود. نتیجه اینکه فقهاء هم به الجمع مهما ممکن اولی من الطرح عمل نموده‌اند.

جواب: مرحوم شیخ در قالب إلا أن يقال می‌فرمایند اتفاقا رجوع فقهاء به اصل عملی نه به جهت توقف بلکه به جهت ترجیح یکی از متعارضین بر دیگری است. پس روش فقهاء هم، طرح خبر مرجوح و عمل به ذو المرجح بوده است. به عبارت دیگر فقهاء خبری را که موافق با یک اصل عملی بوده به عنوان خبر ذو المرجح مقدم می‌کرده‌اند نه اینکه أخذ به اصول عملیه را لازم بدانند که طبیعتا موافق یکی از متعارضین در می‌آید. البته در صورتی که متعارضین مخالف اصول عملیه بودند یعنی هیچ اصل عملی مطابق آنها نبود در هر صورت (چه قول به جمع بینهما چه قول به طرح أحدهما) باید قائل به تخییر شویم لکن یک تفاوتی بین مبنای جمع و طرح شکل می‌گیرد که می‌شود ثمره دوم اختلاف دو مبنا.

**ثمره دوم: تخییر عقلی بنا بر جمع و تخییر شرعی بنا بر طرح**

– اگر قائل به جمع بینهما باشیم در صورت استحالة جمع بینهما نوبت به تخییر عقلی می‌رسد.  
– اگر قائل به طرح أحدهما باشیم یعنی قائل باشیم بر اساس مرجّحات باید یکی را طرح و یکی را أخذ کنیم، در صورت عدم مرجّح، نوبت به تخییر شرعی و عمل به روایات "إذن فتخییر" می‌رسد.

**نکته پنجم: قول به تفصیل در مقابل الجمع مهما ممکن**

خلاصه مطلب تا اینجا نسبت به متعارضین ظاهرین که ظهور هیچکدام أقوى از دیگری نیست دو قول شد:

**قول اول:** قائلین به الجمع مهما ممکن اولی من الطرح معتقد شدند به تعبد به دو سند و عدم تعبد به دو ظهور (تصرف در ظهور)

**قول دوم:** مرحوم شیخ انصاری فرمودند طبق اخبار علاجیّه به روایت دارای مرجّح عمل می‌کنیم و روایت فاقد مرجّح را طرح می‌کنیم و در صورتی هیچکدام بر دیگری ترجیح نداشته باشد طبق روایات قائل به تخییر (شرعی) می‌شویم.

در این قسمت از عبارت به قول دیگری اشاره می‌کنند که در خیرین متعارضین ظاهرین تفصیل داده شده است.

**قول سوم:** قول به تفصیل:

– اگر رابطه متعارضین ظاهرین عامین من وجه باشد (أکرم العلماء و لاتکرم الفساق) که ماده افتراقشان هیچ تعارضی نداشتند، نسبت به ماده اجتماعشان که تعارض دارند جمع کردن بین آنها اولی است زیرا وقتی در ماده افتراق هر دو سند را پذیرفتیم، در ماده اجتماع هم باید هر دو سند را بپذیریم لذا اگر ظهور هیچکدام أقوى نیست نوبت به مراجعه به اصول عملیه می‌رسد اگر اصل عملی هم موافق هیچیک نبود نوبت به تخییر عقلی می‌رسد.

– اگر رابطه بین متعارضین ظاهرین تباین باشد (إغتسل للجمعة و ینبغی غسل الجمعة) قائل به طرح أحدهما می‌شویم و ذو المرجح را أخذ می‌کنیم و در صورت عدم ترجیح یکی بر دیگری نوبت به تخییر شرعی (روایات إذن فتخییر) می‌رسد.

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۱: تعارض/مطلب ۳: الجمع مهمما أمكن أولى من الطرح/نکته ۶: جمع بین بیّنات متعارضه ..... ۸۱۹

در مبحث تعارض کلام در سومین مطلب (بررسی قاعده الجمع مهمما أمكن أولى من الطرح) بود. پنج نکته ذیل این قاعده بررسی شد.

**نکته ششم: جمع بین بیّنات متعارضه**

مرحوم شهید ثانی در کتاب تمهید القواعد بعد از ذکر قاعده الجمع مهمما أمكن، فروعاً فقہی برای آن ذکر کرده‌اند از جمله دو فرعی که

مرحوم شیخ انصاری به نقل و نقد آن می‌پردازند. \*

قبل از بیان کلام مرحوم شهید ثانی توجه به دو مقدمه یکی فقہی و دیگری اصولی لازم است.

### **مقدمه اول اصولی: اقسام جمع (دلالی و عملی)**

در جلسات قبل با سه اصطلاح جمع عرفی، تبرّعی و عقلی آشنا شدیم. در این مقدمه به معرفی یک اصطلاح دیگر با عنوان جمع

عملی می‌پردازیم. جمع بر دو قسم است:

**قسم اول:** جمع دلالی. در رابطه با جمع دلالی بین دو دلیل در جلسه ۵۹ مقدمه‌ای بیان کردیم. جمع دلالی به معنای تصرف در

دلالت دو دلیل به ظاهر متعارض است برای رفع تنافی. مثال: اکرم العلماء و لاتکرم العلماء، جمع دلالی طبق بعضی نظرات این است

که مقصود از اولی عدول و مقصود از دومی فساق است.

**قسم دوم:** جمع عملی. مقصود جمع بین دو دلیل در مقام عمل است.

هر چند در جمع دلالی هم بعد از تصرف در دلالتها نوبت به مقام عمل می‌رسد و به همان دلالتهای دستکاری شده عمل می‌کنیم

اما این با جمع عملی تفاوت دارد زیرا در جمع عملی کاری به تصرف در دلالتها نداریم لذا در همان مثال اکرم العلماء و لاتکرم

العلماء جمع عملی چنین است که نسبت به نیمی از علماء به اکرم عمل می‌کند و نسبت به نیمی از علماء به لاتکرم عمل می‌کند.

یک تفاوت مهم بین جمع دلالی و عملی این است که جمع عملی فقط در مواردی قابل تصویر است که متعلقش عام دارای افراد

یا مرکب دارای اجزاء باشد. \*\*

تفاوت دیگری هم بین جمع دلالی و جمع عملی هست که در ادامه بحث مرحوم شیخ انصاری اشاره می‌کنند که بیان باشد از حق

الله در أدله احکام (جمع دلالی) و حق الناس در أدله موضوعات (جمع عملی).

### **مقدمه دوم فقہی: اقسام بیّنه (بیّنه الداخل و بیّنه الخارج)**

در کتاب القضاء شرح لمعه، با قاعده معروف "البیّنه علی المدّعی و الیمین علی من أنکر" آشنا شده‌ایم. یکی از مباحث مربوط به این

قاعده بحث از تعارض بیّتین است. یعنی اگر دو طرف نسبت به مالکیت یک خانه مدعی بودند و هر دو هم بیّنه داشتند وظیفه

چیست؟ در رابطه با پاسخ به این سؤال اصطلاحی مطرح است تحت عنوان "بیّنه الداخل" و "بیّنه الخارج".

بیّنه الداخل یعنی بیّنه کسی که بر خانه ید و سلطه دارد و مثلاً داخل خانه زندگی می‌کند و بیّنه خارج یعنی بیّنه کسی که ید و

سلطه ندارد و داخل خانه زندگی نمی‌کند. نسبت به اینکه در مثال مذکور کدام بیّنه مقدم است یا اصلاً تکلیف چیست اقوال و

مستندات را مرحوم شهید ثانی در شرح لمعه بیان کرده‌اند. از جمله اینکه بعضی معتقدند به ترجیح بیّنه داخل و بعضی هم معتقدند

به ترجیح بیّنه خارج. \*\*\*

مرحوم شهید ثانی در کتاب ارزشمند تمهید القواعد بعد از تبیین مختصر مدعیانشان مبنی بر "الجمع مهمما أمكن أولى من الطرح" طبق

شیوه اصلی‌شان در این کتاب به چند مورد از تطبیقات فقہی و کاربردهای شرعی این قاعده اشاره می‌کنند. از جمله دو فرعی که در یک

عبارت کوتاه اشاره شده و مرحوم شیخ انصاری با اضافه نمودن یک فرع دیگر حکم هر سه فرع را بررسی می‌فرمایند:

**فرع اول:** تداعی دو ذو الید

زید و عمرو که هر دو بر یک خانه ید و سلطه دارند به این نحو که زید در نیمی از خانه ساکن است و عمرو هم در نیمه دیگر خانه ساکن

است و هر دو مدعی مالکیت خانه باشند و هر دو هم بیّنه اقامه کنند، در این صورت فقها بر اساس جمع عملی فتوا داده‌اند در مقام عمل

بین هر دو حق باید جمع شود به این نحو که نیمی از خانه به زید داده شود و نیم دیگر به عمرو.

مرحوم محقق قمی در قوانینی الأصول به مرحوم شهید ثانی اشکال کرده‌اند که این فتوای فقهاء به قاعده "الجمع مهمما أمكن أولى من

الطرح" ارتباطی ندارد بلکه مربوط به ترجیح بیّنه داخل یا بیّنه خارج است، بالأخره هر کدام از زید و عمرو در فرع مذکور نسبت به نیمی

از خانه داخل و نسبت به نیمی از خانه خارج‌اند، لذا چه بیّنه داخل را مقدم بدانیم چه بیّنه خارج را در هر صورت خانه بین این دو تنصیف

می‌شود. پس این فرع، نمونه‌ای از کاربردهای فقہی قاعده الجمع مهمما أمكن نمی‌باشد.

**فرع دوم:** تداعی دو غیر ذو الید

زید و عمرو هیچ کدام بر خانه ید ندارند و ساکن نیستند لکن هر دو مدعی مالکیت هستند و بیّنه اقامه می کنند. در این فرع هم فقهاء به جمع بین دو بیّنه و تنصیف خانه فتوا داده اند که مصداق فقهی تطبیق قاعده الجمع مهما أمکن است.

مرحوم شیخ انصاری ابتدا می فرماید اگر مرحوم شهید ثانی فقط فرع دوم را به عنوان نمونه ذکر می کردند اشکال مرحوم محقق قمی وارد نمی بود چون دیگر هیچ کدام داخل نیستند که مربوط به بحث بیّنه داخل و خارج باشد لکن بالأخره به هر دو فرع مذکور اشکال وارد است زیرا هیچ کدام از بیّنتین مرجح ندارند و علی القاعده باید قائل به تساقط بیّنتین باشیم و در مرحله بعد رجوع به قاعده قرعه یا جمع بین الحقیق کنیم نه جمع بین البیّنتین.

**فرع سوم:** تعارض در تقویم صحیح و معیب

مرحوم شیخ انصاری یک فرع فقهی دیگر هم خودشان مطرح می فرمایند که بحث تعارض بین بیّنات در مسأله تقویم صحیح و معیب است. اگر زید کالایی خریده و بعد بیع متوجه شد کالا معیوب است، برای تعیین ارزش و ما به التفاوت بین صحیح و معیوب باید به کارشناس مراجعه کنند، حال اگر یک کارشناس گفت صحیحش ۸ میلیون و معیوبش ۶ میلیون تومان است، کارشناس دوم گفت صحیحش ۱۲ میلیون و معیوبش ۱۰ میلیون تومان است، فقها فتوا به جمع می دهند یعنی نظر هر کارشناس را در نصف کالا می پذیرند به این بیان که مجموع دو قیمت صحیح می شود ۲۰ و مجموع دو قیمت معیوب می شود ۱۶ میلیون، نصف هر دو عدد مذکور می شود ۱۰ و ۸ میلیون تومان، ما به التفاوت بین ۸ و ۱۰ می شود ۲ میلیون تومان، یعنی یک پنجم، لذا باید یک پنجم از ثمن را به مشتری برگرداند. این هم جمع بین البیّنات است.

در هر صورت مهم این است که ببینیم فقهاء با استناد به چه دلیلی در این مثالها فتوا به جمع داده اند زیرا بین این مثالها و مباحثی که در رابطه با قاعده الجمع مهما أمکن مطرح بود تفاوت مهمی وجود دارد. به عبارت دیگر مباحث قبلی مربوط به أدلة الأحکام بود و این فروع مربوط به أدله الموضوعات است.

توضیح مطلب: قائلین به قاعده الجمع مهما أمکن از آن برای جمع دلالتی بین أدله احکام شرعی (أدلهای که در صدد بیان حکم شرعی هستند) استفاده کردند که به سندها معتبد می شدند و در ظاهرها تصرف می کردند و می گفتند مثلاً مقصود از "ثمن العذرة سحت" عذره غیر مأکول اللحم است و مقصود از "لا بأس ببيع العذرة" عذره مأکول اللحم است و ما گفتیم نص بر ظاهر یا أظهر بر ظاهر مقدم است و اگر هر دو ظاهر بودند نوبت به مرجحات می رسد.

اما در این فروع فقهیه سخن از جمع عملی بین أدله موضوعات است (أدلهای که در صدد تبیین موضوع هستند مانند بیّنه) و تفاوتشان با جمع بین أدله احکام این است که در این مثالها بیّنه هر دو طرف حاضر است و شک و شبهه ای در مدلول و مقصودشان وجود ندارد و هر دو مانند نص هستند، لذا نص و ظاهر یا أظهر و ظاهری وجود ندارد که بگوییم مقدم است و قائلین به قاعده الجمع مهما أمکن هم نمی توانند بین مدلول ها جمع کنند، بلکه در این فروع فقهیه سخن از جمع عملی است و لازمه جمع عملی در این فروع مخالفت قطعیه با مدلول هر دو دلیل و هر دو بیّنه است یعنی سخن هر کدام از بیّنه ها را در نصف مدعا بپذیریم و بگوییم شهادت هر بیّنه نسبت به نصف خانه صادق است و نسبت به نصف خانه کاذب است و این مستلزم تکذیب هر دو بیّنه و مخالفت قطعیه با کلام هر دو بیّنه است زیرا بیّنه زید می گوید تمام خانه ملک زید است و بیّنه عمرو هم می گوید تمام خانه ملک عمرو است، وقتی خانه را بین زید و عمرو نصف کنیم لازم می آید با کلام هر دو بیّنه مخالفت عملی کرده باشیم.

**و التحقیق أنّ العمل ... ج ۴، ص ۲۹؛ ج ۳، ص ۴۳۷، س ۱۳**

مرحوم شیخ انصاری می فرماید جمع بین دلیلین به معنای حرکت و سکون و تعبد کامل به مدلول هر دو ممکن نیست چه در أدله احکام و جمع دلالتی و چه در أدله موضوعات و جمع عملی. پس اگر شهید ثانی و فقها عمومیت قضیه الجمع مهما أمکن اولی من الطرح را نسبت به أدله احکام و أدله موضوعات قبول داشته باشند باید در فروع مذکوره به گونه ای عمل کنند که هم جمع بینهما تحقق یابد هم ناچاراً دست از قسمتی از مدلولها بردارند تا نوبت به طرح کامل یکی از دو دلیل نرسد.

جمع بین أدلة الأحکام به نظر قائلین به قاعده جمع، با تعبد به هر دو سند و دست کشیدن از هر دو ظاهر بود. که مفصل گذشت.

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۱: تعارض/مطلب ۳: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح/نکته ۶: جمع بین بیّنات متعارضه ..... ۸۲۱  
اما در جمع بین أدله موضوعات و تعارض بیّنات تعبّد به حجّیت هر دو بیّنه و دست کشیدن از مدلول هر دو ممکن نیست زیرا هیچ شکی در شهادت شهود و مدلول و مقصود از شهادتشان وجود ندارد لذا از نظر سند و دلالت به منزله دو قطعی السند و الدلالة هستند که هیچ چاره‌ای در جمع بین آن دو نیست مگر اینکه هر کدام را در نصف مدعا و شهادتش تصدیق کنیم.

پس دو شاهدی که شهادت می‌دهند کلّ خانه ملک زید است را فقط نسبت به نصف خانه تصدیق می‌کنیم همینطور نسبت به دو شاهدی که شهادت می‌دهند کلّ خانه ملک عمرو است. همچنین در بحث تعارض قیمت‌گذاری دو مقوم و کارشناس بر اساس نسبت سنجی بینشان جمع می‌کنیم چنانکه ابتدای این جلسه مثالش توضیح داده شد.

پس نسبت به موضوعات خارجی که قابل تجزئه و تفکیک هستند می‌توانیم تصدیق در نصف و تبعیض در شیء را مطرح کنیم لکن نسبت به حکم شرعی و قول امام معصوم چنین چیزی ممکن نیست و نمی‌توانیم خبر عادل و به تبع آن گفتار معصوم را در نصف آن تصدیق کنیم چنانکه در تعارض بیّنات در زوجیت و نسب نمی‌توانیم قائل به تبعیض شویم. بیّنه (دو شاهد عادل) شهادت دهند خانم، زوجه زید است و در مقابل دو شاهد عادل شهادت دهند زوجه عمرو است. یا دو شاهد شهادت دهند این طفل فرزند زید است و دو شاهد دیگر شهادت دهند فرزند عمرو است.

نعم قد يتصور التبعض ... ج ۴، ص ۳۰؛ ج ۳، ص ۳۸، س ۱۴ اشکال:

مستشکل در دفاع از قاعده جمع می‌گوید قبول داریم که تصدیق خبر عادل، گفتار معصوم و حکم شرعی قابل تبعیض نیست یعنی مخبر یا خبرش مطابق واقع هست یا نیست، این گفتار را معصوم یا فرموده یا نفرموده، حکم وجوب یا هست یا نیست، اینها را قبول داریم اما در همین أدله احکام و تعارض دو خبر هم می‌توانیم به نوعی تبعیض را نه در تصدیق خبر بلکه در آثار این تصدیق تصویر کنیم و در نتیجه الجمع مهما أمكن أولى من الطرح همچنان صحیح باشد. به این بیان که در هر کدام از دلایل که دارای افرادی باشند بالأخره می‌توانیم قسمتی از افراد را به دلیل اول بدهیم و قسمتی از افراد را به دلیل دوم. به عنوان مثال اگر دو دلیل متعارض ما چنین باشند: "أكرم العلماء" و "أهن العلماء" قسمتی از عالمان (مثلا عدول) را ذیل دلیل اول و قسمتی از عالمان (مثلا فساق) را ذیل دلیل دوم قرار می‌دهیم و هیچ تفاوتی هم ندارد که در دلالتشان نصّین باشند (که در ظاهر امکان تصرف در مدلولشان نیست) یا أظهر و ظاهر باشند یا ظاهری باشند.

پس اگر دلایل نص باشند که تجوّز (ارتکاب مجاز و خلاف ظاهر) در آنها ممکن نیست باز هم می‌توان با تبعیض بینشان نه در دلالت بلکه در مقام عمل جمع نمود و اگر دلایل ظاهری هم باشند می‌توان با تجوّز و تبعیض بینشان در عمل جمع نمود.

(مثال دیگر اینکه حتی مانند "إغتسل للجمعة" و "ینبغی غسل الجمعة" را هم می‌توان طبق اعتقاد به الجمع مهما أمكن اینگونه جمع نمود که در جمعه‌های اول ماه غسل واجب و در غیر آن مستحب است)

جواب:

(إلا أنّ المخالفة) مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید نسبت به تعارض خبرین و تعارض بیّنات یک تفاوت مهم وجود دارد که سبب می‌شود هر کدام حکم متفاوتی داشته باشند.

- در تعارض خبرین با یک حق الله مواجهیم.

در تعارض روایتین ما با حکم الله مواجهیم لذا فقط یک حق است که باید به بهترین شکل امتثال شود حال اگر طبق قاعده جمع گفته شود ما به قسمتی از هر دو دلیل عمل می‌کنیم تا مقدمه باشد برای موافقت قطعی با هر دو دلیل، اشکالش این است که شما در واقع برای علم به موافقت با حکم شارع مرتکب مخالفت قطعی با کلام شارع شده‌اید، یعنی بعد از جمع بین دلایل قطع پیدا می‌کنیم به مخالفت با قسمتی از حکم شارع. و شارع راضی نیست مرتکب معصیت و مخالفت قطعی با قسمتی از حکم شارع بشویم برای اینکه به موافقت قطعی با قسمت دیگری از حکم شارع برسیم. لذا راه حل همان اتس که گفتیم باید به مرجّحات مراجعه نموده و بر این اساس روایت ذو المرّجّح را أخذ و روایت فاقد مرّجّح را طرح کنیم.

- در تعارض بیّتین با دو حق الناس مواجهیم.

وقتی بینه (دو شاهد عادل) شهادت داده تمام خانه ملک زید است و بینه دیگر هم شهادت داده تمام خانه ملک عمرو است در این جا ما با دو حق الناس مواجهیم و هیچ دلیلی نداریم که تمام حق را به یک طرف بدهیم و طرف دیگر را کاملا محروم سازیم پس چاره‌ای نداریم از باب جمع بین الحقیین که مورد قبول عرف هم هست بین هر دو طرف مصالحه ایجاد کنیم. پس در تعارض بیّنات قطعا جمع عملی اولی هست از اینکه یک طرف را کاملا کنار بگذاریم و انتخاب آن یک طرف را هم به دست حاکم و قاضی بدهیم که قطعا هر حکمی بکند و خانه را به هر کدام مستقلا واگذار کند در معرض اتهام پیروی از انگیزه‌های نفسانی خواهد بود که چرا خانه را به زید داد به عمرو نداد. پس در تعارض بین البیتین بهترین کار جمع بینهما به نحو تبعیض و تجزئه است.

نتیجه کلام این شد که در محل بحث اصلی ما که جمع بین خبرین متعارضین بود (أدله احکام) می‌گوییم قاعده الجمع مهما ممکن و تأویل و تصرف در هر دو ظاهر، هیچ اولویتی بر طرح یکی از خبرین سندا و متنا ندارد بلکه با توضیحات مذکوره روشن شد طرح یکی از خبرین که دارای مرجح است و طرح فاقد مرجح اولی است.

البته عین همین عقیده را نسبت به جمع بین بیّنات در حقوق الناس هم داریم یعنی در بیّناتین متعارضتین هم می‌گوییم جمع بینهما اولی از طرح احدهما نیست زیرا بالأخره با دو بیّنه و دو حجت مواجهیم که نباید اخلال در آنها ایجاد شود و تفاوتی ندارد که: - یکی از دو بیّنه را صد در صد کنار بگذاریم و طرح کنیم.

- یا هر دو بیّنه را در مثلا ۵۰ درصد محتوایش کنار بگذاریم که باز هم می‌شود اخلال صد در صد. بالأخره ارتکاب اخلال و طرح به هر نحوی که باشد اخلال است و از نظر میزان مخالفت و اخلال هم مساوی هستند الا اینکه جمع عملی بین بیّنات در مقام عمل اولی از طرح یکی است به خاطر یک دلیل و یک مؤید:

**دلیل:** گفتیم جمع بین بیّنات به معنای جمع بین الحقیین است و قاضی هم در معرض اّتهم نخواهد بود. مؤید: روایت سکونی که مورد عمل فقها هم هست چنین جمع بین الحقیین را امام صادق علیه السلام مطرح فرموده‌اند. در این روایت راوی سؤال می‌کند فردی دو دینار (مرحوم شیخ انصاری تعبیر به دو درهم دارند) ودیعه و امانت نزد فرد دیگر گذاشته است، فرد دیگری هم یک دینار نزد او امانت گذاشته، این دینارها همزوج شد و ندانست کدام دینار ملک کدام یک بود، سپس بدون افراط و تفریط یکی از دینارها تلف شد، امام صادق علیه السلام فرمودند یکی از دینارها به مالک دینارین داده شود و دینار دیگر نیست بین آن دو نفر نصف شود. این همان جمع بین الحقیین است که توضیح دادیم.

**هذا و لكن الإنصاف ... ج ۴، ص ۳۳؛ ج ۳، ص ۴۴۰، س ۲**

مرحوم شیخ انصاری در پایان بحث از تعارض بیّنات می‌فرمایند به نظر ما اصل در تعارض بیّنات نه جمع بین الحقیین بلکه رجوع به قاعده قرعه است. بله نسبت به قرعه دو سؤال در جای خودش در فقه باید پاسخ داده شود:

**سؤال یکم:** وضعیت بیّناتین بعد از تعارض چگونه است زیرا دو صورت قابل تصویر است:

**الف:** بیّناتین بعد از تعارض تساقط نمی‌کنند بلکه به عنوان تشخیص بیّنه دارای مرجح، از قرعة استفاده می‌کنیم.

**ب:** بیّناتین بعد از تعارض تساقط می‌کنند و به عنوان راه کار بعدی به قاعده قرعه مراجعه می‌کنیم.

**سؤال دوم:** آیا رجوع به قاعده قرعه در تمام موارد تعارض بیّنات است (چه اصل دیگری هم قابل جریان باشد یا نه) یا مختص به موردی است که اصل عملی مانند أصالة الطهارة موافق با یکی از دو بیّنه و رافع تعارض نباشد.

در زمینه آشنایی با قاعده قرعه و أدله مشروعیت و مباحث مربوط به آن توصیه می‌کنم به کتاب عوائد الأیام مرحوم ملا احمد نراقی استاد مرحوم شیخ انصاری مراجعه فرمایید. \*\*\*

**فلنرجع إلی ما کنا فیه ... ج ۴، ص ۳۲؛ ج ۳، ص ۴۴۰، س ۷**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند حال که روشن شد الجمع مهما ممکن هیچ اولویتی نسبت به ترجیح یا تخییر ندارد به بحث اصلی خودمان بازمی‌گردیم که بررسی دو حکم مهم باب تعارض است تحت عنوان تعادل و تراجیح.

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۱: تعارض/مطلب ۳: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح/نكته ۶: جمع بين بيّنات متعارضه ..... ۸۲۳  
خلاصه نظريه مرحوم شيخ در قاعده الجمع مهما أمكن  
مرحوم شيخ انصاری فرمودند جمع بر دو قسم است:

قسم اول: جمع دلالي. جمع دلالي بين خبرين متعارضين هيچ اولويتى نسبت به طرح أحدهما و أخذ به ذو المرجح و در صورت نبود مرجح تخيير بينهما ندارد. بله اگر یکی نص و دیگری ظاهر باشد نص مقدم و وارد است، و اگر یکی أظهر و دیگری ظاهر باشد، أظهر مقدم و حاکم است، اگر هر دو ظاهر باشند باید به مرجحات بیان شده در أخبار علاجیه مراجعه کنیم.  
قسم دوم: جمع عملی. ابتدا فرمودند در تعارض بیّنات چون بحث از جمع بین دو حق الناس است لذا از باب جمع بین الحقیقین می‌گوییم باید در تعارض بیّنات (أدله موضوعات) با تجزئه و تبعیض جمع عملی انجام داد و در پایان فرمودند به نظر ما در تعارض بیّنات نوبت به جریان قرعه می‌رسد.

### تحقیق:

\* تمهید القواعد، ص ۲۸۳: قاعدة ۹۷: إذا تعارض دليلان فالعمل بهما و لو من وجه أولى من إسقاط أحدهما بالكلية، لأن الأصل في كل واحد منهما هو الإعمال، فيجمع بينهما بما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجح.  
و من فروع القاعدة: ... و منها: إذا قامت البيّنة بأن جميع الدار لزيد، و قامت أخرى بأن جميعها لعمرو، و كانت في يدهما، أو لم تكن في يد واحد منهما، فإنها تقسم بينهما.

\* مرحوم سيد محمد كاظم يزدي (صاحب عروة الوثقى)، در كتاب **التعارض**، ص: ۱۱۴ می‌فرمایند:

إنّ الجمع بين الدليلين يتصور على وجهين:

أحدهما الجمع الدلالي؛ و هو التصرف في الدلالة بحيث يرجع أحدهما إلى الآخر أو كلاهما إلى معنى ثالث، بحيث يرتفع التنافي بينهما بعد التصرف.

الثاني: الجمع العملي؛ بأن يؤخذ بهما في مقام العمل مع إبقاء دلالتهما على حالها لا مجرد العمل بهما، و لو كان بالتصرف في دلالتهما، فإنّ التصرف في الدلالة مقدّمة للعمل، و كلّ جمع دلالي يستتبع العمل، فالمراد بالجمع العملي هو العمل بهما، و لو بالتبعيض في مدلولهما، مع الإغماض عن التصرف في دلالتهما، مثلا إذا قال أكرم العلماء و قال أيضا لا تكرم العلماء فمرة يقال المراد بالعلماء في الأوّل العدول، و في الثاني الفسّاق، و يبيّن عمله على ذلك، و تارة يقال المراد بالعلماء و إن كان هو الجميع في الخبرين، إلا أنّه في مقام العمل يؤخذ بالبعض في كل من الحكمين، فالأول جمع دلالي و الثاني عملي، كما في تعارض البيّنات في ملكيّة الدار مثلا، فإنّه لا يتصرف في لفظ البيّنات، بل يعمل بهما و يحكم بتنصيف الدار. و من المعلوم أنّ مورد الجمع العملي ما إذا كان المتعلّق في كليهما أو أحدهما عاما ذا أفراد أو مركبا ذا أجزاء فلا يجري في البسيط كالحرمة و الحليّة و الزوجيّة و الحرّيّة و نحوها، إذ التبعيض من حيث الزمان لا دخل له بالجمع العملي بمعنى أنّه معلوم العدم؛ بأن يحكم بالحرمة في يوم، و بالحليّة في آخر، عملا بالخبرين الدال أحدهما على إحداهما، و الآخر على الأخرى.

\*\*\* **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ۳، ص ۱۰۸ (چاپ کلانتر): لو أقاما أي المتشبه و الخارج بينة ففي الحكم لأيهما خلاف. فقيل: تقدم بينة الداخل مطلقا لما روي أن عليا عليه السلام قضى بذلك، و لتعارض البيّنات فيرجع إلى تقديم ذي اليد، و قيل: الخارج مطلقا عملا بظاهر الخبر المستفيض، من أن القول قول ذي اليد، و البيّنة بينة المدعي.

### معرفی اجمالی کتاب عوائد الأيام

\*\*\* کتاب عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام اثر مرحوم ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ هـ ق) از اساتید مرحوم شیخ انصاری است. آشنایی با مصنف و مصنف برای شما لازم است و این لزوم هر چه در سنوات طلبگی پیش می‌روید بیشتر می‌شود. کتاب معروف معراج السعادة در علم اخلاق یکی از آثار مشهور ایشان است. هم ایشان هم پدرشان مرحوم ملا مهدی نراقی صاحب سلیقه و سبک خاص هستند که ملاحظه عنوان آثارشان هم می‌تواند تا حدودی این مسأله را نشان دهد. مرحوم ملا مهدی نراقی در فقه کتابی دارند با عنوان انیس التجار که در مباحث مکاسب آن را معرفی کرده‌ام و سبک و سلیقه صاحب آن را متذکر شده‌ام.

کتاب عوائد الأيام مشابه کتابهای معروفی همچون القواعد و الفوائد مرحوم شهید اول و تمهید القواعد مرحوم شهید ثانی است از این جهت که به قواعد مختلف فقهی، اصولی، رجالی، ادبی و کتابشناسی پرداخته‌اند، مباحثی که معمولاً فقها و اصولیان به صورت یک مبحث مستقل به آنها پرداخته‌اند. این کتاب مجموعه ۸۸ عايدة است. در عايدة ۶۲ با عنوان "قاعدة القرعة و بیان شرعيتها" به مبحث قرعه پرداخته‌اند. این کتاب در کتابخانه‌ها، نرم‌افزارها و اینترنت در دسترس است.

توصیه می‌کنم حتماً به فهرست آن مراجعه کنید و عناوین عوائدی که نظریات را جلب می‌کند یادداشت کنید تا در فرصت مناسب مطالعه و نکته برداری کنید. آشنایی با منابع تحقیق برای پژوهش‌های علمی و نگارش پایان‌نامه سطح ۳ و ۴ و حتی مطالعات مربوط به تبلیغ و منبر از همین مراجعات کوچک شروع می‌شود.

### پایان محدوده ترم اول

(از خاتمة فی شرائط جریان الإستصحاب تا المقام الأول فی المتکافئین).



در ابتدای بحث از تعادل و ترجیح در جلسه ۵۶ گفتیم مرحوم شیخ انصاری مباحث خاتمه رسائل را ضمن سه مبحث تدارک دیده‌اند، مبحث اول تعارض و احکام آن بود که گذشت. در ادامه مرحوم شیخ انصاری ضمن ۱۴ صفحه به بحث از متکافئین و در ۱۱۴ صفحه به بحث از ترجیح و احکام آن می‌پردازند و کتاب رسائل تمام می‌شود.

### مبحث دوم: متکافئین

از علل وقوع تعارض بین اخبار در ابتدای مبحث ترجیح سخن خواهیم گفت لکن فعلا کلام در این است که اگر دو دلیل معتبر شرعی متعارض بودند و از هر حیث مساوی بودند تکلیف چیست؟ در این مبحث مرحوم شیخ انصاری چند مطلب بیان می‌کنند:

### مطلب اول: طرح بحث

قبل از بیان کلام مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم.

### مقدمه اصولی: فائده تأسیس اصل یا قاعده اولیه

یکی از روشهای طرح بحث و ورود به بررسی یک مسأله یا مبحث در فقه و اصول تأسیس اصل یا قاعده اولیه است که با این روش از اصول فقه مرحوم مظفر آشنا شده‌اید. تأسیس اصل دو معنا دارد:

**الف: تأسیس قاعده کلی.** گاهی قبل از ورود به یک بحث، حکم کلی مسأله مورد نظر را به عنوان یک قاعده که در تمام شقوق مسأله جاری است الا ما خرج بالدلیل، به دست می‌آورند، این قاعده کلی ممکن است مبتنی باشد و استفاده شود از أدله نقلیه عامه یا مطلقه (مانند أحل الله البیع، کل شیء حلال یا کل شیء طاهر) یا أدله عقلیه، یا اجماعات محققه و یا ضرورت دین و مذهب.

مثل اینکه اصل و قاعده اولیه در واجبات توصلی، عینی، تعیینی و نفسی بودن است. یا اصل اولیه در ظنون عدم حجیت است.

**ب: تأسیس اصل عملی.** گاهی قبل بررسی یک مسأله فقهی بنا گذاشته می‌شود بر اینکه لولا النص یا اینکه اگر نتوانستیم از آیات و روایت حکم را به دست آوریم وظیفه مکلف عند الشک چیست؟ لذا ابتدای ورود به بحث تکلیف و وظیفه شک را معین می‌کنند.

**سؤال:** چرا در بعض موارد می‌بینیم با اینکه در یک مسأله روایات و نصوص خاصه هم هست علماء به تأسیس اصل عملی می‌پردازند؟  
**جواب:** اولاً: ممکن است در قبول سند یا دلالت روایات موجود در آن مسأله اختلاف باشد و مورد قبول بعضی نباشد.

ثانیاً: اگر هم روایات سند و دلالتا تمام باشد، باز هم در جزئیات، فروع و شقوق مسائل فقهی بی‌نیاز از اصل عملی نخواهیم بود زیرا هر چند ممکن است روایات آن مسأله از بعض جهات اطلاق یا عموم داشته باشند و با تمسک به آن عموم یا اطلاق حکم صورت شک را به دست آوریم اما در قسمتی از فروع و شقوق مسأله هم روایات اطلاق نداشته باشند و ائمه در مقام بیان نباشند لذا همچنان شک باقی بماند و نیاز به اصل عملی داشته باشیم که باید آن اصل عملی بررسی و شناخته شود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در صورت تعارض دو دلیل باید ابتدا بحث کنیم اصل و قاعده اولیه چیست.

قبل از بیان پاسخ سؤال مذکور به یک مقدمه اصولی دیگر اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: تفاوت تساقط و توقف

تساقط این است که دو دلیل متعارض را به طور کلی کنار می‌گذاریم یعنی نه به دلالت مطابقی آنها عمل می‌کنیم نه به دلالت التزامی و آثار بعدی آنها در مورد تعارض. نتیجه این است که بعد از استقرار تعارض و إجراء تساقط، به هر قاعده یا اصل عملی که مناسب آن موضوع باشد می‌توانیم رجوع کنیم چه اصل عملی مخالف با یکی از دلایل باشد یا مخالف با هر دو باشد.

توقف این است که مدلول مطابقی دو دلیل را کنار می‌گذاریم لکن مدلول التزامی آنها در جای خود باقی است.

توضیح مطلب این است که وقتی یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت واجب است و دلیل دیگر می‌گوید حرام است معلوم می‌شود قول ثالث یعنی استحباب نماز جمعه باطل است زیرا یقین داریم یک تکلیف الزامی نسبت به نماز جمعه داریم یا الزام به فعل است یا الزام به ترک اگر در مقابل هر دو دلیل توقف کنیم و به أصالة البرائة عمل کنیم و بگوییم هیچ تکلیفی نداریم لازم می‌آید احداث قول ثالث در برابر دلایل متعارضین، زیرا درست است که مدلول مطابقی متعارضین را کنار گذاشتیم اما دلالت التزامی هر دو دلیل که در آن تعارض ندارند این است که نماز جمعه مستحب نیست، پس در مورد توقف حق نداریم به قاعده یا اصل عملی مراجعه کنیم که مخالف با هر دو دلیل باشد. بله اگر به اصل عملی مراجعه کنیم که مخالف با یک دلیل (و موافق با دلیل دیگر) باشد اشکال ندارد.

پس تفاوت تساقط و توقف این شد که در تساقط بالکل دلایل را کالعدم فرض می‌کنیم و به هر قاعده یا اصل عملی مناسب مراجعه می‌کنیم اما در توقف فقط مدلول مطابقی دلایل که در آن تعارض دارند را کنار می‌گذاریم اما مدلول التزامی که تعارض ندارند را عمل می‌کنیم لذا حق نداریم به قاعده یا اصلی مراجعه کنیم که مخالف هر دو دلیل باشد.

در پاسخ به سؤال از راه حل تعارض متکافئین چهار احتمال مطرح است:

**احتمال یکم:** تساقط. دلیلین متعارضین متکافئین را کالعدم فرض کنیم لذا سراغ هر قاعده یا اصل مناسبی که راه‌گشا باشد خواهیم رفت. **احتمال دوم:** احتیاط. مثل اینکه یک دلیل می‌گوید ظهر روز جمعه نماز ظهر واجب است و دلیل دیگر بگوید نماز جمعه واجب است، در این موارد می‌توانیم احتیاط کنیم به این که هر دو عمل را انجام دهیم.

**احتمال سوم:** تخییر. اگر متعارضین از مصادیق دوران بین محذورین باشند طبیعتاً عقل حکم به تخییر می‌کند مثل اینکه یک دلیل وجوب و دلیل دیگر حرمت را مطرح می‌کند در اینجا راهی برای احتیاط و جمع وجود ندارد بلکه به حکم عقل مخیریم.

**احتمال چهارم:** توقف. به این معنا که بعد تعارض و تکافئ دلیلین، به اصل عملی مطابق با یکی (و مخالف با یکی) از دو دلیل باید عمل کنیم نه اصل عملی مخالف هر دو.

### مطلب دوم: اصل اولیه در متعارضین متکافئین

بعد بیان چهار احتمال در راه حل تعارض متکافئین، به بررسی اُنظار می‌پردازند:

**نظریه اول:** سید مجاهد: تساقط

مرحوم سید مجاهد معتقدند اصل اولیه در مورد متعارضین، تساقط و عدم حجیت هر دو است.

**دلیل:** می‌فرمایند دلیل بر حجیت دلیلین متعارضین از دو صورت خارج نیست:

**صورت اول:** دلیل بر حجیت، اجماع باشد.

می‌فرمایند در این صورت اجماع یک دلیل لَبّی است و اگر نسبت به تکلیفمان در تعارض دو دلیلی که حجیتشان با اجماع ثابت شده شک کنیم، باید به قدر متیقّن از آن اکتفا کنیم زیرا دلیل لفظی نیست که عموم یا اطلاق داشته باشد و عند الشک به عموم یا اطلاق عمل کنیم و بگوییم شامل این مورد مشکوک هم می‌شود، خیر، قدر متیقّن از حجیت دلیل با استفاده از اجماع، دلیلی است که معارض نداشته باشد، لذا اجماع نمی‌تواند حجیت دلیلی که معارض دارد را اثبات نماید. پس در صورت اول تکلیف عدم الحجیت نسبت به هر دو دلیل است که عبارةً آخری از تساقط است.

**صورت دوم:** دلیل بر حجیت، دلیل لفظی باشد.

اگر دلیل دال بر حجیت دلیلین متعارضین مثل دو خبر واحد، مثلاً آیه نبأ باشد یا فرضاً روایتی بگوید "کلّ خبر من الثقات حجة" این دلیل لفظی ابتداءً هر دو دلیل متعارض را به طور جداگانه و مستقل، حجت و لازم الإتیان قرار می‌دهد. اما عند التعارض چه باید کرد؟ چهار احتمال است:

**احتمال اول:** به هر دو عمل کنیم. مرحوم سید مجاهد می‌فرمایند این احتمال قطعاً منتفی است زیرا بحث ما در جایی است که دلیلین تعارض دارند و امکان امتثال هر دو با هم وجود ندارد و الا اگر امکان امتثال هر دو بود که دیگر داخل در بحث تعارض نمی‌بود. **احتمال دوم:** به أحدهما غیر معین عمل کنیم (تخییر). به این معنا که مثلاً آیه نبأ نسبت به متعارضین می‌گوید هر دو معتبرند به نحو تخییر که یکی را انتخاب کنی. مرحوم سید مجاهد می‌فرمایند دلیل لفظی دال بر حجیت خبر واحد نمی‌تواند دلالت بر حجیت هر دو متعارض داشته باشد زیرا لازم می‌آید استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد.

**توضیح مطلب:** اگر معتقد باشیم آیه نبأ یا فرضاً دلیل "کلّ خبر من الثقات حجة" نسبت به أدله‌ای که معارض ندارند می‌گوید به این دلیل عیناً عمل کن (وجوب عینی)، اما نسبت به أدله که معارض دارند می‌گوید به أحدهما عمل کن (وجوب تخییری)، این می‌شود استعمال لفظ در اکثر از معنا یعنی یک دلیل مثل آیه نبأ دو حکم برای دو صورت بیان کند، چنین چیزی علاوه بر اینکه بر خلاف ظاهر آیه نبأ و أدله حجیت خبر واحد است، مستلزم استعمال لفظ در دو معنا است. (وجوب عینی و وجوب تخییری)

**احتمال سوم:** به أحدهما علی البدل، أحدهما کلی عمل کنیم. به این معنا که دلیل حجیت خبر ثقه می‌گوید در مورد تعارض عنوان کلی "أحدهما" واجب الإتیان است یعنی آنچه به حکم آیه نبأ واجب الإتیان است عنوان أحدهما است، در خارج به عین یک دلیل عمل کن و عین دلیل دیگر را کنار بگذار اما کدام دلیل هر کدام را که مایل بودی.

مرحوم سید مجاهد می‌فرمایند این احتمال هم باطل است زیرا عنوان "أحدهما" یا عنوان "علی البدل" در خارج وجود ندارد و قابل نشان دادن نیست. آنچه بر اساس آیه نبأ واجب شده است خبر مشخص و معین و قابل ملاحظه در خارج است در حالی که عنوان "أحدهما" یک عنوان انتزاعی و ذهنی است که وجود مشخص و معین خارجی ندارد.

**احتمال چهارم:** تساقط. بعد نفی سه احتمال قبلی تنها راهی که نسبت به متعارضین باقی می‌ماند تساقط خواهد بود.

### نقد نظریه سید مجاهد

مرحوم شیخ انصاری در مقام نقد استدلال مرحوم سید مجاهد مبنی بر ادعای لزوم تساقط متعارضین متکافئین به عنوان قاعده اولیه، می‌فرماید روش و مسیری که ایشان برای استدلال انتخاب کردند صحیح نیست لذا نتیجه آن هم باطل خواهد بود. شیوه و کیفیت استدلال ایشان این بود که برای تعیین قاعده اولیه نسبت به وظیفه مکلف در مقام عمل، به بررسی و تقسیم دلیل حجیت پرداختند و فرمودند دلیل حجیت یا اجماع (دلیل لئی) است و یا دلیل لفظی است. این نوع استدلال خروج از بحث است. توضیح مطلب: ما نسبت به هر دلیل معتبری به ویژه خبر و روایت دو ساحت یا دو حیطة داریم:

ساحت یکم: وجود. (بحث از اعتبار و حجیت)

مقصود از وجود همان حجیت و اعتبار یک دلیل (روایت) است که اگر مثلا سند روایت صحیح باشد این روایت حجت است.

ساحت دوم: وجوب عمل. (بحث از مدلول)

هر دلیل شرعی مثل یک خبر واحد ثقه، وقتی اعتبار و حجیتش ثابت شد نوبت به وجوب عمل به آن می‌رسد.

ساحت یکم در بحث تعارض مفروغ عنه است و اصلا کاری به بررسی حجیت و دلیل بر حجیت نداریم، در مبحث قبلی که تعارض بود توضیح دادیم و در اصول فقه مرحوم مظفر به روشنی بیان شده بود که پیش فرض بحث تعارض، اعتبار و حجیت دو دلیل متعارض است و الا یک حجة با یک لا حجة تعارضی ندارند. تعارض مربوط به ساحت وجوب عمل است که پس از اثبات حجیت و اعتبار دو دلیل، مدلولشان تعارض می‌کنند زیرا به دلیل اول (یک طرف تعارض) که مراجعه می‌کنیم می‌گوید عمل به من واجب است اما نمی‌توانیم به آن عمل کنیم زیرا مانع دارد و مانع هم وجوب عمل به دلیل دوم است.

(اما ما کان وجود أحدهما) اینکه مرحوم سید مجاهد فرمودند به دلیل حجیت نگاه می‌کنیم، اگر مثل اجماع و دلیل لئی بود، قدر متیقن دارد و اصلا دلیل (و خبر) دارای معارض را حجت قرار نمی‌دهد لذا تساقط می‌کنند، اشکالش این است که وقتی در تعارض به وجود و حجیت یک دلیل پرداخته شود و حجیت یکی از دو دلیل، مانع وجوب عمل به دلیل دیگر به شمار آید در واقع تعارضی وجود ندارد زیرا تعارض بر سه گونه قابل فرض است:

۱. تعارض بین دو وجود یعنی تعارض بین دو سند، که اصلا معنا ندارد.

۲. تعارض بین دو وجوب عمل که دقیقا موضوع بحث تعارض همین است اما این فرض مورد نظر و کلام مرحوم سید مجاهد نیست.

۳. تعارض بین وجود و حجیت یک اماره و وجوب عمل به اماره دیگر. در این فرض سوم هم تعارض قابل تصویر نیست زیرا:

اینکه حجیت و اعتبار یک اماره و دلیل، مانع وجوب عمل به اماره دیگر شود (شبيه رابطه وارد و مورد که حجیت دلیل وارد مانع از عمل به دلیل مورد است) اگر خود اماره مانع، علاوه بر حجیت، وجوب عمل هم داشته باشد (مثلا علاوه بر سند، دلالتش هم تمام باشد) معارض هم ندارد (چون روایت مقابل آن ممنوع است) پس باید به اماره مانع عمل شود پس نتیجه این است که فهی بوجودها، اماره مانعة چون وجوب عمل دارد مانع می‌شود از وجوب عمل به مدلول معارض خودش (یعنی اماره ممنوعه) اما روایت ممنوعه نمی‌تواند مانع شود از وجوب عمل به اماره مانعة نه برای وجود و نه برای وجوب عمل به اماره مانعة نمی‌تواند محدودیتی ایجاد کند.

فافهم اشاره است به توضیح بعدی و الغرض ...

می‌فرماید با اینکه بطلان استدلال بر نظریه اول کاملا واضح است (چون از مبحث تعارض خارج است) به این جهت آن را ذکر کردیم که ریشه این توهّم زده شود که مبحث تعارض ارتباطی به حجیت و قدر متیقن گیری در أدله لئی ندارد.

تا اینجا قسمت اول کلام مرحوم سید مجاهد (دلیل حجیت، اجماع باشد) نقد شد از ادامه کلام مرحوم شیخ انصاری نقد قسمت دوم کلامشان (دلیل حجیت، دلیل لفظی باشد) هم روشن می‌شود که تکلیف تساقط نیست بلکه عمل به أحدهما است.

و حیث إتضح عدم الفرق ...، ج ۴، ص ۳۵؛ ج ۳، ص ۴۴۳، س ۱۱

نظریه دوم: کلام مرحوم شیخ انصاری

قبل از بیان مطلب مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: مبنای طریقت و سببیت در حجیت امارات

در اصول فقه مرحوم مظفر ابتدای جلد دوم، مقدمه سیزدهم خواندیم در حجیت امارات مانند خبر ثقه سه مینا است:

مبنای اول: طریقت

مشهور شیعه معتقدند امارات طریقتند برای وصول به حکم الله و کشف حکم واقعی، اگر مؤدای اماره مطابق واقع بود اصطلاحاً منجز و تکلیف آور است و اگر مطابق واقع نبود مکلف در امتثال آن عقاب نخواهد شد و اصطلاحاً اماره معذر است. پس طبق این مبنا ما یک حکم واقعی بیشتر نداریم که یا فتوای مجتهد مطابق آن هست یا نه و اگر اماره و به تبع آن فتوای مجتهد مطابق واقع نبود مصلح واقع از مکلف فوت شده است.

#### مبنای دوم: سببیت

اهل سنت معتقدند اگر مؤدای اماره مطابق واقع بود فیها و اگر مطابق واقع نبود شارع بر طبق فتوای مجتهد که به تبع اماره بیان شده است مصلحت جعل می کند تا مصلحت واقعی که از مکلف فوت شده، جبران شود. پس اماره سبب جعل مصلحت شد. پس طبق این مبنا فتوای مجتهد همان کارایی حکم واقعی را دارد و مصلحت فتوا با مصلحت حکم واقعی برابر است و چیزی از مکلف فوت نشده است. به عبارت دیگر خداوند به تعداد فتاوای متفاوت مجتهدان، حکم واقعی دارد.

مبنای سومی را هم در اصول فقه خوانده‌اید با عنوان مصلحت سلوکیه که از مرحوم شیخ انصاری است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید نسبت به متعارضین متکافئین بر اساس دو مبنای متفاوت حکم را بررسی می‌کنیم:

**طبق مبنای سببیت، أحدهما علی البدل واجب است (تخیر)**

می‌فرمایند بنابر مبنای سببیت می‌گوییم در تعارض متکافئین وظیفه امتثال أحدهما علی البدل است.

**اشکال:** جلسه قبل مرحوم سید مجاهد توضیح دادند که عنوان "أحدهما علی البدل" صرفاً یک عنوان انتزاعی و ذهنی است و وجود خارجی ندارد و أدله حجیت اماره دلالت بر آن ندارند، شما به چه دلیل می‌گویید "أحدهما علی البدل" بر مکلف واجب است؟

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید آن کلام مرحوم سید مجاهد را قبول داریم لذا "أحدهما علی البدل" را از أدله صرفاً از أدله حجیت اماره استفاده نمی‌کنیم بلکه از مجموع دو نکته این عنوان را بر اساس حکم عقل به دست می‌آوریم:

**الف:** أدله حجیت امارات نسبت به هر دو اماره متعارض می‌گویند عمل به این اماره شماره یک مستقلاً و بدون نگاه به سایر أدله و امارات واجب است. همچنین می‌گویند عمل به اماره شماره دو هم مستقلاً و بدون نگاه به سایر أدله و امارات واجب است.

پس هر اماره، یک وجوب عمل به دنبال خود دارد.

**ب:** قدرت مکلف بر امتثال تکالیف شرعی، شرط عقلی واجب شدن تکلیف به مکلف است (و اگر شارع هم به عنوان شرائط عامه تکالیف، بلوغ، عقل و قدرت را معتبر دانسته نسبت به قدرت ارشاد به حکم عقل است.

با توجه به این دو نکته تعامل ما با متعارضین سه صورت خواهد داشت:

**صورت یکم:** به هر دو متعارض عمل کنیم. چنین چیزی عقل ممکن نیست زیرا فرض بحث این است که متعارضین قابل جمع نیستند.

**صورت دوم:** هر دو متعارض را کنار بگذاریم (تساقط). این هم به حکم عقل قبیح است زیرا امتثال یکی از دو متعارض، مقدور است.

**صورت سوم:** عقل می‌گوید بر امتثال یکی از متعارضین (أحدهما علی البدل) قدرت داریم لذا حق ترک هر دو متعارض را نداریم.

نتیجه دو نکته مذکور به حکم عقل این است که عمل به یکی از دو اماره بر ما واجب است. پس وجود "أحدهما علی البدل" را از أدله حجیت امارات به دست نیاوردیم بلکه از ضمیمه حکم عقل به أدله حجیت امارات استفاده کردیم.

#### و السرّ فی ذلك ... ج ۴، ص ۳۶؛ ج ۳، ص ۴۴، س ۱۲

سرّ نتیجه‌گیری مذکور این است که أدله حجیت امارات نمی‌گویند به اماره الف عمل کن به شرطی که معارض نداشته باشد، و نمی‌گویند به اماره ب عمل کن به شرطی که معارض نداشته باشد، بلکه أدله حجیت امارات می‌گویند این اماره تام‌السنده و الدلالة حجة شرعا

فیعجب امتثالها لذا وقتی با ترک اماره ب می‌توانم اماره الف را امتثال کنم و به مؤدای حجیت اماره الف عمل کنم، عقل اجازه ترک اماره الف (أحدهما علی البدل) را نمی‌دهد. هیچ تفاوتی هم ندارد که دو تکلیف متعارض مدلول دو امر و دو اماره باشند (که تا اینجا مورد بحث

بود) یا مدلول یک امر باشند مثل اینکه مولا فرموده أنقذ الغریق و زید و عمرو در حال غرق شدن هستند و من فقط قادر بر إنقاذ یک نفرشان هستم، عقل ترک نجات هر دو را تقبیح می‌کند و امر می‌کند حال که می‌توانی أحدهما علی البدل را نجات دهی باید انجام دهی.

بدلیت "أحدهما علی البدل" هم که در قسم اول (دو اماره و دو امر) مطرح است از نوع تخیر بینهما نیست که اشکال مرحوم سید مجاهد مبنی بر لزوم استعمال لفظ در اکثر از معنا پیش بیاید که جلسه قبل گذشت بلکه شیوه استفاده "أحدهما علی البدل" را توضیح دادیم.

پس حکم متعارضان و وجوب عمل به أحدهما طبق مبنای سببیت، از قبیل حکم دو سبب متزاحم است. مثل اینکه اگر انتهای وقت نماز عصر، نماز آیات هم واجب شود، اینجا تعارض نیست زیرا اصطلاحاً تمنع در مقام جعل یعنی بین دلیل نماز عصر با دلیل نماز آیات نیست

بلکه تمنع در مقام امتثال و از جانب عدم قدرت مکلف است بر امتثال هر دو تکلیف است، در هر صورت اینجا هم به حکم عقل همان امتثال أحدهما واجب است، البته اگر یکی أهم (عصر) باشد به حکم عقل امتثال أهم واجب خواهد بود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید طبق نظر مشهور امامیه که حجیت امارات از جمله اخبار را از باب طریقت می‌دانند در مقابل متعارضین متکافئین، وظیفه توقف است و سپس رجوع به اصل عملی که مخالف هر دو طرف تعارض نباشد.

توضیح مطلب مرحوم شیخ انصاری متوقف است بر مرور سه نکته که در دو جلسه گذشته بحث کردیم:

یکم: در جلسه ۶۴ در تفاوت بین تساقط و توقف گفته شد تساقط یعنی کالعدم دانستن هر دو دلیل اما در توقف فقط مدلول مطابقی هر دو اماره کنار گذاشته می‌شوند اما اگر دلالت التزامی داشته باشند مثل نفی حکم سوم (نفی قول ثالث) باید مورد توجه قرار گیرد لذا بعد از توقف که می‌خواهیم به اصل عملی مراجعه کنیم نباید اصل عملی مخالف هر دو اماره متعارض باشد.

دوم: جلسه قبل در تفاوت بین مبنای سببیت و طریقت گفتیم قائلین به سببیت معتقدند اگر اماره و به تبع آن فتوای مجتهد مطابق حکم الله واقعی نبود، خداوند برای مدلول این اماره مصلحت جعل می‌کند یعنی این اماره سبب جعل مصلحت و تشریح حکمی در کنار حکم واقعی خواهد شد و فردی که مطابق این اماره عمل کرده، عملش مطابق حکم واقعی است.

اما قائلین به طریقت می‌گویند اگر اماره و به تبع آن فتوای مجتهد مطابق واقع بود منجز (تکلیف آور است) و اگر مخالف واقع بود معدر است و اینگونه نیست که مصلحت واقع به آن تعلق بگیرد یا حکمی مطابق آن جعل شود.

سوم: انتهای جزوه جلسه قبل اشاره کردیم مهم‌ترین تفاوت بین تعارض و تراجم این است که تعارض بین دو اماره است که تنافی‌شان مربوط به مقام جعل و تشریح است یعنی امکان ندارد شارع دو حکم متنافی و متناقض جعل و تقنین کند مثل اینکه هم بفرماید نماز جمعه واجب است هم بفرماید حرام است. لکن تراجم مربوط به مقام امتثال مکلف است یعنی هیچ اشکالی ندارد شارع هم بفرماید نماز عصر واجب است هم بفرماید نماز آیات واجب است لکن مکلف به جهت سوء اختیار و سوء انتخاب خودش نماز عصر را تأخیر انداخته و انتهای وقت نماز عصر مقارن شده با وجوب نماز آیات، اینکه مکلف در مقام امتثال فقط یکی از این دو را می‌تواند انجام دهد مربوط به شارع نیست بلکه تنافی بین این دو عمل مربوط به امتثال مکلف است.

با توجه به این سه نکته مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید بنا بر مبنای طریقت معتقدیم باید در مواجهه با متعارضین متکافئین توقف نمود. به این دلیل که هر کدام از این دو اماره متعارض، می‌خواهند طریق الی حکم الله واقعی باشند، و با توجه به تنافی و تعارضی که بینشان هست هیچ کدام طریقت به واقع ندارند یعنی هیچ کدام نمی‌توانند واقع نما باشند زیرا یک اماره و دلیل معتبر شرعی در صورتی می‌تواند طریق الی الواقع باشد که اماره معتبری در مخالفت با آن حکم صادر نکند، وقتی یک اماره می‌گوید نماز جمعه واجب است و دیگری می‌گوید حرام است چگونه می‌توانند طریق به حکم الله باشند به عبارت دیگر در تعارض بین دو اماره، اصلا شارع نمی‌تواند هر دو را طریق به حکم خودش به شمار آورد چنانکه گفتیم تعارض مربوط به تنافی در مقام جعل و تشریح شارع است. بله اگر باب تراجم بود می‌گفتیم شارع هر دو (نماز عصر و آیات) را اراده کرده اما در تعارض اصلا امکان ندارد شارع چنین اراده متناقضی داشته باشد.

مثلا لو فرضنا ... فرض می‌کنیم شارع مقدس راه‌های مختلف رسیدن مکلف به حکم واقعی را بررسی کرده، در صد خطای هر کدام از این راه‌ها را ملاحظه کرده و به این نتیجه رسیده که خبر ثقه در ۹۰ درصد موارد می‌تواند مکلف را به حکم الله واقعی رهنمون شود هر چند در ۱۰ درصد موارد هم ممکن است خطا به وجود آید و مطابق واقع نباشد، اما از آنجا که مکلف معیار، مایز و به تعبیری شاغول تشخیص اینکه این خبر ثقه از آن ۹۰ درصد صحیح است یا از ده درصد باطل را ندارد لذا فرموده مکلف در تمام موارد موظف است به خبر ثقه عمل کند. پس وقتی دو خبر ثقه جامع جمیع شرائط حجیت از حیث سند و دلالت، تعارض می‌کنند، هیچ کدامشان نمی‌توانند موصل و رساننده به واقع باشند زیرا جعل و تشریح و تقنین و طریقت هر کدام متوقف بر عدم معارض است و حال که هر دو معارض یکدیگرند، امکان طریق بودن به واقع برایشان وجود ندارد.

نتیجه این است که باید قائل به توقف شویم نه به این معنا که قطعا یکی از این دو طریق به واقع است اما ما نمی‌دانیم (چنانکه نسبت به تردید شناخت خبر صحیح از بین دو خبر چنین است که ما نمی‌دانیم) بلکه به این معنا که هیچ کدام قابلیت طریق بودن به واقع را

ندارند زیرا هر کدام از دو اماره دعوت به خودش می کند و به مجتهد و مکلف می گوید منحصرا باید به من عمل کنی و من هستم که طریق به واقعم، در حالی که طرف دیگر تعارض هم همین را می گوید پس نمی توانیم یکی از این دو را انتخاب کنیم. حال که وظیفه توقف شد باید به اصل عملی مراجعه کنیم.

**سؤال:** اصل عملی مرجح است یا مرجع؟ به عبارت دیگر اگر اصل عملی ای تصویر شد که مطابق با یکی از دو اماره متعارض بود، می توانیم بگوییم یکی از دو اماره مرجح دارد لذا به همان اماره عمل می کنیم یا باید بگوییم بدون توجه به هر دو اماره، مرجع عمل ما در مقام امثال تکلیف، اصل عملی مناسب با موضوع مشکوک است.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می فرماید با توضیحاتی که نسبت به تفاوت بین تساقط و توقف داده شد روشن است که اگر گفته شود اصل عملی موافق با یک اماره سبب ترجیح آن شود خروج از محل بحث است (محل بحث ما متعارضین متکافئین است نه اینکه یکی دارای مرجح باشد که مربوط به مبحث بعدی است) و اگر گفته شود اصل عملی مخالف هر دو اماره است که با توقف سازگار نیست زیرا اصل مخالف با هر دو اماره هم قطعا باطل است زیرا حکم ثالثی بر خلاف هر دو اماره است.

پس بحث ما و فرض کلام ما در جایی است که هیچ مرجحی برای خبرین متعارضین وجود ندارد و هر دو متکافئ هستند در این جا است که قائل به توقف هستیم.

خلاصه کلام اینکه ما در هر سه قول به تساقط، تخییر و توقف نوعی تساقط را شاهدیم:

در توقف که قائل به طریقیّت معتقد است از این حیث تساقط محقق می شود که هر دو دلیل از طریقیّت إلى الواقع ساقط شدند یعنی دیگر هیچ کدام جواز عمل ندارند زیرا طریقیّت به واقع ندارند. پس مدلول مطابقی دو دلیل تساقط کرد. (هر چند مدلول التزامی و نفی حکم ثالث همچنان باقی است و متعارضین می توانند نافی حکم ثالث باشند)

در تساقط (که مرحوم سید مجاهد فرمودند) مدلول مطابقی و التزامی هر دو دلیل کنار گذاشته شد.

در تخییر (أحدهما علی البدل) که طبق قول به سببیت مطرح شد، مدلول هر دو دلیل از جهتی تساقط کردند آن هم از این جهت که هر کدام از دو دلیل می گفتند انحصارا باید به من عمل کنی اما مکلف با تخییر خودش به این انحصار و وجوب عمل به هر کدام مستقلا، بی اعتنایی نمود پس از این جهت تساقط اتفاق افتاده است.

**خلاصه نظریه مرحوم شیخ انصاری نسبت به قاعده اولیه در متعارضین متکافئین:**

- طبق مبنای سببیت تخییر جاری است (أحدهما علی البدل)

- طبق مبنای طریقیّت وظیفه توقف است یعنی عدم عمل به هر دو اماره.

در مبحث متکافئین تا اینجا دو مطلب تمام شد. مطلب اول طرح بحث و مطلب دوم بررسی قاعده اولیه در متعارضین متکافئین بود.  
مطلب سوم: قاعده ثانویه (تخییر)

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید هر چند به نظر ما قاعده اولیه توقف است لکن به جهت وجود روایات در ما نحن فیه باید به مدلول آنها مراجعه کنیم تا تکلیفمان نسبت به متعارضین متکافئین روشن شود. روایات مستفیضة بلکه متواتره دلالت می‌کنند بر عدم تساقط متعارضین متکافئین اما اینکه بعد از عدم تساقط نوبت به چه چیزی می‌رسد و چه باید کرد در برداشت از روایات سه احتمال است:

احتمال اول: تخییر (مشهور و مرحوم شیخ)

مشهور بلکه جمهور اصولیان معتقدند روایات باب تعارض دلالت می‌کنند بر تخییر مجتهد در عمل به هر کدام از امارتین متعارضتین.

احتمال دوم: عمل به اماره مطابق احتیاط

بعضی با تمسک به مرفوعه زراره ادعا می‌کنند امام باقر علیه السلام می‌فرماید: **"فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لِدِينِكَ وَ اَتْرُكْ مَا خَالَفَ الْاِحْتِيَاظَ"** طبق مدلول صریح این روایت باید به اماره‌ای عمل نمود که مطابق احتیاط است بله اگر هر دو از این جهت هم مساوی بودند وظیفه تخییر است که حضرت می‌فرماید **"إِذْنٌ فَتَخَيَّرَ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ وَ تَدَعُ الْآخَرَ"**.

نقد احتمال دوم: روایت ضعیف است

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این روایت مرسله و فاقد سند است و در مؤلف (ابن ابی جمهور أحسائی) و مؤلف (عوالی اللثالی) ضعف وجود دارد و مرحوم محدث بحرانی به این ضعف اشاره کرده‌اند. \*

احتمال سوم: توقف در فتوا و احتیاط در عمل

ممکن است گفته شود کلام امام صادق علیه السلام که فرمودند: **"فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ"**. دلالت می‌کند بر توقف در مقام فتوا، یعنی وقتی فقیه با دو روایت متعارض مواجه می‌شود که مثلاً یکی می‌گوید در سفر معصیت نماز قصر است و دیگری می‌گوید در سفر معصیت نماز تمام است، در اینجا وظیفه وقوف عند الشبهة است و عدم فتوا است و البته در مقام عمل باید بر اساس احتیاط عمل نمود هر چند مخالف با هر دو روایت باشد. (در مثال مذکور، احتیاط به جمع بین قصر و اتمام است و این احتیاط با هر دو روایت مخالف است زیرا یک روایت می‌گوید منحصر قصر واجب است و دیگری می‌گوید منحصر تمام)

نقد احتمال سوم: روایت چنین دلالتی ندارد

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در روایت مذکور حضرت تصریح دارند به اینکه باید عمل به متعارضین را به تأخیر اندازی تا خدمت امام بررسی و در ملاقات امام زمانت تکلیف شرعی خود را جویا شوی. پس روایت به روشنی مربوط به زمان حضور و دسترسی به امام معصوم است و حضرت می‌فرماید چند روز صبر کن تا تکلیفات روشن شود، حضرت امر به احتیاط نفرمودند که احتمال سوم می‌گوید.

ثم إن حکم الشارع ... ج ۴، ص ۴۰؛ ج ۳، ص ۴۴۸، س ۱۰

اشکال:

مستشکل می‌گوید شمای مرحوم شیخ انصاری فرمودید اگر مبنا در حجیت امارات، سببیت باشد باید قائل به تخییر شد و اگر مبنا طریقت باشد باید قائل به توقف شد در حالی که می‌بینیم در بعضی از اخبار علاجیه مانند روایتی که در احتمال دوم مطرح شد اهل بیت علیهم السلام می‌فرمایند در متعارضین متکافئین **"إِذْنٌ فَتَخَيَّرَ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ وَ تَدَعُ الْآخَرَ"**. پس روایات می‌گویند وظیفه تخییر است، آیا با تمسک به همین روایات می‌توانیم بگوییم در حجیت امارات هم باید قائل به سببیت باشیم نه طریقت؟

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اگر این روایات در مقام بیان حکم واقعی بودند کلام مستشکل صحیح بود به عبارت دیگر اگر روایات می‌فرمودند وظیفه و حکم الله واقعی شما تخییر است دلالت می‌کند بر صحیح بودن مبنای سببیت (که هر کدام از دو اماره می‌توانستند سبب جعل مصلحت باشند) لکن اهل بیت علیهم السلام در این روایات ابتدا به دنبال راهنمایی راوی پیدا کردن ذو المرجح هستند

لذا می‌فرمایند "خُذْ بِأَعْدَلِهِمَا" یا "خُذْ بِأَوْثَقِهِمَا" و امثال این تعابیر که بهترین شاهدند بر اینکه تخییر، یک حکم واقعی نیست بلکه صرفاً برای رهایی از تحییّر است زیرا اگر وظیفه واقعی مکلف در مواجهه با متعارضین متکافئین تخییر باشد همان ابتدا حضرت می‌فرمودند "إِذْنِ فَتَخَيَّرْ". (تخییر در تراحم بین دو واجب تخییر واقعی است مثل تخییر بین إنقاذ یکی از دو غریق.)

و مراد من جعلها من ...، ج ۴، ص ۴۰؛ ج ۳، ص ۴۸، س ۱۵

اینکه ممکن است از عبارات بعضی از علما مانند مرحوم شیخ حسن بن زین الدین (پسر شهید ثانی) در معالم برداشت شود که قائل به مبنای سببیت هستند صحیح نیست. زیرا مرحوم صاحب معالم که در مبحث انسداد به دنبال نفی اعتبار از ظن هستند مقصودشان بی اعتبار بودن حصول ظن شخصی از روایات است. (ایشان اصلاً تعبیر به سببیت و طریقیّت در کلامشان نیست اما) اگر کلمه سببیت و طریقیّت را به معنای لغوی بدانیم نه معنای اصطلاحی، حصول ظن شخصی مطابق با تفسیر لغوی طریقیّت خواهد بود و حصول ظن نوعی مطابق با تفسیر لغوی سببیت است اما اینکه ایشان حصول ظن شخصی را کافی نمی‌دانند معنایش ردّ کردن مبنای طریقیّت و اثبات سببیت نیست. (تفسیر سببیت به معنای لغوی چنین است که حصول ظن شخصی سبب تعیین وظیفه عملی مکلف شود)

#### تحقیق:

\* مرحوم محدّث بحرانی از عالمان اخباری معتدل در *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، ج ۱، ص ۹۹ می‌فرمایند: "فإننا لم نقف علیها فی غیر کتاب عوالي اللئالی، مع ما هی علیه من الرفع و الإرسال، و ما علیه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار و الإهمال و خلط غثها بسمینها و صحیحها بسقیمها كما لا یخفی علی من وقف علی الكتاب المذكور."



**چهار نکته ذیل مطلب سوم:**

بعد اثبات تخییر به عنوان قاعده ثانویه، به بیان چهار نکته به عنوان احکامی مربوط به تخییر در متعارضین می‌پردازند:

**نکته اول: بیان حکم تخییر برای سایرین**

وقتی مجتهد با دو روایت و دو اماره متعارض مواجه می‌شود گفتیم وظیفه‌اش به عنوان قاعده ثانویه مستفاد از روایات، تخییر است. اما سؤال این است که اگر این مجتهد مرجع تقلید است و باید حکم را برای مقلدین هم بیان کند، چگونه فتوا دهد؟ آیا همین تخییر را به مقلدان اعلام کند یا باید خودش یک طرف را انتخاب کند و فتوایش را به صورت معین برای مقلدان بیان کند؟

این سؤال را با توجه به دو بُعد (مرجع تقلید، حاکم و قاضی) پاسخ می‌دهند:

**بُعد اول: وظیفه مرجع تقلید اِفتاء به تخییر است**

در این رابطه دو قول است:

**قول اول:** مفتی و مرجع تقلید باید به همان تخییر فتوا دهد یعنی به مقلدان اعلام کند در رابطه با مسأله مذکور مخیرند بین دو فعلی که دو روایت متعارض بیان کرده‌اند. (مرحوم شیخ انصاری همین قول را اقوی می‌دانند) به دو دلیل:

**دلیل اول:** عدم تفاوت بین مفتی و مقلد در احکام شرعی.

مستدل می‌گوید قبول داریم که مفتی قادر بر مراجعه به أدله و کشف دیدگاه شارع از آیات و روایات و تشخیص عام از خاص و حاکم از محکوم است و مقلد فاقد این توانایی است لکن مهم تکلیف و وظیفه شرعی است که از این جهت مساوی هستند پس چنانکه وظیفه شرعی مفتی تخییر است وظیفه شرعی مقلد هم تخییر خواهد بود.

**دلیل دوم:** وقتی روایات حکم به تخییر می‌کنند اگر مفتی یک طرف را انتخاب کند و معینا حکم به امتثال همان بنماید این کار تشریح و ادخال ما لیس من الدین فی الدین خواهد بود.

**قول دوم:** مفتی باید یک طرف را انتخاب کند و همان را به صورت معین به مقلد اعلام نماید.

**دلیل:** مستدل می‌گوید مخاطب "اِذْنِ فَتْحِیْرِ" در روایات فرد متخییر است، و این تحییر برای مقلدان پیش نمی‌آید زیرا آنان اطلاع از أدله و تعارض بین أدله ندارند، لذا این مفتی است که در تشخیص وظیفه شرعی بین دو دلیل حجت متعارض متخییر است و او است که حق انتخاب دارد، لذا بعد از انتخاب یکی از دو متعارضین بر اساس همان باید فتوای به تعیین وظیفه شرعی را اعلام نماید.

**و لایقاس هذا بالشک ...، ج ۴، ص ۴۲؛ ج ۳، ص ۴۵۰، س ۱**

**اشکال:** مستشکل می‌گوید چنانکه اِجْرَاءِ اسْتِصْحَابِ و اِبْقَاءِ حَالِ سَابِقِهِ وظیفه مکلف متخییر است و در این وظیفه تفاوتی بین مجتهد، مفتی و مقلد وجود ندارد در ما نحن فیه هم تخییر، وظیفه مکلف متخییر است لذا تفاوتی بین مفتی و مقلد وجود نخواهد داشت.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید قیاس باب استصحاب به ما نحن فیه مع الفارق است زیرا در باب استصحاب شک و تحییر در نفس حکم فرعی است مثل نجاست یا طهارت یا ملکیت که اینها مشترک بین مفتی و مقلد است و وظیفه هر دو اِبْقَاءِ ما کان است یعنی استصحاب و اِبْقَاءِ ما کان به شخص مکلف چه مفتی چه مقلد واگذار شده اما در ما نحن فیه تحییر مربوط به طریق الی الحکم است تحییر مربوط به پیدا کردن اماره و روایتی است که طریق الی الواقع و طریق الی حکم الله است و علاج این تحییر و خروج از آن به کسی واگذار شده که متصدی تشخیص طریق است پس مفتی یک اماره را به عنوان حکم الله انتخاب می‌کند و همان را معینا به مقلد اعلام می‌کند. چنانکه در ترجیح هم همین‌گونه است که مفتی ذو المرجح را تعیین می‌کند و همان را به مقلد اعلام می‌نماید. دو مثال بیان می‌کنند:

**مثال اول:** اگر دو روایت متعارض را فرض کنیم که راوی روایت الف نزد مقلد اعدل و او ثق است به جهت تحقیق فراوانی که مقلد انجام داده، اما نزد مفتی و مرجع تقلید یا روات دو روایت مساوی هستند یا معکوس است (راوی روایت ب اعدل است) اینجا اعتباری به نظر مقلد نیست زیرا مقلد توان تشخیص و تعیین طریق بین المتعارضین ندارد بلکه صرفا از شرح حال راوی روایت الف با خبر است و او را اعدل می‌داند، و صرف این نکته برای حلّ تعارض و تعیین طریق کافی نیست.

**مثال دوم:** اگر دو لغوی در معنای لفظی که در روایت آمده متعارض باشد اینجا هم اعتبار به انتخابی و تعیین طریق توسط مجتهد و مفتی است. برای توضیح این مثال عرض میکنم یکی از مصادیق تعلق خمس در روایات عنوان "معدن" است. حال اگر یک لغوی می‌گوید معدن صرفا چیزی است که از بطن زمین و دریا بیرون کشیده می‌شود لذا شامل اشیاء ارزشمندی که از سطح زمین یا سطح دریا جمع می‌شوند نمی‌شود. حال نسبت به سنگهای قیمتی سطح زمین یا توده‌ای مانند مُشک آهو که از شکم ماهی به نام کاشالوت در دریا خارج

می‌شود و به سطح آب می‌آید اگر فردی آن را از سطح آب گرفت بر آن معدن صادق است و خمس دارد یا خیر؟ پس بر قول یک لغوی صدق معدن و وجوب خمس متفرع است و بر قول لغوی دیگر عدم صدق معدن و عدم وجوب خمس متفرع است. مرحوم شیخ انصاری در مقام انتخاب نظریه می‌فرماید در مسأله باید بیشتر تأمل نمود اما همان قول اول و دلیل مشهور اقوی است.

**بعد دوم: وظیفه حاکم و قاضی تعیین است**

حاکم شرع و ولی فقیه که در امور و مصالح مسلمین می‌خواهد تصمیم‌گیری کند و قاضی که بین دو متنازع می‌خواهد قضاوت کند اگر در مسأله‌ای دو روایت متعارض متکافئ باشد نباید انتخاب یکی از دو طرف تعارض را به افراد واگذار کند به دو دلیل:

**دلیل اول:** حکم کردن و قضاوت نمودن عمل حاکم و قاضی است و او است که مخیر شده بین دو طرف تعارض نه متنازعین.

**دلیل دوم:** واگذار کردن تخییر به طرفین، موجب نقض غرض از حکومت و قضاوت می‌شود زیرا حاکم بر اساس مصالحی که تشخیص می‌دهد می‌خواهد منافع را بین افراد تقسیم کند و اگر این کار را به خود افراد واگذار کند بین آنان نزاع خواهد شد زیرا هر کسی به دنبال نفع خویش است، همچنین قضاوت برای رفع خصومت است و اگر قاضی انتخاب راه حل را به طرفین واگذار کند، خصومت رفع نمی‌شود.

**نکته دوم: تخییر استمراری یا بدوی**

دومین نکته پاسخ به این سؤال است که وقتی ثابت شد قاعده ثانویه در متعارضین، تخییر است آیا این تخییر صرفاً در اولین مواجهه با مسأله است یا هر گاه مکلف (اعم از مفتی و مقلد) بخواهد مسأله مورد نظر را امثال کند همان تخییر باقی است؟

مثال: فرضاً نسبت به سفر معصیت دو روایت متعارض است یکی می‌گوید نماز در آن قصر است و دیگری می‌گوید تمام است، وقتی حکم کردیم به تخییر مکلف بین انتخاب یکی از این دو، آیا تخییر بین قصر و تمام مختص اولین نماز چهار رکعتی که خواست بخواند یا در خواندن هر نماز چهار رکعتی در این سفر مخیر است مثل اینکه نماز ظهر و عصر را شکسته بخواند و نماز عشاء را تمام بخواند. سه قول:

**قول اول: تخییر استمراری است. (علامه حلی)**

مرحوم علامه حلی معتقدند تخییر استمراری است. دو دلیل ارائه شده است:

**دلیل اول:** مقتضی موجود است و روایات می‌گویند فرد مخیر است. مانع هم مفقود است زیرا نه از شرع و نه از عقل مانعی وجود ندارد که بگوید تخییر صرفاً اختصاص به اولین مواجهه و اولین امثال دارد، نتیجه اینکه تخییر مستمر خواهد بود. البته روایت نبوی ضعیفی از اهل سنت نقل شده که قابل استناد نمی‌باشد.

**دلیل دوم:** استصحاب تخییر. مرحوم شیخ انصاری این دلیل را بعد از قول دوم اشاره می‌کنند. فرد یقین دارد در اولین مواجهه و اولین امثال مخیر بود، در امثال دوم شک دارد آیا همچنان تخییرش باقی است یا نه؟ بقاء تخییر را استصحاب می‌کند.

**قول دوم: تخییر بدوی است (شیخ انصاری)**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید تخییر بدوی است به دو دلیل:

**دلیل اول:** روایات ظهور دارند در اینکه تخییر وظیفه متخیر است، فردی که هنوز امثالی انجام نداده بر او متخیر صادق است اما به محض اینکه یک طرف را انتخاب کرد و به آن ملتزم شد دیگر متخیر نیست پس نمی‌توانیم بگوییم حق امثال او استمرار دارد. پس اینکه مرحوم علامه حلی فرمودند مانعی از شرع وجود ندارد صحیح نیست زیرا روایات اصلاً دلالتی بر امثال دوم ندارند زیرا در مکلف در امثال دوم از تخیر خارج شده پس حکم تخییر اصلاً شامل امثال دوم نمی‌شود.

اینکه فرمودند مانع عقلی هم وجود ندارد می‌گوییم عقل در ما نحن فیه ساکت است نه اینکه موافق با بقاء تخییر باشد.

**دلیل دوم:** وقتی یکی از متعارضین به عنوان طریق به حکم واقعی و وظیفه شرعی انتخاب شد، شک داریم آیا اماره معارض آن حجت شرعی به شمار می‌آید یا نه؟ اصل عدم حجیت است. چنانکه اگر فرد از یک مرجع تقلید می‌کند دیگر نمی‌تواند به مرجع مساوی با او مراجعه کند و تخییر مرجع دهد زیرا انتخاب یک مرجع و التزام به فتوای او به معنای عدم حجیت و التزام به فتاوی‌های سایرین است.

بله اگر حکم به تخییر را از باب تراحم دو واجب بدانیم چنانکه قائل به سببیت می‌گوید که توضیحاتش گذشت، اقوی استمراری بودن تخییر است زیرا همان جعل مصلحتی که با انتخاب یک معارض محقق می‌شود می‌تواند با انتخاب معارض دیگر هم محقق شود، لکن ما که قائل به مبنای طریقت هستیم وقتی یک طرف تعارض انتخاب می‌شود یعنی احتمال می‌دهیم که حجت همین مورد باشد و طرف مقابل لاجراً باشد، طرف مقابل طریق نباشد.. فتأمل که مبنای ما طریقت است پس همان تخییر بدوی صحیح خواهد بود.

**نقد استصحاب تخییر:** شرط وحدت موضوع یقین و شک در استصحاب رعایت نشده زیرا شخصی که یقین به تخییر داشت، متخیر بود و شخصی که الآن شک در بقاء تخییر دارد، متخیر نیست و به یک طرف ملتزم شده لذا موضوع باقی نیست.

**نکته تربیتی** در ادامه مباحث قبل در جلسه صحیح (مکاسب ۴) بیان شد، دوستانی که تمایل دارند به صوت فقه ۴ امروز مراجعه نمایند.

مرحوم شیخ انصاری فرمودند در رابطه با تخخیر بین متکافئین سه قول است، دو قول گذشت و مرحوم شیخ انصاری قائل به تخخیر بدوی هستند و ضمن نقد أدله قول به تخخیر استمراری کلام خودشان را با دو دلیل ثابت کردند. همچنین استصحاب تخخیر را نقد فرمودند. \*  
قول سوم: تفصیل

مرحوم سید مجاهد از طرفی کلام مرحوم علامه در اعتقاد به استمراری بودن تخخیر را تأیید کرده‌اند و از طرف دیگر تخخیر استمراری در دو مورد را قبول ندارند:

مورد اول: عدول از یک اماره به اماره دیگر. (غیر از خبرین)

مورد دوم: عدول از یک مجتهد به مجتهد دیگر.

پس ایشان قائل‌اند در خبرین متعارضین تخخیر استمراری و در تعارض دو اماره و یا فتوای دو مجتهد، تخخیر بدوی است.

### فقدیر

اشاره به دلیل این تفصیل دارد به این بیان که تخخیری که در روایات مطرح است بین دو روایت متعارض است لذا شامل تعارض دو اماره (غیر از خبرین) و تعارض فتوای دو مجتهد نمی‌شود زیرا تخخیر بین دو اماره و دو مجتهد به اجماع یا حکم عقل ثابت است و اینها دلیل لیبی هستند و قدر متیقنشان در اولین مورد مواجهه و انتخاب است نه اینکه مستمرا حق انتخاب داشته باشد. \*\*

نکته سوم: تعارض بین سایر امارات غیر از خبرین

سؤال اصلی در این نکته آن است که اگر تعارض بین دو اماره‌ای که مبین حکم شرعی نیستند اتفاق بیافتد مثل تعارض بین قول دو لغوی یا قول دو رجالی، چه باید کرد.

ابتدا پنج مثال بیان می‌کنیم:

مثال اول: تعارض بین قول دو لغوی. این مثال در جلسه قبل تحت عنوان "معدن" توضیح داده شد.

مثال دوم: تعارض بین قول دو رجالی که اصطلاحاً تعارض بین جرح و معدل تعبیر می‌شود.

سهل بن زیاد آدمی، راوی‌ای است که در سند حدود ۲۳۰۰ روایت نامش ذکر شده و توثیق یا تضعیف او مهم است. جمعی از رجالیان از جمله مرحوم شیخ طوسی در کتاب الفهرست و استبصار، مرحوم ابن غضائری و مرحوم نجاشی او را تضعیف می‌کنند. عبارت مرحوم نجاشی این است که: "إنه كان ضعيفا في الحديث غير معتمد عليه" در مقابل توثیق هم دارد که از مرحوم شیخ طوسی در رجال باشد که فرموده‌اند: "إنه ثقة". در نتیجه جمعی از فقهاء مانند مرحوم وحید بهبهانی، مرحوم میرزای قمی، مرحوم صاحب جواهر، مرحوم امام و مرحوم شیخ انصاری معتقدند الأمر فی السهل سهل و وثاقت او را می‌پذیرند و بر اساس روایات او فتوا می‌دهند و جمعی از فقهاء معتقدند الأمر فی السهل صعب و روایات او را قابل استدلال نمی‌دانند. \*\*\*

یا مثل اینکه یک عالم رجالی نسبت به یک راوی گزارش داده از شهادت امام کاظم به بعد منحرف شده و رجالی دیگر عدم انحراف را گزارش کرده است.

مثال سوم: نسبت به کلمه غناء گفته شده معنایش صوت مطرب است و گفته شده معنایش صوت مرجع است.

مثال چهارم: در آیه شریفه قرآن می‌فرماید: " فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا " در معنای صعيد اختلاف است که مطلق وجه الأرض است یا خصوص تراب.

مثال پنجم: در روایات احکام قربانی در منا وارد شده "سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَدْنَى مَا يُجْزَى مِنْ أَسْنَانِ الْغَنَمِ فِي الْهَدْيِ

فَقَالَ الْجَدْعُ مِنَ الضَّأْنِ..." در معنای کلمه جدع اختلاف شده بعض لغویان آن را به گوسفند ۶ ماهه و بعضی ۷ ماهه تفسیر کرده‌اند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند چون در امارات قائل به طریقیّت هستیم، وظیفه توقف و رجوع به اصل عملی مناسب با یکی از آن دو است. اگر اصل لفظی مانند أصالة عدم الإشتراک یا أصالة عدم النقل مطابق یکی بود به همان عمل می‌کنیم.

البته طبق مطالب قبل روشن شد که اگر اصل بخواهد به عنوان مرجح استفاده شود از محل بحث تعادل و تکافی خارج می‌شود و اصل عملی مخالف با هر دو آماره هم قابل اجرا نیست زیرا باعث کنار گذاشتن (مدلول التزامی) هر دو آماره (و احداث حکم ثالث) می‌شود که باطل است. در نتیجه باید به اصل عملی در مسأله فرعیه مورد نظر مراجعه کرد مثل اینکه در مثال پنجم شک داریم آیا علاوه بر شش ماه، یک ماه اضافه هم در سن گوسفند لازم است یا نه؟ اگر قائل به براءت از اشتراط به شرط زائد باشیم مانند مرحوم شیخ انصاری حکم به براءت می‌کنیم و کسانی که قائل به احتیاط باشند حکم به احتیاط و لزوم هفت ماه می‌کنند.

نسبت به مثال سوم علم به اصل تکلیف و حرمت غناء داریم شک در مکلف به است، محل احتیاط خواهد بود.

