

# رسائل

(انتشارات مطبوعات دینی 2 جلدی)

"بخش براءت"

آیدی تلگرام برای دریافت جزوات: @ajrahgozar

اصطلاح دليل اجتهادی و فقهائی ابتکار وحید بهبهانی بود.

### دلیل انتخاب این دو اصطلاح وجه تسمیه:

در تعریف فقه آمده "العلم بالاحكام الشرعيه عن ادلتها التفصيليه" اصول عملیه ما را به علم احكام ظاهریه می رسانند در حالی که امارات بالوجدان ما را به علم به احكام واقعیه نمی رسانند به همین مناسبت وحید بهبهانی اصول عملیه را دلیل فقهائی نامید.

در تعریف اجتهادی آمده "استفراغ الوسع لتحصيل الاحكام الشرعيه الواقعيه" از آنجا که امارات نیز راهی برای دستیابی به احكام واقعیه بودند وحید بهبهانی امارات را دلیل اجتهادی نامید.

### توجه:

اطراد و انعکاس در تعریف شرط شده نه در وجه تسمیه در وجه تسمیه صرف مناسبت کافی است.

### نکته:

هیچ گاه حکم ظاهری با واقعی تعارض ندارند چرا که مرتبه حکم ظاهری بعد از مرتبه حکم واقعی است هر مجتهدی ابتدا به دنبال ادله اجتهادی می رود تا حکم واقعی را به دست آورد اگر بدان دست یافت فهو المطلوب و موضوع برای حکم ظاهری باقی نمی ماند اگر بدان دست نیافت و در حکم شک داشته به سراغ اصول عملیه و احكام ظاهریه می رود تا تحیر خویش را در مقام عمل از بین ببرد.

## (ادله اجتهادی)

ادله اجتهادی به دلایلی گفته می‌شود که حکم واقعی شریعت را نشان دهند. این دلایل گاه به نحو تام و کامل حکم واقعی شریعت را می‌نمایند و مجتهد نیز به سبب آن‌ها علم و قطع به حکم شرعی پیدا می‌کند، مانند: نصوص کتاب و سنت قطعی (خبر متواتر) و گاه کشف ناقص از واقع شریعت دارند و موجب ظن به حکم می‌شوند. در این صورت اگر دلیلی شرعی و قطع آور بر اعتبار و حجیت و صحت تمسک به آن‌ها در فهم احکام وجود داشته باشد واقع نمایی آن‌ها تکمیل شده و با تعبّد از سوی شارع دلایل‌های تمام نما محسوب خواهند شد، مانند: ظواهر کتاب، ظواهر سنت، خبر واحد ثقه،<sup>[۲۸]</sup> اجماع منقول و استصحاب بر مبنای عقل.<sup>[۲۹]</sup> اصولیان دلایل‌های ظن آور را (حجت)، (امارة)، (دلیل علمی) یا (دلیل اجتهادی) می‌نامند و بیشتر از آن‌ها با عنوان (ادله اجتهادی) یاد می‌کنند و دلایل‌های قطع آور را مانند: نص کتاب و سنت متواتر، (دلیل علم) می‌نامند.<sup>[۳۰]</sup> شیخ انصاری، در تعریف دلیل اجتهادی می‌نویسد: المراد بالدلیل الاجتهادی کل امارة اعتبرها الشارع من حیث انها تحکی عن الواقع وتکشف عنه بالقوة، وتسمی فی نفس الاحکام ادلة اجتهادية وفي الموضوعات امارات معتبره.<sup>[۳۱]</sup> [دلیل اجتهادی، دلیلی است که شارع بدان جهت که حکم واقعی را نشان می‌دهد و شایستگی حکایت از واقع را دارد، به آن حجیت و اعتبار می‌بخشد و در صورتی که مبین حکمی از شرع باشد دلیل اجتهادی و اگر موضوع حکمی را بنماید، اماره معتبر نامیده می‌شود.

## ادله فقهاتی

هرگاه فقیه، پس از تفحص و جست و جوی کامل در (ادله علم) و (ادله اجتهادی) حکم واقعی شریعت را در موردی نیابد به قواعد و اصولی تمسک می‌جوید که فقها به کمک عقل یا شرع برای همین صورت وضع کرده‌اند. این قواعد و اصول را (ادله فقهاتی) یا (اصول عملیه) می‌نامند. زیرا در چنین صورتی موضوع عملی مکلف در برابر شریعت به مقتضای این اصول دانسته می‌شود. بنابراین کاربرد این قواعد در فقه به مواردی اختصاص می‌یابد که حکم واقعی شریعت برای فقیه مجهول یا مشکوک باشد. حکمی که به کمک این اصول به دست می‌آید، (حکم ظاهری) نامیده می‌شود. شیخ انصاری می‌گوید: یسمى الدلیل الدال علی الحکم الظاهر (اصلاً) وقد تسمى بالدلیل مقیداً بالفقهاتی.<sup>[۳۲]</sup> [دلیلی که حکم ظاهری را نشان دهد، (اصل) و گاه آن را (دلیل فقهاتی) می‌نامند. این اصول گاه با استناد به حکمی از عقل به دست می‌آیند، که آن‌ها را اصول عقلی می‌نامند، مانند: اصل برائت عقلی که از حکم عقلی (قبیح عقاب بلا بیان) دانسته می‌شود. اصل احتیاط عقلی، که از حکم عقلی: (وجوب رفع عقاب محتمل) بر می‌آید. اصل تخییر که اصلی عقلی است. زیرا عقل در صورت فقدان مرجح شرعی و عقلی برای یکی از دو طرف محتمل به تخییر حکم می‌کند. و گاه، این اصول با استناد به حکمی از

شرع به دست می‌آیند. در این صورت (اصول شرعی) نامیده می‌شوند. بنابراین منظور از ادله اجتهادی، ادله‌ای می‌باشد که در سطح ظن، حکم واقعی شریعت را نشان می‌دهند. منظور از اصول عقلی، قواعد و اصولی است که در پرتو حکمی از عقل شکل می‌گیرد و با استناد به آنها به حکم ظاهری شریعت دست می‌یابیم.)

### شیخ انصاری:

امارات با اصول تعارضی ندارند و تعبیر به تعارض تسامحی است همینطور تعبیر به مخصص بودن امارات نسبت به اصول چرا که تعارض و تخصیص در صورتی است که هر دو دلیل فعلیت یافته و دیگری را به چالش کشد در حالی که با وجود اماره معتبره (دلیل اجتهادی) موضوعی برای اصول عملیه باقی نمی‌ماند.

در مورد تخصیص نیز تعبیر به تخصیص تسامحی است زیرا تخصیص در جایی است که دلیل عام و دلیل خاص هر دو موضوع دارند و در حکم با یکدیگر تعارض بدوی دارند دلیل خاص در حکم بر دلیل عام مقدم می‌شود به سه دلیل:

1. چون اظهر است.

2. چون عرفا قرینه برای مراد جدی از عام است.

3. اگر خاص مقدم نشود لغو می‌شود ولی اگر مقدم شود لغوی پیش نمی‌آید.

مثلا