#### نکته چهارم: لزوم فحص از مرجحات

مرحوم شیخ انصاری به عنوان آخرین نکته در مبحث تکافی و مقدمه چینی برای مبحث تراجیح می‌فرماید زمانی رجوع به تخییر در متعارضین متکافئین مجاز است که فحص تام از مرجحات انجام شود و روشن شود که دو روایت از همه جهات مساوی هستند. پس اصل فحص و یأس لازم است به سه دلیل:

#### دلیل اول: أدله حاکم به تخییر

أدله‌ای که تخییر را ثابت می‌کنند حکم به لزوم فحص و یأس دارند به این بیان که:

– اگر عقل حاکم به تخییر باشد روشن است که زمانی حکم به تخییر می‌کند که هیچ کدام بر دیگری ترجیحی نداشته باشد و عقل زمانی به این نتیجه می‌رسد که مرجحی در بین نیست که تمام مرجحات عقلی و مرجحات بیان شده توسط شارع را بررسی کند و قطع یا اطمینان پیدا کند مرجحی وجود ندارد اما با إجراء أصالة العدم نمی‌توان عدم التراجیح و تکافی را نتیجه گرفت زیرا خود أصالة العدم یک استصحاب است (استصحاب عدم ترجیح) و خود اصل عملی مانند استصحاب برای جریانش نیاز به فحص تام و یأس از دلیل شرعی معتبر دارد، (پس در موارد شبهه حکمی نمی‌توانیم بدون فحص و یأس، اصل عملی جاری کنیم) علاوه بر اینکه در اینجا بحث ما در حکم عقل به تخییر است و عقل هیچ‌گاه با اجراء اصل، قاطعانه حکم به ثبوت تخییر نمی‌کند زیرا محل جریان اصل عند الشک است و در اینجا بنا است که عقل حکم قطعی یا اطمینانی به تخییر صادر کند.

– اگر شرع و روایات را حاکم به تخییر بدانیم روایات دو طائفه‌اند:

طائفه اول روایاتی هستند که ابتداءً و بدون ذکر مرجحات، حکم به تخییر کرده‌اند.

طائفه دوم روایاتی هستند که ابتدا به بیان مرجحات پرداخته‌اند و در صورت تکافی حکم به تخییر می‌کنند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید روشن است که طائفه دوم، طائفه اول را تقیید می‌زنند و نتیجه این است که جریان تخییر متوقف بر بررسی و ملاحظه مرجحات و یأس از وجود مرجح است.

سؤال: آیا مرجحات، صرفاً همان مرجحات منصوصه در روایات طائفه دوم هستند؟

پاسخ: خیر، به سایر مرجحاتی که در روایات اشاره نشده هم می‌توان تمسک کرد با استناد به عدم قول به فصل. (یعنی در لزوم ترجیح به مرجحات، علما دو دسته‌اند بعضی قائل به لزوم ترجیح به مرجحات‌اند مطلقاً بعضی آن را نفی می‌کنند مطلقاً پس از آنجا که علماء تفصیل بین مرجحات منصوصه و غیر منصوصه قائل نشده‌اند با عدم قول به فصل می‌گوییم استفاده از مرجحات غیر منصوصه هم لازم است.)

#### دلیل دوم: لزوم هرج و مرج

جلسه قبل در نکته اول گفتیم تخییر هم وظیفه مفتی است هم وظیفه مقلد حال اگر در تمام موارد بدون فحص از مرجحات حکم به تخییر شود لازم می‌آید هر کسی طبق سلیقه شخصی خودش و آنچه برای او راحت تر است عمل کند چنانکه اگر تخییر بین اصول عملیه واقع شود عموم افراد به اصلی عمل خواهند کرد که تکلیف را از عهده آنان بردارد و چنین کارهایی با غرض از تشریح حکم مذکور و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و وحدت حکم مکلفان سازگار نیست. \*\*\*

#### دلیل سوم: اجماع قطعی

هر چند بعضی معتقدند وجود مرجح در یک طرف نهایتاً ظن به صحت آن طرف می‌آورد و إن الظن لایغنی من الحق شیئاً، اما تمام کسانی که لزوم ترجیح را قبول دارند بالإجماع و بلکه بالضرورة وجوب فحص از مرجحات را هم قبول دارند و اُحدی نمی‌گوید اگر خود

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۲: متکافئین / مطلب ۳: قاعده ثانویه تخییر است/بیان چهار نکته ذیل تخییر ..... ۸۳۷  
بخود از وجود مرجح مطلع شدید باید آن را اعمال کنید، خیر و جوب فحص از مرجح مشروط به اطلاع داشتن نیست بلکه کسب اطلاع و فحص از مرجح واجب است.

### تحقیق:

\* مرحوم شیخ انصاری در دو مورد دیگرهم این مبنایشان را بیان کرده‌اند از جمله:  
ج ۲، ص ۱۸۹: فالأقوی: هو التخییر الاستمراری، لا للاستصحاب بل لحکم العقل فی الزمان الثاني كما حکم به فی الزمان الأول.  
ج ۲، ص ۱۹۲: یمکن هنا استصحاب التخییر؛ حیث إنه ثبت بحکم الشارع القابل للاستمرار.  
إلا أن یدعی: أن موضوع المستصحب أو المتیقن من موضوعه هو المتحیر، و بعد الأخذ بأحدهما لا تحیر، فتأمل، و سیتضح هذا فی بحث الاستصحاب، و علیه: فاللازم الاستمرار علی ما اختار؛ لعدم ثبوت التخییر فی الزمان الثاني.  
مبنای مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند صاحب کفایة الأصول در استصحاب التخییر نقطه مقابل یکدیگر است.  
مرحوم آخوند در بحث تخییر استمراری و بدوی در **کفایة الأصول**، ص ۴۴۶ در نقد مبنای مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: "هل التخییر بدوی أم استمراری قضية الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الإطلاقات أيضا كونه استمراریا و توهم أن المتحیر كان محکوما بالتخییر و لا تحیر له بعد الاختیار فلا یكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضیا للاستمرار لا اختلاف الموضوع فیهما فاسدٌ فإن التخییر بمعنی تعارض الخبرین باق علی حاله و بمعنی آخر لم یقع فی خطاب موضوعا للتخییر أصلا كما لا یخفی"  
در مقایسه بین نظریه مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند می‌توان گفت نظریه مرحوم شیخ انصاری اقوی و متعین است زیرا:  
روایات می‌گویند "إذن فتخییر" یا "بأیها أخذت من باب التسلیم وسعک" یعنی یک روایت را انتخاب کن، وقتی مثلا روایت اول انتخاب شد که مثلا می‌گوید نماز جمعه واجب است باید در محتوای أدله بیان احکام دقت شود، آن روایت انتخاب شده نمی‌گوید وظیفه این هفته شما و جوب نماز جمعه است بلکه به نحو قضیه حقیقه می‌گوید وظیفه شما تا آخر عمرتان و جوب نماز جمعه است پس وقتی یکی از دو روایت انتخاب شد، وظیفه تا آخر عمر مشخص شده و اینکه در مواجهه بعدی (هفته بعدی) انتخابش را عوض کند معنا ندارد.  
- با این توضیح، اصلا نوبت به استصحاب بقاء تخییر که مرحوم آخوند می‌فرماید نمی‌رسد.  
- علاوه بر اینکه استصحاب تخییر جاری نیست چون تخییر از مقومات موضوع است نه از حالات موضوع.  
\*\* مرحوم آخوند در حاشیه رسائل (**درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد**، ص ۴۴۸) در تفسیر فتدبر می‌فرماید: "أقول: كان مستنده فیما استجوده هنا من التخییر الاستمراری، دعوی استفادته من إطلاق بعض الأخبار الدالة علیه، الواردة فی تعارض الخبرین، فیتجه حیثئذ منعه عن العدول عن مجتهد إلى آخر، و عن امارة إلى اخرى من الامارات، التي لم یرد فیها دلیل لفظی دال علی التخییر بینها لدى المعارضة، بل فهم ذلك بالنسبة إليها من إجماع و نحوه من الأدلة القاصرة عن إثباته فی ابتداء الأمر، فمراده من الامارات التي منع من العدول عنها إلى امارة اخرى ما عدا الأخبار، و الله العالم."  
مرحوم حاج آقا رضا همدانی در حاشیه فرائد الأصول (**الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة**)، ص: ۵۱۰ می‌فرماید: "مستنده فیما استجوده هنا من التخییر الاستمراری، دعوی استفادته من إطلاق بعض الأخبار الدالة علیه، الواردة فی تعارض الخبرین، فیتجه حیثئذ منعه عن العدول عن مجتهد إلى آخر، و عن امارة إلى اخرى من الامارات، التي لم یرد فیها دلیل لفظی دال علی التخییر بینها لدى المعارضة، بل فهم ذلك بالنسبة إليها من إجماع و نحوه من الأدلة القاصرة عن إثباته فی ابتداء الأمر، فمراده من الامارات التي منع من العدول عنها إلى امارة اخرى ما عدا الأخبار، و الله العالم."

\*\*\* مرحوم شیخ انصاری در کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۷۱ ذیل حدیثی می‌فرمایند: "لیس فی سنده إلی سهل بن زیاد الآدمی، و أمره سهل بعد توثیق الشیخ إیاه و إکثار المشایخ الروایة عنه."

### معرفی اجمالی کتاب قم در قحطی بزرگ

\*\*\* با توجه به اشاره مرحوم شیخ انصاری به بحث هرج و مرج در صورت واگذار شدن صلاح‌دید در امور و احکام شرعی به اشخاص مکلفان مناسب است کتاب "قم در قحطی بزرگ سال ۱۲۸۸ هـ ق" را معرفی کنم که در زمینه تاریخ، فرهنگ، ظلم بیگانگان به کشور و بی‌کفایتی بعضی مسؤولان و پادشاهان دوران گذشته این سرزمین اطلاعات جالبی در اختیار خواننده قرار می‌دهد هم نکات مثبت و قابل افتخار در کمک رساندن به یکدیگر و پایبندی به شریعت در سخت‌ترین وضعیت‌های معیشتی، هم نکات منفی در ظلم مردم به یکدیگر و حتی کشته و خورده شدن گوشت بدن بعضی اطفال یا بزرگسالان توسط بعضی افراد.

بعضی از همین افرادی که در جامعه خیلی شیک و مؤدب رفتار می‌کنند وقتی نسبت به مال و جانشان احساس خطر کنند رفتارهای غیر قابل پیش‌بینی و منجر به هرج و مرج از خود بروز می‌دهند.

در موضوع کتاب مذکور توصیه می‌کنم در ایام فراغت به مطالعه بپردازید و وضعیت‌هایی که در گذشته توسط پادشاهی انگستان و دیگران به سر این ملت عزیز آمده را مطالعه کنید تا بتوانید برای مردم به طور ملموس و واقعی خطر سیطره دشمن بر شاهرگ‌های حیات و معیشت مسلمانان را تشریح کنید. البته با محوریت چنین ظلم‌هایی فیلم‌هایی هم ساخته شده است.

این اطلاعات در مباحث مختلف فقه و اصول می‌تواند تبیین‌کننده بحث باشد مانند مباحث مرتبط با لاضرر، لاجرح، احتکار در مکاسب و همین بحث‌ها.

مطالعه در زمینه تاریخ ایران و تاریخ اسلام یکی از موارد لازم برای طلبه بعد از تاریخ و سیره اهل بیت علیهم السلام است.

جلسه ۵۶ ابتدای شروع خاتمه رسائل گفتیم مرحوم شیخ انصاری خاتمه را در دو مبحث اصلی تدارک دیده‌اند با عنوان تعادل تراجیح لکن ضرورتاً ابتدا باید از تعارض و احکام آن بحث کنند لذا مبحث اول تعارض و احکام آن بود، مبحث دوم تکافی و تعادل متعارضین بود.

### مبحث سوم: تراجیح

تراجیح جمع ترجیح است و ترجیح در لغت به معنای برتری و در اصطلاح اصولیان به معنای مقدم داشتن یک دلیل بر دلیل دیگر در مقام عمل است به جهت وجود برتری و مزیتی در یکی از دو دلیل. پس یک دلیل راجح و دیگری مرجوح خواهد بود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید مطالب این مبحث را در چهار مقام بررسی می‌کنیم:

مقام اول: بررسی حکم ترجیح راجح بر مرجوح.

مقام دوم: بررسی مرجحات منصوصه و أخبار علاجیه.

مقام سوم: لزوم اکتفاء به مرجحات منصوصه یا جواز تعدی به غیر آنها

مقام چهارم: تبیین مرجحات داخلیه (مثل سند و متن) و خارجیّه (مانند ترجیح به مخالفت عامه).

قبل از ورود به مباحث مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی در رابطه با علل وقوع تعارض در اخبار را بیان می‌کنم:

### مقدمه اصولی: علل وقوع تعارض در اخبار

تعارض بین روایات عللی دارد که به بعضی آنها اشاره می‌کنم:

#### علت اول: توهم وقوع تعارض

در بعضی موارد که بعضی فقهاء متأخر هم به بحث پرداخته‌اند در واقع تعارض نیست بلکه توهم تعارض بوده است.

به عنوان نمونه در این فرع فقهی که آیا مجتهد متجزی می‌تواند عهده‌دار منصب قضاوت شود یا نه؟ دو روایت است با دو سند:

یکم: **لَکِن اَنْظَرُوا اِلٰی رَجُلٍ مِنْکُمْ - یَعْلَمُ شَیْئًا مِنْ قَضَايَاَنَا فَاجْعَلُوهُ بَیْنکُمْ فَاِنِّیْ قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِیًا فَتَحَاکَمُوا اِلَیْهِ.**

دوم: همان متن با این تفاوت در تعبیر که **" یَعْلَمُ شَیْئًا مِنْ قَضَايَاَنَا "**

"یعلم شیئا من قضائنا" اینگونه معنا شده که قاضی باید احکام قضاوت را بداند لذا اگر فردی فقط در کتاب القضاء مجتهد باشد کفایت می‌کند. "یعلم شیئا من قضایانا" اینگونه معنا شده که قاضی باید در تمام احکام و ابواب فقهی مجتهد باشد لذا صرف اجتهاد در کتاب القضاء و مجتهد متجزی کفایت نمی‌کند برای منصب قضاء.

با دو تفسیر مذکور، این دو روایت متعارض خواهند بود و بعضی به دنبال ترجیح رفته‌اند که مثلاً روایت "قضائنا" در کافی مرحوم کلینی آمده و "قضایانا" در تهذیب مرحوم شیخ طوسی آمده و مرحوم شیخ کلینی اذق هستند پس نقل ایشان مقدم است.

در حالی که با بررسی روایات و کلمات قداماء از فقهاء روشن می‌شود این دو تعبیر به یک معنا هستند زیرا در عصر نص و عصر قریب به نص از مباحث قضاء تعبیر می‌شده به قضایا پس محتوای هر دو روایت یکی است و تعارضی وجود ندارد.

مثال دیگر: دو روایت: **" اَمْرُوا بِحِجَّةٍ وَاحِدَةٍ لَا اَکْثَرَ مِنْ ذَٰلِکَ "** و **" عَنْ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ اَخِيهِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ اِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى اَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ "**

#### علت دوم: عدم توجه به تقطیع

به نمونه‌ای در مباحث عقائدی و معتقدات اهل سنت اشاره می‌کنم. آیات و روایات و عقل، تجسیم را نسبت به خدا نفی می‌کنند و می‌گویند خداوند جسم نیست، اهل سنت بر اساس روایتی که به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت می‌دهند می‌گویند: **اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ** لذا معتقد به تجسیم هستند. روایتی از امام رضا علیه السلام وارد شده که حضرت تقطیع ابتدای روایت مذکور را عامل این برداشت ناصواب می‌دانند. روایت چنین است: **" عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا اِبْنَ رَسُوْلِ اللّٰهِ اِنَّ قَوْمًا یَقُوْلُوْنَ اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ فَقَالَ قَاتِلَهُمُ اللّٰهُ لَقَدْ خَذَفُوا اَوَّلَ الْحَدِيثِ اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ مَرَّ بِرَجُلَيْنِ یَتَسَابَّانِ فَمَسَمِعَ اَحَدَهُمَا یَقُوْلُ لِصَاحِبِهِ قَبِحَ اللّٰهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَكَ مَنْ یُشْبِهُكَ فَقَالَ لَهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ اللّٰهِ لَا تَقُلْ هَذَا لِاَخِيكَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ "** مقصود این است که

ضمیر در "علی صورتی" به رجل برمی‌گردد نه به "الله" یعنی حضرت می‌فرماید خداوند حضرت آدم را بر صورت همین فردی آفریده که ناسزا گوینده چنین ناسزا گفت: "خداوند زشت گرداند صورت تو را و صورت کسی که شبیه تو است" پس حضرت می‌خواهند بفرمایند که ناسزای تو شامل حضرت آدم هم می‌شود.

#### علت سوم: ظرف زمان و مکان.

نسبت به اندازه و مقدار کیل و پیمانیه در روایات تفاوت‌هایی وجود دارد.

مثلا در یک مسأله روایتی می‌فرمایند سته مائة رطل و در همان مسأله در روایت دیگر گفته شده "ألف و مائة رطل" این تعارض ظاهری مربوط به تفاوت بین رطل مکی و عراقی است.

#### علت چهارم: تقيه

یکی از عوامل مهم در تعارض اخبار، تقيه است که در مباحث آینده ذیل اخبار علاجیه نکاتی بیان خواهیم کرد اما چنین نیست که به محض تعارض بین دو روایت یکی را حمل بر تقيه کنیم یا به محض موافقت محتوای یک روایت با نظر اهل سنت سریعاً آن را حمل بر تقيه کنیم، بلکه حمل بر تقيه قواعد و ضوابطی دارد که در جای خودش به اختصار اشاره خواهیم کرد.

#### علت پنجم: قلت بضاعت ادبی بعضی روایات

یکی از روایانی که در زمینه ادب عربی ضعف داشته عمار ساباطی است که به همین جهت گاهی شاهد تعارض بین نقل او در یک مسأله با نقل دیگران در همان مسأله هستیم.

#### علت ششم: وضاعین و کذابین

مغیره بن سعید یکی از وضاعین است البته از زمان امام صادق علیه السلام شیعه با راهنمایی‌های اهل بیت علیهم السلام به پالایش حدیث پرداختند و دقت‌های فراوان با شیوه‌های گوناگون از جانب اصحاب و روایان و علما و فقهاء شیعه مانع بسیاری از جعل‌ها شد و شناخت همان مقدار اندک باقی مانده هم باز است و خللی در حجیت روایات وارد نمی‌کند.

#### مقام اول: حکم ترجیح

در حکم ترجیح سه قول است: وجوب ترجیح (مشهور و مرحوم شیخ)، استحباب ترجیح (سید صدر شارح وافی) و هیچ‌یک از آن دو بلکه تخییر (از باقلانی، أبوهاشم جبائی و أبو علی جبائی) مرحوم شیخ انصاری قول به استحباب را با مقداری فاصله در عبارت نقل می‌کنند.

#### قول اول: مشهور و شیخ: وجوب ترجیح راجح

برای قول مشهور به شش دلیل استدلال شده است: ۱. اجماع محصل، ۲. سیره و شهرت عملی علما، ۳. اجماع منقول، ۴. روایات متواتر، ۵. دلیل عقل، ۶. لزوم اختلال نظام فقه (در سطر آخر صفحه ۵۳ خواهد آمد) مرحوم شیخ انصاری مهمترین دلیل را همان دلیل عقل (دلیل پنجم) می‌دانند و ضمن بیان دو نکته، و پاسخ به یک اشکال، وجوب ترجیح راجح را به حکم شرع و عقل نتیجه می‌گیرند:

#### نکته اول: وظیفه در متعادلین (طبق سببیت و طریقت) تخییر است

این نکته یک مطلب تکراری است. در مبحث تعادل بررسی کردیم که بدون توجه به وجود مرجح یعنی صرفاً نسبت به متعارضین متعادلین اگر موافقت یک اماره با اصل عملی (مثل اینکه یک اماره می‌گوید عدم وجوب که موافق برائت است) را مرجح ندانیم حکم به تخییر می‌شود. (اگر این موافقت را مرجح بدانیم خروج از بحث متعادلین و پیش فرض نکته اول است)

اگر هر دو اماره مخالف یک اصل عملی باشد (به عبارت دیگر اصل مخالف هر دو اماره باشد) گفتیم حکم به تخییر می‌کنیم (و به اصل عملی اعتنا نمی‌کنیم زیرا توضیح دادیم مدلول التزامی هر دو اماره حکم ثالث را نفی می‌کند)

پس وقتی که در مسأله مورد تعارض بین دو روایت، اصل عملی (موافق أحدهما) مفقود باشد یا اگر هم اصل عملی وجود دارد، آن را مرجح (بعد از تساقط) بدانیم نه مرجح، حکم و وظیفه تخییر است (وقتی مبنا این باشد که اصل عملی را مرجح ندانیم، حکم به تخییر می‌کنیم مطلقاً یعنی چه اصل عملی موافق باشد یا نباشد) \*

نتیجه نکته اول: در متعادلین وظیفه تخییر است.

در نکته دوم می‌فرمایند این حکم به تخییر (شرعی و عقلی) در صورتی است که مرجحی وجود نداشته باشد. نکته دوم خواهد آمد.

#### تحقیق:

\* ذیل عبارت مرحوم شیخ انصاری "و مرجع التوقف ایضا الی التخییر" مرحوم آخوند در **درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد**، ص ۴۴۹ می‌فرماید: "لا یخفی ان ظاهر العبارة و ان کان لا یخلو عن الإیراد، حیث ان إرجاع التوقف الی التخییر واضح الفساد لکمال البینونة بینهما مفهوم و عملاً، إلا أنه لیس بالمراد، و إنما الإرجاع إنما یکون بحسب المورد، یعنی ما کان بحسب الأصل الأولی مورداً للتوقف، یکون من صورة التکافؤ الّتی هی مورد للتخییر لو لم یکن الأصل عن المرّجحات، أو لم یکن موافقاً لأحدهما، هذا."

و مرحوم حاج آقا رضا همدانی در **حاشیة الفرائد**، ص ۵۱۱ می‌فرماید: "فالفرق بین التخییرین أنه علی الأول واقعی و علی الثاني قاعدة عملية یرجع الیه المتخیر بعد تکافؤ الدلیلین و تساقطهما، من حیث جواز العمل بکلّ منهما فی خصوص مؤداه."

- نسبت به مرجح یا مرجع بودن اصل مراجعه کنید به ج ۴، ص ۷۳ صفحه اول المقام الثالث، سطر ۹.



نکته دوم: حاکم به تخییر (عقل یا شرع) حاکم به ترجیح هم هست  
دو و سه جلسه قبل هم گذشت که اگر حاکم به تخییر را شرع و روایات بدانیم، روایات دو طائفه‌اند:

طائفه اول: روایاتی که به طور مطلق حکم به تخییر می‌کنند و سخنی از ترجیح مطرح نمی‌کنند.

طائفه دوم: روایاتی که حکم به تخییر را مقید به فقدان مرجّحات می‌دانند.

چنانکه گذشت، رابطه اطلاق و تقیید بین دو طائفه مذکور چنین نتیجه می‌دهد که با وجود مرجّحات، عمل به راجح لازم و واجب است.  
اگر حاکم به تخییر را عقل بدانیم عقل هم اگر به صرف تعارض و تکافی دلایل توجه کند ممکن است حکم به تخییر کند لکن مانعی برای حکم به تخییر عند العقل وجود دارد که احتمال اعتبار مرجّح و لزوم عمل به راجح عند الشارع باشد. عقل به محض اینکه احتمال می‌دهد شارع رجوع به ذو المرجّح را لازم بداند دیگر حکم به تخییر نخواهد کرد.

اشکال: احتمال مذکور قابل دفع است به این بیان که روایات دال بر حجّیت خبر واحد به طور مطلق حکم می‌کنند هر خبر واحدی واجب العمل است، معنای این اطلاق آن است که هر شارع عمل به خبر واحد را منوط به وجود مرجّح ندانسته لذا عقل می‌تواند بین متعارضین حکم کند به تخییر.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند احتمال مذکور پابرجا و غیر قابل دفع است. اگر به مراحل مواجهه عقل با متعارضین دقت کنیم روشن می‌شود که عقل در متعارضین حکم می‌کند عمل به راجح مجاز و عمل به مرجوح مشکوک است. عقل می‌گوید:

- هر کدام از متعارضین طبق أدله حجّیت امارات به تنهایی واجب الإتیان هستند.

- عمل به هر دو اماره ممکن نیست زیرا فرض بحث این است که متعارضین‌اند.

- طرح و کنار گذاشتن هر دو اماره مجاز نیست زیرا قادر بر امتثال یکی از آن دو هست.

- اگر عقل ببیند هیچ کدام ترجیح ندارند که معینا همان واجب الإتیان باشد، حکم می‌کند به تخییر زیرا ترجیح بلا مرجّح قبیح است.

پس با سه مقدمه است که عقل حکم به تخییر می‌کند:

مقدمه اول: عدم امکان جمع بین المتعارضین در مقام عمل.

مقدمه دوم: عدم جواز طرح متعارضین با هم.

مقدمه سوم: عدم ترجیح یکی بر دیگری.

حل اگر مقدمه سوم با احتمال معتبر بودن ذو المرجّح نزد شارع مورد تردید قرار گرفت، عقل می‌گوید عمل به راجح معلوم الجواز و عمل به مرجوح مشکوک الجواز است، و روشن است که در تردید بین معلوم الجواز و مشکوک الجواز باید جانب معلوم الجواز را مقدم داشت که مکلف احتمال عقاب را از خود دفع نماید.

نتیجه اینکه هم شرع و هم عقل حکم می‌کنند با وجود مرجّح در یکی از خیرین متعارضین، وظیفه عمل به دو المرجّح است.

### إن قلت:

مستشکل می‌گوید به دو دلیل ثابت می‌کنیم عقل حکم به لزوم ترجیح راجح ندارد:

### دلیل اول:

روشن است دللیّت و حجّیت یک شیء نیاز به دلیل دارد پس مرجّح بودن یک شیء و به تبع آن عمل کردن به راجح و طرح مرجوح نیاز به دلیل دارد، وقتی عقل علم به لزوم ترجیح راجح عند الشارع ندارد یعنی شک دارد نوبت می‌رسد به أصالة عدم حجّية المرجح، یعنی مرجّح مشکوک الاعتبار عند الشارع، نمی‌تواند سبب تقدیم ذو المرجّح شود.

بلکه بالاتر، می‌گوییم اصلا نیاز به اصل عدم حجّیت هم نداریم زیرا وقتی عقل صرفا احتمال اعتبار ترجیح عند الشارع می‌دهد نمی‌تواند حکم کند به لزوم ترجیح راجح عند الشارع زیرا تشریح و إدخال ما لیس من الدین فی الدین است و التشریح محرّم قطعا. نتیجه دلیل اول این است که وقتی علم به حجّیت ترجیح و تقدیم ذو المرجّح نداریم، حجت دانستن آن تشریح و حرام است.

قبل از بیان این دلیل یک مقدمه اصولی را توضیح می‌دهیم:

### مقدمه اصولی: حکم دوران بین تعیین و تخییر

یکی از مسائل اصولی پرکاربرد در فقه عنوان دوران بین تعیین و تخییر است. بین اصولیان بحث است که اگر در موردی امر دائر باشد بین عمل به الف معینا یا مخیرا بین الف و ب، تکلیف چیست؟ جمعی از اصولیان معتقدند تعیین، کلفت زائده است و نسبت به آن براءت ذمه جاری می‌کنیم در نتیجه عمل به تخییر کفایت می‌کند.

مثال: یقین دارد فرد صائم که عمدا روزه خواری کرده، کفاره این عملش این است که:

یا معینا باید اطعام ستین مسکین را انجام دهد،

یا مخیر است بین اطعام ستین مسکین و ستین صوم.

شک داریم آیا تکلیفی نسبت به خصوص اطعام وجود دارد یا خیر أصالة البرائة می‌گوید ذمه مکلف مشغول به خصوص اطعام نیست.

نتیجه اینکه مکلف مخیر است هر کدام از دو گزینه را که خواست اتیان کند.

مستدل می‌گوید در ما نحن فیه امر دائر است بین تعیین یعنی عمل به راجح و تخییر یعنی حق انتخاب بین راجح و مرجوح، و در دوران بین تعیین و تخییر، وظیفه تخییر است.

قلت:

مرحوم شیخ انصاری از هر دو دلیل پاسخ می‌دهند:

### نقد دلیل اول:

می‌فرمایند مسأله ترجیح و مقدم داشتن راجح مسلماً نیاز به دلیل دارد چنانکه حجیت و دلیلیت یک شیء نیاز به دلیل دارد این را ما هم قبول داریم لکن ما با تقدیم و عمل به راجح به چیزی ملتزم شده‌ایم و عملی را انجام داده‌ایم که:

اولاً: علم داریم عمل به آن نزد شارع مجاز است.

ثانیا: این التزام خودمان به راجح را یک الزام و اجبار از طرف شارع ندانسته‌ایم.

پس این عمل ما احتیاط است نه تشریح.

به عبارت دیگر یا معینا خصوص راجح واجب الإتیان است یا مخیریم بین راجح و مرجوح. پس چه تعیین باشد و چه تخییر، قطعاً عمل به راجح نزد شارع مجاز است و این عمل مطابق با احتیاط است یعنی با اتیان راجح، قطع پیدا می‌کنیم وظیفه ما هر چه بوده انجام شده است. چنین عملی قطعاً تشریح و إدخال ما لیس من الدین فی الدین و عمل بما وراء العلم و عمل بلا حجة نیست.

برای این احتیاط دو مثال فقهی دیگر هم بیان می‌کنند:

مثال اول: روایت نامعتبری دلالت کند بر وجوب صدقه در روز جمعه و ما هم اصلاً احتمال نمی‌دهیم پرداخت صدقه در روز جمعه حرام باشد، در این مثال اگر بدون انتساب به خداوند و دین، در روز جمعه صدقه دهیم قطعاً مطابق با احتیاط خواهد بود زیرا اگر در واقع صدقه روز جمعه واجب باشد ما آن را اتیان کرده‌ایم و اگر واجب نباشد یا حرام باشد ما عملمان را به خدا و دین منتسب نکرده‌ایم بلکه یک کاری انجام داده‌ایم که ذاتاً اشکالی در آن نیست.

مثال دوم: روایت نامعتبری دلالت کند بر حرمت اسباب‌کشی منزل در زمانی که قمر در برج عقرب است و ما هم اصلاً احتمال نمی‌دهیم اسباب‌کشی منزل در زمان قمر در عقرب واجب باشد، در این مثال اگر بدون انتساب به دین و خداوند در زمان قمر در عقرب از اسباب‌کشی خودداری کنیم قطعاً عملمان مطابق احتیاط است به همان بیانی که در مثال اول توضیح داده شد.

و أما إدراج المسأله مربوط به نقد دلیل دوم است که خواهد آمد.

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۱: حکم ترجیح راجح/قول ۱: مشهور و شیخ: وجوب ترجیح در قاعده ثانویه ..... ۸۴۳  
جلسه ۷۲ (یکشنبه، ۱۷/۱۱/۱۴۰۰) بسمه تعالی

سه‌شنبه و چهارشنبه به مناسبت ارتحال آیه الله العظمی صافی گلپایگانی حوزه تعطیل بود و شنبه شهادت امام هادی علیه السلام بود. در ابتدای جلسه فقه ۴ امروز، چهار نکته محوری در ابعاد شخصیتی مرحوم آیه الله العظمی صافی یعنی جامعیت در بُعد علمی، حامی ناصح بودن در بُعد سیاسی، تواضع در بُعد اخلاقی و توجه به مولایمان حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف در بُعد معنوی اجمالاً تبیین شد که در صورت تمایل می‌توانید به ابتدای صوت فقه ۴ جلسه امروز مراجعه بفرمایید)

**و أما إدراج المسألة ... ج ۴، ص ۵۰؛ ج ۳، ص ۵۸، س ۵**

مرحوم شیخ انصاری فرمودند به پنج دلیل از جمله حکم عقل می‌توان وجوب ترجیح راجح بر مرجوح را ثابت نمود. مستشکل به دو اشکال یا به دو دلیل تمسک کرد بر نقد مدعای مرحوم شیخ انصاری. دلیل اول لزوم تشریح بود که مرحوم شیخ انصاری فرمودند ترجیح راجح نه تنها تشریح نیست بلکه مطابق احتیاط است. دلیل دوم لزوم تخییر در دوران امر بین تعیین و تخییر بود.

**نقد دلیل دوم:**

مرحوم شیخ انصاری، هم نسبت به برداشت از مسأله دوران بین تعیین و تخییر در ما نحن فیه به مستشکل جواب می‌دهند هم نسبت به اصل تطبیق مسأله دوران امر بین تعیین و تخییر بر ما نحن فیه. می‌فرمایند:

**اولاً:** اگر دوران امر بین تعیین و تخییر در ما نحن فیه قابل تطبیق باشد، در نقد دلیل اول گفتیم باید احتیاط نمود و عمل به راجح معیناً مطابق احتیاط است.

**ثانیاً:** اصلاً درج و تطبیق ما نحن فیه در مسأله دوران امر بین تعیین و تخییر صحیح نیست.

توضیح مطلب این است که دوران امر بین تعیین و تخییر اگر در مسأله فقهیه مورد لحاظ قرار گیرد مانند دوران بین تعیین اطعام ستین در کفاره افطار عمدی یا تخییر بین اطعام یا صوم ستین که جلسه قبل توضیح داده شد، ممکن است به حکم براءت ذمه از کلفت زائد حاصل از تعیین، قائل به تخییر شد اما بحث ما در خبرین متعارضین بحث از مسأله فقهی و حکم شرعی فرعی نیست بلکه بحث از مسأله اصولی است یعنی به دنبال تشخیص حجت و طریق الی حکم الله الواقعی هستیم.

در دوران بین تعیین و تخییر در مسأله فقهی با دو حجت معتبر مواجهیم یکی روایتی که دلالت می‌کند کفاره افطار عمدی صوم است و دیگری روایتی که دلالت می‌کند کفاره اطعام است و تعارضی بین آن دو نیست. در حالی که در ما نحن فیه یقیناً فقط یکی از متعارضین طریق الی الواقع است و معنا ندارد روایتین متعارضتین طریق الی الواقع باشند، پس تخییر بین دو روایت به عنوان دو حجت بالفعل در ما نحن فیه صحیح نیست لذا ما نحن فیه اصلاً مصداق مسأله دوران بین تعیین و تخییر نیست. بله در ما نحن فیه یعنی روایتین متعارضتین با دو حجت شأنیه (بالقوه) مواجهیم که اگر روایت الف نبود قطعاً روایت ب واجب العمل بود و یا اگر روایت ب نبود روایت الف واجب العمل بود لکن این حجیت بالقوه و شأنیه فقط نسبت به یکی از متعارضین قابلیت فعلیت دارد.

نتیجه اینکه در ما نحن فیه عمل به روایت راجح معلوم الجواز است و عمل به روایت مرجوح، مشکوک الجواز است و روشن است که در چنین صورتی عمل به مرجوع تشریح و حرام است و عمل به راجح متعین خواهد بود.

**هذا و التحقیق: أنا ... ج ۴، ص ۵۰؛ ج ۳، ص ۵۸، س آخر**

مرحوم شیخ انصاری به جمع بندی مطالبشان می‌پردازند و دوباره طبق مبانی مختلف، حکم ترجیح را متذکر می‌شوند.

**جمع بندی نظرات و مبانی در وجوب ترجیح**

این جمع بندی در بررسی وجوب ترجیح را در دو مرحله اشاره می‌کنند: ۱. طبق قاعده اولیه. ۲. طبق قاعده ثانویه.

**مرحله اول: قاعده اولیه**

نسبت به قاعده اولیه دو مبنای کلی مطرح است یکی قائلین به تساقط متعارضین و دیگری قائلین به عدم تساقط متعارضین که این دسته دوم به دو مبنای طریقی و سببیت تقسیم می‌شود.

**مبنای اول: تساقط (وجوب ترجیح راجح)**

کسانی که قاعده اولیه در تعارض را تساقط می‌دانند و عمل به أحدهما را از باب اجماع و اخبار علاجیه مجاز می‌شمارند باید معتقد باشند به ترجیح راجح بر مرجوح به این بیان که وقتی قاعده اولیه تساقط و طرح هر دو خبر متعارض است، در عمل بر خلاف این قاعده و عمل به أحدهما باید به قدر متیقن اکتفا نمود، و قدر متیقن در عمل به أحدهما، وجوب عمل به راجح است که یقیناً می‌تواند مسقط تکلیف باشد.

**و این قلنا** در این عبارت "إن" وصلیه است. یعنی هر چند فردی در مسأله دوارن بین تعیین و تخییر قائل به براءت (ذمه از کلفت زائد حاصل از تعیین) باشد و تخییر را کافی بداند اما قول به براءت در ما نحن فیه امکان جریان ندارد زیرا در ما نحن فیه ام ردائر بین دو طرف است که عمل به راجح، معلوم الجواز و عمل به مرجوح، مشکوک الجواز است و حکم عقل در این مورد کاملاً روشن است که مجاز به تقدیم مرجوح نیستیم. هر چند اگر متعارض نبودند هر کدام به تنهایی وجوب عمل داشتند لکن با وجود أماره معارض، و با وجود مرجوح بودن یک أماره، حکم عقل به عنوان قاعده اولیه این است که أماره مرجوح مانند یک أماره غیر حجّت است و چنانکه اگر حجّیت و دلیلیّت یک امری مانند استحسان، ثابت نشده باشد لاجت است، أماره مرجوح هم چون در نگاه عقل مشکوک الجواز است پس لاجت است. نتیجه اینکه اگر قاعده اولیه را تساقط بدانیم، وظیفه ترجیح راجح است.

مرحوم شیخ انصاری در جمع‌بندی بحث حکم ترجیح راجح بر مرجوح فرمودند نسبت به قاعده اولیه دو مبنای اصلی وجود دارد، یک مبنا این بود که در قاعده اولیه قائل به تساقط باشیم که جلسه قبل لزوم ترجیح راجح بر اساس آن تبیین شد.

#### مبنای دوم: قاعده اولیه عدم تساقط است

کسانی که معتقدند قاعده اولیه در متعارضین تساقط نیست و لزوم عمل به أحدهما را نه از باب اخبار علاجیه بلکه مستفاد از أدله حجّیت خبر واحد می‌دانند یعنی می‌گویند چون دلیل حجّیت خبر، هر کدام از خبرین متعارضین را حجت قرار داده نمی‌توانیم متعارضین را طرح کرده و کنار بگذاریم، اینان خود دو دسته‌اند:

#### دسته اول: قائلین به طریقیّت (توقف و رجوع به اصل عملی نه ترجیح)

کسانی که مانند مشهور امامیه از جمله مرحوم شیخ انصاری معتقدند حجّیت اخبار از باب طریقیّت و کاشفیت آنها از واقع است معتقدند همان قاعده اولیه و حکم عقل را که بررسی می‌کنیم می‌بینیم وجود قوّت و مزیت در یکی از متعارضین که نامش را مرجّح می‌گذاریم سبب ترجیح یکی بر دیگری نمی‌شود زیرا ترجیح احتمالی که ممکن است به ذهن برسد اعتبارش معلوم نیست لذا نمی‌توان بر اساس یک ترجیح احتمالی، تقدیم راجح بر مرجوح را در قاعده اولیه واجب دانست.

(اخبار علاجیه و مرجّحات منصوصه و معتبر عند الشارع مربوط به قاعده ثانویه است و بحث ما در قاعده اولیه و لزوم ترجیح به حکم عقل بر اساس یک مرجّح محتمل الاعتبار است)

حال که در قاعده اولیه لزوم ترجیح قابل اثبات نیست بعد از توقف در مقابل متعارضین طبق توضیحات جلسات قبل نوبت به رجوع به اصول عملیه مناسب با هر مورد تعارض در مسأله فرعی فقهی می‌رسد که سه حالت قابل تصویر است:

حالت اول: اصل عملی با هر دو خبر مخالف باشد

مثل اینکه یک خبر می‌گوید نماز ظهر واجب است. خبر دیگر می‌گوید نماز جمعه واجب است و بعد از توقف نسبت به این دو خبر بخواهد اصل برائت جاری کند که نافی اصل تکلیف و وجوب است.

در این حالت طبق توضیحات مفصل و چند باره جلسات قبل می‌فرمایند رجوع به چنین اصل عملی مجاز نیست زیرا خبرین متعارضین به مدلول التزامی‌شان نافی اصل مخالف هر دو هستند. (در این صورت نتیجه تخییر خواهد بود)

حالت دوم: اصل عملی موافق با خبر راجح است

(این حالت در کتاب تصریح نشده) اگر اصل عملی موافق با خبری بود که وجه ترجیح احتمالی هم در آن وجود دارد، در این حالت همان خبر مقدم خواهد بود نه به جهت وجود مرجّح محتمل الاعتبار بلکه به جهت موافقت آن خبر با اصل.

حالت سوم: اصل عملی موافق با خبر مرجوح است

(عبارت فرغ الید در صدد بیان این حالت سوم است) در این حالت سوم امر دائر است بین دو گزینه:

- یا باید خبر مرجوح موافق اصل عملی را بر خبر راجح مقدم نمود.

- یا باید خبر راجح را بر خبر مرجوح موافق اصل مقدم نمود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند از طرفی دلیلی نداریم که از مقتضای اصل عملی رفع ید کنیم و از طرف دیگر مرجّح مذکور هم یک مرجّح محتمل الاعتبار است پس نمی‌توانیم خبر راجح را مقدم کنیم زیرا معارض دارد حجّیت این خبر راجح به فعلیت نرسیده بلکه هر دو خبر صرفاً حجّیت شأنی دارند لذا معیار تقدیم یکی بر دیگری همان موافقت با اصل خواهد بود. پس خبر مرجوح موافق اصل مقدم می‌شود.

و توهم استقلال العقل ... ج ۴، ص ۵۱؛ ج ۳، ص ۴۵۹، س آخر

اشکال:

در قاعده اولیه با اینکه قائل به توقف هستیم اما روشن است که وجود مرجح در یکی از خبرین، باعث می‌شود خبر راجح نسبت به خبر مرجوح، أقرب الی الواقع باشد و همین أقریب الی الواقع برای لزوم ترجیح عند العقل کافی است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در رابطه با اینکه اقریبیت الی الواقع چه مقدار نسبت به حجیت و اعتبار یک خبر تأثیر دارد سه مبنا است که طبق هر کدام مسأله را بررسی می‌کنیم:

#### مبنای اول: حصول ظن شخصی

بعضی معتقدند صرف حصول ظن شخصی (فعلی) برای اعتبار یک آماره کافی است.

طبق این مبنا طبیعتاً حصول ظن شخصی به اقریبیت یک طریق الی الواقع، می‌تواند سبب ترجیح شود زیرا وقتی معیار، حصول ظن شخصی باشد طبیعتاً در خبرین متعارضین، ظن شخصی به مطابقت با واقع نسبت به روایتی ایجاد می‌شود که أقرب الی الواقع است پس عمل به راجح متعین و واجب خواهد بود.

#### مبنای دوم: عدم ظن به خلاف

(این مبنا در کتاب به عنوان مبنای سوم با عبارت: "أو بعدم الظن علی الخلاف" اشاره شده است) بعضی معتقدند حصول ظن شخصی به مطابقت یک آماره با واقع لازم نیست بلکه عدم ظن به خلاف کافی است یعنی اگر نسبت به یک آماره مثل قیاس، ظن به مخالفتش با واقع پیدا شد حجت نخواهد بود.

طبق این مبنا هم طبیعتاً در خبرین متعارضین، نسبت به مرجوح، ظن به مخالفتش با واقع داریم لذا عمل به راجح متعین و واجب خواهد بود.

#### مبنای سوم: حصول ظن نوعی (مشهور و شیخ)

مشهور اصولیان معتقدند حجیت و اعتبار امارات و خبر واحد از باب حصول ظن نوعی است نه ظن شخصی.

طبق این مبنا هر دو خبر متعارض دارای ملاک حجیت هستند یعنی هر دو طریق الی الواقع‌اند و حجیت شأنیه دارند پس در نگاه شارع هر دو مساوی هستند و به صرف احتمال مرجح بودن یک امر، نمی‌توان ترجیح و تقدیم ذو المرجح بر مرجوح را واجب دانست در حالی که اگر مبنایمان در حجیت امارات حصول ظن شخصی باشد طبیعتاً وقتی یک آماره دارای مرجح محتمل الاعتبار بود به همان ظن شخصی پیدا می‌شود و روایت معارضش از حجیت ساقط می‌شود زیرا طبق دو مبنای دیگر، ظن شخصی نسبت به روایت مرجوح از بین خواهد رفت.

و بالجمله قوه ظن و اقریبیت الی الواقع بر اساس مبنای ظن نوعی جایگاه و اعتباری ندارد اما بر اساس دو مبنای دیگر معتبر است و سبب وجوب ترجیح راجح می‌شود.

توضیح مبنای دسته دوم که قائلین به سببیت هستند خواهد آمد.

و **إِنْ قَلْنَا بِالْتَّخْيِيرِ ...**، ج ۴، ص ۵۲؛ ج ۳، ص ۶۰، س ۹

دسته دوم: قائلین به سببیت (تخیر نه وجوب ترجیح)

دومین دسته از کسانی که قاعده اولیه در متعارضین را تساقط نمی‌دانند قائلین به سببیت هستند.

کسانی که حجیت امارات و خبر ثقه را از باب سببیت می‌دانند (در جلسه ۶۵ تبیین شد) قاعده اولیه به حکم عقل لزوم ترجیح راجح نیست بلکه تخیر است.

توضیح مطلب: قاعده اولیه و عقل می‌گوید در متعارضین با دو خبر مواجهیم که هر کدام مستقلاً وجوب عمل دارند یعنی أدله حجیت خبر ثقه دلالت می‌کنند هر کدام از خبرین، مستقلاً اتیانشان و عمل به آنها واجب است و همین وجوب عمل به هر کدام باعث تعارضشان شده است، یعنی:

وقتی وجوب عمل به أماره الف ثابت شد دیگر نمی‌توانیم به أماره ب عمل کنیم چون مدلولشان متعارض است.

همینطور وقتی وجوب عمل به أماره ب ثابت شد دیگر نمی‌توانیم به أماره الف عمل کنیم.

پس هر دو خبر هم از حیث وجوب عمل مساوی هستند هم از حیث مانعیت برای دیگری. با توجه به این نکته، صرف اینکه یکی از آندو نزد عقل دارای مرجح باشد و به نوعی اقرب الی الواقع به شمار آید (مرجحی که اعتبارش نزد شارع معلوم نیست، و البته اگر اعتبارش نزد شارع معلوم باشد مربوط به قاعده ثانویه خواهد بود) سبب وجوب ترجیح و مانع از وجوب عمل به مرجوح نمی‌شود زیرا وجوب عمل به هر دو مستقلاً ثابت است و صرف احتمال مزیت و احتمال وجود مرجح، مانع از وجوب عمل به مرجوح نمی‌شود. بله اگر وجود یک مزیتی بتواند ثابت کند عمل به مرجوح، دیگر وجوب ندارد، حکم به لزوم ترجیح خواهیم نمود لکن عندالعقل چنین مرجح معلوم و یقینی، وجود ندارد پس حکم عقل به وجوب عمل به هر دو خبر بدون هیچ اهمال و ابهام و اجمالی باقی است.

حال طبق مبنای سببیت وقتی هر دو أماره مساوی بودند عقل حکم به تخیر بینهما می‌کند شبیه آنچه در متزاحمین می‌بینیم.

البته در متزاحمین اگر یکی از دو واجب آكد و أشدّ باشد مثل اینکه دو نفر در حال غرق شدن هستند و زید یک نفر را می‌تواند نجات دهد و وجوب نجات یکی از آن دو آكد است زیرا فردی مفید برای جامعه بشری است اینجا وجوب نجات فرد أهم، مانع وجوب نجات فرد مهم می‌شود و طبق قواعد باب تزاحم (که در جلسه ۵۳ اجمالاً مقدمه‌ای بیان شد) وجوب نجات أهم فعلی می‌شود و وجوب نجات مهم، بالقوه می‌ماند. پس در باب تزاحم، وجوب راجح می‌تواند مانع وجوب مرجوح شود اما در باب تعارض، وجوب عمل به راجح در قاعده اولیه و حکم عقل، نمی‌تواند مانع وجوب عمل به مرجوح شود زیرا فرض این است که هر دو خبر در اصل وجوب مساوی هستند و وجوب آكد تصویر نمی‌شود.

البته ما در مباحث قبل ثابت کردیم مبنای سببیت صحیح نیست و حجیت اخبار بلکه حجیت تمام امارات از باب طریقت است و قاعده اولیه طبق طریقت عندالتعارض، توقف است و لازم توقف رجوع به اصل عملی است یا به این صورت که اصل عملی را مرجع بدانیم و به آن عمل کنیم (در صورتی که اصل عملی مخالف هر دو أماره نباشد) یا اصل عملی را مرجح بدانیم یعنی به أماره‌ای عمل کنیم که ترجیحی به نام موافقت با اصل عملی را دارد. البته قاعده ثانویه و مدلول دلیل شرعی تخیر است.

**إِلَّا أَنْ الدَّلِيلَ الشَّرْعِيَّ ...**، ج ۴، ص ۵۳؛ ج ۳، ص ۶۱، س ۸

مرحله دوم: قاعده ثانویه (وجوب ترجیح راجح)

دو جلسه قبل مرحوم شیخ وارد بیان جمع‌بندی حکم ترجیح راجح شدند در مرحله اول قاعده اولیه را بررسی کردند و در اینجا به قاعده ثانویه اشاره می‌کنند که طبق أدله شرعی در تعارض خبرین و عدم تساقط آنها، (چون از طرفی هر دو حجت‌شأنیه و واجب‌العمل هستند و از طرف دیگر عمل به هر دو امکان ندارد چون تعارض دارند) نوبت به تخیر می‌رسد.

سؤال: تخیر بدون توجه به مرجحات یا تخیر در صورت فقدان مرجح؟

جواب: قدر متیقن این است که تخیر زمانی جاری است که هر دو مساوی باشند و ترجیحی بینشان نباشد. (در جلسه ۶۹ و جلسات بعد آن، وجود دو طائفه از روایات نسبت به تخیر و ترجیح را توضیح دادیم و برداشت اینکه متیقن صورت تکافی است در قالب رابطه اطلاق و تقیید روشن شد)

اما اگر یکی بر دیگری ترجیح داشت قاعده ثانویه و آنچه از أدله شرعیه به دست می‌آید وجوب ترجیح راجح است یعنی قدر متیقن این است که باید به راجح عمل کنیم زیرا امر دائر است بین عمل به راجح معلوم الجواز و عمل به مرجوح مشکوک الجواز و حکم عقل و شرع، عمل به معلوم الجواز است پس اصل و قاعده ثانویه وجوب ترجیح راجح است. طبق این ضابطه می‌گوییم اگر احتمال می‌دادیم یک امری مرجح باشد و یقین به مرجح بودن نداشتیم باز هم تقدیم محتمل المرجحیه واجب است.

مگر اینکه گفته شود اطلاعات تخییر و أدله‌ای که به طور مطلق و بدون توجه به مرجحات، حکم به تخییر می‌کنند (إذن فتخیر) شامل محتمل المرجحیه و مشکوک المرجحیه نمی‌شوند زیرا این اطلاعات قطعاً با اخبار علاجیه که مرجحات را بیان می‌کنند تقیید خورده‌اند، یعنی جایی که اعتبار یک مرجح نزد شارع برای ما معلوم باشد قطعاً نوبت به اطلاعات تخییر نمی‌رسد اما جایی که یک محتمل المرجحیه مطرح باشد شک داریم که آیا محتمل المرجحیه هم از ذیل اطلاعات تخییر خارج شده یا نه؟ می‌گوییم ذیل اطلاعات باقی‌اند لذا سبب ترجیح نمی‌شوند.

#### دلیل ششم: لزوم اختلال نظام فقه

در جلسه هفتاد که مرحوم شیخ انصاری وارد بررسی أدله مشهور بر وجوب ترجیح راجح بر مرجوح شدند فرمودند مهمترین دلیل، حکم عقل است که بررسی آن را تمام کردند. ششمین دلیلی که بر وجوب ترجیح بیان شده لزوم اختلال نظام اجتهاد بلکه نظام فقه است. توضیح مطلب: مستدل می‌گوید ما أدله و اخبار متعارضه زیادی داریم از قبیل عام و خاص، مطلق و مقید و ظاهر و نص که اگر در تعارض بین اینها قائل به وجوب ترجیح خاص بر عام، مقید بر مطلق و نص بر ظاهر نشویم و حکم به تخییر کنیم، نظام اجتهاد و فقه مختل خواهد شد و در هر فرع فقهی یک فقیه مثلاً به عام "أوفوا بالعقود" و "أحلّ الله البيع" تمسک می‌کند و می‌گوید هر نوع عقد و بیعی مشروع و مجاز است فقیه دیگر به مخصصات تمسک می‌کند و بیع ربوی، بیع فاقد شرائط متعاقدين، بیع فاقد شرائط عوضین و بیع فاقد شرائط عقد را باطل می‌داند یا یک فقیه به یک مخصص اعتنا می‌کند فیه دیگر به دو مخصص. و چنین چیزی قطعاً با غرض شارع از تشریح و تقنین دستورات شرع مخالف است و موجب تشطط در استنباط احکام و إفتاء نسبت به فقها و تفاوت عمل در تکلیف مقلدان خواهد شد. پس ترجیح راجح واجب است.

#### نقد دلیل ششم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند موارد مذکور در کلام مستدل اصلاً از بحث تعارض خارج است. بارها در جلسات قبل اشاره شد بین محتوای دلیل عام و خاص یا دلیل مطلق و مقید یا ظاهر و نص تعارضی نیست. به عبارت دیگر عرف به محض مواجهه با ظاهر (مثل ظهور صیغه امر در وجوب) و نص (مثل الصلاة واجبة) حکم به تقدیم نص می‌کند و اصلاً برای ظاهر در مقابل نص، جایگاهی قائل نیست که منجر به تعارض شود. اینکه ظاهر نمی‌تواند با نص تعارض کند به دو دلیل است:

**الف:** دلیل حجیت أصالة الظهور و حجیت ظهورات، اصل عدم قرینه است و با وجود نص، اصل عدم قرینه و حجیت ظهور، جاری نیست. ب: عرف اصلاً بین موارد مذکور تعارضی نمی‌بیند بلکه عمل به نص را متعین می‌داند.

تا اینجا قول اول در بررسی حکم ترجیح راجح تمام شد که نظریه مشهور و مرجوم شیخ انصاری مبنی بر وجوب ترجیح راجح بود.

#### خلاصه نظر شیخ در حکم ترجیح

فرمودند قاعده اولیه و حکم عقل این است که در تعارض خبرین، باید توقف کنیم و سپس نوبت به مراجعه به اصل عملی می‌رسد، اما نه اصل عملی که مخالف با هر دو خبر باشد. علاوه بر اینکه اصل عملی هم مرجح است نه مرجح. پس صرف وجود مزیت و ترجیح در یکی از متعارضین سبب حکم به وجوب ترجیح عند العقل نخواهد بود بلکه مرجع، عمل به اصل و قاعده است، حال اگر متعارضین روایات و احکام شرعی باشند به اصول عملیه مراجعه می‌کنیم و اگر تعارض بینات باشد (تعارض دو بینه) رجوع می‌کنیم به اصول و قواعد مربوطه از قبیل قاعده قرعه و تحالف و ... (به این نکته اخیر ذیل نقد قول دوم در جلسه بعد اشاره می‌کنند). اما قاعده ثانویه و روایات اقتضاء دارد ترجیح به مرجحات معتبر عند الشارع واجب است زیرا عمل به راجح معلوم الجواز و عمل به مرجوح مشکوک الجواز است و به حکم عقل و شرع باید به معلوم الجواز عمل نمود.



خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۱: حکم ترجیح راجح/قول ۱: مشهور و شیخ: وجوب ترجیح در قاعده ثانویه ..... ۸۴۹  
جلسه ۷۵ (چهارشنبه، ۱۴۰۰/۱۱/۲۰) بسمه تعالی

و کیف کان فقد ظهر ... ج ۴، ص ۵۴؛ ج ۳، ص ۶۲، س ۷

کلام در مقام اول و بررسی حکم ترجیح بود. مرحوم شیخ انصاری سه قول را مرود بررسی قرار می‌دهند. قول اول که نظر مشهور و مرحوم شیخ انصاری و وجوب ترجیح مرجوح بر راجح بود با أدله تفصیلی‌اش تمام شد.

قول دوم: عدم ترجیح بلکه تخییر

در جلسه ۷۰ اشاره شد جمعی از اهل سنت مانند ابوبکر باقلانی، أبوهاشم جبائی و أبو علی جبائی معتقدند در تعارض خبرینی که یکی واجد مرجح و دیگری فاقد مرجح است هیچ کدام بر دیگری مقدم نیستند. مرحوم شیخ انصاری به دو دلیل بر این قول اشاره می‌کند:  
دلیل اول: ظن حاصل از ترجیح نامعتبر است

مستدل می‌گوید قبول داریم دلیل راجح برای انسان ظن و گمان ایجاد می‌کند به مطابق آن با واقع و عدم مطابقت مرجوح با واقع لکن دلیلی بر اعتبار چنین ظنی نداریم و "إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً"  
نقد دلیل اول: أدله قول اول ترجیح را ثابت کرد

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند با تفصیلات مذکور در قول اول و اثبات وجوب ترجیح به عنوان قاعده ثانویه به حکم عقل و روایات روشن شد ظن حاصل از وجود مرجحات معتبر، حجت است.

دلیل دوم: تمسک به قیاس استثنائی

مرحوم علامه حلی دلیل قائلین به قول دوم را نقل فرموده‌اند. به نقل مرحوم علامه حلی، مستدل با تمسک به یک قیاس استثنائی منطقی که متشکل از مقدم و تالی است، مدعای خودش را نتیجه می‌گیرد:

مقدم: اگر ترجیح راجح در تعارض دو أماره واجب باشد؛ تالی: باید ترجیح راجح در تعارض دو بیّنه هم واجب باشد.

نتیجه: لکن ترجیح بین دو بیّنه متعارض جاری نیست پس ترجیح بین دو أماره متعارض هم جاری نیست.

توضیح مطلب: مستدل می‌گوید در تعارض بین دو أماره بیان کننده حکم شرعی اگر راجح را أظهر بدانید و معتقد به وجوب تقدیم راجح باشید، باید همین تقدیم أظهر بر ظاهر، تقدیم راجح بر مرجوح را در دو بیّنه متعارض هم جاری کنید در حالی که فقهاء بین دو بیّنه متعارض تفاوت قائل نیستند و مثلاً به قرعه عمل می‌کنند نه به راجح. تعارض دو بیّنه مثل این است که:

بیّنه اول: دو عادل شهادت دهند خانه ملک زید است.

بیّنه دوم: چهار عادل شهادت دهند خانه ملک عمرو است.

این دو بیّنه تعارض دارند و در صدد بیان موضوع خارجی (ملکیت) هستند نه حکم شرعی و بیّنه دوم اقوی و أظهر است از بیّنه اول زیرا بیّنه دوم چهار نفر هستند. مستدل می‌گوید وقتی در تعارض بیّنات نمی‌توانیم قائل به وجوب ترجیح شویم پس در تعارض خبرین هم نمی‌توانیم ترجیح را واجب بدانیم، و نهایتاً ظن پیدا می‌کنیم به تقدیم بیّنه دوم بر اول و چنین ظنی هم اعتبار ندارد.

نقد دلیل دوم: قیاس بیّناتین به خبرین مع الفارق است

مرحوم علامه حلی در نهیة الوصول إلى علم الأصول و مرحوم عمید الدین أعرجی (خواهر زاده علامه حلی و شاگرد ایشان) در منیة اللیب فی شرح التهذیب (تهذیب الوصول الی علم الأصول دیگر کتاب اصولی مرحوم علامه حلی است) دو جواب از دلیل مذکور داده‌اند:  
اولاً: تقدیم بیّنه راجح بر مرجوح اشکالی ندارد لذا شهادت چهار نفر بر شهادت دو نفر مقدم خواهد بود.

ثانیاً: سلمنا که در دو بیّنه متعارض به دلیل فتوای اکثر اصحاب قائل به عدم ترجیح باشیم این ارتباطی به دو خبر متعارض ندارد لذا به فتوای جمیع اصحاب در خبرین متعارضین قائل به وجوب ترجیح خواهیم بود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند از جواب دوم مرحوم علامه چنین به دست می‌آید که اگر فتوای اکثر اصحاب به عنوان قاعده ثانویه نبود، به عنوان قاعده اولیه قائل می‌شدند به جریان ترجیح در بیّنات متعارضه در حالی که چنین کلامی باطل است و بطلان آن با توضیحات ما ذیل قول اول روشن شد که طبق قاعده اولیه امکان ترجیح وجود ندارد زیرا اگر در حجیت أمارات (چه أمارات بیان کننده حکم شرعی مانند خبرین و چه أمارات بیان کننده موضوع خارجی مانند بیّناتین) قائل به طریقیّت باشیم گفتیم که قاعده اولیه توقف و سپس رجوع به اصول است حال اگر تعارض خبرین باشد به اصول عملیه و قواعد مرتبط مراجعه می‌کنیم و اگر تعارض بین دو بیّنه باشد قاعده اولیه توقف و سپس رجوع به اصول و قواعدی مانند تحالف، قرعه و امثال اینها خواهد بود.

(تحالف چنین است که در مثال دو بیّنه متعارض در بالا، بگوییم هر دو طرف دعوا قسم بخورند بر مالکیت تمام خانه، سپس خانه را بین آن دو نصف کنیم، یا در موری که تنصیف ممکن نیست مانند دعوی نسبت به نسب و پدر یا مادر بودن نسبت به یک طفل، حاکم شرع قرعه بیان‌دازد یا در موارد دیگر حاکم شرع صلح قهری ایجاد کند.)

همچنین اگر قائل به سببیت باشیم جلسه قبل به تفصیل توضیح دادیم که طبق قاعده اولیه ترجیح ممکن نیست زیرا هر دو بینه سببیت برای جعل مصلحت دارند و هر دو وجوب عمل دارند لذا وجود مرجح نمی‌تواند مانع وجوب عمل به مرجوح شود. خلاصه کلام اینکه ترجیح در امارات چه خبرین و چه بیئتین، به قاعده اولیه جاری نیست و بر اساس قاعده ثانویه ترجیح راجح در خبرین متعارضین واجب است و در بیئتین متعارضین جاری نیست؛ لذا کلام مرحوم علامه حلی نسبت به فرض جریان ترجیح بین دو بینه متعارض طبق قاعده اولیه صحیح نیست.

#### قول سوم: استحباب ترجیح راجح

بعض اصولیان مانند مرحوم سید صدر شارح وافیه (و مرحوم آخوند صاحب کفایه) معتقدند ترجیح راجح بر مرجوح واجب نیست بلکه مستحب و افضل و اولی است.

دلیل: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید مرحوم سید صدر از طرفی اعتبار سندی اخبار علاجیه را قبول دارند و از طرف دیگر اشکالاتی و شبهاتی نسبت به دلالت اخبار ترجیح برایشان پیدا شده که نتوانسته‌اند پاسخ دهند لذا قائل به استحباب ترجیح شده‌اند که هم این اخبار را طرح نکرده باشند هم تکلیف الزامی از آنها برداشت نکرده‌اند.

(اشکالاتی مانند اینکه بعضی از روایات بدون ذکر مرجحات دستور به تخییر می‌دهند و روایاتی دستور به ترجیح می‌دهند و همان روایات بیان کننده مرجحات هم هر کدام مرجحات متفاوتی را بیان می‌کنند، و بعض مرجحات که در این روایات تکرار شده، در یک روایت به عنوان اولین مرجح (دارای اولویت اول) مطرح شده و در یک روایت دیگر به عنوان مرجح در رتبه دوم یا سوم مطرح شده)

#### نقد قول سوم: وضوح وجوب ترجیح در اخبار علاجیه

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید:

اولاً: در اخبار علاجیه روایات معتبری داریم که با صراحت امر می‌کنند به أخذ و ترجیح ما خالف العامة (خذ ما خالف العامة) یا امر می‌کنند به طرح روایت موافق عامه، یا امر به طرح شاذ نادر (و اترك الشاذ النادر) مرحوم سید صدر با کدام قرینه دست از ظهور صیغه امر در وجوب برمی‌دارند. مخصوصاً که ائمه برای چنین ترجیحاتی علت هم ذکر فرموده‌اند مثل اینکه اهل سنت تعمد در مخالفت با فرمایشات امیر المؤمنین علیه السلام داشته‌اند لذا "ان الرشد فی خلافهم".

ثانیاً: علاوه بر اینکه یکی از مرجحاتی که در سیاق سایر مرجحات بیان شده ترجیح به موافقت با کتاب و قرآن است، خب روشن است که أخذ به موافق قرآن لازم و طرح مخالف قرآن واجب است چگونه ایشان أخذ به موافق قرآن را مستحب می‌دانند؟

ممکن است گفته شود در خصوص أخذ به موافق قرآن قائل به وجوب شویم و نسبت به ترجیح به سایر مرجحات قائل به استحباب شویم. لکن چنین ادعایی هم صحیح نیست زیرا لازم می‌آید تفکیک بین فقراتی که سیاق بیانشان از نظر محل جریان (که تعارض باشد) و از نظر حکم جریان که وجوب باشد یکی است پس نمی‌توان گفت مثلاً مرجح اول و سوم مستحب است اما مرجح دوم که ترجیح به موافقت با کتاب باشد واجب است زیرا همه اینها با فعل امر و در سیاق واحد بیان شده‌اند.

فتأمل اشاره است به اینکه صرف سیاق نمی‌تواند دلیل بر وجوب ترجیح شود و در صورت اقامه قرینه می‌توان ادعا نمود ترجیح به مرجح اول و سوم مستحب است اما ترجیح به مرجح وسط واجب است هرچند چنین قرینه‌ای در روایات مذکور وجود ندارد.

ثالثاً: اگر وجود اشکال و شبهه نسبت به مدلول اخبار علاجیه را مانند مرحوم سید صدر بپذیریم باز هم می‌گوییم حمل بر استحباب جایی ندارد. زیرا در جلسه ۶۹ گفتیم روایات دو طائفه‌اند، طائفه اول بدون ذکر مرجحات و به صورت مطلق می‌گویند "إذن فتخیر" طائفه دوم می‌گویند أخذ به مرجحات واجب است و در صورت تساوی حکم به تخییر می‌کنند حال امر دائر است بین دو گونه تصرف:

تصرف اول: در اطلاق روایات طائفه اول تصرف کنیم و دست از ظهورشان برداریم و آنها را با طائفه دوم تقیید بنیمیم و بگوییم معیناً ترجیح ذو المرجح واجب است.

تصرف دوم: برای حفظ اطلاق روایات طائفه اول، دست از ظهور روایات طائفه دوم در وجوب ترجیح برداریم و آنها را حمل بر استحباب ترجیح کنیم و بگوییم طائفه اول همچنان به اطلاقشان دلالت بر تخییر می‌کنند.

بین این دو گونه تصرف، معتقدیم تصرف اول اقوی و مطابق أدله لزوم حمل مطلق بر مقید است و اگر این را نپذیرید می‌گوییم عمل به راجح یا معیناً مشروع است یا به عنوان تخییر بین راجح و مرجوح، و احتیاط اقتضا می‌کند راجح را مقدم کنیم مخصوصاً که عمل به راجح، معلوم الجواز و عمل به مرجوح مشکوک الجواز است و عمل به معلوم الجواز متعین است.

خلاصه مقام اول: طبق قاعده اولیه ترجیح صحیح نیست اما طبق قاعده ثانویه و اخبار، ترجیح به مرجحات واجب است.

کلام در مقامات چهارگانه مبحث تراجیح بود. مقام اول تمام شد و نتیجه گرفتند قاعده اولیه در متعارضینی که یکی بر دیگری ترجیحی دارد، توقف و رجوع به اصول و قواعد است و قاعده ثانویه وجوب ترجیح راجح بر مرجوح است.

### مقام دوم: نقل و تحلیل اخبار علاجیه

مرحوم شیخ انصاری در دومین مقام از مقامات چهارگانه مبحث تراجیح به بررسی اخبار علاجیه و روایات بیان کننده مرجحات می‌پردازد. ایشان مطالبشان را در دو مرحله تبیین می‌فرمایند: ۱. نقل چهارده روایت. ۲. حلّ تعارضات اخبار علاجیه.

#### مرحله اول: نقل چهارده روایت

مرحوم شیخ انصاری چهارده روایت از روایات مربوط به اخبار علاجیه را عیناً نقل می‌کنند:

#### روایت اول: مقبوله عمر بن حنظله

در این رابطه دو مطلب باید مورد توجه قرار گیرد: \*

#### مطلب اول: محتوای روایت

متن روایت روشن و فاقد پیچیدگی است فقط به دو مقطع از محتوای روایت اشاره می‌کنم:

#### مقطع اول: صدر روایت مربوط به قضاوت است نه نقل حدیث

روایت ابتدا با سؤال از وظیفه دو فرد شیعه که در مسأله دین یا میراث اختلاف پیدا کرده‌اند آغاز می‌شود که آیا برای رفع اختلاف و نزاع، مجاز به رجوع به دستگاه حاکمیتی سلاطین و دادگاه‌های قضاوت جور هستند یا خیر؟ امام صادق علیه السلام می‌فرماید رجوع به آنان رجوع به طاغوت است که بر اساس آیه ۶۰ سوره مبارکه نساء خداوند از آن نهی کرده است.

#### مقطع دوم: بیان مرجحات در تعارض دو حدیث

مقطع دوم در روایت مربوط به تعارض دو حدیث و کیفیت انتخاب یکی از آنها است. امام صادق علیه السلام ابتدا ترجیح به صفات (أعدلیت، أفقهیت، أصدقیت و أوریّت) را مطرح می‌فرماید سپس در فرض تساوی از این جهت ترجیح به شهرت را مطرح می‌کنند که به روایتی که مشهور نقل کرده‌اند عمل شود و روایت شاذ و غیر مشهور کنار گذاشته شود و در فرض تساوی از این جهت نیز ترجیح به موافقت کتاب و سنت و مخالفت با عامه را بیان می‌کنند و در پایان هم می‌فرمایند در صورت تساوی از جمیع جهات مذکوره وظیفه توقف و انتظار کسب تکلیف از امام معصوم است.

#### مطلب دوم: پاسخ از اشکالات وارد بر حدیث

مرحوم شیخ انصاری به دو دسته اشکال اشاره می‌کنند که در نهایت دلالت روایت بر اصل وجود مرجحات و وجوب ترجیح راجح ثابت و غیر قابل خدشه می‌دانند.

#### دسته اول از اشکالات: اشکالات به مقطع اول

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید چهار اشکال به مقطع اول مطرح شده که هر چند قابل جواب است لکن اگر هم قابل جواب نباشد خللی به استدلال ما وارد نمی‌کند زیرا قسمت اصلی روایت که محل استشهاد ما است مقطع دوم است. اما اشکالات چهارگانه به مقطع اول:

#### اشکال اول:

صدر روایت ظهور در فصل خصومت و رفع منازعه دارد و چنین چیزی اصلاً با مراجعه به دو فرد به عنوان قاضی سازگار نیست زیرا روشن است که در صورت مراجعه به دو فرد به عنوان قاضی هر کدام ممکن است به نوعی حکم کنند و نزاع آن دو فرد همچنان ادامه پیدا کند. پس اشکال این است که صدر روایت مبهم است و معلوم نیست چرا راوی صورتی را فرض میکند که حکم دو قاضی متعارض با یکدیگر است، چنین چیزی مناسب با رفع خصومت نیست لذا روایت ابهام و اجمال دارد و نمی‌توانیم به آن عمل کنیم.

#### اشکال دوم:

اینکه راوی صورتی را تصویر می‌کند که هر کدام از دو قاضی متعارض با دیگری حکم می‌کند و مستند هر کدام هم روایتی در آن باب است، چگونه ممکن است فردی فقیه و قاضی باشد و از وجود یک روایت معارض آشکار بی‌خبر باشد؟

### اشکال سوم:

اینکه حضرت تشخیص اوصافی مانند أفتقه بودن را به مردم عادی و دو رجل متنازع واگذار کرده‌اند ابهام دارد زیرا مردم عادی که توان تشخیص أفتقه از فقیه را ندارند.

### اشکال چهارم:

اینکه یک فقیه حکمی بر خلاف فقیه دیگر صادر کند در مباحث مکاسب مرحوم شیخ انصاری و مسأله ولایت فقیه خواندیم که اگر فتوای یک فقیه معارض با فتوای فقیه دیگر باشد اشکالی ندارد لکن وقتی یک فقیه در یک مسأله حکم کرد فقیه دیگر حق مزاحمت او در حکم مذکور را ندارد با این وجود چگونه است که در روایت تصویر می‌شود یک فقیه حکمی در تعارض و مزاحمت با فقیه دیگر صادر کرده است. البته تصویر اینکه هر دو فقیه در آن واحد و همزمان با یکدیگر حکم صادر کرده باشند که مزاحمت تصویر نشود بعید است. در هر صورت به محض اینکه دو حکم متعارض از جانب دو فقیه و در مزاحمت یکدیگر تصویر شود باید حکم به تساقط و رجوع به حکم قاضی ثالث نمود.

### جواب از اشکالات

این اشکالات هر چند قابل جواب‌اند لکن مرحوم شیخ انصاری به جواب اشاره نمی‌کنند بلکه به طور کلی می‌فرمایند حتی اگر اشکالات مذکور وارد باشد، به استدلال ما خدش‌های وارد نمی‌کند زیرا این روایت لزوم بررسی مرجحاتی را با صراحت بیان می‌کند و ترجیح راجح را واجب می‌شمارد.

اجمالاً می‌توان از اشکال اول اینگونه جواب داد که ظهور صدر می‌تواند خللی به ظهور مستقل ذیل روایت وارد نمی‌کند. جواب از اشکال دوم نیز می‌توان اینگونه پاسخ داد که هر کدام از دو فقیه از وجود روایت معارض خبر دارند اما آن را معتبر نمی‌دانسته‌اند. جواب از اشکال سوم نیز چنین است که در انتخاب مرجع تقلید نیز انتخاب أعلم لازم است اما اینگونه نیست که مردم عادی نیز ملزم باشند خودشان أعلم و أفتقه را تشخیص دهند بلکه می‌تواند از دو شاهد عادل بپرسند. جواب از اشکال چهارم هم چنین است که آن دو فقیه نه به عنوان قاضی بلکه به عنوان فقیه و با استناد به حدیث حکمشان را صادر کرده‌اند (چنانکه نزد قدماء چنین بوده که از آن با عنوان مبنای اصول متلقاة یاد می‌شود) به عبارت دیگر فتوای آنان معارض است نه قضاوتشان علاوه بر اینکه طبق ظاهر روایت آن دو فقیه قاضی تحکیم بوده‌اند نه قاضی منصوب من قبیل الإمام علیه السلام که شرایط خاص دارد و فقیه دیگر حق مزاحمت برای حکم او را ندارد.

### پیش تحقیق:

در مورد اصطلاح مقبوله نسبت به سند حدیث مذکور مراجعه کنید به کتابی از مرحوم شهید ثانی با عنوان الراعیة لحال البدایة فی علم الدرایة، ص ۹۰. در جلسات بعد مقدمه‌ای در این رابطه بیان خواهیم کرد..

نعم یرد علیه بعضی ...، ج ۴، ص ۶۰؛ ج ۳، ص ۶۸، س ۹

کلام در بررسی اشکالات وارد بر مقبوله عمر بن حنظله بود. گفتیم دو دسته اشکال را بررسی می‌کنند. دسته اول اشکالات وارد بر مقطع اول حدیث بود که گذشت.

#### دسته دوم اشکالات:

مرحوم شیخ انصاری سه اشکال وارد شده به مقطع دوم حدیث را نیز پاسخ می‌دهند:

#### اشکال اول:

مستشکل می‌گوید طبق تصریح روایت اولین مرحله در بررسی مرجّحات، ترجیح به صفات راوی (أعدلیّت، أفقهیّت، أصدقیّت و أوریّت) است یعنی ترجیح به صفات در اولویت اول قرار دارد لذا اگر راوی یکی از دو حدیث أفقه بود دیگر نوبت به اولویت‌های بعدی در مرجّحات نخواهد رسید پس طبق مقبوله باید حکم کنیم روایتی که راوی اش أفقه است هر چند شاذ و غیر مشهور باشد مقدم است بر روایت مشهوری که راوی اش أفقه نیست. در حالی که به اجماع فقهاء (و با استناد به مرفوعه زراره که روایت دوم است و خواهد آمد) ترجیح به شهرت مقدم است بر ترجیح به صفات راوی. پس محتوای مقبوله عمر بن حنظله از این جهت مورد إعراض علما قرار گرفته و به آن عمل نکرده‌اند لذا حجّیت و اعتبار ندارد.

#### جواب اشکال اول:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند با توضیحی ثابت می‌کنیم محتوای مقبوله با عمل و اجماع فقهاء قابل جمع است.

توضیح مطلب: فرض می‌کنیم دو روایت داریم که یکی شاذ است یعنی مثلاً فقط یک فقیه آن را نقل کرده و روایت دیگری معارض با آن داریم که مشهور است یعنی پنج فقیه آن را نقل کرده‌اند، بین این دو روایت ما به صرف شهرت یک روایت، حکم نمی‌کنیم به تقدیم روایت مشهور بر شاذ بلکه به صفات راوی و فقیه‌ی که برای ما روایت را نقل کرده نگاه می‌کنیم اگر فقیه‌ی که روایت شاذ را نقل کرده أفقه از فقیه‌ی باشد که روایت مشهور را نقل کرده، أفقهیّت باعث می‌شود روایت شاذ را مقدم بدانیم زیرا خصوص أفقهیّت (نه أصدقیّت یا أوریّت) باعث می‌شود وقتی می‌بینیم فرد أفقه با توجه به آگاهی از روایت مشهور، آن را به علتی (مثلاً آن را صادر شده به جهت تقیه می‌دانسته) کنار گذاشته و اصطلاحاً از آن إعراض کرده است کشف می‌کنیم آن روایت مشهور خدشه‌ای در سند یا دلالتش بوده که فرد أفقه و متخصص‌تر، آن را رها کرده است. پس تقدیم روایت شاذی که یک أفقه نقل و عمل کرده مقدم است بر روایت مشهوری که یک فقیه نقل و عمل کرده است.

هذا و لكن الروایة ...، ج ۴، ص ۶۱؛ ج ۳، ص ۶۹، س ۲

مرحوم شیخ می‌فرمایند جوابی که به اشکال اول دادیم کامل نیست و چه بسا اشکال وارد است هر چند مخّل به استدلال ما نیست. می‌فرمایند مقبوله عمر بن حنظله اطلاق دارد و شامل دو حالت دیگر هم می‌شود که در این دو حالت باید حکم به تقدیم روایت شاذ کنیم در حالی که تقدیم روایت شاذ طبق توجیهی که در جواب مطرح کردیم صحیح نیست.

دو روایت متعارض را فرض می‌کنیم که یکی شاذ و مورد استناد یک فقیه و دیگری مشهور و مورد استناد چند فقیه است، این دو روایت که مستند دو حکم متعارض از جانب دو فقیه مثلاً مرحوم شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ هـ ق) و مرحوم ابن جنید اسکافی (متوفای حدود ۳۷۷ هـ ق) برای رجلین متنازع قرار گرفته:

#### حالت اول:

ناقل روایت شاذ مثلاً مرحوم شیخ صدوق است که أفقه است از ناقل روایت مشهور که مرحوم ابن جنید است اما در بین ناقلان حدیث مشهور فقیه‌ی است مثل مرحوم ابن قولویه (متوفای ۳۶۸ هـ ق) است که از مرحوم شیخ صدوق أفقه است.

در این حالت طبق مقبوله عمر بن حنظله باید حکم کنیم روایت شاذ مقدم است زیرا مرحوم شیخ صدوق أفقه از مرحوم ابن جنید است در حالی که روایت مشهور هم ملاک شهرت را دارد هم ملاک أفقه بودن ناقلان را پس در این حالت نمی‌توان به مقبوله عمر بن حنظله عمل نمود و آن را حجّت دانست.

#### حالت دوم:

أفقه بودن ناقل روایت شاذ (مثلاً مرحوم شیخ صدوق) مستلزم أفقهیّت همه راویان ناقل آن روایت نیست پس چه بسا غیر از مرحوم شیخ صدوق (که متفرّد به این روایت شاذ است یعنی بین فقهاء تنها ایشان روایت را با سلسله سند نقل کرده) در مقایسه با راویان و ناقلان روایت مشهور، مفضول باشند و در بین راویان و ناقلان روایت مشهور افرادی باشند که أفقه و برتر باشند.

خلاصه اشکال این شد که ما سه حالت تصویر می‌کنیم یک حالت همان جواب مرحوم شیخ است که مقایسه بین ناقل اخیر در روایت شاذ با ناقل اخیر در روایت مشهور است (که اولی افقه است) حالت دوم مقایسه بین ناقل اخیر در روایت شاذ با یکی از ناقلان روایت مشهور است که یکی از ناقلان روایت مشهور افقه از ناقل اخیر در روایت شاذ است) و حالت سوم مقایسه بین مجموع ناقلان روایت شاذ با مجموع ناقلان روایت مشهور است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ممکن است روایت را حمل کنیم بر همان حالت اول که در جواب توضیح دادیم (اما چنین حملی بر خلاف ظاهر روایت است زیرا روایت اطلاق دارد و شامل هر سه حالت می‌شود و نتیجتاً نمی‌تواند سبب اولویت ترجیح به صفات باشد. اما در هر صورت مهم این است که ما به دنبال ۱. اثبات اصل وجود مرجحات و ۲. اثبات وجوب ترجیح به مرجحات هستیم که این مقبوله به روشنی و با صراحت این دو نکته را ثابت می‌کند حتی در صورت وارد بودن اشکال اول.

نعم المذكور فی الروایة

**اشکال دوم:**

مقبوله عمر بن حنظله در ترجیح به صفات، چهار صفت را با واو عاطفه به یکدیگر عطف نموده که ظهور در جمع بین این صفات دارد یعنی از بین دو حکم و دو فتوای متعارض، حکمی مقدم است که حاکم به آن هم اعدل، هم افقه، هم اصدق و هم اوسع باشد در حالی که به اجماع فقهاء نیازی به جمع بین این اوصاف نیست لذا اگر راوی یک روایت افقه بود کفایت می‌کند برای تقدیم آن. پس این روایت مورد اعراض و روی‌گردانی فقهاء قرار گرفته و به آن عمل نکرده‌اند.

**جواب:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید قرینه‌ای در روایت وجود دارد که نشان می‌دهد مقصود از ذکر صفات مذکور، جمع بین آنها نیست و وجود یکی از آنها هم کفایت می‌کند. قرینه و شاهد بر این مدعا آن است که اگر جمع بین صفات مذکور مهم بود جا داشت راوی که شقوق و حالات مختلف مسأله را از امام صادق علیه السلام پرسیده این را هم بپرسد که اگر فقط دو صفت وجود داشت وظیفه چیست؟

یا مناسبت بود از امام سؤال کند که اگر یکی افقه بود اما دیگری اوسع بود (تعارض صفات) وظیفه چیست؟

در حالی که راوی چنین سؤالاتی نپرسیده زیرا فهم و برداشت راوی از کلام حضرت این بوده که جمع بین صفات مذکور لازم نیست همین که یک طرف از جهت یکی از این صفات برتر باشد کافی است.

**اشکال سوم:**

مشابه اشکال دوم در قسمت ترجیح به موافقت کتاب و سنت و مخالفت عامه هم مطرح است که ظاهر روایت جمع بین این مرجحات است یعنی روایتی مقدم است که هم موافق کتاب باشد هم موافق سنت و هم مخالف عامه در حالی که به اجماع فقهاء چنین جمعی لازم نیست و به صرف ترجیح یکی بر دیگر از جهت مخالفت عامه همان مقدم خواهد شد.

**جواب:**

جواب مرحوم شیخ انصاری نیز همان جواب به اشکال سوم است راوی سؤال از حالات تفکیک بین این سه مرجح نپرسیده است و این نشان می‌دهد به صورت مجموعی مرجح نیستند بلکه هر کدام مرجح مستقل می‌باشند.

**روایت دوم: مرفوعه زراره**

مرحوم ابن ابی‌جمهور أحسائی (م ۹۰۴هـ ق) نقل کرده‌اند که مرحوم علامه حلی (م ۷۲۶هـ ق) به صورت مرفوعه و بدون نقل سند از زراره بن أعین (م ۱۵۰هـ ق) نقل کرده‌اند که امام باقر علیه السلام در مقام تبیین مرجحات بین دو روایت متعارض، بر اساس ترتیب زیر مرجحاتی را بیان فرمودند:

ترجیح به شهرت، سپس ترجیح به صفاتی مانند اعدلیت و اوثقیّت، سپس ترجیح به مخالفت با عامه، سپس ترجیح به موافقت با احتیاط و در پایان اذن فتخیر.

پس این روایت عکس مقبوله عمر بن حنظله ترجیح به شهرت را مقدم بر ترجیح به صفات دانست.

امام رضا علیه السلام فرمودند در تعارض خبرین، هر کدام موافق حلال و حرام قرآن بود باید مورد عمل قرار گیرد و در صورتی که حکم آن مورد در قرآن بیان نشده بود باید به سنت و روایات مراجعه کنید:

- اگر در آن مورد امر الزامی (و جوب) یا نهی الزامی (حرمت) در سنت وجود داشت، به روایت مطابق با آن عمل کنید.

- اگر در آن مورد نهی إعافی، تنزیهی و کراهی (غیر الزامی) از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وارد شده بود و حضرتشان مردم را از ترک الزامی معاف کرده بودند، اما یکی از متعارضین خلاف این حکم را بیان می کرد (مثل اینکه یکی از متعارضین بگوید خوردن گوشت اسب حرام است و دیگری بگوید حرام نیست، و روایتی داشته باشیم دال بر کراهت گوشت اسب، در چنین موردی که الص مبعوض بودن عمل عند الشارع ثابت است اما نمی دانیم بغض شدید (و حرمت) است یا بغض خفیف (و کراهت) است در این صورت دست شما باز است که به هر کدام خواستید عمل کنید.

اگر هیچ روایتی هم موافق با یکی از متعارضین پیدا نکردید به رأی استحسانی و قیاس و امثال آن عمل نکنید بلکه علیکم بالكف و التثبت و الوقوف، بر شما باد به خود داری از قول بلا علم و بر شما باد به ثبات قدم در مسیر حق و عمل به احکام شرعی و بر شما باد به توقف در موارد مشتبه تا زمانی که ما اهل بیت حکم الله را برایتان بیان کنیم.

قبل از اشاره به سایر روایات، به دو مقدمه از مباحث رجال و درایه اشاره می کنیم:

### مقدمه اول رجالی: القاب مختلف و کنبه های مشترک اهل بیت علیهم السلام

یکی از نکاتی که در مراجعه به روایات باید مورد توجه باشد تعابیر مختلفی است که اصحاب و راویان از اهل بیت علیهم السلام از کنبه های ائمه داشته اند که در مواردی، مشابه یکدیگر است و نیاز به شناخت شخص امام معصوم دارد.

در این رابطه قسمتی از متن کتاب فارسی شرح من لایحضره الفقیه با عنوان لواحق صاحبقرانی از مرحوم محمد تقی مجلسی را می آورم. ایشان در مقدمه کتابشان ذیل فائده یازدهم می فرمایند:

"بدان که در اخبار شیعه، امیر المؤمنین را اطلاق نمی کنند بر غیر حضرت علی بن ابی طالب صلوات الله علیه.

و چون روایت از امام حسن، و امام حسین صلوات الله علیهما نادر است کنیت ایشان نادر است با آن که کنیت حضرت امام حسن صلوات الله علیه ابو محمد است، و کنیت حضرت امام حسین صلوات الله علیه ابو عبد الله است بر ایشان اطلاق نمی کنند تا نام ایشان را نگویند.

و حضرت امام زین العابدین را همیشه باسم یاد می کنند

و حضرت امام محمد باقر را غالباً به کنیت اطلاق می کنند و ان ابو جعفر است و ابو جعفر را بر امام محمد تقی نیز اطلاق میکنند، و گاهی ابو جعفر ثانی میگویند و در اطلاق تمییز آن از راویان میشود،

و ابو عبد الله را بر حضرت امام جعفر صادق اطلاق میکنند

و ابو الحسن کنیت سه معصوم است امام موسی کاظم، و امام رضا و امام علی النقی صلوات الله علیهم و بر ایشان اطلاق میکنند و گاهی ابو الحسن اول، و ثانی و ثالث میگویند بواسطه تمییز، و بیشتر از راویان معلوم میشود

و عبد صالح و ابو ابراهیم را بر حضرت کاظم اطلاق میکنند و عالم که گویند مراد معصوم است خصوص احدی مراد نیست و هادی و فقیه را بیشتر بر امام علی النقی اطلاق میکنند و گاه هست که فقیه را بر امام حسن عسکری، و صاحب الامر صلوات الله علیهما

اطلاق میکنند و بیشتر رجل را بر حضرت امام حسن عسکری اطلاق میکنند و ابو محمد کنیت آن حضرت است و جواد را بر حضرت امام محمد تقی علیه السلام را اطلاق میکنند و صاحب ناحیه را بر حضرت صاحب الامر اطلاق میکنند، و گاه هست غایب

و علیل و غریب و حجت را نیز بر آن حضرت اطلاق میکنند

و إن شاء الله در مواضع خود نیز هر يك را بیان خواهد شد و آن چه از اصطلاحات حدیث اهتمامی به شان آن بود در اینجا مذکور شود إن شاء الله ما بقی اصطلاحات در اثنای نقل احادیث مذکور خواهد شد. \*

### مقدمه دوم درایه ای: تبیین اصطلاحات مربوط به سند حدیث

مرحوم شهید ثانی کتابی دارند با عنوان الرعاية لحال البداية فی علم الدراية، ایشان در صفحه ۳۰ این کتاب (چاپ بوستان کتاب) می فرمایند: الباب الأول فی أقسام الحدیث و أصولها أربعة:

الأول: الصحيح و هو ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل الإمامی عن مثله فی جميع الطبقات.

الثانی: الحسن و هو ما اتصل سنده كذلك بإمامی ممدوح من غیر نصّ علی عدالته فی جميع مراتبه أو فی بعضها.

الثالث: الموثق و هو ما دخل فی طريقه من نصّ الأصحاب علی توثيقه مع فساد عقیدته، و لم یشتمل باقیه علی ضعف.

الرابع: الضعيف و هو ما لا يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة.

پس روشن شد که اصطلاحات مذکور مربوط به سند حدیث است و سه اصطلاح اول مربوط به حدیثی معتبر و حجت است. حدیث صحیح حدیثی است که تمام راویان در سلسله سند شیعه دوازده امامی عادل باشند که به طور مشخص تصریح شده به وثاقتشان. روایت حسن هم روایتی است که همه روایانش امامی هستند لکن یک یا چند نفر از روایانش تصریح خاصی به وثاقتشان نشده‌است. حدیث موثق هم حدیثی است که در بین راویان در سندش فردی است که ثقه و راستگو بودنش ثابت شده اما شیعه دوازده امامی نیست بلکه سنی یا شیعه مثلاً شش امامی است.

ایشان از صفحه ۷۷ تا ۹۰ به تبیین مصطلحات متداول بین علماء نسبت به احادیث می‌پردازند، در صفحه ۹۰ و هجدهمین و آخرین قسم از این اصطلاحات به تعریف اصطلاح مقبوله پرداخته و می‌فرمایند (قسمت‌هایی از عبارتشان گزینش شده):  
المقبول هو الحدیث الذی تلقوه بالقبول، والعمل بالمضمون، من غیر التفات إلى صحته وعدمها. والمقبول: كحدیث عمر بن حنظلة، فی حال المتخاصمین من أصحابنا، و أمرهما بالرجوع إلى رجل، قد روی حدیثهم، و عرف أحكامهم.

و إنما وسموه، بالمقبول لان فی طریقه محمد بن عیسی، و داوود بن الحصین و هما: ضعیفان. و عمر بن حنظلة: لم ینص الأ أصحاب فیہ، بجرح و لا تعدیل لکن أمره عندی سهل، لأنی حققت توثیقه من محل آخر، و إن كانوا قد أهملوه و مع ما تری فی هذا الاسناد، قد قبلوا الأصحاب متنه و عملوا بمضمونه بل جعلوه عمدة التفقه، و استنبطوا منه شرائطه كلها وسموه مقبولاً و مثله فی تضاعیف أحادیث الفقه کثیر. \*\*

سایر روایاتی که مرحوم شیخ انصاری نقل می‌فرمایند محتوایی مشابه دارند. در روایت دهم و یازدهم تفاوتی که وجود دارد این است که به جای پرسش راوی، امام صادق علیه السلام هستند که از راوی سؤال می‌کنند اگر امسال حدیثی برای تو بیان کنم و در سال بعد که نزد من آیی حدیثی مخالف آن بیان کنم چه می‌کنی؟ راوی عرض کرد به حدیث متأخر و أحدث یعنی آخری عمل می‌کنم و حضرت او را تشویق کردند و فرمودند درست گفتی.

نسبت به حدیث سیزدهم و چهاردهم هم مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این دو حدیث اشاره به ترجیح با معیار مرجح دلالتی اشاره می‌کنند که در مباحث مقامات بعدی، بررسی اقسام مرجحات داخلی و خارجی، مرجحات سندی، دلالتی و جهتی تبیین خواهد شد. مرحله اول که نقل چهاردهم روایت از اخبار علاجیه بود تمام شد. از جلسه بعد وارد مرحله دوم یعنی تحلیل محتوای این روایات می‌شویم.

### تحقیق:

\* کتاب **لوامع صاحبقرانی** از مرحوم محمد تقی مجلسی (مجلسی اول، پدر مرحوم علامه محمد باقر مجلسی صاحب **بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**) متوفای ۱۰۷۰ که شرح فارسی من لایحضره الفقیه مرحوم شیخ صدوق است را کتابشناسی و شخصیت‌شناسی کنید. در وجه تسمیه این کتاب هم تأمل کنید.

\*\* مرحوم شهید ثانی کتاب مختصر ۲۰ صفحه‌ای تألیف فرمودند با عنوان **البدایة فی علم الدراية** که برای مبتدیان در این علم نگاشتند، و خودشان این کتاب را در ۱۳۰ صفحه شرح کرده‌اند با عنوان **الرعاية لحال البدایة فی علم الدراية** که هر دو در یک مجموعه مختصر یک جلدی توسط بوستان کتاب چاپ شده است. این کتاب به اعتقاد جمعی از علما اولین کتابی است در علم درایه که به صورت دسته بندی شده و مستقل به معظم مباحث این علم پرداخته است. طلبه باید از زمان لمعه خواندن با این کتاب و سایر آثار شهیدین آشنا باشد هم به جهت مرجع بودن این کتاب هم به این جهت که اصطلاحات درایه‌ای شهید ثانی در شرح لمعه را فرامی‌گیرد باید بداند که مقصود از آن اصطلاحات مانند مرسله، مقطوعه، صحیحه چیست.

این کتاب را آن را کتابشناسی کنید، همچنین تعریف و تفاوت دو علم رجال و درایه را ارائه دهید. (تعریف علم درایه در صفحه ۵۱ این کتاب آمده) معیارهای کتابشناسی را در وبلاگ مطالعه بفرمایید. <https://almostafa.blog.ir/post/۳۳۳>



(سه‌شنبه ۱۳ رجب ۱۴۴۳ و چهارشنبه به جهت ایام البیض حوزه تعطیل بود)

اذا عرفت ما تلوناه علیک ... ج ۴، ص ۶۸؛ ج ۳، ص ۴۷۶، س ۱

گفتیم مرحوم شیخ انصاری مطالب مقام دوم را در دو مرحله بیان می‌کنند. مرحله اول نقل چهارده روایت از اخبار علاجیه بود که گذشت.

**مرحله دوم: حل تعارضات اخبار علاجیه ضمن پنج موضع**

در این مرحله به پنج اشکال و شبهه وارد شده به روایات، ضمن پنج موضع پاسخ می‌دهند:

**موضع اول: حل تعارض مقبوله با مرفوعه**

**اشکال:**

مستشکل می‌گوید بین روایت اول (مقبوله عمر بن حنظله) و روایت دوم (مرفوعه زراره) تعارض وجود دارد لذا هیچ کدام حجت نخواهند بود و نمی‌توانند معیار تقدیم راجح بر مرجوح باشند. توضیح مطلب این است که:

- مقبوله برای تقدیم و ترجیح، اولویت اول را ترجیح به صفات و اولویت دوم را ترجیح به شهرت بیان می‌کند.

- مرفوعه برای تقدیم و ترجیح، اولویت اول را ترجیح به شهرت و اولویت دوم را ترجیح به صفات بیان می‌کند.

پس روشن است که انی دو روایت متعارض اند زیرا اگر دو روایت داشته باشیم یکی روایت مشهوری که چند فقیه آن را نقل کرده‌اند و دیگری روایت شاذی که فقط یک آفته آن را نقل کرده، طبق مقبوله باید روایت شاذ مقدم شود و طبق مرفوعه باید روایت مشهور مقدم شود. حال چه باید کرد؟

اگر در قدم اول و با اولیت اول در مقبوله، یعنی با ترجیح به صفات تعارض حل شد دیگر نوبت به شهرت نمی‌رسد؟

بنابراین تعارض ثابت است زیرا:

مقبوله شهرت روایی دارد اما شهرت فتوایی و عملی ندارد. مقبوله از حیث سند و نقل روایت مشهور است و عند العلماء تلقی به قبول شده، لکن از حیث عمل، مورد عمل و إفتاء فقهاء قرار ننگرفته زیرا فقهاء ترجیح به شهرت را مقدم می‌کنند بر ترجیح به صفات.

مرفوعه شهرت عملی و فتوایی دارد اما شهرت روایی ندارد. مرفوعه سند ندارد اما عمل و إفتاء فقهاء طبق آن انجام شده است.

خلاصه اشکال اینکه تعارض بین مقبوله و مرفوعه واضح است؟ چه باید کرد؟

**جواب:**

مرحوم شیخ انصاری سه جواب از این توهّم و اشکال، مطرح می‌کنند:

**جواب اول:** مرفوعه می‌گوید مقبوله مقدم است.

می‌فرمایند روایت مرفوعه می‌گوید در تعارض دو حدیث باید به روایت مشهور عمل نمود، در تعارض بین مقبوله و مرفوعه، این مقبول است که شهرت روایی دارد و نقل و روایت آن بین فقهاء مشهور است لذا باید بر مرفوعه مقدم شود زیرا مرفوعه فقط توسط ابن ابی جمهور أحسائی (زنده در ۹۰۴ هـ ق) از مرحوم علامه حلی (م ۷۳۶ هـ ق) نقل شده که ایشان این روایت را بدون سند، به زراره بن أعین (م ۱۵۰ هـ ق) نسبت داده شد است. پس این روایت مرفوعه است زیرا سند ندارد و نقل مستقیم ابن ابی جمهور از علامه و علامه از زراره قابل تصویر نیست و این روایت شاذ است زیرا فقط ابن ابی جمهور نقل کرده است. اما اگر همین مرفوعه را هم حجت بدانیم باید طبق محتوای مرفوعه بگوییم مقبوله مقدم است زیرا مقبوله شهرت روایی دارد.

**سؤال:** هر چند مقبوله شهرت روایی دارد اما مرفوعه هم شهرت عملی دارد پس باز هم تعارض باقی است زیرا مقبوله از نظر نقل روایت شهرت دارد و مرفوعه از نظر عمل فقهاء شهرت دارد. پس از جهت شهرت هر دو مساوی هستند.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند آنچه دلیل بر اعتبارش داریم شهرت روایی است نه شهرت عملی.

**جواب دوم:** عمل مشهور در تقدیم شهرت بر آفته ثابت نیست.

دو جلسه قبل توضیح دادیم ادعای اینکه فقهاء ترجیح به شهرت را مقدم می‌دانند بر ترجیح به صفات، ثابت و صحیح نیست زیرا فقهاء در تعارض بین روایت شاذی که یک آفته آن را نقل کرده باشد با روایت مشهوری که فقیه آن را روایت کرده باشد، به روایت شاذ عمل

می‌کنند و به شهرت اعتنا نمی‌کنند زیرا در این موارد اطمینان پیدا می‌کنیم فرد آفقه، اشراف و تسلط بر نکته‌ای داشته که باعث شده به روایت مشهور اعتنا نکند و روایت شاذ را نقل کند. پس روایت چنین نیست که فقهاء لزوماً شهرت را مقدم بر خصوص آفقیّت بدانند.

و يمكن أن يقال: ...، ج ۴، ص ۶۹؛ ج ۳، ص ۴۷۷، س ۱۰

جواب سوم: عدم تعارض بین مقبوله و مرفوعه

سومین جواب مرحوم شیخ انصاری این است که می‌توانیم با توضیحی ثابت کنیم اصلاً تعارضی بین مقبوله و مرفوعه نیست زیرا چنانکه در جلسه ۷۶ توضیح داده شد مقبوله دو مقطع دارد:

مقطع اول که سخن از تعارض حکم دو حاکم و قضاوت دو قاضی است. در این مقطع حضرت می‌فرماید ترجیح به صفات باید انجام شود و هر حاکم و قاضی که آورع، عدل و آفقه است حکم و قضاوتش مقدم شود. حتی وقتی سائل از امام صادق علیه السلام می‌پرسد که منشأ اختلاف حکم این دو قاضی، اختلاف در حدیث و تعارض در حدیثین است باز هم حضرت بدون توجه به تعارض دو حدیث می‌فرماید معیار تقدیم یکی بر دیگری، ترجیح به صفات است. چنانکه مشابه این مطلب را در روایت داود بن حُصین هم داریم که در آن روایت هم بدون اینکه سخن از تعارض بین دو روایت باشد حضرت می‌فرماید باید آفقه، آورع و أعلم را مقدم کنید.

خلاصه کلام اینکه ترجیح به صفات در مقبوله مربوط به مقطع اول و تعارض حکم حکمین است نه تعارض خبرین.

مقطع دوم که سخن از تعارض دو حدیث است و حضرت می‌فرماید اگر هر دو از نظر صفات مساوی بودند و ترجیحی نداشتند نوبت به بررسی تعارض خبرین می‌رسد و رجحاتی که نسبت به خبرین متعارضین مطرح است، از جمله شهرت بین الأصحاب.

با این توضیحات روشن شد که مرفوعه می‌گوید در خبرین متعارضین اولویت با ترجیح به شهرت است و مقطع دوم از مقبوله که مربوط به خبرین متعارضین است هم می‌فرماید در خبرین متعارضین اولویت با ترجیح به شهرت است. لذا هر دو روایت ترجیح به شهرت را مطرح می‌کنند و اصلاً تعارضی بینشان وجود ندارد.

اشکال:

شما ثابت کردید مقبوله می‌گوید در تعارض حکم دو حاکم و دو قاضی اول ترجیح به صفات لازم است و در صورت تساوی، نوبت به بررسی مستند و دو حدیثی می‌رسد که منشأ تعارض است پس بعد از تساوی در صفات نوبت به بررسی شهرت می‌رسد در حالی که فقهاء فتوا می‌دهند در صورت تساوی حکم دو قاضی، وظیفه این است که به طرفین نزاع مراجعه کنیم و هر کدام مدعی است، تعیین تکلیف و انتخاب حکم یک حاکم را به او بسپاریم. پس شما پس از تساوی در صفات معتقد به ترجیح به شهرت شدید در حالی که فقهاء این را قبول ندارند. شما درست می‌گویید یا سایر فقهاء؟

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید آن فتوای فقهاء نسبت به حق انتخاب داشتن مدعی را قبول داریم اما مربوط به تعارض و تساوی بین دو قاضی منصوب من قِبَل الإمام است در حالی که مقبوله مربوط به قاضی تحکیم است که خود طرفین نزاع او را به عنوان حکم و قاضی انتخاب می‌کنند، پس این اشکال به کلام ما وارد نیست.

دومین موضع از مواضع پنج‌گانه در حلّ تعارضات بین اخبار علاجیه مربوط به تعارض بین دو دسته روایات است، که مقبوله عمر بن حنظله نماینده یک دسته و روایت سماعه بن مهران که هشتمین روایت بود نماینده دسته دیگر هستند.

اشکال: شبهه و توهّم تعارض چنین است که دو دسته روایات داریم:

دسته اول: روایاتی مانند روایت سماعه بن مهران که در مواجهه با خبرین متعارضین دو اولویت بیان می‌کنند:

اولویت اول: لزوم توقف (لا تعمل بواحد منهما)

اولویت دوم: اگر مجبور به عمل و انتخاب است خذ بما فيه خلاف العامة.

این دسته از روایات و روایاتی که به طور مطلق و بدون توجه به مرجّحات، توقف را لازم می‌دانند حمل شده‌اند بر صورت تمکّن از علم و دسترسی به امام معصوم برای علم به حکم شرعی. پس طبق روایات دسته اول (و روایات باب توقف) در مواجهه با متعارضین اولین مرحله توقف است نه رجوع به مرجّحات.

دسته دوم: روایاتی مانند مقبوله عمر بن حنظله که در مواجهه با خبرین متعارضین اولویت معکوس بیان می‌کنند:

اولویت اول: لزوم عمل به مرجّحاتی مانند مخالفت عامه حتی اگر امکان رجوع به امام معصوم و علم به حکم شرعی را هم داشته باشد.

اولویت دوم: بعد از تساوی خبرین از جمیع جهات و عدم ترجیح، توقف و رجوع به امام معصوم.

پس مثل مقبوله امر می‌کند به رجوع به مرجّحات و مثل روایت سماعه بن مهران نهی می‌کند از رجوع ابتدائی به مرجّحات.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید باید روایت سماعه بن مهران طرح و کنار گذاشته شود زیرا در تعارض بین دو روایت مذکور، مقبوله هم شهرت روایی دارد هم شهرت عملی (یعنی مشهور علما در مواجهه با خبرین متعارضین به مفاد مقبوله عمل کرده‌اند و در اولین قدم سراغ مرجّحات رفته‌اند) پس روایاتی که به طور مطلق (دسترسی به امام باشد یا نباشد) حکم به وجوب ترجیح می‌کنند مانعی که بتواند ممنوعیت وجوب ترجیح را ثابت کند ندارند. \*

اشکال: شبهه این است که بعضی از روایات مانند روایت سماعه بن مهران مثلاً یک مرجّح را بیان می‌کنند و بعضی روایات مانند مقبوله عمر بن حنظله ۹ مرجّح بیان می‌کنند بین اینها تعارض است زیرا روایتی که یک مرجّح را بیان می‌کند یعنی سایر مرجّحات را نفی می‌کند. جواب: مرحوم شیخ انصاری به دو جواب اشاره می‌کنند که اولی را نقد می‌کنند و دومی را می‌پذیرند.

جواب اول: بین دو روایت مذکور تعارضی وجود ندارد زیرا رابطه‌شان اطلاق و تقييد است.

توضیح مطلب: روایتی که فقط یک مرجّح بیان می‌کند نسبت به سایر مرجّحات اطلاق دارد یعنی می‌گوید چه شهرت روایی و موافقت کتاب و سنت باشد یا نباشد، معیار ترجیح، مخالفت عامه است.

اما روایاتی مانند مقبوله آن را تقييد می‌زنند و می‌گویند اگر موافقت کتاب و سنت هم وجود داشت باید به موافق کتاب عمل نمود.

نقد جواب اول: قبل از بیان نقد جواب اول یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: مقام تعلیم و مقام عمل در روایات معصومان

احکامی که توسط اهل بیت علیهم السلام بیان می‌شود بر دو گونه است:

یکم: در مقام تعلیم بیان شده است. خصوصیت مقام تعلیم آن است که امام صادق علیه السلام وقتی وارد بیان احکام طواف در حج که می‌شوند چند جلسه طول می‌کشد و شاگردان حضرت در چندین جلسه متعدد می‌توانند مسائل مهم طواف را از حضرت دریافت کنند. ویژگی مقام تعلیم این است که اشکالی ندارد حضرت یک روز به طور مطلق حکمی را بیان کنند سپس در روزهای بعد و جلسات دیگر قیود و مقیدات آن را توضیح دهند.

دوم: در مقام عمل بیان شده است. خصوصیت مقام عمل آن است که مثلاً سائل در صحرای عرفات یا مشعر و منی که مشغول انجام اعمال حج است از حکم محل ذبح قربانی سؤال می‌کند در اینجا وقتی امام صادق علیه السلام می‌خواهند جواب دهند باید هر آنچه مورد نیاز این فرد است را در همان جلسه تبیین کنند نه اینکه قسمتی از حکم را به عنوان مطلق بیان کنند سپس در جلسات بعد و روزهای آینده ما بقی آن را بیان کنند، زیرا این فرد الآن برای عمل خودش نیاز به بیان کامل حکم شعری توسط حضرت دارد.

خلاصه اینکه اگر یک روایت عام یا مطلق در مقام تعلیم بیان شده باشد هیچ اشکالی ندارد که سایر روایات اطلاق آن را محدود کنند و آن را تقیید بزنند ما اگر یک روایت عام یا مطلق در مقام عمل بیان شده باشد و قرینه متصله بر تقیید وجود ندارد نمی‌توانیم این روایت مطلق را با سایر روایات مقیده تقیید بزنیم.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بعضی از روایات مطلق مانند روایت سماعة بن مهران که فقط یک مرجح را بیان می‌کنند (و نسبت به سایر مرجحات اطلاق دارند) در مقام عمل هستند لذا تقیید آنها به سایر روایات مانند مقبوله، ممکن نیست. در روایت سماعة راوی عرض می‌کند: "لابد أن نعمل بواحدٍ منهما" این نشان می‌دهد کلام حضرت در مقام عمل وارد شده است.

**جواب دوم:** (فلا بد من جعل..). جواب دوم این است که مقبوله و امثال آن که با صراحت و جوب عمل به مرجحاتی را بیان می‌کنند قرینه می‌شوند بر اینکه در زمان سؤال سائل و جواب امام صادق علیه السلام قرینه‌ای وجود داشته که خبرین متعارضین نزد راوی و سائل، از همه جهات غیر از مخالفت عامه مساوی بوده است (مثلا راوی ابتدا تساوی از این جهات را متذکر شده سپس از حضرت سؤال خودش را پرسیده است و حضرت در جواب او به آخرین مرجح که مخالفت عامه باشد اشاره کرده‌اند، پس اینکه حضرت فقط مخالفت عامه را به عنوان مرجح بیان کرده‌اند معنایش این نیست که سایر مرجحات، مرجح نیستند. چنانکه اخباری که به طور مطلق و بدون بررسی مرجحات حکم به تخیر می‌کنند را حمل می‌کنیم بر همین صورت که راوی برای امام تساوی من جمیع الجهات را تصویر کرده لذا حضرت هم در جواب فرموده‌اند "إذن فتخیر" و راوی صحبت‌های قبلی و تفصیلی و قرائن را نقل نکرده بلکه قسمت اصلی جواب امام را نقل کرده است

**الرابع: أن الحديث الثاني عشر...** ج ۴، ص ۷۱؛ ج ۳، ص ۴۷۹، س ۸

**موضع چهارم: حلّ تعارض روایت دوازدهم با سایر روایات**

**اشکال:** مستشکل می‌گوید اخبار علاجیه عموماً مرجحاتی را بیان می‌کنند لکن روایت دوازدهم از روایات مذکور، بدون توجه به بررسی مرجحات مذکور در سایر روایات حکم می‌کند به اینکه روایت متأخر (مثلاً از امام صادق علیه السلام) ناسخ روایت متقدم (مثلاً از امام سجاد علیه السلام) است. البته هر چند در اصل امکان نسخ، وقوع نسخ و معنا و هویت نسخ اختلاف است اما لا اقل نسبت به مبنای کسانی که اصل نسخ را قبول دارند و آن را در مواردی واقع شده می‌دانند مانند نسخ وجوب نماز به سمت بیت المقدس و تغییر قبله به سمت کعبه و مسجد الحرام، و اینکه بگوییم نسخ یعنی تمام شدن زمان عمل به یک حکم شرعی که ممکن است در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم زمانش تمام نشده باشد لکن حضرت حکم شرعی ناسخ را نزد معصومان پس از خود به امانت گذارده‌اند تا بعد اتمام زمان آن حکم مثلاً توسط امام صادق علیه السلام بیان شود. در هر صورت اشکال این است که در خبرین متعارضین باید یکی را ناسخ و دیگری را منسوخ بدانیم پس معیار عمل، بررسی مرجحات نیست بلکه بررسی ناسخ و منسوخ است.

**جواب:** می‌فرمایند دو وجه برای پاسخ از اشکال مذکور وجود دارد:

**وجه اول:** بگوییم چنانکه در ظاهر اطلاق و عموم (أكرم العلماء) تصرف می‌کنیم و آن را حمل بر مقید و مخصّص (لا تکرّم زیدا) می‌کنیم (و زید را از مطلق یا عام خارج می‌کنیم) یعنی یک فرد از افراد عام را خارج می‌کنیم در نسخ هم یک زمان را خارج می‌کنیم یعنی می‌گوییم روایت قبلی محدوده زمانی عمل به آن با رسیدن روایت معارضش، به پایان رسیده است پس با این بیان جمع بین متعارضین کرده‌ایم (الجمع مهمما أمکن أولى من الطرح) که زمان عمل به منسوخ را مربوط به قبل از بیان ناسخ دانستیم و زمان عمل به ناسخ را مربوط به بعد بیان ناسخ دانستیم پس به هر دو روایت عمل شده فقط هر کدام در زمان خاص خودش.

**وجه دوم:** نسخ اگر هم صحیح و ممکن باشد، وقوعش در روایات بسیار نادر است و نمی‌تواند معیار کلی برای ترجیح قرار گیرد چنانکه عرف هم در تعارض خبرین به مسأله نسخ توجهی ندارد، پس وظیفه در خبرین متعارضین عمل به مرجحات است.

### تحقیق:

\* مرحوم آشتیانی شاگرد محقق مرحوم شیخ انصاری و فیلسوف مدقق در شرحشان بر رسائل، دو راهکار دیگر غیر از طرح روایت سماعة ارائه می‌دهند که بتوان بین دو روایت مذکور جمع نمود. ایشان در **بحر الفوائد فی شرح الفرائد**، ج ۸، ص ۳۸۹ می‌فرمایند: "لا یتعیّن طرحه بعد امکان حمله علی الأولیة و الإرشاد العقلي، حیث إنّ العقل مستقلّ بأولیة تحصیل الواقع علماً بالرجوع إلی الإمام علیه السلام من الرجوع إلی الطّرق المعترية، و لیس الحدیث نصّاً فی لزوم تقدیم التّحویل حتّى یتعیّن طرحه من جهة معارضة، مع ما هو نصّ فی جواز التّرجیح مع التّمكن من تحصیل العلم كالمقبولة."

بعضی دیگر از محشین رسائل (مرحوم سید محمد تنکابنی، در **ایضاح الفرائد**، ج ۲، ص ۹۹۲) هم راهکار دیگری ارائه داده‌اند برای جمع بین دو روایت که حمل صیغه نهی (لا تعمل) در روایت سماعة بر کراهت است.

پنجمین و آخرین اشکالی که مرحوم شیخ انصاری از آن جواب می‌دهند این است که:

اشکال: دو روایت سیزدهم و چهاردهم می‌گویند معیار در حلّ تعارض روایات این است که ظاهر حمل بر أظهر یا نص شود یعنی با کمک أظهر یا نص، ظاهر تفسیر شود و بین آنها به گونه‌ای جمع شود نه اینکه یکی را طرح کنیم و به یکی أخذ کنیم در حالی که روایات یکم تا دوازدهم می‌گفتند با توجه به مرجّحات، راجح از متعارضین باید أخذ شود و مرجوح طرح شود.

جواب: قبل از بیان جواب مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی که در کلام مرحوم شیخ انصاری هم اشاره شده بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: معنای محکم و متشابه

یکی از اصلاحات کاربردی در علوم قرآن، حدیث، فقه و اصول دو کلمه محکم و متشابه است که ناظر به محتوای یک جمله است. محکم جمله‌ای است که دلالتش بر معنا و مقصود گوینده واضح و روشن باشد. مانند آیه "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" یا "يجب عليك الصلاة". متشابه در لغت به دو معنا است: مجمل و مؤول

مجمل عبارت یا کلمه‌ای است که قرینه و راهی برای فهم مراد گوینده از آن وجود ندارد. مثل کلمه عین. یا در روایتی امام باقر علیه السلام می‌فرماید: "مَنْ كَسَرَ بَرِيْطًا أَوْ لَعْبَةً مِنَ اللَّعْبِ أَوْ بَعْضَ الْمَلَاهِي أَوْ خَرَقَ زِقًا مُسْكِرًا أَوْ خَمْرًا فَقَدْ أَحْسَنَ وَلَا عُرْمَ عَلَيْهِ" یعنی کسی که تار (از آلات موسیقی) را بشکند یا وسیله بازی از وسائل بازی را بشکند ... ضامن نیست. در این روایت "لعبة من اللعب" اجمال دارد و نمی‌توانیم بفهمیم مقصود حضرت چه بوده است. بله در زمان صدور روایت قرائن حالیه یا مقالیه‌ای وجود داشته که محتوای کلام برای راوی روشن بوده لکن آن قرائن به ما نرسیده لذا این قسمت از کلام حضرت مجمل می‌شود. مؤول عبارتی است که ظاهر آن قابل فهم است اما می‌دانیم گوینده مقصودش برداشت ظاهری از این عبارت نیست لذا باید با کمک گرفتن از قرائن و نکات دیگری جمله را معنا کنیم. مثل آیه شریفه "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" یا جمله رأیتُ أسدا یرمی که اگر یرمی نباشد نسبت به برداشت از اسدا دچار ابهام می‌شویم.

خلاصه اینکه متشابه در اصطلاح علوم قرآن، حدیث، فقه و اصول آن است که خلاف ظاهرش اراده شده باشد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ابتدا مقصود از دو روایت اخیر را روشن کنیم سپس به جواب می‌پردازیم.

مقصود امام رضا و امام صادق علیهما السلام در دو روایت سیزدهم و چهاردهم که فرمودند: "لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضِلُّوا" از تعبیر متشابه که پیروی از آن را نهی فرمودند، جمله مجمل نیست زیرا در جمله مجمل، مقصود گوینده اصلا روشن نیست که بخواهیم از آن تبعیت کنیم، پس مقصود از متشابه که از تبعیت آن نهی شده‌ایم آیه و روایتی است که احتمال خلاف ظاهر در آن می‌رود و باید ظاهر چنین جمله‌ای را با مراجعه به محکّمات از آیات و روایات، معنا کنیم، ظاهر را حمل بر أظهر یا نص کنیم یعنی با استفاده از نص یا أظهر، مقصود گوینده از ظاهر و جمله متشابه را متوجه شویم.

سؤال: رجوع به نص برای فهم ظاهر یک جمله متشابه یک مسأله عقلائی و مرکوز و ثابت در اذهان تمام اهل زبان‌های دنیا است و این که نیاز به امر و نهی از جانب امام معصوم ندارد.

جواب: می‌فرمایند نسبت به کلام قطعی الصدور درست است یعنی عقلاء اگر علم و قطع به صدور یک جمله متشابه داشته باشند، خود بخود در صدد برداشت صحیح از آن با استفاده از نص برمی‌آیند اما بحث ما در تعارض دو ظنی الصدور است که ممکن است راوی گمان کند حکم تعارض دو ظنی الصدور متفاوت باشد لذ حضرت می‌فرماید حکم تعارض دو ظنی الصدور تفاوتی ندارد و چنانکه متشابهات از آیات قطعی الصدور را با حمل بر محکّمات معنا می‌کنیم، متشابهات از روایات ظنی الصدور را نیز با حمل بر محکّمات معنا می‌کنیم.

پس روایت سیزدهم و چهاردهم می‌فرمایند به محض مواجهه با خبرین متعارضین به دنبال أخذ به راجح و طرح مرجوح نباشید بلکه اگر جمع بینهما (طبق الجمع مهما أمکن أولى من الطرح) ممکن باشد با حمل ظاهر بر أظهر، بین آن دو جمع کنید و فقیه کسی است که با تأمل و دقت در زوایای روایات اهل بیت علیهم السلام بتواند موارد متشابه را با استفاده از أظهر و نص، تفسیر و معنا کند و به هر دو روایت عمل نماید.

پس دو روایت اخیر در صدد تحریک مخاطب به اجتهاد و بکارگیری توان در فهم معانی روایات است و اینکه تسرّع در طرح یک روایت و أخذ به روایت دیگر نداشته باشیم.

خلاصه جواب این شد که دو روایت اخیر می‌گویند تا زمانی که حمل ظاهر بر أظهر ممکن است نوبت به طرح اُحدهما نمی‌رسد، روایات یکم تا دوازدهم می‌گویند وقتی امکان حمل ظاهر بر أظهر نبود و جمع بینهما ممکن نبود نوبت به بررسی مرجّحات می‌رسد پس تنافی و تعارضی بین دو روایت اخیر با سایر روایات وجود ندارد.

خلاصه مقام دوم این شد که بعد از نقل چهارده روایت و پاسخ از پنج شبهه و توهم، فرمودند اخبار علاجیه دلالت می‌کنند بر وجوب أخذ و عمل به مرجّحات منصوصه.

**المقام الثالث: فی عدم جواز ...، ج ۴، ص ۷۳؛ ج ۳، ص ۴۸۱**

### **مقام سوم: لزوم تعدی از مرجّحات منصوصه**

سومین مقام از مقامات چهارگانه در مبحث تراجیح پاسخ به این سؤال است که آیا ترجیح به مرجّحات صرفاً منحصر در مرجّحات منصوصه و مذکوره در روایات است یا می‌توان از این مرجّحات تعدی و عبور نمود و سایر مرجّحات را هم معیار ترجیح قرار داد؟

مرحوم شیخ انصاری در ابتدای بحث می‌فرماید مرجّحاتی که در اخبار علاجیه به آنها تصریح شده که اصطلاحاً می‌گوییم مرجّحات منصوصه، بر حسّت اولویت از این قرار است: ترجیح به شهرت در مقابل شدوذ (که در مقبوله و مرفوعه بود)، ترجیح به اعدلیت و اوثقیّت (که در مرفوعه بود)، ترجیح به مخالفت عامه و ترجیح به مخالفت با میل حکام.

موافقت با کتاب و سنت یا موافقت با اصل هم در اصل مرجّح نیستند بلکه بالاتر از مرجّح و معتضد هستند. توضیح مطلب این است که عناوینی همچون اعدلیت یا مخالفت عامه، مستقلاً دلیل بر حکم شرعی نیستند و اعتبار مستقل ندارند لذا وجودشان همراه یکی از متعارضین سبب ترجیح آن روایت بر دیگری خواهد شد، لکن وقتی آیه یا روایتی مطابق با یکی از متعارضین وجود داشته باشد طبیعتاً خود آن آیه یا روایت دلیل مستقل بر حکم است و در کنار یکی از متعارضین سبب اعتضاد و تقویت آن روایت خواهد شد. چنانکه اگر خبرین متعارضین وجود نداشتند ما به همان آیه یا روایت عمل می‌کردیم. همچنین نسبت به موافقت با اصل.

باز می‌گردیم به سؤال اصلی در مقام ثالث که اگر با مرجّحات منصوصه (شهرت روایی و ...) نتوانستیم تکلیفمان را با متعارضین روشن کنیم آیا نوبت به "إذن فتخیر" می‌رسد یا همچنان واجب است سایر مرجّحات غیر منصوص مانند شهرت فتوایی را هم ملاحظه کنیم؟ در پاسخ به این سؤال دو قول مطرح است: جمعی مانند مرحوم شیخ کلینی معتقد به لزوم اقتصار و اکتفاء به مرجّحات منصوصه هستند و جمعی مانند مرحوم شیخ انصاری توجه به مرجّحات غیر منصوصه را هم لازم می‌دانند.

### **قول اول: لزوم اکتفاء به مرجّحات منصوصه**

مرحوم شیخ کلینی در مقدمه کتاب شریف کافی فرموده‌اند در تعارض اخبار باید به مرجّحات منصوص در روایات مراجعه کنیم و در صورت تکافی و تساوی متعارضین از حیث مرجّحات منصوصه نوبت به تخییر می‌رسد (نه رجوع به مرجّحات غیر منصوصه)

مرحوم شیخ انصاری دو جمله از مطالب مرحوم شیخ کلینی را توضیح می‌دهند:

**جمله اول:** "لانعلم من ذلك الا أقله" مرحوم شیخ کلینی فرموده‌اند هر چند مرجّحاتی مانند مخالفت با عامه در اخبار علاجیه مطرح شده اما موارد حلّ تعارض با این مرجّحات به صورت یقینی، اندک است زیرا علم پیدا کردن به اینکه کدام یک از متعارضین در زمان صدورشان موافق عامه بوده‌اند و کدام یک مخالف عامه بوده‌اند به طور یقینی، برای ما قابل تشخیص نیست و حصول ظن به موافقت یا مخالف عامه هم برای ما فائده‌ای ندارد زیرا دلیل بر حجّیت چنین ظنی نداریم.

**جمله دوم:** "لانجد شيئاً أحوط و لا أوسع..." مرحوم شیخ کلینی فرموده‌اند بعد از تساوی متعارضین از حیث مرجّحات، أحوط و أوسع این است که بر اساس روایات قائل به تخییر شویم (إذن فتخیر). مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید أوسع بودن تخییر روشن است یعنی دست مکلف برای انتخاب هر کدام از متعارضین باز است. اما مقصود ایشان از أحوط بودن عمل به تخییر چیست با اینکه أحوط، توقف در فتوی و احتیاط در عمل است نه تخییر. می‌توانیم بگوییم مقصودشان این است که بعد از تساوی خبرین از حیث مرجّحات منصوصه دو راه وجود دارد یکی اینکه به ظن حاصل از مرجّحات غیر منصوصه اعتنا کنیم و راجح را انتخاب کنیم و دیگری اینکه به فرمایش اهل بیت علیهم السلام در اخبار علاجیه عمل کنیم که بعد از تساوی می‌فرمایند إذن فتخیر، روشن است که عمل به فرمایش اهل بیت علیهم السلام أحوط است از فتوا دادن و عمل بر اساس مرجّح غیر منصوص ظنی نامعتبر. إذن فتخیر در کلام حضرت اطلاق دارد یعنی می‌گوید اگر از حیث مرجّحات مذکور مساوی بودند نوبت به تخییر می‌رسد چه مرجّح غیر منصوص (مثل شهرت فتوایی) وجود داشته باشد یا نه. دلیل و نص خاصی هم نداریم که این اطلاق را تقیید بزند و بگوید زمانی نوبت به تخییر می‌رسد که علاوه بر مرجّح منصوص، مرجّح غیر منصوص هم وجود نداشته باشد. با تمسک به همین احوطیّت، بعض اخباریان به مرحوم محقق حلّی و مرحوم علامه حلّی طعنه زده‌اند که چرا مثل اهل سنت به شیوه‌ای غیر از شیوه بیان شده توسط اهل بیت علیهم السلام عمل می‌کنید.

**أقول: قد عرفت أن ... ج ۴، ص ۷۵؛ ج ۳، ص ۴۸۳، س ۲**

**قول دوم: مرحوم شیخ: لزوم تعدی از مرجّحات منصوصه**

مرحوم شیخ انصاری معتقدند چنانکه به مقتضای اخبار علاجیه، عمل به مرجّحات منصوصه واجب است عمل به مرجّحات غیر منصوصه معتبر هم واجب است.

برای اقامه دلیل بر مدعایشان می‌فرمایند وقتی دو خبر تعارض می‌کنند و طبق اخبار علاجیه (قاعده ثانویه) به سراغ مرجّحات منصوصه رفتیم اما باز هم خبرین مساوی بودند و هیچ‌کدام بر دیگری ترجیح نداشت، بعد التکافی دو مبنا قابل تصویر است: **مبنای اول: توقف در فتوا و احتیاط در عمل.**

اگر کسی قائل شود بعد از تساوی خبرین از جهت مرجّحات منصوصه باید توقف کنیم فقط در صورتی رجوع به مرجّح غیر منصوص (مثل شهرت فتوایی) را مجاز می‌شمارد که علم و یقین به اعتبار مرجّح غیر منصوص نزد شارع داشته باشد. زیرا تعدی به مرجّح غیر منصوص نه به حکم روایات بلکه به حکم عقل است و هر گاه شک کنیم آیا شارع این مرجّح عقلی غیر منصوص را معتبر می‌داند یا نه باید به قدر متیقّن أخذ کنیم و قدر متیقّن از اعتبار مرجّح غیر منصوص، مرجّحی است که یقین به اعتبارش داشته باشیم نه ظن.

**مبنای دوم: تخییر**

ما که معتقدیم طبق اخبار علاجیه آخرین مرحله بعد از ملاحظه مرجّحات، "إذن فتخیر" است می‌گوییم بعد از تساوی در مرجّحات منصوصه و قبل از تخییر اگر مرجّح غیر منصوصی مثل شهرت فتواییه وجود داشته باشد امر دائر است بین عمل به روایت دارای مرجّح غیر منصوص معتبر که معلوم الجواز است و عمل به روایت فاقد مرجّح غیر منصوص که مشکوک الجواز است. روشن است که عمل به مشکوک در مقابل معلوم مجاز نیست پس باید به معلوم الجواز عمل کنیم زیرا مشکوک الجواز قابل تبعیت نیست. نتیجه اینکه به همان بیانی که عمل به مرجّحات منصوصه را واجب دانستیم (معلوم الجواز و مشکوک الجواز) به همان بیان عمل به مرجّحات غیر منصوصه را هم واجب می‌دانیم.

**اشکال:**

تعدی به مرجّحات غیر منصوصه جایز نیست زیرا روایات تخییر اطلاق دارند و می‌گویند اگر از جهت مرجّحات منصوصه مساوی بودند نوبت به تخییر می‌رسد چه مرجّح غیر منصوص وجود داشته باشد چه وجود نداشته باشد. پس قائل به تعدی از مرجّحات منصوصه تنها دو راه دارد که جواز بلکه وجوب عمل به مرجّحات غیر منصوصه را ثابت کند:

**طریق یکم:** قائل به تعدی ثابت کند نصوص و اخبار علاجیه دلالت می‌کنند بر وجوب عمل به هر مزیتی که موجب اُقریبّ ذی المزیة به واقع می‌شود چه مزیت منصوص چه غیر منصوص.

**طریق دوم:** قائل به تعدی ثابت کند اخبار تخییر از جهت مرجّحات غیر منصوصه اطلاق ندارد یعنی روایات تخییر می‌گویند در صورتی نوبت به تخییر می‌رسد که دو خبر از جمیع جهات چه مرجّحات منصوص و چه مرجّحات غیر منصوص مساوی باشند.

در این دو صورت اعتبار مرجّحات غیر منصوص را می‌پذیریم و الا فلا.

**جواب:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند حق این است که هر دو طریق قابل اثبات و قابل برداشت از روایات است. دقت نظر در اخبار علاجیه مقتضی اثبات طریق یکم است و تأمل صحیح در اخبار تخییر مقتضی اثبات طریق دوم است.

لذا جمهور مجتهدین معتقد به جواز تعدی از مرجّحات منصوص هستند و بعضی مانند مرحوم سید مجاهد در مفاتیح الأصول ادعای اجماع کرده‌اند. \*

**و کیف کان فما یمكن ... ج ۴، ص ۷۶؛ ج ۳، ص ۴۸۴، س ۳**

**علت وجوب ترجیح در روایات، اُقریبّت إلی الواقع است**

مرحوم شیخ انصاری برای نشان دادن و اثبات این دو طریق، به چهار فقره از روایات تمسک می‌کنند:

**فقره اول: اُصدقیّت و اوثقیّت مصداقی از اُقریبّت إلی الواقع**

چهار صفت از اوصافی که به عنوان مرجّح در روایات اشاره شده عبارت‌اند از: اُصدقیّت، اوثقیّت، اعدلیّت و اُفقهیّت. وجود هر کدام از این چهار صفت در راویان یک روایت موجب اُقریبّت إلی الواقع است لکن از این چهار مورد دو صفت اعدلیّت و اُفقهیّت به جهت خصوصیتی بوده که سبب اُقریبّت إلی الواقع‌اند و آن خصوصیت هم در جلسات قبل توضیح داده شد که اُفقهیّت و تضرّع در روایات سبب می‌شود شخص اُفقه بهتر از فقیه صحیح و سقیم در بین روایات را تشخیص دهد پس تخصص اُفقه موجب ترجیح و اُقریبّت الی الواقع است.

اما نسبت به دو صفت اوثقیّت و اصدقیّت صرف اقریبّیت إلى الواقع مورد نظر امام بوده که این دو صفت را مطرح کرده‌اند نه وجود سبب و ویژگی خاصی زیرا مهم وثاقت و راستگویی فرد است و به صرف اصدق و اوثق بودن می‌تواند اقرّب إلى الواقع باشد. پس نتیجه می‌گیریم ملاک حضرت برای ذکر کردن صفت اصدقیّت و اوثقیّت، اقریبّیت إلى الواقع است پس اقریبّیت الی الواقع اگر از طریقی مشابه اصدقیّت هم حاصل شود تفاوتی نخواهد داشتو باید همان را مقدّم نمود.

با توجه به این توضیحات می‌فرمایند اعتبار دو مرجّح غیر منصوص را می‌توانیم از این دو مرجّح منصوص نتیجه بگیریم:  
الف: ترجیح به صفات روایت مانند اصبطیّت یا اعرفیّت.

فردی که اصبط است یعنی قوّه حفظ و قوّه تطبیق حدیثی که می‌شنود با محفوظات قبلی، در او قوی تر است یا راوی که اعرّف و آشناتر و آگاه‌تر به کلام اهل بیت علیهم السلام است در نقل حدیث دقیق‌تر عمل می‌کند پس روایات او اقرّب إلى الواقع است.  
ب: ترجیح به صفات روایت مانند منقول به لفظ بودن در مقابل منقول به معنی.

اگر دو خبر متعارض باشند که با استفاده از قرائن و مشابهاتش در روایات تشخیص دادیم یکی نقل به معنا است و دیگری نقل به عین الفاظ است، طبیعتاً روایتی که نقل عین الفاظ کلام اهل بیت علیهم السلام است، اقرّب إلى الواقع است نسبت به روایتی که راوی آن، محتوای کلام اهل بیت را گرفته و همان محتوا را بدون کم و زیاد در کلیشه، قالب و الفاظ دیگری بیان نموده است (نقل به معنا) مؤید این مدعای ما همان نکته‌ای است که ذیل بررسی مقبوله (در صفحه ۶۰) بیان کردیم که وجود چهار صفت "أعدلهما و أفقههما و اصدقهما فی الحدیث و أورعهما" و عطف آنها با واو عاطفه در کلام حضرت، نشانه لزوم اجتماع این صفات در راوی یک روایت نیست بلکه هر کدام از اینها صفت مستقلی هستند لذا می‌توان صفت اصدقیّت را مستقل و جدای از افضهیّت تفسیر کرد و مناط آن را اقریبّیت الی الواقع دانست و به تنقیح این مناط ادعا نمود که اصبطیّت هم عند الشارع معتبر است.

راوی هم از کلام حضرت همین نکته را فهمیده است یعنی راوی از کلام حضرت چنین برداشت کرده که مهم وجود صفاتی از این قبیل است چه چهار وصفی که حضرت نام بردند و چه غیر آن که موجب اقریبّیت الی الواقع شود و چه اینکه فقط یکی از این صفات در راوی باشد چه دو یا بیشتر از آن، به عبارت دیگر مقصود امام صادق علیه السلام نیز اجتماع شرائط چهارگانه نبوده است زیرا اگر امام صادق علیه السلام چنین مقصودی داشتند مناسب بود که راوی سؤال کند اگر فقط دو صفت از این چهار صفت وجود داشت چطور آیا سبب ترجیح می‌شود یا نه؟ یا اگر دو صفت در راویان یک روایت و دو صفت در راویان روایت دیگر بود چه باید کرد؟ در حالی که می‌بینیم راوی اصلاً چنین سؤالاتی نمی‌پرسد بلکه به صورت کلیّ عرض می‌کند از حیث صفات (منصوص و غیر منصوص) هیچ برتری بر یکدیگر ندارند.

#### فافهم

شاید اشاره به نقد این کلام اخیر و دلیل بر وجه تأیید (و یؤید ما ذکرنا) باشد که عطف با واو اگر دال بر اجتماع آن اوصاف اربعه نباشد لا اقل نشان می‌دهد اقریبّیت إلى الواقع در این چهار صفت یکسان است نه اینکه شما بین اصدقیّت با افضهیّت تفاوت قائل شدید و اقریبّیت إلى الواقع را در صفت اصدقیّت به معنای عام اقرّب الی الواقع گرفتید و آن را به اصبطیّت ساریت دادید اما اقریبّیت الی الواقع در صفت افضهیّت را به معنای سبب خاص برای اقریبّیت گرفتید و قابل تعمیم به صفات دیگر ندانستید.  
سه فقره دیگر از روایات برای تمسک به تعدی از مرجّحات منصوصه باقی مانده که خواهد آمد.

#### تحقیق:

\* ضمن مراجعه به کفایة الأصول مرحوم خود نظر ایشان در رابطه با مرجّحات غیر منصوصه ارائه دهید.



دومین فقره از فقرات روایت که دلالت بر جواز بلکه لزوم تعدی از مرجّحات منصوصه دارد فراز "فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه" در مقبوله است یا مشابه آن که در مرفوعه آمده بود: "خذ بما اشتهر بین اصحابک". ابتدا دو جمله را باید معنا کنیم:

معنای "فإنّ المجمع علیه"

قبل از بیان معنای جمله مذکور، یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: اقسام شهرت

در اصول فقه مرحوم مظفر با اقسام سه‌گانه شهرت آشنا شدیم. \*

#### قسم اول: شهرت روایی

مشهور بودن نقل یک روایت را شهرت روایی گویند. مانند مقبوله عمر بن حنظله. (البته شهرت روایی لزوماً به معنای تواتر نیست)

#### قسم دوم: شهرت عملی

هر گاه مشهور فقهاء در مقام إفتاء به یک روایت عمل کرده باشند آن را شهرت عملی می‌نامند.

نسبت میان شهرت روایی و شهرت عملی، عام و خاص من وجه است.

#### قسم سوم: شهرت فتوایی

هر گاه یک فتوا بین فقهاء شایع و مشهور باشد بدون این که مستند به روایت خاصی باشد به آن شهرت فتوایی گویند.

**نکته:** متعارضین می‌توانند هر دو شهرت روایی داشته باشند یعنی روایت الف را ۱۰ نفر از راویان و فقها نقل کرده باشند هم چنین روایت ب را ۹ نفر از محدثان نقل کرده باشند. اما امکان ندارد دو شهرت فتوایی با هم تعارض کنند زیرا یا اکثر فقها (مثلاً ۹۰ درصد) فتوای به مثلاً حرمت می‌دهند یا اکثر فقهاء فتوای به عدم حرمت می‌دهند و معنا ندارد ۹۰ درصد فقها هم فتوای به حرمت دهند هم فتوای به عدم حرمت.

طبق توضیح مذکور در مقدمه، مقصود از "المجمع علیه" یا "ما اشتهر بین اصحابک" نمی‌تواند شهرت فتوایی باشد بلکه شهرت روایی است. پس مشهور بودن روایت یعنی منقول و معروف بودن نزد اکثر بلکه کلّ فقهاء و در مقابل آن شاذّ به معنای منقول اندکی از محدثان است. معنای "لاریب فیه"

شهرت و مجمع علیه بودن توصیف شده به "لاریب فیه". مرحوم شیخ انصاری برای این جمله دو معنا بیان و معنای اول را نقد می‌کنند. معنای اول: معلوم و قطعی لاریب فیه یعنی اینکه یک روایت مشهور باشد به اندازه‌ای که هیچ شک و شبهه و احتمال خلافی در آن نمی‌رود یعنی قطعی از حیث عبارت (استناد الفاظ به معصوم) و دلالت است.

مرحوم شیخ انصاری سه نقد به این معنا وارد می‌دانند:

اولاً: قطع و علم به صحت متعارضین امکان ندارد یعنی ممکن نیست هم یقین به حرمت هم یقین به عدم حرمت داشته باشیم.

ثانیاً: اگر مشهور بودن به معنای مقطوع بودن است و شهرت یک ملاک قطعی به شمار می‌رود چگونه حضرت یک معیار ظنی که ترجیح به صفات باشد را قبل از ترجیح به شهرت بیان فرموده‌اند؟

ثالثاً: اگر مشهور بودن به معنای مقطوع بودن است و یک معیار قطعی برای تشخیص به شمار آید، دیگر پس از آن معیار قرار دادن مرجّحات ظنی مثل مخالفت عامه صحیح نیست.

نتیجه اینکه "لاریب فیه" به معنای مقطوع و معلوم بودن نیست.

**معنای دوم:** معنای نسبی دارد یعنی در مقایسه و سنجش بین دو روایت که یکی مشهور است و دیگری شاذّ، شک و شبهه‌ای که در روایت شاذّ هست در روایت مشهور وجود ندارد یعنی در روایت مشهور ریب و شک اندکی در صحت و اُقریب الی الواقع وجود دارد اما در روایت شاذّ شک و شبهه قوی‌ای در صحت وجود دارد. پس همین که ریب و شک قوی در روایت مشهور نیست باعث می‌شود اُقرب الی الواقع باشد که از آن تعبیر شده به "لاریب فیه".

خلاصه تعلیل به فراز مذکور برای لزوم تعدی به مرجّحات غیر منصوص این است که روایت می‌فرماید ترجیح به شهرت واجب است، علت این ترجیح هم "لاریب فیه" بودن یعنی اُقرب الی الواقع بودن است. پس هر جا این علت وجود داشت حکم وجوب ترجیح هم ثابت است لذا می‌گوییم هر یک از متعارضین اُقرب الی الواقع بود، بلکه نازل‌تر، هر کدام احتمال مخالفتش با واقع کمتر بود مقدم است.

**فقره سوم: "الرشد فی خلافهم" مصداق أقریبت**

حضرات معصومان فرموده‌اند از متعارضین، روایت مخالف عامه مقدم شود زیرا رشد و هدایت در مخالفت با آنان است. روشن است که این "الرشد فی خلافهم" یک قضیه و حکم دائمی نیست زیرا موارد فراوانی داریم که دیدگاه و فتوای آنان با دیدگاه امامیه یکی است پس این جمله یک قضیه غالبیه است یعنی غالباً اینگونه است که فتاوی آنان مخالف مکتب اهل بیت علیهم السلام است. پس علت وجوب تقدیم در این فراز این است که مخالفت با آنان اماره و نشانه هدایت و صحت یک روایت و اقریبت الی الواقع است.

البته انصاف این است که مثل فقره قبلی می‌گوییم نیاز به اماره بر رشد هم نداریم بلکه نازل‌تر از آن، همین که یکی از متعارضین بعد از باطل بود علت برای ترجیح است. چنانکه هر دو گزاره "حقانیت حدیث ائمه به کتاب و سنت و اقریبت آن الی الواقع" و "باطل بودن غیر شبیه و اقرب الی الباطل" بودن در روایات دیگر در یک ردیف قرار گرفته و از اعتبار مساوی برخوردار شده‌اند. پس نیازی به زحمت پیدا کردن اماره بر اقریبت الی الواقع هم نداریم بلکه صرف ابعديت عن الباطل کافی است.

**فقره چهارم: "دع ما یریبک الی ما لا یریبک" مصداق أقریبت**

در بعض روایات باب احتیاط امر شده‌ایم به أخذ "ما لا یریبک" و ترک "ما یریبک". معنای ریب در این روایت به همان معنایی است که در فقره دوم تبیین شد، پس علت تقدیم "ما لا یریبک" اقریبت الی الواقع است یعنی شک و شبهه نسبت به مطابقت با واقع در "ما یریبک" بیشتر است لذا باید طرح شود و به "ما لا یریبک" که شک و شبهه مذکور، در آن کمتر است عمل شود. (نه اینکه مقطوع و معلوم است) نتیجه: حال که علت ترجیح در چهار فراز مذکور، اقریبت الی الواقع بود می‌گوییم این علت در تعارضین بین دو روایت که یکی منقول به لفظ و دیگری منقول به معنا است سبب تقدیم منقول به لفظ می‌شود زیرا اقرب الی الواقع است و احتمال خطای کمتری در آن است. همچنین اگر تعداد روایان یکی از متعارضین کمتر باشد همین قلت واسطه‌ها سبب پایین‌تر آمدن احتمال خطا و سبب تقدیم می‌شود. پس هر مرجحی که نفی کننده احتمال و شک در یک طرف باشد آن طرف راجح است و طرفی که شک در آن منتفی نیست مرجوح است.

**تحقیق:**

\* عبارت مرحوم مظفر در جلد دوم، صفحه ۱۵۶ اصول فقه چنین بود که فرمودند: ان الشهرة لغة تتضمن معنى ذیوع الشيء و وضوحه . و منه قولهم : شهر فلان سيفه ، و سيف مشهور . و قد اطلق ( الشهرة ) باصطلاح اهل الحديث على كل خبر كثر روايه على وجه لا يبلغ حد التواتر . و الخبر يقال له حينئذ : ( مشهور ) ، كما قد يقال له : ( مستفيض ) . و كذلك يطلقون ( الشهرة باصطلاح الفقهاء على كل ما لا يبلغ درجة الاجماع من الاقوال فى المسألة الفقيهية . فهى عندهم لكل قول كثر القائل به فى مقابل القول النادر . و القول يقال به : ( المشهور ) ، كما أن المفتين الكثيرين انفسهم يقال لهم : ( مشهور ) ، فيقولون : ذهب المشهور الى كذا ، و قال المشهور بكذا . . . و هكذا . و على هذا ، فالشهرة فى الاصطلاح على قسمين :

۱ - ( الشهرة فى الرواية ) ، و هى كما تقدم عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر . و لا يشترط فى تسميتها بالشهرة أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضا ، فقد يشتهر و قد لا يشتهر . و سيأتى فى مبحث التعادل و التراجيح ان هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الاخبار . فيكون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة .

۲ - ( الشهرة فى الفتوى ) ، و هى كما تقدم عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعى ، و ذلك بان يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة درجة الاجماع الموجب للقطع بقول المعصوم .

فالمقصود بالشهرة - اذن - ذیوع الفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير ان يبلغ درجة القطع .

و هذه الشهرة فى الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها و النزاع فيها :

( الاول ) - ان يعلم فيها أن مستندها خبر خاص موجود بين ايدينا . و تسمى حينئذ ( الشهرة العملية ) . و سيأتى فى باب التعادل و التراجيح البحث عما اذا كانت هذه الشهرة العملية موجبة لجبر الخبر الضعيف من جهة السند ، و البحث أيضا عما اذا كانت موجبة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة .

( الثانى ) - ألا يعلم فيها ان مستندها أى شىء هو ، فتكون شهرة فى الفتوى مجردة ، سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة و لكن لم يستند اليها المشهور أو لم يعلم استنادهم اليه ، أم لم يكن خبر اصلا . و ينبغى ان تسمى هذه بـ ( الشهرة الفتوائية ) .

**المقام الرابع: فی بیان المرجّحات، ج ۴، ص ۷۹؛ ج ۳، ص ۸۷**

مرحوم شیخ انصاری ابتدای مبحث ترجیح فرمودند در چهار مقام بحث خواهیم کرد، در مقام اول ترجیح راجح بر مرجوح را واجب دانستند. در مقام دوم به نقل و تحلیل اخبار علاجیه پرداختند و در مقام سوم وجوب تعدی از مرجّحات منصوصه را ثابت کردند.

**مقام چهارم: بیان مرجّحات**

در این مقام پنج مطلب بیان می‌کنند:

**مطلب اول: تقسیم بندی کلی مرجّحات**

می‌فرمایند مرجّحات به طور کلی به دو قسم تقسیم می‌شوند: مرجّحات داخلیّه و خارجیّه.

**قسم اول:** مرجّحات داخلیّه. مرّجّ داخلی هر مزیتی است که وجود و حیثیتی جدای از حدیثین متعارضین ندارد. یعنی حدیث الف که در تعارض با حدیث ب قرار گرفته، در خود حدیث الف مزیتی است که سبب ترجیح آن بر حدیث ب می‌شود. به عبارت دیگر مرّجّ داخلی یعنی مرّجّ غیر مستقل، مرّجّی که وجود مستقل و جدایی از حدیث الف ندارد.

**قسم دوم:** مرجّحات خارجیّه. مرّجّ خارجی مزیتی است که وجود مستقل از حدیث دارد. یعنی حتی اگر حدیثین متعارضین هم نبودند، این مزیت قابلیت طرح و بررسی را دارا بود. این مرّجّ خارجی بر دو قسم است:

**یکم:** مرّجّ خارجی و مستقلی که علاوه بر استقلال در وجود، استقلال در حجّیت و سند قرار گرفتن برای حکم شرعی هم دارد، یعنی فی نفسه معتبر است مانند کتاب. پس مرّجّی به نام موافقت کتاب، هم مرّجّ خارجیّه است هم لولا حدیثین متعارضین، قابلیت استناد و استنباط حکم شرعی را دارا است.

**دوم:** مرّجّ خارجی و مستقلی که اعتبار و حجّیت مستقل ندارد و صرفاً می‌تواند به عنوان مزیت، سبب ترجیح ذو المزیه شود. مانند شهرت فتوایی که نمی‌تواند به عنوان یک دلیل مستقل برای اثبات حکم شرعی به کار رود لکن می‌تواند مرّجّ قرار گیرد.

تقسیم دیگری هم برای مرجّحات خارجیّه بیان می‌کنند که مرّجّ خارجی و مستقل دو صورت دارد:

**صورت اول:** علاوه بر استقلال در مزیت، سبب حصول اطمینان به اقریبّ ذو المزیه الی الواقع می‌شود.

وجود این مرّجّ در یکی از حدیثین متعارضین، سبب می‌شود اطمینان پیدا کنیم این حدیث اقرّب الی الواقع است. دو مثال بیان می‌کنند: **مثال اول:** موافقت کتاب. موافق بودن یکی از متعارضین با کتاب، سبب اطمینان به اقریبّ آن حدیث الی الواقع می‌شود.

**مثال دوم:** موافقت اصل عملی. اگر مبنا در حجّیت اصل عملی این باشد که چون اصل عملی مفید ظن است حجت می‌باشد، موافق بودن یکی از متعارضین با اصل عملی، سبب اقریبّ الی الواقع می‌شود زیرا مانند اماره طریقیّت دارد و مفید ظن است.

**صورت دوم:** جدای از استقلال در مزیت، سبب حصول اطمینان به اقریبّ ذو المزیه الی الواقع نمی‌شود.

برای این مورد هم دو مثال بیان می‌کنند که مقصود از این دو مورد را روشن می‌سازد:

**مثال اول:** أخذ به جانب حرمت. در دوران بین وجوب و حرمت، یا حرمت و غیر حرمت در متعارضین، یکی از مزایایی که مطرح است تقدیم روایت دال بر حرمت است، این مزیت سبب نمی‌شود که حکم حرمت را اقرّب الی الواقع بدانیم بلکه تعبداً روایت دال بر حرمت را بر روایت دیگر مقدم می‌کنیم.

**مثال دوم:** موافقت اصل عملی. اگر مبنا در حجّیت اصل عملی این باشد که صرفاً از باب تعبد و انجام وظیفه عملیه و خروج از تحیر به اصل عملی، عمل می‌کنیم در این صورت حدیث موافق با اصل عملی به جهت تعبد مقدم می‌شود و مفید اقریبّ الی الواقع نخواهد بود. **نکته:** مرحوم شیخ انصاری یک اشکال به تعبیر اصولیان مطرح می‌کنند که صرفاً یک ایراد شکلی و عبارتی است.

می‌فرمایند قسم دوم از مرجّحات یعنی مزیت‌های خارجیّه یا همان مستقل را از مرجّحات شمردن تعبیر مسامحه‌ای است (این نکته را در جلسه ۸۱ ابتدای مقام سوم هم اشاره کردند) بلکه باید معتضد بنامیم زیرا عرفاً وقتی گفته می‌شود یک حدیث مرّجّ دارد، برداشت چنین است که وجه ترجیح در خود این حدیث است یعنی مرّجّ داخلی است، اینکه مزیت خارجی مستقل را مرّجّ بنامیم مسامحه در تعبیر است. مخصوصاً صورت دوم که گفتیم این مزیت موجب اقریبّ آن حدیث الی الواقع نمی‌شود. یعنی وقتی این مزیت، یک مزیت خارجی، مستقل و غیر مؤثر در نفس و ذات حدیث است، دیگر تعبیر مرّجّ صحیح نیست بلکه باید تعبیر کنیم به معتضد تا علاوه بر اشاره به وجود مزیت و اعتضاد، اشاره به استقلال آن مزیت هم باشد. البته مرحوم شیخ هم از همین تعبیر مسامحی استفاده کرده و می‌کنند.

**مطلب دوم: مرجّحات داخلیّه**

در رابطه با مرجّحات داخلیّه چند نکته بیان می‌کنند:

### نکته اول: اقسام مرجح داخلی

مرجح داخلی بر سه قسم است:

#### یکم: مرجح صدور

مزیتی که به اصل صدور یک حدیث بازگردد را مرجح صدور می‌نامیم به عبارت دیگر مزیتی که سبب شود یک خبر أقرب إلى الصدور عن امام المعصوم باشد و بعد از دروغ بستن به امام معصوم باشد را مرجح صدور می‌دانیم. مرجح صدور دو حالت دارد:

الف: مزیت در سند. (مرجح سندی)

مزیت در صفات راوی مانند اعدلیت و اصدقیت سبب ترجیح یک سند بر سند دیگر و در نتیجه ترجیح یک روایت است.

ب: مزیت در متن. (مرجح متنی)

فصیح‌تر و بلیغ‌تر بودن متن و الفاظ یک روایت می‌تواند مزیتی باشد که سبب تقدیم یک حدیث بر حدیث دیگر شود.

البته ترجیح به صدور که یک مرجح ظنی است صرفاً در خبر واحد قابل تصویر است زیرا در خبر متواتر که سند و صدورش قطعی است نوبت به ترجیح ظنی نمی‌رسد.

#### دوم: مرجح جهتی

اینکه جهت صدور یک حدیث از امام معصوم چیست دو حالت دارد: یا امام معصوم در صدد بیان حکم واقعی بوده‌اند یا در صدد تقیه و حفظ جان شیعیان بوده‌اند، اگر جهت صدور، بیان حکم واقعی باشد قطعاً مزیتی است که سبب ترجیح یک روایت می‌شود. به عنوان مثال اگر یکی از متعارضین مخالف عامه (یا مخالف عمل سلطان جور یا مخالف فتوا و قضاوت قاضی جور باشد) و دیگری موافق عامه باشد کشف می‌کنیم جهت صدور روایت مخالف عامه بیان حکم واقعی بوده و احتمالاً جهت صدور روایت موافق عامه، تقیه بوده است.

#### سوم: مرجح مضمونی

اگر راوی، مضمون کلام معصوم را با عین الفاظ آن نقل کرده باشد، این روایت ترجیح دارد بر روایتی که راوی مضمون کلام معصوم را نقل به معنا کرده است زیرا در نقل به معنا احتمال اشتباه راوی در انتخاب الفاظ مناسب و نقل دقیق مضمون وجود دارد. پس مضمون منقول باللفظ أقرب الی الواقع است.

همچنین مخالفت عامه (که از مرجحات خارجیه است) می‌تواند یک مرجح مضمونی باشد در صورتی که وجه ترجیح به آن را، أقربیت الی الحق و الرشد و الهدایة بدانیم. پس اگر مخالفت عامه سبب ترجیح یک مضمون و أقربیت یک مضمون الی الواقع شود مرجح داخلی خواهد بود. همچنین ترجیح به شهرت که در واقع از مرجحات خارجیه است، می‌تواند به همین بیان مرجح مضمونی به شمار آید. \* قابل ذکر است که مرحوم شیخ انصاری در مباحث بعد به تفصیل مصادیق و نمونه‌های این سه قسم مرجح داخلی را بیان خواهند کرد.

#### نکته دوم: تقدیم مرجح دلالی بر مرجحات داخلی

می‌فرمایند اگر یکی از متعارضین أصح سنداً، موافق کتاب و دارای شهرت روایی (و ظاهر) باشد اما روایت دیگر أقوى دلالةً (نص) باشد، روایتی مقدم است که دلالتش أقوى است. زیرا اوصاف مربوط به روایت از قبیل سند، هر چقدر هم موجب ارتقاء جایگاه یک حدیث شود آخرش این است که یک خبر واحد را هم‌رتبه خبر متواتر و قطعی‌السنند قرار دهد، و موافقت کتاب هر چقدر سبب ارتقاء جایگاه یک حدیث شود آخرش این است که هم‌رتبه آیه قرآن قرار گیرد و در مباحث عام و خاص ثابت شده یک خبر واحد خاص مقدم می‌شود بر عام متواتر یا عام قرآنی زیرا دلالت عام بر عموم ظاهر و دلالت خاص بر خصوص موردش أظهر یا نص است لذا أظهر و نص بر ظاهر باید مقدم شود. (مثل أکرم العلماء و لاتکرم زیدا العالم)

خلاصه اینکه اگر دلالت یکی از خبرین ظاهر و دلالت دیگری أظهر یا نص باشد نوبت به بررسی مرجحات داخلی نمی‌رسد. دلیل و سرّ این تقدیم را جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

### تحقیق:

نسبت به وجه مرجح مضمونی بودن شهرت روایی مرحوم آخوند در *درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد*، ص ۴۵۹ می‌فرمایند: لا یخفی انّ عدّ الشّهرة من المرجّحات المضمونیة لا ینافی کونها من المرجّحات الصدوریة بل هی أقواها، إذ الشّهرة الرّوائیة لو خلیت و نفسها یقوی الرّوایة صدورا و مضمونا فلا غرو فی التمثیل للمرجّح المضمونی کالتمثیل للمرجّح الصدوری.

مرحوم تبریزی در *أوثق الوسائل فی شرح الرسائل*، ج ۷، ص ۳۳۶ می‌فرمایند: کونها من المرجّحات المضمونیة إنّما هو مبني علی ما سیجیء فی بیان المرجّحات الخارجة من کشفها عن شهرة العمل أو اشتها الفتوی علی طبق الرّوایة و إنّ لم یکن استناد المفتین إليها و إلاّ فهی من المرجّحات الصدوریة.

(یکشنبه شهادت امام کاظم علیه السلام و تعطیل بود)

و السّر فی ذلک ... ج ۴، ص ۸۱؛ ج ۳، ص ۴۸۹، س ۵

نکته سوم: وجه تقدیم مرجّح دلالی بر سایر مرجّحات

در بیان وجه تقدیم مرجّح دلالی بر سایر مرجّحات دو بیان ارائه می‌دهند:

**بیان اول:**

مَصَبّ و محل جریان ترجیح جایی است که امکان جمع عرفی و دلالی وجود نداشته باشد و بین دو روایت یا صدر و ذیل یک روایت نتوان جمع کرد، اما در صورتی جمع بینهما ممکن باشد دیگر نوبت به تعارض نمی‌رسد که به دنبال مرجّح بگردیم.

**بیان دوم:**

وقتی طبق مقتضای أدله حجیت خبر واحد، هر کدام از دو خبر از نظر سند معتبر باشند و از نظر دلالت بتوانیم دو خبری که تعارض بدوی بین آنها دیده می‌شود را جمع کنیم و هر دو را بمنزله یک کلام واحد به حساب آوریم (مثل أکرم العلماء و لاتکرم زیدا العالم که جمعشان می‌شود إکرم العلماء الا زیدا) چنین موردی مصداق اخبار علاجیه نیست که بررسی کنیم کدام یک از مرجّحات تکلیف ما را روشن می‌کند بلکه چنین موردی مصداق دو روایت سیزدهم و چهاردهم است که آنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا، پس طبق فرمایش اهل بیت علیهم السلام و طبق جمع عرفی وقتی تعارض بدوی بین دو کلام با دقت در محتوای آنها قابل رفع است دیگر نوبت به بررسی مرجّحات نخواهد رسید.

پس نکته مهم این است که موضوع در اخبار علاجیه و بیان مرجّحات، تحیر سائل و راوی است که می‌گوید بنی دو خبر متعارض از نظر دلالی نتوانستیم جمع کنیم و متحیریم چه کنیم و مراد امام معصوم از این دو روایت متعارض را متوجه نمی‌شویم در این جا است که مرجّحات مطرح می‌شود لذا اگر با جمع دلالی بین دو خبر تحیری وجود نداشته باشد نوبت به اخبار علاجیه و ملاحظه مرجّحات نمی‌رسد.

نعم قد یقع الکلام ... ج ۴، ص ۸۱؛ ج ۳، ص ۴۸۹، س آخر

بله دو بحث مطرح است یکی صغروی و دیگری کبروی، و محل بحث ما مربوط به کبری است نه صغری. توضیح مطلب:

صغری: (مثلا) جمله خبریه در مقام انشاء أظهر از فعل امر است (در دلالت بر وجوب).

کبری: هر أظهر (یا نصّی) بر ظاهر مقدم است.

در نکته دوم و سوم بحث ما در کبری است، اما بحث از صغری و اینکه کدام جمله و کدام کلمه أظهر یا نص است و کدام کلمه یا جمله ظاهر است، باید در مباحث الفاظ علم اصول یا در مباحث فقه الحدیث یا مباحث فقهی بررسی شود نه در بحث تعارض و ترجیح.

و ما ذکرناه کأنه مما ... ج ۴، ص ۸۲؛ ج ۳، ص ۴۹۰، س ۱

**نکته چهارم: نقد قول عدم تقدیم مرجّح دلالی**

مرحوم شیخ انصاری فرمودند تا زمانی که رفع تعارض و جمع بین دو دلیل با مرجّح دلالی ممکن است نوبت به سایر مرجّحات نمی‌رسد. در نکته چهارم به نقد قول مخالفینشان می‌پردازند.

**نقل عباراتی از قائلین به عدم تقدیم مرجّح دلالی**

مرحوم شیخ انصاری به عقیده سه تن از بزرگان اشاره می‌کنند که عکس مرحوم شیخ انصاری معتقدند ابتدا باید مرجّحات مذکور در اخبار علاجیه مورد ملاحظه قرار گیرد و اگر از آن طریق تعارض رفع نشد و یکی آن دو خبر مقدم نشد و هر دو مساوی بودند نوبت به مرجّح دلالی و بررسی دلالت دو خبر می‌رسد.

دو عبارت از مرحوم شیخ طوسی و کلام مرحوم محدّث بحرانی و کلام مرحوم میرزای قمی را ذکر می‌کنند:

**کلام مرحوم شیخ طوسی:**

مرحوم شیخ طوسی در دو کتاب الإستبصار فیما اختلف من الأخبار (کتاب حدیثی از کتب أربعة) و العُدّة فی أصول الفقه (کتاب اصولی) عبارتی دارند که به روشنی شیوه حل تعارض را عکس مرحوم شیخ انصاری بیان می‌کنند.

ایشان برای رفع تعارض خبرین چند مرحله تصویر می‌کنند که تقریبا در هر دو کتابشان مشابه است:

**الف:** روایتی مقدم است که روایانش أعدل باشند.

ب: اگر از این جهت مساوی بودند، روایتی مقدم است که شهرت روایی دارد و فقها و راویان بیشتری آن را نقل کرده‌اند.

ج: اگر از این جهت هم مساوی بودند، روایتی مقدم است که سایر ملاکات ترجیح (که در عبارتشان اشاره کرده‌اند) را دارا باشد.

د: اگر از نظر مرجّحات مذکور در روایات برابر بودند نوبت به بررسی دلالت دو خبر می‌رسد:

- اگر دلالتشان به گونه‌ای باشد که دو راه وجود داشته باشد:

راه اول: با عمل به یک روایت به نوعی به روایت دیگر هم عمل کرده‌ایم.

راه دوم: با عمل به یک روایت به روایت دیگر عمل نکرده‌ایم.

طبیعتاً راه اول باید انتخاب شود.

(مثال: رابطه عام و خاص مطلق بین دو دلیل، یک دلیل می‌گوید اُکرم العلماء دلیل دیگر می‌گوید لاتکرم زیدا العالم، اگر به اُکرم العلماء عمل کنیم و تمام ده عالم را اکرام کنیم روشن است که به لاتکرم زیدا العالم عمل نکرده‌ایم، اما اگر به لاتکرم زیدا العالم عمل کنیم و

زید را اکرام نکنیم می‌توانیم به اُکرم العلماء نسبت به ۹ عالم عمل کنیم پس هم به لاتکرم عمل کرده‌ایم هم به اُکرم العلماء)

- اگر دلالتشان به گونه‌ای باشد که هر کدام بتوانند قرینه بر دیگری باشند باید ببینیم کدام یک شاهد و مؤید دارند، هر کدام مؤید داشت به همان عمل می‌کنیم و اگر هیچ مؤیدی هم نباشد، مخیر خواهیم بود.

(مثال: رابطه عام و خاص من وجه بین دو دلیل، یک دلیل می‌گوید اُکرم العلماء و دلیل دیگر می‌گوید لاتکرم الفساق، دو ماده افتراق دارند و یک ماده اشتراک:

ماده افتراق اول: عالم هست فاسق نیست.

ماده افتراق دوم: عالم نیست فاسق هست.

ماده اشتراک: عالم فاسق.

نسبت به ماده اشتراک تعارض دارند، اگر یکی از اُکرم یا لاتکرم مؤید و شاهدی داشته باشند به همان عمل می‌کنیم و اگر هر دو از حیث دلالت و وجود یا عدم شاهد و مؤید مساوی هستند نوبت به تخیر می‌رسد.)

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرّجات / مطلب ۲: مرّجات داخلیة/نکته ۴: نقد قول عدم تقدیم مرّجّ دلالی ..... ۸۷۱

جلسه ۸۶ (شنبه، ۱۴/۱۲/۱۴۰۰)

بسمه تعالی

(سه‌شنبه مبعث و چهارشنبه هم تعطیل بود)

و هذا کله کما تری ... ج ۴، ص ۸۴؛ ج ۳، ص ۴۹۲، س ۱۳

کلام در نکته چهارم به نقل کلام مرحوم شیخ طوسی رسید. مرحوم شیخ انصاری بعد از نقل عبارات مرحوم شیخ طوسی از استبصار و غده مبنی بر لزوم تقدیم مرّجات بر جمع بین دلالت‌ها حتی در صورتی که رابطه بین دو دلیل عام و خاص باشد، به عبارتی از مرحوم شیخ طوسی در غده الأصول اشاره می‌کنند که در تناقض با حرف قبلی‌شان (و مطابق با کلام مشهور و مرحوم شیخ انصاری) است.

**تناقض در کلام مرحوم شیخ طوسی**

مرحوم شیخ طوسی در انتهای مبحث عام و خاص (در فصل ۲۲ ذیل: "الباب الخامس الکلام فی العموم و الخصوص") فرموده‌اند رابطه عموم و خصوص بین دو دلیل بر دو گونه است:

**یکم:** عموم و خصوص من وجه. تعارض بین عامین من وجه (عام و خاص من وجه) ثابت است و حل آن با ملاحظه مرّجات است و در صورت تساوی، وظیفه تخییر است. مثال این قسم انتهای جلسه قبل گذشت.

**دوم:** عموم و خصوص مطلق. تعارض بین عام و خاص مطلق، تعارض بدوی است و باید خاص را بر عام مقدم نمود زیرا اگر به عام عمل کنیم موجب طرح و کنار گذاشتن خاص می‌شود اما اگر به خاص عمل کنیم هم به قسمت زیادی از عام عمل کرده‌ایم هم به خاص. مثال این قسم هم انتهای جلسه قبل گذشت.

نتیجه اینکه مرحوم شیخ طوسی بر خلاف کلام قبلی‌شان که جلسه قبل توضیح داده شد، در این جا می‌فرمایند در رابطه عام و خاص مطلق باید جمع دلالی را مقدم نمود بر سایر مرّجات بلکه اصلاً نوبت عمل به مرّجات نمی‌رسد زیرا تعارض بین عام و خاص مطلق تعارض مستقر نیست بلکه تعارض بدوی است که با جمع دلالی قابل رفع است.

**کلام مرحوم محدث بحرانی**

مرحوم بحرانی هم مانند مرحوم شیخ طوسی فرموده‌اند اگر جمع دلالی بین دو دلیل ممکن باشد باز هم باید به مرّجات مذکور در اخبار علاجیه مراجعه کنیم. ایشان مثال می‌زنند اگر دلیلین تعارض داشته باشند به این نحو که یکی دلالت کند بر وجوب (غسل جمعه) و دیگری دلالت کند بر عدم وجوب، نمی‌توانیم بر اساس جمع دلالی بین این دو، روایت وجوب را حمل کنیم بر استحباب. یا اگر یک روایت دلالت کند بر حرمت (گوشت اسب) و روایت دیگر دلالت کند بر عدم حرمت، نمی‌توانیم روایت دال بر حرمت را حمل بر کراهت کنیم و بینشان جمع کنیم زیرا آنچه در اخبار علاجیه برای علاج تعارض بیان شده ترجیح به مرّجات منصوصه است نه جمع دلالی.

**کلام مرحوم میرزای قمی**

مرحوم میرزای قمی در بحث عام و خاص معتقدند باید عام را حمل بر خاص کرد یعنی ظهور خاص اقوی از ظهور عام و مقدم بر ظهور عام است. سپس اشکالی را مطرح کرده‌اند که از جوابشان اینطور به نظر می‌رسد که بیان مرحوم شیخ طوسی و مرحوم محدث بحرانی در تقدیم مرّجات منصوص در اخبار علاجیه بر جمع دلالی بین عام و خاص را قبول دارند. ایشان فرموده‌اند:

**اشکال:** مستشکل می‌گوید چگونه شما در تعارض بین عام و خاص به جمع بین آندو و حمل عام بر خاص معتقدید در حالی که اخبار علاجیه راه حلّ و علاج تعارض را تقدیم مخالف عامه یا تقدیم موافق کتاب و امثال اینها می‌داند و از تقدیم خاص بر عام سخنی در اخبار نیست، لذا طبق اخبار علاجیه باید بگوییم عام موافق کتاب مقدم است بر خاص مخالف کتاب.

**جواب:** مرحوم میرزای قمی فرموده‌اند بحث ما نسبت به تقدیم خاص بر عام (أظهر بر ظاهر) در جایی است که مرّجات منصوص وجود نداشته باشند و الا اگر مرّجات منصوصه در اخبار علاجیه وجود داشته باشد معیار عمل همانها خواهند بود لذا اگر دلیل عام مخالف عامه و دلیل خاص موافق عامه بود باید در دلیل خاص قائل به مجاز گوئی و حمل بر خلاف ظاهر شویم و به عام عمل کنیم. اما رجوع به مرّجات خارج از بحث عام و خاص است (یعنی بحث از عام و خاص در جایی مطرح است که مرّجات اخبار علاجیه قابل تطبیق نباشد)

و التحقيق: أن هذا کله ... ج ۴، ص ۸۶؛ ج ۳، ص ۴۹۴، س ۱

**تحقیق مرحوم شیخ انصاری**

مرحوم شیخ انصاری در جلسه قبل با تعبیر "و السرّ فی ذلک" مدعایشان را به اثبات رساندند لکن با تفصیل بیشتر و بیان جزئیات دیگری به ارائه تحقیقشان می‌پردازند. قائلین به قول دوم معتقد بودند دلیلی بر مقدم کردن جمع دلالی بر ترجیح به مرّجات نداریم. مرحوم شیخ انصاری به دو بیان ثابت می‌کنند دلیل بر لزوم تقدیم جمع دلالی داریم:

### بیان اول: وجود مقتضی و عدم مانع

نسبت به دو خبری که به ظاهر متعارض اند اما می توان بین آنها جمع دلالی نمود (مانند عام و خاص مطلق، اکرم العلماء و لاتکرم زیدا العالم) مقتضی عمل به ه ردو خبر موجود است به این معنا که هر کدام از حیث سند معتبراند و اگر هر کدام تنها بودند عمل به آن واجب بود. پس صدق راوی و اعتبار سند که مقتضی وجوب عمل است محقق می باشد.

مانعی از فرض صدور هر دو دلیل از مولای حکیم وجود ندارد (لذا مانعی هم از عمل کردن مکلف به هر دو دلیل وجود ندارد) بنابراین وقتی هر دو خبر لزوم امتثال دارند و جمع بین آندو و عمل به هر دو هم ممکن است مجوزی برای کنار گذاشتن یکی به عنوان مرجوح نخواهیم داشت.

### بیان دوم: بررسی نص، أظهر یا ظاهر

دو دلیل متعارض، از حیث دلالت بر مراد متکلم صور مختلفی می توانند داشته باشند که به چهار صورت اشاره می کنیم هر چند مرحوم شیخ انصاری سه صورت را ذکر فرموده اند:

**صورت اول:** (در کتاب نیامده است) هر دو دلیل نص در مدلول و مراد متکلم باشند.

أکل لحم الفرس حلال. أكل لحم الفرس حرام. در این مورد که مصادیق اندکی بین روایات دارد قواعد باب تعارض جاری یا دوران بین محذورین جاری است.

**صورت دوم:** یکی نص و یکی ظاهر باشد.

یک دلیل می گوید: اکرم العلماء و دلیل دیگر می گوید: یحرم اکرام زید العالم.

دلیل اول ظهور در وجوب اکرام دارد اما دلیل دوم هم از جهت حکم نص است (یحرم) هم از نظر موضوع نص است که در رابطه با خصوص زید حکم می کند و دلالت خاص بر خصوص اقوی از دلالت عام بر عموم است (زیرا نسبت به عام احتمال استثناء بعض افراد و خلاف ظاهر داده می شود لکن نسبت به خاص که یک فرد بیشتر نیست امکان استثناء و خارج کردن بعض افراد وجود ندارد) در حکم صورت دوم می فرمایند نص بر ظاهر باید مقدم شود زیرا:

- مبنای حجیت ظهور در ظاهر همان أصالة الظهور و أصالة الحقیقه است یعنی در ظاهر اگر احتمال دهیم گوینده خلاف ظاهر را از کلامش (وجوب اکرام تمام علما) اراده کرده است این شک را با تمسک به أصالة الظهور رفع می کنیم و می گوئیم چون قرینه ای بر خلاف ظاهر نصب نکرده پس همین ظاهر (وجوب اکرام تمام علما) را اراده کرده است.

- اما نص، دلیل تام بر ثبوت حکم برای موضوع است و هیچ شک و شبهه ای در آن وجود ندارد.

بنابراین روشن است که الأصل دلیل حیث لادلیل، وقتی نص هست نوبت به شک (در حکم زید) و تمسک به أصالة الظهور نمی رسد و نسبت به زید، حکم خاص (نص) مقدم است.

**صورت سوم:** یکی ظاهر و دیگری أظهر باشد.

یک دلیل می گوید اکرم العلماء که شامل تمام علماء می شود. دلیل دیگر می گوید لا بأس یا کرام النحاة.

دلیل اول ظهور در وجوب اکرام تمام اصناف علما دارد اما دلیل دوم از این جهت که حکم ترخیص (جواز فعل و ترک) خصوص نحاة را مطرح می کند اقوی و أظهر است.

در حکم صورت سوم می فرمایند دلالت جمله ظاهر بر ظهورش مبتنی است بر اصالة الظهور یعنی مادامی که قرینه بر خلاف ظاهر وجود نداشته باشد موظفیم به ظاهر (اکرم العلماء) عمل کنیم. اما جمله أظهر، قرینه بر اراده خلاف ظاهر از علماء است پس با وجود قرینه بر خلاف در خصوص نحاة، دیگر نمی توانیم با تمسک به اصالة الظهور ادعا کنیم علما شامل نحاة هم می شود.

نمی توانیم أظهر (جواز ترک اکرام نحاة) را کنار بگذاریم و در ظاهر (اکرم العلماء) اصالة الظهور جاری کنیم به عبارت دیگر اجرای اصالة الظهور در جمله ظاهر نمی تواند مانع دلالت أظهر شود، همچنین نمی توانیم بگوئیم ظهور هر دو تعارض کرده اند لذا ظهور أظهر را ترک می کنیم زیرا دلالت أظهر قوی تر است و ظاهر نمی تواند با آن تعارض کند.

نتیجه اینکه متعینا باید به أظهر عمل کنیم و با توجه به آن در مدلول ظاهر تصرف کنیم. در مثال مذکور باید نسبت به نحاة به لا بأس و عدم وجوب عمل کنیم و دست از ظهور علماء در تمام اصناف از جمله نحاة برداریم.

ذیل نقد قاعده الجمع مهمما امکن اولی من الطرح در جلسه ۶۲ اقسام تنافی بین دو خبر را تبیین کردند.



خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجّحات / مطلب ۲: مرجّحات داخلیة/نکته ۴: نقد قول عدم تقدیم مرجّح دلالی ..... ۸۷۳

جلسه ۸۷ (دوشنبه، ۱۶/۱۲/۱۴۰۰) بسمه تعالی

(یکشنبه میلاد امام حسین علیه السلام و دروس حوزه طبق تقویم آموزشی تعطیل بود)

نعم یقی الإشکال فی الظاهرین ... ج ۴، ص ۸۶؛ ج ۳، ص ۴۹۴، س ۱۲

صورت چهارم: هر دو دلیل ظاهر باشند.

اگر دو دلیل متعارض هر دو دلالتشان بر مراد گوینده در حدّ ظهور باشد نه أظهر و نه نص یعنی هیچ کدام دلالتش اقوی از دیگری نباشد در این صورت الزام به جمع دلالی ممکن نیست. پس از اشکال و کلام امثال مرحوم محدّث بحرانی در رابطه نص و ظاهر، أظهر و ظاهر جواب دادیم و ثابت کردیم در این دو مورد چون جمع دلالی ممکن است اصلاً محل جریان مرجّحات و اخبار علاجیه نیست اما این مدعای ما نسبت به ظاهرین، محل اشکال است و نمی‌توان ادعا کرد جمع دلالی بر رجوع به مرجّحات مقدم است.

مثال: دلیل اول: إغتسل للجمعة دلیل دوم: ینبغی غسل الجمعة.

دلیل اول ظهور در وجوب غسل جمعه دارد و دلیل دوم ظهور در استحباب غسل جمعه، پس این دو دلیل تنافی و تعارض دارند.

دلیل اول با تمسک به أصالة الظهور (ظهور هیئت امر در وجوب) دلالت بر وجوب غسل جمعه می‌کند.

دلیل دوم با تمسک به أصالة الظهور (معنای ظاهری کلمه ینبغی) دلالت بر استحباب غسل جمعه می‌کند.

در صورت چهارم هر کدام از دو دلیل صلاحیت و قابلیت دارند قرینه صارفه یعنی قرینه بر خلاف معنای ظاهری از دلیل دیگر باشند. به این بیان که إغتسل می‌گوید باید دست از ظهور ینبغی در استحباب بردارید و ینبغی را بر خلاف ظاهرش، حمل بر وجود کنید.

ینبغی هم می‌گوید باید دست از ظهور إغتسل در وجوب بردارید و إغتسل را بر خلاف ظاهرش، حمل بر استحباب و طلب ندبی کنید.

در مواجهه با این دو دلیل دو راه وجود دارد:

راه اول: ترجیح در سند.

یعنی هر کدام از دو روایت که سندش راجح است (مثلاً روایانش أفضّه یا أوثق هستند) را أخذ می‌کنیم و سند مرجوح (و به تبع آن دلالتش) را کنار می‌گذاریم و از حجیت و اعتبار ساقط می‌کنیم. به عبارت دیگر دلالت و ظهور مرجوح را فدای سند راجح می‌کنیم (سند و دلالت راجح را حفظ می‌کنیم و سند و دلالت مرجوح را طرح می‌کنیم)

راه دوم: ترجیح در دلالت.

یعنی هر دو دلیل را از حیث سند معتبر بدانیم چون دلیل بر حجیتشان داریم لکن از حیث دلالت، یکی را بر دیگری مقدم کنیم، مثلاً دست از ظهور إغتسل در وجوب برداریم و به قرینه "ینبغی" آن را حمل بر استحباب و طلب ندبی کنیم.

مرحوم شیخ انصاری در مقام قضاوت بین این دو راه می‌فرماید:

راه اول صحیح نیست زیرا:

اولاً: پیش فرض مسأله تعارض این است که هر دو خبر سند معتبر هستند.

ثانیاً: اعتبار سند خبرین با دلیل ثابت شده و اعتبار ظهور و دلالت خبرین با أصالة الظهور ثابت شده، و جلسه قبل توضیح دادیم الأصل دلیل حیث لا دلیل، یعنی نمی‌توانیم به خاطر أصالة الظهور و إبقاء ظهور یک روایت، دست از دلیل حجیت خبر دیگر برداریم. (جلسه بعد از اطلاق این کلامشان دست برمی‌دارند و توضیحی دارند که می‌آید) بلکه باید عکس این عمل شود یعنی باید به خاطر دلیل، دست از اصل برداریم و تا زمانی که دلیل وجود دارد سراغ اصل نرویم.

راه دوم هم کارساز نیست زیرا وقتی هر دو ظهور مساوی هستند نمی‌توان یکی را بر دیگری مقدم نمود زیرا ترجیح بلا مرجّح است و هر دو را هم نمی‌توان طرح نمود زیرا معتبر و لازم الإتیاع هستند، هر دو با هم را نمی‌توانیم عمل کنیم لذا تکلیف ما نسبت به مورد مذکور مجمل است و نمی‌دانیم وظیفه‌مان چیست؟

پس از طرفی علم اجمالی داریم یکی از این دو دلیل و یکی از این دو ظاهر صحیح نیستند هیچ کدام را هم نمی‌توانیم طرح کنیم، پس هر دو ظهور تساقط می‌کنند و تکلیف برای ما مجمل می‌شود. چنانکه اگر دو دلیل قطعی السند متعارض باشند، هر دوی آنها برای ما مجمل می‌شوند و نمی‌دانیم چه کنیم، یا اینکه یک کلام و یک دلیل صدر و ذیلش متنافی و متعارض باشد که نتوانیم بفهمیم وظیفه

چیست، مثلاً مولا فرموده باشد: "إغتسل للجمعة لأنها نظافة الجسم" صدر جمله و هیئت امر ظهور در وجوب دارد و ذیل کلام که نظافت جسم و بدن باشد ظهور در استحباب دارد.

و يشكل بصدق التعارض ... ج ۴، ص ۸۷؛ ج ۳، ص ۴۹۵، س ۴

مرحوم شیخ انصاری به جمع بندی مطلب می‌پردازند و سپس می‌فرمایند در این صورت چهارم باید به اخبار علاجیه و مرجحات مراجعه کنیم و جمع دلالی ممکن نیست. بیان جمع بندی‌شان چنین است که:

جمع دلالی در ظاهرین متعارضین ممکن نیست و مورد اشکال است به سه جهت:

یکم: در تعارض ظاهرین به نظر عرف امکان جمع وجود ندارد زیرا ظهور هیچ کدام اقوی از دیگری نیست که آن را مقدم کنیم، لذا تعارض ثابت است و چنانکه جلسات قبل گفته شد موضوع اخبار علاجیه و تعارض، تحیر در مقابل متعارضین است و اینجا هم امکان جمع وجود ندارد لذا سائل، راوی و فقیه متحیر می‌ماند چه کند.

دوم: این صورت چهارم را باید داخل اخبار علاجیه و مصداق اخبار علاجیه و عمل به مرجحات بدانیم زیرا در صورت دوم و سوم که گفتیم جمع دلالی لازم است، اگر صورت چهارم هم مصداق اخبار ترجیح نباشد فقط صورت اول برای اخبار علاجیه باقی می‌ماند که صورت تباین دو دلیل (مثل تعارض دو نص) بود و مصادیق صورت اول بین احادیث بسیار اندک است، با اینکه اخبار علاجیه با تمام طول و تفصیلشان، پیگیری‌ها و سؤال و جوابهای راویان و سایر قرائن در این روایات نشان می‌دهد اخبار علاجیه مربوط به موارد مبتلا به و پر کاربرد بین روایات متعارض مطرح شده‌اند، پس اخبار علاجیه ظهور دارند در قابل استفاده بودن مرجحات در موارد بسیار، حال اگر فقط صورت اول با موارد اندک را محل جریان اخبار علاجیه بدانیم بر خلاف ظاهر این اخبار است، لذا باید صورت چهارم هم ذیل مرجحات و اخبار علاجیه داخل باشد.

سوم: اگر حکم کنیم سند دو روایت معتبر است و تعبد به دلالت هر دو لازم است، هیچ ثمره و فائده‌ای ندارد زیرا نمی‌توانیم به هر دو دلالت عمل کنیم به این جهت که هر دو مانع ظهور دیگری هستند و هر دو مجمل می‌شوند، پس اگر الزامات سندها و دلالت‌ها را معتبر و لازم الاتباع بدانیم نتیجه‌اش این است که در مقابل اجمال و تحیر حاصل از متعارضین ظاهرین توقف کنیم و معتقد به رجوع به اصل شویم. بله برای این دو روایتی که وجودشان و تنافی‌شان کار را به اجمال کشانده، یک فائده وجود دارد آن هم این است که هر دو حکم ثالث را نفی می‌کنند یعنی هر دو دلیل در مثال ما ثابت می‌کنند که غسل جمعه حرام، مکروه یا مباح نیست.

و هذا هو المتعين ... ج ۴، ص ۸۷؛ ج ۳، ص ۴۹۵، س ۱۱

می‌فرمایند متعین همان رجوع به اخبار علاجیه است لذا روش علماء چنین بوده و هست که در تعارض ظاهرین سراغ مرجحات سندی و غیر آن می‌روند. الا اینکه:

لازمه رجوع به مرجحات این است که اگر هیچ کدام ترجیح پیدا نکردند به إذن فتخیر عمل می‌کنیم چنانکه آخرین راه کار در انتهای عبارت مرحوم شیخ طوسی در عده و استبصار همین بود.

و لازمه قول به اعتبار هر دو سند و تعبد به هر دو دلالت هم این است که چنین کاری فائده ندارد بلکه باید از همان ابتدا نسبت به دو روایت توقف کنیم و رجوع به اصل عملی که مخالف هر دو نباشد را لازم بدانیم و اگر اصل عملی‌ای که مخالف هر دو نباشد وجود نداشت قائل به تخییر شویم. و حاکم به این تخییر هم عقل است یعنی اگر در دوران بین محذورین و دوران بین دو احتمال که هر دو مخالف اصل عملی هستند باید قائل به تخییر عقلی شد. مثل اینکه یک دلیل بگوید نماز جمعه واجب است و دلیل دیگر بگوید حرام است اینجا أصالة البرائة عن التکلیف مخالف با هر دو خبر است زیرا هر دو خبر وجود تکلیف (وجوب یا حرمت) را اثبات می‌کنند.

نتیجه

مرحوم شیخ انصاری فرمودند در تعارض نص و ظاهر یا أظهر و ظاهر باید جمع دلالی کنیم و نوبت به بررسی مرجحات نمی‌رسد اما در تعارض دو نص متباین یا تعارض دو ظاهر متساوی وظیفه رجوع به مرجحات است و اگر هیچ کدام ترجیح نداشتند إذن فتخیر.

مرحوم شیخ انصاری در جلسه قبل به دو قول در رابطه با تعارض ظاهرین اشاره کردند. دو قول این بودند که:

قول اول: در تعارض ظاهرین، سندها معتبرند و تعبد به دلالتها لازم است، اما دلالتها معارض و مجمل اند نوبت به اصل عملی می‌رسد.

قول دوم: مرحوم شیخ انصاری فرمودند در تعارض ظاهرین باید به مرّجات و اخبار علاجیه رجوع کرد.

قول سوم: تفصیل

قول سوم تفصیل دو بُعدی است که در بُعد اول مانند قول اول حکم به رجوع به اصول عملیه و در بُعد دوم مانند قول دوم رجوع به مرّجات را لازم می‌داند. بیان تفصیل:

بُعد اول:

اگر ظاهرین متعارضین از نوع عام و خاص من وجه باشند (یعنی فقط در قسمتی از دلالتشان تعارض دارند) رجوع به مرّجات سندی ممکن نیست. توضیح مطلب این است که عام و خاص من وجه دو ماده افتراق و یک ماده اشتراک دارند. مثال:

دلیل اول: أكرم العلماء      دلیل دوم: لاتكرم الشعراء.

ماده افتراق اول: عالم غیر شاعر که دلیل اول می‌گوید اکرامش واجب است و دلیل دوم نسبت به آن ساکت است.

ماده افتراق دوم: شاعر غیر عالم که دلیل دوم می‌گوید اکرامش حرام است و دلیل اول نسبت به آن ساکت است.

ماده اشتراک: عالم شاعر که دلیل اول می‌گوید اکرامش واجب و دلیل دوم می‌گوید حرام است.

در چنین موردی که در ماده اشتراک تعارض شکل می‌گیرد، اگر به مرّجات عمل کنیم و به طور مثال بگوییم دلیل أكرم العلماء به جهتی راجح است و لاتكرم الشعراء مرجوح است. یعنی دلیل لاتكرم الشعراء باید طرح شود و کنار گذاشته شود. مشکل اینجا است که لاتكرم الشعراء نسبت به ماده افتراقش (شاعر غیر عالم) هم سندش معتبر است هم دلالتش معارض ندارد و تام الدلالة است، لذا ممکن نیست یک حدیث با یک سند را نسبت به نیمی از دلالتش (ماده افتراق) حجت و معتبر بدانیم و نسبت به نیم دیگر از دلالتش (ماده اشتراک) ساقط از حجّیت و فاقد سند معتبر بدانیم. چنین چیزی با ظاهر اخبار علاجیه هم سازگار نیست زیرا ظاهر اخبار علاجیه این است که دلیل راجح را کاملا معتبر بدانید و عمل کنید و دلیل مرجوح را طرح کرده و بی اعتبار بدانید، هیچ کدام از اخبار علاجیه نمی‌گویند نسبت به یک دلیل، نیمی از اعتبار سند و دلالت را (در ماده افتراق) بپذیرید و نیمی از اعتبار سند و دلالت را (در ماده اشتراک) نپذیرید. چنین چیزی از ظاهر اخبار علاجیه بعید است.

پس به این جهت در بُعد اول می‌گوییم رجوع به مرّجات ممکن نیست. (در نتیجه باید مانند قول اول معتقد به رجوع به اصول عملیه باشیم)

بُعد دوم:

اگر ظاهرین متعارضین از نوع عام و خاص من وجه نبودند رجوع به مرّجات جایز است. مثال:

دلیل اول: إغتسل للجمعة.      دلیل دوم: ینبغی غسل الجمعة.

این دو دلیل یک موضوع و یک مورد دارند که غسل جمعه باشد در اینجا مشکل قبلی پیش نمی‌آید لذا با رجوع به مرّجات، خبر راجح را أخذ می‌کنیم و خبر مرجوح را کاملا طرح کرده و کنار می‌گذاریم.

نقد قول سوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند استدلال قول سوم مبتنی است بر بعید دانستن ظهور اخبار علاجیه در تفکیک بین ماده اشتراک و ماده افتراق. کسانی که حجّیت خبر را از باب ظن شخصی حجت می‌دانند این استبعاد به جا است زیرا امکان ندارد حالت نفسانی ظن، نسبت به یک خبر نصفه باشد یعنی نسبت به نیمی از دلالت، خبر ثقه را در اخبار تصدیق کند و نسبت به نیمی از دلالت، خبر ثقه را تکذیب کند. اما ما که حجّیت خبر ثقه را از باب تعبد به روایات می‌دانیم هیچ اشکالی ندارد که شارع در اخبار علاجیه ما را نسبت به عامین من وجه متعبد کرده باشد به اینکه به مواد افتراق هر دو خبر عمل کنید چون تعارض ندارند و نسبت به ماده اشتراک، خبر راجح را أخذ و خبر مرجوح را طرح کنید. این یک تعبد است و بر اساس حجّیت روایات از باب تعبد هیچ اشکالی ندارد. به عبارت دیگر نسبت به مواد افتراق اصلا تعارضی نیست و لازم است به هر دو دلیل عمل شود، اخبار علاجیه می‌گویند هر جا تعارض بود راجح را مقدم کنید، در ماده اشتراک تعارض است لذا راجح را مقدم می‌کنیم.

نتیجه بررسی سه قول این است که قول معتبر نزد ما قول دوم است، لذا ترک قول سوم (قول به تفصیل) اقوی است لذا باید به قول دوم عمل کرد و اگر کسی قول دوم را نپذیرد قول سوم بهتر است از قول اول.

و أما ما ذكرنا فی وجهه ... ج ۴، ص ۸۸؛ ج ۳، ص ۴۹۶، س ۱۶

اشکال:

مستشکل می‌گوید چرا قول اول را ضعیف‌ترین قول می‌دانید با اینکه هم ذیل قول اول هم قبل از آن استدلال کردید به الأصل دلیل<sup>۱</sup> حیث لا دلیل، فرمودید اعتبار سندها با دلیل حجیت خبر واحد ثابت شده است و اعتبار دلالت‌ها و ظاهرها با أصالة الظهور ثابت شده است لذا به خاطر اصل عملی دست از اعتبار دلیل بر نمی‌داریم لذا فرمودید اعتبار سندها قطعی و ثابت است، پس چگونه است که شما قول دوم را می‌پذیرید و می‌گویید در تعارض ظاهرین باید به مرجحات عمل شود و روایت مرجوح سناً و دلالتاً صرح شود؟

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید نکته مذکور (اعتبار هر دو سند) را قبول داریم اما به یک تفاوت باید دقت شود. توضیح مطلب این است که در تعارض دو دلیل دو صورت است:

صورت اول: تعارض (بدوی) نص و ظاهر و أظهر و ظاهر

اگر تعارض دو خبر به نحوی باشد که یکی از آن دو قرینه باشد بر اراده خلاف ظاهر از دیگری در این صورت کلام مستشکل صحیح است یعنی طرح سند هیچ کدام صحیح نیست زیرا این دو دلیل یا نص و ظاهراند یا أظهر و ظاهر، در این صورت گفتیم اصلاً تعارضی بین نص و ظاهر و أظهر و ظاهر نیست بلکه عرفاً قابل جمع هستند و هر دو را معتبر می‌دانیم. (مثالش دو جلسه قبل گذشت)

صورت دوم: تعارض ظاهرین

اگر تعارض دو خبر به نحوی باشد که نیاز به دلیل ثالثی برای رفع تعارض باشد که با تصرف در ظاهر یکی تعارض را رفع کند، حکم این صورت مثل تعارض دو ظاهر است که برای رفع تعارض نیاز به دو شاهد و دو قرینه خارجی داشته باشیم.

مثال: دلیل اول: ثمن العذرة سحت. دلیل دوم: لا بأس ببيع العذرة.

این دو دلیل هیچکدام مفسر دیگری نیست. باید دلیل خارجی مانند اجماع قائم شود و بگوید دلیل اول مربوط به عذره غیر مأكول اللحم و دلیل دوم مربوط به عذره مأكول اللحم است. در این موارد عمل به ظاهر هر دو روایت عرفاً غیر ممکن است لذا چاره‌ای نیست مگر اینکه یکی از دو دلیل را طرح کنیم یا به صورت معین (که مرجوح را طرح کنیم) یا به صورت غیر معین (که مخیر باشیم در طرح یکی و أخذ به دیگری)

اشکال:

مستشکل می‌گوید جلسه قبل ذیل قول اول گفته شد اعتبار سند خبرین ظاهرین، مثل اعتبار دو مقطوع الصدور است، در تعارض دو قطعی الصدور نمی‌توانید بگویید یکی را طرح می‌کنیم زیرا قطع به صدور داریم، پس چرا در ما نحن فیه قول دوم و ترجیح به مرجحات و طرح یکی از دو خبر را معتقدید؟

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید قیاس تعارض ظاهرین که هر دو ظنی الصدورند با تعارض دو قطعی الصدور مع الفارق است. در تعارض دو قطعی الصدور مثل تعارض دو آیه یا دو خبر متواتر، یقین به صدور اینها داریم لذا امکان طرح وجود ندارد و مجبوریم ملتجئ بشویم و پناه ببریم به جمع بین دلالتها با کمک از قرائن و شواهد خارجی اما در تعارض دو ظنی الصدور وقتی جمع دلالتی ممکن نبود، مجبور نیستیم بینهما جمع کنیم زیرا راه دیگری هم هست که دست برداشتن از یک سند ظنی (مرجوح) باشد به حکم اخبار علاجیه.

به قسمتی از این نکات در مباحث قبل ذیل الجمع مهما ممکن اولی من الطرح هم اشاره کردیم.

در پایان می‌فرمایند نسبت به تعارض ظاهرین مسأله محل اشکال است که بالأخره قائل به قول اول شویم یا دوم یا سوم یا نظریه دیگری مطرح کنیم.

نکته دیگری هم باقی مانده که خواهد آمد.

خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۲: مرجحات داخلیة/نکته ۴: نقد قول عدم تقدیم مرجح دلالی ..... ۱۷۷

بسمه تعالی

جلسه ۸۹ (چهارشنبه، ۱۸/۱۲/۱۴۰۰)

و قد تلخص مما ذكرنا ... ج ۴، ص ۸۹؛ ج ۳، ص ۴۹۷، س ۸

مرحوم شیخ انصاری به جمع بندی کلامشان نسبت به تقدیم جمع دلالی (مرجح دلالی) بر جمع به مرجحات منصوص مانند مرجحات سندی می پردازند.

**جمع بندی تعارض دو خبر نص و ظاهر**

می فرمایند نسبت به تقدیم نص بر ظاهر (که روشن ترین حالت تقدیم مرجح دلالی بر مرجح سندی بود) سه قول است:

**قول اول: (شیخ) تقدیم نص بر ظاهر (عدم تعارض بین آن دو)**

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند در رابطه با خبرین متعارضین که یکی نص و دیگری ظاهر باشد اصلاً تعبیر تعارض یا تعبیر به مرجح دلالی صحیح نیست زیرا ظاهر، قابلیت تعارض با نص را ندارد پس تعبیر به تقدیم مرجح دلالی بر مرجح سندی نسبت به خبرین ظاهر و نص، مسامحی است و تعبیر ترجیح، مختص به خبرین متعارضینی است که یکی اظهر و یکی ظاهر باشد در اینجا می گوئیم مرجح دلالی مقدم است بر مرجح سندی. دلیل بر تصویر تعارض بین اظهر و ظاهر این است که هر دو خبر بر اساس ظهورشان اعتبار دارند لذا از این جهت مساوی هستند پس احتمال خلاف ظاهر در هر دو وجود دارد لکن چون ظهور یکی اقوا از دیگری است طبق متفاهم عرفی ظهور اقوا را مقدم می کنیم و ترجیح می دهیم.

اما نسبت به نص و ظاهر هم رابطه دو گونه است:

**یکم:** (در کتاب تصریح نشده) اگر نص، قطعی الصدور (قطعی السند) باشد (مثل آیه یا خبر متواتر) وارد است بر ظاهر.

توضیح مطلب: اعتبار و حجیت ظاهر در صورتی است که قرینه بر خلاف نباشد، حال اگر یک دلیل نص (از حیث دلالت) و قطعی الصدور (از حیث سند) قرینه بر خلاف ظاهر باشد، قطعاً موضوع خبر ظاهر از بین می رود و نسبت به مورد تعارض خبر ظاهر، کنار گذاشته می شود.

**دوم:** اگر نص (قطعی الدلالة) ظنی الصدور باشد حاکم بر ظاهر خواهد بود.

توضیح مطلب: اعتبار و حجیت ظاهر در صورتی است که قرینه بر خلاف نباشد، حال با وجود نص ظنی الصدور، قرینه قطعی بر خلاف نیست اما أدله حجیت ظن می گویند ظن هم نازل منزله علم است (توسعه در مصادیق علم) پس أدله حجیت ظن حاکم بر دلیل حجیت ظاهر (أصالة الظهور) خواهد بود یعنی واقعا موضوع أصالة الظهور را از بین نمی برد بلکه حکما و تنزیلاً موضوع أصالة الظهور که عدم القرینة بر خلاف باشد را از بین می برد.

**و لافرق فی الظاهر و النص ... ج ۴، ص ۸۹؛ ج ۳، ص ۴۹۷، س ۱۴**

مرحوم شیخ انصاری در ادامه مدعایشان مبنی بر تقدیم نص بر ظاهر می فرمایند تفاوتی ندارد که رابطه نص و ظاهر، عام و خاص مطلق باشد یا رابطه تباین با توجیه قریب یا تباین با توجیه بعید باشد. پس سه صورت را اشاره فرمودند:

**صورت اول: عام و خاص مطلق.**

عام مطلق، ظاهر و خاص مطلق، نص باشد. مرحوم شیخ انصاری در توضیح عام و خاص مطلق و جهت تقدیم خاص مطلق بر عام مطلق می فرمایند: (إذا فرض عدم احتمال...) رابطه عام و خاص مطلق زمانی است که احتمالی در خاص داده نشود که با وجود آن احتمال، عام بر ظهورش باقی بماند. توضیح مطلب در قالب مثال:

**دلیل اول می گوید: أکرم العلماء (عام مطلق) دلیل دوم می گوید: لا بأس یا کرام النحاة (خاص مطلق)**

(رابطه عام و خاص مطلق چنانکه در منطق خوانده ایم به صورت دو دائره ای است که یکی بزرگ و دیگری کوچک و کاملاً داخل دائره بزرگ قرار دارد. دائره بزرگ می شود عام مطلق و دائره کوچک می شود خاص مطلق.)

أکرم العلماء ظهور دارد در وجوب اکرام جمیع علما از جمله نحاة. دلیل دوم نص در عدم وجوب اکرام نحاة است. نسبت به دلیل خاص احتمال نمی دهیم که شاید اکرام نحاة واجب باشد زیرا تعبیر لا بأس با صراحت، وجوب اکرام نحاة را نفی می کند. اما اگر بالفرض در دلیل خاص احتمال وجوب اکرام نحاة هم داده شود در این صورت اکرم العلماء به عمومش باقی خواهد بود و دیگر خاص نمی تواند قرینه بر خلاف ظاهر عام شود (و نص نخواهد بود)

به عبارت دیگر نسبت به عام، احتمال خلاف ظاهر می رود که مثلاً اکرم العلماء دلالت بر وجوب اکرام نحاة نداشته باشد اما این احتمال خلاف ظاهر با أصالة الظهور کنار گذاشته می شود و می گوئیم عام بر عمومش باقی است، نسبت به خاص، احتمال خلاف ظاهری داده نمی شود زیرا نص در عدم وجوب اکرام نحاة است.

و إلا دخل فی تعارض... عطف و إلا چنین است که إذا فرض احتمال فی الخاص ... یعنی اگر احتمال هم در خاص داده شود هم در عام، در این صورت تعارض دو ظاهر یا تعارض ظاهر و أظهر خواهد بود که مثالهایشان گذشت.

(تعارض دو ظاهر مانند: أكرم العلماء و لا تكرم النحاة. تعارض ظاهر و أظهر مانند: أكرم العلماء و لا تكرم النحاة و لو كانوا من العلماء.)  
صورت دوم: تباین با توجیه قریب

رابطه تباین مثل اینکه دلیل اول می‌گوید: إغتسل للجمعة که ظهور در وجوب دارد و دلیل دوم می‌گوید لا بأس بترك غسل الجمعة که نص در عدم وجوب است. اینجا یک توجیه قریب برای جمع عرفی مطرح است که صیغه امر را بر خلاف ظاهرش، حمل کنیم بر استحباب و این توجیه نزد عرف قریب به ذهن و متعارف و شایع است که صیغه وجوب را حمل بر استحباب کنند.

صورت سوم: تباین با توجیه بعید

عبارت مرحوم شیخ انصاری که می‌فرمایند: "مثل صیغة الوجوب مع دلیل نفی البأس عن الترك" دو احتمال دارد:

احتمال اول: بگوئیم این عبارت مثال برای صورت دوم یعنی توجیه قریب است. در این صورت مثال همان إغتسل للجمعة و لا بأس بترك غسل الجمعة و درست خواهد بود اما قانون الأقرب يمنع الأبعد می‌گوید این عبارت مثال برای توجیه بعید است نه قریب.

احتمال دوم: بگوئیم به جای تعبیر "صیغة الوجوب" باید "مادة الوجوب" گذاشته شود تا مثال برای توجیه بعید باشد زیرا اگر "صیغة الوجوب" باشد مثالش باید همان إغتسل للجمعة و لا بأس بترك غسل الجمعة باشد لکن حمل إغتسل بر غیر وجوب یک حمل و توجیه بعید نیست لذا می‌گوئیم همان مادة الوجوب باید باشد و مثالش چنین است که دلیل اول می‌گوید يجب غسل الجمعة که ظهور در وجوب دارد و دلیل دوم می‌گوید لا بأس بترك غسل الجمعة که نص در عدم وجوب است. اینجا اگر "يجب" را حمل کنیم بر استحباب مؤکد، یک توجیه و حمل بعید در نظر عرف است (یا بگوئیم در لغت يجبُ به معنای یثبتُ هم بکار رفته لذا يجب به قرینه "لا بأس" در دلیل دیگر، دلالت بر وجوب ندارد بلکه دلالت بر استحباب مؤکد دارد).

سپس می‌فرمایند دلیل اینکه اگر دلیل نص و ظاهر باشند باید نص بر ظاهر مقدم شود حتی به توجیه بعید به این جهت است که معیار تقدیم خاص (نص) بر عام (ظاهر) در این صورت سوم هم وجود دارد و آن هم همان نکته‌ای است که در عبارت "إذا فرض عدم احتمال فی الخاص" توضیح دادیم که چون در ظاهر، احتمال خلاف ظاهر داده می‌شود اما در نص احتمال خلاف ظاهر داده نمی‌شود.

و قد يظهر الخلاف ... ج ۴، ص ۹۰؛ ج ۳، ص ۴۹۸، س ۶

قول دوم: (شیخ طوسی): تقدیم مرجح سندی بر مرجح دلالی

عبارت مرحوم شیخ طوسی از استبصار و دو عبارت متناقض از عدة الأصول گذشت که فرمودند مرجح سندی بر مرجح دلالی مقدم است. به دو نمونه برای إفتاء بر اساس قول دوم بیان می‌کنند:

نمونه اول: زیادی رکعات نماز. در کتاب الصلاة و مبحث رکعات صلاة دو طائفة روایات داریم:

طائفة اول: عموماتی که می‌گویند: من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة. هر موردی از اضافه کردن رکعت در نماز مَبْطَل است و إعادة دارد.

طائفة دوم: روایت خاصی که می‌گوید نمازگزارى که در نماز چهار رکعتی یک رکعت اضافه خوانده است، اگر بعد سجدتین رکعت چهارم به اندازه زمان تشهد خواندن نشسته باشد نمازش صحیح است و اعاده ندارد.

در ظاهر این دو طائفة عام و خاص هستند و طبق نظر مرحوم شیخ انصاری و مشهور باید بین آنها جمع نمود به این بیان که در تمام موارد زادی در رکعات نماز مَبْطَل است الا در جایی که در رکعت چهارم به اندازه تشهد نشسته باشد.

لکن مرحوم شیخ طوسی بدون توجه به رابطه عام و خاص و جمع دلالی، فرموده‌اند روایت خاص چون موافق عامه است حمل بر تقیه می‌شود و روایت عام که مخالف عامه است مقدم می‌شود و باید بر اساس روایت عام فتوا داد در تمام موارد زیادی رکعت، موجب بطلان نماز است.

این فتوای مرحوم شیخ طوسی مطابق با مبنایشان در دو کتاب استبصار و عدة است که بررسی مرجحات را مقدم بر جمع دلالی می‌دانند. البته شاید بتوان این فتوای مرحوم شیخ طوسی را توجیه کرد به این بیان که ایشان غیر از مسأله مرجحات و موافقت عامه، از راه دیگری اطمینان به تقیه‌ای بودن روایت خاص و طائفة دوم پیدا کرده‌اند لذا طبیعتاً طائفة دوم را کنار گذاشته‌اند و بر اساس روایت عام فتوا داده‌اند و البته هر فقیه‌ای از قرائن معتبر دیگر، اطمینان داشته باشد روایت طائفة دوم تقیه‌ای است باید بر اساس طائفة اول فتوا دهد.

نمونه دوم: همان کلام مرحوم محدث بحرانی است که چند جلسه قبل گذشت و فرمودند نمی‌توان به خاطر وجود قرینه لفظی، دست از ظهور امر در وجوب و نهی در استحباب برداشت زیرا لزوم توجه به قرائن لفظی و جمع دلالی در اخبار علاجیه نیامده لذا معیار ترجیح، همان مرجحاتی است که در روایات مطرح شده است.

سومین قول در کیفیت رابطه بین نص و ظاهر کلام مرحوم وحید بهبهانی است. ایشان یک تفصیل دو بُعدی را مطرح می‌کنند:

#### بُعد اول:

اگر عام، ظاهر و خاص، نص باشد مانند مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند نص بر ظاهر مقدم است یا یک دلیل ظهور در وجوب و دلیل دیگر نص در استحباب باشد می‌فرمایند نص بر ظاهر مقدم است و دست از ظهور در وجوب برمی‌داریم و آن را به خاطر نص، حمل بر استحباب می‌کنیم و موارد مشابه که طبق متفاهم عرفی، توجیه و حمل ظاهر بر نص قریب به ذهن و متعارف و شایع باشد.

#### بُعد دوم:

اگر تأویل و توجیه کردن ظاهر به خاطر نص، طبق متفاهم عرفی بعید از ذهن و محاورات عرفیه باشد در این صورت نمی‌توانیم نص را بر ظاهر مقدم کنیم بلکه باید به سایر مرجّحات مانند موافقت و مخالفت عامه مراجعه کنیم.

مثالی که مرحوم وحید بهبهانی بیان کرده‌اند چنین است که دو دلیل داریم:

**دلیل اول:** روایتی می‌گوید يُعاد الوضوء عن القبلة. (اعاده وضو بعد از بوسیدن همسر واجب است یعنی وضو باطل می‌شود) در این دلیل جمله خبریه در مقام إنشاء است که ظهورش در وجوب، اقوی از ظهور صیغه افعال در وجوب است. (مثل الکنایة ابلغ من التصریح)

**دلیل دوم:** روایت دیگری می‌گوید لا يُعاد الوضوء عن القبلة. این روایت نص در عدم وجوب إعادة وضو است.

در رابطه بین این نص و ظاهر مرحوم وحید بهبهانی اگر مانند مرحوم شیخ انصاری، جمع دلالی را واجب می‌دانستند باید فتوا می‌دادند وضوء بعد از قبلة، مستحب است زیرا وجوب إعادة وضو حمل بر استحباب می‌شود اما مرحوم وحید بهبهانی روایت يُعاد الوضوء را به جهت موافقت با عامه حمل بر تقیه کرده‌اند و از دور خارج نموده‌اند لذا نه فتوا به وجوب وضو داده‌اند نه استحباب آن بلکه در مسأله تنها یک دلیل را قبول دارند لذا با تمسک به لا يُعاد فرموده‌اند اعاده وضو واجب نیست.

دلیل ایشان بر تفصیلشان و به عبارت دیگر دلیلشان بر حکم مذکور این است که تأویل و توجیه کردن جمله خبریه در مقام انشاء که ظهورش در وجوب، آكد و اقوی از صیغه امر است توجیه بعید و نا متعارف است لذا دلیلی نداریم که کلام معصوم را از ظهور در وجوب ساقط کرده و آن را حمل بر استحباب کنیم و روشن است که هدف صرفاً جمع بین الدلیلین نیست که گفته شود الجمع اولی من الطرح، بلکه جمعی مفید، معتبر و حجت شرعی است که متفاهم عرفی باشد (گوینده و شنونده در مقام گفتگو به آن توجه و اعتنا داشته باشند).

**أقول:** بعد ما ذکرنا ... ج ۴، ص ۹۱؛ ج ۳، ص ۴۹۹، س ۱۴

#### نقد قول سوم:

مرحوم شیخ انصاری دو اشکال به تفصیل مرحوم وحید بهبهانی وارد می‌دانند. به عبارت دیگر بُعد اول تفصیل ایشان را که قبول دارند نسبت به بُعد دوم کلام ایشان دو اشکال بیان می‌فرمایند:

#### اشکال اول:

معیار وجوب جمع بین نص و ظاهر و حمل ظاهر بر نص این نیست که این حمل و توجیه یک توجیه بعید باشد یا نباشد بلکه معیار چنانکه در دو جلسه گذشته هم اشاره شد این است که چون در دلیل ظاهر، احتمال خلاف ظاهر وجود دارد اما در دلیل مقابلش (نص) آن احتمال خلاف ظاهر وجود ندارد لذا باید حمل ظاهر بر نص محقق شود.

علاوه بر اینکه در مثال ایشان بالأخره ما با دو دلیل مواجهیم یک دلیل که ظهور در وجوب دارد و یک دلیل که نص در عدم وجوب است و طبق اعتراف خود ایشان در بُعد اول تفصیلشان، حمل وجوب بر استحباب یک حمل و توجیه شایع و متعارف و قریب به ذهن است.

### اشکال دوم:

اینکه فرمودند توجیه و تأویل کلام اهل بیت علیهم السلام صرفاً زمانی حجت و معتبر است که قرینه‌ای بر این توجیه وجود داشته باشد، خب نص مهمترین قرینه برای دست برداشتن از ظهور ظاهر است لذا نسبت به نص و ظاهر متعارض سه راه وجود دارد:

#### راه یکم:

مرحوم وحید بهبهانی بفرمایند یکی از دو دلیل باید سندا و دلالتا طرح شود و کنار گذاشته شود و به یکی عمل شود. در مثال مذکور، ایشان دلیل وجوب إعادة را سندا و دلالتا طرح کردند و معتقد شدند وجوب اعاده اصلاً کلام اهل بیت علیهم السلام نیست. این راه باطل است زیرا ایشان رأساً روایتی که سندش معتبر است را کنار گذاشتند خواستند از توجیه و تأویل دلالت فرار کنند به جای آن به کنار گذاشتن سند و دلالت روی آوردند. چنین چیزی معقول نیست زیرا ما به دو خبر معتبر از حیث سند مواجهیم.

#### راه دوم:

مرحوم بهبهانی بفرمایند سندها را می‌پذیریم و معتقد می‌شویم هر دو روایت از اهل بیت علیهم السلام صادر شده است لکن دلالت یکی را (دلالت وجوب اعاده را) به جهت حمل بر تقیه و موافقتش با فتوای اهل سنت، کنار می‌گذاریم.

این راه هم باطل است زیرا دلیلی نداریم که واجب است تعبد به صدور خبری که دلالتش را باید حمل بر تقیه کنیم. نه تنها دلیل نداریم بلکه اصلاً معنا ندارد تعبد شویم به صدور یک حدیث از امام معصوم اما دلالت آن را کنار بگذاریم در حالی که ثمره تعبد به صدور حدیث و تعبد به صدق العادل معنایش لزوم عمل به دلالت آن خبر است. تعبد به صدور بدون تعبد به عمل، بی فائده است.

#### راه سوم:

راهی است که مرحوم شیخ انصاری معتقدند وقتی امر دائر شود بین طرح سند (که راه اول بود) و حمل یک دلالت بر تقیه (که راه دوم بود) و به تأویل بردن ظاهر به جهت وجود نص، بعد از ابطال راه اول و دوم روشن است که راه سوم باقی می‌ماند و هو المتَّبِع.

#### خلاصه مطلب اول:

خلاصه بحث در مطلب اول این شد که بعد از تبیین سه مرجح داخلی (صدوری، جهتی و مضمونی) به تبیین تفصیلی این نکته پرداختند که اگر خبرین متعارضین هر دو ظاهر باشند، جمع دلالتی ممکن نیست لذا باید به سایر مرجحات مراجعه شود و اگر خبرین متعارضین یکی نص و دیگری ظاهر باشد، حمل ظاهر بر نص واجب است یعنی با توجه به دلالت نص، در دلالت ظاهر تصرف می‌کنیم و مثلاً دلالت ظاهر در وجوب را حمل بر استحباب می‌کنیم. یک نکته کلیدی هم مطرح فرمودند که رابطه نص و ظاهر اصلاً از باب تعارض نیست و تقدیم نص بر ظاهر اصلاً از باب ترجیح نیست زیرا ظاهر توان تعارض با نص را ندارد لذا نص بودن سبب ترجیح نیست زیرا در محتوای متعارض بین نص و ظاهر بدون شک و شبهه باید به نص عمل نمود و ظهور ظاهر را طبق نص، توجیه نمود.



### مطلب سوم: مرجحات داخلی دلالی

مرحوم شیخ انصاری بعد اینکه تکلیف خبرین متعارضین که هر دو ظاهر یا یکی نص و یکی ظاهر است را در مطلب قبل روشن کردند، در این مطلب به بررسی أظهر بودن یکی دلیل و رابطه أظهر و ظاهر می‌پردازند لذا به عنوان طرح بحث می‌فرمایند أظهریت در دلالت یک ظاهر نسبت به ظاهر دیگر بر سه قسم است:

#### قسم اول: أظهریة شخصیة

ممکن است نسبت به خبرین متعارضین یک قرائن شخصیة وجود داشته باشد که بتوان بر اساس آنها تعارض را حل نمود لکن این قرائن شخصیة را نمی‌توان تحت یک ضابطه مشخص درآورد و معیار و ملاک برای شناخت آنها ارائه داد. بلکه تنها از راه مراجعه به قرائن پیرامونی در سایر روایات، یا در مباحث تاریخی یا سیره اهل بیت علیهم السلام یا تزلّع و تخصص در زوایای محاوره‌ای روایات ممکن است چنین قرائنی توسط فقیه و متخصص کشف شود.

#### قسم دوم: أظهریة نوعیة

بعضی از ملاکات أظهریت در مقایسه بین دو دلیل ظاهر را می‌توان تحت ضابطه مشخص درآورد و ملاکات و معیارهای آن را تبیین نمود که هر جا آن معیار وجود داشت بر همان اساس یک دلیل أظهر و بر دلیل دیگر مقدم شود و ترجیح داده شود که تعبیر می‌کنیم به مرجح دلالی. این أظهریت بر دو قسم است یا أظهریت نوعیة یا صنفیة. در أظهریت نوعیة مقصود این است که یک نوع بر نوع دیگر مقدم باشد و محتوایش أظهر باشد مانند تقدیم منطوق بر مفهوم که هر کدام نوعی از اقسام دلالات هستند. (اقسام دلالات میشود جنس و دلالت منطوق و مفهوم میشود انواع آن) مرحوم شیخ انصاری ابتدا به چند عنوان و ملاک اشاره می‌کنند سپس به بررسی تفصیلی آنها می‌پردازند:

#### الف: تعارض بین منطوق عام و مفهوم جمله شرطیة.

مثال: دلیل عام می‌گوید الماء طاهر (یعنی چه ملاقی با نجس باشد چه نباشد، چه آب قلیل باشد چه نباشد). دلیل دیگر می‌گوید "الماء إذا بلغ قدر کرّ لاینجسه شیء" این جمله شرطیة مفهومش این است که آب قلیل در ملاقات با نجس، متنجس می‌شود. پس دلیل عام می‌گوید آب قلیل ملاقی با نجس، طاهر است اما مفهوم دلیل دیگر می‌گوید آب قلیل ملاقی با نجس، متنجس است.

در رفع تعارض بعضی منطوق را مقدم دانسته‌اند چون با صراحت در کلام بیان شده و بعضی مفهوم را مقدم داشته‌اند زیرا تفاوتی بین اعتبار منطوق و مفهوم وجود ندارد و مفهوم در این مثال عام را تخصیص می‌زند. البته تفصیلش را در ادامه بیان خواهند کرد.

#### ب: تعارض بین تخصیص و نسخ.

قبل از بیان این صورت یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: یک تفاوت بین تخصیص و نسخ

یکی از تفاوتها در رابطه تخصیص یا نسخ بین دو دلیل این است که:

اگر بعد از بیان دلیل عام، زمان عمل به آن فرا نرسیده و مولا یک مخصص یا مقید بیان می‌کند در این صورت قطعاً رابطه تخصیص یا تقیید است. مثل اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هنوز برای سفر حجة الوداع و بیان تفصیلی احکام حج برای مردم حرکت نکرده‌اند که یک حکم عام از احکام وقوف را بیان می‌فرمایند سپس هنوز به مکه و ایام حج نرسیده‌اند که یک مخصص یا مقید برای آن دلیل قبل مطرح می‌فرمایند اینجا رابطه تخصیص یا تقیید است.

اگر بعد از بیان عام، زمان همل هم فرارسیده مثل اینکه حضرت در وقوف عرفات هستند و یک حکم عامی بیان می‌فرمایند اینجا چون زمان عمل است هر حکم عام و خاصی که باشد باید بیان بفرمایند پس اگر یک حکم عام یا مطلق بیان فرمودند و قیدی نیاورند، سپس بعد از اتمام زمان عمل یک قید یا حکمی خلاف عام یا مطلق قبلی بیان بفرمایند در این صورت می‌گوییم حکم دوم ناسخ حکم قبل است.

در بعضی از افراد عام و خاص یا مطلق و مقید ممکن است رابطه تخصیص (یا تقیید) و نسخ مطرح باشد که باید بررسی یکنیم تخصیص مقدم است یا نسخ یعنی بگوییم دلیل دوم، خاص است و دائره عموم عام را محدود کرده یا دلیل دوم ناسخ است و دلیل اول را ابطال کرده است.

#### قسم سوم: اظهریت در صنف

اگر دو دلیل که هر دو از یک نوع هستند مثلاً هر دو دال بر شمول هستند و هر دو از یک صنف هستند مثلاً هر دو عام هستند تعارض کنند می‌توان ضوابطی برای ترجیح مطرح نمود یا اینکه صنفشان متفاوت باشد مثل اینکه یکی عام و دیگری مطلق باشد. برای اظهریت بر اساس صنف صورتهای مختلف می‌توان تصویر کرد مثل اینکه دو دلیل عام که رابطه‌شان عامین من وجه است تعارض کنند (اکرم العلماء و لاتکرم الفساق) یا دو مطلق تعارض کنند (صلّ و لاتعصب) یا یک عام و یک مطلق تعارض کنند. مثال تعارض عام و مطلق:

دلیل عام: اکرم العلماء دلیل مطلق: لاتکرم الفاسق. نسبت به عالم فاسق دلیل عام می‌گوید اکرامش واجب است و دلیل مطلق می‌گوید اکرامش حرام است.

در چنین وضعیتی بعضی دلالت عام را مقدم دانسته‌اند زیرا دلالت عام بر عموم از نوع دلالت کلامی است یعنی گوینده با استفاده از الفاظ وضع شده برای عموم (مانند جمع محلی به لام یا کلماتی مانند کلّ، جمیع و ...) سخن گفته و تکلم کرده اما دلالت مطلق بر اطلاق دلالت سکوتی و بر اساس مقدمات حکمت است (سکوت متکلم از نصب قرینه بر خلاف اطلاق) لذا دلالت عام بر عموم را اظهر دانسته و آن را ترجیح داده و باقی می‌گذارند و در دلالت مطلق تصرف کرده آن را تقیید می‌زنند و مرتکب خلاف ظاهر می‌شوند. تبیین این اقسام و توضیحات آنها را در جلسه بعد وارد می‌شویم.

مرحوم شیخ انصاری وارد شدند به بررسی مرجحات دلالی و ملاکات تشخیص أظهر از ظاهر در دلیلین متعارضین. این ملاکات طبق توضیحی که جلسه قبل دادند را در قالب مثالهایی در دو مرحله بیان می‌فرمایند و در مرحله سوم به بحث مهم انقلاب نسبت می‌پردازند.  
مرحله اول: أظهریت نوعیه

مرحوم شیخ انصاری شش مورد برای تطبیق أظهریت نوعیه بیان می‌فرمایند.

مورد اول: دوران بین تخصیص و نسخ (أظهریت تخصیص)

قبل از توضیح مطالب مرحوم شیخ انصاری به چند مقدمه اشاره می‌کنیم:

### مقدمه اصولی اول: تقسیم عموم به زمانی و افرادی

در اصول فقه مرحوم مظفر مبحث عام و خاص و تفاوت آن با مطلق و مقید خوانده‌ایم معنای شمول و گستردگی دو مصداق دارد:  
۱. عام. ۲. مطلق.

دلالت عام بر عموم مبتنی بر دلالت لفظی است یعنی الفاظ یا کلیشه‌هایی که بر اساس وضع واضح دلالت می‌کنند بر شمول.

دلالت مطلق بر اطلاق مبتنی است بر مقدمات حکمت.

بر این اساس، دلالت عام یک دلالت لفظی و کلامی است (که گوینده سخن، کلمات یا کلیشه دال بر عموم استفاده کرده) و دلالت مطلق یک دلالت عقلی و سکوتی است (یکی از مقدمات حکمت سکوت از نصب و بیان قرینه بر خلاف است)

شمول در عام و مطلق، از حیثیت‌های مختلفی می‌تواند باشد از جمله زمانها و افراد.

عام زمانی یعنی شمول حکم عام در تمام زمانها. اُکرم العلماء عموم زمانی دارد یعنی در تمام زمانها حکم جریان خواهد داشت.

عام افرادی یعنی شمول حکم عام نسبت به تمام افراد. اُکرم العلماء عموم افرادی دارد یعنی نسبت به تمام افراد عالم جاری است.

### مقدمه دوم کلامی: خاتمیت دین اسلام و جاودانگی شریعت

بر اساس أدله نقلیة از آیات (مانند آیه ۴۰ سوره مبارکه احزاب) و روایات متواتر، دین مبین اسلام، دین خاتم و احکام این شریعت، مستمر و ابدی است. یعنی با آغاز بعثت نبی گرامی اسلام دستورات این شریعت به عنوان احکام واقعیه آغاز می‌شود و الی یوم القيامة بر عموم مکلفان لازم الاجرا است. هر چند ممکن است بنا بر مصالحی در قسمتی از زمانها یا بر بعضی از افراد این احکام واقعیه فعلی نشود بلکه حکم دیگری به عنوان حکم ظاهری داشته باشند از جمله این موارد مسأله تریجی بودن بیان بعضی از احکام است مانند حرمت شرب خمر.

### مقدمه سوم اصولی: معنای نسخ

در رابطه با معنا و ماهیت نسخ مطالب مفصل و اختلافاتی است که در مباحث خارج اصول باید پیگیری شود هر چند نهایتاً کاربرد اندکی دارد. لکن اجمالاً نسخ را میتوان اینگونه معنا نمود که رفع حکم ثابت در شریعت است

### مقدمه چهارم اصولی: ملاک تشخیص نسخ از تخصیص

جلسه قبل مقدمه‌ای در این رابطه بیان شد همان نکته را با بیان دیگر که در عبارت امروز کتاب آمده است به اختصار تکرار می‌کنیم. وقتی دستوری توسط مولا بیان می‌شود و پس از مدتی دستوری مخالف آن صادر می‌شود از دو حال خارج نیست:

– اگر وقت عمل به دلیل اول نرسیده بود و دلیل دوم آمده است، رابطه دو دلیل عام و خاص است.

– اگر وقت عمل به دلیل اول رسیده و مکلفان به آن عمل کرده‌اند و سپس دلیل دوم در مخالفت با آن صادر شده، رابطه دو دلیل ناسخ و منسوخ خواهد بود یعنی دلیل دوم ناسخ و دلیل اول منسوخ است.

به عبارت دیگر اگر ابتدا عام وارد شده و قبل از حضور وقت عمل به آن، دلیل خاص صادر شده، دلیل خاص دلیل عام را تخصیص می‌زند. اما اگر ابتدا عام (اُکرم العلماء) وارد شده و بعد از حضور وقت عمل به آن (بعد از عمل ملکفان به آن) خاص (لا تکرّم النحاة) صادر شده باشد، دلیل دوم ناسخ دلیل اول خواهد بود یعنی وجوب اکرام نحاة نسخ شده و از این به بعد وظیفه، حرمت اکرام نحاة است.

سؤال این است که در دوران بین تخصیص و نسخ کدام أظهر است یعنی ظهور کدام یک باید حفظ شود و در ظهور دیگری تصرف شود. دوران بین تخصیص و نسخ را به عبارت دیگری هم می‌توان تبیین کرد، دوران بین عموم زمانی و عموم افرادی. نسخ یعنی کنار گذاشتن عموم زمانی (عام حکم ثابت در شریعت بوده اما زمانی که خاص صادر می‌شود آن حکم سابق نسخ می‌شود و عمومیت زمانی عام از بین می‌رود و در ادامه زمان حکم عام وجود ندارد) تخصیص یعنی کنار گذاشتن عموم افرادی (شمول عام نسبت به زمان آینده باقی است اما نسبت به افراد محدود میشود یعنی بعضی از افراد از تحت حکم عام خارج می‌شوند.)

پس سؤال این است که نسخ (از بین بردن عام اُزمانی) اُظهر است یا تخصیص (از بین بردن عام اُفرادی)؟

اگر نسخ را مقدم و اظهر بدانیم یعنی در عمومیت اُزمانی تصرف کرده‌ایم و اگر تخصیص را مقدم کنیم یعنی در عمومیت اُفرادی تصرف کرده‌ایم. بر اساس ادله شرعیه از آیات و روایات که اشتراک بین تمام مکلفان الی یوم القیامه در احکام شرعی را ثابت می‌کنند می‌توان ادعا نمود که عموم اُزمانی، اظهر از عموم اُفرادی است زیرا تخصیص خوردن بعضی از افراد عام حتی در دستورات شرعی شایع است اما تخصیص خوردن به زمان و اینکه بگوییم فلان حکم مختص به صدر اسلام و زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده بر خلاف ادله و مورد نادر است. نتیجه اینکه عام اُزمانی اُظهر است از عام اُفرادی، پس تخصیص مقدم بر نسخ است زیرا تخصیص یعنی تصرف و از بین بردن عام اُفرادی و نسخ یعنی از بین بردن عام اُزمانی.

در دوران بین تخصیص و نسخ تفاوتی ندارد که ابتدا دلیل عام (اُکرم العلماء) بیان شود سپس دلیل خاص (لا تکرّم النحاة) وارد شود یا معکوس باشد یعنی ابتدا دلیل خاص ("لا تکرّم النحاة" یا "لاربا بین الوالد و الولد") بیان شود سپس دلیل عام ("اُکرم العلماء" یا "أحلّ الله البیع و حرّم الربا") وارد شود.

این نکته هم در مقدمه چهارم روشن شد که تخصیص مربوط به ورود خاص قبل از حضور وقت عمل به عام است و نسخ مربوط به ورود خاص بعد حضور وقت عمل به عام است.

بنابراین اگر مکلفان به عام عمل کرده باشند سپس حکم خاص وارد شود باید آن را ناسخ دانست. مثال: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم (در صدر اسلام) فرموده‌اند کلّ شیء حلال. سپس امام صادق علیه السلام در سال ۱۴۰ هجری فرمودند گوشت خرچنگ حرام است.

**اشکال:** در مواردی که خاص، بعد از عمل به عام وارد شده هم می‌توانیم معتقد به تخصیص شویم نه نسخ. به این بیان که وقتی خاص وارد شد کشف می‌کنیم این خاص در همان زمان عام (صدر اسلام) و قبل از عمل به عام بیان شده بود لکن از ما مخفی مانده بود و امام صادق علیه السلام در سال ۱۴۰ از همان حکم خاص که بر ما مخفی بود پرده بردای کردند.

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این مدعا خلاف اصل است. أصالة اعدم الحادث می‌گوید حدوث دلیل خاص در صدر اسلام دلیل می‌خواهد و زمانی که دلیلی بر حدوث خاص در صدر اسلام نداریم اصل عدم حدوث خواهد بود. لذا باید معتقد به نسخ شد. و بحث ما در دوران بین تخصیص و نسخ نسبت به خود خبرین متعارضین است نه قرینه‌ای زائد بر آنها که بخواهد کاشف از نسخ یا تخصیص باشد.

**نعم لو کان هناک دلیل ... ج ۴، ص ۹۴؛ ج ۳، ص ۵۰۲، س ۱۴**

می‌فرمایند اگر دلیلی مبنی بر امتناع نسخ در روایات داشته باشیم واجب است که قائل به تخصیص شویم به یکی از دو بیان:

**بیان اول:** تخصیص، با التزام به اختفاء قرینه حین العمل

معتقد شویم عام در صدر اسلام بیان شده بود، وقتی خاص در سال ۱۴۰ هجری توسط امام صادق علیه السلام وارد می‌شود کشف می‌کنیم این دلیل خاص همان صدر اسلام توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بیان شده بوده لکن بر مردم مخفی بوده تا زمانی که امام صادق علیه السلام بیان فرموده‌اند لذا ممکن است توهم شود که قبل از امام صادق علیه السلام بیان نشده بوده. پس دلیل خاص، ناسخ نیست بلکه مخصّص است. (به عبارت دقیق تر کاشف از وجود این مخصّص در همان زمان بیان عام است)

**بیان دوم:** تخصیص، با تفکیک بین حکم ظاهری و واقعی

معتقد شویم عام در صدر اسلام بیان شده بود، خاص هم نیامده بود، تکلیف ظاهری مردم همان عمل به عام بوده است، و در سال ۱۴۰ که دلیل خاص توسط امام صادق علیه السلام ارائه می‌شود تکلیف واقعی بر مردم عیان می‌شود. پس دلیل خاص، مخصّص عام است نه ناسخ اما تا قبل ورود عام مردم مکلف به حکم ظاهری بوده‌اند و با بیان امام صادق علیه السلام تکلیف واقعی بر همگان آشکار می‌گردد.

**و من هنا یقع الإشکال ... ج ۴، ص ۹۴؛ ج ۳، ص ۵۰۲، س ۱۸**

خلاصه کلام اینکه در رابطه با عموماتی که در بیانات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وارد شده سپس دلیل خاص توسط وصی ایشان امیر المؤمنین علیه السلام بیان شده است یا دلیل عام در بیان یک امام معصوم وارد شده و دلیل خاص در بیان معصوم بعدی وارد شده است چه باید گفت؟ آیا قائل شویم دلیل متأخر ناسخ دلیل متقدّم است یا دلیل مخصّص آن است؟

برای پاسخ به این سؤال سه راه کار وجود دارد: ۱. ناسخ بودن دلیل متأخر. ۲. مخصّص بودن با اختفاء قرینه. ۳. مخصّص بودن با تفکیک بین حکم ظاهری و واقعی. هر کدام از این سه راه کار در جلسه بعد بررسی می‌شود و راه کار صحیح بیان می‌شود.

در پایان جلسه قبل فرمودند در رابطه با عموماتی که در کلام معصوم متقدم بیان شده است و دلیل خاص در کلام معصوم متأخر وارد شده، چه باید گفت، سه راه کار معرفی شد که در این جلسه به بررسی آنها می‌پردازند:

#### راه کار اول: نسخ

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اعتقاد به ناسخ بودن دلیل خاص وارد در کلام معصوم متأخر صحیح نیست زیرا سه اشکال دارد:

#### اشکال اول: خروج از اصطلاح

قبل از توضیح اشکال اول یک مقدم کوتاه بیان می‌کنیم:

#### مقدمه اصولی: معنای مصطلح و غیر مصطلح نسخ

در رابطه با معنای نسخ در جلسه قبل اشاره‌ای شد لکن نسخ یک معنای اصطلاحی دارد یک معنای غیر اصطلاحی.

معنای اصطلاحی نسخ در لسان اصولیان بیان الإتهاء عند الإتهاء است.

یعنی وقتی مهلت و آمد عمل به یک حکم شرعی تمام شود پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم اعلام بفرمایند که زمان آن تمام شده و حکم جدید را بیان فرماید. پس معصوم بیان می‌کند انتهاء زمان عمل به یک حکم را وقتی که به پایان زمانش رسیده باشد.

معنای غیر اصطلاحی نسخ بیان الإتهاء قبل الإتهاء است.

مثلا یک حکم عام توسط پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم بیان شده است و مثلا انتهاء زمان آن حکم، سال ۱۴۰ هجری است، لذا پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم به صورت سینه به سینه به معصومان بعد از خودشان منتقل می‌کنند و برای آنان بیان می‌کنند زمان عمل به این حکم در سال ۱۴۰ به پایان می‌رسد و آن زمان توسط امام صادق علیه السلام دلیل خاص اعلام عمومی شود.

اشکال اول این است که اگر دلیل خاص وارد شده در کلام امام صادق علیه السلام را ناسخ دلیل عام وارد شده در کلام پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم بدانیم این نسخ نمی‌تواند به معنای مصطلح باشد زیرا فرض این است که پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در انتهاء زمان عمل به یک حکم که مثلا سال ۱۴۰ است حاضر نیستند و از دنیا رفته‌اند پس بیان الإتهاء عند الإتهاء نخواهد بود لذا باید نسخ را به معنای غیر اصطلاحی معنا کنیم در حالی که خروج از معنای اصطلاحی دلیل می‌خواهد و دلیلی بر به کارگرفتن اصطلاح نسخ در غیر معنای مصطلح نداریم.

#### اشکال دوم: سبب وهن شریعت

تعداد مخصّصاتی که ناظر به عمومات بیان شده‌اند بسیار زیاد است تا جایی که بین اصولیان شایع است که ما من عامٍ إلا و قد خُصّ، پس اگر بنا باشد تمام عمومات وارد شده در شریعت را منسوخ بدانیم لازمه‌اش ضعف در احکام دین و مخالف با کامل بودن شریعت اسلام است و این احتمال مطرح خواهد شد که اگر احکام که ده‌ها سال به آنها عمل شده بود توسط معصومان متأخر نسخ شده است (با همان بیان نسخ غیر اصطلاحی) پس ایجاد این تغییر باز هم باید ممکن باشد که در زمان حضور امام زمان علیه السلام یک تغییرات گسترده و بر خلاف آنچه اهل بیت علیهم السلام و کلمات امام صادق علیه السلام بوده است شکل بگیرد پس احکامی که از صدر اسلام تا کنون به آنها عمل شده است احکام واقعی نبوده‌اند. برای رهایی از این اشکال باید از قول به نسخ که بر خلاف آیات و روایات متواتر در کمال و خاتمیت دین است دست برداریم.

#### اشکال سوم: ارتکاب دو خلاف ظاهر

اشکال سوم این است که اگر قائل به نسخ شویم مرتکب دو خلاف ظاهر شده‌ایم و اگر قائل به تخصیص شویم مرتکب یک خلاف ظاهر شده‌ایم. توضیح مطلب: چنانکه در مقدمه دوم جلسه قبل توضیح داده شد احکام و دستورات شرعی از آغاز بعثت نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و اله و سلم إلى يوم القيامة برای همه مکلفان مشترک و لازم الإجراء است. فرض می‌کنیم سال پنجم بعثت یک دستور و حکم شرعی عام بیان شد "أحلّ الله البيع و حرّم الربا"، به صورت عام تمام اقسام ربا را حرام قرار می‌دهد، که ظهور دارد در اینکه از ابتدای بعثت الی يوم القيامة مستمر است. سال ۱۴۰ هجری مثلا توسط امام صادق علیه السلام دلیل خاص وارد شد که "لا ربا بین الوالد و الولد" این حکم هم ظهور دارد در اینکه از ابتدای بعثت الی يوم القيامة اعتبار دارد، وقتی قائل به نسخ می‌شویم یعنی تا سال ۱۴۰ فقط دلیل عام تکلیف شرعی بوده است و از سال ۱۴۰ به بعد فقط دلیل خاص تکلیف شرعی است. به عبارت دیگر استمرار دلیل عام الی يوم القيامة را در سال ۱۴۰ قطع کرده‌ایم و این بر خلاف ظاهر دلیل عام است. همچنین با قول به نسخ جریان حکم خاص را نسبت به قبل از سال ۱۴۰ قطع کرده‌ایم و این بر خلاف ظاهر دلیل خاص است.

پس قول به نسخ مستلزم ارتکاب دو خلاف ظاهر است. در حالی که اگر قائل به تخصیص شویم یک خلاف ظاهر مرتکب شده‌ایم یعنی فقط دست از ظهور عام در استمرار برداشته‌ایم و حکم خاص را در تمام زمانها جاری می‌دانیم که توضیحش در همین جلسه می‌آید.

**إلّا أن يفرض المتقدم ...** ج ۴، ص ۹۵؛ ج ۳، ص ۵۰۳، س ۵

بله با یک توضیحی می‌توان هم معتقد به نسخ شد هم فقط یک خلاف ظاهر مرتکب شویم. توضیح مطلب این است که اگر بگوییم دلیل عام ظهور هم ظهور در اعتبار از ابتدای بعثت دارد هم ظهور در استمرار دارد اما دلیل خاص فقط ظهور در استمرار الی یوم القیامه دارد و ظهوری در اعتبار از حین بعثت ندارد، لذا وقتی قائل به نسخ می‌شویم بر خلاف ظاهر دلیل عام، اعتبار آن را مختص به ابتدا بعثت تا سال ۱۴۰ کرده‌ایم اما دیگر دلیل خاص ظهور در اعتبار از ابتدای بعثت ندارد که این ظهور را دست کاری و محدوده کرده باشیم. پس خلاف ظاهر فقط نسبت به دلیل عام (متقدم) شکل گرفت نه نسبت به دلیل خاص (متأخر).

اما تصویر دلیلی که ظهور در اعتبار من حین البعثة نداشته باشد و صرفا ظهور در استمرار الی یوم القیامه داشته باشد مصداق ندارد.

**راه کار دوم: تخصیص با التزام اختفاء قرینه**

راه کار دوم همان تخصیص با التزام به اختفاء قرینه است که در جلسه قبل توضیح داده شد.

**اشکال: استحاله عادی اختفاء قرینه**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اینکه گفته شود پیامبر صلی الله علیه و آله هم عام خاص را بیان فرموده‌اند لکن خاص بر مردم مخفی شده بوده و با بیان توسط امام صادق علیه السلام کشف می‌کنیم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم خاص را مطرح کرده بوده‌اند صحیح نیست زیرا در صدر اسلام مسلمانان بسیار به دنبال علم پیدا کردن به احکام دین و دستورات حضرتشان و ثبت و ضبط آنها و انتقال به آیندگان بوده‌اند همچنین در مقام عمل این مخصّصاتی که در زمان امام صادق علیه السلام بیان شده است مورد ابتلاء مردم صدر اسلام بوده است پس ادعای اختفاء قرینه بر مردم عصر تشریح و صدر اسلام ادعای بلا دلیل است و نه تنها یقین داریم مسلمانان صدر اسلام از مخصّصات بیان شده توسط امام صادق علیه السلام آگاه نبوده‌اند و عمل نکرده‌اند بلکه یقین داریم چنین احکامی برایشان مجهول بوده است یعنی آنان کوتاهی در یادگیری نکرده‌اند بلکه برایشان بیان نشده بوده است.

**راه کار سوم: تخصیص با تفکیک بین حکم ظاهری و واقعی (شیخ انصاری)**

بعد از نقد دو راه کار قبلی طبیعتا راه کار سوم متعین خواهد بود به این بیان که تا زمانی که بیان از جانب شارع نرسیده طبیعتا برائت عقلی (قبیح عقاب بلا بیان) جاری است و زمانی برائت عقلی رفع می‌شود که بیان از جانب شارع برسد، و با اینکه تمام احکام شرعی مشترک بین تمام مسلمانان اعم از صدر اسلام و غیر آنان می‌باشد می‌گوییم بر اساس همان مصالحی که سبب شد بعضی از احکام شرعی (مانند حکم حرمت شرب خمر و حکم حرمت ربا و امثال اینها) توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به صورت تدریجی بیان شود (ابتدا حرمت نماز خواندن در حال مستی و سپس حرمت شرب خمر) بر اساس همان مصالح می‌گوییم مصلحت این بوده که مسلمانان مدتی به عموماً عمل کنند تا زمانی که توسط امام باقر و امام صادق علیهما السلام مخصّصاتش بیان شود.

یعنی وقتی در صدر اسلام گفته شده اکرم العلماء، حکم ظاهری مسلمانان وجوب اکرام نحاة بوده است اما با بیان لاتکرم النحاة توسط امام صادق علیه السلام حکم واقعی کشف می‌شود که حرمت اکرام نحاة است. و دلیل بر اینکه چندین سال مسلمانان به حکم ظاهری وجوب اکرام نحاة (تحت عموم علماء) عمل کردند همان مصالحی است که اقتضاء می‌کرده احکام به صورت تدریجی بیان شود.

البته از همان صدر اسلام که "اکرم العلماء" گفته شده حکم واقعی بین همه مسلمانان مشترک بوده لکن مصلحت در این بوده که این حکم واقعی مثلاً در سال ۱۴۰ هجری آشکار گردد. لذا عمل مسلمانان (اکرام تمام علما از جمله نحاة) تا قبل از سال ۱۴۰ بر اساس حکم ظاهری و صحیح بوده است و پس از آن باید بر اساس حکم واقعی و جمع بین عام و خاص (اکرم العلماء إلا النحاة) باشد.

(یا مثلاً ابتدا به صورت عام گفته شده کل شیء لک حلال و در زمان امام صادق علیه السلام حرمت گوشت لاکپشت به عنوان حکم واقعی بیان شده پس مردمی که چندین سال بر اساس دلیل عام از گوشت لاکپشت استفاده کرده‌اند و مرتکب حرام واقعی شده‌اند معصیت نکرده‌اند چون وظیفه ظاهری آنان عمل به همان کل شیء لک حلال بوده است)

به این استدلال و تشبیه مقتضیات و مصالح عصر صادقین علیهم السلام به عصر تشریح و صدر اسلام اشکالی شده که مطرح می‌کنند و پاسخ می‌دهند.

و دعوی الفرق بین ... ج ۴، ص ۹۶؛ ج ۳، ص ۵۰۴، س ۱

مرحوم شیخ انصاری برای اثبات جواز تخصیص عموماً قرآنی یا نبوی توسط مخصّصات وارده در کلام ائمه: با قیاس فاصله زمانی در بیان احکام توسط ائمه:، به تدریجی بودن بیان احکام توسط پیامبر<sup>۶</sup> نتیجه گرفتند همان مصلحت بیان تدریجی در صدر اسلام، در زمان اهل بیت: هم بوده است.

اشکال:

مستشکل می‌گوید قیاس زمان اهل بیت: به صدر اسلام مع الفارق است.

توضیح مطلب این است که تدریجی بودن بیان احکام در صدر اسلام به این صورت بوده که تا زمانی که رسول خدا<sup>۶</sup> حکم شرعی و تکلیف فعلی مردم را بیان نکرده بودند به حکم عقل مردم می‌توانستند برائت عقلیه جاری کنند و اگر شک در تکلیف وجوب یا حرمت پیدا کردند برائت جاری کنند. اما در زمان اهل بیت: دیگر عموماً توسط پیامبر<sup>۶</sup> بیان شده است و عند الشک جای اجرای برائت نیست بلکه جای تمسک به عموماً و اطلاعات است. به عنوان مثال وقتی پیامبر<sup>۶</sup> انشاء رخصت کرده و فرمودند یجوز اکرام العلماء معنایش این است که هم اکرام فقیه جایز التکرک است هم اکرام نحاة جایز الفعل است در حالی که حکم واقعی وجوب اکرام فقیه و حرمت اکرام نحوی است.

خلاصه اشکال اینکه بیان تدریجی احکام در صدر اسلام مسبوق به اجرای برائت عقلی است اما بیان تدریجی احکام در زمان اهل بیت: مسبوق به بیان تکالیف عامه یا مطلقه است پس صدر اسلام قابل قیاس به بعد از آن نیست.

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید نهایت اشکال مستشکل این است که در صدر اول شاهد عدم البیان (یعنی عدم بیان حکم شرعی که مجوز برای اجرای برائت عقلی است) هستیم و پس از آن شاهد بیان العدم (بیان عدم حکم شرعی بر خاص) هستیم و این دو متفاوتند. (وقتی بیان عام از جانب شارع وارد شده باشد که یجوز اکرام العلماء گویا بیان شده است که اکرام نحاة حکم حرمت ندارد با اینکه در واقع اکرام نحاة حرام است) و لکن پاسخ ما این است که وجود این تفاوت به جهت مصلحت است.

علاوه بر اینکه بیان العدم منحصر در بعد از صدر اول نیست بلکه همان صدر اول را هم می‌توانیم مصداق بیان العدم بدانیم به این بیان که پیامبر<sup>۶</sup> در خطبه غدیر بعد حجة الوداع فرمودند تمام احکام را بیان فرموده‌اند پس در همان عصر تشریح و زمان حضور پیامبر<sup>۶</sup> هم تمام عموماً (و البته قسمتی از مخصّصات) بیان شده بود لذا آن دوره هم مصداق عدم البیان نیست.

بل یجوز أن یکون مضمون ... ج ۴، ص ۹۶؛ ج ۳، ص ۵۰۴، س ۱۰

مستشکل گفت عصر بعد از پیامبر<sup>۶</sup> انشاء رخصت انجام شده لذا قابل قیاس به عصر حضرتشان نیست. مرحوم شیخ انصاری وجود انشاء رخصت را پذیرفتند و وجود مصلحت را علت تفاوت دانستند حال با تعبیر "بل" می‌خواهند بفرمایند نه تنها انشاء رخصت و جواز بلکه ممکن است حکم الزامی در قالب یک عام یا مطلق بیان شود اما مخصّساتش بعداً توسط ائمه بعدی بیان شود. مثل اینکه ابتدا فرموده باشد اکرام العلماء و قرینه بر خلاف الزام به فعل مخفی شده باشد و بعد از چندین سال معصوم دیگر بفرماید لا تکرّم النحاة.

سؤال: اگر ابتدا اکرام همه علما واجب اعلام شود معنایش این است که اکرام نحاة هم واجب است در حالی که در واقع اکرام نحاة حرام است و مثلاً در سال ۱۴۰۰ توسط امام صادق<sup>۷</sup> اعلام می‌شود، وقتی اکرام نحاة مفسده دارد به چه دلیل اکرام آنها در قالب عموم "اکرم العلماء" واجب و دارای مصلحت شمرده می‌شود؟

جواب: مصلحت تدریج در واقع اکرام نحاة را به عنوان مکلفاً به دارای مصلحت قرار نداده بلکه اصل حکم الزامی عام را دارای مصلحت قرار داده است و در واقع چنین مصلحتی وجود دارد.

خلاصه کلام اینکه آنچه از تتبع و جستجوی در روایات به دست می‌آید و آنچه از وجود عموماً و مطلقات خالی از قرینه در صدر اسلام برداشت می‌شود این است که پیامبر<sup>۶</sup> آورنده شریعت و اهل بیت: مبین شریعت بوده‌اند، یعنی پیامبر<sup>۶</sup> که در خطبه غدیر فرمودند من تمام احکام را برای شما بیان کرده‌ام مقصود این است که مقداری از احکام را مستقیم به شما مردم گفته‌ام و مقداری را به وصی خودم گفته‌ام و او به اوصیاء و اولیاء پس از خود منتقل خواهد کرد و در زمان لازم و مناسب برای عموم مردم بیان خواهد شد.

بنابراین وجود فاصله زمانی بین بیان بعضی عمومات و بیان مخصّصات آنها مربوط به مصلحت تدریج در بیان احکام است.

**فإن قلت:**

مستشکل می‌گوید ما می‌پذیریم مصلحت تدریج اقتضاء وجود فاصله زمانی بین عمومات و مخصّصات را داشته لکن با بیان شما یک اشکال مهم ایجاد می‌شود که عدم جواز تمسک به أصالة العموم و أصالة الإطلاق است.

قبل از توضیح اشکال مستشکل یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### **مقدمه اصولی: اختصاص خطابات شرعی به مشافهین**

مشهور معتقدند خطابات موجود در آیات و روایات مختص مشافهین و حاضرین در مجلس بیان احکام است که سخنان حضرت را می‌شنیده‌اند اما بر اساس أدله قطعی عقلی و نقلی اشتراک غائبین و معدومین با مشافهین در احکام ثابت می‌شود. البته بعضی هم معتقدند خطابات از همان ابتدای صدورشان تمام افراد اعم از مشافه، (شنونده)، غائب و معدوم را مخاطب قرار داده است.

مستشکل می‌گوید وقتی معلوم است که احکام به صورت تدریجی بیان می‌شود لازمه‌اش این است که مکلفان در زمان مثلاً امام سجاد علیه السلام که می‌دانند عموماتی صادر شده و ممکن است مخصّصات آنها توسط امام باقر یا امام صادق<sup>ع</sup> بیان شود دیگر عند الشک مجاز به اجرای أصالة العموم نباشند زیرا احتمال قوی می‌دهند که مخصّصاتی خواهد آمد لذا حق عمل به ظاهر عام دلیل را ندارند. وقتی حکم مشافهین عصر امام سجاد علیه السلام چنین باشد ما هم با آنان در حکم مشترک هستیم لذا ما هم حق اجرای أصالة العموم را نخواهیم داشت.

به عبارت دیگر وقتی طبق مصلحت تدریج، تأخیر بیان مخصّصات از وقت حاجت (وقت اعلام عمومات) جایز باشد لازمه‌اش عدم جریان أصالة العموم (أصالة عدم التخصیص) خواهد بود.

**قلت:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اگر مستند حجیت و اعتبار أصالة الظهور (که أصالة العموم از مصادیق آن است) عدم تأخیر بیان از وقت حاجت بود اشکال شما وارد بود که با وجود تأخیر بیان دیگر أصالة الظهور جاری نمی‌شود اما مستند أصالة الظهور (که اصل عدم قرینه بر خلاف ظاهر است) دو نکته است:

**الف:** قبح خطاب بر اساس معنای ظاهری الفاظ و اراده خلاف ظاهر بدون بیان قرینه بر خلاف. عقلاً می‌گویند قبیح است که مولا بگوید اکرم العلماء و در واقع اکرام علماء غیر نحاة را از مخاطب بخواهد بدون اینکه درباره نحاة حرفی گفته باشد.

**ب:** أصالة الجدل. یعنی طریقه ثابت و مقبول نزد عقلاً آن است که وقتی سخنی می‌گویند ظهور دارد در عدم هزل و شوخی کردن، یعنی واقعا ظاهر کلامش را قصد کرده لذا اگر قرینه بر خلاف ظاهر و معنای مجازی نیاورده باشد کلام او را حمل می‌کنند بر معنای حقیقی و ظاهری فعلاً، یعنی می‌گویند متکلم چنین عامی را به کار برده و قرینه بر تخصیص نیاورده، پس فعلاً مقصودش همین عموم است مگر اینکه بعداً خلاف آن ثابت شود. حال:

- اگر بعداً مخصّصی وارد شود کشف می‌کند متکلم از ابتدا قصدش توجه به حکم خاص و برداشت خلاف ظاهر از عام بوده لکن به جهت مصلحتی نمی‌توانسته اعلام کند.

- اگر بعداً مخصّصی وارد نشود همچنان با تمسک به أصالة الظهور و أصالة العموم، وجود مخصّص و قرینه بر خلاف را نفی می‌کنیم و می‌گوییم آنچه گوینده از مخاطبینش می‌خواهد فعلاً همین است. وقتی تکلیف مشافهین در جواز اجرای أصالة العموم روشن شد حکم غائبین و معدومین هم با آنان مشترک است و آنان هم می‌توانند أصالة العموم جاری کنند.

**خلاصه مورد اول** این شد که مرحوم شیخ انصاری فرمودند اگر دلیل عامی وارد شده، سپس دلیل خاص هم بیان شده، در دوران بین مخصّص بودن خاص یا ناسخ بودن خاص، أظهر این است که دلیل خاص، مخصّص عام باشد نه ناسخ لذا دست از عموم ازمانی دلیل عام بر نمی‌داریم و فقط بعضی افراد آن را از تحت عام خارج می‌کنیم یعنی دست از عموم افرادی برمی‌داریم.

تخصیص أظهر از نسخ است. ادامه مباحث ان شاء الله بعد تعطیلات نوروز و ماه مبارک رمضان.

### **نکته تربیتی**

در ادامه مباحث قبل در جلسه صبح (مکاسب ۴) بیان شد، دوستانی که تمایل دارند به صوت فقه ۴ امروز مراجعه نمایند.



(بعد از تعطیلات نوروز و ماه مبارک رمضان)

کلام در مقام چهارم (بیان مرجحات) و بحث از مرجحات دلالی بود. در مرحله اول وارد أظهریت نوعیه و بررسی موارد شش گانه آن شدند. مورد اول از موارد اظهاریت نوعیه، دوران بین تخصیص و نسخ بود که ثابت کردند تخصیص بر نسخ مقدم است.

**و منها: تعارض الإطلاق ... ج ۴، ص ۹۷؛ ج ۳، ص ۵۰۵، س ۱۴**

**مورد دوم: تعارض بین تخصیص و تقیید (تقیید انجام شود)**

در تعارض بین تخصیص و تقیید تکلیف چیست؟ برای روشن شدن مطلب یک مثال بیان می کنیم:

"أكرم كلّ عالم" کلمه "كلّ" وضع شده برای دلالت بر عموم و شمول یعنی تمام عالمان را اکرام کن چه عالم فاسق چه عالم عادل.

"لا تکرّم الفاسق" این دلیل به اطلاق و مقدمات حکمت دلالت می کند بر حرمت اکرام همه فسّاق چه عالم فاسق و چه جاهل فاسق.

رابطه این دو دلیل عام و خاص من وجه است، ماده اشتراکشان عالم فاسق است که دلیل عام می گوید اکرامش واجب است و طبق دلیل مطلق اکرامش حرام است. چنانکه در جلسات قبل هم اشاره شد اینجا تعارض بین عام و مطلق است و دو راه وجود دارد:

- یا باید دلالت مطلق را مقدم کنیم یعنی تقیید نزیم و از دلالت عام بر عموم دست برداریم و آن را تخصیص بزیم تا تعارض حل شود و بگوییم اکرام همه علما واجب است الا عالم فاسق.

- یا باید دلالت عام را مقدم کنیم یعنی تخصیص نزیم و از دلالت مطلق بر اطلاق دست برداریم و آن را تقیید بزیم تا تعارض حل شود و بگوییم اکرام همه فسّاق حرام است الا فاسق عالم.

سؤال این است که دلالت عام را مقدم و ابقاء کنیم و مطلق را تقیید بزیم یا دلالت مطلق را مقدم و ابقاء کنیم و عام را تخصیص بزیم؟ قبل از پاسخ به این سؤال و ورود به مطالب مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی مهم بیان می کنیم:

### **مقدمه اصولی: تفاوت عام و مطلق**

می دانیم که عام و مطلق هر دو دلالت بر شمول دارند لکن تفاوت هایی بین آن دو وجود دارد که به اختصار اشاره می کنیم:

**یکم:** دلالت عام بر عموم دلالت کلامی و دلالت مطلق بر اطلاق دلالت سکوتی است.

کلماتی مانند جمیع و کلّ وقتی در بیان متکلم قرار گیرد و از دهان او خارج شوند، سامع و مخاطب عموم را برداشت می کند اما در مطلق چنین نیست یعنی یکی از مقدمات حکمت آن است که متکلم نسبت به بیان قید، سکوت کند تا (از عدم نصب قرینه بر خلاف ظاهر) مخاطب اطلاق و شمول را برداشت کند. پس دلالت عام، کلامی و دلالت مطلق سکوتی است.

**دوم:** دلالت عام تنجیزی و دلالت مطلق تعلیقی است.

دلالت کلمه جمیع یا کلّ بر عموم یک دلالت تنجیزی و قطعی است یعنی به محض تکلم متکلم به الفاظی مانند کلّ یا جمیع دلالت قطعی بر عموم شکل گرفته است و برای دلالت بر عموم منتظر چیز دیگری نمی مانیم. حتی اگر بعداً یک دلیل خاص وارد شود و دلیل عام را تخصیص بزند باز هم می گوییم أكرم كلّ عالم مقتضی عموم بود و عموم عام شکل گرفته بود اما مانعی پیدا شد که گفت إلا عالم فاسق.

اما دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و مشروط است یعنی معلق و مشروط به این است که متکلم قرینه بر خلاف ظاهر و قیدی بیان نکند. پس به محض بیان جمله مطلق نمی توان ادعا کرد دلالت بر اطلاق شکل گرفته مگر اینکه متکلم سکوت کند و جلسه صحبت تمام شود تا مخاطب بفهمد دیگر قیدی وجود ندارد لذا جمله مذکور، اطلاق پیدا می کند.

پس هر زمان قرینه بر خلاف ظاهر مطلق وارد شود می گوییم اصلاً اطلاق مطلق محقق نشد و مقتضی نداشت.

نتیجه اینکه تفاوت مطلق و عام در این است که عام خود بخود مقتضی عموم است تا زمانی که مانع نیاید اما مطلق خود بخود مقتضی عموم نیست بلکه زمانی اطلاق شکل می گیرد که بیان وارد نشود و به محض ورود بیان، کشف می کنیم از ابتدا اطلاق نبوده است.

**سوم:** دلالت عام بر عموم و شمول دلالت وضعی و دلالت مطلق بر اطلاق و شمول، دلالت عقلی است.

کلمه یا جمله و کلیشه دال بر عموم کلمه ای است که واضع آن را وضع کرده برای دلالت بر عموم مانند کلمه جمیع، کلّ و طبق نظر مشهور جمع محلی و لام. لذا به دلالت عام بر عموم، دلالت وضعی گفته می شود.

کلمه یا جمله و کلیشه دال بر اطلاق، کلمه‌ای است (مانند اسماء اجناس مثل انسان یا فسق) که نه بالوضع بلکه با استفاده از مقدمات حکمت می‌توان اطلاق آن را ثابت کرد. لذا به دلالت مطلق بر اطلاق، دلالت عقلی گفته می‌شود. (عقل با استفاده از مقدمات حکمت، اطلاق را نتیجه می‌گیرد.)

البته در رابطه با تفاوت سوم توضیح بیشتری باید ضمیمه شود لذا در تکمیل آن می‌گوییم، نسبت به دلالت مطلق بر اطلاق و شمول (مثل اسماء اجناس، اسماء نكرات، اسم معرف به الف و لام جنس)، دو مبنا وجود دارد:

#### مبنای اول:

اصولیان متقدم تا قبل از مرحوم سلطان العلماء (متوفی ۱۰۶۴ هـ ق) معتقد بودند دلالت مطلق بر اطلاق بالوضع است (نه به مقدمات حکمت) یعنی به عنوان نمونه، کلمه انسان وضع شده برای "حیوان ناطق" با قید اطلاق و شمول که شامل همه انسان‌ها می‌شود. پس طبق این مبنا، معنای حقیقی و موضوع له انسان همان حیوان ناطق مطلق (و بدون قید) است لذا استعمال مطلق در مقید مثل استعمال لفظ انسان مقید به بعضی از افراد (مثل حیوان ناطق عالم) یک استعمال مجازی خواهد بود زیرا معنای موضوع له انسان، حیوان ناطق بدون قید بود، و استعمال این لفظ به صورت مقید، استعمال در غیر ما وُضِع له و مجازی است.

#### مبنای دوم:

مرحوم سلطان العلماء و متأخران از ایشان معتقدند اسماء اجناس مثل "انسان" وضع شده‌اند برای دلالت بر طبیعت بدون هیچ قیدی حتی قید اطلاق، یعنی واضح، لفظ انسان را برای انسان مطلق وضع نکرده بلکه برای طبیعت انسان و طبیعت حیوان ناطق وضع کرده است و شمول و اطلاق در معنای موضوع له انسان وجود ندارد بلکه اطلاق و شمول را از مقدمات حکمت به دست می‌آوریم مثلاً وقتی گفت: "أكرم انسا" و آن را مقید به عالم یا جاهل نکرد می‌فهمیم طبیعت انسان را قصد کرده است.

پس طبق این مبنا معنای حقیقی و موضوع له انسان، حیوان ناطق است لذا استعمال لفظ انسان مقید به بعضی از افراد یک استعمال مجازی نیست بلکه استعمال در ما وُضِع له است، هم جاهل از افراد طبیعت انسان است هم عالم.

خلاصه تفاوت سوم این شد که طبق نظر مرحوم سلطان العلماء و مشهور متأخران، دلالت مطلق بر اطلاق مبتنی بر مقدمات حکمت است و استعمال مطلق در مقید یک استعمال حقیقی است. اما طبق نظر متقدمان دلالت مطلق بر اطلاق بالوضع است و استعمال مطلق در مقید، یک استعمال مجازی خواهد بود.

**چهارم:** در اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۲۳۸ خوانده‌ایم مقدمات حکمت بنابر معروف بین اصولیان سه تا است: الاولى: امکان الإطلاق و التقييد ... الثانية: عدم نصب قرينة على التقييد لا متصلة و لا منفصلة ... الثالثة: أن يكون المتكلم في مقام البيان.

مرحوم شیخ انصاری در پاسخ به سؤال مذکور می‌فرماید طبق هر دو مبنای قدما و متأخران، تقييد زدن ترجیح دارد به این بیان که:

#### مبنای اول:

طبق مبنای مرحوم سلطان العلماء و متأخران روشن است که تقييد ترجیح دارد یعنی نباید به ظهور عام دست بزنییم و مرتکب تخصیص شویم بلکه باید ظهور مطلق را تقييد بزنییم تا تعارض برطرف شود. زیرا چنانکه در مقدمه توضیح داده شد اقتضاء اطلاق در مطلق، متوقف و معلق بر عدم البیان است پس یکی از مقدمات حکمت و اجزاء شکل‌گیری اطلاق، عدم البیان (عدم نصب قرینه بر خلاف) است در حالی که عام، اقتضاء و دلالتش بر عموم تمام است باید ببینیم مانع (و مخصّصی) برای این دلالت پیدا شده یا خیر؟

نسبت به دلالت عام بر عموم اگر شک کنیم بعد از تمامیت دلالت بر عموم، آیا مانعی آمده یا نه؟ أصالة عدم حدوث المانع می‌گوید عام به عمومش باقی است و مانعی پیدا نکرده است.

اما نسبت به دلالت مطلق بر اطلاق شک داریم آیا مانع (بیان و قرینه بر خلاف) پیدا کرده یا نه؟ دلیل عام می‌تواند بیان و قرینه بر عدم اطلاق باشد لذا اصلا اطلاق در دلیل مطلق شکل نگرفته است.

"أكرم كل عالم" بیان است و نمی‌گذارد اطلاقی برای "لا تكرم الفاسق" شکل بگیرد لذا لا تكرم الفاسق نمی‌تواند حرمت اکرام فاسق عالم را ثابت کند.

نتیجه چنین است که لا تكرم الفاسق الا اینکه عالم باشد پس حرمت اکرام فاسق مقید شد به فاسق جاهل.

و العمل بالتعلیقی موقوف ... ج ۴، ص ۹۸؛ ج ۳، ص ۵۰۶، س ۵

به عبارت دیگر عمل کردن به دلیل تعلیقی (یعنی عمل کردن به اطلاق دلیل مطلق، و اینکه دلیل مطلق اصلاً مقتضی اطلاق باشد) متوقف است بر کنار گذاشتن دلیل تنجیزی (یعنی وجود نداشتن بیان و قرینه بر خلاف ظاهر مطلق) که دلیل عام باشد، حال اگر کنار گذاشتن عموم عام و تخصیص زدن آن هم متوقف بر عمل به دلیل تعلیقی (دلیل مطلق) باشد دور لازم می‌آید.

یعنی دلالت مطلق بر اطلاق متوقف بر نبودن عام و دلالت عام بر عموم هم متوقف بر نبودن مطلق باشد لازم‌الدور.

اما می‌گوییم دلالت مطلق بر اطلاق متوقف بر مقدمات حکمت و نبودن عام است اما دلالت عام بر عموم متوقف بر نبودن مطلق نیست بلکه دلالت عام بر عموم متوقف بر نبودن دلیل خاص است که می‌تواند عام را تخصیص بزند و مانع از ظهور عام در عموم باشد، دلیل مطلق مانع عموم عام نیست

مبنای دوم:

طبق مبنای قدما که دلالت مطلق بر اطلاق را دلالت وضعی و استعمال مطلق بعد از تقیید را استعمال مجازی می‌دانستند با تعارض بین دو دلالت وضعی مواجهیم اما در این صورت هم تقیید ترجیح دارد و نباید ظهور عام در عموم را از بین برد زیرا موارد تقیید زدن مطلق بیشتر است از موارد تخصیص زدن عام، لذا کثرت استعمال و کثرت ارتکاب تقیید باعث می‌شود در تعارض بین دو دلیل عام و مطلق، مرتکب تقیید شویم (دست از ظهور مطلق در اطلاق بر داریم و ظهور عام در عموم را ایفاء کنیم)

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اغلبیت تقیید نسبت به تخصیص محل تأمل است مخصوصاً که معروف است "ما من عامٍ إلا و قد خُصَّ".

نعم إذا استفید العموم ... ج ۴، ص ۹۸؛ ج ۳، ص ۵۰۶، س ۱۱

می‌فرمایند به اگر قائلین به مبنای اول (مرحوم سلطان العلماء و متأخران) دلالت عام بر عموم را نه دلالت لفظی بلکه مانند دلالت مطلق بر اطلاق، یک دلالت مستفاد از مقدمات حکمت بدانند در این صورت هر دو (عام و مطلق) از حیث دلالت مساوی خواهند بود و ترجیح دادن تقیید و دست برداشتن از ظهور مطلق، مشکل خواهد بود.

و ممّا ذکرنا یظهر حال ... ج ۴، ص ۹۸؛ ج ۳، ص ۵۰۶، س ۱۳

حلّ تعارض بین ارتکاب تقیید با ارتکاب سایر مجازات هم روشن است که تقیید بهتر است. مثال:  
"أکرّم العالم" دلیل مطلق است.

"لا تکرّم الفاسق" دلیلی است که ظهور در حرمت دارد.

نسبت به عالم فاسق یک دلیل به اطلاقش می‌گوید اکرام واجب است و دلیل دیگر بنابر ظهورش در حرمت می‌گوید اکرام عالم فاسق حرام است.

در ظهور یکی از دو دلیل باید تصرف کنیم:

یا باید بگوییم "أکرّم العالم" تقیید خورده، اطلاق ندارد و شامل عالم فاسق نمی‌شود.

یا باید بگوییم فعل نهی ظهور در حرمت ندارد بلکه به معنای کراهت است.

اینجا هم می‌گوییم تقیید (دست برداشتن از ظهور مطلق در اطلاق) بهتر است از دست برداشتن از ظهور فعل نهی در حرمت.

و منها: تعارض العموم مع ...، ج ۴، ص ۹۸؛ ج ۳، ص ۵۰۶، س ۱۴

مورد سوم: تعارض عموم با غیر اطلاق (تخصیص انجام شود)

سومین مورد از موارد شش گانه بررسی اظهاریت نوعیه (در مرجحات دلالی) بررسی تعارض بین عموم با غیر اطلاق از سایر ظهورات است. اگر مثلاً بین عموم عام و ظهور ماده یا صیغه امر در وجوب یا ظهور ماده یا صیغه نهی در حرمت تعارض شود کدام یک اظهر و مقدم است، و در ظهور کدام یک باید تصرف شود. مثال:

دلیل عام: لایجب اکرام العدول.

دلیل دیگر: یجب اکرام زید العادل. (ماده یجب ظهور در وجوب دارد)

مطابق دلیل عام، اکرام زید عالم واجب نیست اما مطابق دلیل دوم، اکرام زید عالم واجب است. هر دو دلیل نسبت به حکم اکرام زید تعارض دارند، تکلیف چیست؟

مرحوم شیخ انصاری می فرماید معروف این است که باید مرتکب تخصیص شد یعنی دست از ظهور عام در عموم برداریم و ظهور ماده وجود در دلیل دوم را ابقاء کنیم و بگوییم دلیل عام تخصیص خورده و می شود: لایجب اکرام العدول الا زیدا العالم.

دلیل تقدیم تخصیص این است که تخصیص عام در محاورات عرفیه بسیار شایع است تا آنجا که مشهور است "ما من عام إلا و قد خُص" لذا این نکته باعث تضعیف دلالت عام بر عموم در برابر ظهور یجب در وجوب می شود اما حمل یجب بر استحباب به این اندازه شایع نیست.

البته در بعض مصادیق ظهورات، نمی توان قائل به تخصیص شد مثلاً در تعارض بین عام و صیغه امر که دلیل عام می گوید لایجب اکرام العدول، و دلیل دیگر می گوید اکرام زید العادل، در این مورد نمی توانیم ظهور صیغه امر در وجوب را ابقاء کنیم و عموم عام را تخصیص بزنیم زیرا بسیار شایع است در محاورات که صیغه امر حمل بر استحباب می شود تا اندازه ای که گفته شده حمل صیغه امر بر استحباب یکی از مجازات مشهور است، اما تخصیص عام به این اندازه شایع نیست که از مجازات مشهور باشد. لذا در بعض موارد مانند تعارض بین عام و ظهور صیغه امر، نمی توان قائل به تخصیص شد بلکه باید دست از ظهور صیغه امر در وجوب برداریم و آن را حمل بر استحباب کنیم.

#### فتأمل

شاید اشاره به این باشد که شیوع تخصیص در عام هم به اندازه شیوع کاربرد صیغه امر در استحباب است و تفاوتی ندارد بلکه با وجود قرینه صیغه امر، حمل عام بر تخصیص قوت و ظهور بیشتری پیدا می کند چنانکه ظهور دلیل خاص، اقوی از ظهور دلیل عام است زیرا دلیل خاص در خصوص یک فرد سخن می گوید و دلیل عام به طور عموم و شمول حکم صادر می کند. \*

و منها: تعارض ظهور بعض ...، ج ۴، ص ۹۹؛ ج ۳، ص ۵۰۷، س ۴

مورد چهارم: تعارض بین جملات دارای مفهوم

تا کنون بحث در تعارض بین دو منطوق بود لکن در مباحث مفاهیم در اصول فقه مرحوم مظفر خوانده ایم جملات بسیاری هستند که ورای منطوقشان دارای مفهوم اند مانند مفهوم شرط، حصر، عدد، غایت و ... اگر دو دلیل که هر کدام دارای یکی از مفاهیم هستند، بین دو مفهومشان تعارض واقع شود کدام یک اظهر و مقدم است؟

مشهور این است که در تعارض بین مفهوم حصر و مفهوم غایت، مفهوم جمله حصریه مقدم بر مفهوم جمله غائیه است، و در تعارض بین مفهوم غایت و شرط، مفهوم جمله غائیه مقدم است و در تعارض بین مفهوم شرط و مفهوم وصف، مفهوم جمله شرطیه مقدم است.

ملاک در تقدیم یک مفهوم بر مفهوم دیگر به قوی تر بودن دلالت مفهوم که ریشه در دلالت منطوق دارد بازمی گردد. یک مثال:

دلیل اول:

منطوق جمله شرطیه: یحرم اکرام الفساق إن كانوا جُفَّالاً. (اکرام فاسقان جاهل حرام است)

مفهوم جمله شرطیه مذکور: اکرام فاسقان عالم حرام نیست.

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۳: مرجحات دلالی/مرحله ۱: أظهریت نوعیه/۵: نسخ یا خلاف ظاهر ..... ۸۹۳  
دلیل دوم:

منطوق جمله حصریه: إنما يجوز إكرام العالم العادل. (این است و جز این نیست که اکرام عالم در صورتی که عادل است جایز است)  
مفهوم جمله حصریه مذکور: اکرام عالم فاسق جایز نیست.  
نتیجه:

یک مفهوم شرط داریم که می‌گوید اکرام عالم فاسق حرام نیست (جایز است) و یک مفهوم حصر داریم که می‌گوید اکرام عالم فاسق جایز نیست، در تعارض بین این دو، مفهوم حصر مقدم و أظهر است یعنی در خصوص عالم فاسق به حکم مفهوم حصر عمل می‌کنیم و اکرام او را حرام می‌دانیم. (تعارض بین مفهوم حصر و مفهوم شرط در کتاب ذکر نشده و به این جهت اشاره کردیم که مفهوم حصر اقوی از مفهوم شرط است تا جایی که بعضی معتقدند دلالت بر حصر مربوط به منطوق جمله است نه مفهوم آن)  
مثال تعارض بین مفهوم شرط با چند مفهوم دیگر را صرفاً به منطوق اشاره می‌کنم و شما در مفهومشان دقت کنید:

(شرطیه) یحرم اکرام الفساق إن كانوا جُفَّالاً. (وصفیه) يجوز اکرام العالم العادل.

(شرطیه) یحرم اکرام الفساق إن كانوا جُفَّالاً. (غائیه) يجوز اکرام العالم ما دام عادلاً.

و منها: تعارض ظهور الکلام ...، ج ۴، ص ۹۹؛ ج ۳، ص ۵۰۷، س ۶

مورد پنجم: تعارض بین نسخ و خلاف ظاهر (خلاف ظاهر انجام شود)

اگر دو دلیل تعارض کنند به نحوی که براری رفع تعارض یا باید یک دلیل را منسوخ بدانیم یا در ظاهر یک دلیل تصرف کنیم و آن را بر خلاف ظاهرش حمل کنیم. و البته هر دو دلیل هم ظهور در استمرار الی یوم القیامه دارند. مثال:

دلیل اول: أكرم العلماء. صیغه امر در این دلیل، ظهور در وجوب اکرام علماء دارد.

دلیل دوم: لا یجب إكرام العلماء. "لا یجب" ظهور در عدم وجوب اکرام علماء دارد.

نسبت به اکرام عالم بین این دو دلیل تعارض است، دلیل اول می‌گوید واجب است و دلیل دوم می‌گوید واجب نیست. دو راه برای حل تعارض وجود دارد:

راه اول: بگوییم دلیل اول با آمدن دلیل دوم نسخ شده (دلیل دوم ناسخ و دلیل اول منسوخ است) یعنی تا زمانی که ناسخ نیامده بود وظیفه شرعی عمل به دلیل اول بود اما با آمدن ناسخ، از این به بعد دیگر نسبت به اکرام علماء فقط به دلیل دوم عمل می‌کنیم.

راه دوم: صیغه امر در دلیل اول را حمل بر استحباب کنیم، دلیل اول می‌گوید اکرام علماء مستحب است و دلیل دوم می‌گوید واجب نیست. مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در تمام مواردی که تعارض بین حکم به نسخ (و عدم استمرار یک حکم و به عبارت دیگر از بین بردن عموم از زمانی در یک حکم) با ارتکاب خلاف ظاهر واقع شد، نمی‌توانیم نسخ را مطرح کنیم به همان أدله‌ای که در مورد اول و جلسات قبل گذشت، بلکه باید در ظاهر تصرف نمود. بر این مدعا سه دلیل اقامه شده که مرحوم شیخ انصاری دلیل اول را قبول دارند و دو دلیل بعدی را نقد می‌کنند:

دلیل اول: تمسک به قانون غلبه.

اینکه یک جمله‌ای که ظهور در معنای خاصی دارد بر خلاف ظاهرش حمل شود شایع است و "إن الظن یلحق الشیء بالأعم الأغلب" یعنی وقتی ظن و اطمینان پیدا شد که عرف و عقلا در محاوراتشان و کاربردهای لفظی بسیار مرتکب یک خلاف ظاهر خاص می‌شوند می‌توان حکم کرد که در موارد تعارض مورد بحث هم به اطمینان مرتکب خلاف ظاهر شده‌اند نه نسخ.

دلیل دوم: روایات

بعضی به روایات و أدله‌ای تمسک کرده‌اند که می‌گویند آنچه را رسول خدا ﷺ حلال یا حرام کرده‌اند تا روز قیامت به همان نحو خواهد بود، یعنی احکام شرعی دیگر قابل نسخ نخواهند بود. پس برای حل تعارض محل بحث، نمی‌توانیم به نسخ تمسک کنیم چون طبق این أدله لفظی نسخ ممکن نیست.

### نقد دليل دوم:

مرحوم شيخ انصاری می‌فرماید استدلال به این دليل باطل است زیرا (اولا وقوع نسخ نسبت به بعض احکام مانند تغيير قبله مسلّم و روشن است، ثانياً) این روایات در مقام بیان کلام مستدل نیستند بلکه می‌گویند شریعتی که حضرت آورده‌اند قابل نسخ نمی‌باشد و دین خاتم است لذا دین دیگری نخواهد آمد.

به عبارت دیگر این روایات در مورد احکام و شریعتی سخن می‌گویند که از جانب خدا برای مردم معین شده است که همان اسلام است و قابل نسخ هم نیست، نه در مورد احکام شرعی و جزئیاتی که از جانب رسول خدا بیان شده است.

پس این روایات می‌گویند ما کان من قِبَلِ الله (شریعت اسلام) قابل نسخ نیست، این روایات در رابطه با ما کان من قِبَلِ النبي ۶ یعنی سنت و روایات سخن نمی‌گویند که مستدل ادعا کند این احکام جزئی فرعی هم قابل نسخ نیستند.

دليل سوم تمسک به استصحاب عدم نسخ است که خواهد آمد.

### تحقیق:

\* مرحوم آخوند در *درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد*، (چاپ جدید)، ص ۴۶۳ می‌فرماید: لعلّه إشارة إلى أنه قد قيل فيه أيضا «ما من عامّ إلا و قد خصّ».

و یحتمل أن يكون إشارة إلى دفعه بأنّ التّخصیص و إن بلغ من الكثرة ما بلغ، إلاّ أنّه بالنّسبة إلى نوعه لا بالنّسبة إلى مرتبة خاصّة منه، كي یوجب كون العامّ فيه مجازا مشهورا مثل الصیغة في الاستحباب.

و فيه انّ بلوغ كثرة التّخصیص هذا المبلغ و ان لم یوجب كون العامّ مجازا مشهورا في مرتبة من مراتبه، إلاّ أنّه یوجب توهين دلالتة على العموم أكثر من توهينه بكثرة استعمال الصیغة في الاستحباب، و هو كاف في ترجیح التّخصیص، إلاّ أن یقال انّ استعمال الصیغة في خصوص الاستحباب ليس بأقلّ من استعمال العامّ في الخصوص، و الإنصاف أنّه جزاف.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید تمسک به استصحاب عدم نسخ برای عمل نکردن به نسخ ضعیف‌تر از دلیل قبلی است. وجه أضعفیت این است که دلیل قبلی تمسک به نصوص و روایات بود اما این دلیل تمسک به اصل عملی است که اصلاً محل جریان اصل عملی نیست. این نکته در جواب اول مرحوم شیخ انصاری در نقد دلیل سوم روشن می‌شود.

بیان استصحاب: مستدل می‌گوید یقین داریم دلیل اول واج بالاتباع بود، شک داریم با آمدن دلیل دوم، دلیل اول نسخ شده و دیگر اعتبار ندارد یا همچنان باقی است؟ استصحاب عدم نسخ جاری است و می‌گوییم اصل عدم حدوث ناسخ است.

توضیح استدلال: دو دلیل داریم یکی دلیل عام "أكرم العلماء" که شامل عادل و فاسق است، یقین داریم وقتی مولا فرمود أكرم العلماء این حکم نسخ نشده بود، شک داریم با آمدن "لا یجب أكرام العالم الفاسق" دلیل اول تخصیص خورده یعنی اکرام عالم فاسق از ابتدا واجب نبوده یا دلیل اول نسخ شده یعنی از ابتدا وظیفه شرعی وجوب اکرام عالم فاسق بوده سپس این وجوب نسخ شده و برداشته شده است، استصحاب عدم نسخ جاری می‌کنیم.

#### نقد دلیل سوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این استدلال دو اشکال دارد:

**اشکال اول:** محل بحث ما در جایی است که دو دلیل لفظی وجود دارد که می‌خواهیم بررسی کنیم ظهور کدام یک اقوی و مقدم است، و الأصل دلیل حیث لا دلیل، تا زمانی که دلیل لفظی و ظهورات وجود دارند نوبت به اجرای اصل عملی نمی‌رسد.

**اشکال دوم:** در بعضی از موارد اصلاً تصویر استصحاب عدم نسخ معقول نیست. آن هم در جایی است که دلیل اول عام باشد و دلیل دوم خاص. مولا فرمود "أكرم العلماء" عام است و شامل عالم عادل و فاسق می‌شود، سپس در قالب یک دلیل خاص فرمود: "لا یجب أكرام الفاسق من العلماء" اگر شک داشته باشیم دلیل دوم حکم دلیل اول را نسخ کرده یا تخصیص زده یعنی شک داریم حکم عالم فاسق از همان ابتدا وجوب اکرام بوده سپس با دلیل دوم نسخ شده یا اینکه حکم عالم فاسق از همان ابتدا عدم وجوب اکرام بوده و با آمدن دلیل خاص ما این را کشف کردیم. پس بعد از صدور دلیل اول و قبل از بیان دلیل دوم، نسبت به عالم فاسق شک داریم تکلیف و وظیفه شرعی چه بوده است؟ یقین سابق وجود ندارد که آن را استصحاب کنید. لذا تعارض بین نسخ و ظهور در عموم باقی است و راه حلش همان دلیل اول است که قانون غلبه باشد.

بله این اشکال دوم در جایی که دلیل اول خاص و دلیل دوم عام باشد جاری نیست. مثال:

دلیل اول خاص است و می‌گوید "أكرم الفقهاء"، دلیل دوم عام است و می‌گوید: "لا تکرّم العلماء" اینجا از همان ابتدا تکلیف اکرام فقهاء روشن است و ممکن است کسی نسخ را مطرح کند و بگوید دلیل دوم دلیل اول را نسخ کرده و دیگر اکرام هیچ عالمی جایز نیست. که در این صورت مستدل به دلیل سوم می‌تواند بگوید ارکان استصحاب تمام است یقین سابق به عدم نسخ، شک لاحق، استصحاب عدم نسخ جاری می‌کنیم و می‌گوییم دلیل دوم ناسخ نیست بلکه رابطه‌شان تخصیص است یعنی دلیل اول دلیل دوم را تخصیص می‌زند. لکن باز هم به نظر مرحوم شیخ انصاری استصحاب عدم نسخ جاری نیست به جهت اشکال اول که الأصل دلیل حیث لا دلیل.

**ثم إن هذا التعارض ...** می‌فرماید تعارض بین نسخ و ظهور در عموم در صورتی تصویر می‌شود که دلیل خاص ظهور در ثبوت از ابتدای شریعت نداشته باشد و الا با بودن چنین ظهوری دیگر قطعاً نوبت به نسخ نمی‌رسد. مثال:

مولا در دلیل اول فرموده "أكرم العلماء" سپس در دلیل دوم فرموده "ان الله لا یحبّ أكرام العالم الفاسق" دلیل دوم ظهور دارد در اینکه اکرام فاسق ذاتاً نزد مولا مذموم است لذا همان زمان هم که فرموده بود "أكرم العلماء" اکرام عالم فاسق را واجب نکرده است. در این صورت دیگر تعارضی بین دو دلیل نیست بلکه رابطه تخصیص است یعنی دلیل دوم منحصراً دلیل اول است.

و منها: ظهور اللفظ ... ج ۴، ص ۱۰۰؛ ج ۳، ص ۵۰۸، س ۷

مورد ششم: تعارض بین معنای حقیقی و مجازی (تقدیم اقوی)

ششمین و آخرین مورد و نمونه‌ای که مرحوم شیخ انصاری برای بررسی اظهریت نوعیه و تشخیص ظهور قوی‌تر در تعارض دو دلیل بیان می‌کنند تعارض بین دو معنای حقیقی (موضوع له لفظ) و مجازی (معنای مع القرینه) است. مثال:

مولا فرموده "إغتسل للجمعة" معنای حقیقی صیغه امر، وجوب است و معنای مجازی (مع القرینه) استحباب است، اگر شک کنیم مقصود مولا از إغتسل چه بوده و وجوب بوده یا استحباب، تکلیف چیست؟  
اصولیان عموماً گفته‌اند همیشه معنای حقیقی بر معنای مجازی مقدم است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ظاهراً دلیل آقایان بر تقدیم معنای حقیقی در تمام موارد تعارض بین حقیقت و مجاز این است که ظهور یک لفظ در معنای موضوع له، اقوی است از ظهور لفظ در استعمال مجازی و معنای غیر موضوع له، یعنی وجه اقوی بودن معنای حقیقی به وضع لفظ بازمی‌گردد. اما این مدعا تمام نیست و مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اینگونه نیست که همیشه دلالت و ظهور معنای حقیقی اقوی و مقدم بر معنای مجازی باشد بلکه سه صورت قابل تصویر است:

صورت اول: تساوی معنای حقیقی و مجازی در ظهور.

دو مورد برای این صورت ذکر می‌کنند:

مورد اول: قرینه‌ای که باعث شکل‌گیری معنای مجازی و صرف لفظ از معنای حقیقی شده، یک قرینه لفظیه باشد. مثال: "إغتسل للجمعة"

لأن رسول الله ۶ كان يؤكّد على ۷ بصرف المال في غسل الجمعة ان كان له درهم واحد لا يمكن صرفه في الطعام و في الحمام" غسل جمعه انجام بده چون پیامبر به امیرالمؤمنین علیهما السلام تأکید می‌کردند اگر ظهر جمعه مقدار اندکی پول داشتی که یا می‌توانستی برای خودت غذا تهیه کنی یا آن را در هزینه حمامی و غسل جمعه صرف کنی، پول را برای غسل جمعه مصرف کن. این توضیحات قرینه لفظی هستند که مقصود از "إغتسل" معنای مجازی است. پس اگر قوت معنای حقیقی ناشی از لفظ است، از این جهت مساوی با معنای مجازی است که منشأ آن هم لفظ و ظهور لفظی است.

مورد دوم: قرینه‌ای که باعث شکل‌گیری معنای مجازی شده یک قرینه حالیه یا مقامیه (غیر لفظی) است لکن یک قرینه قطعیه است که باز هم از نظر ظهور چیزی از قرینه لفظیه کم ندارد و با یکدیگر مساوی‌اند.

صورت دوم: اقوی بودن معنای مجازی از حقیقی.

برای این صورت هم دو مورد اشاره می‌کنند:

مورد اول: منشأ دلالت لفظ بر معنای مجازی یک ظن معتبر باشد. مثال: دلیل می‌گوید: "إغتسل للجمعة"، شهرت فتوایی می‌گوید غسل جمعه مستحب است، این فتوای مشهور به استحباب غسل جمعه با اینکه دلیل "إغتسل للجمعة" را دیده‌اند، باعث می‌شود "إغتسل" را حمل بر معنای مجازی کنیم و این ظهور اقوی است از ظهور لفظی و دلالت وضعی فعل امر در وجوب.

مورد دوم: منشأ دلالت لفظ بر معنای مجازی یک ظن معتبر است که این ظن معتبر در خود الفاظ وجود دارد. مثال: در روایات باب حج چنین وارد شده: "عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تُحْرِمَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ فَاصْنَعْ كَمَا صَنَعَتْ حِينَ أَرَدْتَ أَنْ تُحْرِمَ وَ خُذْ مِنْ شَارِبِكِ وَ مِنْ أَطْفَارِكِ وَ غَائِيَتِكَ إِنْ كَانَ لَكَ شَعْرٌ وَ ائْتِفْ إِطْلَاكَ وَ اِغْتَسِلْ وَ الْبَسْ ثَوْبَيْكَ ثُمَّ ائْتِ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فَصَلِّ فِيهِ سِتَّ رَكَعَاتٍ قَبْلَ أَنْ تُحْرِمَ وَ تَدْعُو اللَّهَ وَ تَسْأَلُهُ الْعَوْنَ ...". در این روایت چندین صیغه امر به کار رفته که عمماً قرینه داریم حکم استحباب را بیان می‌کنند مانند اینکه وقت محرم شدن شارب را کوتاه کن، ناخنهایت را بگیر، موهای عانه و زیر بغل را زائل کن و إغتسل و .... " فعل "إغتسل" وسط چند صیغه امر به کار رفته که آنها همه دال بر استحباب هستند پس از الفاظ سایر صیغ امر در روایت، ظن معتبر پیدا می‌کنیم این صیغه امر "إغتسل" هم در استحباب بکار رفته است. این ظن سبب می‌شود معنای مجازی (استحباب) اقوی از حقیقی باشد. صورت سوم: اقوی بودن معنای حقیقی از مجازی.

اگر قرینه دال بر اراده معنای استحباب از فعل امر ضعیف باشد روشن است که باید حمل بر معنای حقیقی وجوب شود.

نتیجه اینکه در تعیین معنای حقیقی یا مجازی باید به دنبال ظهور اقوی بگردیم نه اینکه مطلقاً حکم کنیم به اقوئیت معنای مجازی.

و أما الصنفان المختلفان ... ج ۴، ص ۱۰۱؛ ج ۳، ص ۵۰۹، س ۳

مرحله دوم: اظهریت صنفیه

در جلسه ۹۱ گفته شد مرحوم شیخ انصاری مرجحات دلالی را در دو مرحله اظهریت نوعیه و صنفیه بررسی می‌کنند. اظهریت نوعیه را در شش نمونه به اتمام رساندند. نسبت به اظهریت صنفیه (تعارض در ظهور دو صنف از یک نوع) هم به دو مورد اشاره می‌کنند:



### مورد اول: تعارض بین مجاز قریب و بعید

منطوق و مفهوم هم هر کدام نوعی از دلالت هستند، معنای حقیقی و مجازی هم هر کدام نوعی از دلالت هستند، لکن معنای مجازی دو صنف دارد: مجاز قریب (به معنای حقیقی و موضوع‌له) و مجاز بعید. برای این مورد دو مثال می‌زنند:

مثال اول: لفظ أسد دو معنای مجازی دارد یکی رجل شجاع (مجاز قریب و راجح و شایع) دیگری رجل أبحر (فردی که دهانش بوی بد می‌دهد چنانکه شیر جنگل هم دهانش بوی بد می‌دهد و این مجاز بعید است) لذا اگر متلکم بگوید جئنی بأسد و به واسطه قرینه لفظی "یرمی" یا قرینه حالیه کمک کردن به آتش نشان بدانیم که منظور از اسد معنای حقیقی حیوان مفترس نیست بلکه مجازی است اما شک کنیم مقصود رجل شجاع است یا رجل ابحر باید حمل بر مجاز قریب شود به دلیل قانون غلبه و شایع بودن کاربست معنای مجازی در مجاز قریب.

### مورد دوم: تعارض بین دو دلیل عام

هر کدام از عام و مطلق یک نوع از دلالت هستند اما تعارض دو دلیل عام با یکدیگر تعارض دو صنف خواهد بود.

حل تعارض بین دو عام هم به دو صورت ممکن است یا بر اساس اقوی بودن دلالت یکی از دو دلیل بر عموم یا از جهت اقوی بودن یکی از دو تخصیص بر دیگری:

صورت یکم: اقوی بودن دلالت یکی از دو عام بر عموم که دو حالت دارد:

الف: اقوی بودن مربوط به ادوات دال بر معنای عموم باشد:

نمونه اول: دلالت جمع محلی به لام بر عموم اقوی است از دلالت مفرد (اسم جنس) محلی به لام بر عموم.

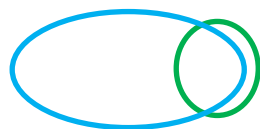
نمونه دوم: دلالت کلمه کل یا جمیع بر عموم اقوی است از دلالت سایر ادوات عموم.

ب: اقوی بودن مربوط به مقام و سیاق بیان عموم باشد، مانند اینکه یکی در مقام بیان قاعده کلی باشد: "ما جَعَلَ عَلَیْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" که قاعده لاجرح را بیان می‌کند و مقدم است بر "كُتِبَ عَلَیْكُمْ الصِّيَامُ".

صورت دوم: یکی از دو عام أقرب به تخصیص و دیگری أبعد از تخصیص باشد:

نمونه اول: تعارض بین دو عام که یکی افراد کمتری دارد و دیگری افراد و مصادیق بیشتری دارد، در این موارد عامی که افراد کمتری دارد مقدم است زیرا دلالتش قوی‌تر است و در مقایسه با عام دیگر اُشبهه به نص است. مثال: پزشک به بیمار می‌گوید: "يجوز أكل كلِّ رَمَانٍ" و در دستور دیگری گفته است: "أترك أكل كلِّ حَامِضٍ" مصادیق انار از حیث طعم اندک است مثل انار شیرین، ترش و ملس اما مصادیق حامض و ترشی بسیار فراوان است از خوردنی‌هایی که ذاتا ترش هستند مانند انار، لیمو ترش، آلوچه، ریواس، سماق و ... و خوردنی‌هایی که انسان درست می‌کند مانند انواع غذاها و دسرهای ترش یا انواع ترشی‌ها. در این مثال نسبت به انار به حکم عام اول عمل می‌کنیم.

نمونه دوم: تعارض بین دو عام و در ماده اشتراکشان به نحوی باشد که اگر یک عام را تخصیص بزنییم و ماده اشتراک را از آن بگیریم تعداد اندکی از افرادش تحت آن باقی می‌ماند و تخصیص اکثر لازم می‌آید اما اگر عام دیگر را تخصیص بزنییم و ماده اشتراک را از آن بگیریم افراد و مصادیق زیادی باقی می‌ماند و تخصیص اکثر نخواهد بود. این مطلب را در قالب شکل به این نحو می‌توان نشان داد:



قسمت وسط، که هر دو شکل روی هم قرار گرفته‌اند ماده اشتراک است که اگر از شکل سمت راست آن را بگیریم و تخصیص بزنییم مقدار اندک باقی می‌ماند که اصطلاحاً می‌گوییم تخصیص اکثر شده اما تخصیص زدن در شکل سمت چپ چنین مشکلی ندارد.

### خلاصه مرحله اول و دوم

مرحوم شیخ انصاری بعد از ورود به بحث از مرجحات دلالی، در دو مرحله به بحث از ملاکات اظهریت نوعیه و صنفیه پرداخت‌اند. برای اظهریت نوعیه شش مورد ذکر کردند که عبارت بودند از:

۱. اظهر بودن تخصیص از نسخ یعنی مرتکب نسخ را نپذیرفتند.

۲. اظهر بودن تخصیص از تقیید، یعنی مرتکب تقیید می‌شویم و ظهور عام در عموم را باقی می‌گذاریم.

۳. تعارض بین عموم با غیر اطلاق که فرمودند مرتکب تخصیص می‌شویم.

۴. تعارض بين جملات دارای مفهوم که به صورت موردی فرمودند مثلاً مفهوم جمله شرطیه اقوی از مفهوم جمله وصفیه است یعنی به مفهوم جمله شرطیه عمل می‌کنیم.

۵. تعارض بین نسخ و ارتکاب خلاف ظاهر که نسخ را نپذیرفتند و فرمودند برای رفع تعارض، مرتکب خلاف ظاهر می‌شویم.

۶. تعارض بین معنای حقیقی و مجازی که فرمودند نمیتوان به طور کلی حکم به تقدیم معنای حقیقی و اجرای أصالة الحقیقة نمود بلکه باید ببینیم منشأ معنای مجازی چیست اگر قرینه یا همان منشأ معنای مجازی، لفظ باشد از نظر ظهور تفاوتی با معنای حقیقی ندارد و اگر منشأ ظن معتبر باشد می‌توان بر معنای حقیقی مقدم شود.

نسبت به اظهاریت صنفیه هم فرمودند باید در هر مورد أفتائیت ظهور بررسی شود مثلاً مجاز قریب مقدم بر مجاز بعید است، یا بعض ادوات عموم مانند کل و جمیع، اقوی از سایر ادوات عموم هستند یا در تعارض بین دو دلیل عام هر کدام افراد کمتری دارند مقدم‌اند یا آنکه منجر به تخصیص اکثر نشود مقدم است.

از جلسه بعد ان شاء الله وارد بحث از مرحله سوم و آخرین مرحله از مباحث مرجحات دلالی می‌شویم که بحث مهم انقلاب نسبت است.

### تحقیق:

برای تفصیل بیشتر در موارد و مصادیق مرجحات دلالی (أظهریت نوعیه و صنفیه) مراجعه کنید به مفاتیح الاصول مرحوم سید مجاهد طباطبائی (متوفی ۱۲۴۲ هـ ق) صفحه ۷۰۹ به بعد و بدائع الأفكار فی الأصول از مرحوم محقق میرزا حبیب الله رشتی (متوفی ۱۳۱۲ هـ ق) صفحه ۹۷ به بعد. قسمتی از فهرست کتاب بدائع الأفكار را می‌آورم که انگیزه دوستان برای مراجعه تقویت شود: ایشان در صفحه ۹۷ می‌فرمایند: المرحلة الثانية في ذكر رجحان الأحوال بعضها على بعض نوعا و كشف الحال عن هذا المقال قاض ببسط الكلام في مسائل الدوران المشار إليها.

الكلام في دوران الأمر بين الاشتراك والنقل، ص ۹۷

الكلام في دوران الأمر بين الاشتراك والتخصيص، ص ۹۸

الكلام في دوران الأمر بين الاشتراك والمجاز، ص ۱۰۰

الكلام في دوران الأمر بين الاشتراك والإضمار، ص ۱۰۰

الكلام في دوران الأمر بين النقل والتخصيص، ص ۱۰۱

الكلام في دوران الأمر بين النقل والمجاز، ص ۱۰۱

الكلام في دوران الأمر بين النقل والإضمار، ص ۱۰۲

الكلام في دوران الأمر بين التخصيص والمجاز، ص ۱۰۲

الكلام في دوران الأمر بين التخصيص والإضمار، ص ۱۰۳

الكلام في دوران الأمر بين المجاز والإضمار، ص ۱۰۴

الكلام في صحة التعويل على الترجيحات المشار إليها، ص ۱۰۶

الكلام في انقسام الحقيقة إلى اللغوية والعرفية، ص ۱۱۱

الكلام في تقسيم المجاز، ص ۱۱۳

الكلام في ثبوت الحقيقة العرفية، ص ۱۱۳

الكلام في تعارض اللغة والعرف العام، ص ۱۱۴

الكلام في تعارض اللغة مع العرف العام، ص ۱۱۵

الكلام في تعارض العرفين، ص ۱۱۶

مرحوم شیخ انصاری ذیل مقام چهارم (بیان مرجّحات) وارد مطلب سوم (مرجّحات دلّالی) شدند. در جلسه ۹۱ گفتیم مباحث مرجّحات دلّالی را ضمن سه مرحله بررسی می‌فرمایند. مرحله اول أظهریت نوعیّه و مرحله دوم أظهریت صنفیّه بود که تمام شد.

### مرحله سوم: انقلاب نسبت

سومین و آخرین مرحله بحث از مرجّحات دلّالی، بحث انقلاب نسبت است. در مرحله اول و دوم روشن شد که کیفیت جمیع بین دو دلالت متعارض به این گونه است که نص بر ظاهر و أظهر بر ظاهر مقدم است اما جهت بحث معطوف به تعارض بین دو دلیل بود لکن روشن است که گاهی تعارض بین سه دلیل یا بیشتر اتفاق می‌افتد و ممکن است در بررسی و سنجش دلالت این أدله‌ی متعارضه رابطه و نسبت بین آنها و بالتبع حکم شرعی تغییر کند. مثل اینکه سه دلیل متعارض داشته باشیم که رابطه بین دلیل اول و دوم عام و خاص من وجه باشد و بینشان جمع دلّالی کنیم سپس نتیجه آن دو را که با دلیل سوم می‌سنجیم، دلیل سوم با تأثیر گذاشتن بر نتیجه جمع بین دلیل یک و دو، باعث می‌شود رابطه بین دلیل یک و دو که عام و خاص من وجه بود تبدیل به عام و خاص مطلق شود یا به عکس از عام و خاص مطلق تبدیل به عام و خاص من وجه یا تباین شود و بر همین اساس حکم شرعی هم تغییر کند.

برای توضیح مطلب می‌فرمایند نسبت بین چند دلیل متعارض را در دو صورت کلی بررسی می‌کنیم: ۱. نسبت بین تمام أدله یکی است یعنی نسبت بین دلیل یک و دو، و نسبت بین دلیل یک و سه و نسبت بین دلیل دو و سه همه عموم من وجه است. ۲. نسبت بین أدله متعارضه متفاوت است یعنی مثلاً رابطه بین دلیل یک و دو عموم من وجه است اما رابطه بین دلیل یک و سه عموم مطلق است و رابطه بین دو و سه تباین است. مرحوم شیخ انصاری اقسام موجود در مبحث انقلاب نسبت را ضمن همین دو صورت کلی پی‌می‌گیرند.

قبل از ورود به مطلب، توجه به دو شکل برای نشان دادن رابطه عام و خاص من وجه و عام و خاص مطلق که المنطق مرحوم مظفر فراگرفته‌اید مفید است. در عام و خاص مطلق، یک دلیل عام است و دلیل دیگر خاص است و تمام مصادیق خاص، داخل در عام هم هستند اما در عام و خاص من وجه هر دو دلیل عام هستند لکن نسبت به مورد ای موارد خاصی تعارض پیدا می‌کنند که نامش را می‌گذاریم ماده اشتراک. پس عام و خاص من وجه دو ماده افتراق دارد و یک ماده اشتراک.



شکل سبز: عام مطلق شکل آبی: خاص مطلق  
صورت اول: نسبت بین أدله متعارضه یکی است.

اگر نسبت بین أدله متعارضه، مشابه یکدیگر باشد، احکام متعارضین جاری است به این بیان که نسبت مذکور از سه قسم خارج نیست:  
قسم اول: نسبتشان عموم من وجه است.

اگر نسبت بین چند دلیل متعارض عموم من وجه باشد باید به مرجّحات باب تعارض رجوع کرد. مثال:

دلیل ۱: "یحِبُّ إِكْرَامَ الْعُلَمَاءِ"      دلیل ۲: "یَحْرُمُ إِكْرَامَ الْفَسَاقِ"      دلیل ۳: "یَسْتَحِبُّ إِكْرَامَ الشُّعْرَاءِ"

رابطه هر سه دلیل (۱ با ۲، ۲ با ۳، ۱ با ۳) عموم من وجه است یعنی ماده افتراق و ماده اشتراک دارند. ماده اشتراک هر سه دلیل، عالم شاعر فاسق است که دلیل اول می‌گوید اکرامش واجب است، دلیل دوم می‌گوید اکرامش حرام است و دلیل سوم می‌گوید اکرامش مستحب است. طبق مرجّحات دلّالی و أظهریت نوعیه بررسی می‌کنیم و می‌بینیم "یحِبُّ" و "یَحْرُمُ" و "یَسْتَحِبُّ" همه نص در معنای خودشان هستند و هیچکدام برتر از دیگری نیست (البته مثلاً اگر یکی "أَكْرَمُ" بود و دیگری "لَا تَكْرَمُ" بود و سومی "یَسْتَحِبُّ" می‌گفتیم "یَسْتَحِبُّ" نص است و آن دو ظاهر لذا نص بر ظاهر مقدم است)، اگر از سایر جهات مثل قلّت افراد عام و یا مرجّحات سندی یکی راجح بود به همان عمل می‌کنیم و الا نوبت به تخییر بین هر سه می‌رسد.

قسم دوم: نسبتشان عموم مطلق است.

در این قسم که رابطه عام و خاص مطلق است دو حالت تصویر می‌شود:

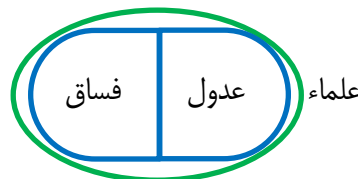
حالت اول: از تخصیص زدن عام، محذوری پیش نمی‌آید، در این حالت باید با تخصیص زدن بین أدله متعارضه جمع نمود. مثال:  
دلیل اول: "أكرم العلماء"      دلیل دوم: "لا تكرم الشعراء من العلماء"      دلیل سوم: "لا تكرم المنجمين من العلماء"



دلیل اول عام و دلیل دوم و سوم خاص هستند که شعراء و منجمان را از تحت حکم "أكرم العلماء" تخصیص زده و خارج می‌کنند، تعارض هم برطرف می‌شود و محذوری ندارد زیرا بسیاری دیگر از علماء تحت "أكرم العلماء" باقی می‌مانند.

حالت دوم: از تخصیص زدن عام توسط دو دلیل خاص محذوری پیش آید. مثال:

دلیل اول: "يجب إكرام العلماء"      دلیل دوم: "يحرم إكرام فساق العلماء"      دلیل سوم: "يكره إكرام عدول العلماء"



دلیل اول عام است و علماء دو دسته بیشتر نیستند یا فاسق‌اند یا عادل، اگر با دلیل دوم عام را تخصیص بزنییم و دسته فساق را از علماء خارج کنیم و با دلیل سوم هم عام را تخصیص بزنییم و عدول را از تحت حکم وجوب اکرام خارج کنیم دیگر مصداقی برای حکم وجوب اکرام باقی نمی‌ماند پس نمی‌توان با تخصیص زدن مشکل تعارض را حل کرد. در این حالت رابطه بین عام با دو دلیل خاص، رابطه تباین خواهد بود زیرا دو دلیل خاص که با یکدیگر تعارضی ندارند، هر دو را کنار یکدیگر می‌گذاریم و می‌گوییم دلیل اول با مجموع دلیل دوم و سوم رابطه‌شان تباین است و در تعارض بین متباینین وظیفه رجوع به مرجحات است و اگر تعارض حل نشد، مرحله آخر تخییر است.

قسم سوم: نسبتشان تباین است.

این قسم در کتاب تصریح نشده اما از ذیل قسم دوم کاملاً روشن است که اگر سه دلیل متباین و متعارض بودند باید ابتدا به مرجحات رجوع کنیم و اگر تعارض حل نشد به تخییر رجوع کنیم. مثال:

دلیل ۱: "يجب إكرام الشعراء"      دلیل ۲: "يحرم إكرام الشعراء"      دلیل ۳: "يستحب إكرام الشعراء"

این سه دلیل از حیث ظهور دلالتی مساوی هستند و نوبت به سایر مرجحات مثل مرجح سندی می‌رسد و نهایت امر هم تخییر است. بله در همین مثال اگر دلیل اول "إكرم" و دلیل دوم "لا تكرم" بود می‌گفتیم "يستحب" نص در استحباب است لذا بر دو دلیل دیگر که ظهور در وجوب و ظهور در حرمت دارند مقدم است.

وقد توهم بعض من عاصرناه ... ج ۴، ص ۱۰۳؛ ج ۳، ص ۵۱۱، س ۴

کلام مرحوم نراقی

مرحوم نراقی فرموده‌اند اگر یک عام و دو خاص وجود داشته باشد (مانند قسم دوم) نباید هر خاصی جداگانه دلیل عام را تخصیص بزنند بلکه در مسأله دو صورت وجود دارد:

صورت اول:

یک دلیل عام لفظی (آیه یا روایت) داریم با یک دلیل خاص لَبِّي (عقلی مثل اجماع، شهرت، سیره عقلا) و یک دلیل خاص لفظی (آیه یا روایت) در این صورت چون دلیل عقلی مانند قرینه متصله برای عام است و دلیل لفظی مانند قرینه منفصله، لذا جایگاه دلیل خاص عقلی با دلیل خاص لفظی مثل هم نیست بلکه گویا دلیل عام از ابتداء تحقق، همراه با قرینه عقلیه بوده است یعنی قرینه عقلیه از همان ابتدا اجازه نمی‌دهد عام ظهور در عموم پیدا کند، لذا ابتدا باید بین دلیل عام و دلیل خاص عقلی جمع نمود سپس نتیجه جمع بین آن دو را با دلیل خاص لفظی سنجدید، لذا انقلاب نسبت محقق می‌شود.

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرچحات/مطلب ۳: مرچحات دلالی/مرحله ۳: انقلاب نسبت ..... ۹۰۱  
توضیح مطلب: ابتدا رابطه بین دلیل خاص لفظی با دلیل عام، عموم و خصوص مطلق است لکن وقتی دلیل عام را با دلیل خاص عقلی جمع می‌کنیم، رابطه بین دلیل خاص لفظی و نتیجه جمع بین عام و دلیل خاص عقلی دیگرگونی پیدا کرده و عموم و خصوص من وجه خواهد شد.

توضیح مطلب در قالب مثال:

۱ عام لفظی: اُکرم العلماء      ۲ خاص عقلی (اجماع): لایجب اِکرام فساق العلماء      ۳ خاص لفظی: لاتکرم النحویین

رابطه بین عام لفظی با خاص لفظی، عموم و خصوص مطلق است زیرا نحوی‌ها بخشی از علماء هستند.

ابتدا باید جمع کنیم بین عام لفظی با خاص عقلی (چون خاص عقلی مانند قرینه متصله است) که نتیجه چنین می‌شود: اُکرم العلماء إلا فساقهم، به عبارت دیگر اُکرم علماء العدول. به این عام می‌گوییم عام مُخَصَّص یعنی عام تخصیص خورده.

سپس رابطه بین عام مُخَصَّص (اُکرم علماء العدول) و خاص لفظی (لاتکرم النحویین) می‌شود عموم من وجه زیرا دو ماده افتراق و یک ماده اشتراک دارند:

ماده افتراق اول: عالم عادل هست اما نحوی نیست.

ماده افتراق دوم: عالم عادل نیست اما نحوی هست.

ماده اشتراک: هم عالم عادل است هم نحوی که یکی می‌گوید اکرامش واجب و دلیل خاص می‌گوید اکرامش حرام است.

نتیجه اینکه اگر یکی از دو دلیل خاص ما عقلی باشد، خاص عقلی مقدم بر خاص لفظی است لذا انقلاب نسبت اتفاق می‌افتد.

مرحوم شیخ انصاری این نوع سنجش رابطه بین دو دلیل و تفاوت گذاشتن بین دلیل خاص عقلی با دلیل خاص لفظی را نمی‌پذیرند. نقد مرحوم شیخ انصاری بر کلام مرحوم نراقی خواهد آمد.

**صورت دوم:**

یک دلیل عام لفظی داریم با دو خاص لفظی که در این صورت تفاوتی بین دو دلیل خاص وجود ندارد که یکی بر دیگری مقدم شود بلکه هر کدام جداگانه عام را تخصیص می‌زنند مانند مثالی که در حالت اول از قسم اول بیان شد.

### نکته‌ای به مناسبت ۸ سوال

دیروز سالروز تخریب قبول ائمه بقیع علیهم السلام توسط یک گروه اندک منحرف و تکفیری پیرو محمد بن عبد الوهاب و ریزه خوارهای عقائد تکفیری امثال ابن تیمیّه و ابن قیم در ۸ شوال ۱۳۴۴ هجری قمری مطابق با ۳۱ فروردین ۱۳۰۵ هجری شمسی بود. نکاتی در این رابطه در انتهای جلسه فقه ۴ امروز بیان شد. دوستانی که مایل هستند به فایل صوتی یا متنی این جلسه مراجعه کنند.

### نقد کلام مرحوم نراقی

برای روشن شدن نقد مرحوم شیخ انصاری بر کلام مرحوم نراقی ابتدا چند اصطلاح موجود در عبارت مرحوم شیخ انصاری را توضیح می‌دهم و بر اساس همین اصطلاحات کلام مرحوم شیخ اعظم را تبیین می‌کنم.

عام مخصّص: عام تخصیص خورده. وقتی یک دلیل عام به واسطه دلیل خاص، تخصیص خورد گفته می‌شود عام مخصّص.

علاج: یعنی رفع تعارض و تخصیص زدن عام با دلیل (عقلی).

احراز مقتضی: یک دلیل عام تا زمانی که خاص نیامده مقتضی دلالت بر عموم است و دلیل خاص مانع از این اقتضاء است.

مرحوم نراقی ادعا فرمودند یکی از مصادیق انقلاب نسبت موردی است که دلیل عام لفظی باشد یا دو دلیل خاص که یکی عقلی و دیگری لفظی باشد، فرمودند رابطه عام با خاص لفظی عموم خصوص مطلق است لکن چون دلیل خاص عقلی مانند قرینه متصله است ابتدا باید بین عام و دلیل خاص عقلی جمع نمود سپس نتیجه آن دو را با دلیل خاص لفظی سنجید که نتیجه می‌شود عموم و خصوص من وجه، پس رابطه بین عام لفظی با خاص لفظی از عموم مطلق به عموم من وجه دیگرگون شد. مثالشان هم چنین بود:

۱ عام لفظی: أكرم العلماء ← ۲ خاص عقلی (اجماع): لا یجب إكرام فساق العلماء ۳ خاص لفظی: لا تكرم النجوبین  
أكرم علماء الدول

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مخصص بر دو قسم است: ۱. مخصص منفصل که در این قسم کلام مرحوم نراقی را قبول نداریم. ۲. مخصص متصل که در این قسم کلام ایشان را قبول داریم. اما توضیح مطلب:

### قسم اول: مخصص منفصل

مرحوم شیخ انصاری معتقدند مورد مذکور در کلام مرحوم نراقی مصداق انقلاب نسبت نیست و رابطه عام با هر دو خاص، همان عموم خصوص مطلق است که هر دو خاص (خاص لفظی، و حاصل لیبی یا عقلی مانند اجماع) به طور جداگانه عام را تخصیص می‌زنند چنانکه در قسم دوم در جلسه قبل تبیین شد.

توضیح کلام مرحوم شیخ انصاری این است که می‌فرمایند بحث ما در سنجش رابطه بین ظهورات أدله است، وقتی سه دلیل داریم که یکی عام و دو دلیل دیگر خاص هستند پس ظاهر دو دلیل خاص با ظاهر دلیل عام تعارض و تنافی دارند، اینکه منشأ ظهور یک ظاهر چیست، وضع و معنای لفظی است (مثل دلیل خاص لفظی) یا منشأ آن دلالت یک قرینه بر مراد متکلم است (مثل دلالت اجماع به عنوان دلیل لیبی بر عدم اکرام عالم فساق) اهمیت ندارد، بلکه مهم تعارض بین دو ظهور است، پس قبل از علاج و رفع تعارض ابتدا باید دلالت عام بر عموم ثابت شود.

سپس رابطه هر دلیل خاصی (چه عقلی چه لفظی) به طور مستقل با آن سنجیده شود. بنابراین مانع بودن هر کدام از خاص لفظی و عقلی نسبت به ظهور عام در عموم مساوی است.

اینکه مرحوم نراقی فرمودند عام با خاص عقلی مثل یک دلیل هستند و باید رابطه این یک دلیل را با خاص لفظی بسنجیم و می‌شود عموم من وجه، صحیح نیست. ایشان فرمودند دلیل عام در واقع "أكرم العلماء" نیست بلکه "أكرم علماء الدول" است.

(إن لوحظ بالنسبة إلى المراد منه ...) اگر ایشان معتقدند که مراد و مقصود از عام "أكرم العلماء" فقط بعد از تخصیص به دلیل عقلی روشن می‌شود (یعنی اگر عام را به دلیل عقلی تخصیص می‌زنند) می‌گوییم عام مخصّص به دلیل عقلی، ظهور در اراده علماء عدول ندارد مگر بعد از اینکه اثبات شود دلیل خاص دیگری نیست (اثبات شود همین علماء عدول تمام افراد باقی مانده تحت حکم اکرام هستند) در حالی که چنین چیزی ثابت و معلوم نیست زیرا احتمال دارد همچنان مخصص عقلی یا لفظی دیگری وجود داشته باشد و برای دلالت "أكرم العلماء" بر خصوص علماء عدول باید ثابت کنند مخصص دیگری نیست هر چند با تمسک به أصالة العموم این را ثابت کنند و در صورتی که نتوانند ثابت کنند، عام مخصّص به دلیل عقلی مجمل می‌شود که معلوم نیست آیا تمام علماء عدول تحت حکم اکرام باقی هستند یا

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرّجات/مطلب ۳: مرّجات دلالی/مرحله ۳: انقلاب نسبت ..... ۹۰۳  
بعضی از علماء عدول که غیر نحوی‌ها باشند تحت عام باقی مانده‌اند. دلیل عقلی، صرفاً قرینه‌ای است که دلالت عام بر عموم را دست‌کاری می‌کند نه اینکه تعیین کند لزوماً تمام مصادیق باقی مانده و تمام علماء عدول، تحت حکم و جوب اکرام باقی هستند.  
أصالة عدم المخصّص الآخر هم نسبت به عام مخصّص (علماء عدول) جاری نیست زیرا یقین داریم دلیل خاص لفظی وجود دارد و باید عام دوباره تخصیص بخورد لذا نباید رابطه بین عام مخصّص با "لا تکرّم النحویین" به طور جداگانه و مستقل از دلیل خاص عقلی سنجیده شود.

مرحوم شیخ انصاری سپس به بیان دیگر اشکالشان را توضیح می‌دهند که خلاصه کلامشان این است که دلیل خاص عقلی با دلیل خاص لفظی هیچ تفاوتی ندارد، هر دوی آنها از ظواهر هستند و هر کدام ظهوری بر خلاف ظهور عام "أکرّم العلماء" دارند لذا چون دلیل عام ظهور در عموم پیدا نموده هر کدام از خاص لفظی یا عقلی به طور مساوی باید با "أکرّم العلماء" سنجیده شوند که نسبت‌شان عموم مطلق خواهند بود و این نسبت، انقلاب به عموم من وجه پیدا نمی‌کند.

(به نظر می‌رسد ریشه این کلام مرحوم نراقی در این است که ایشان انفصال را در دلیل لفظی واضح دانسته‌اند و خاص لفظی را به عنوان یک مخصّص منفصل قبول دارند که یک خاص می‌تواند از حیث زمان و مکان جدا و منفصل از عام بیان شود لکن انفصال در دلیل عقلی برایشان قابل تصویر نبوده است لذا آن را متصل تصویر کرده‌اند)  
قسم دوم مخصّص متصل است که خواهد آمد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در یک صورت کلام مرحوم نراقی مبنی بر وقوع انقلاب نسبت صحیح است آن هم جایی است که مخصّص، متصل به عام باشد مثل صفت (قید)، شرط یا بدل بعض، چنین مخصّصی از همان ابتدا و قبل از تکمیل کلام مولا، اجازه نمی‌دهد ظهوری برای عام در عموم شکل بگیرد در این صورت رابطه عام با مخصّص متصل باید به عنوان یک دلیل واحد مورد توجه قرار گیرد و با خاص دیگر سنجیده شود. چهار نمونه بیان می‌کنند:

نمونه اول: قید یا صفت مثل "أكرم علماء العدل"

نمونه دوم: شرط مثل "أكرم العلماء إن كانوا عدولاً"

نمونه سوم: بدل بعض مثل "أكرم العلماء عدولهم"

نمونه چهارم را با یک صفحه فاصله بیان می‌کنند.

در این موارد دلیل عام ظهور دارد در شمول حکم اکرام برای تمام باقی‌مانده‌ها یعنی تمام علماء عادل (تمام باقی‌مانده‌ها بعد از تخصیص عام به مخصّص متصل) لذا اگر دلیل خاص لفظی منفصل مثل "لا تکرّم النحویین" وارد شود مانع ظهور عام مخصّص به خاص متصل در عموم خواهد بود و آن را تخصیص می‌زند و رابطه‌شان عموم من وجه است. (علماء عادلی هستند که نحوی نیستند، نحوی‌هایی هستند که عالم عادل نیستند، ماده اشتراک هم عالم عادل نحوی است.) پس "لا تکرّم النحویین" که رابطه‌اش با عام "أكرم العلماء" عموم و خصوص مطلق بود بعد از تخصیص عام به مخصّص متصل، رابطه‌اش انقلاب پیدا کرد به عموم و خصوص من وجه.

پس در این موارد کلام مرحوم نراقی صحیح است لکن ایشان مقصودشان از انقلاب نسبت این صورت نیست بلکه همان صورتی است که یک خاص دلیل لّبی و عقلی باشد و خاص دیگر دلیل لفظی باشد که فرمودند انقلاب نسبت پیش می‌آید و ما آن را نقد کردیم.

مرحوم شیخ انصاری به جمع بندی مطلب با توجه به قسم دوم یعنی مخصّص متصل می‌پردازند و می‌فرمایند:

- دلیل عامی که خاص منفصل داشته باشد، هیچ ظهوری در عموم پیدا نمی‌کند مگر زمانی که تمام مخصّصات آن احراز و پیدا شود و آنگاه که تمام مخصّصات جمع شدند هر کدام جداگانه عام را تخصیص می‌زنند و بعد از تخصیص خوردن عام به همه مخصّصات، معنای ظاهری عام روشن می‌شود. لذ در مثال أكرم العلماء وقتی می‌دانیم مخصّص دارد نمی‌توانیم بگوییم گوینده این جمله وجوب اکرام جمیع علماء را قصد کرده است، اگر یک مخصّص پیدا کردیم و فساق را هم از علماء خارج کردیم نمی‌توانیم بگوییم مراد متکلم وجوب اکرام جمیع علماء عدول بوده است بلکه زمانی می‌توانیم مراد گوینده از عام را بفهمیم که تمام مخصّصات را پیدا کنیم مثل لا تکرّم النحویین و عام را با این مخصّص هم تخصیص بزنیم. وقتی هیچ مخصّصی نبود می‌توانیم بگوییم عام ظهور دارد در وجوب اکرام عالم عادل غیر نحوی.

- اما دلیل عامی که خاص متصل داشته باشد باید ظهور عام در عموم با بر اساس ترکیب عام با این مخصّص متصل تفسیر کنیم چه دلالت عام بر عموم بعد از تخصیص به مخصّص متصل را دلالت حقیقی بدانیم چه دلالت مجازی و با کمک قرینه (متصله) بدانیم در هر صورت با یک عام مخصّص مواجهیم که ظهورش در تمام باقی (تمام علماء عدول) شکل گرفته است، و البته نص در عموم نیست بلکه صرفاً ظهور در عموم دارد زیرا احتمال دارد دلیل خاص منفصل مثل "لا تکرّم النحویین" پیدا شود و آن را تخصیص بزنند و از ظهورش بیاندازد و در نهایت عامی که با خاص متصل و منفصل تخصیص خورده دلالتش چنین بشود که اکرام عالم عادل غیر نحوی واجب است.

نمونه چهارم: استثناء

چهارمین موردی که به عنوان نمونه مخصّص متصل بیان می‌کنند مسأله استثناء است که باعث می‌شود کلام دلالت بر حصر داشته باشد. مثال:



عام: لاتکرم العلماء (خاص متصل): إلا العدول خاص منفصل: أکرم النحویین

در اینجا نسبت بین لاتکرم العلماء با أکرم النحویین عام و خاص مطلق است یعنی تمام نحویین عالم اند و در دائره علماء قرار دارند لکن وقتی عام توسط استثناء تخصیص خورد و نتیجه ترکیب عام با مخصص متصل این شد که لاتکرم العلماء الا العدول (اکرام نکن مگر علماء عادل را) رابطه این عام مخصص با "أکرم النحویین" تبدیل به عام و خاص من وجه می‌شد. (علماء عادلی هستند که نحوی نیستند و نحوی‌هایی هستند که عالم عادل نیستند و علماء عادلی هم هستند که نحوی هستند) خلاصه کلام اینکه در مخصص متصل مسأله انقلاب نسبت قابل تصویر است.

و من هنا یصح أن یقال: ... ج ۴، ص ۱۰۵؛ ج ۳، ص ۵۱۳، س ۶

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اگر استثناء را از موارد مخصص متصل برای عام بدانیم طبیعتاً یکی از نمونه‌های فقهی محل بحث ما روایات مربوط به ضمان عاریه است. ابتدا یک مقدمه فقهی بیان می‌کنیم:

### مقدمه فقهی: عاریه در فقه و حقوق

در شرح لمعه (الروضة البهیة، ج ۴، ص ۲۵۵ چاپ ده جلدی) کتاب العاریة خوانده‌ایم که: "هی من العقود الجائزة ثمر جواز التصرف فی العین بالانتفاع مع بقاء الأصل غالباً"

در حقوق مدنی جمهوری اسلامی ایران چنین آمده که:

ماده ۶۳۵ - عاریه عقدی است که بموجب آن احد طرفین بطرف دیگر اجازه می‌دهد که از عین مال او مجاناً منتفع شود. عاریه دهنده را معیر و عاریه گیرنده را مستعیر گویند.

ماده ۶۳۸ - عاریه عقدی است جائز و بموت هریک از طرفین منفسخ می‌شود.

ماده ۶۳۹ - هرگاه مال عاریه دارای عیوبی باشد که برای مستعیر تولید خسارتی کند معیر مسئول خسارت وارده نخواهد بود مگر اینکه عرفاً مسبب محسوب شود. همین حکم در مورد مودع و موجر و امثال آنها نیز جاری می‌شود.

ماده ۶۴۰ - مستعیر ضامن تلف یا نقصان مال عاریه نمی‌باشد مگر در صورت تفریط یا تعدی .

ماده ۶۴۱ - مستعیر مسئول منقصت ناشی از استعمال مال عاریه نیست مگر اینکه در غیرمورد اذن استعمال نموده باشد و اگر عاریه مطلق بوده بر خلاف متعارف استفاده کرده باشد. م

ماده ۶۴۲ - اگر بر مستعیر شرط ضمان شده باشد مسئول هر کسر و نقصانی خواهد بود اگر چه مربوط بعمل او نباشد.

ماده ۶۴۳ - اگر بر مستعیر شرط ضمان منقصت ناشی از صرف استعمال نیز شده باشد ضامن این منقصت خواهد بود.

ماده ۶۴۴ - در عاریه طلا و نقره اعم از مسکوک و غیر مسکوک مستعیر ضامن است هر چند شرط ضمان نشده و تفریط یا تعدی هم نکرده باشد.

در رابطه با ضمان عاریه سه طائفه روایات داریم: \*

طائفه اول: روایاتی که مضمونشان این است "لیس فی العاریة ضمان".

طائفه دوم: روایاتی که مضمونشان این است: "لیس فی العاریة ضمان إلا الدرهم و الدنانیر".

طائفه سوم: روایاتی که مضمونشان این است که "فی عاریة الذهب و الفضة ضمان"

دلیل عام: لیس فی العاریة ضمان (خاص متصل): إلا الدینار و الدرهم دلیل خاص منفصل: فی عاریة الذهب و الفضة ضمان

مقصود از دینار و درهم، طلا و نقره مسکوک (سکه زده شده) است و مقصود از ذهب و فضه مطلق طلا و نقره و اشیائی است که با طلا و نقره ساخته شوند. در کیفیت رابطه بین این ادله و روایات چند قول است:

قول اول: مرحوم شیخ: عموم من وجه است.

مرحوم شیخ انصاری و جمعی دیگر مانند مرحوم سبزواری و مرحوم سید علی طباطبائی صاحب ریاض المسائل معتقدند ابتدا که رابطه بین عام: "لیس فی العاریة ضمان" را با خاص منفصل "فی عاریة الذهب و الفضة ضمان" می‌سنجیم عموم خصوص مطلق است یعنی عاریه اقسامی دارد (مثل عاریه میز و صندلی، عاریه کتاب، عاریه دیگ، عاریه مصنوعات چوبی و ...) که یکی از آنها عاریه ذهب و فضه است.

اما وقتی عام مخصّص به مخصّص متصل (لیس فی العاریة ضمان الا الدینار و الدرهم) را با "فی عاریة الذهب و الفضة ضمان" می‌سنجیم رابطه‌شان می‌شود عام و خاص من وجه. به این بیان که:

ماده افتراق اول: عام مخصّص نسبت به مصنوعات چوبی می‌گوید ضمان ندارد اما خاص منفصل نسبت به آن ساکت است.

ماده افتراق دوم: خاص منفصل می‌گوید صرف ذهب و فضه بودن عاریه، ضمان آور است، اما عام مخصّص نسبت به آن ساکت است.

ماده اجتماع: عاریه زیورآلات طلا یا نقره است که عام مخصّص می‌گوید ضمان ندارد اما خاص منفصل می‌گوید ضمان دارد.

(رابطه عموم و خصوص من وجه را به بیان دیگری در ابتدای صفحه ۱۱۱ یعنی بعد از نقل کلام مرحوم شهید ثانی توضیح خواهند داد) حال بعد از عموم و خصوص من وجه تکلیف چیست؟ می‌فرمایند:

- بعضی معتقدند دلالت "لیس فی العاریة ضمان" إلا الدینار و الدرهم" به عموم است و دلالت "فی عاریة الذهب و الفضة ضمان" به اطلاق است و در جلسه ۹۴ خواندیم که در تعارض بین عام و مطلق باید عام را بر عمومش باقی گذاریم و در ظاهر مطلق تصرف کنیم و آن را تقیید بزیم. لذا در ما نحن فیه نسبت به ماده اشتراک به عموم عام عمل می‌کنیم و عاریه زیورآلات را فاقد ضمان می‌دانیم.

- بعضی معتقدند دلالت هر دو دلیل بر اساس عموم است نه اطلاق زیرا "الذهب و الفضة" اسم جنس محلی به لام هم دال بر عموم است نه اطلاق لذا با دو دلیل عام متعارض مواجهیم که نسبت به ماده اشتراکشان تعارض و تساقط می‌کنند باید به عمومات و أدله عام لیس فی العاریة ضمان مراجعه نمود و فتوا به عدم ضمان داد.

قول دوم خواهد آمد.

### تحقیق:

\* حتما به متن روایات مراجعه کنید که برای مطالب بعدی هم مفید است. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۹۶، کتاب العاریة، باب سوم: بابُ ثُبُوتِ الضَّمانِ فِي عَارِيَةِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ.

قول دوم: مرحوم محقق ثانی

مرحوم محقق ثانی معتقدند ما یک عام داریم که لیس فی العاریة ضمان، و دو خاص مطلق داریم یکی عاریه دینار و درهم را از تحت عام خارج می کند و دیگری ذهب و فضه. پس هد کدام از خاص ها جداگانه عام را تخصیص می زند و استثناء می کنند نتیجه این می شود که لیس فی العاریة ضمان، إلا عاریة الدینار و الدرهم و الذهب و الفضة.

مرحوم شیخ انصاری سپس وارد نقل تفصیلی چهار صفحه از مسالک الأفهام فی شرح شرائع الإسلام مرحوم شهید ثانی می شوند.

نقل و نقد کلام مرحوم شهید ثانی

مرحوم شهید ثانی برای طرح بحث می فرمایند در رابطه با سه دلیل مورد بحث در ضمان عاریة می گوئیم ثبوت ضمان برای عاریه دراهم و دنانیر ثابت و اجماعی است اما اشکال در زیورآلات طلا و نقره است یا اشیائی که طلاکوبی یا نقره کوبی شده اند یا با طلا و نقره رنگریزی شده اند، آیا عاریه این اشیاء و زیورآلات هم ضمان دارد یا خیر؟ روایت "فی عاریة الذهب و الفضة" اقتضاء دارد زیورآلات طلا و نقره داخل در حکم ضمان باشند زیرا جنس ذهب و فضه دارند و روایت "فی عاریة الذهب و الفضة ضمان" اقتضاء دارد زیورآلات طلا و نقره ضمان نداشته باشند زیرا درهم و دینار (مسکوک و سکه زده شده) نیستند.

در جواب به این سؤال که بالأخره زیورآلات طلا و نقره داخل در کدام دلیل و روایت هستند و عاریه شان ضمان دارد یا خیر باید رابطه سه دلیل مذکور را بررسی کنیم. در بررسی سه دلیل مذکور دو قول وجود دارد:

قول اول: نظر مرحوم محقق ثانی

مرحوم شیخ انصاری نظر مرحوم محقق ثانی را قبل از کلام مرحوم شهید ثانی توضیح دادند که ما با دو خاص و یک عام مواجهیم که رابطه شان عام و خاص مطلق است هر کدام از دو خاص جداگانه عام را تخصیص می زند لذا یک دلیل می گوید عاریه درهم و دینار ضمان دارد و دلیل دیگر می گوید عاریه ذهب و فضه. و از آنجا که دینار و درهم نیز از اقسام ذهب و فضه هستند لذا می توانیم به عنوان فتوای شرعی بگوئیم طبق نظر مرحوم محقق ثانی در عاریه ضمان نیست مگر عاریه ذهب و فضه و اقسام آنها از جمله درهم و دینار.

کلام مرحوم محقق ثانی در قالب شکل اینگونه است: (هر خط نمایانگر یک تخصیص است)

عام مخصّص: لیس فی العاریة ضمان      فی عاریة الذهب و الفضة ضمان      فی عاریة الدرهم و الدینار ضمان



قول دوم: نظر مرحوم فخر المحققین

مرحوم فخر المحققین هم معتقدند رابطه سه دلیل عموم مطلق است لکن به گونه دیگری بین أدله تخصیص جاری می کنند. ایشان معتقدند رابطه بین دو خاص (ذهب و فضه با درهم و دینار) هم عام و خاص یا مطلق و مقید است (اشاره به اختلاف قول در رابطه با اسم جنس محلّی به الف و لام است که آن را مصداق الفاظ دال بر عموم بدانیم یا مصداق دلالت بر اطلاق) لذا اول باید تکلیف این دو دلیل روشن شود، پس می گوئیم ذهب و فضه عام است و می گوید در عاریه تمام مصنوعات طلا و نقره ضمان است، روایت دیگر می گوید در بین مصنوعات طلا و نقره فقط عاریه درهم و دینار (طلا و نقره مسکوک) ضمان دارد، پس روایت درهم و دینار، روایت ذهب و فضه را تخصیص می زند و نتیجه این می شود که در عاریه ذهب و فضه مسکوک (درهم و دینار) ضمان است سپس این نتیجه را به عام اصلی (لیس فی العاریة ضمان) عرض می کنیم و این دو هم رابطه شان عموم مطلق است و تخصیص جاری می شود لذا می گوئید لیس فی العاریة ضمان، إلا در عاریة درهم و دینار. کلام مرحوم فخر المحققین در قالب شکل اینگونه است که:

فی عاریة الذهب و الفضة المسکوکین ضمان

عام مخصّص: لیس فی العاریة ضمان      فی عاریة الذهب و الفضة ضمان (عام مخصّص)      فی عاریة الدرهم و الدینار ضمان



نتیجه تفاوت فتوا بین دو قول این است که طبق مبنای مرحوم محقق ثانی، عاریه مطلق ذهب و فضه (از جمله درهم و دینار) ضمان دارد اما طبق مبنای مرحوم فخر المحققین عاریه ذهب و فضه ضمان ندارد بلکه فقط عاریه درهم و دینار ضمان دارد. مرحوم شهید ثانی سپس به تحقیق خودشان در مسأله می‌پردازند و نظر مرحوم محقق ثانی را انتخاب می‌کنند لذا می‌فرمایند: سه طائفه روایت داریم که باید بین آنها جمع نمود:

**طائفه اول:** روایاتی که می‌گویند عاریه گیرنده ضمان ندارد و امین شمرده می‌شود.

**طائفه دوم:** روایاتی که می‌گویند عاریه گیرنده ضمان ندارد الا در عاریه ذهب و فضه.

**طائفه سوم:** روایاتی که می‌گویند عاریه گیرنده ضمان ندارد الا در عاریه دنانیر و دراهم.

اینکه در عاریه درهم و دینار ضمان است قدر متیقن از روایات و مورد اتفاق و اجماع فقهاء و مطابق با هر دو قول و مبنای مذکور است. لذا وقتی که درده مو دینار را از تحت عام لیس فی العاریة ضمان خارج و استثناء کردیم باید رابطه بین خاص دوم که ذهب و فضه باشد با عام را بسنجیم و عام را به ذهب و فضه هم تخصیص بزنیم. پس جمع بین روایات به این است که دو بار عام را به هر یک از دو خاص، تخصیص بزنیم. و این همان مبنای مرحوم محقق ثانی است.

مرحوم شهید ثانی سپس از چهار اشکال به مبنای مرحوم محقق ثانی جواب می‌دهند (مبنای مرحوم فخر المحققین را نقد می‌کنند).  
**اشکال اول:**

مبنای مرحوم فخر المحققین چه اشکالی دارد که به آن ملتزم نمی‌شوید؟

مستشکل می‌گوید قاعده عام و خاص می‌گوید بین عام و خاص مطلق باید تخصیص جاری کرد، مبنای مرحوم فخر المحققین هم همین است پس چرا به مبنای مرحوم فخر المحققین معتقد نیستید؟

**جواب:**

مرحوم شهید ثانی دو جواب بیان می‌کنند:

**اولا:** به تعبیر ساده می‌گوییم مبنای مرحوم محقق ثانی هم مطابق قاعده عام و خاص است و آن هم اشکالی ندارد شما چرا به آن معتقد نیستید؟ چرا شما بین دو خاص، تنافی می‌بینید و اول بین آنها تخصیص جاری می‌کنید سپس بین نتیجه آن دو با عام لیس فی العاریة ضمان رابطه را می‌سنجید؟ مولا یک بار ذهب و فضه را استثناء کرده و یک بار درهم و دینار را.

**ثانیا:** اصلا جمع بین دو خاص به اینکه روایت درهم و دینار، روایت ذهب و فضه را تخصیص بزند ممکن نیست زیرا ما روایتی نداریم که هر دو درهم و دینار را با یکدیگر ذکر کرده باشد بلکه دو دلیل مستقل و دو روایت جداگانه است که:

- یک روایت می‌فرماید لیس فی العاریة ضمان؛ إلا فی عاریة الدنانیر. این دلالت بر حصر دارد یعنی فقط در عاریه دینار ضمان است و در هیچ چیز دیگری حتی درهم ضمان نیست.

- یک روایت می‌فرماید لیس فی العاریة ضمان؛ إلا فی عاریة الدراهم. این هم حصر است یعنی فقط در عاریه درهم ضمان است و در هیچ چیز دیگری حتی دینار ضمان نیست.

این دو روایت بایکدیگر تعارض دارند و دو دلالت بر حصر قابل جمع نیستند و هر دو هم مخالفت اجماع فقهاء هستند زیرا یکی عاریه دینار را انکار می‌کند و دیگری عاریه درهم را پس روایتی که بفرماید "لیس فی العاریة ضمان الا فی الدنانیر و الدراهم" نداریم. اما روایت ذهب و فضه اینگونه نیست و هر دو ذهب و فضه در یک روایت وارد شده است.

**اشکال دوم:**

مستشکل می‌گوید قبول داریم که هر روایت از درهم و دینار به تنهایی دلالت بر مطلوب ما یعنی استثناء درهم و دینار ندارد لکن می‌توانیم بین دو روایت درهم و دینار جمع کنیم یعنی در این دو روایت یک عام داریم که لیس فی العاریة ضمان، و دو استثناء داریم که درهم و یکی دینار لذا می‌گوییم مجموعا درهم و دینار ضمان دارد سپس این مجموع را بر روایت ذهب و فضه عرض می‌کنیم.

**جواب:**

مرحوم شهید ثانی می‌فرمایند بالأخره هر کدام از دو روایت درهم و دینار به تنهایی مدعای شما (جمع بین درهم و دینار) را بیان نمی‌کند زیرا دو روایت منفصل و هر دو دال بر حصر هستند و جمع بین آن دو باعث می‌شود دلالت هر دو بر حصر را از بین ببرید و متکلم حصر را اراده نکرده باشد و آنچه استثناء شده (درهم و دینار) قسمتی از افراد و مصادیق استثنائات باشد یعنی وقتی دلالت بر حصر شکسته شده و دو فرد جداگانه استثناء شد همچنان احتمال دارد موارد دیگری هم استثناء شده باشد زیرا طبق توضیح شما نهایتش این است که این دو روایت دو استثناء از عدم ضمان را بیان کرده‌اند اما آیا استثناء دیگری هم وجود دارد یا نه؟ نمی‌دانیم لذا نمی‌توانید قاطعانه حکم کنید که فقط دو مورد درهم و دینار استثناء شده تا بتوانید با این دو مورد، روایت ذهب و فضه را تخصیص بزنید.

مستشکل می‌گوید اینکه شما ادعا می‌کنید یک بار دینار و درهم را از "لیس فی العاریة ضمان" إخراج می‌کنیم سپس ذهب و فضه را إخراج می‌کنیم صحیح نیست زیرا رابطه درهم و دینار با ذهب و فضه عام خاص مطلق است، معنا ندارد اول درهم و دینار إخراج شود سپس ذهب و فضه، وقتی ذهب و فضه إخراج شود طبیعتاً درهم و دینار هم إخراج شده است دیگر. پس به جای این کار باید رابطه بین این دو دلیل را ابتدا حل کرد سپس نتیجه را به عام "لیس فی العاریة ضمان" عرضه کرد.

خلاصه اشکال اینکه چنانکه بین "لیس فی العاریة ضمان" با "درهم و دینار" تنافی است و باید با تخصیص زدن تنافی را حل نمود، بین "درهم و دینار" با "ذهب و فضه" هم تنافی است و با تخصیص زدن می‌توان تنافی را حل نمود که در عاریه مطلق ذهب و فضه ضمان نیست بلکه فقط در عاریه دینار و درهم ضمان است.

جواب:

مرحوم شهید ثانی دو جواب بیان می‌کنند:

اولاً: می‌فرمایند منافاتی بین دو دلیل خاص وجود ندارد و هیچ اشکالی ندارد که ابتدا دلیل عام را با درهم و دینار تخصیص بزیم و بگوییم در عاریه ضمان نیست الا در عاریه دینار و درهم، در این صورت حکم عام عدم ضمان در غیر از درهم و دینار ثابت است، سپس دلیل ذهب و فضه را بر عام عرض می‌کنیم این دلیل هم ذهب و فضه را از تحت عام عدم ضمان خارج می‌کند پس دلیلی ندارد که دو خاص را با یکدیگر تخصیص بزیم.

ثانیاً: معنای موضوع‌له و حقیقی عام، دلالت بر عموم و شمول است، "الذهب و الفضة" اسم جنس محلی به الف و لام و دال بر عموم است، اگر لفظ عام در غیر عموم استعمال شود یک استعمال مجازی و در غیر موضوع‌له است. بنابراین استعمال "الذهب و الفضة" در خصوص درهم و دینار استعمال مجازی است و می‌گوییم به جای ارتکاب مجاز در این دلیل، و تخصیص زدن آن با درهم و دینار، بهتر است هر کدام از دو خاص را بر عام عرضه کنیم و فقط یکی از دو عام "لیس فی العاریة ضمان" و "فی عاریة الذهب و الفضة ضمان" را تخصیص بزیم. کدام یک را تخصیص بزیم؟ روشن است که مجبوریم عام "لیس فی العاریة ضمان" را تخصیص بزیم زیرا به اجماع علماء این عام قطعاً تخصیص خورده و درهم و دینار از تحت آن خارج شده پس یک مجاز را نسبت به این عام اجباراً مرتکب شده‌ایم، تفاوتی ندارد که دوباره با دلیل ذهب و فضه هم تخصیص بخورد اما مهم این است که عموم عام و معنای حقیقی را در "الذهب و الفضة" حفظ کردیم و مرتکب مجاز نشدیم.

فان قيل: إذا كان ... ج ۴، ص ۱۱۰؛ ج ۳، ص ۵۱۸، س ۴

اشکال چهارم:

مستشکل می‌گوید اگر تخصیص عام موجب ارتکاب مجاز در معنای آن می‌شود پس هر چه ارتکاب مجاز کمتر باشد بهتر است، حال دو نوع ارتکاب مجاز داریم که باید یکی را انتخاب کنیم:

نوع اول: دلیل عام "ذهب و فضه" را با دلیل خاص "درهم و دینار" تخصیص بزیم و مرتکب مجاز شویم. (سپس دلیل عام "لیس فی العاریة ضمان" را تخصیص بزیم) (همان مدعای مرحوم فخر المحققین)

نوع دوم: دلیل عام اول "لیس فی العاریة ضمان" را که یک بار با درهم و دینار تخصیص زده‌ایم و مرتکب مجاز شدیم دوباره با دلیل ذهب و فضه تخصیص بزیم و مجدداً مرتکب مجاز شویم. (مدعای مرحوم محقق ثانی و شهید ثانی)

هیچ کدام از این دو نوع، بر دیگری ترجیح ندارند بلکه ممکن است بگوییم تخصیص نوع اول بهتر است زیرا مطابق با قواعد باب عام و خاص است. توضیح مطلب اینکه در باب عام و خاص ثابت شده هر گاه یک دلیل عام و یک دلیل خاص باشد باید دلیل عام را با دلیل خاص تخصیص بزیم و نمی‌توان عموم عام را إبقاء کرد. در ما نحن فیه وقتی دلیل عام "الذهب و الفضة" را داریم و دلیل خاص "درهم

و دینار" را هم داریم باید علی القاعده دلیل عام تخصیص بخورد نه اینکه بر عمومش باقی باشد. پس یک بار عام ذهب و فضه باید تخصیص بخورد، سپس عام "لیس فی العاریة ضمان" باید تخصیص بخورد.

**جواب:**

مرحوم شهید ثانی می فرمایند هیچ تعارضی بین دو نوع مجازی که گفته شد وجود ندارد و ارتکاب مجاز نوع دوم باید انجام شود و ترجیح دارد.

توضیح مطلب اینکه اصل استعمال یک لفظ و دلیل عام در غیر عموم و بر خلاف معنای موضوع له اش مجاز است حال باید توجه نمود که دلیل عام اول (لیس فی العاریة ضمان) در هر صورت باید تقيید بخورد به درهم و دینار و این مورد اتفاق تمام فقهاء حتی مستشکل است، پس یک دلیل را از معنای موضوع له اش باید خارج کنیم و تخصیص بزینیم، حال امر دائر است بین اینکه همین دلیلی که در معنای مجازی ظهور پیدا کرده را دوباره تخصیص بزینیم یا اینکه یک دلیل و لفظ عام دیگری را تخصیص بزینیم و دو دلیل عام را حمل بر مجاز کنیم؟ روشن است که وقتی یک دلیل حمل بر معنای مجازی شد دیگر تفاوت ندارد یک بار تخصیص بخورد یا ده بار، تمام این تخصیص های یک ارتکاب مجاز به شمار می آید اما اگر هم دلیل عام "لیس فی العاریة ضمان" تخصیص بخورد هم دلیل عام "فی عاریة الذهب و الفضة" تخصیص بخورد می شود دو ارتکاب مجاز و ساقط کردن دو دلیل از عمومشان که مرجوح است.

پس إبقاء معنای حقیقی در "الذهب و الفضة" ترجیح دارد بر اینکه این دلیل را هم تخصیص بزینیم و از دلالت بر معنای حقیقی اش ساقط کنیم.

این تمام کلام مرحوم شهید ثانی بود که بالأخره همان نظر مرحوم محقق ثانی را انتخاب فرمودند.

مرحوم شیخ انصاری سپس وارد بررسی مختصر کلمات مرحوم شهید ثانی می شوند و به نقد آن می پردازند.

سالروز **شهادت** حضرت حمزه سید الشهداء در ۱۵ شوال سال سوم هجری قمری و رحلت صحابی جلیل القدر اهل بیت علیهم السلام حضرت عبدالعظیم حسنی و رحلت واعظ متواضع و خدوم مرحوم حجة الإسلام و المسلمین فاطمی نیا را خدمت شما تسلیت عرض می کنم. خداوند متعال توفیق عمل به وظیه را به ما عنایت گرداند به برکت صلوات بر محمد و آل محمد.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَعَجِّلْ فَرَجَهُمْ.

**أقول: الذی یقتضیه النظر ...، ج ۴، ص ۱۱۰؛ ج ۳، ص ۵۱۸، س آخر**

مرحوم شهید ثانی و مرحوم محقق ثانی فرمودند رابطه بین دلیل درهم و دینار با دلیل ذهب و فضه، عام و خاص مطلق است. مرحوم شیخ انصاری همان مدعای خودشان را که در جلسه ۹۹ قبل از تبیین کلام مرحوم شهید ثانی بیان کردند را تکرار می‌کنند و می‌فرمایند به نظر ما رابطه بین دو دلیل عام و خاص من وجه است و نسبت به مورد اشتراک باید به دلیل ذهب و فضه عمل نمود.

اثبات عموم من وجه بودن رابطه بین دو دلیل مذکور به این بیان است که چنانکه در کلمات مرحوم شهید ثانی هم بیان شد یک دلیل واحد برای بیان حکم درهم و دینار نداریم بلکه هر کدام ضمن یک روایت مستقل بیان شده است.

دو دلیل داریم یکی می‌گوید لیس فی العاریة ضمانٌ إلا الدرهم. دلیل دیگر می‌گوید لیس فی العاریة ضمانٌ إلا الدنانیر.

از ترکیب این دو روایت یک دلیل به دست می‌آید که "لیس فی العاریة ضمانٌ إلا الدرهم و الدنانیر".

رابطه این دلیل با "فی عاریة الذهب و الفضة ضمانٌ" عموم من وجه است:

**ماده افتراق اول:**

دلیل درهم و دینار چون محتوای سلبی دارد (ضمان را از عاریه غیر درهم و دینار نفی می‌کند) نسبت به مصنوعات چوبی می‌گوید ضمان ندارد اما دلیل ذهب و فضه چون محتوای ایجابی دارد، فقط حکم ضمان را در ذهب و فضه ثابت می‌کند و نسبت به مصنوعات چوبی ساکت است.

**ماده افتراق دوم:**

دلیل ذهب و فضه می‌گوید جنس (آلیاژ) ذهب و فضه ضمان آور است، اما دلیل درهم و دینار نسبت به جنس (آلیاژ) ساکت است.

**ماده اجتماع:**

عاریه زیورآلات طلا یا نقره است که دلیل درهم و دینار می‌گوید ضمان ندارد (چون مسکوک نیست) اما دلیل ذهب و فضه می‌گوید ضمان دارد چون از جنس (آلیاژ) طلا یا نقره است.

بعد از اثبات رابطه عموم من وجه می‌فرمایند نسبت به مورد اشتراک (زیورآلات طلا یا نقره) دلیل درهم و دینار مقدم است به دو بیان:

**بیان اول: تقدیم عام بر مطلق**

دلیل درهم و دنانیر عام است (نکره در سیاق نفی؛ جمع محلی به الف و لام) و دلیل ذهب و فضه مطلق است (اسم جنس محلی به الف و لام دلالت دارد بر اطلاق یا با استفاده از مقدمات حکمت دلالت دارد بر اطلاق) و در جلسه ۹۴ تحت عنوان مورد دوم از موارد شش‌گانه أظهریت نوعیّه ثابت کردیم عموم بر اطلاق مقدم است و باید دست از اطلاق برداشت و دلالت آن را تقیید زد تا تعارض در ماده اشتراک از بین برود لذا در مورد زیورآلات طلا یا نقره به حکم دلیل درهم و دنانیر عمل می‌کنیم که می‌گوید در عاریه زیورآلات ضمان نیست.

**بیان دوم: تقدیم جمله حصر بر مطلق**

دلیل درهم و دنانیر یک جمله حصریّه است و دلیل ذهب و فضه مطلق است، و دلالت جمله حصریّه بر عموم و نفی ما عدا أقوی است از دلالت جمله مطلق بر اطلاق. لذا نسبت به ماده اشتراک به دلیل ذهب و فضه عمل می‌کنیم و دلالت مطلق بر اطلاق را نسبت به زیورآلات طلا و نقره تقیید می‌زنیم و از تحت اطلاق خارج می‌کنیم.

**نقد بیان دوم و پذیرش بیان اول**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بیان اول بهتر است و بیان دوم اشکال دارد به این دلیل که دلالت جمله حصریّه مذکور یک حصر حقیقی نیست زیرا چنانکه گفته شد روایتی نداریم که بگوید: "لیس فی العاریة ضمانٌ إلا الدرهم و الدنانیر بلکه دو روایت جداگانه بوده‌اند:

- روایت لیس فی العاریة ضمان الا الدرهم بر اساس مفهوم حصر حقیقی، ضمان را از همه اشیاء نفی می‌کند حتی از دنانیر.

- روایت لیس فی العاریة ضمانٌ إلا الدنانیر بر اساس مفهوم حصر حقیقی، ضمان را از همه اشیاء نفی می‌کند حتی از درهم.

پس جمع بین این دو دلیل باعث می‌شود حصر حقیقی تبدیل به حصر اضافی (نسبی) شود زیرا برای جمع کردن بین آنها باید دلالت هر کدام بر حصر را از بین ببریم و دراهم و دنانیر را کنار یکدیگر بگذاریم و این سبب وهن و از بین رفتن قوت دلالت جمله حصریه بر نفی عموم ما عدا است. (نفی حکم ضمان از ماعدای درهم و دینار) با اینکه در ادوات عموم اینگونه نیست که با یک تخصیص دلالتش بر عموم موهون شود اما در حصر چنین است.

مؤید موهون شدن حصر در مثال مذکور این است که موارد عاریه درهم و دینار بین مردم بسیار اندک بوده (مثل اینکه بخواهند برای نشان دادن به دیگران و به رخ کشیدن عاریه کنند) اما موارد عاریه ذهب و فضه و زیورات طلا و نقره زیاد بوده و هست (مثل اینکه النگو یا دستبند یا گردنبند طلا را خانمها برای رفتن به مجلس عروسی از دیگران عاریه می‌گرفتند) پس اگر بنا باشد اطلاق دلیل ذهب و فضه به خاطر دلیل درهم و دینار مقید و محدود شود و مصادیق مهم و پر کاربرد حکم عاریه از تحت اطلاق خارج شود، ثمره‌ای برای بیان حکم عاریه در درهم و دینار آن هم با یک جمله حصریه باقی نمی‌ماند.

[خلاصه کلام مرحوم شیخ انصاری این شد که نسبت به ذهب و فضه به دلیل خودش عمل میکنیم. (ضمان دارد) نسبت به درهم و دینار به دلیل خودش عمل میکنیم. (ضمان ندارد)]

در پایان می‌فرمایند کلام مرحوم شهید ثانی اشکالات دیگری هم دارد. (مثل نکاتی که در رابطه با استعمال حقیقی و مجازی مطرح شد)

و **إن كانت النسبة بین ... ج ۴، ص ۱۱۱؛ ج ۳، ص ۵۱۹، س ۱۵**

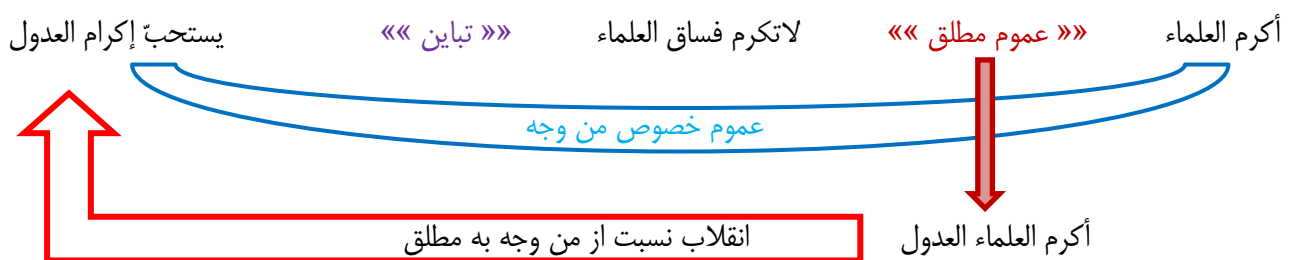
**صورت دوم: نسبت بین أدله متعارضه متفاوت است**

در جلسه ۹۷ و ابتدای بحث انقلاب نسبت مرحوم شیخ انصاری فرمودند مبحث انقلاب نسبت در دو صورت کلی بررسی می‌شود، زیرا رابطه بین أدله متعارضه یا یکسان است یا مختلف. صورتی که رابطه أدله متعارض یکسان باشد تمام شد.

گاهی رابطه بین أدله متعارض متفاوت است مثل اینکه رابطه بین دلیل اول و دوم عموم خصوص مطلق است اما رابطه بین دلیل اول با سوم عموم من وجه است.

در این صورت اگر یکی از دلالتها بر دیگری مقدم و اقوی باشد ابتدا همان را مقدم می‌کنیم مثل مرجح دلالتی تقدیم نص بر ظاهر یا أظهر بر ظاهر، یا مرجح سندی، سپس رابطه بین أدله باقی‌مانده را می‌سنجیم که اقسامی پیدا می‌کند. به دو قسم اشاره می‌کنند:

**قسم اول: هم انقلاب نسبت شکل می‌گیرد هم ترجیح**



رابطه بین أكرم العلماء با لاتكرم فساق العلماء عموم مطلق است، ابتدا به جهت أظهر بودن خاص نسبت به عام، علماء را تخصیص می‌زنیم و فساق را از تحت آن خارج می‌کنیم که باقی می‌ماند: "أكرم العلماء العدول".

رابطه بین أكرم العلماء با يستحب إكرام العدول عموم من وجه بود، وقتی أكرم العلماء تخصیص خورد و تبدیل شد به أكرم العلماء العدول، رابطه بین أكرم العلماء العدول با يستحب إكرام العدول می‌شود عموم مطلق یعنی يستحب إكرام العدول عام است و أكرم العلماء العدول خاص است، يستحب إكرام العدول را با علماء عدول تخصیص می‌زنیم می‌شود أكرم العالم العادل. (پس دلیل يستحب إكرام العدول اختصاص پیدا می‌کند به عدول جاهل) نتیجه جمع بین سه دلیل و عمل به هر سه چنین می‌شود:

إكرام عالم عادل واجب است. إكرام جاهل عادل مستحب است. إكرام عالم فاسق حرام است.



خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۳: مرجحات دلالی/مرحله ۳: انقلاب نسبت ..... ۹۱۳  
اگر بر اساس ترتیب مذکور پیش نرویم ممکن است باعث کنار گذاشتن یک نص یا ظاهر شود.

در همین مثال اگر ابتدا اکرَم العلماء را با لاتکرم الفساق تخصیص بزنییم و بگوییم فساق از علماء وجوب اکرام ندارند، سپس اکرَم العلماء را با یستحب اکرام العدول تخصیص بزنییم و بگوییم علماء عادل هم وجوب اکرام ندارند (بلکه اکرامشان مستحب است) لازم می‌آید هم عدول هم فساق از تحت اکرَم العلماء

خارج شود و دلیل اکرَم العلماء هیچ مصداق و موردی نداشته باشد و این به معنای کنار گذاشتن دلیل اکرَم العلماء است و وقتی پذیرفته‌ایم هر سه دلیل سندا معتبر هستند تا جایی که ممن است باید به هر سه عمل کنیم نه اینکه یکی را بدون دلیل طرح کنیم.  
قسم دوم: انقلاب نسبت نمی‌شود لکن ترجیح وجود دارد

اکرَم العلماء «من وجه» لاتکرم الفساق «من وجه» یستحب اکرام الشعراء  
من وجه

(البته مثال بهتری هم می‌شد مطرح کرد) در مثال مذکور، رابطه بین اکرَم العلماء با لاتکرم الفساق عموم من وجه است و در ماده اشتراکشان که عالم فاسق است تعارض دارند، رابطه بین لاتکرم الفساق با یستحب اکرام الشعراء هم عموم من وجه است و در ماده اشتراکشان که شاعر فاسق است تعارض دارند و رابطه بین اکرَم العلماء با یستحب اکرام العلماء هم عموم من وجه است و در ماده اشتراکشان که عالم شاعر است تعارض دارند و هر سه دلیل با هم در عالم فاسق شاعر تعارض دارند.

در این مثال شیوه رفع تعارض به این گونه است که می‌گوییم ماده اشتراک بین اکرَم العلماء و لاتکرم الفساق، عالم فاسق است، و از آنجا که تعداد فساق بیشتر از علماء است پس دلالت دلیل اکرَم العلماء محدودتر و قوی‌تر است پس در ماده اجتماع به اکرَم العلماء عمل می‌کنیم و دیگر اکرام عالم فاسق حرام نیست. هنوز تکلیف دلیل مربوط به شاعرها روشن نشده و مردد است بین وجوب (اکرم) و استحباب (یستحب).

حال می‌گوییم فرضاً وقتی علماء فاسق از تحت "لاتکرم الفساق" خارج شد تعداد فساق جاهل که تحت "لاتکرم الفساق" باقی مانده است کمتر است از تعداد شعراء لذا "یستحب اکرام الشعراء" را با فساق جاهل تخصیص می‌زنیم یعنی ماده اشتراک که شاعر فاسق است را به لاتکرم الفساق می‌دهیم و حکم استحباب را از شاعر فاسق می‌گیریم یعنی اکرام شاعر فاسق مستحب نیست.

سپس رابطه بین یستحب اکرام الشعراء با اکرَم العلماء که را می‌سنجیم می‌بینیم شعراء عادل که بعد از إخراج شعراء فاسق، تحت یستحب اکرام الشعراء باقی مانده‌اند تعدادشان کمتر از علماء است لذا اکرَم العلماء را با یستحب اکرام العلماء تخصیص می‌زنیم یعنی حکم شاعر عالم را به "یستحب" می‌دهیم.

نتیجه این است که در ماده اجتماع هر سه دلیل متعارض که عالم فاسق شاعر است حکم به استحباب اکرام می‌کنیم.

وقس علی ما ذکرنا ...، ج ۴، ص ۱۱۲؛ ج ۳، ص ۵۲۰، س ۱۵

در این مثالها ترجیح دلالی مورد توجه بود اما می‌توانید مرجحات غیر دلالی مانند مرجح سندی را هم برای تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر بررسی کنید.

در پایان بحث انقلاب نسبت می‌فرمایند غرض از بیان این مطالب فقط تنبّه و آگاهی دادن نسبت به این نکته بود که در مبحث مهم تعارض یکی از چالشهایی که باید مورد توجه قرار گیرد تعارض بین بیش از دو دلیل است که هم مسأله انقلاب نسبت و هم مسأله

تشخیص راجح بر مرجوح و کیفیت جمع بین أدله باید مورد مو شکافی قرار گیرد چرا که ما دست پیدا کرده ایم بر مواردی از لغزش های علمی در بعض کتب استدلالی اصولی و فقهی و مخصوصا مقام إفتاء. و الله مقیل العثرات. (خداوند ما را از لغزش نجات دهد)

#### خلاصه نظر مرحوم شیخ انصاری در مبحث انقلاب نسبت

خلاصه نظر مرحوم شیخ انصاری این شد که فرمودند در مواردی که نسبت ها مساوی است باید به متصل یا منفصل بودن دلیل خاص توجه کرد و به ترتیب بر اساس مرجحات دلالی و سپس سندی یک دلیل را بر دلیل دیگر مقدم نمود، (چهار نمونه خاص متصل: قید، شرط، بدل بعض و استثناء بودن یک دلیل بود). عقلی بودن دلیل هم باعث نمی شد دلیل متصل به شمار آید. در موارد اختلاف نسبت بین أدله متعارضه هم به سراغ مرجحات و تقدیم دلیل اقوی بر سایر أدله می رویم در هر دو صورت (تساوی و اختلاف نسبت ها) اگر تعارض رفع شد فیها و الا نوبت به تخییر می رسد.

از جلسه ۸۴ وارد بحث از آخرین و چهارمین مقام از مباحث تعادل و ترجیح شدیم. مطلب اول در مقام چهارم تقسیم بندی کلی مرجّحات به داخلیّه و خارجیّه بود. مطلب دوم بررسی مرجّحات داخلیّه بود. در مرجّحات داخلیّه فرمودند مهم ترین مرجّح، مرجّح دلالی است که محور آن تقدیم نص بر ظاهر و تقدیم أظهر بر ظاهر بود لذا در مطلب سوم به تحلیل و بررسی سه نوع أظهریت شخصیّه، أظهریت نوعیه و أظهریت صنفیه پرداختند.

#### مطلب چهارم: مرجّحات (داخلی) غیر دلالی

مرحوم شیخ انصاری ابتدا دو نکته بیان می کنند سپس به بررسی و تحلیل چند مرجّح داخلی غیر دلالی می پردازند.

نکته اول: اشاره به تقسیم بندی مورد نظرشان

می فرمایند چنانکه قبلا هم اشاره شد ترجیح یک دلیل بر اساس مرجّح داخلی بر سه قسم است:

۱. مرجّح صدوری. آن است که قرائنی وجود داشته باشد که اعتماد ما به صدور یک روایت از معصوم نسبت به روایت دیگر بیشتر باشد و این قرائن یا در سند هستند مانند اعدلیّت راوی و یا در متن هستند مانند أفصح بودن راوی.

۲. مرجّح جهتی. آن است که جهت و دلیل صدور یک روایت از معصوم از روایت دیگر أقوى باشد. به عبارت دیگر بین متعارضین باید بررسی کنیم با توجه به فرض صدور هر دو روایت، به چه جهت امام معصوم آن روایت را بیان فرموده اند، به جهت بیان حکم واقعی یا به جهت بیان حکم مخالف واقع به جهت تقیّه یا غیر تقیّه مثل ایجاد اختلاف برای متنبّه شدن مفتیان اهل سنت؛ طبیعتا روایتی که جهت صدور آن بیان حکم الله واقعی است، مقدم بر روایتی خواهد بود که جهت صدور آن تقیه و موافقت عامه است. (البته در مباحث آینده بیان خواهد شد که تقیّه نسبت به زمان پیامبر<sup>ص</sup> مصداق ندارد.)

۳. مرجّح مضمونی. آن است که سبب می شود مضمون یک روایت أقوى از دیگری باشد مثلا یکی نقل به عین الفاظ و کلمات بیان شده توسط معصوم و دیگری نقل به معنا باشد.

نکته دوم: تفاوت تقسیم مرحوم شیخ با سایر اصولیان

اصولیان تا قبل مرحوم شیخ انصاری تمام مرجّحات را به دو قسم داخلی و خارجی و مرجّحات داخلی را به سندی و متنی تقسیم می کردند. تفاوت بین تقسیم مرحوم شیخ با تقسیم سایر اصولیان در این است که اصولیان با معیار قرار دادن مورد و محل مرجّح آنها را تقسیم می کردند لذا موردی که سبب ترجیح می شد یا در متن بود مثل تقدیم أفصح بر فصیح، تقدیم نقل به لفظ بر نقل به معنا، تقدیم منطوق بر مفهوم، تقدیم خاص بر عام و امثال اینها و یا در سند بود مثل اعدلیّت و یا در خارج از این دو بود مثل تقیه و موافقت عامه.

لکن تقسیم مرحوم شیخ انصاری با معیار قرار دادن مورد رجحان پیش می رود یعنی مرجّحات را یا خارجی می دانند یا داخلی و مرجّحات داخلی هم یا دلالی یا صدوری یا جهتی و یا مضمونی است.

بنابراین معیار ترجیح به سند یا ترجیح به فصاحت را مرحوم شیخ انصاری یک مرجّح صدوری می دانند و معیار نقل به لفظ یا معنا را مرجّح مضمونی به شمار می آورند.

بعد از بیان این دو نکته وارد بررسی سه مرجّح غیر دلالی می شوند که عبارت اند از: مرجّح سندی، متنی و جهتی.

قسم اول: مرجّح صدوری (اسباب تقویت صدور حدیث)

از مرجّحات صدوری به تعبیر مرحوم شیخ انصاری و مرجّحات سندی به تعبیر اصولیان قبل مرحوم شیخ، به هفت معیار اشاره می کنند:

یکم: عدالت

هر دو راوی ثقّه اند یعنی متحرّز و دوری کننده از کذب هستند لکن یکی عادل و دیگری غیر عادل است. لذا نقل عادل ترجیح دارد.

دوم: اعدلیّت

یکی عادل از دیگری است و تشخیص آن یا با تصریح علماء به خصوص علماء رجال به اعدلیّت است یا بر اساس ذکر فضائل.

سوم: اصدقیّت (أضبطیّت)

راویان هر دو روایت، ثقّه و عادل اند لکن راوی یک روایت صادق تر و در نقل کلام معصوم ضابط تر و دقیق تر است.

سه امر دیگر هم هست که ذیل همین سه مرجّح باید مورد ملاحظه قرار گیرد:

الف: معیار قبول کردن عدالت، اعدلیّت یا اصدقیّت در یکی از دو روایت روشن تر از دیگری باشد یعنی مثلا اعدلیّت یا اصدقیّت یک راوی با تواتر و یقین برای ما ثابت شده و راوی دیگر با اطمینان و خبر واحد ثابت شده است.

ب: مُرَكِّي (اسم فاعل) و کسانی که هر دو راوی را تزکیه نموده‌اند (از ردائل و ناشایستگی‌ها بریء دانسته) بینشان ترجیح باشد مثلاً راوی یک روایت را مرحوم علامه حلی توثیق و تأیید کرده باشد و راوی دیگر را مرحوم نجاشی (متخصص در رجال) تأیید کرده باشد.

ج: مُرَكِّي (اسم مفعول) و کسی که تأیید شده است اگر راوی هم نام داشته باشد که از راویان ضعیف است و روایت متعارض چنین نقصی نداشته باشد روایت فاقد این نقص مقدم خواهد بود. مثلاً علی بن حسان مشترک است بین علی بن حسان واسطی ثقه و علی بن حسان هاشمی کذاب و راهی برای تشخیص اینکه روایت محل بحث از کدامیک نقل شده، نداشته باشیم یا راه ضعیفی باشد در این صورت روایت دیگر که راوی اش مشتبه نیست مقدم است. مرحوم علامه حلی کتابی دارند با عنوان إیضاح الإشتباه. و همینطور کتبی نگاشته شده در تمییز المشتربات.

#### چهارم: علو اسناد

هر روایتی که سلسله سند و تعداد روایانش کمتر باشد مقدم است زیرا دورتر از خطا و اشتباه است. مثلاً یک روایت که مرحوم شیخ کلینی در کافی نقل کرده با چهار واسطه به امام معصوم برسد و روایت معارض آن با شش واسطه به امام معصوم برسد.

البته علو اسناد، اولاً نادر است زیرا اکثر روایات ما از این جهت مساوی هستند و ثانیاً: ممکن است کم بودن تعداد راوی در سلسله سند به جهت ارسال و افتادگی نام راوی باشد که در این صورت روایت مرسله خواهد بود و سند از اعتبار ساقط است.

#### پنجم: مسند بودن

از حیث مسند و متصل بودن یا مرسل و غیر متصل بودن (افتادگی داشتن در سلسله سند و) سلسله راویان تا امام معصوم، اگر یک روایت مرسله باشد که فاقد اعتبار است و نمی‌تواند با روایت مسند تعارض کند اما اگر مرسل و کسی که روایت را با افتادگی نام یک راوی نقل کرده از کسانی باشد که آن قدر در نقل روایات دقت و تقیّد دارد که بر اساس حساب احتمالات اطمینان داریم از افراد ضعیف نقل نمی‌کند مانند مراسلات ابن ابی عمیر، در این صورت روایت مسند مقدم است بر چنین روایت مرسلی زیرا احتمال دارد راوی که نامش در سند روایت مرسل افتاده است فردی باشد که تضعیف شده باشد پس اینکه مرسل او را ثقه می‌دانسته و از او روایت نقل کرده، احتمال دارد با تضعیف یک عالم رجالی تعارض کنند، بنابراین روایت مسند بر چنین روایت مرسلی مقدم است.

اینکه مرحوم شیخ طوسی اعتبار روایت مرسل مذکور را با مسند مساوی دانسته‌اند معلوم نیست به چه وجهی بوده است زیرا ضعف این روایت مرسل در مقابل مسند به این جهت است که در روایت مرسل مذکور، احتمال تضعیف وجود دارد در حالی که در روایت مسند چنین احتمالی وجود ندارد.

#### ششم: تعدد راوی

راویان یکی از دو روایت متعارض، متعدد باشند و راویان روایت دیگر واحد باشند یا یکی اکثر از دیگری باشد. (اینجا مقصود تعداد راویان در سند نیست که در علو اسناد گذشت بلکه مقصود تبدیل شدن یک سند به چند طریق و چند سند است.) به عنوان مثال:

نمونه اول: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ (مرحوم کلینی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ

نمونه دوم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ (مرحوم کلینی) عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ جَمِيعاً عَنْ خَلْفِ بْنِ حَمَّادٍ الْكُوفِيِّ.

واو عطف در سند و تعبیر "جمیعاً" دلالت دارد که در آن قسمت روایت چند نفر یک روایت را نقل کرده‌اند که باعث می‌شود سند یک روایت تبدیل به چند سند یا طریق شود.

از بعض حنفیه نقل شده که تعدد راوی باعث ترجیح نمی‌شود چنانکه در باب شهادت و فتوا هم اینگونه است که اگر یک طرف دو شاهد عادل دارد و طرف مقابل چهار شاهد عادل دارد، چهار شاهد مقدم بر دو شاهد نیست.

مرحوم شیخ انصاری در مباحث گذشته در جلسه ۷۵ به این مسأله پرداختند و اینجا هم نقد دیگری اشاره می‌کنند که لازمه قول بعض حنفیه بی اعتبار بودن تمام مرجحات است زیرا معیار در تقدیم، اقوی بودن ظن است که در تمام مرجحات از جمله این مورد وجود دارد.

#### پیش تحقیق:

کتاب الرعاية لحال البداية في علم الدراية شهيد ثانی را جلسات قبل معرفی کردم. طرق تحمّل حدیث را در این کتاب مطالعه بفرمایید.

قبل از تبیین هفتمین مورد از موارد ترجیح سندی (صدوری) یک مقدمه مربوط به علم داریه بیان می‌کنم.

### مقدمه درایه‌ای: طرق تحمل حدیث

مرحوم شهید ثانی در الرعاية لحال البدایة فی علم الدراية، ص ۱۲۸ (چاپ بوستان کتاب قم) که در جلسات گذشته آن را معرفی کردم در رابطه با راه‌های دریافت حدیث توسط راوی که از آن به طرق تحمل حدیث یاد می‌شود می‌فرماید:

الفصل الثاني: فی طرق التحمل للحدیث و هی سبعة: أولها السماع من لفظ الشيخ سواء كان إملاء من حفظه أم كان تحديته من كتابه و هو أي السماع من الشيخ أرفع الطرق الواقعة فی التحمل عند جمهور المحدثين لأن الشيخ أعرف بوجه ضبط الحدیث و تأديته ... ثانيها: القراءة على الشيخ ... و ثالثها: الإجازة ... و رابعها: المناولة ... (منها أن يعطيه تملیكا أو عارية لينسخ اصله) و خامسها: الكتابة و هی أن يكتب الشيخ مرويه لغائب أو حاضر بخطه ... و سادسها الإعلام و هو أن يُعلم الشيخ الطالب أن هذا الكتاب أو هذا الحدیث روايته أو سماعه من فلان مقتصرا عليه من غير أن يقول "إروه عني" أو "أذنت فی روايته" ... و سادسها: الوجادة ... أن يجد إنسان كتابا أو حديثا ... فيقول وجدت ...

اگر راوی یک روایت با قرائت شیخ و استادش و نگاشتن حدیث روایت را تحمل یعنی دریافت کرده باشد اما راوی روایت متعارض، از طریق خواندن بر شیخ و استادش و تأیید استادش، به صحت انتساب حدیث به امام معصوم دست پیدا کرده، روایت اول مقدم خواهد بود زیرا قرائت شیخ بر راوی مقدم است بر قرائت راوی بر شیخ و استادش.

مرحوم شیخ انصاری در پایان به دو نکته اشاره می‌کنند:

### نکته اول: معیار تقدیم راجح، اقریب الی الواقع است

می‌فرمایند این هفت مورد فقط قسمتی از مرجحات سندی بود که بیان کردیم و روایتی که دارای یکی از این مزایا باشد بر روایت فاقد این مزایا مقدم است. جهت تقدیم و ترجیح هم این است که باعث می‌شود در ذهن فقیه روایت دارای مزیت، أقرب الی الواقع باشد. برای توضیح بیشتر می‌فرمایند جدای از بحث تعارض اگر فرض کنیم دو روایت است که علم اجمالی داریم یکی صادق و یکی کاذب است اما نمی‌دانیم کدام است، در این صورت اگر یکی از آنها دارای مزیت باشد طبیعتا همان أقرب الی الواقع بود و هر فقیهی که به مزیت و مرجح توجه کند قویاً حدس می‌زند روایت صادق همان روایت دارای مزیت است و روایت دیگر کاذب است.

اما در محل بحث ما که روایات متعارض است، وقتی یک روایت راجح است و روایت دیگر مرجوح، وجود مزیت صرفا باعث می‌شود حدس قوی پیدا کنیم به اینکه روایت راجح، أقرب الی الواقع باشد نه اینکه روایت مرجوح کاذب باشد. زیرا پیش فرض باب تعارض آن است که هر دو روایت معتبر و صادق‌اند. اگر هم در مقام تعارض فقط به یکی از آنها بتوانیم عمل کنیم علتش عدم امکان جمع بین دلالت آنها است نه بین اعتبار آنها. پس هر دو معتبرند اما به جهت عدم امکان جمع بین دلالتشان فقط به یک عمل می‌کنیم و طبیعتا اگر یکی از آنها مزیتی داشته باشد به راجح و ذو المزیة عمل می‌کنیم.

### نکته دوم: نقل و نقد کلام مرحوم سید مجاهد

مرحوم سید مجاهد طباطبائی فرموده‌اند مرجحات مربوط به سند یا متن روایات متعارض، بر سه قسم‌اند:

۱. مرجحات مفید ظن (فعلی) قوی. ۲. مرجحات مفید ظن (فعلی) ضعیف. ۳. مرجحاتی که مفید ظن نیستند.

ایشان فرموده‌اند قسم اول و دوم معتبرند یعنی ظن (فعلی) قوی یا ضعیف، حجت‌اند و می‌توانند عامل ترجیح یک روایت بر روایت دیگر شوند لکن قسم سوم یعنی مرجحی که ظن بالفعل برای انسان به وجود نمی‌آورد حجت و معتبر نیست یعنی لازم نیست به مرجحی که مفید ظن نیست عمل نمود و ترتیب اثر داد. زیرا نسبت به مرجح قسم سوم دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: بگوئیم احوط عمل به روایتی است که مرجح دارد. از این باب که در دوارن بین تعیین و تخییر به حکم عقل عمل به جانب تعیین مطابق احتیاط است. امر دائر است بین اینکه وظیفه ما معیناً عمل به روایت راجح است یا مخیریم بین عمل به راجح و عمل به مرجوح، وظیفه أخذ به جانب تعیین است یعنی باید به راجح عمل کنیم.

**احتمال دوم:** أدله تخییر که می‌گویند "إذن فتخییر" اطلاق دارند یعنی مخیر هستید چه مرجح مفید ظن باشد چه مرجح مفید ظن نباشد، در هر صورت شما مخیر هستید به هر کدام عمل کنید. پس عمل به راجح لازم نیست.

مرحوم سید مجاهد احتمال دوم را تقویت کرده‌اند به این دلیل که در برابر اطلاق أدله تخییر (إذن فتخییر) دلیلی وجود ندارد که بگوید باید متعبد باشید به پیروی از ظن معتبر، پس بر اساس اطلاق "إذن فتخییر" می‌گوییم مرجح و مزیتی که ظن فعلی به اقریبیت ذو المزیه إلى الواقع نیارد لازم المراعات نیست و مرجحی لازم المراعات است که برای مجتهد ظن فعلی به اقریبیت الی الواقع بیاورد.

مرحوم شیخ انصاری در مقام نقد کلام مذکور می‌فرمایند حصول ظن فعلی نیاز نیست بلکه ظن شأنی به اقریبیت الی الواقع هم کافی است. یعنی همین مقدار که وجود مرجح قابلیت اقریبیت الی الواقع را تقویت کند کافی است هر چند ظن فعلی حاصل نشود.

مرحوم شیخ دوباره تمثیل به علم اجمالی در نکته اول را تکرار می‌کنند و می‌فرمایند در مورد علم اجمالی به کذب یکی از دو خبر، وجود مزیت در یکی از دو خبر باعث ظن به صدق آن و ظن به کذب روایت دیگر می‌شود به عبارت دیگر در مورد علم اجمالی به صدق یکی و کذب دیگری، پیدا شدن ظن به صدق یکی از آن دو، مرجح شمرده نمی‌شود بلکه موهن و تکذیب کننده روایت دیگر خواهد بود؛ اما پیش فرض مبحث تعارض آن است که هر دو روایت صادق و معتبرند پس در تعارض دو روایت امکان ندارد یک مرجح باعث حصول ظن به کذب خبر مرجوح شود بلکه مرجحات صرفاً سبب اقریبیت روایت ذو المزیه الی الواقع می‌شوند.

**المرجحات المتنبیه ... ج ۴، ص ۱۱۷؛ ج ۳، ص ۵۲۵، س آخر**

**قسم دوم: مرجحات متنی (مضمونی)**

از مرجحات مضمونی به تعبیر مرحوم شیخ انصاری و مرجحات متنی به تعبیر اصولیان قبل ایشان، سه مرجح را بررسی می‌کنند:

**یکم: فصاحت**

اگر متن و الفاظ بکار رفته در یک روایت از فصاحت و تطابق با ادبیات عرب و روان بودن بیان مقصود بر خوردار باشد اما روایت معارضش رکیک باشد یعنی دچار بهم ریختگی الفاظ و اجزاء جمله باشد مثل اینکه ما حقه التأخیر را مقدم کرده باشد، روایت دارای فصاحت مقدم است. معیار تقدیم این است که رکیک بودن چیش اجزاء جمله از کلام امام معصوم که آگاه به فنون فصاحت و بلاغت است، به دور است. مگر اینکه روایت نقل به معنا باشد یعنی راوی محتوای کلام امام را در قالب و چیش دیگری که به ذهن خودش رسیده بیان کرده باشد. در این صورت اگر یک روایت نقل به الفاظ باشد و روایت دیگر نقل به معنا، نقل به عین الفاظ مقدم است.

**دوم: أفصحیت**

اگر متن هر دو روایت متعارض از فصاحت برخوردار باشند لکن یکی أفصح باشد مقدم است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بعضی أفصحیت را به عنوان مرجح ذکر نکرده‌اند و حق همین است زیرا تقدیم أفصح بر فصیح مطابق با معیار اقریبیت الی الواقع و الی کلام المعصوم نیست. لازم نیست جواب امام معصوم افصح باشد بلکه وجود اصل فصاحت کافی است. پس اینگونه نیست که جمله أفصح، أقرب به کلام معصوم و بیان حکم الله باشد و جمله فصیح بعید از کلام امام باشد.

**سوم: اضطراب متن**

مثل اینکه یک راوی یک بار در نقل کلام امام معصوم در تشخیص خون زخم از حیض را مبتنی بر خروج دم من جانب الأیسر بیان کرده و بار دیگر من جانب الأیمن را به عنوان معیار بیان کرده است. و مرحوم شهید ثانی در الرعایة که ابتدای جلسه اشاره کردم مثالهایی در این رابطه بیان می‌کنند از جمله در صفحه ۱۵۵ به بعد که مراجعه بفرمایید. در پایان، مرحوم شیخ انصاری دو نکته بیان می‌فرمایند:

**نکته اول: معیار تقدیم راجح، اقریبیت در صدور است**

مرجح بودن معیارها و مرجحات متنی، اقریبیت به صدور است یعنی انسان احتمال قوی می‌دهد از بین دو متن روای که یکی فصیح و یکی رکیک است، روایت فصیحی از امام معصوم صادر شده باشد. پس طبق تعبیر اصولیان متقدم، این معیارها به ترجیح بر اساس سند می‌انجامد نه ترجیح بر اساس دلالت.

**نکته دوم: نقل و نقد کلام مرحوم سید مجاهد**

مرحوم سید مجاهد طباطبائی در مفاتیح الاصول مرجعیت و معیار بودن مرجحات متنی را به جهت حصول ظن به دلالت دانسته‌اند یعنی فصاحت باعث می‌شود دلالت اقوی باشد چنانکه خاص بودن یک روایت باعث می‌شود از دلیل عام اقوی باشد. و تمام علماء اسلام متفق القول هستند که ظن حاصل از دلالت یک روایت باعث تقدیم آن روایت می‌شود مانند تقدیم خاص بر عام.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند وقتی متن یک روایت رکیک باشد انسان در اصل صدور آن از معصوم شک می‌کند و اگر روایت متعارض با آن فصیح باشد انسان به صدور آن از معصوم اعتماد بیشتری پیدا می‌کند، پس مرجحات متنی مثل فصاحت، ارتباطی به دلالت ندارند بلکه سبب اقریبیت صدور می‌شوند در حالی که آنچه بین علماء اسلام مورد اتفاق است، مربوط به ظن در دلالت است.

می‌فرمایند مقصود از ترجیح بر اساس وجه و جهت صدور یک روایت از امام معصوم یعنی اینکه یکی از دو خبر متعارض مقرون به قرینه یا حکم شرعی است که احتمال می‌دهیم امام معصوم به جهت مصلحتی، این روایت و این جمله را بر خلاف واقع و حکم الله بیان فرموده‌اند مثل مصلحت تقیه یا اختلاف انداختن بین شیعیان برای عدم اتحاد آنان در یک مسأله بر حکم مشخص و شناسایی شدن توسط جواسیس حکومت جور یا اختلاف انداختن بین عالمان اهل سنت یا امثال این مصالح که بسیارند و لکن آنچه برای ما کاربردی است همان مصلحت تقیه است. اما این مصلحت در روایت متعارض دیگر وجود نداشته باشد.

تقیه یعنی مطابقت محتوای روایت با مذهب اهل خلاف. لذا روایت تقیه‌ای مرجوح و روایت غیر تقیه‌ای راجح خواهد بود.

مرحوم شیخ طوسی مانند اکثر اصولیان می‌فرمایند در صورتی که یک از دو روایت متعارض از حیث سند بر دیگری برتری نداشت به روایتی عملی می‌کنیم که ابعاد از قول عامه و عمل به روایت موافق عامه را رها می‌کنیم.

مرحوم محقق حلی (متوفای ۶۷۶ هـ ق، که کتاب فقهی ایشان با عنوان شرائع الإسلام قرنهای علمی شیعی بوده و کتاب اصولی ایشان با عنوان معارج الأصول نیست مدتها کتاب درسی حوزه‌های شیعی بوده است) منکر ترجیح به مخالفت عامه هستند. ایشان به مرحوم شیخ طوسی اشکال می‌کنند که به چه دلیل معتقد به ترجیح بر اساس مخالفت با قول عامه هستید؟ نه دلیل نقلی بر مرجح بودن مخالفت با عامه داریم نه دلیل عقلی.

– اگر مستند شما دلیل نقلی و روایت باشد که امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: "خُذْ بِأُكْبَرِهِمَا عَنِ الْعَامَةِ" دو اشکال دارد:

اولاً: یک مسأله علمی و اصولی را نمی‌توان با خبر واحد ظنی ثابت کرد.

ثانیاً: بعضی از بزرگان شیعه این روایات را مربوط به مباحث عقائدی دانسته‌اند نه مسائل فقهی و احکام شرعی.

– اگر مستند شما دلیل عقلی باشد که می‌گوید در دوران بین تعیین و تخییر، جانب تعیین مقدم است. به این بیان که نسبت به روایت مخالف عامه (راجح) تنها یک احتمال وجود دارد که برای بیان فتوی و حکم شرعی از امام معصوم صادر شده باشد اما نسبت به روایت موافق عامه (مرجوح) دو احتمال است: یکی اینکه برای بیان حکم شرعی صادر شده باشد دیگری اینکه تقیه‌ی صادر شده باشد.

امر دائر است بین عمل به راجح معیناً یا عمل به راجح به صورت مخیر بین راجح و مرجوح، لذا می‌گویید معیناً باید به راجح عمل نمود. اشکال استدلال عقلی مذکور این است که روایت مخالف عامه تنها دارای یک احتمال نیست بلکه در همان روایت مخالف عامه هم دو احتمال وجود دارد زیرا همانگونه که احتمال می‌دهید روایت موافق عامه به جهت مصلحتی بر خلاف حکم واقعی بیان شده باشد احتمال می‌دهیم روایت مخالف عامه هم به جهت مصلحتی خلاف ظاهرش اراد شده باشد مثلاً در ظاهرش از صیغه امر استفاده شده لکن استحباب اراده شده باشد. پس اگر در موافق عامه دو احتمال: تقیه و فتوا مطرح است در مخالف عامه هم دو احتمال است: فتوا و تأویل (بیان خلاف ظاهر) لذا هیچ‌کدام را نمی‌توان به جهت تک احتمالی بودن، راجح و اقرب الی الواقع دانست.

مرحوم شیخ انصاری در جلسه بعد، این استدلال ایشان را نقد می‌کنند.

اشکال: مستشکل می‌گوید اگر معیار عمل به روایات همین ظاهر آنها نباشد لازم می‌آید باب عمل به احادیث و روایات بسته شود زیرا در هر حدیثی احتمال ضعیف خلاف ظاهر وجود دارد پس باید دست از حجیت ظهورات بردارید.

جواب: مرحوم محقق حلی می‌فرمایند ما فقط در باب تعارض که عمل به هر دو روایت ممکن نیست آن هم در تنقیص ترجیح به مخالفت عامه چنین مطلبی را می‌گوییم و الا در سایر مباحث که تعارضی وجود نداشته باشد حجیت روایات و ظهورات پا برجا است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند برای روشن شدن ابعاد بحث و رسیدن به نتیجه صحیح ابتدا باید بررسی کنیم علت و منشأ ترجیح به مخالفت عامه چیست؟ در این رابطه چهار وجه ممکن است مطرح شود:

گفته شود چون روایات می‌فرمایند: خذ بما خالف العامه" لذا چشمانمان را روی هم می‌گذاریم و تعبداً می‌گوییم یکی از معیارهای ترجیح در متعارضین مخالفت عامه است. هر روایتی مخالف عامه بود مقدم است بر روایتی که احتمال موافقت عامه در آن است.

#### وجه دوم: هدایت در مخالفت با عامه است

روایاتی در این رابطه وارد شده که صریح‌ترین آنان کلام امام صادق علیه السلام است که به ابی اسحاق ارجائی فرمودند: آیا می‌دانی چرا شیعیان را امر کردیم به مخالفت با اُنظار عامه و اهل سنت؟ عرض کردم: خیر. حضرت فرمودند: علی صلوات الله علیه هیچ نظر و عمل شرعی نداشت الا اینکه عامه با او مخالفت کردند با قصد از بین بردن مرام، مسلک و نظرات ایشان و اگر هم حکم مسأله‌ای را نمی‌دانستند از ایشان سؤال می‌کردند و بعد از شنیدن نظر ایشان، دقیقاً بر خلاف آن عمل می‌کردند تا امر حقایقیت امیرالمؤمنین بر مردم مشتبّه شود. پس طبق این روایت وقتی آراء عامه در مخالفت با قول حق شکل گرفته باشد روشن است که نظر مخالف با آنان بر صراط مستقیم و قول حق خواهد بود.

#### وجه سوم: حسن صرف مخالفت با عامه

سومین وجه در منشأ ترجیح به مخالفت عامه این است که صرف مخالفت با عامه موضوعیت دارد و به طور کلی آنان بر باطل‌اند و حق در نقطه مقابل آراء و نظرات آنان قرار دارد. بر این اساس، ملاک ترجیح به مخالفت عامه اُقریبیت الی الواقع نیست. چنانکه بعضی از اصولیان در تعارض بین دلیل دال بر وجوب یک شیء با دلیل دال بر حرمت آن شیء مقتعدند صرفاً دلیل حرمت را مقدم می‌کنیم و کاری به محتوای اُقریب الی الواقع نداریم. یا در تعارض بین دو روایت که یکی حکم اُسهل و ساده‌تر را بیان می‌کند و دیگری حکم را سختگیرانه بیان می‌کند به دلیل اُسهل عمل می‌کنند به جهت روایت اِنّ الشریعة سمحة سهله.

روایاتی هم در تأیید این وجه از اهل بیت علیهم السلام رسیده که فرموده‌اند موافقت با دشمنان ما شما را از دایره شیعیان ما خارج می‌سازد

#### وجه چهارم: تقیة‌ای بودن موافقت با عامه

چهارمین وجه آن است که علت ترجیح مخالف عامه بر موافق عامه این است که روایت موافق عامه تقیه‌ای و برای بیان حکمی بر خلاف واقع صادر شده است لذا روایت معارض با آن در صدد بیان حکم واقعی بوده است.

روایتی هم در تأیید این وجه وجود دارد که امام صادق علیه السلام به زراره فرمودند آنچه را که از من می‌شنوی اگر مشابه انظار و آراء اهل سنت است از باب تقیة بیان کرده‌ام و اگر مشابه قول آنان نبود تقیة‌ای نیست.

التبه استناد به این رایت برای وجه چهارم مبتنی است بر ضمیمه نمودن سه نکته:

**الف:** در این روایت حضرت فرمودند آنچه را از من می‌شنوی اما معیار این نیتس که لزوماً از دو لب مبارک امام صادق علیه السلام بشنود بلکه اگر کلام حضرت را از یک فرد تقه هم بشنود همین حکم را دارد.

**ب:** روایت در رابطه با مورد تعارض بین دو روایت صادر شده است و الا اگر تعارضی نباشد و فقط یک روایت در مسأله وجود داشته باشد، حکم شرعی همان خواهد بود.

**ج:** کلام حضرت که فرمودند هر سخنی موافق نظر عامه از من شنیدی تقیه‌ای صادر شده و حکم الله نیست، مقصود حضرت این است که غالباً اینگونه است که موافقت با اهل سنت باطل و بر خلاف حق است نه اینکه دائماً و تمام نظرات و فتاوی آنان بر باطل باشد زیرا اگر قضیه دائمیه باشد کاذب خواهد بود چرا که به روشنی می‌بینیم فتاوا و احکام شرعی متعددی بین شیعه و اهل سنت مشترک است.

#### مطلب چهارم: بررسی وجوه اربعه

مرحوم شیخ انصاری وجه اول و سوم را قاطعانه نقد می‌کنند و نسبت به وجه دوم و چهارم اشکال و پاسخ‌هایی دارند.

#### نقد وجه اول:

وجه اول دارای دو اشکال است: اولاً: اصل حجیت هر کدام از خیرین مبنی بر کشف نوعی و مبنای طریقیّت و حصول اطمینان نفسانی به طریقیّت الی الواقع است، وقتی اصل حجیت مبتنی بر تعبّد نیست چگونه فرع آن که تعارض دو حجت باشد و انتخاب یکی از متعارضین بین دو حجت مبتنی بر تعبّد باشد.

ثانیاً: در روایات فراوان برای تقدیم مخالف عامه علت و ملاک بیان شده است و این با تعبّدی بودن ترجیح به مخالفت عامه سازگار نیست.

#### نقد وجه سوم:

دو اشکال وجه اول به وجه سوم هم وارد است، اشکال سومی هم دارد که نشان می‌دهد آنچه پسندیده و حسن است صرف مخالفت با

عامه نیست بلکه مخالفت با عامه به جهت انحراف آنان از دین حنیف و اسلام حقیقی است. فإنهم لیسوا من الحنیفیه علی شیء.

تا اینجا نتیجه این شد که وجه اول و سوم ابطال شد و وجه دوم و چهارم باقی ماند.



مرحوم شیخ انصاری بعد از بیان وجوه اربعه در منشأ ترجیح به مخالفت عامه وارد بررسی آنها شدند. وجه اول و دوم را نقد فرمودند. به وجه دوم و چهارم ممکن است اشکالی وارد شود که مرحوم شیخ انصاری اشکال را مطرح کرده و پاسخ می‌دهند.

#### اشکال به وجه دوم:

وجه دوم این بود که معیار ترجیح به مخالفت عامه این است که رشد و هدایت در مخالفت با فتاوی عامه است، مستشکل می‌گوید کیفیت تشخیص روایتی که أقرب الی الرشد و الهدایة باشد ابهام دارد. به عنوان مثال عامه، قائل به جواز قضاء حاجت رو به قبله در ساختمان هستند (در فضای باز حرام می‌دانند) حال اگر حکم مخالف آنان که رشد و هدایت است کدام حکم است؟ حکم به حرمت یا حکم به کراهت؟ در مقابل حکم آنان به جواز، فقط یک حکم نیست که بگوییم پس حکم مخالف اهل سنت، حرمت است لذا رشد و هدایت در افتاء به تحریم است. پس حکم حق کشف نشد.

بله اگر علم یا اطمینان داشته باشیم که غالب احکام آنان باطل است و به ندرت در بین فتاوی آنان قول حق و مطابق واقع پیدا می‌شود، می‌توانیم بگوییم فتوای به جواز باطل است و هر فتوایی بر خلاف جواز در مثال مذکور اُبعد از باطل است. لکن چنین علم و اطمینانی وجود ندارد زیرا بالوجدان می‌یابیم که مشترکات حکمی بین امامیه و عامه زیاد است.

سؤال: پس روایت ابوبصیر از امام صادق علیه السلام که حضرت قسم یاد کردند آنان در هیچ حکمی بر حق نیستند را چه می‌کنید؟

جواب: ظاهر این روایت باید توجیه شود زیرا ظاهر علت موجود در روایت (لیسوا من الحنیفیة علی شیء) مطابق واقع و قابل قبول نیست و اگر بخواهیم تعبداً آن را بپذیریم اشکالش این است که تعبّد به علت حکم اُبعد از تعبّد به خود حکم است.

توضیح مطلب این است که در تعبّد به اصل حکم مانند وجوب نماز صبح هر چند متوجه علت حکم نشویم اما می‌توانیم تعبداً به آن پایبند باشیم اما وقتی برای یک حکم علت بیان می‌شود طبیعتاً باید ابهام موجود در علت کمتر از ابهام موجود در حکم باشد و قابل پذیرش نیست که یک حکم تعبّدی علت تعبّدی هم داشته باشد زیرا اگر علت برای ما قابل درک نباشد ذکرش لغو است و نیازی نبود برای یک حکم تعبّدی علتی ذکر شود که آن علت هم قابل فهم نیست.

#### اشکال به وجه چهارم:

وجه چهارم این بود که منشأ تشخیص راجح و مرجوح مسأله تقیة است، روایت موافق عامه به جهت تقیة صادر شده است لذا نسبت به مخالفت عامه مرجوح است. مستشکل می‌گوید روایت زراره از امام صادق علیه السلام که مستند وجه رابع قرار گرفته بود ظهور دارد در امور عقائدی مانند عصمت انبیاء و معصومین از خطای عمدی و سهوی. لذا حضرت به زراره می‌فرمایند اگر کلامی از من شنیدی که موافق قول عامه (در مسائل عقائدی) بود بدان که تقیة آن کلام بیان شده است. لذا روایت ارتباط به بحث فتوا و حکم شرعی ندارد که مستند وجه چهارم قرار گیرد. اگر چنین برداشتی از روایت داشته باشیم می‌توانیم آن را یک قضیه دائمی بدانیم و نیاز به توجیهی که در وجه چهارم مطرح شد مبنی بر غالبی بودن کلام حضرت، نخواهد بود. یعنی در تمام موارد، عقائد آنان (غیر از چند مورد نادر مانند اصل توحید و نبوت) باطل است.

#### پاسخ از اشکال وجه دوم:

مرحوم شیخ انصاری دو جواب از اشکال به وجه دوم بیان می‌کنند:

جواب اول: اینگونه نیست که در تمام مسائل شرعی فروع و شقوق متعدد باشد که منجر به اقوال متعدد نزد عامه شود بلکه غالباً در یک مسأله فقهی دو فتوا بیشتر وجود ندارد لذا اگر یکی موافق عامه بود معلوم می‌شود فتوا و روایت دیگر فیه الرشد و الهدایة است.

جواب دوم: مستشکل ذیل اشکال به وجه دوم گفت اگر اطمینان پیدا شود که غالب فتاوی آنان بر باطل است حداقل می‌توان نتیجه گرفت که هره حکمی مخالف با نظر عامه، اُبعد از باطل است لکن قابل اثبات نیست.

ما می‌گوییم باطل بودن غالب فتاوی آنان قابل اثبات است هم با تمسک به روایت ارجائی که مخالفت شدید عامه با دیدگاه‌های امیر المؤمنین علیه السلام را گزارش می‌کرد هم با تمسک به کلامی که به ابوحنیفه نسبت داده شده که در تمام فتاوی امام صادق علیه السلام با حضرتشان مخالفت می‌کرده است.

#### جواب از اشکال وجه چهارم:

مستشکل روایت مستند وجه چهارم را حمل بر اختلاف در مسائل عقائدی نمود، پاسخ از اشکال این است که روایات فراوانی داریم که با صراحت حکم می‌کنند در مسائل فقهی هر مزیتی که باعث شود محتوای یک روایت اُبعد از مخالفت واقع باشد سبب ترجیح می‌شود و روشن است که خیر مخالف عامه چون احتمال تقیّه در آن نمی‌رود اُبعد از مخالفت واقع است.

مشهور امامیه هم موافقت با عامه را اُماره تقیّه‌ای بودن روایت نمی‌دانند که اشکال کنید احکام زیادی بین ما و عامه مشترک است، بلکه امامیه معتقدند وقتی دو روایت متعارض از همه جهات مساوی بودند و فقط از نظر مخالفت با عامه تفاوت داشتند و تنها یکی از آن دو مخالف عامه بود، متعیّن به ذو المزیّه باید عمل نمود و طبیعتاً روایت معارض آن که موافق عامه است خود بخود حمل بر تقیّه می‌شود.

#### مطلب پنجم: نقد کلام مرحوم محقق حلی

(و أمّا ما أوردته المحقق) جلسه قبل کلام مرحوم محقق حلی مبنی بر وجود دو احتمال در اشکال به مرحوم شیخ طوسی و عموم اصولیان که ترجیح به مخالفت عامه را قبول دارند تبیین شد که فرمودند چنانکه در خبر موافق عامه دو احتمال فتوا یا تقیّه وجود دارد، در خبر مخالف عامه هم دو احتمال فتوا و تأویل (خلاف ظاهر) وجود دارد لذا هر دو از حیث احتمال اقریبیت الی الواقع مساوی‌اند. نسبت به کلام ایشان دو جواب مطرح است، جواب اول از مرحوم شیخ انصاری است و جواب دوم از مرحوم صاحب معالم که آن را نقد می‌کنند.

#### جواب اول:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بحث ما در جایی است که دو روایت متعارض از همه جهات سندی، متنی و دلالی مساوی‌اند یعنی در هر دو احتمال تأویل و خلاف ظاهر وجود دارد اما یکی موافق عامه است و دیگری مخالف عامه و مخالفت با عامه سبب ترجیح می‌شود. پس معیار اصلی در ترجیح به مخالفت عامه تساوی من جمیع الجهات است لذا اگر فرض کنید دو روایت متعارض یکی مخالف عامه و قابل تأویل و حمل بر خلاف ظاهر است لکن دیگری موافق عامه و غیر قابل تأویل و حمل بر خلاف ظاهر باشد ما به مخالفت با عامه کاری نداریم بلکه روایت قابل تأویل را حمل بر خلاف ظاهر می‌کنیم تا تعارض رفع شود و به عبارت دیگر در صورتی که با تأویل و حمل بر خلاف ظاهر بتوان بین موافق عامه و مخالف عامه جمع نمود اصلاً نوبت به ترجیح به مخالفت عامه نمی‌رسد و از محل بحث تعارض خارج می‌شود. مثال: یک روایت می‌گوید إغسل یوم الفطر که ظهور در وجوب دارد و فرضاً مخالف با فتوای عامه است، روایت دیگر می‌گوید یستحب غسل الفطر که فرضاً موافق فتوای عامه است. در این مثال هیچگاه ترجیح به مخالفت عامه معیار رفع تعارض نیست بلکه باید در همان روایت مخالف عامه تصرف و تأویل نمود با حمل بر استحباب و جمع بین دو حدیث که رأساً از محل بحث تعارض هم خارج خواهد بود و مصداق جمع عرفی بین أدله است.

#### جواب دوم:

مرحوم صاحب معالم در نقد کلام مرحوم محقق حلی فرموده‌اند در موارد تعارض بین روایات اهل بیت علیهم السلام، غالباً منشأ تعارض تقیّه است لذا حمل کلمات اهل بیت علیهم السلام بر تقیّه اُقرب الی الواقع و أغلب فی الموارد است.

#### نقد جواب دوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند جواب مرحوم صاحب معالم دو اشکال دارد:

**اولاً:** ظاهراً ایشان اصل اشکال مرحوم محقق حلی نسبت به تعارض بین احتمال تقیّه با احتمال تأویل، پذیرفته‌اند در حالی که در جواب اول توضیح دادیم کلام ایشان باعث خروج از محل بحث تعارض است زیرا اگر یک دلیل قابل تأویل و حمل بر خلاف ظاهر باشد نوبت به مخالفت و مخوافتت با عامه نمی‌رسد.

**ثانیاً:** مرحوم صاحب معالم بر اساس کدام استقصاء و کدام تحقیق جامع ادعا می‌فرمایند که غالباً منشأ تعارض بین روایات اهل بیت علیهم السلام تقیّه‌ای بودن یکی از متعارضین است؟

مطلب ششم: بیان سه نکته

مرحوم شیخ انصاری به دنبال نقد پاسخ مرحوم صاحب معالم سه نکته بیان می‌فرمایند:

نکته اول: اختصاص حمل بر تقیه به متباینین

می‌فرمایند با توضیحاتی که در نقد پاسخ مرحوم صاحب معالم به مرحوم محقق حلی مطرح کردیم و گفتیم تا زمانی که با تأویل و جمع دلالی بین متعارضین بتوانیم تعارض را حل کنیم نوبت به ترجیح به مخالفت عامه نمی‌رسد روشن می‌شود که ترجیح به مخالفت عامه تنها بین متعارضین متباینین قابل تصویر است نه بین متعارضینی که رابطه‌شان عموم من وجه یا عموم مطلق است.

مثال متباینین: "ثمن العذرة سحت"، "لابأس ببيع العذرة" در این مثال اگر یک روایت موافق عامه و دیگری مخالف عامه باشد، مخالفت با عامه را موجب افریبت إلى الواقع می‌دانیم.

مثال عموم من وجه: مقصود این است که هر کدام از دو دلیل عام را جداگانه می‌توانیم به گونه‌ای تأویل ببریم و حمل بر خلاف ظاهر کنیم که تعارض رفع شود، پس در عامین من وجه امر دائر است بین اینکه روایت موافق را حمل بر تقیه کنیم و به مخالف عامه أخذ کنیم یا یک روایت را بر خلاف ظاهرش حمل کنیم و تعارض را مرتفع سازیم، که باید با حمل یکی بر خلاف ظاهر، جمع دلالی کنیم.

روایت اول: إغسل ثوبك من ابوال ما لا یؤكل لحمه. (بول هر حیوان حرام گوشتی نجس است)

روایت دوم: كل شیء یطیر لابأس بخرئه و بوله. (فضله و بول هر پرنده‌ای پاک است)

ماده افتراق اول: حیوان حرام گوشتی که پرنده نیست. روایت اول می‌گوید بولش نجس است و روایت دوم ساکت است.

ماده افتراق دوم: پرنده‌ای که حرام گوشت نیست. روایت دوم می‌گوید بولش پاک است و روایت اول ساکت است.

ماده اجتماع: حیوان حرام گوشت پرنده، که روایت اول می‌گوید بولش نجس و روایت دوم می‌گوید بولش پاک است.

برای حل تعارض دو راه ممکن است تصویر شود:

الف: بگوییم روایت دوم موافق فتوای عامه است لذا نسبت به ماده اجتماع به روایت اول که مخالف عامه است عمل می‌کنیم.

ب: بگوییم یک روایت مخصّص روایت دیگر باشد به این بیان که بول هر حیوان حرام گوشتی نجس است مگر حرام گوشت از پرندگان.

یا بگوییم فضله هر پرنده‌ای پاک است مگر فضله پرندگان حرام گوشت.

پس تا زمانی که تأویل و جمع دلالی ممکن است، نوبت نمی‌رسد به کلام مرحوم صاحب معالم که ادعا فرمودند در أغلب متعارضین یکی از آن دو را باید حمل بر تقیه نمود.

نکته دوم: معیار در مرجح جهتی، صدوری و متنی، ذو المزیة بودن است

با توضیحات مطالب قبل روشن شد که در تقدیم یک روایت بر روایت دیگر از حیث مرجح صدوری، مضمونی و جهتی وجود مزیت است لذا هرگاه دو دلیل از تمام جهات مساوی باشند و تأویل و جمع دلالی بینشان ممکن نباشد اما یکی موافق عامه و دیگری مخالف عامه باشد، روایت مخالف عامه که احتمال تقیه در آن نیست دارای مزیت است که سبب می‌شود بر روایت موافق عامه که احتمال تقیه دارد مقدم شود.

نکته سوم: معیار ترجیح به مخالفت عامه وجه دوم یا چهارم است

مرحوم شیخ انصاری در مطلب سوم و بیان وجه ترجیح به مخالفت عامه، چهار وجه بیان نمودند که وجه اول (تعبد) و وجه سوم (حسن مخالفت) را نقد نمودند و از وجه دوم (وجود رشد و هدایت در مخالفت عامه) و وجه چهارم (احتمال تقیه) دفاع نمودند لذا به عنوان خلاصه بحث می‌فرمایند دو معیار برای ترجیح به مخالفت عامه قابل بیان است:

یکم: روایت مخالف عامه، ابعداً باطل و اقرب الی الواقع است، پس مخالفت جمهور عامه مانند موافقت مشهور امامیه از مرجحات مضمونی (متنی) خواهد بود.

دوم: روایت مخالف عامه چون احتمال تقیه ندارد، دارای مزیت است لذا به دلیل اینکه شبهه، ریب و شکی در صدور آن از معصوم وجود ندارد بر روایت معارضش که احتمال تقیه دارد مقدم است به دلیل همان روایاتی که در جلسه هم گذشت می‌فرمودند فإن المجمع علیه لاریب فیه. یعنی هر جا "ریب" نیست ترجیح لازم است. در روایت مخالف عامه ریب نیست پس بر موافق عامه مقدم است.

ثمره بین دو وجه مذکور در تنبیه پنجم در مطلب بعد روشن خواهد شد.

بقی فی هذا المقام أمور ... ج ۴، ص ۱۲۸؛ ج ۳، ص ۵۳۶

**مطلب هفتم: بیان پنج تنبیه**

هفتمین مطلب ذیل بحث از مرجح جهتی، بیان پنج تنبیه است:

**تنبیه اول: حمل موارد تقیه بر توریه**

روایتی که به جهت جان امام معصوم و شیعیان به صورت تقیه‌ای مطرح شده نسبت به مطابقت محتوایش با واقع دو احتمال دارد:

**احتمال اول: کذب مصلحتی**

گفته شود روایت تقیه‌ای دروغ مصلحتی است یعنی امام معصوم به جهت حفظ جان خود و شیعه، محتوایی که هیچ تطابق با واقع ندارد را بیان نموده‌اند.

**احتمال دوم: توریه (شیخ)**

گفته شود امام توریه کرده‌اند یعنی از جملات بیان شده معنای دیگری غیر آنچه به صورت متعارف از ظاهر جمله برداشت می‌شود را اراده کرده‌اند. مثل اینکه از زید سؤال شود مطالعه کرده‌ای و او با اینکه در چند روز گذشته مطالعه نکرده پاسخ دهد بله مطالعه کرده‌ام و مقصودش شش ماه قبل باشد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند نسبت به جایگاه امام بهتر این است که تقیه را مصداق توریه بدانیم نه کذب مصلحتی مخصوصاً اگر قائل باشیم در صورت امکان توریه، کذب مصلحتی حرام است.

**تنبیه دوم: منشأ تعارض فقط تقیه نیست**

در این تنبیه سه نکته در رابطه با منشأ تعارض بعض روایات بیان می‌کنند:

**نکته اول: نقل و نقد کلام محدث بحرانی**

مرحوم محدث بحرانی (متوفای ۱۱۸۶ هـ ق) فرموده‌اند معیار تقیه‌ای دانستن یک روایت صرفاً موافقت آن با عامه نیست بلکه ممکن است یک روایت مخالف عامه هم باشد لکن باز هم تقیه‌ای صادر شده باشد. به این بیان که در روایات مختلف شاهدیم اهل بیت علیهم السلام در پاسخ به سؤالات شیعیان گاهی به جهت تقیه به گونه‌ای پاسخ می‌دادند که بین شیعیان اختلاف باشد تا به عنوان یک گروه متشکل و واحد توسط حاکمیت جور، شناسایی نشوند هر چند عملکرد آنان مطابق با مذهب و فتوای عامه هم نباشد. به این جهت که اتحاد جمعی از افراد و خانواده‌ها در امور شرعی و دینی سبب تمایزشان با عامه می‌شده و به راحتی قابل شناسایی و تحت پیگرد، زندان و کشته شدن تمام خانواده قرار می‌گرفتند.

همچنین از مطالب مرحوم محدث بحرانی در مقدمه اول و دوم از مقدمات دوازده‌گانه ابتدای **الحدائق الناظرة فی أحكام العترة الطاهرة** به دست می‌آید که ایشان معتقدند در مقام تعارض و ترجیح یک روایت بر روایت دیگر ممکن نیست که هر دو مخالف عامه باشند و ما باز هم یکی از آندو را حمل بر تقیه کنیم بلکه باید یکی موافق عامه و دیگری مخالف عامه باشد که موافق را حمل بر تقیه نمایید.

با توجه به این نکته اخیر، اشکال مرحوم وحید بهبهانی به مرحوم محدث بحرانی وارد نیست. مرحوم وحید بهبهانی برداشتشان از کلام مرحوم محدث بحرانی این بوده که حتی در تعارض بین دو روایت مخالف عامه، می‌توان یکی از آن دو روایت را تقیه‌ای دانست. در حالی که از توضیح کلام مرحوم محدث بحرانی روشن شد که برداشت مرحوم وحید بهبهانی صحیح نیست.

مرحوم شیخ انصاری، هم اصل مدعای صاحب حدائق را قبول ندارند، هم برداشت ایشان از روایاتی که تصور کرده‌اند مثبت مدعایشان است را تخطئه می‌کنند.

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۴: مرجحات داخلیه غیر دلالی/قسم ۳: مرجح جهتی ..... ۹۲۵  
مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید آنچه در تقیه و حفظ جان امام و شیعیان لازم است اظهار موافقت با رأی مذهب حاکم در جامعه است، حکومت جور هیچ رأی مخالفی را تحمل نمی‌کرده پس اینکه ادعا شود بعض روایات متعارضه قرینه است بر اینکه امام در بعضی از برهه‌ها عمدا احکام مختلفی به شیعیان بیان می‌فرمودند که وحدت در عمل نداشته باشند تا شناسایی نشوند صحیح نیست. بلکه روایت داریم که امام باقر علیه السلام با صراحت به زراره می‌فرماید جوابهای مختلف به شیعیان دادم که شناسایی نشوند اما این نادر است نه شایع. (قلت: یا ابن رسول الله (ص) رجالان من اهل العراق من شیعتم قد یسألان فاجبت خلاف ما اجبت به صاحبه؟ فقال علیه السلام: یا زراره هذا خیر لنا و لکم فلو اجتمعتم علی امر لصدقکم الناس علینا و لکان اقل لبقائنا و بقائکم)

پس آنچه مهم است موافقت با نظر حاکمیت بوده به خصوص در مسائلی مانند حج که وقتی حکومت اعلام می‌کرده امروز هشتم ذیحجه (یوم الترویة) است و باید حجاج طبق نظر اهل عموم اهل سنت به عرفات بروند که شب عرفه در عرفات باشند و مکه از جمعیت خالی می‌شده اگر شیعیان که وقوف شب عرفه در عرفات را واجب نمی‌دانند تخلف می‌کردند و در شهر مکه دیده میشدند به شدت سرکوب می‌شدند.

علاوه بر اینکه کلام امام صادق علیه السلام که با صراحت به زراره فرمودند هر چه از من شنیدی که مخالف با قول عامه بود بدان که تقیه‌ای نیست با مدعای مرحوم محدث بحرانی سازگار نیست.

#### نکته دوم: منشأ تعارض روایات

می‌فرمایند چه تمام روایات موجود در مجامیع روایی شیعه از قبیل کتب اربعه را صحیح‌السند بدانیم چنانکه بعضی از اخباریان معتقدند یا معظم روایات کتب اربعه را از باب ظن خاص و حصول اطمینان به صحتشان حجت بدانیم چنانکه اصولیان معتقدند، تعارض بین روایاتی که از حیث سند معتبرند و از حیث دلالت به ظار قابل جمع نیستند منشأها و علل مختلف دارد از جمله:

#### ۱. خفاء قرائت متصله

روایات متعارضه همراه و مقرون به قرائن متصل بوده‌اند که فهم کلام را ساده می‌کرد لکن این قرائن بنا به عللی ممکن است بر فقیه مخفی بماند از جمله:

**الف:** به علت تقطیع روایات توسط بعض جمع‌کنندگان احادیث مانند مرحوم شیخ حرّ عاملی که گاهی یک روایت طولانی را که به موضوعات مختلف فقهی پرداخته شده هر قسمت از روایت را در باب مخصوص به خودش در کتاب الصلاة، کتاب الحج و ... ذکر کرده‌اند و عدم توجه به تقطیع یک روایت، منجر به از دست دادن قرائنی می‌شود که در صدر یا ذیل روایت وجود داشته است.  
ب: نقل به معنا توسط راویان که ممکن است باعث حذف بعض قرائن متصله شود.

#### ۲. خفاء قرائن منفصله

گاهی روایات محفوف به قرائن مفصله هستند که عدم دسترسی و توجه به چنین قرائنی، مانع از فهم مراد متکلم می‌شود از جمله:  
**الف:** قرائن حالیه از اوضاع اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، جغرافیایی که ممکن است در فهم مراد امام مؤثر باشد.  
ب: قرائن منفصله مقاله که در سایر سخنان امام علیه السلام نسبت به همان موضوع وجود داشته و توجه یا دسترسی به آنها نیست.

#### ۳. توریه به جهت تقیه

گاهی تقیه اقتضاء می‌کند امام معصوم توریه کند و خلاف ظاهر کلام را اراده کرده باشند.

#### ۴. سایر مصالح

گاهی مصالح دیگر غیر از تقیه وجود دارد که سبب بیان تعارض‌گونه بین روایات می‌شود. (مثل ایجاد اختلاف در مبانی فقهی عامه) بنا بر نکاتی که بیان شد از جمله اینکه غالب در روایات متعارضه، حمل بر تقیه نیست و اینکه جمع دلالی و تأویل و حمل بر خلاف ظاهر مقدم است بر حمل بر تقیه و مرجحتی، مرحوم شیخ طوسی هم در کتاب الإستبصار فیما اختلف من الاخبار که توجه ویژه‌ای به حل تعارض بین بعض اخبار دارند تا جایی که ممکن است به دنبال جمع بین روایات به ظاهر متعارض هستند حتی با وجه جمع‌هایی که گاهی بعید به نظر می‌رسد.

**نکته سوم:** نمونه‌هایی از حمل بر خلاف ظاهر توسط اهل بیت

مرحوم شیخ انصاری در پایان تنبیه دوم به چند روایت اشاره می‌کنند که نشان دهند خود اهل بیت علیه السلام با صراحت بیان فرموده‌اند که حمل یک روایت به ظاهر مغلق و پیچیده و یا تأویل و توجیه دو روایت متعارض اولی است از کنار گذاشتن روایات به بهانه‌هایی مانند تقیه. به چهار روایت اشاره می‌کنند:

**روایت اول:**

ابی هارون مکفوف نقل می‌کند که فردی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد تعداد آیاتی که در نماز زوال (نماز ظهر) خوانده می‌شود چند آیه است؟ حضرت فرمودند هشتاد آیه. آن فرد از نزد حضرت خارج شد حضرت به من فرمودند فردی عجیب‌تر از این دیده‌ای که می‌پرسد چند آیه در نماز ظهر خوانده می‌شود و وقتی جواب دادم هشتاد آیه اصلاً سؤال نپرسید که چرا و چگونه؟ تازه این فردی است که اهل عراق گمان می‌کنند عاقلشان این فرد است. ای ابا هارون تعداد آیات سوره حمد هفت آیه است و آیات سوره توحید سه آیه است که جمعا می‌شود ده آیه و در هشت رکعت نافله نماز ظهر جمعا هشتاد آیه خوانده می‌شود.

پس ظاهر کلام حضرت اشاره به تعداد آیات خوانده شده در نماز ظهر دارد در حالی که خود حضرت می‌فرمایند من نافله ظهر را قصد کرده‌ام. (مرحوم شیخ انصاری مضمون روایت را نقل کرده‌اند نه عین روایت را)

**روایت دوم:**

عمار ساباطی می‌گوید در منا خدمت امام صادق علیه السلام بودیم که فردی از حضرتشان پرسید نظرتان در مورد نوافل چیست؟ حضرت فرمودند واجب است. عمار ساباطی می‌گوید من و آن مرد تعجب کردیم که چگونه می‌شود که نوافل، فریضة باشند، حضرت فرمودند مقصودم وجوب نماز شب بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود که قرآن می‌فرماید: **"وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ"**

(مرحوم شیخ انصاری مضمون روایت را نقل کرده‌اند نه عین روایت را)

**روایت سوم:**

عبید بن زرارة نقل می‌کند از امام صادق علیه السلام پرسیدم فردی شک بین رکعت دو و سه دارد چه کند؟ حضرت فرمودند باید اعاده کند. سؤال کردم مگر روایت نداریم که شخص آشنای با احکام نماز، نمازش را اعاده نمی‌کند. حضرت فرمودند عدم اعاده مربوط به شک بین سه و چهار است. (برداشت حضرت از جمله لایعید الصلاة فقیه، خصوص شک بین سه و چهار است نه سایر شکیات)

**روایت سوم:**

عمر بن یزید نقل می‌کند از امام صادق علیه السلام پرسیده شد اینکه روایت داریم در وقت نماز واجب نمی‌توان نماز نافله خواند، محدوده محدوده وقت فریضة چیست؟ حضرت فرمودند وقتی که اقامه گوینده اقامه می‌گوید.

در روایت ابتدا به ذهن انسان می‌رسد سؤال از وقت مختص به هر نماز واجب است که در مورد نماز ظهر مثلا چهار دقیقه اول وقت است، در حالی که حضرت می‌فرمایند مقصود آن زمانی است که امام جماعت اقامه را گفته و نماز واجب در حال شروع شدن است.)

در پایان مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مؤید مدعای ما (که علت اصلی تعارض بین بعض روایات تقیه نیست) روایات مستفیضه‌ای است که می‌فرمایند رد خبر و کنار گذاشتن روایات جایز نیست حتی اگر ظاهرشان قابل فهم نباشد و یک منکر را بیان کنند حتی اگر شب بودن شب و یا روز بودن روز را انکار کند زیرا ممکن است محتوای روایت توجیه و محملی داشته باشد که سامع دریافته است لذا انکار کلام معصوم منجر کفر و انکار کلام و دستور خدا شود، (چنانکه در مقبوله عمر بن حنظله خواندیم الراد علينا الراد علی الله و هو علی حدّ الشکر بالله) پس اگر کلام مرحوم صاحب معالم و مرحوم محدث بحرانی صحیح بود که مهمترین علت تعارض روایات، تقیه است دیگر نباید انکار یک روایت مفسده داشته باشد چه رسد به اینکه انکار یک روایت منجر به کفر شود. لذا معلوم می‌شود نمی‌توان به راحتی هر تعارض بین روایات را با حکم به تقیه حل نمود و یک روایت را از باب تقیه کنار گذاشت.

الثالث: أن التقیة قد تكون ...، ج ۴، ص ۱۳۳؛ ج ۳، ص ۵۴۱

تنبيه سوم: اقسام متعلق تقیه

تقیه در روایات یا به تعبیر مرحوم شیخ انصاری توریه معصوم در بعض روایات چهار قسم متعلق ممکن است داشته باشد:

یکم: تقیه از فتوای عامه

ظاهر اطلاق تعدادی از روایات دلالت می‌کند تقیة از عامه به معنای تقیه از فتاوی فقیهان اهل سنت است که از جانب حاکمیت، پشتیبانی می‌شده و مورد عمل قرار می‌گرفته است.

دوم: تقیه از روایات عامه

تعدادی از روایات دلالت می‌کنند ریشه تقیه، عدم مخالفت با روایات عامه است هر چند روایاتی مهم است که مستند فتاوایشان بوده.

سوم: تقیه از عمل عامه

در مقبوله عمر بن حنظله، امام صادق علیه السلام فرمودند ببینید حاکمان و قاضی القضاة حاکمیت به کدام عمل در رابطه با حکم شرعی مایل تر هستند.

چهارم: تقیه از قواعد و اصول عامه (شیخ)

روایتی که شبهه به قواعد کلامی فقهی عامه است و شبیه اصول و فروع دین آنان است، تقیه‌ای است. اگر در روایتی مسأله تجسیم خداوند مورد اشاره قرار گرفته بود یا بر اساس قیاس و استحسان حکم شده بود یا در مفارقات اصلی بین فقه امامیه و عامه مطلبی بیان شده بود مثل جواز سه طلاقه کردن در یک مجلس، چنین روایاتی تقیه‌ای هستند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بر اساس آنچه در تأیید و دفع اشکال از وجه دوم از وجود چهارگانه ترجیح به مخالفت عامه بیان کردیم، مقصود از تقیه، تقیه از فتاوی است که بر اساس قواعد و اصول فاسد عامه و برداشت‌های کلامی فقهی مبتنی بر آن اصول و قواعد باطل شکل گرفته است. و روشن است که اگر اطمینان به تقیه‌ای بودن یک روایت با این معیار داشته باشیم دیگر چنین روایتی حجت و قابل عمل نخواهد بود حتی اگر معارضی هم نداشته باشد. شاهد بر اینکه چه معارض باشد چه نباشد روایت مطابق قواعد و اصول باطل عامه، تقیه‌ای صادر شده و قابل عمل نیست "ما" موصوله در کلام امام صادق علیه السلام است که به زراره فرمودند: "ما سمعته منی" شبهه قول الناس فیه التقیة یعنی هر روایتی که شبیه قواعد آنان بود تقیه‌ای و نامعتبر است چه در مقام تعارض چه غیر تعارض.

الرابع: أن ظاهر الأخبار ...، ج ۴، ص ۱۳۴؛ ج ۳، ص ۵۴۲

تنبيه چهارم: میزان موافقت با عامه و راه تشخیص آن

تا اینجا روشن شد تقیه‌ای بودن یک روایت یعنی موافقت با فتاوی عامه که بر اساس اصول و قواعد باطل استنباط شده است. حال دو سؤال باقی می‌ماند که مرحوم شیخ انصاری ضمن دو نکته به آنها پاسخ می‌دهند.

نکته اول: موافقت با جمیع یا اکثر یا بعض عامه

اولین سؤال این است که مقصود از عامه چه تعداد از فقیهان عامه است؟

در پاسخ به این سؤال می‌فرمایند سطح و میزان موافقت با عامه بر سه قسم است:

قسم یکم: موافقت با قاطبه فقیهان عامه

این قسم قطعاً سبب مرجوحیت یک روایت در مقام تعارض با روایت مخالف عامه خواهد شد و یک مرجح منصوص به شمار می‌آید زیرا آنچه در روایات آمده که موافق عامه را رها کن، مصداق بارزش موافقت با قاطبه فقیهان عامه است.

قسم دوم: موافقت با اکثر فقیهان عامه

این قسم نیز سبب مرجوحیت یک روایت در مقام تعارض با روایت مخالف عامه است و مانند قسم قبلی یک مرجح منصوص به شمار می‌آید زیرا عرفاً موافقت با هشتاد یا نود در صد فقیهان عامه، در حکم موافقت با جمیع آنان است.

**قسم سوم: موافقت با بعض عامه**

اینکه یک روایت با فتوای جمعی از فقیهان عامه موافق باشد هر چند با فتاوی دیگرانشان مخالف نباشد یا ندانیم مخالف هست یا نه، می‌تواند مصداق مرجح جهتی قرار گیرد لکن نه به عنوان مرجح منصوص بلکه صرفاً از باب ترجیح بکلّ مزیّة. یعنی وقتی دو روایت متعارض از همه جهات دلالی و سندی مساوی بودند و صرفاً یکی موافق با فتوای پنج فقیه عامه بود و دیگری موافق با فتوای دو فقیه عامه بود، روایت موافق با فتوای دو فقیه عامه راجح است (زیرا أقرب به واقع و رشد و ابعاد از تقیه است) و این یک مزیت به شمار می‌آید که می‌تواند سبب تقدیم یک روایت بر روایت دیگر شود.

**اشکال:** مستشکل می‌خواهد ثابت کند موافقت با فتوای بعض عامه هم مصداق مرجح منصوص است به این بیان که در مقبوله عمر بن حنظله امام صادق علیه السلام فرمودند ما خالف العامه فیؤخذ به و یترک ما وافق العامه و سپس عمر بن حنظله سؤال کرد: "فإن وافقهم الخبران جميع" اگر هر دو روایت متعارض موافق عامه باشند، چه کنیم. این سؤال نشان می‌دهد مقصود از موافقت با عامه، موافقت با بعض عامه است زیرا معنا ندارد دو روایت متعارض که مثلاً یکی حکم حرمت و دیگری حکم وجوب را بیان می‌کند هر دو موافق با جمیع یا اکثر عامه باشند زیرا جمیع یا اکثر عامه یک فتوا بیشتر ندارند که یا وجوب است یا حرمت، پس مقصود از موافقت هر دو روایت متعارض با عامه، موافقت با بعض است که یک روایت با فتاوی بعض عامه موافق است و روایت دیگر با فتاوی بعض دیگر از فقیهان عامه موافق است. در نتیجه موافقت با بعض عامه، مرجح منصوص خواهد بود. (و به طریق اولی موافقت با اکثر یا جمیع عامه سبب مرجوحیت یک روایت خواهد شد)

**جواب:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید دو فرازی در کلام مستشکل مورد استناد قرار گرفت، فراز اول کلام امام صادق علیه السلام است که حضرت ابتدا می‌فرماید مخالفت با عامه راجح و موافقت با عامه مرجوح است، این جمله ظهور قوی دارد در موافقت و مخالفت با جمیع یا اکثر عامه، پس در فراز بعدی که عمر بن حنظله عرض می‌کند هر دو مساوی هستند چه کنیم، مقصودش این است که اگر از حیث موافقت یا مخالفت با عامه به نتیجه نرسیدیم یعنی اگر چنین ترجیحی اصلاً بینشان مطرح نبود چه کنیم نه اینکه موافقت یا مخالفت عامه در هر دو وجود دارد چه کنیم.

**نکته دوم: راه تشخیص موافق یا مخالفت با عامه**

سؤال دوم این است که راه تشخیص این یک روایت موافق با عامه است یا مخالف با عامه، چیست؟

مرحوم شیخ انصاری در پاسخ به این سؤال، سه شیوه را برای تشخیص مطلب بیان می‌کنند:

**شیوه اول: مراجعه به فتاوی فقیهان هر دوره**

در هر دوره‌ای از حاکمیت خلفاء بنی امیه و بعد از آنان بنی العباس (که دوران بنی العباس فشار بر شیعیان بسیار بیشتر بود) فقیهانی از جانب حاکمیت مورد حمایت قرار می‌گرفتند و یا به عنوان قاضی القضاة تعیین می‌شدند که آراء سیاسی، اقتصادی و کلامی آنان با حاکم و خلیفه وقت، بیشترین قرابت را داشته باشد. لذا برای تشخیص درست اینکه آیا کلام معصوم تقیه‌ای صادر شده یا نه باید فقیه عامه معاصر با آن معصوم و بلکه فقیه معاصر با زمان صدور روایت از یک معصوم را شناخت و به آراء آن فقیه مراجعه کرد.

(دوران امامت امام صادق علیه السلام که همزمان با انتقال حکومت از بنی امیه به بنی العباس بود همزمان با حاکمیت خلفاء متعددی بود که هر کدام مشرب فکری خاص و متفاوتی داشتند و البته بیشترین فشار بر شیعیان و امام صادق علیه السلام از جانب منصور دوانیقی وارد می‌شد چرا که او قبل از رسیدن به حکومت، از جانب بنی امیه تحت تعقیب و فراری بود و با نقل فضائل امیر المؤمنین علیه السلام در جمع‌های کوچک شیعیان در روستاها، نانی به دست می‌آورد و ارتزاق می‌کرد لذا با شیوه‌های ارتباطی شیعیان آشنا بود)

مرحوم شیخ انصاری به نقل از مرحوم سید صدر شاعر وافی (که ایشان هم از خطط مقریزی نقل کرده‌اند) به اسامی بعض فقیهان اهل سنت اشاره می‌کنند مانند ابی حنیفه در بین اهل کوفه، ابن جریج در مکه، مالک در مدینه، أوزاعی در شام، لیث بن سعد در مصر و ...



### شیوه دوم: قرآن موجود در روایات

دومین شیوه تشخیص موافقت یا مخالفت با عامه قرآن موجود در روایات است. به عنوان مثال امام صادق علیه السلام در پاسخ به سؤالی از احکام شرعی وصیت فرمودند من نمی‌توانم با فتوای ابن ابی لیلی مخالفت کنم. معلوم می‌شود فقیه مسیطر در زمان صدور روایت، ابن ابی لیلی بوده است.

### شیوه سوم: مراجعه به روایات عامه

رجوع به روایات اهل سنت در مجامع حدیثی معتبر نزد آنان و تشخیص روایت شاذ از مشهور نزد آنان در بعض موارد می‌تواند به تشخیص موافقت با عامه کمک کند، چنانکه در بعض اخبار علاجیه به موافقت با اخبار آنان اشاره شده بود.

### الخامس: قد عرفت أن ... ج ۴، ص ۱۳۶؛ ج ۳، ص ۵۴۴

#### تنبيه پنجم: رتبه مرجح جهتی بین مرجحات

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در رتبه بندی بین مرجحات، جایگاه مرجح جهتی (مخالفت عامه) متفاوت است.

سه حالت را توضیح می‌دهند:

#### حالت اول: مرجح دلالی بر جهتی مقدم است

اگر در موردی هم مرجح جهتی وجود داشته باشد هم مرجح دلالی، چنانکه در مباحث سابق (اجمالا در جلسه ۸۹ و با توضیح و تفصیل در جلسه ۱۰۶) گفتیم، مرجح دلالی مقدم است. لذا اگر دو روایت متعارض رابطه‌شان عموم و خصوص باشد و یک روایت مرجح جهتی داشته باشد (یکی مخالف عامه و دیگری موافق عامه باشد) نوبت به ترجیح بر اساس مرجح جهتی نمی‌رسد و مرجح دلالی مقدم است. چنانکه مرجح دلالی بر مرجح صدوری هم مقدم است. (رابطه متعارضین عموم و خصوص باشد و راویان سند یک روایت اعدل و اُفقه باشند.)

#### حالت دوم: تزامم بین مرجح صدوری و مرجح جهتی

اگر در موردی تزامم بین دو مرجح جهتی و مرجح صدوری (سندی) باشد به این صورت که دو روایت متعارض متباین (که جمع دلالی بینشان ممکن نیست) یکی مرجح صدوری مثل اعدلیت روات یا اعلائیت طریق تحمل حدیث داشت و روایت دیگر مرجح جهتی داشت یعنی مخالف عامه بود، طبق هر دو وجهی که در ترجیح به مخالفت عامه انتخاب کردیم که وجه دوم (الرشد فی خلافهم) و وجه چهارم (احتمال تقیه) مذکور در جلسه ۱۰۵ بود حکم تزامم بین مرجح جهتی و صدوری متفاوت است:

#### یکم: طبق وجه چهارم (احتمال تقیه) صدوری مقدم است

طبق وجه چهارم که ترجیح مخالف عامه به جهت عدم احتمال تقیه در آن است می‌گوییم مرجح صدوری مقدم است زیرا جهت صدور فرع بر اصل صدور است. به عبارت دیگر زمانی سراغ جهت صدور می‌رویم که اصل صدور به صورت قطعی (مانند متواترین) یا به صورت ظن معتبر (دو خبر واحد) برای ما ثابت باشد و امکان کنار گذاشتن هیچیک از دو روایت از حیث صدور وجود نداشته باشد آنگاه سراغ مرجح جهتی می‌رویم و به موافق عامه را کنار می‌گذاریم و به مخالف عامه عمل می‌کنیم اما در صورت وجود مرجح صدوری امکان کنار گذاشتن روایتی که مرجح صدور ندارد و عمل به روایت دارای مرجح صدوری ممکن است، لذا وقتی تکلیف تعارض با کمک گرفتن از مرجحات صدوری روشن شد دیگر تعارض حل شده و نوبت به مرجح جهتی نمی‌رسد.

#### اشکال:

در دو خبر متعارض، اصل و بناء اولیه بر این است که هر دو صادر شده‌اند و الا حجة که با لاجحة تعارض نمی‌کند، پس بگوییم مرجح جهتی مقدم بر مرجح صدوری است چنانکه مرجح دلالی مقدم بر مرجح صدوری است.

#### جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اینکه می‌گوییم متعبد می‌شویم به صدور هر دو روایت و بر اساس مرجح جهتی یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهیم صحیح نیست زیرا نمی‌توان از طرفی بر اساس حجیت خبر واحد ثقة متعبد به صدور هر دو روایت بود و از طرف دیگر به خاطر

مرجّح جهتی، روایت موافق عامه را کنار بگذارید و دست از تعبد به صدور آن بردارید. چنانکه اگر یک روایت بدون معارض وجود داشته باشد که موافق عامه باشد باز هم باید دست از تعبد به صدورش برداشت.

بله اگر یقین به صدور هر دو روایت داشته باشیم نوبت به بررسی مرجّح صدوری نمی‌رسد و چاره‌ای نداریم الا اینکه روایت موافق عامه را طرح و ملغی کنیم اما اگر صرفاً ظن معتبر به صدور داشته باشیم باید ابتدا تکلیف صدور دو روایت نهایی شود بعد نوبت به مرجّح جهتی برسد، لذا اگر مرجّح صدوری وجود داشت بر اساس همان، به روایت راجح عمل می‌کنیم و روایت مرجوح را کنار می‌گذاریم و اگر مرجّح صدوری وجود نداشت نوبت به مرجّح جهتی می‌رسد.

مرحوم شیخ انصاری به عبارت دیگری همین محتوا را تکرار می‌کنند سپس می‌فرمایند فرق بین مرجّح جهتی که در تعارض بین دو خبر واحد بر مرجّح صدوری مقدم نمی‌شود با مرجّح دلالی که بر مرجّح صدوری مقدم می‌شود این است که در ترجیح دلالی ما به هر دو روایت متعبد هستیم و به قسمتی از مدلول هر دو روایت عمل می‌کنیم و نه دلیلی را کنار می‌گذاریم نه أصل لفظی مانند أصالة العموم یا أصالة الظهور را کاملاً کنار می‌گذاریم بلکه صرفاً مثلاً عام را تخصیص می‌زنیم، در حالی که در مرجّح جهتی یک روایت به طور کامل کنار گذاشته می‌شود پس مرجّح دلالی (عمل به هر دو روایت) مقدم بر مرجّح صدوری است اما مرجّح جهتی مقدم بر مرجّح صدوری نیست چون در مرجّح جهتی و صدوری بالأخره یک روایت کامل کنار گذاشته می‌شود و تا زمانی که بر اساس صدور و مرجّحات صدوری تکلیف تعارض روشن می‌شود نوبت به مرجّح جهتی نمی‌رسد.

**دوم: طبق وجه دوم (الرشد فی خلافهم) مخالفت عامه مصداق مرجّح مضمونی است و مقدم بر جهتی و صدوری**  
اگر ملاک ترجیح به مخالفت عامه را وجه دوم بدانیم یعنی مخالف عامه أقرب الی الحق و الرشید و أبعد من الباطل و الضلالة است لذا مقدم است بر موافق عامه، در این صورت مرجّح جهتی از مصادیق مرجّح مضمونی خواهد شد و مرجّح مضمونی بر مرجّح صدوری و جهتی مقدم است. که در مبحث بعدی تبیین خواهد شد.

مبحث مرجّحات داخلی که از جلسه ۸۴ به اجمال و از جلسه ۹۰ به تفصیل وارد بررسی آن و تقسیمش به مرجّح داخلی دلالی و غیر دلالی شدند تمام شد و نتیجه گرفتند مهم‌ترین مرجّح، ترجیح بر اساس دلالت است که بر سایر مرجّحات مقدم است زیرا جمع بین دو دلیل متعارض است جمعی که اصطلاحاً جمع مقبول و عرفی نام دارد زیرا عرف بر اساس جمع بین نص و ظاهر یا اظهر و ظاهر سخن می‌گوید و تفاهم و محاوره بر این اساس اتفاق می‌افتد.

در جلسه ۸۴ و ابتدای ورود به مقام چهارم در تعادل و تراجیح که بحث از مرجّحات است گفتیم مرحوم شیخ انصاری پنج مطلب را بررسی می‌فرمایند. مطلب اول تقسیم بندی کلی مرجّحات بود، مطلب دوم مرجّحات داخلیّه، مطلب سوم مرجّحات داخلی دلّالی و مطلب چهارم مرجّحات داخلی غیر دلّالی بود که تمام شد. آخرین مطلب در مقام چهارم و آخرین مطلب در مبحث تعادل و تراجیح و آخرین مطلب کتاب رسائل بحث از مرجّحات خارجیّه است.

#### مطلب پنجم: مرجّحات خارجیّه

مرحوم شیخ انصاری مرجّحات خارجیّه را در دو مرحله بررسی می‌فرمایند:

۱. مرجّحات خارجیّه‌ای که اعتبار مستقل ندارند. یعنی اگر روایتی وجود نداشته باشد نمی‌توانند مستند برای اثبات حکم شرعی قرار گیرند.

۲. مرجّحات خارجیّه‌ای که اعتبار مستقل دارند. یعنی اگر روایتی وجود نداشته باشد می‌توانند مستند برای اثبات حکم شرعی قرار گیرند.

مرحله اول: مرجّحات خارجیّه‌ای که اعتبار مستقل ندارند.

در این مرحله چند نکته بیان می‌کنند:

#### نکته اول: ذکر مصادیق

چهار مصداق برای مرجّح خارجی‌ای که اعتبار مستقل ندارد بیان می‌کنند:

#### یکم: شهرت عملی و فتوایی

شهرت بر سه قسم است:

۱. شهرت روایی که صرفاً مشهور بودن یک روایت بین محدّثان شیعه است.

۲. شهرت عملی، که مشهور فقهاء امامیه مطابق یک روایت فتوا داده باشند و به آن عمل نموده باشند.

۳. شهرت فتوایی، که فتوای مشهور امامیه مطابق با یکی از دو روایت متعارض باشد هر چند مستند مشهور برای فتوایشان روایت مذکور نباشد بلکه بر اساس دلیل دیگری چنین فتوایی داده باشند.

شهرت روایی که از مرجّحات منصوصه و یک مرجّح داخلی صدور می‌رود، و در مباحث گذشته از آن بحث شد.

شهرت عملی از این جهت که عمل و برداشت اصحاب امامیه را نشان می‌دهد اعتبار مستقلی ندارد زیرا فهم هر فقیه برای خودش حجت است نه برای فقیه دیگر، لذا مصداق ما نحن فیه است.

شهرت فتوایی هم چون به فهم و برداشت اصحاب از أدله شرعیّه برمی‌گردد و فهم یک فقیه برای فقیه دیگر حجت مستقل در استنباط احکام نیست لذا مصداق ما نحن فیه است.

(شهرت عملی و فتوایی حیثیت و وجود جدای از روایت دارند لذا مرحوم شیخ انصاری به مرجّح خارجی تعبیر کردند)

#### دوم: أفقهیّت

أفقهیّت راوی یا راویان یک خبر نسبت به خبر دیگر، سبب ترجیح خواهد بود به این دلیل که فرد أفقه هر دو روایت معارض را دیده اما این روایت را انتخاب کرده است.

#### سوم: مخالفت با عامه طبق مبنای الرشد فی خلافهم

مخالفت یکی از متعارضین با عامه در صورتی که مبنای ترجیح به آن را بر اساس روایات مستفیضه، وجه دوم یعنی الرشد فی خلافهم بدانیم. در این صورت چنانکه انتهای تنبیه پنجم اشاره شد، مخالفت عامه یک مرجّح مضمونی خواهد بود.

#### چهارم: هر أماره مستقل نامعتبر مثل اجماع منقول

هر أماره‌ای که اعتبار مستقل ندارد و موافق با مضمون یکی از دو روایت متعارض باشد مصداق ما نحن فیه است مثلاً اجماع منقول یا قواعدی مانند دفع المفسده أولى من جلب المنفعة است که موجب می‌شود در تعارض بین حرمت و وجوب، جانب حرمت ترجیح داده شود. البته این قسم چهارم در صورتی است که عدم اعتبارش به این جهت باشد که دلیلی بر اعتبارش وجود ندارد و الا مثل قیاس که دلیل بر عدم اعتبارش وارد شده اصلاً نمی‌تواند معیار ترجیح قرار گیرد.

## نکته دوم: أقوال و أدله

نسبت به مرجح بودن امور خارجیه‌ای که فی نفسه هم اعتبار ندارند دو قول وجود دارد:

قول اول: مشهور و شیخ: این قسم، یک مرجح مضمونی و منصوص است

می‌فرمایند امور مذکور، هر چند فی نفسه اعتبار ندارند اما می‌توانند مرجح برای مضمون یکی از متعارضین باشند به سه دلیل:

**دلیل اول: موجب اقریبیت الی الواقع می‌شود**

مرحوم شیخ انصاری در جلسه ۸۲ ذیل بحث از اخبار علاجیه، به تفصیل بررسی و اثبات فرمودند که معیار اصلی ترجیح آن است که "کلّ ما یوجب اقریبیة أحدهما إلی الواقع" پس ملاک این است که مزیتی در یکی از متعارضین باشد که موجب اقریبیت آن روایت به واقع و حکم الله و ابعدیت روایت معارضش از واقع باشد مطلقاً چه مرجح داخلی (دلالی، صدوری، جهتی و مضمونی) باشد و چه مرجح خارجی بلکه فراتر از این می‌گوییم ترجیح بر اساس مرجح خارجی نامعتبر فی نفسه، یک مرجح منصوص است زیرا ملاک اقریبیت الی الواقع را از نص و اخبار علاجیه استفاده کردیم.

**دلیل دوم: اجماع**

جمعی از جمله مرحوم علامه حلی می‌فرمایند در موارد تعارض روایتین، صحابه بالإجماع به أقوى الدلیلین از حیث مضمون عمل می‌کنند. البته اشکالی وارد شده که مقصود اجماع کنندگان اقواییت فی نفسه یک روایت است (مرجح داخلی) نه اقواییتی که از مرجح خارجی به دست بیاید لکن جواب می‌دهیم که مقصود از اقوی بودن، این است که یک اماره چه داخلی و چه خارجی باعث شود ظن و اطمینان پیدا کنیم خلل و ضعفی در مرجوح است که در راجح نیست پس وجود چنین اماره‌ای باعث می‌شود روایت راجح، فی نفسه رجحان پیدا کند، به عبارت دیگر مرجح خارجی به ما کمک کرد اقواییت فی نفسه یک روایت را کشف کنیم.

دلیل سوم استدلال به حکم عقل است که با مقداری فاصله خواهد آمد.

**فإن قلت: إن المتیقن ...، ج ۴، ص ۱۴۱؛ ج ۳، ص ۵۴۹**

**قول دوم: این قسم مرجحیت ندارد**

بعضی منکر ترجیح به مرجحات خارجیه‌ای هستند که اعتبار مستقل ندارد. دلیل این قول را مرحوم شیخ انصاری در قالب **إن قلت بیان** می‌کنند.

**دلیل: دلیل بر اعتبار آن نداریم**

قائل به قول دوم می‌گوید مرجحات بر سه قسم‌اند:

۱. مرجحات داخلی که قائم به نفس دلیل و روایت هستند و اعتبارشان وابسته به اعتبار همان روایت است (که تعارض پیدا کرده با روایت فاقد این مرجح) اینها معتبرند.

۲. مرجحات خارجیه‌ای که صرفاً مفید ظن هستند اما دلیل بر اعتبار چنین ظنی وجود ندارد.

۳. مرجحات خارجیه‌ای که دلیل بر عدم اعتبارشان داریم مانند ترجیح به قیاس.

قسم دوم و سوم هر دو فاقد اعتبار هستند. علاوه بر اینکه اولاً: مرجح خارجی اثبات نمی‌کند خلل و نقصانی در مرجوح است بلکه صرفاً وجود مزیت در راجح را ثابت می‌کند. و ثانیاً: اعتبار هر دو متعارض از باب طریقیّت و حصول ظن نوعی معتبر برای ما ثابت شده نه از باب مطابقت با واقع، پس بر اساس مبنای طریقیّت، مرجح خارجی نمی‌تواند سبب اقریبیت یک روایت الی الواقع شود بلکه از جهت قرب و بُعد به واقع، متعارضین مساوی هستند.

قلت:

**نقد دلیل قول دوم**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند هم نصوص هم اجماعات بر خلاف استدلال مستدل هستند.

اما نصوص که فرازهای مختلف مقبوله عمر بن حنظله را در جلسه ۸۲ بررسی کردیم و روشن است که عناوینی مانند "لاریب فیه"، "دع ما یریبک" و "الرشد فی خلافهم" مختص مرجح داخلی نیست بلکه اطلاق دارد و اعتبار مرجح خارجی را هم ثابت می‌کند.

حتی تعبیر "الأخذ بخلاف ما علیه العامه" که ذیل وجه دوم در جلسات قبل گذشت، طبق تفسیر مستدل که موافقت مشهور را مرجح خارجی می‌داند باید بگوییم اصل صدور تعبیر مذکور مربوط به مرجح خارجی است زیرا مخالفت عامه مانند موافقت مشهور مربوط به امری خارج از سند و دلالت یک حدیث است.

خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجی/مرجحاتی که اعتبار مستقل ندارند ..... ۹۳۳  
اما معقد اجماع نسبت به اقریبیت الی الواقع، قطعاً شامل مرجح خارجی هم می‌شود و هیچ شکی وجود ندارد که باعث شود به قدر متیقن از اجماع أخذ کنیم. چهار شاهد بر اعتبار مرجح خارجی عند المجمعین وجود دارد:

الف: علماء از گذشته تا حال ملاک ترجیح أحد المتعارضین را اقریبیت الی الواقع می‌دانسته‌اند بدون تفکیک بین مرجح داخلی و خارجی، حتی بعضی بین مرجحی که دلیل بر اعتبار ندارد با مرجحی که دلیل بر عدم اعتبار دارد مثل قیاس، تفاوت نگذاشته‌اند و صرفاً ملاک اولیه را اقریبیت الی الواقع دانسته‌اند.

ب: تقدیم یکی از متعارضین بر دیگری به جهت موافقت با اصل عملی که در کلمات علماء است نشان می‌دهد خبر موافق با اصل عملی را اقوی می‌دانند. و این هم یک مرجح خارجی است.

ج: در بعض موارد تعارض بین دو حدیث که تعارض بین ناقل و مقررر باشد (ناقل یا مبین یعنی حدیثی که بر خلاف حکم عقل به برائت، دستور به وجوب یا حرمت می‌دهد و مقررر یعنی دلیلی که همان حکم عقل به برائت را تقریر و تأیید می‌کند. توضیح این دو اصطلاح در صفحات بعد کتاب خواهد آمد) گفته می‌شود دلیل ناقل و مخالف با اصل (برائت) مقدم است زیرا آنچه نیاز به بیان داشته توسط شارع بیان شده است پس از باب ان الظن يلحق الشیء بالأعم الأغلب حکم می‌کنیم این مورد هم از مواردی است که توسط شارع حکمش بیان شده لذا دلیل ناقل و مبین (مرجح خارجی) مقدم است.

د: مرحوم محقق حلی در معارج الأصول که در جلسه ۱۰۵ مخالفت ایشان با ترجیح به مخالفت عامه مطرح شد، می‌فرماید عمل اکثر امامیه آماره رجحان یکی از متعارضین بر دیگری است (صغری) و عمل به راجح هم واجب است (کبری) پس عمل بر طبق مشهور (مرجح خارجی) واجب است. پس ایشان هم بین مرجح داخلی و خارجی تفکیک نکرده‌اند.

غیر از این چهار مورد نمونه‌های دیگر هم در کلمات علما بر اعتبار ترجیح بر اساس مرجح خارجی وجود دارد.

#### دلیل سوم قول اول: حکم عقل

طبق مبنای طریقیّت الی الواقع در حجّیت خبر واحد، عقل حکم می‌کند روایتی که طریقیّتش اقوی و اقرب الی الواقع هست مقدم است.

#### فتأمل

اشاره به نقد استدلال به حکم عقل است زیرا در جلسه ۶۶ ثابت کردند که طبق مبنای طریقیّت، در تعارض خبرین اصل اولیه بر توقف است نه ترجیح یکی بر دیگری.

مرحوم حاج آقا رضا همدانی در حاشیة الفرائد (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة)، ص ۵۴۰ می‌فرماید: لا إحاطة للعقل بما هو مناط طریقیّتها لدی الجاعل، فالعبرة فی الترجیح بما هو الأقرب لدیه لا عندنا.

بقی فی المقام امران ...، ج ۴، ص ۱۴۳؛ ج ۳، ص ۵۵۱

#### نکته سوم: بیان دو امر

مرحوم شیخ انصاری بعد از اثبات صحت ترجیح بر اساس مرجحات خارجی که اعتبار فی نفسه ندارند دو امر را بیان می‌فرماید:

#### امر اول: ترجیح بر اساس قیاس، باطل است

سؤال: آماره‌ای مانند قیاس که دلیل بر عدم اعتبارش وجود دارد آیا می‌تواند به عنوان مرجح خارجی نامعتبر، ملاک ترجیح قرار گیرد؟  
جواب: می‌فرمایند در مسأله دو نظریه وجود دارد:

معظم اصولیان و امامیه معتقدند قیاس (مستنبت العلة نه منصوص العلة) بر اساس روایات فراوان باطل است و شیعیان به شدت از عمل بر اساس آن منع شده‌اند، لذا توجه به قیاس نمی‌تواند ملاک ترجیح قرار گیرد.

اهل سنت که اصل دلیلیّت قیاس را می‌پذیرند طبیعتاً ترجیح بر اساس آن را هم معتبر می‌دانند اما اندکی از عالمان شیعه مانند مرحوم سید مجاهد بعید ندانسته‌اند که ترجیح بر اساس قیاس مستنبت العلة صحیح باشد به این دلیل که یقین داریم یکی از دو روایت متعارض صدق و یکی کذب است، وقتی یکی از آن دو مطابق با قیاس بود ظن به صدق آن پیدا می‌کنیم و این ظن، سبب اقریبیت آن روایت به واقع می‌شود. اگر گفته شود به اجماع طائفه امامیه و روایات صریح اهل بیت علیهم السلام قیاس مطروح و ممنوع است. جواب می‌دهیم روایات مانع از قیاس مقصودشان استدلال به قیاس برای استنباط حکم شرعی در قبال کتاب و سنت است و بین متعارضین در واقع به یک روایت عمل می‌کنیم نه به قیاس بلکه قیاس صرفاً مرجح یک روایت می‌شود پس اشکالی نخواهد داشت.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید به نظر ما قیاس به هیچ وجه نمی‌تواند معیار ترجیح قرار گیرد زیرا کنار گذاشتن یک روایت به جهت مخالفت با قیاس، در حقیقت عمل به قیاس است و تفاوتی نیست بین اینکه یک روایت بدون معارض را به جهت مخالفت با قیاس کنار

بگذاریم و به اصل عملی (برائت) عمل کنیم (که اصل عملی مطابق با قیاس است) یا اینکه بین دو روایت متعارض یکی را به خاطر مخالفت با قیاس کنار بگذاریم و به موافق قیاس عمل کنیم در هر دو صورت بی‌اعتنایی به روایت به جهت مخالفت آن روایت با قیاس، در حقیقت همان عمل و ترتیب اثر دادن بر اساس قیاس است. در حالی که اهل بیت علیهم السلام و به تبع آنان علماء امامیه مطلقاً از عمل و اعتناء به قیاس منع کرده‌اند و در مباحث مربوط به مرجحات هیچ اثری از قیاس وجود ندارد در حالی که اگر امامیه ترجیح به قیاس را قبول داشتند باید از ضوابط ترجیح بر اساس قیاس در اصول بحث می‌کردند و در فقه و تعارض روایات استفاده می‌کردند.

**امر دوم: رتبه مرجح خارجی نامعتبر، بین مرجحات**

در مقایسه بین مرجح خارجی نامعتبر با سایر مرجحات به سه فرض اشاره می‌کنند:

**یکم: مرجح دلالی مقدم بر مرجح خارجی (مضمونی) است**

چنانکه بارها از جمله در جلسه قبل اشاره شد مرجح دلالی بر سایر مرجحات مقدم است.

بله اگر یک مرجح خارجی باعث شود دلالت اقوی از اقوایت بیافتد مثل اینکه متعارضین یکی عام و دیگری خاص و اقوی باشد، اما مرجح خارجی مثل اجماع یا شهرت عملی باعث تقویت دلالت عام در مورد تعارض شود، دلیل عام مقدم خواهد بود.

[مثالی بیان شده که آیه شریفه: "فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ" که به طور عام می‌فرماید نکاح با اُمه و کنیز در صورتی مجاز است که صاحب کنیز اجازه دهد، از طرفی روایت سیف بن عمیره دلالت می‌کند بر جواز نکاح شوهر با کنیز همسرش بدون اجازه همسرش، روایت خاص آیه عام است می‌توان اینگونه تخصیص زد که در تمام موارد نکاح با کنیز اذن مالک نیاز است الا در نکاح با کنیز همسر. اما فقهاء تخصیص زده‌اند بلکه دلالت عام را بر عموم باقی گذاشته‌اند به جهت موافقت با شهرت عملی فقهاء امامیه.]

**دوم: مرجح خارجی (مضمونی) مقدم بر مرجح صدوری است**

اما در تزامم بین مرجح صدوری (سندی) با مرجح خارجی نامعتبر، که مثلاً راویان یک روایت اصدق و اعدل باشند و روایت دیگر شهرت عملی داشته باشد، ظاهر مقبوله عمر بن حنظله می‌گفت مرجح صدوری مقدم است زیرا در مقبوله ترجیح به صفات راوی را مقدم بر سایر مرجحات ذکر کرد، در حالی که مسأله عکس این است که یعنی مرجح خارجی که در حقیقت یک مرجح مضمونی است مقدم است بر مرجح صدوری به این دلیل که مرجح مضمونی یک مرجح بالفعل است مثل شهرت عملی که بالفعل مورد عمل فقهاء است لکن مرجح صدوری (سندی) چنانکه در جلسه ۱۰۴ و ذیل تبیین مرجح سندی گذشت یک مرجح شأنی است (یعنی لو فرض العلم بکذب ... که عین این عبارت در جلسه ۱۰۴ هم گذشت) و مرجح فعلی بر مرجح شأنی مقدم است. (اگر هم در مقبوله ابتدا ترجیح به صفات بیان شده بود به این جهت بود که ابتدا سخن از ترجیح حکم یک یاز دو حاکم بر دیگری بود)

**سوم: مرجح خارجی (مضمونی) مقدم بر مرجح جهتی (به وجه چهارم) است**

اگر یک روایت مرجح خارجی داشت یعنی شهرت عملی بین اصحاب داشت اما موافق عامه بود و روایت دیگر مرجح جهتی داشت یعنی مخالف عامه اما شذوذ عملی داشت، باز هم می‌فرمایند مرجح خارجی مقدم است. زیرا:

- مرجح خارجی (مثل شهرت عملی) یک مرجح فعلی است اما مرجح جهتی بر اساس احتمال تقیه یک مرجح شأنی است. و مرجح فعلی بر مرجح شأنی مقدم است.

وقتی مرجح صدوری مقدم بر مرجح جهتی باشد، پس به طریق اولی مرجح خارجی که بر مرجح صدوری مقدم است، بر مرجح جهتی هم مقدم خواهد بود. چنانکه در انتهای تنبیه پنجم جلسه قبل وعده دادند می‌فرمایند مرجح خارجی که قسمی از مرجح مضمونی به شمار می‌رود مقدم است بر مرجح جهتی و ترجیح به مخالفت عامه بنابر وجه چهارم که ترجیح به جهت احتمال تقیه بود. (چنانکه در انتهای تنبیه پنجم فرمودند مرجح جهتی بنابر وجه دوم که الرشد فی خلافهم بود یک مرجح مضمونی است که در این صورت مقدم بر مرجح صدوری خواهد بود)

مرحوم شیخ انصاری از تزامم بین مرجحات مضمونی سخنی نمی‌گویند و شاید همان کلامشان را بتوان تکرار کرد که ذیل علو اسناد از مرجحات سندی فرمودند: "و الحواله علی نظر المجتهد".

مرحله دوم: مرجحات خارجیہ‌ای که اعتبار مستقل دارند

جلسه قبل گفتیم مرحوم شیخ انصاری مرجحات خارجیہ را در دو مرحله بحث می‌کنند، مرحله اول مرجحات خارجیہ‌ای بود که اعتبار مستقل نداشتند. مرحله دوم مرجحات خارجیہ‌ای است که اعتبار مستقل دارند یعنی اگر دو روایت متعارض هم نمی‌بودند این مرجح خارجی می‌توانست به عنوان دلیل مستقل، حکم شرعی را اثبات نماید. این مرجحات را ضمن دو قسم بررسی می‌فرمایند: ۱. مرجحات و اماراتی که تقویت کننده مضمون خبر هستند. ۲. امارات و مرجحاتی که مضمون خبر را تقویت نمی‌کنند مانند اصول عملیه که هیچ کاشفیتی از واقع ندارند.

قسم اول: مرجحات تقویت کننده مضمون خبر

در این قسم به شش نکته اشاره می‌کنند:

نکته اول: موافقت کتاب و سنت مصداق قسم اول

می‌فرمایند اگر یکی از متعارضین موافق کتاب و سنت و دیگری مخالف آن بود، روایت موافق کتاب و سنت راجح است و به همان عمل می‌شود چنانکه اگر دو روایت متعارض وجود نداشتند، کتاب و سنت مستقلاً دلیل بر اثبات حکم شرعی بودند. (در پایان این قسم به سایر مصادیق از کتاب و سنت هم اشاره می‌شود)

نکته دوم: دلیل بر مرجحیت این مرجح

به سه دلیل اشاره می‌کنند که یکی از مرحوم شیخ و دو دلیل هم از مرحوم محقق حلی است:

دلیل اول: روایات متواتر

می‌فرمایند روایات متواتر بیان می‌کنند که خدا ما وافق الکتاب و السنة و اترک ما خالفهما.

دلیل دوم: قیاس اولویت در موافقت

مرحوم محقق حلی فرموده‌اند وقتی قرآن به تنهایی می‌تواند دلیل بر حکم شرعی قرار گیرد پس موافقت با قرآن به طریق اولی می‌تواند ترجیح دهنده یکی از متعارضین باشد زیرا در آن موضوع دو دلیل (هم قرآن هم یکی از خبرین) حکم مشترکی بیان می‌کنند.

دلیل سوم: قیاس اولویت در مخالف

مرحوم محقق حلی به عنوان دومین دلیل فرموده‌اند اگر یک روایت مخالف قرآن باشد حتی اگر معارض هم نداشته باشد به آن عمل نمی‌کنیم پس به طریق اولی اگر روایت مخالف کتاب، معارض هم داشته باشد به آن عمل نخواهیم کرد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند ممکن است توهم شود بین دو دلیل مرحوم محقق حلی تنافی و تناقض است زیرا در دلیل اولشان حجیت هر دو دلیل متعارض که یکی موافق کتاب و دیگری مخالف کتاب است را پیش فرض گرفته‌اند اما در دلیل دوم می‌فرمایند روایت مخالف کتاب اصلاً اعتبار ندارد. اما این اشکال به ایشان وارد نیست زیرا ایشان می‌خواهد اثبات کنند خبر منافی قرآن قابل عمل نیست چه از حیث سند معتبر و حجت باشد چه معتبر نباشد.

نکته سوم: صور مخالفت بین یک روایت با کتاب و سنت

مخالفت یک روایت با ظاهر کتاب (و سنت معتبر) بر سه صورت قابل تصویر است:

صورت اول: روایت مبتلا به معارض، نص و قرآن ظاهر باشد

دو روایت متعارض که یکی موافق کتاب و دیگری مخالف کتاب است، اگر خبر مخالف کتاب مبتلا به معارض نبود طبق قواعد جمع دلالی باید می‌گفتیم خبر نص بر ظاهر کتاب مقدم است یعنی مثلاً ظاهر کتاب را تخصیص یا تقیید می‌زند.

مثال: عام قرآنی می‌فرماید: "أكرم العلماء" دو روایت داریم یکی در موافقت با قرآن که می‌فرماید: "أكرم زيدا العالم" و دیگری در مخالفت با قرآن که می‌فرماید: "لا تکرّم زيدا العالم" اگر روایت موافق قرآن نبود قطعاً باید عام قرآنی را با خاص روایی تخصیص می‌زدیم و می‌گفتیم أكرم العلماء إلا زيد العالم. اما کیفیت جمع بین المتعارضین در این صورت اول چند حالت دارد:

حالت اول: (این حالت در کتاب نیامده) اگر فقیه مرجحی برای روایت موافق ظاهر کتاب پیدا کرد، وظیفه عمل به موافق کتاب است.

حالت دوم: اگر فقیه مرجحی برای روایت مخالف ظاهر کتاب، به دست آورد، روایت موافق کتاب را کنار گذاشته و بر اساس روایت مخالف، ظاهر کتاب را تخصیص می‌زنیم یعنی عام قرآنی را با خاص حدیثی تخصیص می‌زنیم و می‌گوییم أكرم العلماء إلا زيدا العالم. دلیل این

کار هم اقوی بودن دلالت خاص از عام است نه اینکه خبر را بر قرآن ترجیح داده باشیم بلکه در رابطه بین عام و خاص می‌گوییم با وجود دلیل خاص (لاتکرم زیدا العالم)، دلیل عام قرآنی دال بر شمول نسبت به زید نبوده است.

حالت سوم: اگر فقیه به هیچ مرجّحی بین دو روایت متعارض دست پیدا نکرد باید مبنای اولیه در باب تعارض روشن شود که قائلین به تخییر مخیر است بین انتخاب هر کدام از موافق یا مخالف کتاب. چه تخییر را اصل اولیه در متعارضین بدانیم (که در جلسه ۶۵ توضیح داده شد قائل به مبنای سببیت می‌گفت) و چه قاعده ثانویه و از باب عمل به اخبار قائل به تخییر باشیم.

اشکال: أصالة العموم مرجّح روایت موافق کتاب است زیرا مؤید عام قرآنی است پس نباید نوبت به تخییر برسد.

جواب: در ادامه مباحث توضیح می‌دهیم که موافقت یکی از دو روایت با اصل، موجب رفع تخییر نمی‌شود.

حالت چهارم: اگر فقیه مرجّحی برای یکی از دو روایت متعارض پیدا نکرد و مبنای اولیه در باب تعارض، تساقط یا توقف باشد (که در جلسه ۶۶ گذشت مرحوم شیخ انصاری قائل‌اند قاعده اولیه توقف است) در این صورت ظاهر کتاب، مرجع تعیین وظیفه است نه مرجّح. خلاصه اینکه در هر چهار حالت از صورت اول نوبت به ترجیح به موافقت کتاب نمی‌رسد بلکه یا مثل حالت دوم جای جمع و تخصیص است یا مثل ما بقی حالات جای تخییر و مرجعیت کتاب در انتخاب وظیفه است نه ترجیح موافق کتاب بر مخالف کتاب. (البته مرحوم شیخ انصاری در نکته پنجم، از این مدعیانشان دست بر می‌دارند)

**صورت دوم: مخالفت تام یک روایت با قرآن**

دومین صورت این است که روایت مخالف قرآن اگر مبتلا به معارض هم نبود، باز هم مخالفتش با قرآن سبب می‌شد آن را طرح کنیم پس حال که معارض هم دارد به طریق اولی باید آن را طرح کرده و کنار بگذاریم. مثل اینکه ظاهر قرآن بفرماید: "أكرم زيدا العالم" و ظاهر حدیث بگوید: "لاتکرم زیدا العالم" اینجا روشن است که به حکم روایات متواتر، خبر مخالف قرآن باید کنار گذاشته شود و ارتباطی به بحث ترجیح و مرجّحات ندارد. و البته این صورت دوم هیچ مصداقی بین روایات ما ندارد.

**صورت سوم: مخالفت جزئی یک روایت با قرآن**

سومین صورت این است که روایت مخالف قرآن اگر مبتلا به معارض هم نبود تباین جزئی با کتاب داشت مثل عام و خاص که قابل جمع‌اند. این صورت هم دو حالت دارد:

حالت اول: اگر مخالفت یک روایت با قرآن به نحوی بود که بدون فرض تعارض هم قابل جمع با قرآن نبود و مخالفتش با کتاب سبب سقوط روایت از حجّیت بود که حکمش مانند صورت دوم است که چنین روایتی طرح می‌شود و ارتباطی به بحث ترجیح ندارد.

حالت دوم: اگر مخالفت یک روایت با قرآن به نحوی باشد که موجب سقوط روایت از حجّیت نشود در این صورت با دو روایت متعارض مواجهیم که یکی موافق کتاب و دیگری مخالف کتاب است و تنها مورد ترجیح به موافقت کتاب همین حالت است که روایت (ظنی الصدور) موافق قرآن به جهت تقویت با کتاب که قطعی الصدور است مقدم می‌شود و روایت مخالف کتاب مرجوح خواهد بود. پس خلاصه اینکه از سه صورت مذکور تنها در حالت دوم از صورت سوم مسأله ترجیح به موافقت کتاب قابل استفاده است.

**لکن هذا الترجیح مقدم ... ج ۴، ص ۱۴۹؛ ج ۳، ص ۵۵۷، س ۸**

**نکته چهارم: رتبه ترجیح به موافقت کتاب بین مرجّحات**

در رابطه جایگاه ترجیح به موافقت کتاب بین مرجّحات به چند فرض اشاره می‌کنند:

**یکم: ترجیح دلالی مقدم بر ترجیح به موافقت کتاب است**

این نکته را به جهت وضوحش، مرحوم شیخ انصاری ذکر نمی‌کنند.

**دوم: ترجیح به موافقت کتاب مقدم بر ترجیح صدوری (سندی) است**

اگر یک روایت مخالف کتاب و روایانش عادل باشند و روایت دیگر موافق کتاب و روایانش عادل باشند روایت موافق کتاب مقدم است به جهت قطعی الصدور بودن کتاب.

**سوم: ترجیح به موافقت کتاب مقدم بر مرجّحی (مخالفت عامه) است**

اگر روایت مخالف کتاب مرجّحی داشت یعنی مخالف عامه هم بود اما روایت موافق کتاب موافق عامه باشد در این صورت روایت موافق کتاب مقدم است زیرا احتمال تقیه و بیان حکم خلاف واقع نسبت به کتاب مطرح نیست پس روایت موافق کتاب مقدم است.



چهارم: ترجیح به موافقت کتاب مقدم بر مرجحات خارجی نامعتبر است

اگر یک روایت مخالف کتاب است اما مرجح خارجی نامعتبر دارد مثل اینکه راوی اش افقه است که افقه‌یت یک مرجح مضمونی است زیرا کاشف از عمل فرد افقه به آن مضمون و اعراض از مضمون روایت معارض است. روایت دیگر هم موافق کتاب است اما مرجح خارجی ندارد باز هم می‌گوییم خبر موافق کتاب که فاقد مرجح خارجی است مقدم است زیرا افقه‌یت راوی به رتبه قطعیت سند قرآن نمی‌رسد.

بله اگر فرض کنیم مرجح خارجی نامعتبر (مضمونی) از حیث دلالت قوی تر از کتاب و روایت موافق کتاب باشد به نحوی که باعث سقوط دلالت کتاب و روایت موافق کتاب شود، در این صورت به مخالف کتاب عمل می‌کنیم لکن نه از باب ترجیح زیرا دیگر تعارضی بین دلالت حجت (خبر مخالف) و دلالت لاجحه (کتاب و خبر موافق) وجود ندارد.

توضیح مطلب: نسبت به حجیت ظواهر کتاب و سنت دو مبنا است:

مبنای اول: ظن حاصل از ظواهر کتاب و سنت حجت است مشروط به اینکه ظن شخصی به خلاف این ظاهر وجود نداشته باشد.

مبنای دوم: ظن حاصل از ظواهر کتاب و سنت حجت است مطلقا چه ظن شخصی به خلاف داشته باشیم یا نه.

طبق مبنای اول اگر روایت مخالف کتاب مرجح خارجی نامعتبر (مضمونی) داشته باشد مثل اینکه شهرت عظیمه روایی و عملی بین فقهاء داشته باشد، این روایت مقدم است بر روایت موافق کتاب یعنی موجب می‌شود دلالت روایت موافق کتاب و دلالت کتاب از حجیت ساقط شود زیرا حجیت ظواهر کتاب متوقف است بر عدم ظن شخصی به خلاف ظاهر و حال که به جهت روایت مخالفت معتضد به شهرت عظیمه، ظن شخصی به خلاف آیه پیدا شده دیگر ظاهر آیه و روایت موافق آن حجت نخواهد بود.

نتیجه اینکه در مقام ترجیح هیچ مرجحی مقدم بر ترجیح به موافقت کتاب نخواهد بود و به همین جهت مرحوم شیخ طوسی فرموده‌اند بحث از هر مرجحی زمانی مطرح می‌شود که ترجیح به موافقت کتاب وجود نداشته باشد.

إذا عرف ما ذکرنا ... ج ۴، ص ۱۵۰؛ ج ۳، ص ۵۵۸، س ۱

نکته پنجم: پاسخ از دو اشکال

پنجمین نکته در ترجیح به موافقت کتاب پاسخ از دو اشکال است. مرحوم شیخ انصاری در نکته قبل با صراحت فرمودند ترجیح به موافقت کتاب بر تمام مرجحات مقدم است از این مطلب دو اشکال تولید می‌شود:

اشکال اول:

اگر موافقت کتاب بر تمام مرجحات مقدم است چرا در مقبوله عمر بن حنظله دو مرجح بر موافقت کتاب مقدم شمرده شده و اول ترجیح به صفات (اعدل، افقه و اصدق) و ترجیح به شهرت بیان شده سپس ترجیح به موافقت کتاب؟

اشکال دوم:

چه در مقبوله و چه غیر آن بر ترجیح به موافقت با کتاب بسیار تأکید شده در حالی که شمای مرحوم شیخ انصاری در نکته سوم فرمودید فقط در حالت دوم از صورت سوم بحث ترجیح به موافقت کتاب مطرح است و حال آنکه مصادیق حالت مذکور بسیار اندک است، پس شما این حجم انبوه توصیه اهل بیت علیهم السلام در ترجیح به موافقت با کتاب را بر مورد نادر و کم فائده حمل کردید.

جواب از اشکال دوم:

می‌گوییم صورت اول از صور سه‌گانه را هم می‌توانیم مصداقی برای ترجیح به موافقت کتاب بدانیم و اینکه ادعا کردیم در صورت اول نوبت به ترجیح نمی‌رسد و جمع دلالتی انجام می‌شود از مدعایمان دست برمی‌داریم و معتقد می‌شویم هر چند اگر یک خبر معارض نداشته باشد و ظاهرش با ظاهر قرآن ناسازگار باشد مثلاً عام و خاص باشند، باید دست از ظاهر قرآن برداشت و آن را تخصیص زد لکن اگر همین خبر یک معارض موافق کتاب داشته باشد دست از تخصیص برمی‌داریم و روایت موافق با کتاب را ترجیح می‌دهیم به دو جهت:

جهت اول: برای دفع اشکال دوم یعنی به جهت اینکه ترجیح به موافقت کتاب قلیل‌المورد نباشد و کلام معصوم حمل بر فرد نادر نشود.

جهت دوم: در مسأله جبر و تفویض، روایاتی داریم که می‌گویند هر روایتی که عقیده جبر یا عقیده تفویض را ترویج کند باطل و مخالف کتاب است و آن را طرح کنید با اینکه رابطه بین کتاب و این روایات قابل جمع دلالتی است به این بیان که قرآن ظهور دارد در اینکه صرف عقیده به جبر باطل است و صرف عقیده به تفویض هم باطل است از طرفی روایتی از امام صادق علیه السلام وارد شده که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین. پس کتاب ظهور دارد در نفی جبر و تفویض اما روایت امام صادق علیه السلام نص است و با صراحت می‌فرماید لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین، حال به جای حمل ظاهر بر نص و جمع دلالتی، می‌گوییم روایات این باب دلالت می‌کنند خبر مخالف کتاب طرح شود و خبر موافق کتاب أخذ شود، پس به جای جمع دلالتی می‌گوییم چون روایت امام صادق علیه السلام موافق قرآن است ترجیح دارد بر روایتی که صرفاً عقیده جبر را ترویج کند.

پس به این دو جهت معتقد می‌شویم در صورت اول هم به جای جمع دلالی، قائل به ترجیح بر اساس موافقت کتاب خواهیم شد.

#### جواب اشکال اول:

نسبت به اشکال اول هم می‌گوییم اولاً: ذکر ترجیح به صفات راوی چنانکه بارها گفته‌ایم مربوط به تعارض بین حکم دو حاکم است نه تعارض بین دو روایت. ثانیاً: هیچ بُعدی ندارد که یک روایت معتضد به شهرت عظیمه باشد و مقدم بر موافقت کتاب باشد چنانکه ذیل فرض چهارم از نکته چهارم (در عبارت و لو فرضنا الأمانة ...) بیان کردیم.

#### نکته ششم: مصادیق قسم دوم غیر از کتاب و سنت

ششمین و آخرین نکته ذیل قسم اول (مرجحات خارجی که اعتبار مستقل که تقویت کننده مضمون هستند) اشاره به مصادیقی غیر از کتاب و سنت است. می‌فرمایند اگر یک مرجح خارجی که فی نفسه اعتبار دارد و مضمون یکی از خبرین متعارضین را تقویت می‌کند غیر از کتاب و سنت باشد مثلاً اجماع منقول یا شهرت طبق نظر کسانی که این دو را حجت مستقل و معتبر می‌دانند باشد، حال اگر رابطه این أدله از جنس صورت اول که در نکته سوم گذشت باشد حکمش مانند کتاب و سنت است که جمع دلالی می‌کنیم و اگر از جنس صورت دوم و سوم باشد وظیفه ترجیح ذو المزیه است یعنی اجماع منقول یا شهرت موافق هر کدام از متعارضین باشد همان روایت مؤکد و مؤید و حجت است.

#### قسم دوم: مرجحاتی که تعبداً مرجحیت دارند نه اینکه معاضد باشند

قسم اول از مرجحات خارجی که اعتبار فی نفسه دارند مرجحاتی بودند که معاضد مضمون یکی از خبرین بودند و مضمون آن خبر را تأیید می‌کردند اما قسم دوم مرجحاتی هستند که معاضد و تقویت کننده مضمون یک خبر نیستند بلکه تعبداً مرجحیت دارند. برای قسم دوم به چند مصداق اشاره می‌فرمایند:

#### مصداق اول: اصول عملیه

اگر یک اصل لفظی به عنوان یک مرجح خارجی معاضد یکی از خبرین متعارضین قرار گیرد، در قسم اول (موافقت کتاب و سنت) از آن بحث شد. نسبت به اصول عملیه چند نکته بیان می‌کنند:

#### نکته اول: در صورت حجیت از باب تعبد و حکم ظاهری

مقصود از ترجیح بر اساس موافقت با اصل عملی، طبق مبنای مشهور متأخران است که اصول عملیه را صرفاً حکم ظاهری و برای خروج از تحیر می‌دانند و الا اگر مانند قدماء اصل عملی را مفید ظن به حکم الله بدانیم ذیل قسم اول (کتاب و سنت) جای می‌گیرند.

#### نکته دوم: احتیاط، براءت و استصحاب نه تخییر

مقصود از اصول عملیه، براءت، احتیاط و استصحاب است و شامل أصالة التخییر نمی‌شود و نمی‌توان گفت أصالة التخییر مؤید و تقویت کننده یکی از متعارضین است زیرا هر کدام از متعارضین مکلف را به عمل نمودن به خودش دعوت می‌کند و با أصالة التخییر نمی‌توان گفت خبر الف راجح است و خبر ب مرجوح. پس بحث ما در اینجا مربوط به أصالة البرائة و الإستصحاب و الإحتیاط است.

#### نکته سوم: اقوال و أدله

نسبت به ترجیح یکی از متعارضین بر اساس موافقت با اصول عملیه دو قول است:

#### قول اول: مشهور و شیخ: ترجیح به اصول عملیه مجاز نیست

بارها خواننده و شنیده‌ایم که الأصل دلیل حیث لادلل، بنابراین در تعارض خبرین به هیچ وجه نوبت به ترجیح بر اساس موافقت با اصل عملی نمی‌رسد و به عبارت دیگر اصل عملی نه مرجح یکی از خبرین متعارضین قرار می‌گیرد نه مرجع بعد التساقط.

اما مرجح نیست زیرا اصول عملیه که مفید حکم ظاهری هستند هم رتبه با خبر واحد مفید ظن به حکم الله نیستند که بتوانند سبب تقویت یکی از دو خبر متعارض شوند و تا زمانی که آماره معتبر مانند روایت وجود دارد نوبت به مطرح کردن اصل عملی نمی‌رسد.

اما مرجع نیستند زیرا در صورت تساوی متعارضین و تساقط آنها باز هم نمی‌توانیم به اصول عملیه تمسک کنیم زیرا روایات فراوان داریم که می‌گویند بعد از تساقط متعارضین، إذن فتخیّر. پس حتی بعد از تساقط هم تکلیف ما توسط روایات روشن شده و باز هم نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد.

قدماء چون اصول عملیه مثل براءت و استصحاب را مفید ظن به حکم الله واقعی می‌دانستند در موارد تعارض خبرین به موافق با یکی از دو اصل مذکور عمل می‌کردند و البته قدماء هم موافقت با احتیاط را مرجح نمی‌دانستند زیرا احتیاط هر چند علم به امتثال تکلیف می‌آورد

لکن علم یا ظن به حکم الله واقعی نمی‌آورد لذا أصالة الإحتیاط نمی‌تواند مرجح یکی از متعارضین قرار گیرد حتی طبق مبنای قدماء.

مرحوم سید مجاهد طباطبایی می‌گویند شما در نکته سوم ثابت کردید در خبرین متعارضین، اصول عملیه نه مرجع هستند نه مرجّح بلکه حتی در صورت تکافی خبرین هم نوبت به اذن فتخیر می‌رسد که روایات می‌گویند نه نوبت به جریان اصل عملی. اشکال این است که در صورت تکافی خبرین، أدله تخییر با أدله اصول عملیه تعارض می‌کنند، چرا شما روایات تخییر را مقدم می‌دانید.

توضیح مطلب: در جائی که دو روایت متعارض یکی دال بر وجوب دعاء عند رؤیة الهلال است و دیگری دال بر عدم وجوب، روایات تخییر می‌گویند بعد از تکافی، مخیر هستید و أدله استصحاب می‌گویند حالت سابقه یقینی عدم وجوب است شک داریم آیا عدم وجوب برداشته شده و تبدیل به وجوب شده یا نه؟ استصحاب عدم وجوب جاری می‌کنیم، یا براءت از اصل تکلیف به وجوب جاری می‌کنیم. در نتیجه راهکاری که روایات تخییر بیان می‌کنند با راهکاری که أدله اصول عملیه (براءت، استصحاب و احتیاط) بیان می‌کنند تعارض دارد و چرا شما به روایات تخییر عمل می‌کنید نه به أدله اصول عملیه؟

جواب:

مرحوم شیخ انصاری چهار جواب بیان می‌فرمایند:

اولاً:

روایات تخییر وارد بر اصول عملیه عقلیه و حاکم بر اصول عملیه شرعی هستند لذا تعارضی بینشان وجود ندارد و روایات مقدم‌اند. توضیح مطلب: براءت عقلی می‌گوید عقاب بلا بیان قبیح است، روایات تخییر، بیان هستند و موضوع عدم البیان را از بین می‌برند. مجرای براءت، استصحاب یا احتیاط شرعی هم شک در شیء و عدم العلم است و أدله حجیت خبر واحد می‌گوید ظن حاصل از خبر واحد نازل منزله علم به حکم شرعی است پس با وجود روایات تخییر، شک در حکم شرعی وجود ندارد و تکلیف روشن است، پس روایات تخییر، تنزیلاً (منزلة العلم) موضوع أدله اصول عملیه را از بین می‌برند.

حال می‌گوییم چنانکه اگر استصحاب بگوید حالت سابقه را ابقاء کن اما روایت و خبر واحدی در آن موضوع وجود داشته باشد که بر خلاف حالت سابقه حکم می‌کند، أدله حجیت خبر واحد حاکم بر أدله استصحاب هستند همچنین اگر دو روایت معارض نسبت به حالت سابقه وجود داشته باشد باز هم می‌گوییم أدله حجیت خبر واحد حاکم بر أدله استصحاب هستند.

ثانیاً:

سَلَمْنَا که تعارض بین أدله حجیت اصول عملیه با أدله حجیت خبر واحد وجود دارد. رابطه بین أدله تخییر با أدله حجیت اصول عملیه عموم من وجه است و در ماده اشتراک که تعارض می‌کنند حکم أدله تخییر جاری است زیرا جلسات قبل گفتیم در چنین مواردی دلیل عامی مقدم است که افراد کمتری داشته باشد زیرا نسبت به عام دیگر نص است.

توضیح مطلب: عموم من وجه یعنی دو ماده افتراق و یک ماده اشتراک:

ماده افتراق اول: در مورد فقدان و اجمال نص، أدله اصول عملیه جاری است اما أدله تخییر جاری نیستند.

ماده افتراق دوم: در موارد شک بدون حالت سابقه استصحاب جاری نیست و در مواردی که شک در اصل تکلیف نیست براءت جاری نیست اما أدله تخییر جاری‌اند و حکم به تخییر بین متعارضین می‌کنند.

ماده اجتماع: موردی که مثلاً هم تعارض بین خبرین وجود دارد هم حالت سابقه.

نسبت به ماده اجتماع باید حکم أدله تخییر جاری شود به جهت قلّت موارد جریان أدله تخییر نسبت به جریان أدله اصول عملیه.

ثالثاً:

نسبت به جواب دوم اگر گفته شود موارد جریان أدله تخییر با أدله اصول عملیه مساوی است خواهیم گفت تخصیص أدله تخییر موجب تخصیص اکثر می‌شود زیرا در تمام موارد روایات تخییر مربوط به بحث متعارضین است؛ و تخصیص اکثر، از مولای حکیم قبیح است، لکن تخصیص أدله اصول عملیه موجب تخصیص اکثر نیست زیرا موارد جریان اصول عملیه منحصر در متعارضین نیست.

رابعاً:

بعضی از أدله و اخبار تخییر نسبت به موردی بیان شده‌اند که اماکن إجراء اصل عملی هم بوده است لکن امامان معصوم حکم به تخییر فرموده‌اند مانند دو روایت:

– مکاتبه‌ای که علی بن مهزیار از امام هادی علیه السلام نقل می‌کند که حضرتشان در جواب عبدالله بن محمد مرقوم فرمودند نسبت به دو رکعت صبح، فرد مسافر مخیر است آن را در محل انجام دهد یا روی زمین، اینجا با اینکه محل جریان اصل براءت از لزوم اقامه علی الأرض و جواز در محل بود یا احتیاط و اقامه علی الأرض بود اما حضرت فرمودند: "مَوْسَعُ عَلَیْكَ بِأَيِّ عَمَلْتَ".

– حمیری از حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف در مکاتبه‌ای سؤال می‌کند آیا تکبیر گفتن بعد تشهد رکعت دوم و قبل بلند شدن برای رکعت سوم واجب و جزء نماز است یا خیر؟ در اینجا با اینکه نسبت به شک در جزئیت یک شیء برای نماز هم امکان احتیاط وجود دارد هم امکان اجراء براءت از جزئیت و وجوب هست اما حضرت فرمودند: "بِأَيِّهَا أُخِذَتْ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانِ صَوَابًا".

**قول دوم: جواز ترجیح به موافقت اصل عملی**

مرحوم سید مجاهد طباطبائی استاد مرحوم شیخ انصاری معتقد به ترجیح بر اساس موافقت با اصول عملیه هستند به سه دلیل:

**دلیل اول:** عمل به موافق اصل موجب یک تخصیص و عمل به مخالف اصل موجب دو تخصیص است و یک تخصیص (و یک ارتکاب مجاز) اول یاز دو تخصیص است. لذا به موافق اصل عمل می‌کنیم.

توضیح مطلب: فرض این است که دو روایت است که یکی موافق اصل عملی و دیگری مخالف اصل عملی است حال:

– اگر به روایتی عمل کنیم که موافق اصل است یک تخصیص در أدله حجیت خبر واحد نسبت به روایت مخالف اصل لازم می‌آید که بگوییم خبر واحد حجت است مگر خبری که مخالف با اصل عملی است.

– اگر به روایتی عمل کنیم که مخالف اصل است دو تخصیص لازم می‌آید:

**الف:** تخصیص أدله حجیت خبر واحد به خبر موافق اصل که بگوییم خبر واحد حجت است مگر خبری که موافق با اصل عملی باشد.

**ب:** تخصیص أدله اصول عملیه که بگوییم اصول عملیه حجت‌اند مگر اصل عملی مخالف خبر واحد که چنین اصلی حجت نیست.

و قلّة التخصیص أُولَى من كثرة التخصیص.

**دلیل دوم:** خبر موافق اصل عملی دو ظنّ به حکم الله می‌آورد که موجب تقویت یکدیگرند لکن خبر مخالف اصل، یک ظنّ به حکم الله دارد. توضیح مطلب: خبر موافق اصل، یک ظنّ به حکم واقعی دارد از حیث روایت بودن، و یک ظنّ به حکم ظاهری دارد از حیث موافقت با اصل عملی، اما خبر مخالف اصل فقط یک ظنّ به حکم واقعی دارد از حیث روایت بودن.

**دلیل سوم:** در مواردی که خبرین متعارضین، متکافئین باشند، بعد از تساقط خود بخود نوبت به جریان اصول عملیه می‌رسد.

مرحوم شیخ انصاری به نقد این ادله تصریح نمی‌کنند و صرفاً می‌فرمایند از بیانات ما نقد این أدله روشن می‌شود.

[نقد هر سه دلیل: مرحوم شیخ انصاری فرمودند أدله حجیت خبر واحد وارد بر اصول عملیه عقلیه و حاکم بر اصول عملیه شرعیه هستند لذا با وجود خبر واحد اصلاً نوبت به مطرح شدن اصل عملی نمی‌رسد که در دلیل اول گفته شود خبر موافق اصل، اولی از مخالف اصل است یا در دلیل دوم گفته شود خبر موافق اصل دو ظنّ به حکم الله می‌آورد. همچنین نسبت به نقد دلیل سوم می‌گوییم در تعارض خبرین بعد از تساقط هم، روایات تخیر جاری‌اند نه اصول عملیه و حتی اگر اصل عملیه هم جاری باشد باید بگویید اصل عملی مرجع تشخیص حکم است نه مرجح خبر موافق با اصل زیرا بعد از تساقط خبرین، دیگر ترجیح به موافق اصل معنا ندارد.]

**بقی هنا شیءٌ ... ج ۴، ص ۱۵۳؛ ج ۳، ص ۵۶۱، س ۱۱**

**نکته چهارم: عدم ترجیح به ناقل یا مقرر بودن**

در نکات قبلی بحث در ترجیح بر اساس موافقت یا مخالفت با اصل به طور کلی بود یعنی چه اصل عملی شرعی و چه اصل عملی عقلی.

در این نکته چهارم در خصوص موافقت یا مخالفت یکی از متعارضین با اصل عملی عقلی نکته‌ای تحت عنوان ناقل و مقرر بیان می‌کنند.

پس بحث از ناقل و مقرر مربوط به یک قسم از اقسام موافق یا مخالف با اصل است که اصل عقلی باشد نه عقلی و شرعی. پس این

بحث ذکر خاص بعد العام است. (البته بعضی اصولیان اصطلاح ناقل و مقرر را برای موافقت یا مخالفت با مطلق اصل عملی بکار می‌برند

نه خصوص اصل عملی عقلی لکن شاید بتوانیم از استدلالی که مرحوم شیخ انصاری برای تقدیم ناقل بر مقرر از زبان اصولیان می‌آورند

چنین برداشت کنیم که اصطلاح ناقل و مقرر را در رابطه با اصل عملی عقلی بکار برده‌اند)

قبل از توضیح کلام مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه کوتاه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: تبیین دو اصطلاح ناقل و مقرر

خبر و روایت تقسیمات متعددی دارد اما تقسیم خبرین متعارضین از جهت موافقت یا مخالفت محتوایشان با اصل عملی بر دو قسم است: ناقل و مقرر. ناقل خبر مخالف با اصل (عقلی و شرعی) و مقرر خبر موافق با اصل (عقلی و شرعی) را گویند. مرحوم مشکینی در **اصطلاحات الأصول** که آشنایی شما با این کتاب مفید و لازم است در صفحه ۲۶۷ در تعریف این دو قسم می‌فرماید:

الناقل و المقرر في اصطلاح الأصوليين وصفان للخبرين المتعارضين أو لمطلق الدليلين كذلك فيما كان أحدهما موافقا للأصل الجاري في موردهما و الآخر مخالفا له، فيطلق على الدليل المخالف للأصل اسم الناقل لاقتضائه نقل المكلف عن مقتضى الأصل إلى التكليف المخالف له، و على الموافق اسم المقرر لتقريره المكلف و تثبيته على طبق الأصل، سواء أ كان تعارضهما في إثبات الوجوب أو في إثبات الحرمة.

البته بعضی اصولیان مقصود از ناقل را مخالفت با خصوص اصل عقلی و مقرر را موافقت با خصوص اصل عقلی دانسته‌اند. در تعارض بین مقرر و ناقل اکثر اصولیان مانند مرحوم علامه حلی قائل به تقدیم ناقل و عمل به آن هستند. أدله‌ای اقامه شده از جمله استدلال به اُغلبیت به این بیان که غالب دستورات شارع (در عبادات و قسمتی از معاملات) به گونه‌ای است که نیاز به بیان از جانب شارع دارد یعنی صرف وجود عقل برای درک و رسیدن به آن خواسته شارع کافی نیست، و این نشان می‌دهد دستورات شارع نوعا و غالبا از قسم ناقل هستند نه مقرر، لذا در تعارض بین دو خبر که یکی ناقل (اثبات کننده حکم شرعی مثل وجوب یا حرمت) است و دیگری مقرر (و تأیید کننده حکم عقل به براءت از تکلیف) خبر ناقل مقدم است.

البته هر چند اصولیان در مباحث علمی و اصولی معتقد به تقدیم ناقل هستند لکن در فقه و مباحث استنباط حکم شرعی که می‌رسند، در تعارض خبرین، مقرر و موافق اصل را مقدم می‌کنند. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید الآن نمونه‌ای برای این مسأله که یکی از علماء در اصول قائل به تقدیم ناقل باشد و در فقه حکم شرعی را بر اساس تقدیم مقرر به دست آورده باشد در ذهنم نیست.

نظر مرحوم شیخ انصاری در نکته سوم روشن شد که موافقت یا مخالفت با اصل عملی به هیچ وجه نمی‌تواند معیار ترجیح قرار گیرد.

### نکته پنجم: تعارض مبیح و حاضر

قبل تبیین کلام مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

### مقدمه اصولی: معنای دو اصطلاح مبیح و حاضر

تقسیم دیگری برای خبرین متعارضین وجود دارد تحت عنوان مبیح و حاضر. مبیح یعنی خبری که بیان کننده حکم اباحه و جواز است و مضمونش موافق با أصالة الإباحة است، حاضر یعنی خبری که بر خلاف أصالة الإباحة حکم به عدم جواز می‌کند. مرحوم مشکینی در اصطلاحات الأصول، ص ۲۶۷ بعد از تعریف ناقل و مقرر می‌فرماید:

و أما الحاضر و المبيح فهما أيضا وصفان للدليلين المتعارضين فيما كان مورد تعارضهما الحرمة و الإباحة فيطلق على الخبر المخالف لأصالة الإباحة اسم الحاضر لكونه مانعا عن الفعل و الحظر المنع، و على الموافق لها اسم المبيح لموافقة مضمونه لأصالة الإباحة فموردهما أخص من مورد العنوانين الأولين (ناقل و مقرر)، فلعلم أن بين عنواني الناقل و المقرر و الحاضر و المبيح عموم مطلق.

اگر دو روایت تعارض کنند که یکی مبیح شرب تنن و دیگری حاضر و مانع از شرب تنن باشد تکلیف چیست؟ (این بحث نسبت به بحث اصلی موافقت یا مخالفت با اصل عملی، ذکر خاص بعد العام است. یعنی ابتدا از موافقت یا مخالفت با اصل عملی شرعی و عقلی سخن گفتند اعم از اصل دال بر وجوب، حرمت یا اباحه لکن اینجا بحث از موافقت یا مخالفت با صرف اباحه و حظر است)

### قول اول: مشهور: حاضر مقدم بر مبیح است

برای قول مشهور به سه دلیل اشاره می‌کنند:

دلیل اول: مشهور گفته‌اند عمل به روایت حاضر، مطابق احتیاط است و رعایت کردن حظر و منع موجود در خبر حاضر، و عدم اعتنا به روایت مبیح سبب می‌شود یقین کنیم مرتکب معصیت نشده‌ایم. چنانکه روایاتی هم همین را می‌گویند که آنچه احتمال عصیان می‌دهی را ترک کن یا روایتی که می‌گوید هیچگاه احتمال حلال و حرام در یک موضوع جمع نمی‌شوند الا اینکه توجه به حکم حرمت غلبه دارد.

**نقد دلیل اول:** مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید لازمه این دلیل اعتقاد به أصالة الحرمة و أصالة الحظر در جمیع اشیاء است چه دو خبر متعارض باشد یا صرفاً دو احتمال متعارض باشد، با اینکه عموم علماء در دو احتمال متعارض، معتقد به أصالة الإباحة هستند. (کل شیء مباح حتی تعلم الحرام منه بعینه)

**دلیل دوم:** مرحوم شیخ طوسی فرموده‌اند مسأله مبتنی بر مبنای هر فقیه در مسأله اصل و قاعده اولیه و حکم عقل در اشیاء است، اگر قاعده اولیه را اباحه بدانیم مبیح مقدم است و اگر حظر بدانیم حاضر مقدم است اما ما که در مسأله متوقف هستیم و عقیده به حظر یا اباحه را متوقف بر بیان شارع می‌دانیم هیچ مرجّحی به عنوان حاضر یا مبیح وجود ندارد بلکه طبق روایات مخیر است.

**دلیل سوم:** ممکن است برای قول مشهور به اخبار دال بر احتیاط "خُذ بما فیہ الحائطة لدینک" تمسک کنیم و بگوییم هر چند در جائی که خبر روایتی نیست و نسبت به مثلاً شرب تنن دو احتمال حظر و اباحه می‌دهیم احتیاط واجب نیست لکن اگر دو خبر متعارض مبیح و حاضر وجود داشت طبق روایات احتیاط واجب است به راجح عمل کنیم که همان خبر حاضر می‌باشد.

پس دلیل اول صرفاً رجحان عمل به حاضر از بین مبیح و حاضر را ثابت کرد اما دلیل سوم وجوب عمل به روایت حاضر را ثابت نمود.

**نقد دلیل دوم:** به استدلال مرحوم شیخ طوسی هم چند اشکال وارد است:

**اولاً:** رجوع به قاعده اولیه و قول به توقف زمانی است که خبر و روایتی وجود نداشته باشد و با وجود روایات دال بر احتیاط، نوبت به قاعده اولیه نمی‌رسد.

**ثانیاً:** ایشان فرمودند برای بیان حظر یا اباحه نیاز به دلیل شرعی داریم، خب چنین أدله‌ای در شریعت وارد و بیان شده است روایاتی مانند: "کل شیء مطلق حتی یرد فیہ نهی" دلالت بر اباحه می‌کنند و روایاتی مانند: "دع ما یربک الی ما لایربیک" هم دلالت بر حظر و احتیاط می‌کنند. پس روایت وارد شده است.

**ثالثاً:** قول به توقف توسط مرحوم شیخ طوسی یعنی احتیاط و عدم ارتکاب، و عقیده به توقف در مقام عمل مساوی است با اعتقاد به تقدیم حاضر که همان احتیاط باشد.

**رابعاً:** اگر مرحوم شیخ طوسی بفرماید هر چند قاعده اولیه (توقف) مطابق با حظر باشد لکن ما باید از قاعده اولیه عبور کنیم زیرا روایات دال بر تخییر وارد شده می‌گوییم کسانی که قاعده اولیه را اباحه یا حظر می‌دانند نیز همین را می‌گویند که باید از قاعده اولیه عبور کنیم و به روایات تخییر معتقد باشیم پس تقسیم بندی اولیه مرحوم شیخ طوسی بر اساس اینکه قاعده اولیه را حظر بدانیم یا اباحه یا قائل به توقف باشیم بی ثمر است.

**ثم إنه یشکل الفرق ... ج ۴، ص ۱۵۶؛ ج ۳، ص ۵۶۴، س ۹ اشکال:**

این نکته روشن است که بحث از ناقل و مقرر مربوط به اعم از وجوب و حرمت و اباحه است لکن بحث حاضر و مبیح مختص حرمت و اباحه است، پس بحث حاضر و مبیح متفرع بر بحث ناقل و مقرر است، حال اشکال این است که اصولیان از طرفی در مسأله تقدیم ناقل بر مقرر اختلاف نظر دارند و از طرف دیگر در مسأله تقدیم حاضر بر مبیح اتفاق نظر دارند، چگونه ممکن است در اصل مسأله اختلاف نظر باشد اما در فرع آن نباشد، هر حکمی اصل دارد فرع هم باید داشته باشد.

**جواب:**

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اشکالی ندارد که مسأله ناقل و مقرر مربوط به شبهه وجوبیه و دوران امر بین وجوب و غیر حرمت باشد و مسأله حاضر و مبیح مربوط به شبهه تحریمییه و دوران بین حرمت و غیر وجوب باشد.

البته این جواب صحیح نیست زیرا:

**اولاً:** بعضی از ادله هر دو مسأله مشترک است پس اختلاف یا اتفاق نظر هم باید مشترک باشد.

**ثانیاً:** در عبارات علما در مسأله ناقل و مقرر اطلاق دارد هم شامل شبهه وجوبیه می‌شود هم شبهه تحریمییه. پس تفکیک بین دو مسأله و اختصاص یکی به شبهه وجوبیه و دیگری به شبهه تحریمییه صحیح نیست. شاهد بر ارتباط دو مسأله به یکدیگر نظر مرحوم سید مجاهد طباطبایی است که به عنوان قول دوم به آن اشاره می‌کنیم.

خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجی/مرجحاتی که اعتبار مستقل دارند ..... ۹۴۳  
ثالثاً: اصلاً اتفاقی و اجماعی بودن مسأله مبیح و حاضر هم ثابت نیست پس اختلاف در هر دو مسأله ثابت است. هر چند می‌توان گفت  
اکثر اصولیان ناقل را مقدم می‌کنند و متفرع بر آن، حاضر را نیز مقدم می‌شمارند.

#### قول دوم: تقدیم مبیح بر حاضر

مرحوم سید مجاهد طباطبائی چون مقرر را بر ناقل مقدم می‌دارند لذا معتقدند مبیح هم بر حاضر مقدم است.

#### قول سوم: شیخ: عدم ترجیح به حاضر یا مبیح بودن

مرحوم شیخ انصاری جمع بندی نظرشان در مصداق اول از مصادیق قسم دوم یعنی نسبت به موافقت یا مخالفت با اصل عملی این است  
که موافقت یا مخالفت با اصل، سبب ترجیح نمی‌شود و دلیلی بر تقدیم ناقل بر مقرر و تقدیم حاضر بر مبیح هم وجود ندارد بلکه در صورت  
تکافی خبرین، نوبت به عمل بر اساس روایات تخییر می‌رسد و در نکته سوم به این نظرشان تصریح فرمودند.

#### نکته ششم: تعارض دلیل حرمت با دلیل وجوب

اگر یک دلیل بگوید جواب دادن به سلام برای نمازگزار واجب است و دلیل دیگر بگوید حرام است، ترجیح با کدام دلیل است؟  
به دو قول اشاره می‌کنند:

#### قول اول: مشهور: دلیل حرمت مقدم است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند قائلین به تقدیم دلیل حرمت بر دلیل وجوب پنج دلیل داشتند که تمام آنها را در مباحث برائت نقد کردیم.  
مراجعه کنید به جزوه رسائل ۳ صفحه ۵۱، جلسه ۲۸.

#### قول دوم: شیخ: تخییر

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در دوران بین محذورین و مورد تعارض، چه منشأ آن فقدان نص، اجمال نص، یا امور خارجی باشد قائل  
به تخییر هستیم حتی اگر در مثل اینها قائل به تخییر نباشیم حتماً در دوران بین محذورین با منشأ تعارض نصین، قائل به تخییر خواهیم  
بود و جای عمل به هیچ‌کدام از مرجحات نیست زیرا:

اولاً: روایات خاصه فراوانی داریم که در تعارض خبرین و تکافی آنها من جمیع الوجوه، امر به تخییر می‌کنند. و در زمان غیبت هم که  
امکان رجوع به امام زمان علیه السلام نیست، پس باید به اذن فتخیر عمل نمود.

ثانیاً: در موارد جمع دلالتی که حکم به تخییر نکردیم، در سایر موارد از مرجحات هم حکم به تخییر نکردیم، اگر همین مورد از تعارض را  
هم به تخییر عمل نکنیم و به ترجیح بر اساس موافقت با اصل عملی معتقد شویم، لازم می‌آید روایات امره به تخییر لغو و برای موارد  
نادر و اندکی باشند و بیان این حجم انبوه روایات برای چند مورد اندک با شیوه محاوره عقلاً و شیوه بیان احکام توسط معصومان سازگار  
نیست.

خلاصه مطلب اینکه اگر دو خبر از جمیع جهات مساوی بودند و مزیت و مرجحی که سبب اقریبیت الی الواقع یک کدام شود وجود نداشت،  
وظیفه تخییر است و نمی‌توانیم به سه مرجح اخیر که موافقت با اصل عملی، تقدیم ناقل بر مقرر و تقدیم حاضر بر مبیح به عنوان مصادیق  
مرجحات مضمونی بود عمل کنیم زیرا در تمام این موارد در صورتی مرجحات مذکور معیار ترجیح هستند که نص خاص و روایات امره  
به تخییر نباشند و روایات تخییر در خبرین متعارضین متکافئین حاکم بر سه مرجح مذکور هستند هر چند نسبت به دوران بین محذورین  
با منشأ فقدان نص یا اجمال نص یا شبهه موضوعیه بتوان بر اساس سه مرجح مذکور یکی از دو احتمال را راجح دانست اما در تعارض  
خبرین چنین نیست. (مع قطع النظر عن کون احد الخبرین مدلولاً لمورد التعارض)

نعم يجب الرجوع ... ج ۴، ص ۱۵۸؛ ج ۳، ص ۵۶۶، س ۱۴

#### نکته هفتم: (شیخ) مرجحات را در تعارض غیر خبرین جاری نمی‌دانیم

اگر تعارض بین دو دلیل غیر از روایات بود مثل اینکه دو اجماع منقول تعارض کردند حکم مسأله بنابر مبانی، مختلف است:

- کسانی که مثل اجماع منقول را حجت نمی‌دانند اصلاً نوبت به تعارض نمی‌رسد. (این صورت در کتاب نیامده)

- کسانی که مثل اجماع منقول را حجت می‌دانند و البته حجیتش را از باب طریقیّت بدانند:

اگر مرجّحات را مربوط به خبرین متعارضین بدانند نه سایر امارات متعارضه، عند التعارض وظیفه توقف و رجوع به اصول عملیه است. (اصول عملیه مرجع شدند نه مرجّح)

اگر مرجّحات را مربوط به خبرین متعارضین بدانند بلکه در سایر امارات از قبیل اجماع منقول هم حجت بدانند به دلیل تنقیح مناط (که معیار ترجیح صرفاً تعارض است نه تعارض خبرین) در این صورت حکم سایر امارات هم مانند حکم خبرین است که اگر مرجّحی وجود داشت فیها و الا بر اساس روایات تخییر، قائل به تخییر می‌شویم. لکن در این تنقیح مناط تأمل است چنانکه در إجراء مرجّحات مربوط به خبرین متعارضین در سایر امارات متعارضه هم تأمل است هر چند بعضی احکام خبرین متعارضه را در سایر امارات متعارضه هم جاری می‌دانند و تصور می‌کنند اعتقادشان مورد قبول سایرین هم هست.

(فإن ثبت الإجماع) بله از دو راه ممکن است حکم خبرین متعارضین را شامل سایر امارات متعارضه هم بدانیم:

الف: اگر واقعا اجماع وجود داشته باشد نسبت به اشتراک حکم خبرین متعارضه با سایر امارات متعارضه ما تابع خواهیم بود.

ب: حکم خبرین متعارضین را نه از باب تنقیح مناط بلکه از این باب که اجماع منقول هم نوعی خبر است در خصوص اجماع منقول جاری بدانیم.

اما از راهی غیر از دو راه مذکور فیه تأمل.

لکن سخن گفتن در باب تعارض سایر امارات کم فائده است زیرا غیر از خبرین متعارضین، سایر امارات دلیل بر حجیتشان از باب ظن خاص نداریم، نسبت به اجماع منقول هم تردید است.

اگر کسی قائل به حجیت سایر امارات باشد طبیعتاً باید از باب انسداد و حجیت مطلق ظن باشد که مقصود ظن شخصی است نه نوعی و طبق این مبنا:

اگر ظن شخصی نسبت به حجیت هر دو متعارض ساقط شد تساقط خواهند کرد.

اگر ظن شخصی نسبت به یکی از متعارضین ساقط شد و نسبت به دیگری باقی ماند، همان که باقی مانده مورد عمل قرار می‌گیرد.

اما در خصوص اجماع منقول اگر آن را حجت بدانیم ترجیحات دلالی (نص و ظاهر) قطعاً در آن جاری خواهد بود مرجّحات صدور یا جهتی هم جاری خواهد بود - حتی اگر آن را عرفاً مصداق خبر ندانیم و به واسطه خبر نبودن، اخبار علاجیه هم شاملش نشود هر چند مصداق نبأ باشد - زیرا علت مذکور در روایات عام است و می‌گوید: "فإنّ المجمع علیه لاریب فیه" یا "لأنّ الرشد فی خلافهم" و این علت شامل هر آماره معتبری می‌شود از جمله اجماع منقول پس این علل مذکوره در روایات اختصاص به خبرین متعارضین ندارند. با این توضیحات، مرجّحات معتبره در خبرین متعارضین در اجماعین منقولین (نزد قائلین به حجیتش) معتبر خواهند بود زیرا معیار حجیت هر دو حصول ظن خاص است. و تفاوتی وجود ندارد بین اینکه دو خبر تعارض کنند یا دو اجماع منقول یا یک اجماع منقول با یک خبر.

### هذا تمام الكلام فی التعادل و التراجیح

رجّح الله ما نرجو التوفیق له من الحسنات علی ما مضی من السيئات، بجاه محمد و آله سادة السادات، علیهم أفضل الصلوات و أكمل التحیات، و علی أعدائهم أشدّ اللعنات و أسوأ العقوبات، آمین آمین آمین، یا ربّ العالمین.

و السلام علی من اتبع الهدی

سید روح الله ذاکری

قم

۱۱ خرداد ۱۴۰۱

۱ ذی‌قعدة ۱۴۴۳

<https://almostafa.blog.ir>



۵	مرحله سوم: أدله مجوزین و معتقدین به حجیت خبر واحد.....
۵	دلیل اول: آیات.....
۵	آیه اول: آیه نبأ.....
۵	یکم: مفهوم شرط.....
۶	دوم: مفهوم وصف.....
۷	تصحیح استدلال توسط شیخ انصاری.....
۷	اولا: نیاز به تمسک به قانون أسوایت نیست.....
۸	ثانیا: تمسک به قانون أسوایت راه‌گشا نیست.....
۹	نقد استدلال به آیه نباء.....
۹	دسته اول: اشکالات غیر قابل دفع.....
۹	اشکال اول: نه وصف نه شرط در آیه مفهوم ندارد.....
۹	اما نسبت به مفهوم وصف.....
۹	اما نسبت به مفهوم شرط.....
۱۰	ایراد اول: مفهوم دو فرد دارد.....
۱۰	جواب از ایراد اول: تفاوت موضوع در منطوق و مفهوم.....
۱۱	ایراد دوم: مفهوم سالبه به إنتفاء محمول است.....
۱۱	جواب از ایراد دوم: قرینه داریم بر سالبه به إنتفاء موضوع.....
۱۲	اشکال دوم: تعارض بین مفهوم و منطوق.....
۱۳	ایراد اول: خاص (مفهوم) مقدم بر عام (منطوق) است.....
۱۴	جواب ایراد اول: منطوق أقوى و مقدم است.....
۱۶	ایراد دوم: رفع تعارض با کلمه تبیین و جهالت.....
۱۶	سه تفسیر در کلمه تبیین.....
۱۶	تفسیر اول: تفسیر تبیین به قطع و علم (تبیین علمی).....
۱۶	تفسیر دوم: کسب اطمینان.....
۱۶	نقد تفسیر دوم: عدم نیاز به مفهوم.....
۱۷	تفسیر سوم: تفسیر تبیین به عقل و جهالت به سفاهت.....
۱۷	نقد تفسیر سوم: مخالفت با ظاهر و شأن نزول آیه.....
۱۹	دسته دوم: اشکالات قابل دفاع و نقد.....
۱۹	اشکال اول: تعارض بین آیه نبأ و آیات ناهیه از عمل به ظن.....
۱۹	بیان اول: تعارض در خبر ظنی عادل.....
۲۰	نقد بیان اول: رابطه عامین مطلق و مفهوم مقدم است.....
۲۱	بیان دوم: تعارض در خبر ظنی عادل در انفتاح باب علم.....
۲۱	نقد بیان دوم: رابطه عامین مطلق و مفهوم مقدم است.....
۲۵	اشکال دوم: تناقض با إخبار سید مرتضی.....
۲۵	نقد اشکال دوم:.....
۲۵	جواب اول: آیه نبأ خبر حسّی را می‌گوید نه حدسی.....

- ۲۵..... جواب دوم: تعارض با إخبار شیخ طوسی
- ۲۵..... جواب سوم: عدم امکان شمول آیه نسبت به خبر سید مرتضی
- ۲۹..... اشکال سوم: عدم شمول آیه بر أخبار مع الواسطه
- ۲۹..... نقد اشکال سوم:
- ۲۹..... یک ایراد و پاسخ آن
- ۳۳..... اشکال چهارم: عدم جریان مفهوم آیه در احکام شرعی
- ۳۴..... نقد اشکال چهارم:
- ۳۵..... اشکال پنجم: عدم عمل به مفهوم آیه در مورد خودش
- ۳۵..... نقد اشکال پنجم:
- ۳۷..... اشکال ششم: اشکالی از مرحوم شهید ثانی
- ۳۷..... نقد اشکال ششم: تبیین وجوب غیری دارد.
- ۳۷..... اشکال هفتم: ظنی بودن دلالت آیه
- ۳۷..... نقد دلیل هفتم: ظن مستند به قطع، حجت است.
- ۳۸..... اشکال هشتم:
- ۳۹..... نقد اشکال هشتم:
- ۴۱..... استدلال به منطوق بر حجیت اقسام چهارگانه خبر
- ۴۳..... نقد استدلال مذکور
- ۴۵..... آیه دوم: آیه نفر
- ۴۵..... مطلب اول: بیان استدلال به آیه
- ۴۵..... تبیین وجوب حذر
- ۴۵..... وجه اول: با استفاده از کلمه "لعل"
- ۴۷..... وجه دوم: استفاده از کلمه "لولا"
- ۵۱..... مطلب دوم: نقد استدلال
- ۵۱..... اشکال اول: آیه شامل خبر واحد ظنی نمی‌شود
- ۵۳..... اشکال دوم: آیه نفر حجیت خبر واحد ظنی را انکار می‌کند
- ۵۳..... اشکال سوم: خبر مخبر، إنذار نیست.
- ۵۷..... آیه سوم: آیه کتمان
- ۵۷..... نکته اول: تبیین استدلال به آیه
- ۵۷..... نکته دوم: نقد استدلال به آیه
- ۵۷..... اشکال اول: آیه شامل خبر واحد ظنی نمی‌شود
- ۵۷..... اشکال دوم: انکار حجیت خبر ظنی در آیه
- ۵۸..... اشکال سوم: وجوب قبول، در إظهار یقین آور.
- ۵۹..... آیه چهارم: آیه سؤال (ذکر)
- ۵۹..... نکته اول: تبیین استدلال
- ۵۹..... نکته دوم: نقد استدلال
- ۶۰..... اشکال اول: مقصود از اهل ذکر، ائمه هستند
- ۶۰..... اشکال دوم: فقط در حصول یقین، قبول واجب است.
- ۶۰..... اشکال سوم: قبول از عالم واجب است نه ناقل
- ۶۱..... آیه پنجم: آیه اُذُن
- ۶۱..... نکته اول: تبیین استدلال به آیه

- خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرّجات/مطلب ۵: مرّجات خارجیه/مرّجاتی که اعتبار مستقل دارند ..... ۹۴۷
- نکته دوم: نقد استدلال ..... ۶۱
- اشکال اول: عمل حضرت، به علم بوده نه ظن ..... ۶۲
- اشکال دوم: مقصود تصدیق قولی است ..... ۶۲
- نکته پایانی: جمع بندی بحث آیات ..... ۶۵
- جهت اول: انکار حجیت خبر فاسق ..... ۶۵
- جهت دوم: حجیت خبر عادل واقعی ..... ۶۵
- جهت سوم: حجیت خبر عادل در خصوص حصول اطمینان ..... ۶۵
- نتیجه دلیل اول (آیات) ..... ۶۵
- دلیل دوم: سنة ..... ۶۶
- طائفه اول: أخبار علاجیة ..... ۶۶
- طائفه دوم: إرجاع راویان به بعض اصحاب ..... ۶۸
- طائفه سوم: إرجاع به روات، ثقات و علماء ..... ۶۸
- طائفه چهارم: روایات دال بر حجیت خبر واحد ..... ۶۸
- ذکر دو نکته ..... ۶۸
- نکته اول: اعتبار وثاقت ..... ۶۸
- نکته دوم: عدم اعتبار عدالت ..... ۶۸
- دلیل سوم: اجماع ..... ۶۹
- وجه اول: ادعای اجماع به نحو موجه جزئیة ..... ۶۹
- طریق اول: اجماع محصل ..... ۶۹
- طریق دوم: اجماع منقول ..... ۷۰
- مورد منقول اول: از مرحوم شیخ طوسی ..... ۷۰
- مسأله تدوین حدیث ..... ۷۱
- الف: دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم السلام ..... ۷۱
- ب: دیدگاه مکتب خلفا ..... ۷۱
- اشکال اول: ..... ۷۳
- جواب: ..... ۷۳
- اشکال دوم: ..... ۷۳
- جواب: ..... ۷۳
- اشکال سوم: ..... ۷۳
- جواب: ..... ۷۳
- اشکال چهارم: ..... ۷۴
- جواب: ..... ۷۴
- اشکال پنجم: ..... ۷۴
- جواب: ..... ۷۴
- اشکال ششم: ..... ۷۵
- جواب: ..... ۷۵
- اشکال هفتم: ..... ۷۷
- جواب: ..... ۷۷
- دو برداشت متفاوت از کلام مرحوم شیخ طوسی ..... ۷۹
- برداشت اول: حجیت خبر واحد عادل مع القرینة ..... ۷۹

- ۷۹..... یکم: کلام صاحب معالم و محقق حلی
- ۷۹..... نقد: کلام ابن دو عالم
- ۷۹..... دوم: کلام محدث أسترآبادی و شیخ حسین کرکی
- ۸۱..... نقد کلام مرحوم شیخ حسین کرکی
- ۸۳..... جمع‌بندی نقد برداشت اول:
- ۸۳..... برداشت دوم: حجیت خبر واحد عادل مطلقاً
- ۸۴..... نکته: دلیل دو اجماع متناقض در کلام سید مرتضی و شیخ طوسی
- ۸۵..... جواب از تنافی دو ادعای شیخ طوسی و سید مرتضی
- ۸۵..... وجه جمع اول: ادعای سید اجماع قولی و ادعای شیخ اجماع عملی است
- ۸۶..... نقد وجه جمع اول:
- ۸۷..... وجه جمع دوم: مقصود سید از قرینه علمیه همان وثوق است.
- ۸۷..... مورد منقول دوم: از مرحوم سید بن طاووس
- ۸۸..... مورد منقول سوم: مرحوم علامه حلی
- ۸۸..... مورد منقول چهارم: مرحوم علامه مجلسی
- ۸۹..... دو نکته در کلام مرحوم علامه حلی
- ۸۹..... نکته اول: مقصود ایشان از اخباریان
- ۹۰..... نکته دوم: مقصود از ایجاد شبهه برای مرحوم سید مرتضی
- ۹۱..... بیان قرائن قطعیه بر نقل اجماع
- ۹۱..... قرینه اول: مبنای اصحاب اجماع
- ۹۲..... قرینه دوم: قبول مراسلات ابن اَبی عمیر
- ۹۲..... قرینه سوم: کلامی از مرحوم ابن ادریس
- ۹۳..... قرینه چهارم: کلام محقق حلی
- ۹۳..... قرینه پنجم: عمل به اصول متلقاة
- ۹۳..... قرینه ششم و هفتم: کلامی از مرحوم علامه مجلسی و مرحوم شیخ بهائی
- ۹۵..... نکته: کلام فاضل قزوینی در جمع بین ادعای شیخ و سید
- ۹۵..... وجه دوم: اجماع همه فقهاء از جمله سید مرتضی
- ۹۶..... وجه سوم: سیره مسلمانان
- ۹۷..... وجه چهارم: سیره عقلاً
- ۹۷..... مقدمه اول: عمل عقلاء به خبر ثقه
- ۹۷..... مقدمه دوم: رضایت شارع از این سیره
- ۹۹..... وجه پنجم: اجماع صحابه بر عمل به خبر واحد
- ۹۹..... مقدمه اول: اجماع صحابه بر عمل به خبر واحد
- ۹۹..... مقدمه دوم: عدم ردع اصحاب
- ۹۹..... نقد وجه پنجم:
- ۹۹..... وجه ششم: اجماع امامیه بر عمل به خبر واحد
- ۹۹..... نقد تقریر ششم:
- ۱۰۰..... نتیجه دلیل سوم:
- ۱۰۱..... دلیل چهارم: عقل
- ۱۰۱..... وجه اول: دلیل عقل بر حجیت خصوص خبر واحد
- ۱۰۱..... بیان اول: تبیین دلیل عقل با علم اجمالی

۹۴۹	خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرّجات/مطلب ۵: مرّجات خارجیه/مرّجاتی که اعتبار مستقل دارند
۱۰۱	نکته اول: علم اجمالی به صدور اکثر اخبار
۱۰۱	شاهد اول: عدم اکتفاء به نقل از کتاب
۱۰۱	شاهد دوم: عدم نقل از راویان دارای کمترین ضعف
۱۰۱	شاهد سوم: تردید در نقل از کتب افراد عدول کننده از حق
۱۰۲	نکته دوم: حکم عقل به حجیت ظن در تعذر علم
۱۰۳	نقد بیان اول:
۱۰۳	جواب اول:
۱۰۵	اشکال دوم:
۱۰۵	اشکال سوم:
۱۰۵	بیان دوم: کلام مرحوم فاضل تونی
۱۰۶	نقد بیان دوم:
۱۰۶	اشکال اول:
۱۰۶	اشکال دوم:
۱۰۷	بیان سوم: کلام مرحوم اصفهانی
۱۰۷	نقد بیان سوم:
۱۰۸	نتیجه وجه اول:
۱۰۹	وجه دوم: دلیل عقلی بر حجیت مطلق ظن
۱۰۹	دلیل اول: وجوب دفع ضرر مظنون
۱۰۹	نقد دلیل اول:
۱۰۹	جواب اول: حاجبی: دفع ضرر مظنون واجب نیست
۱۰۹	نقد جواب اول:
۱۰۹	اشکال اول: اتفاق عقلاء بر وجوب دفع ضرر مظنون
۱۱۰	اشکال دوم: دلالت آیات بر ثبوت اصل وجوب
۱۱۱	جواب دوم: شیخ طوسی: اختصاص وجوب دفع ضرر به ضرر دنیوی
۱۱۱	نقد جواب دوم:
۱۱۱	جواب سوم: جواب نقضی به ظن حاصل از قیاس و خبر فاسق
۱۱۳	نقد جواب سوم:
۱۱۳	أولاً: میرزای قمی: سایر ظنون تخصیصاً خارج شده‌اند
۱۱۳	ثانیاً: سایر ظنون تخصیصاً خارج شده‌اند
۱۱۳	اشکال شیخ انصاری به نقد مذکور
۱۱۴	اشکال مرحوم شیخ به جواب سوم:
۱۱۵	نقد شیخ انصاری بر دلیل اول:
۱۱۵	احتمال اول: مقصود از ضرر عقاب باشد
۱۱۷	احتمال دوم: مقصود از ضرر، مفسده باشد
۱۱۷	اشکال اول: متقاضی مفسده موجود و مانع مفقود است
۱۱۸	جواب: عدم تمامیت اجزاء علت تامه
۱۱۸	اشکال دوم: نهی شارع از عمل به مطلق ظنون
۱۱۸	جواب: شارع از تشریح نهی کرده نه ظن
۱۲۰	اشکال پایانی به دلیل اول: دلیل اخص از مدعا است
۱۲۰	خلاصه نظریه شیخ در نقد دلیل اول:

- دلیل دوم: قبح ترجیح مرجوح..... ۱۲۱.....
- اشکال اول: نقد کلیت کبری ..... ۱۲۱.....
- جواب:..... ۱۲۲.....
- اشکال دوم: امکان توقف و عدم ترجیح..... ۱۲۲.....
- جواب:..... ۱۲۲.....
- اشکال سوم: اشکال مرحوم شیخ به دلیل دوم..... ۱۲۲.....
- دلیل سوم: لزوم جمع بین دو قاعده احتیاط و إنتفاء حرج..... ۱۲۳.....
- نکته یکم: قطع به وجود واجب و حرام بین مشتبهات..... ۱۲۳.....
- نکته دوم: وجوب احتیاط حتی در موهومات..... ۱۲۳.....
- نکته سوم: لزوم حرج در احتیاط تامّ..... ۱۲۳.....
- نتیجه: وجود راه‌های متعدد و تعیین یکی از آنها..... ۱۲۳.....
- نقد دلیل سوم:..... ۱۲۳.....
- دلیل چهارم: دلیل انسداد..... ۱۲۳.....
- مقدمه اول: انسداد باب علم و علمی..... ۱۲۴.....
- مقدمه دوم: حرمت ترک احکام مشتبه..... ۱۲۴.....
- مقدمه سوم: بررسی امثال تکالیف از سه راه..... ۱۲۴.....
- مقدمه چهارم: انحصار امتثال در حجیت مطلق ظن..... ۱۲۴.....
- مقصد سوم: شک..... ۱۲۵.....
- مقدمه: بیان شش نکته..... ۱۲۵.....
- نکته اول: حالات سه گانه مجتهد نسبت به حکم الله..... ۱۲۵.....
- نکته دوم: حکم واقعی و ظاهری، دلیل اجتهادی و فقهاتی..... ۱۲۵.....
- نکته سوم: وجه تقدیم أدله بر اصول..... ۱۲۷.....
- مرحله اول: دلیل بر اصل وارد است..... ۱۲۷.....
- مرحله دوم: تفصیل در مسأله..... ۱۲۸.....
- قسم اول: دلیل قطعی وارد بر اصل عملی..... ۱۲۸.....
- قسم دوم: دلیل ظنی معتبر، مخصّص اصل عملی..... ۱۲۸.....
- بیان اول: جریان حکم ظاهری (اصل عملی) در عدم علم به حکم..... ۱۲۸.....
- بیان دوم: حکم ظاهری اعم از آماره و اصل عملی..... ۱۲۹.....
- مرحله سوم: دلیل حاکم بر اصل عملی..... ۱۲۹.....
- مرحله چهارم: تفصیل نهایی..... ۱۲۹.....
- نکته چهارم: اصول عملیه جاری در شبهه حکمیه..... ۱۳۱.....
- نکته پنجم: حصر اصول عملیه در چهار، عقلی است..... ۱۳۱.....
- نکته ششم: امکان تداخل اصول عملیه..... ۱۳۲.....
- مقام اول: براءت، اشتغال و تخیر..... ۱۳۲.....
- موضع یکم: شک در اصل تکلیف..... ۱۳۲.....
- مطلب اول: شبهه تحریمیه..... ۱۳۳.....
- مسأله اول: فقدان نص..... ۱۳۳.....
- قول اول: براءت و إباحه (اصولیان)..... ۱۳۳.....
- دلیل اول: کتاب (استدلال به تمام ۷ آیه را نقد می‌کنند)..... ۱۳۳.....
- آیه اول: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا..... ۱۳۳.....

۹۵۱	خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجیہ/مرجحاتی کہ اعتبار مستقل دارند
۱۳۶	آیہ دوم: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا
۱۳۶	آیہ سوم: مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا
۱۳۷	نکته: آیہ نہ دال بر براءت است نہ حجیت حکم عقل
۱۳۷	یکم: کلام مرحوم فاضل تونی
۱۳۷	دوم: کلام مرحوم صاحب قوانین
۱۳۸	سوم: کلام مرحوم صاحب فصول
۱۳۸	چهارم: کلام مرحوم شیخ انصاری
۱۳۸	آیہ چهارم: مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ
۱۳۸	آیہ پنجم: لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ
۱۳۹	آیہ ششم: خطاب خداوند به پیامبر (ص)
۱۴۰	آیہ هفتم: مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا دُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ
۱۴۱	دلیل دوم: سنت
۱۴۱	روایت اول: حدیث رفع
۱۴۱	مرحله اول: نقد استدلال به حدیث رفع با تقدیر گرفتن "مؤاخذہ"
۱۴۳	مرحله دوم: دلالت حدیث رفع بر براءت با تقدیر گرفتن "جميع الآثار"
۱۴۵	مرحله سوم: پاسخ از اشکالات تقدیر گرفتن "جميع الآثار"
۱۴۷	مرحله چهارم: بیان پنج نکته
۱۵۲	روایت دوم: حدیث حَجَب
۱۵۲	نقد استدلال
۱۵۳	روایت سوم: حدیث سعة
۱۵۳	نقد استدلال
۱۵۳	روایت چهارم: روایت عبدالأعلى
۱۵۳	نقد استدلال
۱۵۳	روایت پنجم: حدیث أیما امرء
۱۵۳	نقد استدلال
۱۵۴	روایت ششم: حدیث احتجاج بر عباد
۱۵۴	نقد استدلال
۱۵۴	روایت هفتم: مرسله فقیه
۱۵۵	روایت هشتم: حدیث عبد الرحمن بن حجاج
۱۵۵	نقد استدلال
۱۵۷	روایت نهم: کل شیء فیہ حلال و حرام
۱۵۷	نقد استدلال
۱۶۴	دلیل سوم: اجماع
۱۶۴	تقریر اول: اجماع تقدیری
۱۶۴	تقریر دوم: اجماع محقق و تنجیزی
۱۶۵	بیان اول: اجماع محصل
۱۶۵	بیان دوم: اجماع منقول
۱۶۶	بیان سوم: اجماع عملی یا سیره متشرعه
۱۶۷	خلاصه استدلال به اجماع
۱۶۸	دلیل چهارم: عقل

- ۱۶۸ ..... بیان اول: قبح عقاب بلا بیان (شیخ انصاری).....
- ۱۶۹ ..... بیان دوم: لزوم تکلیف به مالایطاق .....
- ۱۷۱ ..... نقد سه دلیل دیگر .....
- ۱۷۱ ..... دلیل اول: استصحاب برائت متیقّنة .....
- ۱۷۱ ..... نقد دلیل اول: (استصحاب) .....
- ۱۷۱ ..... اولاً: استصحابتان اصل مثبت است .....
- ۱۷۴ ..... دلیل دوم: معسور بودن احتیاط .....
- ۱۷۴ ..... نقد دلیل دوم: (احتیاط) .....
- ۱۷۴ ..... دلیل سوم: تعذر احتیاط در بعض موارد .....
- ۱۷۴ ..... نقد دلیل سوم: .....
- ۱۷۵ ..... قول دوم: وجوب احتیاط (اخباریان) .....
- ۱۷۵ ..... دلیل اول: آیات .....
- ۱۷۵ ..... طائفه اول: آیات ناهیه از قول به غیر علم .....
- ۱۷۵ ..... طائفه دوم: آیات دال بر لزوم احتیاط .....
- ۱۷۵ ..... نقد تمسک به آیات .....
- ۱۷۷ ..... دلیل دوم: روایات .....
- ۱۷۷ ..... طائفه اول: روایات دال بر حرمت قول و عمل بلاعلم .....
- ۱۷۷ ..... نقد طائفه اول: .....
- ۱۷۷ ..... طائفه دوم: روایات دال بر وجوب توقف .....
- ۱۸۱ ..... نقد طائفه دوم: .....
- ۱۸۱ ..... بیان اول: .....
- ۱۸۳ ..... بیان دوم: .....
- ۱۸۷ ..... بیان سوم: .....
- ۱۸۹ ..... بررسی و نقد پنج جواب به استدلال اخباریان .....
- ۱۸۹ ..... جواب اول: .....
- ۱۸۹ ..... نقد جواب اول: .....
- ۱۸۹ ..... جواب دوم: .....
- ۱۸۹ ..... نقد جواب دوم: .....
- ۱۸۹ ..... جواب سوم: .....
- ۱۸۹ ..... نقد جواب سوم: .....
- ۱۹۱ ..... جواب چهارم: .....
- ۱۹۱ ..... نقد جواب چهارم: .....
- ۱۹۳ ..... جواب پنجم: .....
- ۱۹۳ ..... نقد جواب پنجم: .....
- ۱۹۳ ..... اشکال اول: نسبت به اکثر اخبار برائت رابطه ورود است نه تخصیص .....
- ۱۹۳ ..... اشکال دوم: نسبت به خصوص مرسله فقیه .....
- ۱۹۴ ..... اشکال سوم: رابطه تباین و تعارض است نه عام و خاص .....
- ۱۹۵ ..... طائفه سوم: روایات دال بر وجوب احتیاط .....
- ۱۹۷ ..... نقد طائفه سوم: .....
- ۱۹۷ ..... نقد صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج .....



۹۵۳	..... خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجّحات/مطلب ۵: مرجّحات خارجیه/مرجّحاتی که اعتبار مستقل دارند
۱۹۹	..... نقد موثقه عبدالله بن وضّاح
۲۰۱	..... نقد روایت أمالی مفید ثانی
۲۰۲	..... نقد چهار روایت آخر
۲۰۳	..... نقد کلام مرحوم محقق
۲۰۳	..... طائفه چهارم: اخبار تثلیث
۲۰۵	..... تبیین استدلال اخباریان
۲۰۷	..... نقد طائفه چهارم:
۲۱۱	..... دلیل سوم: عقل
۲۱۱	..... بیان اول: علم اجمالی به محرّمات کثیره
۲۱۳	..... نقد بیان اول:
۲۱۵	..... بیان دوم:
۲۱۵	..... نقد بیان دوم
۲۱۷	..... تنبیهات شبهه تحریمیه فقدان نص
۲۱۷	..... تنبیه اول: نقد انتساب قول تفصیل به مرحوم محقق
۲۲۳	..... تنبیه دوم: برائت اصل عملی است نه أماره
۲۲۴	..... تنبیه سوم: اخبار احتیاط امر استحبابی مولوی اند
۲۲۷	..... تنبیه چهارم: تبیین اختلاف بین اخباریان
۲۲۷	..... احتمال اول: وحدت محتوای هر چهار قول
۲۲۷	..... احتمال دوم: تفاوت محتوایی بین چهار قول
۲۲۷	..... - اختلاف دیدگاه قائلین به توقف:
۲۲۷	..... - اختلاف دیدگاه قائلین به احتیاط:
۲۲۷	..... - اختلاف دیدگاه قائلین به حرمت ظاهریه و واقعیه:
۲۲۹	..... تنبیه پنجم: جریان أصالة البرائة با عدم اصل موضوعی
۲۳۱	..... تنبیه ششم: پاسخ اصولیان از شبهه اخباریان
۲۳۱	..... مسأله دوم: شبهه حکمیه تحریمیه با منشأ اجمال نص
۲۳۳	..... مسأله سوم: شک حکمیه تحریمیه با منشأ تعارض نصین
۲۳۵	..... مسأله چهارم: شبهه تحریمیه موضوعیه
۲۳۹	..... تنبیهات شبهه تحریمیه موضوعیه
۲۳۹	..... تنبیه اول: جریان برائت با عدم اصل موضوعی
۲۴۰	..... تنبیه دوم: نقد کلام مرحوم شیخ حرّ عاملی
۲۴۳	..... تنبیه سوم: حسن شخصی احتیاط تا زمانی که منجر به حرام نشود
۲۴۴	..... تنبیه چهارم: در شبهه موضوعیه تحریمیه فحص واجب نیست
۲۴۵	..... مطلب دوم: شبهه وجوبیه
۲۴۵	..... مسأله اول: شبهه وجوبیه با فقدان نص معتبر
۲۵۱	..... تنبیه اول: وجوب نفسی مستقل
۲۵۳	..... تنبیه دوم: بررسی رجحان احتیاط
۲۶۳	..... تنبیه سوم: عدم إجراء برائت در بعض صور
۲۶۷	..... مسأله دوم: شبهه وجوبیه با منشأ اجمال نص
۲۶۹	..... مسأله سوم: تعارض نصین
۲۶۹	..... أدله قائلین به وجوب احتیاط:

- دلیل قائلین به تخییر (عدم وجوب احتیاط) ..... ۲۷۱
- مسأله چهارم: شبهه موضوعیه ..... ۲۷۳
- مطلب سوم: دوران بین محذورین (تخییر) ..... ۲۸۵
- مسأله اول: منشأ فقدان نص ..... ۲۸۵
- صورت اول: هر دو بُعد توصلی است. .... ۲۸۷
- دلیل قول اول: برائت عقلی و شرعی ..... ۲۸۸
- دلیل قول دوم: توقف (شیخ انصاری) ..... ۲۹۵
- أدله قول سوم: ..... ۲۹۵
- دلیل قول دوم: توقف و تخییر عقلی (شیخ انصاری) ..... ۲۹۷
- أدله قول سوم: ..... ۲۹۷
- نقد أدله قول سوم ..... ۲۹۹
- نقد قول چهارم: ..... ۳۰۴
- مسأله دوم: منشأ اجمال نص ..... ۳۰۷
- مسأله سوم: منشأ تعارض أدله ..... ۳۰۷
- مسأله چهارم: اشتباه موضوع ..... ۳۰۹
- نکته پایانی: حکم شک در اصل تکلیف غیر الزامی ..... ۳۱۰
- موضع دوم: شک در مکلف به ..... ۳۱۱
- مطلب اول: شبهه تحریمیه ..... ۳۱۱
- مسأله اول: اشتباه در موضوع خارجی ..... ۳۱۱
- مقام اول: شبهه محصوره ..... ۳۱۳
- مقام اول: بررسی مخالفت قطعیه ..... ۳۱۳
- مقام دوم: وجوب موافقت قطعیه ..... ۳۲۷
- تنبيهات ..... ۳۳۹
- تنبيه اول: هیچ تفصیلی در مسأله صحیح نیست ..... ۳۳۹
- تنبيه دوم: وجوب اجتناب عقلی یا شرعی (ارشادی یا مولوی) ..... ۳۴۳
- قول اول: شیخ انصاری: وجوب اجتناب امر ارشادی است. .... ۳۴۴
- قول دوم: وجوب اجتناب امر مولوی است. .... ۳۴۷
- تنبيه سوم: شرایط تنجز تکلیف اجتناب از مشتبهین ..... ۳۴۷
- شرط اول: علم اجمالی تکلیف منجز جدید بیاورد. .... ۳۴۷
- شرط دوم: دو طرف مقدور باشد. .... ۳۴۸
- شرط سوم: دو طرف مبتلی به باشد. .... ۳۴۸
- مطلب اول: نقد کلامی از صاحب مدارک ..... ۳۴۹
- مطلب دوم: معیار تشخیص مورد ابتلاء ..... ۳۵۰
- مطلب سوم: مقتضای اصول عملیه عند الشک ..... ۳۵۱
- مطلب چهارم: مقتضای اصل لفظی عند الشک ..... ۳۵۱
- مطلب پنجم: مقتضای أدله شرعیه ..... ۳۵۲
- تنبيه چهارم: آثار وضعی در مشتبهین (حکم ملاقی) ..... ۳۵۳
- صورت اول: ملاقی با یک مشتبه بعد علم اجمالی ..... ۳۵۴
- صورت دوم: هر مشتبه یک ملاقی دارد ..... ۳۵۹
- صورت سوم: اول ملاقات، بعد از بین رفتن ملاقی و سپس علم اجمالی ..... ۳۵۹

- خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجی/مرجحاتی که اعتبار مستقل دارند ..... ۹۵۵
- ۳۶۰ ..... صورت چهارم: اول علم اجمالی سپس ملاقات سپس فقدان ملاقی
- ۳۶۱ ..... تنبیه پنجم: اضطرار به ارتکاب بعض اطراف
- ۳۶۱ ..... صورت اول: اول اضطرار به بعض معین سپس علم اجمالی
- ۳۶۱ ..... صورت دوم: اضطرار به بعض معین همزمان با علم اجمالی
- ۳۶۱ ..... صورت سوم: اول علم اجمالی سپس اضطرار به بعض معین
- ۳۶۲ ..... صورت چهارم: اول اضطرار به بعض غیر معین سپس علم اجمالی
- ۳۶۲ ..... صورت پنجم: اضطرار به بعض غیر معین همزمان با علم اجمالی
- ۳۶۲ ..... صورت ششم: اول علم اجمالی سپس اضطرار به بعض غیر معین
- ۳۶۷ ..... تنبیه ششم: تحقق تدریجی مشتبه
- ۳۶۸ ..... حکم مخالفت قطعی در مثال اول
- ۳۶۹ ..... تنبیه هفتم: علم اجمالی در مکلف واحد
- ۳۷۲ ..... تنبیه هشتم: أصالة الحرمة در اطراف علم اجمالی
- ۳۷۳ ..... تنبیه نهم: تکثیر مشتبهین
- ۳۷۳ ..... چکیده بحث شبهه محصوره
- ۳۷۵ ..... مقام دوم: شبهه غیر محصوره
- ۳۷۵ ..... مطلب اول: اجتناب واجب نیست
- ۳۷۵ ..... دلیل اول: اجماع
- ۳۷۵ ..... دلیل دوم: قاعده عسر و حرج
- ۳۷۶ ..... نقد دلیل دوم:
- ۳۷۷ ..... دلیل سوم: جمع بین اخبار حلّ و اخبار توقف
- ۳۷۷ ..... نقد دلیل سوم:
- ۳۷۸ ..... دلیل چهارم: روایات
- ۳۷۸ ..... نقد دلیل چهارم:
- ۳۷۹ ..... دلیل پنجم: ضعف احتمال ضرر
- ۳۷۹ ..... دلیل ششم: خروج بعض اطراف از إبتلاء
- ۳۷۹ ..... نقد دلیل ششم:
- ۳۸۱ ..... مطلب دوم: تنبیهات
- ۳۸۱ ..... تنبیه اول: عدم جواز ارتکاب جمیع اطراف
- ۳۸۳ ..... تنبیه دوم: ضابطه محصوره و غیر محصوره
- ۳۸۳ ..... ضابطه اول: سختی در شمارش
- ۳۸۳ ..... نقد ضابطه اول
- ۳۸۳ ..... ضابطه دوم: سختی شمارش در زمان کم
- ۳۸۳ ..... نقد ضابطه دوم:
- ۳۸۵ ..... ضابطه سوم: منجرّ به ترک عمل می شود یا نه
- ۳۸۵ ..... نقد ضابطه سوم:
- ۳۸۵ ..... ضابطه چهارم: عدم اعتناء به احتمال ضرر
- ۳۸۵ ..... نکته اول: عدم وحدت وقایع
- ۳۸۶ ..... نکته دوم: عدم اطمینان خاطر
- ۳۸۶ ..... نکته سوم: وظیفه مکلف چیست؟
- ۳۸۷ ..... تنبیه سوم: شبهه کثیر در کثیر

- ۳۸۹..... تنبيه چهارم: ساير اقسام در شبهه تحريميه
- ۳۹۱..... مطلب دوم: شبهه وجوبيه
- ۳۹۳..... قسم اول: متباينين
- ۳۹۳..... مسأله اول: فقدان نص معتبر
- ۳۹۳..... حکم اول: مخالفت قطعيه
- ۳۹۳..... قول اول: (شيخ) حرام است
- ۳۹۳..... قول دوم: اگر اجماع باشد حرام است
- ۳۹۳..... حکم دوم: موافقت قطعيه
- ۳۹۳..... قول اول: (شيخ) واجب است
- ۳۹۵..... قول دوم: جواز موافقت احتماليه
- ۳۹۵..... دليل اول: جواز شرعی در موارد مشابه
- ۳۹۶..... نقد دليل اول:
- ۳۹۷..... دليل دوم: روايات
- ۳۹۷..... نقد دليل دوم:
- ۳۹۹..... کلام ميرزای قمی؛
- ۴۰۱..... کلام محقق خوانساری:
- ۴۰۱..... نقد کلام مرحوم ميرزای قمی:
- ۴۰۷..... دليل سوم: لزوم تشريع
- ۴۰۷..... نقد دليل سوم:
- ۴۱۱..... مسأله دوم: اجمال نص
- ۴۱۳..... مسأله سوم: تعارض نصين
- ۴۱۳..... مسأله چهارم: شبهه موضوعيه
- ۴۱۵..... تنبيهات هفتگانه
- ۴۱۵..... تنبيه اول: شك در شرط واجب
- ۴۱۷..... تنبيه دوم: كيفيت نيّت در شرط واجب
- ۴۱۹..... تنبيه سوم: وجوب عقلي احتياط در ما نحن فيه
- ۴۲۰..... تنبيه چهارم: اجزاء موافقت احتماليه در كشف تطابق با واقع
- ۴۲۱..... تنبيه پنجم: حکم محصوره و غيرمحصوره
- ۴۲۳..... تنبيه ششم: احتياط با تمکن از علم تفصيلی
- ۴۲۳..... تنبيه هفتم: مشتبه دو امر مترتب باشد
- ۴۲۹..... خلاصه مباحث دوران بين متباينين
- ۴۳۱..... قسم دوم: دوران بين اقل و اکثر (ارتباطی)
- ۴۳۲..... قسم اول: شك در جزء خارجي
- ۴۳۲..... مسأله اول: فقدان نص معتبر
- ۴۳۲..... بررسی أدله اقوال
- ۴۳۲..... مطلب اول: براءت عقلي از اکثر
- ۴۳۹..... مطلب دوم: استصحاب عدم وجوب اکثر
- ۴۴۱..... مطلب سوم: أدله وجوب احتياط
- ۴۴۱..... دليل اول: استصحاب اشتغال ذمه
- ۴۴۱..... دليل دوم: قاعده اشتغال

۹۵۷	خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجیه/مرجحاتی که اعتبار مستقل دارند
۴۴۱	دلیل سوم: اشتراک حاضر و غائب در احکام
۴۴۱	دلیل چهارم: دفع عقاب محتمل
۴۴۱	دلیل پنجم: لزوم قصد قربت
۴۴۲	نقد دلیل اول:
۴۴۲	نقد دلیل دوم:
۴۴۳	نقد دلیل سوم:
۴۴۳	نقد دلیل چهارم:
۴۴۳	نقد دلیل پنجم:
۴۴۵	مطلب چهارم: براءت نقلی از اتیان اکثر
۴۴۵	حدیث اول: حدیث حجب
۴۴۵	حدیث دوم: حدیث رفع
۴۴۵	نکته اول: نقد کلام شریف العلماء
۴۴۷	نکته دوم: نقد کلام صاحب فصول
۴۵۵	مطلب پنجم: نقد تمسک به سه اصل بر براءت
۴۵۵	اصل اول: استصحاب عدم وجوب اکثر
۴۵۵	نقد اصل اول:
۴۵۵	اصل دوم: استصحاب عدم وجوب جزء مشکوک
۴۵۵	نقد اصل دوم:
۴۵۶	اصل سوم: استصحاب عدم جزئیت
۴۵۶	نقد اصل سوم:
۴۵۹	مسأله دوم: اجمال نص
۴۵۹	مطلب اول: تحریر محل نزاع و مدعا
۴۵۹	مطلب دوم: پاسخ به چند اشکال
۴۶۵	مسأله سوم: تعارض نصین
۴۷۱	مسأله چهارم: شبهه موضوعیه
۴۷۱	نکته اول: تحریر محل بحث
۴۷۱	نکته دوم: مدعی و دلیل
۴۷۱	نکته سوم: چرا حکم به براءت نمی‌کنید؟
۴۷۲	قسم دوم: جزء ذهنی
۴۷۷	نکته اول: دوران بین تعیین و تخییر
۴۷۹	نکته دوم: حکم شک در شرطیت
۴۷۹	نکته سوم: شک در شرطیت و جزئیت مسبب از یک حکم تکلیفی
۴۸۰	خلاصه بحث اقل و اکثر
۴۸۱	تنبیهات اقل و اکثر
۴۸۱	تنبیه اول: شک در رکنیت
۴۸۳	مسأله اول: ترک سهوی جزء
۴۸۴	مسأله دوم: زیاده عمدی جزء
۴۸۶	مسأله سوم: زیاده سهوی
۴۸۷	تنبیه دوم: تمکن و تعدر از جزء
۴۸۸	تنبیه سوم: دوران بین شرطیت و جزئیت

- ۴۸۸ ..... تنبيه چهارم: شرط یا مانع، جزء یا زائد
- ۴۸۹ ..... مطلب سوم: دوران بین محذورین
- ۴۹۱ ..... خاتمه: شرائط اصول عملیه
- ۴۹۱ ..... مرحله اول: شرائط عمل به أصالة الإحتیاط
- ۴۹۱ ..... مطلب اول: تحقق موضوع، تنها شرط عمل به احتیاط
- ۴۹۲ ..... مطلب دوم: کیفیت احتیاط در خصوص عبادات
- ۴۹۳ ..... قسم اول: احتیاط منجر به تکرار عمل نیست
- ۴۹۷ ..... قسم دوم: احتیاط منجر به تکرار عمل است
- ۵۰۰ ..... چکیده بحث از شرائط عمل به أصالة الإحتیاط
- ۵۰۱ ..... مرحله دوم: شرط أصالة البرائة (و تخییر) فحص است
- ۵۰۱ ..... مبحث اول: وجوب اصل فحص
- ۵۰۱ ..... دلیل یکم: اجماع
- ۵۰۱ ..... دلیل دوم: دلالت مطابقی آیات و روایات دال بر وجوب تحصیل علم
- ۵۰۲ ..... دلیل سوم: دلالت التزامی روایات دال بر مؤاخذة جاهل
- ۵۰۳ ..... دلیل چهارم: عقل
- ۵۰۳ ..... دلیل پنجم: علم اجمالی به تکلیف
- ۵۰۵ ..... جمع بندی أدله:
- ۵۰۵ ..... حکم إجراء برائت قبل از فحص
- ۵۰۵ ..... بُعد اول: بررسی استحقاق عقاب
- ۵۰۶ ..... قول اول: مشهور: استحقاق عقاب فقط در مخالفت با واقع
- ۵۰۷ ..... قول دوم: صاحب مدارک: استحقاق عقاب بر ترک فحص
- ۵۱۵ ..... بُعد دوم: بررسی حکم وضعی
- ۵۱۶ ..... جهت اول: ابواب معاملات
- ۵۱۶ ..... نظریه اول: مشهور: معیار، مطابقت و مخالفت واقع است
- ۵۱۷ ..... نظریه دوم: تفصیل مرحوم فاضل نراقی
- ۵۲۱ ..... نقد نظریه دوم:
- ۵۲۳ ..... نظریه سوم: تفصیل مرحوم میرزای قمی
- ۵۲۴ ..... نقد نظریه سوم:
- ۵۲۴ ..... نظریه چهارم: بطلان اعمال جاهل
- ۵۲۴ ..... نقد نظریه چهارم:
- ۵۲۵ ..... جهت دوم: ابواب عبادات
- ۵۲۵ ..... صورت اول: فرد جاهل مقصر به جهل بسیط
- ۵۲۶ ..... صورت دوم: فرد غافل و جاهل مرکب
- ۵۲۷ ..... خاتمه: بیان سه امر
- ۵۲۷ ..... امر اول: مقصود از حکم واقعی
- ۵۳۱ ..... امر دوم: معذوریت در جهل و إخفات و قصر و اتمام
- ۵۳۵ ..... امر سوم: بررسی وجوب فحص در شبهه موضوعیه
- ۵۳۵ ..... مرحله اول: جمع بندی حکم فحص در شبهه حکمیه
- ۵۳۵ ..... مرحله دوم: شبهه موضوعیه
- ۵۳۵ ..... جهت اول: در شبهه موضوعیه تحریمیه قبل فحص برائت جاری است

۹۵۹	..... خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجیہ/مرجحاتی کہ اعتبار مستقل دارند
۵۳۵	..... جهت دوم: بررسی جریان براءت در شبهه موضوعیه وجوبیه قبل فحص
۵۴۱	..... مبحث دوم: مقدار فحص
۵۴۱	..... مدعای اول: مقدار فحص، یأس از وجود دلیل است.
۵۴۳	..... مدعای دوم: فحص بیشتر واجب نیست به دلیل لاجرح.
۵۴۵	..... پیوست: نقد سه شرط مرحوم فاضل تونی
۵۴۵	..... شرط اول: ثابت نشدن تکلیف دیگر
۵۴۵	..... بررسی و نقد کلام مرحوم فاضل تونی
۵۴۵	..... قسم اول: ثبوت حکم دیگر، ناشی از رفع مانع است نه اثر مستقیم إجراء براءت.
۵۴۶	..... قسم دوم: ثبوت حکم دیگر، تلازم دارد با إجراء اصل عدمی.
۵۵۵	..... شرط دوم: عدم تضرر مسلمان دیگر
۵۵۵	..... نقد مرحوم شیخ انصاری
۵۵۶	..... شرط سوم: شک در جزء عبادت نباشد
۵۵۶	..... نقد شرط سوم:
۵۵۶	..... چکیده مبحث شرط جریان أصالة البرائة
۵۵۷	..... قاعده لاضرر
۵۵۷	..... مطلب اول: دلیل بر قاعده نفی ضرر
۵۵۸	..... مطلب دوم: معنای لغوی ضرر و ضرار
۵۵۹	..... مطلب سوم: تحلیل جمله لاضرر و لاضرار
۵۵۹	..... برداشت اول: عدم تشریح ضرر (شیخ)
۵۶۰	..... برداشت دوم: حمل نفی بر نهی
۵۶۱	..... مطلب چهارم: سنجش رابطه بین لاضرر و سایر أدله
۵۶۱	..... نظریه اول: لاضرر حاکم است (شیخ)
۵۶۲	..... نظریه دوم: لاضرر مخصص عمومات است
۵۶۳	..... نکته: معیار حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر
۵۶۴	..... نظریه سوم: تقدیم عمومات بر لاضرر
۵۶۵	..... مطلب پنجم: پاسخ از اشکال تخصیص اکثر
۵۶۷	..... مطلب ششم: ضرر نوعی نه شخصی
۵۷۰	..... مطلب هفتم: تعارض ضررین (مالک و غیر مالک)
۵۷۰	..... نکته اول: اقسام تعارض ضررین
۵۷۰	..... نکته دوم: شیوه رفع تعارض
۵۷۱	..... نکته سوم: بیان دو شاهد فقهی بر کلامشان
۵۷۱	..... نکته چهارم: اشکال مرحوم سبزواری به فتوای مشهور
۵۷۲	..... نکته پنجم: اعتراض مرحوم فاضل جواد به ایشان
۵۷۳	..... نکته ششم: نظر مرحوم شیخ انصاری
۵۷۵	..... مطلب هشتم: تعارض ضرر دو مالک
۵۷۶	..... چکیده مبحث قاعده لاضرر
۵۷۷	..... مقام دوم: شک با حالت سابقه (استصحاب)
۵۷۷	..... مرحله اول: بیان کلیات
۵۷۷	..... مطلب اول: معنای استصحاب در لغت و اصطلاح
۵۷۷	..... نکته اول: معنای لغوی استصحاب

- نکته دوم: معنای اصطلاحی استصحاب ..... ۵۷۷
- تعریف اول: إبقاء ما كان (شیخ انصاری) ..... ۵۷۸
- تعریف دوم: تعریف مرحوم شیخ بهائی ..... ۵۷۹
- تعریف سوم: مرحوم خوانساری ..... ۵۷۹
- تعریف چهارم: از مرحوم میرزای قمی ..... ۵۷۹
- تعریف پنجم: از مرحوم صاحب معالم ..... ۵۷۹
- تعریف ششم: از قاضی عضد الدین ایجی ..... ۵۸۱
- تعریف هفتم: از مرحوم فاضل تونی ..... ۵۸۱
- مطلب دوم: بیان شش امر ..... ۵۸۱
- امر اول: استصحاب اصل عملی است یا أمارة ..... ۵۸۱
- مبنای اول: أمارة ظنیة است. (متقدمان) ..... ۵۸۱
- مبنای دوم: اصل عملی است. (متأخران و مرحوم شیخ) ..... ۵۸۱
- امر دوم: چرایی دلیل عقلی شمردن استصحاب ..... ۵۸۳
- امر سوم: استصحاب مسأله اصولی است یا فقهی؟ ..... ۵۸۳
- مبنای اول: طبق نظر قدما مسأله اصولی است. ..... ۵۸۵
- مبنای دوم: طبق نظر متأخران هم مسأله اصولی است ..... ۵۸۵
- امر چهارم: تبیین شک لاحق ..... ۵۸۹
- نکته اول: طبق مبنای متأخران، شک لاحق یعنی عدم العلم ..... ۵۸۹
- نکته دوم: طبق مبنای متقدمان شک لاحق یعنی ظن نوعی ..... ۵۸۹
- امر پنجم: تبیین ارکان استصحاب ..... ۵۹۱
- نکته اول: یقین سابق و شک لاحق دو رکن استصحاب ..... ۵۹۱
- نکته دوم: التفات فعلی به یقین و شک ..... ۵۹۱
- امر ششم: تقسیمات استصحاب ..... ۵۹۲
- اعتبار اول: تقسیم استصحاب به اعتبار خود مستصحب ..... ۵۹۳
- جهت اول: تقسیم مستصحب به وجودی و عدمی ..... ۵۹۳
- قسم اول: مستصحب وجودی ..... ۵۹۳
- قسم دوم: مستصحب عدمی ..... ۵۹۳
- اقوال در استصحاب عدمی ..... ۵۹۳
- قول اول: حجیت استصحابات عدمیه ..... ۵۹۳
- دلیل اول: اجماع ..... ۵۹۳
- دلیل دوم: سیره علما ..... ۵۹۳
- دلیل سوم: کیفیت استدلال علما ..... ۵۹۳
- نظریه مرحوم شیخ انصاری ..... ۵۹۷
- جهت دوم: مستصحب یا حکم شرعی است یا امر خارجی ..... ۵۹۷
- نکته اول: طرح بحث ..... ۵۹۷
- قسم اول: مستصحب، حکم شرعی است. ..... ۵۹۸
- قسم دوم: مستصحب، امر (موضوع) خارجی است. ..... ۵۹۸
- نکته دوم: بعض اقوال در مسأله ..... ۵۹۹
- کلام مرحوم صاحب قوانین ..... ۵۹۹
- نقد کلام صاحب قوانین ..... ۵۹۹



- خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجّحات/مطلب ۵: مرجّحات خارجیه/مرجّحاتی که اعتبار مستقل دارند ..... ۹۶۱
- جهت سوم: مستصحب یا حکم تکلیفی است یا وضعی ..... ۶۰۱
- اعتبار دوم: تقسیم استصحاب به اعتبار دلیل مستصحب ..... ۶۰۱
- جهت اول: یا اجماع است یا غیر اجماع ..... ۶۰۱
- جهت دوم: یا دلیل عقلی است یا شرعی ..... ۶۰۱
- بیان دو نکته ..... ۶۰۵
- نکته اول: استصحاب در سه مورد جاری نیست ..... ۶۰۵
- نکته دوم: تطابق حکم عقل با شرع مخل استصحاب نیست ..... ۶۰۵
- جهت سوم: مستمر و غیر مستمر ..... ۶۰۷
- اعتبار سوم: تقسیم استصحاب به اعتبار شک لاحق ..... ۶۰۷
- جهت اول: منشأ شک ..... ۶۰۷
- قسم اول: اشتباه در امور خارجی (شبهه موضوعیه) ..... ۶۰۷
- قسم دوم: اشتباه در حکم شرعی (شبهه حکمیه) ..... ۶۰۸
- جهت دوم: معنای شک ..... ۶۰۹
- قسم اول: به معنای تساوی طرفین احتمال ..... ۶۰۹
- قسم دوم: به معنای رجحان بقاء ..... ۶۰۹
- قسم سوم: به معنای رجحان ارتفاع (زوال) ..... ۶۰۹
- جهت سوم: شک در مقتضی و رافع ..... ۶۰۹
- قسم اول: شک در مقتضی ..... ۶۰۹
- قسم دوم: شک در رافع ..... ۶۰۹
- صورت یکم: شک در وجود رافع ..... ۶۱۰
- صورت دوم: شک در رافعیّت موجود ..... ۶۱۰
- منشأ یکم: تردید بین دو امر ..... ۶۱۰
- منشأ دوم: جهل به صفت رافعیّت ..... ۶۱۰
- منشأ سوم: جهل به مصداق رافعیّت ..... ۶۱۰
- منشأ چهارم: جهل به مفهوم رافعیّت ..... ۶۱۰
- خلاصه مباحث مرحله اول: ..... ۶۱۰
- مرحله دوم: اقوال در استصحاب و أدله آنها ..... ۶۱۱
- مطلب اول: اشاره به ۱۱ قول در استصحاب ..... ۶۱۲
- مطلب دوم: نظریه مرحوم شیخ انصاری و دلیل آن ..... ۶۱۳
- نکته اول: تاریخچه تفصیل بین شک در مقتضی و رافع ..... ۶۱۳
- نکته دوم: أدله حجیت استصحاب ..... ۶۱۳
- دلیل اول: اجماع ..... ۶۱۳
- دلیل دوم: استقراء ..... ۶۱۴
- دلیل سوم: روایات مستفیضه ..... ۶۱۵
- طائفه اول: روایات عامه ..... ۶۱۵
- روایت اول: صحیح اول زراره ..... ۶۱۵
- نکته اول: بحث سندی ..... ۶۱۵
- نکته دوم: بحث دلالی ..... ۶۱۶
- کلمه اول: جواب این شرطیه ..... ۶۱۶
- کلمه دوم: الیقین ..... ۶۱۷

- روایت دوم: صحیحہ دوم زراره ..... ۶۱۹
- فراز اول: سؤال و جواب چهارم ..... ۶۱۹
- فراز دوم: سؤال و جواب هفتم ..... ۶۲۲
- روایت سوم: صحیحہ سوم زراره ..... ۶۲۳
- روایت چهارم: موثقه اسحاق بن عمار ..... ۶۲۶
- روایت پنجم: روایت خصال ..... ۶۲۷
- بحث اول: بحث دلالی ..... ۶۲۷
- روایت ششم: مکاتبه علی بن محمد قاسانی ..... ۶۲۹
- طائفه دوم: روایات خاصه ..... ۶۳۰
- روایت اول: روایت عبدالله بن سنان ..... ۶۳۰
- روایت دوم: موثقه عمار ..... ۶۳۰
- روایت سوم: ..... ۶۳۴
- روایت چهارم: ..... ۶۳۴
- نکته سوم: اختصاص اخبار استصحاب به شک در رافع ..... ۶۳۴
- مرحله سوم: تنبیهات استصحاب ..... ۶۳۷
- تنبیه اول: اقسام استصحاب کلی ..... ۶۳۷
- استصحاب کلی قسم اول: ..... ۶۳۷
- استصحاب کلی قسم دوم: ..... ۶۳۷
- قول اول: مشهور: جاری است مطلقا ..... ۶۳۸
- قول دوم: مرحوم شیخ: نسبت به شک در رافع جاری است ..... ۶۳۸
- قول سوم: عدم جریان استصحاب کلی ..... ۶۳۹
- استصحاب کلی قسم سوم ..... ۶۴۳
- قسم اول: شک در حدوث فرد دوم همزمان با فرد اول ..... ۶۴۳
- قسم دوم: شک در حدوث فرد دوم بعد معدوم شدن فرد اول ..... ۶۴۳
- صورت اول: شک در مراتب یک کلی ..... ۶۴۳
- صورت دوم: شک در افراد یک کلی ..... ۶۴۳
- بررسی حکم اقسام مذکور ..... ۶۴۳
- قول اول: جریان استصحاب مطلقا ..... ۶۴۳
- قول دوم: عدم جریان استصحاب مطلقا ..... ۶۴۳
- قول سوم: شیخ انصاری: تفصیل ..... ۶۴۳
- تنبیه دوم: استصحاب در زمان و زمانیات ..... ۶۴۹
- قسم اول: استصحاب در زمان ..... ۶۴۹
- قسم دوم: استصحاب در امور تدریجیه ..... ۶۵۱
- قسم سوم: استصحاب در امر قارّ مقید به زمان ..... ۶۵۴
- نقل و نقد کلام مرحوم فاضل نراقی ..... ۶۵۵
- مرحله اول: تصویر دو استصحاب و تعارض و تساقط ..... ۶۵۵
- مرحله دوم: شک در رافع حکم شرعی نباشد ..... ۶۵۶
- مرحله سوم: شک در موضوع خارجی نباشد ..... ۶۵۷
- اشکال اول: ..... ۶۵۸
- اشکال دوم: ..... ۶۵۹

۹۶۳	خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجی/مرجحاتی که اعتبار مستقل دارند
۶۶۰	اشکال سوم:
۶۶۱	تنبیه سوم: استصحاب در احکام عقلی جاری نیست
۶۶۶	تنبیه چهارم: جواز استصحاب تعلیقی
۶۶۶	مناقشه اول: عدم متیقن سابق
۶۶۶	جواب: وجود متیقن اعتباری
۶۶۷	مناقشه دوم: عدم بقاء موضوع
۶۶۷	جواب: این اشکال به استصحاب تنجیزی هم وارد است
۶۶۷	مناقشه سوم: مبتلا بودن به معارض
۶۶۷	جواب: رابطه حکومت است نه تعارض
۶۶۸	تنبیه پنجم: استصحاب حکم شرایع سابقه
۶۶۸	(شیخ) جواز به دلیل اطلاق أدله
۶۶۸	أدله مانعین و نقد آنها
۶۶۸	مانع اول: تغایر موضوع
۶۶۸	نقد مانع اول: عدم تغایر موضوع
۶۶۹	مانع دوم: ناسخ بودن دین اسلام
۶۶۹	نقد مانع دوم: اسلام ناسخ تمام احکام نیست
۶۷۱	مانع سوم: عدم حسن ذاتی احکام
۶۷۱	نقد مانع سوم:
۶۷۱	ثمرات بحث استصحاب شرایع سابقه
۶۷۱	ثمره اول: استصحاب تعبدیت
۶۷۱	نقد ثمره اول: مقصود پرستش است نه تعبدیت
۶۷۳	ثمره دوم: استصحاب جواز جهالت جُعل و ضمان ما لم یجب
۶۷۳	نقد ثمره دوم:
۶۷۳	ثمره سوم: استصحاب رجحان عدم نکاح
۶۷۳	نقد ثمره سوم: صرفاً ذکر صفت است نه ترجیح
۶۷۴	ثمره چهارم: استصحاب تسهیل در حدّ شلاق
۶۷۴	نقد ثمره چهارم: قضیه شخصیه بوده
۶۷۴	ثمره پنجم: حکمی در باب قصاص
۶۷۴	نقد ثمره پنجم:
۶۷۴	ثمره ششم: جواز تعلق مهریه به منفعت نه عین
۶۷۴	نقد ثمره ششم: وجود روایات خاصه
۶۷۴	نتیجه تنبیه پنجم:
۶۷۵	تنبیه ششم: اصل مثبت
۶۷۵	صورت اول: مستصحاب حکم شرعی است
۶۷۵	قسم اول: اثر عقلی
۶۷۶	قسم دوم: اثر عادی
۶۷۶	قسم چهارم: اثر شرعی مع الواسطه
۶۷۶	قسم پنجم: استصحاب معلول (لازم) و نتیجه‌گیری علت (ملزوم)
۶۷۶	قسم ششم: استصحاب علت (ملزوم) و نتیجه‌گیری معلول (لازم)
۶۷۶	قسم هفتم: استصحاب معلول (لازم) و نتیجه‌گیری معلول دیگر

- صورت دوم: مستصحب موضوع خارجی است ..... ۶۷۶
- قسم اول: اثر عقلی ..... ۶۷۶
- قسم دوم: اثر عادی ..... ۶۷۶
- قسم سوم: اثر شرعی بلاواسطه ..... ۶۷۶
- قسم چهارم: اثر شرعی مع الواسطه ..... ۶۷۷
- قسم پنجم: استصحاب معلول (لازم) و نتیجه‌گیری علت (ملزوم) ..... ۶۷۷
- قسم ششم: استصحاب معلول و نتیجه‌گیری معلول دیگر ..... ۶۷۷
- قسم هفتم: استصحاب موضوع خارجی و نتیجه‌گرفتن یک امر اتفاقی ..... ۶۷۷
- حکم صورت اول (مستصحب موضوع خارجی باشد) ..... ۶۷۷
- جریان استصحاب در اثر شرعی بلاواسطه ..... ۶۷۷
- عدم جریان استصحاب در سایر اقسام ..... ۶۷۷
- حکم صورت دوم (مستصحب حکم شرعی باشد) ..... ۶۷۷
- تنبیه هفتم: أصالة تأخر الحادث ..... ۶۷۹
- قسم اول: مقایسه تأخر حادث با زمان قبل ..... ۶۷۹
- قسم دوم: مقایسه تأخر حادث با حادث دیگر ..... ۶۷۹
- تنبیه هشتم: استصحاب صحت عبادت ..... ۶۸۱
- تنبیه نهم: عدم جریان استصحاب در اعتقادات ..... ۶۸۲
- تنبیه دهم: استصحاب حکم منحص ..... ۶۸۳
- مقدمه بحث ..... ۶۸۳
- تبیین محل بحث ..... ۶۸۳
- نظریه مرحوم شیخ انصاری ..... ۶۸۳
- تنبیه یازدهم: استصحاب وجوب أجزاء عند تعذر الكل ..... ۶۸۵
- تنبیه دوازدهم: جریان استصحاب حتی با ظن به خلاف ..... ۶۸۶
- مرحله چهارم: شرائط استصحاب ..... ۶۸۹
- شرط اول: علم به بقاء موضوع ..... ۶۹۰
- نکته اول: مقصود از بقاء موضوع ..... ۶۹۰
- الف: بقاء موضوع در ذهن ..... ۶۹۰
- ب: بقاء موضوع در خارج ..... ۶۹۰
- نکته دوم: دلیل بر شرط اول ..... ۶۹۲
- نکته سوم: لزوم علم به بقاء موضوع نه احتمال بقاء ..... ۶۹۲
- صور شک در موضوع و حکم ..... ۶۹۳
- صورت اول: عدم ارتباط بین شک در موضوع و حکم ..... ۶۹۳
- صورت دوم: شک در حکم مسبب از شک در موضوع معین ..... ۶۹۳
- حکم صورت دوم ..... ۶۹۴
- صورت سوم: شک در حکم مسبب از موضوع مردد ..... ۶۹۶
- حکم صورت سوم ..... ۶۹۶
- عدم جریان استصحاب در موضوع ..... ۶۹۶
- عدم جریان استصحاب در حکم ..... ۶۹۸
- نتیجه صور شک در موضوع و حکم ..... ۶۹۸
- نکته چهارم: معیار تشخیص بقاء موضوع و قیود آن ..... ۶۹۸

۹۶۵	..... خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجّحات/مطلب ۵: مرجّحات خارجیه/مرجّحاتی که اعتبار مستقل دارند
۶۹۸	..... معیار اول: دقت عقلی
۷۰۱	..... معیار دوم: لسان دلیل
۷۰۲	..... معیار سوم: عرف
۷۰۷	..... شرط دوم: شک در بقاء یقین (مستصحّب) باشد نه در اصل یقین
۷۰۹	..... ادعای شمول اخبار استصحاب نسبت به قاعده یقین
۷۱۰	..... جواب اول: لزوم استعمال لفظ در دو معنی متضاد
۷۱۳	..... جواب دوم: تعارض قاعده یقین با استصحاب عدم ازلی
۷۱۴	..... نکته: بررسی مدرک قاعده یقین
۷۱۷	..... خلاصه شرط دوم جریان استصحاب
۷۱۷	..... شرط سوم: بقاء شک و عدم تبدیل به علم
۷۲۲	..... مرحله پنجم: تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه و امارات
۷۲۳	..... مقام اول: تعارض استصحاب با امارات
۷۲۳	..... مسأله اول: حکومت قاعده ید بر استصحاب
۷۲۳	..... دلیل اول بر امارت ید قانون غلبه
۷۲۵	..... دلیل دوم: سیره عقلاء ممضاة
۷۲۶	..... خلاصه مسأله اول:
۷۲۶	..... مسأله دوم: تقدیم قاعده فراغ و تجاوز
۷۲۷	..... بعضی از روایات قاعده تجاوز و فراغ
۷۲۷	..... روایت اول: صحیح زراره
۷۲۷	..... روایت دوم: اسماعیل بن جابر
۷۲۷	..... روایت سوم: موثقه محمد بن مسلم
۷۲۸	..... روایت چهارم: موثقه ابن ابی یعفر
۷۲۸	..... روایت پنجم: از زرارة و فضیل
۷۲۸	..... روایت ششم: محمد بن مسلم
۷۲۸	..... روایت هفتم: بکیر بن أعین
۷۲۹	..... بررسی هفت موضع در مورد این قاعده
۷۲۹	..... موضع اول: مقصود از شک در شیء
۷۲۹	..... احتمال اول: شک در اصل وجود شیء (شیخ)
۷۲۹	..... احتمال دوم: شک در اجزاء و شرائط شیء
۷۲۹	..... احتمال سوم: جمع بین دو معنای قبل
۷۲۹	..... موضع دوم: معنای محل شیء
۷۳۰	..... قسم اول: شارع
۷۳۰	..... قسم دوم: عرف
۷۳۰	..... قسم سوم: عقل
۷۳۰	..... قسم چهارم: عادت
۷۳۰	..... قول اول: عدم اعتبار عادت (شیخ)
۷۳۳	..... موضع سوم: شرطیت دخول در عمل بعد (غیر)
۷۳۳	..... قول اول: تجاوز از محل کافی است
۷۳۴	..... قول دوم: ورود به رکن بعدی لازم است (شیخ)
۷۳۵	..... قول سوم: ورود به عمل بعدی لازم است

- ۷۳۶ ..... قول چهارم: تفصیل بین نماز و وضو
- ۷۳۶ ..... موضع چهارم: خروج وضو از قاعده تجاوز
- ۷۴۰ ..... موضع پنجم: جریان قاعده تجاوز در شروط
- ۷۴۰ ..... قول اول: صحت جریان مطلقاً
- ۷۴۰ ..... قول دوم: عدم جریان مطلقاً
- ۷۴۰ ..... قول سوم: (شیخ) جریان نسبت به بعد مشروط در خصوص مشروط
- ۷۴۰ ..... قول چهارم: تفصیل بین مشروط و اعمال بعد آن
- ۷۴۱ ..... قول پنجم: تفصیل بین شرط قبل عمل و حین عمل
- ۷۴۳ ..... موضع ششم: شک در صحت عمل
- ۷۴۳ ..... قول اول: قاعده تجاوز جاری نیست
- ۷۴۳ ..... قول دوم: قاعده تجاوز جاری است
- ۷۴۳ ..... دلیل اول: تنقیح مناط
- ۷۴۳ ..... دلیل دوم: روایات
- ۷۴۳ ..... دلیل سوم: تمسک به أصالة الصحة
- ۷۴۳ ..... دلیل چهارم: تعلیل موجود در روایت هفتم
- ۷۴۴ ..... موضع هفتم: بیان دو مطلب
- ۷۴۴ ..... مطلب یکم: شک طارئ و شک باقی
- ۷۴۴ ..... قول اول: جریان قاعده تجاوز در هر دو
- ۷۴۴ ..... دلیل: اطلاق روایات باب تجاوز
- ۷۴۴ ..... قول دوم: عدم جریان قاعده تجاوز در شک باقی
- ۷۴۵ ..... مطلب دوم: شک به جهت احتمال مانع
- ۷۴۵ ..... خلاصه مسأله دوم: تقدیم قاعده تجاوز بر استصحاب
- ۷۴۶ ..... مسأله سوم: تقدیم أصالة الصحة فی فعل الغير بر استصحاب
- ۷۴۷ ..... بخش یکم: أدله أصالة الصحة فی فعل الغير
- ۷۴۷ ..... یکم: کتاب
- ۷۴۷ ..... آیه اول: قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا
- ۷۴۷ ..... آیه دوم: اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ
- ۷۴۷ ..... آیه سوم: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ
- ۷۴۷ ..... آیه چهارم: إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ
- ۷۴۷ ..... نقد تمسک به آیات
- ۷۴۷ ..... دلیل دوم: سنت
- ۷۴۸ ..... روایت اول: از امیر المؤمنین علیه السلام
- ۷۴۸ ..... روایت دوم: از امام صادق علیه السلام
- ۷۴۸ ..... روایت سوم تا ششم:
- ۷۴۹ ..... نقد تمسک به سنت
- ۷۴۹ ..... جواب اول: عدم تلازم بین حُسن و صحّت عمل
- ۷۴۹ ..... جواب دوم: عدم ترتب آثار صحت
- ۷۴۹ ..... مؤید اول: تعابیر موجود در همان روایت
- ۷۵۰ ..... مؤید دوم: روایات مانع از تسرّع در حسن ظن
- ۷۵۰ ..... دلیل سوم: اجماع

۹۶۷	..... خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجیه/مرجحاتی که اعتبار مستقل دارند
۷۵۱	..... دلیل چهارم: عقل مستقل
۷۵۱	..... بخش دوم: بیان شش تنبیه
۷۵۲	..... تنبیه اول: صحت واقعی نه اعتقادی
۷۵۲	..... قول اول: صحت واقعی (مشهور)
۷۵۲	..... قول دوم: صحت اعتقادی
۷۵۴	..... قول سوم: تفصیل در مسأله (شیخ)
۷۵۶	..... خلاصه تنبیه اول:
۷۵۷	..... تنبیه دوم: جریان أصالة الصحة در عقود
۷۵۷	..... قول اول: تفصیل بین شک در ارکان و غیر آن
۷۵۸	..... پنج اشکال به قول اول:
۷۵۸	..... اشکال اول: تناقض در کلام محقق ثانی و علامه
۷۵۹	..... قول دوم: جریان أصالة الصحة فی العقود مطلقا (شیخ)
۷۵۹	..... اشکال دوم: امکان تصویر عقد بدون استكمال ارکان
۷۵۹	..... اشکال سوم: مخالفت یک مورد با اجماع فقها
۷۵۹	..... اشکال چهارم: جریان ظاهر حال در بعض صور
۷۶۰	..... اشکال پنجم: در شرط مفسد أصالة عدم الإشتراط جاری است
۷۶۱	..... تنبیه سوم: صحة كل شیء بحسبه
۷۶۴	..... تنبیه چهارم: لزوم احراز اصل انجام عمل
۷۶۸	..... تنبیه پنجم: عدم حجیت لوازم عقلی أصالة الصحة
۷۶۹	..... تنبیه ششم: تعارض بین أصالة الصحة و استصحاب
۷۶۹	..... قسم اول: تقدیم أصالة الصحة بر استصحاب الفساد حکمی
۷۷۱	..... قسم دوم: تقدیم أصالة الصحة بر استصحاب موضوعی
۷۷۳	..... بخش سوم: أصالة الصحة فی الأقوال و الإعتقادات
۷۷۳	..... أصالة الصحة فی الأقوال
۷۷۴	..... أصالة الصحة فی الإعتقادات
۷۷۵	..... مقام دوم: تعارض استصحاب با قرعه
۷۷۵	..... مطلب اول: مستند حجیت قاعده قرعه
۷۷۵	..... مطلب دوم: تقدیم استصحاب بر قرعه از باب تخصیص
۷۷۵	..... مطلب سوم: تقدیم قرعه بر سایر اصول عملیه
۷۷۶	..... مطلب چهارم: کاربرد اندک قاعده قرعه
۷۷۷	..... مقام سوم: تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه
۷۷۷	..... مطلب اول: تعارض استصحاب با أصالة البرائة
۷۷۷	..... نکته اول: استصحاب بر برائت عقلی وارد است
۷۷۷	..... نکته دوم: استصحاب بر برائت شرعی حاکم است
۷۷۷	..... نظریه یکم: ورود استصحاب بر برائت
۷۷۹	..... نظریه دوم: حکومت استصحاب بر برائت (شیخ)
۷۸۰	..... مطلب دوم: تقدیم استصحاب بر اشتغال
۷۸۰	..... مطلب سوم: تقدیم استصحاب بر تخییر
۷۸۱	..... مرحله ششم: تعارض استصحابین
۷۸۱	..... طرح بحث

- ۷۸۲..... قسم اول: تعارض بین دو استصحاب سببی مسببی
- ۷۸۲..... قول اول: مشهور و مرحوم شیخ: استصحاب سببی مقدم است.
- ۷۸۲..... دلیل اول: اجماع
- ۷۸۳..... دلیل دوم: مدلول "لاتنقض الیقین"
- ۷۸۳..... بیان اول: لزوم نقض یقین با یقین
- ۷۸۳..... بیان دوم: رفع ید از آثار متضاد با متیقن
- ۷۸۴..... بیان سوم: نقض خود بخودی شک مسببی
- ۷۸۷..... دلیل سوم: قَلت فائده استصحاب
- ۷۸۷..... نقد دلیل سوم:
- ۷۸۸..... دلیل چهارم: أدله حجیت استصحاب
- ۷۸۹..... قول دوم: تعارض و تساقط
- ۷۹۱..... قول سوم: جمع بین الإستصحابین
- ۷۹۱..... نقد قول سوم:
- ۷۹۳..... قسم دوم: استصحابین مسبب از امر ثالث
- ۷۹۳..... صورت اول: جریان استصحابین مخالفت عملی با علم اجمالی
- ۷۹۳..... صورت دوم: جریان استصحابین مخالفت با دلیل خاص شرعی
- ۷۹۳..... صورت سوم: جریان استصحابین و دو اثر شرعی ناسازگار
- ۷۹۳..... صورت چهارم: جریان استصحابین و اثر شرعی در یک استصحاب
- ۷۹۴..... بررسی حکم صور أربع
- ۷۹۴..... حکم صورت اول و دوم تساقط
- ۷۹۴..... مدعای اول: عدم ترجیح یکی بر دیگری
- ۷۹۵..... مدعای دوم: عدم تخییر
- ۷۹۹..... حکم صورت سوم: جریان هر دو استصحاب
- ۷۹۹..... حکم صورت چهارم: جریان هر دو استصحاب
- ۸۰۱..... خاتمه: تعادل و تراجیح
- ۸۰۱..... سه نکته مقدماتی
- ۸۰۱..... مبحث اول: تعارض
- ۸۰۱..... مطلب اول: تعریف تعارض
- ۸۰۲..... مطلب دوم: رابطه بین أدله
- ۸۰۲..... قسم اول: تعارض دو دلیل فقهاتی
- ۸۰۲..... قسم دوم: تعارض دلیل فقهاتی با اجتهادی
- ۸۰۲..... صورت اول: با وجود دلیل اجتهادی قطعی، جریان اصل ممکن نیست
- ۸۰۲..... صورت دوم: تنافی دلیل اجتهادی ظنی و اصول
- ۸۰۲..... بخش اول: تنافی دلیل اجتهادی ظنی با اصل عملی
- ۸۰۲..... بُعد اول: دلیل اجتهادی ظنی وارد بر اصل عملی عقلی
- ۸۰۲..... بُعد دوم: دلیل اجتهادی ظنی حاکم بر اصل عملی شرعی
- ۸۰۳..... سه نکته در رابطه با حکومت
- ۸۰۳..... نکته اول: معنا و معیار تحقق حکومت
- ۸۰۳..... نکته دوم: تفاوت حکومت و تخصیص
- ۸۰۴..... نکته سوم: ثمره تفکیک بین حکومت و تخصیص



۹۶۹	خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجیه/مرجحاتی که اعتبار مستقل دارند
۸۰۵	بخش دوم: تنافی دلیل اجتهادی ظنی با اصول لفظیه
۸۰۵	حالت اول: نص قطعی، وارد بر اصول لفظی است
۸۰۶	حالت دوم: نص ظنی حاکم بر اصول لفظی
۸۰۷	قسم سوم: تعارض دو دلیل اجتهادی
۸۰۸	مطلب سوم: الجمع مهمما ممکن اولى من الطرح
۸۰۸	نکته اول: معنای قاعده مذکور
۸۰۸	نکته دوم: أدله قاعده مذکور و نقد آنها
۸۰۸	دلیل اول: اجماع
۸۰۸	دلیل دوم: أن الأصل فى الدلیلین الإعمال
۸۰۹	دلیل سوم: تقدیم دلالت اصلی بر تبعی
۸۰۹	نقد سه دلیل مذکور
۸۰۹	اشکال اول: لغویت روایات ترجیح
۸۰۹	اشکال دوم: هرج و مرج در فقه
۸۰۹	اشکال سوم: ادعای بلا دلیل
۸۰۹	اشکال چهارم: وجود دلیل بر خلاف قاعده مذکور
۸۱۰	توضیح اشکال سوم (لا دلیل علیه)
۸۱۱	دلیل چهارم بر قاعده جمع: تشبیه به مقطوعی الصدور
۸۱۱	نقد دلیل چهارم: قیاس مع الفارق
۸۱۲	دلیل پنجم: تشبیه به نص ظنی السند مع الظاهر
۸۱۳	نقد دلیل پنجم: قیاس مع الفارق است
۸۱۳	دلیل ششم: تشبیه به تعارض خبر و اجماع
۸۱۳	نقد دلیل ششم: قیاس مع الفارق است
۸۱۵	توضیح اشکال چهارم: اثبات اجماع و نص بر خلاف قاعده جمع
۸۱۵	دلیل اول: استفاده از تعبیر "ممكن"
۸۱۵	دلیل دوم: ارتکاز اصحاب اهل بیت
۸۱۵	دلیل سوم: اجماع بر بکارگیری مرجحات
۸۱۶	نکته سوم: نظریه مرحوم شیخ در متعارضین
۸۱۶	قسم یکم: جمع با تصرف در هر دو (اولی از طرح نیست)
۸۱۶	قسم دوم: جمع با تصرف در یکی معینا (تقدیم نص بر ظاهر، لکن تعارض نیست)
۸۱۶	قسم سوم: جمع با تصرف در یکی غیر معین
۸۱۷	صورت اول: در تعارض أظهر و ظاهر، أظهر مقدم است
۸۱۷	صورت دوم: در تعارض ظاهرین ذو المرجح مقدم است
۸۱۷	نکته چهارم: ثمره قول به جمع متعارضین ظاهرین و طرح أحدهما
۸۱۷	ثمره اول: رجوع به اصل عملی بنا بر جمع و رجوع به مرجح بنا بر طرح
۸۱۸	ثمره دوم: تخییر عقلی بنا بر جمع و تخییر شرعی بنا بر طرح
۸۱۸	نکته پنجم: قول به تفصیل در مقابل الجمع مهمما ممکن
۸۱۹	نکته ششم: جمع بین بیّنات متعارضه
۸۲۳	خلاصه نظریه مرحوم شیخ در قاعده الجمع مهمما ممکن
۸۲۵	مبحث دوم: متکافئین
۸۲۵	مطلب اول: طرح بحث

- ۸۲۶..... مطلب دوم: اصل اولیه در متعارضین متکافین
- ۸۲۶..... نظریه اول: سید مجاهد: تساقط
- ۸۲۷..... نقد نظریه سید مجاهد
- ۸۲۷..... نظریه دوم: کلام مرحوم شیخ انصاری
- ۸۲۸..... طبق مبنای سببیت، أحدهما علی البدل واجب است (تخیر)
- ۸۲۹..... طبق مبنای طریقت قاعده اولیه توقف است
- ۸۳۱..... مطلب سوم: قاعده ثانویه (تخیر)
- ۸۳۱..... احتمال اول: تخیر (مشهور و مرحوم شیخ)
- ۸۳۱..... احتمال دوم: عمل به اماره مطابق احتیاط
- ۸۳۱..... نقد احتمال دوم: روایت ضعیف است
- ۸۳۱..... احتمال سوم: توقف در فتوا و احتیاط در عمل
- ۸۳۱..... نقد احتمال سوم: روایت چنین دلالتی ندارد
- ۸۳۳..... چهار نکته ذیل مطلب سوم:
- ۸۳۳..... نکته اول: بیان حکم تخیر برای سایرین
- ۸۳۳..... بُعد اول: وظیفه مرجع تقلید إفتاء به تخیر است
- ۸۳۴..... بُعد دوم: وظیفه حاکم و قاضی تعیین است
- ۸۳۴..... نکته دوم: تخیر استمراری یا بدوی
- ۸۳۴..... قول اول: تخیر استمراری است. (علامه حلی)
- ۸۳۴..... قول دوم: تخیر بدوی است (شیخ انصاری)
- ۸۳۵..... قول سوم: تفصیل
- ۸۳۵..... نکته سوم: تعارض بین سایر امارات غیر از خبرین
- ۸۳۶..... نکته چهارم: لزوم فحص از مرجحات
- ۸۳۶..... دلیل اول: أدله حاکم به تخیر
- ۸۳۶..... دلیل دوم: لزوم هرج و مرج
- ۸۳۶..... دلیل سوم: اجماع قطعی
- ۸۳۹..... مبحث سوم: تراجیح
- ۸۴۰..... مقام اول: حکم تراجیح
- ۸۴۰..... قول اول: مشهور و شیخ: وجوب تراجیح راجح
- ۸۴۰..... نکته اول: وظیفه در متعادلین (طبق سببیت و طریقت) تخیر است
- ۸۴۱..... نکته دوم: حاکم به تخیر (عقل یا شرع) حاکم به تراجیح هم هست
- ۸۴۳..... جمع بندی نظرات و مبانی در وجوب تراجیح
- ۸۴۳..... مرحله اول: قاعده اولیه
- ۸۴۴..... مبنای اول: تساقط (وجوب تراجیح راجح)
- ۸۴۵..... مبنای دوم: قاعده اولیه عدم تساقط است
- ۸۴۵..... دسته اول: قائلین به طریقت (توقف و رجوع به اصل عملی نه تراجیح)
- ۸۴۷..... دسته دوم: قائلین به سببیت (تخیر نه وجوب تراجیح)
- ۸۴۷..... مرحله دوم: قاعده ثانویه (وجوب تراجیح راجح)
- ۸۴۸..... خلاصه نظر شیخ در حکم تراجیح
- ۸۴۹..... قول دوم: عدم تراجیح بلکه تخیر
- ۸۴۹..... دلیل اول: ظن حاصل از تراجیح نامعتبر است

خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجی/مرجحاتی که اعتبار مستقل دارند	۹۷۱
نقد دلیل اول: أدله قول اول ترجیح را ثابت کرد	۸۴۹
دلیل دوم: تمسک به قیاس استثنائی	۸۴۹
نقد دلیل دوم: قیاس بیّنّین به خبرین مع الفارق است	۸۴۹
قول سوم: استحباب ترجیح راجح	۸۵۰
نقد قول سوم: وضوح وجوب ترجیح در أخبار علاجیه	۸۵۰
مقام دوم: نقل و تحلیل اخبار علاجیه	۸۵۱
مرحله اول: نقل چهارده روایت	۸۵۱
روایت اول: مقبوله عمر بن حنظله	۸۵۱
مطلب اول: محتوای روایت	۸۵۱
مقطع اول: صدر روایت مربوط به قضاوت است نه نقل حدیث	۸۵۱
مقطع دوم: بیان مرجحات در تعارض دو حدیث	۸۵۱
مطلب دوم: پاسخ از اشکالات وارد بر حدیث	۸۵۱
دسته اول از اشکالات: اشکالات به مقطع اول	۸۵۱
جواب از اشکالات	۸۵۲
دسته دوم اشکالات:	۸۵۳
مرحله دوم: حلّ تعارضات أخبار علاجیه ضمن پنج موضع	۸۵۷
موضع اول: حلّ تعارض مقبوله با مرفوعه	۸۵۷
موضع دوم: حلّ تعارض مقبوله با روایت سماعه	۸۵۹
موضع سوم: حلّ تعارض بین تعداد مرجحات	۸۵۹
موضع چهارم: حلّ تعارض روایت دوازدهم با سایر روایات	۸۶۰
موضع پنجم: حلّ تعارض دو روایت اخیر یا سایر روایات	۸۶۱
مقام سوم: لزوم تعدّی از مرجحات منصوصه	۸۶۲
قول اول: لزوم اکتفاء به مرجحات منصوصه	۸۶۲
قول دوم: مرحوم شیخ: لزوم تعدّی از مرجحات منصوصه	۸۶۳
علت وجوب ترجیح در روایات، اقریبّیت الی الواقع است	۸۶۳
فقره اول: اصدقیّت و اوثقیّت مصداقی از اقریبّیت الی الواقع	۸۶۳
فقره دوم: شهرت، مصداقی از اقریبّیت الی الواقع	۸۶۵
فقره سوم: "الرشد فی خلافهم" مصداق اقریبّیت	۸۶۶
فقره چهارم: "دع ما یریک الی ما لا یریک" مصداق اقریبّیت	۸۶۶
مقام چهارم: بیان مرجحات	۸۶۷
مطلب اول: تقسیم بندی کلی مرجحات	۸۶۷
مطلب دوم: مرجحات داخلیّه	۸۶۷
نکته اول: اقسام مرجح داخلی	۸۶۸
یکم: مرجح صدوری	۸۶۸
دوم: مرجح جهتی	۸۶۸
سوم: مرجح مضمونی	۸۶۸
نکته دوم: تقدیم مرجح دلالی بر مرجحات داخلی	۸۶۸
نکته سوم: وجه تقدیم مرجح دلالی بر سایر مرجحات	۸۶۹
نکته چهارم: نقد قول عدم تقدیم مرجح دلالی	۸۶۹
نقل عباراتی از قائلین به عدم تقدیم مرجح دلالی	۸۶۹

- ۸۶۹ ..... کلام مرحوم شیخ طوسی:.....
- ۸۷۱ ..... تناقض در کلام مرحوم شیخ طوسی .....
- ۸۷۱ ..... کلام مرحوم محدث بحرانی .....
- ۸۷۱ ..... کلام مرحوم میرزای قمی .....
- ۸۷۱ ..... تحقیق مرحوم شیخ انصاری .....
- ۸۷۲ ..... بیان اول: وجود مقتضی و عدم مانع .....
- ۸۷۲ ..... بیان دوم: بررسی نص، أظهر یا ظاهر .....
- ۸۷۷ ..... جمع بندی تعارض دو خبر نص و ظاهر .....
- ۸۷۷ ..... قول اول: (شیخ) تقدیم نص بر ظاهر (عدم تعارض بین آن دو) .....
- ۸۷۸ ..... قول دوم: (شیخ طوسی): تقدیم مرجح سندی بر مرجح دلالی .....
- ۸۷۹ ..... قول سوم: (وحید بهبهانی): تفصیل .....
- ۸۸۰ ..... خلاصه مطلب اول:.....
- ۸۸۱ ..... مطلب سوم: مرجحات داخلی دلالی.....
- ۸۸۳ ..... مرحله اول: أظهریت نوعیه.....
- ۸۸۳ ..... مورد اول: دوران بین تخصیص و نسخ (أظهریت تخصیص).....
- ۸۸۵ ..... راه کار اول: نسخ .....
- ۸۸۵ ..... اشکال اول: خروج از اصطلاح .....
- ۸۸۵ ..... اشکال دوم: سبب وهن شریعت.....
- ۸۸۵ ..... اشکال سوم: ارتکاب دو خلاف ظاهر .....
- ۸۸۶ ..... راه کار دوم: تخصیص با الترام اختفاء قرینه .....
- ۸۸۶ ..... اشکال: استحاله عادی اختفاء قرینه .....
- ۸۸۶ ..... راه کار سوم: تخصیص با تفکیک بین حکم ظاهری و واقعی (شیخ انصاری).....
- ۸۸۹ ..... مورد دوم: تعارض بین تخصیص و تقييد (تقييد انجام شود) .....
- ۸۹۲ ..... مورد سوم: تعارض عموم با غیر اطلاق (تخصیص انجام شود).....
- ۸۹۲ ..... مورد چهارم: تعارض بین جملات دارای مفهوم .....
- ۸۹۳ ..... مورد پنجم: تعارض بین نسخ و خلاف ظاهر (خلاف ظاهر انجام شود).....
- ۸۹۶ ..... مورد ششم: تعارض بین معنای حقیقی و مجازی (تقدیم اقوی).....
- ۸۹۶ ..... مرحله دوم: أظهریت صنفیه .....
- ۸۹۷ ..... مورد اول: تعارض بین مجاز قریب و بعید .....
- ۸۹۷ ..... مورد دوم: تعارض بین دو دلیل عام .....
- ۸۹۷ ..... خلاصه مرحله اول و دوم .....
- ۸۹۹ ..... مرحله سوم: انقلاب نسبت .....
- ۸۹۹ ..... صورت اول: نسبت بین أدله متعارضه یکی است. ....
- ۸۹۹ ..... قسم اول: نسبتشان عموم من وجه است. ....
- ۹۰۰ ..... قسم دوم: نسبتشان عموم مطلق است.....
- ۹۰۰ ..... قسم سوم: نسبتشان تباین است.....
- ۹۱۲ ..... صورت دوم: نسبت بین أدله متعارضه متفاوت است .....
- ۹۱۵ ..... مطلب چهارم: مرجحات (داخلی) غیر دلالی .....
- ۹۱۵ ..... قسم اول: مرجح صدورى (اسباب تقویت صدور حدیث) .....
- ۹۱۵ ..... یکم: عدالت .....

- خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجی/مرجحاتی که اعتبار مستقل دارند ..... ۹۷۳
- دوم: اُعدلیّت ..... ۹۱۵
- سوم: اُصدقیّت (اُضبیطیّت) ..... ۹۱۵
- چهارم: علوّ اِسناد ..... ۹۱۶
- پنجم: مُسند بودن ..... ۹۱۶
- ششم: تعدّد راوی ..... ۹۱۶
- هفتم: برتری طریق تحمّل حدیث ..... ۹۱۷
- نکته اول: معیار تقدیم راجح، اُقریبیّت الی الواقع است ..... ۹۱۷
- نکته دوم: نقل و نقد کلام مرحوم سید مجاهد ..... ۹۱۷
- قسم دوم: مرجحات متنی (مضمونی) ..... ۹۱۸
- یکم: فصاحت ..... ۹۱۸
- دوم: اُفصحیّت ..... ۹۱۸
- سوم: اضطراب متن ..... ۹۱۸
- نکته اول: معیار تقدیم راجح، اُقریبیّت در صدور است ..... ۹۱۸
- نکته دوم: نقل و نقد کلام مرحوم سید مجاهد ..... ۹۱۸
- قسم سوم: مرّجّح جهتی ..... ۹۱۹
- مطلب اول: طرح بحث ..... ۹۱۹
- مطلب دوم: نقد محقق حلّی بر ترجیح به مخالفت عامه ..... ۹۱۹
- مطلب سوم: تحقیق مرحوم شیخ انصاری ..... ۹۱۹
- وجه اول: صرف تعبّد ..... ۹۱۹
- وجه دوم: هدایت در مخالفت با عامه است ..... ۹۲۰
- وجه سوم: حسن صرف مخالفت با عامه ..... ۹۲۰
- وجه چهارم: تقیّۀ ای بودن موافقت با عامه ..... ۹۲۰
- مطلب چهارم: بررسی وجوه اُربعه ..... ۹۲۰
- نقد وجه اول: ..... ۹۲۰
- نقد وجه سوم: ..... ۹۲۰
- اشکال به وجه دوم: ..... ۹۲۱
- اشکال به وجه چهارم: ..... ۹۲۱
- پاسخ از اشکال وجه دوم: ..... ۹۲۱
- جواب از اشکال وجه چهارم: ..... ۹۲۲
- مطلب پنجم: نقد کلام مرحوم محقق حلّی ..... ۹۲۲
- مطلب ششم: بیان سه نکته ..... ۹۲۳
- نکته اول: اختصاص حمل بر تقیه به متباینین ..... ۹۲۳
- نکته دوم: معیار در مرّجّح جهتی، صدوری و متنی، ذو المزیّۀ بودن است ..... ۹۲۳
- نکته سوم: معیار ترجیح به مخالفت عامه وجه دوم یا چهارم است ..... ۹۲۳
- مطلب هفتم: بیان پنج تنبیه ..... ۹۲۴
- تنبیه اول: حمل موارد تقیه بر توریه ..... ۹۲۴
- احتمال اول: کذب مصلحتی ..... ۹۲۴
- احتمال دوم: توریه (شیخ) ..... ۹۲۴
- تنبیه دوم: منشأ تعارض فقط تقیه نیست ..... ۹۲۴
- نکته اول: نقل و نقد کلام محدث بحرانی ..... ۹۲۴

- ۹۲۵ ..... نکته دوم: منشأ تعارض روایات
- ۹۲۵ ..... ۱. خفاء قرائت متصله
- ۹۲۵ ..... ۲. خفاء قرائن منفصله
- ۹۲۵ ..... ۳. توریه به جهت تقیه
- ۹۲۵ ..... ۴. سایر مصالح
- ۹۲۶ ..... نکته سوم: نمونه‌هایی از حمل بر خلاف ظاهر توسط اهل بیت
- ۹۲۷ ..... تنبیه سوم: اقسام متعلق تقیه
- ۹۲۷ ..... یکم: تقیه از فتوای عامه
- ۹۲۷ ..... دوم: تقیه از روایات عامه
- ۹۲۷ ..... سوم: تقیه از عمل عامه
- ۹۲۷ ..... چهارم: تقیه از قواعد و اصول عامه (شیخ)
- ۹۲۷ ..... تنبیه چهارم: میزان موافقت با عامه و راه تشخیص آن
- ۹۲۷ ..... نکته اول: موافقت با جمیع یا اکثر یا بعض عامه
- ۹۲۷ ..... قسم یکم: موافقت با قاطبه فقیهان عامه
- ۹۲۷ ..... قسم دوم: موافقت با اکثر فقیهان عامه
- ۹۲۸ ..... قسم سوم: موافقت با بعض عامه
- ۹۲۸ ..... نکته دوم: راه تشخیص موافق یا مخالفت با عامه
- ۹۲۸ ..... شیوه اول: مراجعه به فتاوی فقیهان هر دوره
- ۹۲۹ ..... شیوه دوم: قرائن موجود در روایات
- ۹۲۹ ..... شیوه سوم: مراجعه به روایات عامه
- ۹۲۹ ..... تنبیه پنجم: رتبه مرجح جهتی بین مرجحات
- ۹۲۹ ..... حالت اول: مرجح دلالتی بر جهتی مقدم است
- ۹۲۹ ..... حالت دوم: تزاحم بین مرجح صدوری و مرجح جهتی
- ۹۲۹ ..... یکم: طبق وجه چهارم (احتمال تقیه) صدوری مقدم است
- ۹۳۰ ..... دوم: طبق وجه دوم (الرشد فی خلافهم) مخالفت عامه مصداق مرجح مضمونی و مقدم بر جهتی و صدوری
- ۹۳۱ ..... مطلب پنجم: مرجحات خارجی
- ۹۳۱ ..... مرحله اول: مرجحات خارجی‌ای که اعتبار مستقل ندارند
- ۹۳۱ ..... نکته اول: ذکر مصادیق
- ۹۳۱ ..... یکم: شهرت عملی و فتوایی
- ۹۳۱ ..... دوم: اُفقهِیَّت
- ۹۳۱ ..... سوم: مخالفت با عامه طبق مبنای الرشد فی خلافهم
- ۹۳۱ ..... چهارم: هر اُماره مستقل نامعتبر مثل اجماع منقول
- ۹۳۲ ..... نکته دوم: اقوال و أدله
- ۹۳۲ ..... قول اول: مشهور و شیخ: این قسم، یک مرجح مضمونی و منصوص است
- ۹۳۲ ..... دلیل اول: موجب اقریبیت الی الواقع می‌شود
- ۹۳۲ ..... دلیل دوم: اجماع
- ۹۳۲ ..... قول دوم: این قسم مرجحیت ندارد
- ۹۳۲ ..... دلیل: دلیل بر اعتبار آن نداریم
- ۹۳۲ ..... نقد دلیل قول دوم
- ۹۳۳ ..... دلیل سوم قول اول: حکم عقل

۹۷۵	..... خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجی/مرجحاتی که اعتبار مستقل دارند
۹۳۳	..... نکته سوم: بیان دو امر
۹۳۳	..... امر اول: ترجیح بر اساس قیاس، باطل است
۹۳۴	..... امر دوم: رتبه مرجح خارجی نامعتبر، بین مرجحات
۹۳۴	..... یکم: مرجح دلالتی مقدم بر مرجح خارجی (مضمونی) است
۹۳۴	..... دوم: مرجح خارجی (مضمونی) مقدم بر مرجح صدور است
۹۳۴	..... سوم: مرجح خارجی (مضمونی) مقدم بر مرجح جهتی (به وجه چهارم) است
۹۳۵	..... مرحله دوم: مرجحات خارجی‌ای که اعتبار مستقل دارند
۹۳۵	..... قسم اول: مرجحات تقویت کننده مضمون خیر
۹۳۵	..... نکته اول: موافقت کتاب و سنت مصداق قسم اول
۹۳۵	..... نکته دوم: دلیل بر مرجحیت این مرجح
۹۳۵	..... دلیل اول: روایات متواتر
۹۳۵	..... دلیل دوم: قیاس اولویت در موافقت
۹۳۵	..... دلیل سوم: قیاس اولویت در مخالف
۹۳۵	..... نکته سوم: صور مخالفت بین یک روایت با کتاب و سنت
۹۳۵	..... صورت اول: روایت مبتلا به معارض، نص و قرآن ظاهر باشد
۹۳۶	..... صورت دوم: مخالفت تام یک روایت با قرآن
۹۳۶	..... صورت سوم: مخالفت جزئی یک روایت با قرآن
۹۳۶	..... نکته چهارم: رتبه ترجیح به موافقت کتاب بین مرجحات
۹۳۶	..... یکم: ترجیح دلالتی مقدم بر ترجیح به موافقت کتاب است
۹۳۶	..... دوم: ترجیح به موافقت کتاب مقدم بر ترجیح صدور (سندی) است
۹۳۶	..... سوم: ترجیح به موافقت کتاب مقدم بر مرجح جهتی (مخالفت عامه) است
۹۳۷	..... چهارم: ترجیح به موافقت کتاب مقدم بر مرجحات خارجی نامعتبر است
۹۳۷	..... نکته پنجم: پاسخ از دو اشکال
۹۳۸	..... نکته ششم: مصادیق قسم دوم غیر از کتاب و سنت
۹۳۸	..... قسم دوم: مرجحاتی که تعبداً مرجحیت دارند نه اینکه معاضد باشند
۹۳۸	..... مصداق اول: اصول عملیه
۹۳۸	..... نکته اول: در صورت حجیت از باب تعبد و حکم ظاهری
۹۳۸	..... نکته دوم: احتیاط، براءت و استصحاب نه تخییر
۹۳۸	..... نکته سوم: اقوال و أدله
۹۳۸	..... قول اول: مشهور و شیخ: ترجیح به اصول عملیه مجاز نیست
۹۴۰	..... قول دوم: جواز ترجیح به موافقت اصل عملی
۹۴۰	..... نکته چهارم: عدم ترجیح به ناقل یا مقرر بودن
۹۴۱	..... نکته پنجم: تعارض مبیح و حاضر
۹۴۱	..... قول اول: مشهور: حاضر مقدم بر مبیح است
۹۴۳	..... قول دوم: تقدیم مبیح بر حاضر
۹۴۳	..... قول سوم: شیخ: عدم ترجیح به حاضر یا مبیح بودن
۹۴۳	..... نکته ششم: تعارض دلیل حرمت با دلیل وجوب
۹۴۳	..... قول اول: مشهور: دلیل حرمت مقدم است
۹۴۳	..... قول دوم: شیخ: تخییر
۹۴۳	..... نکته هفتم: (شیخ) مرجحات را در تعارض غیر خبرین جاری نمی‌دانیم

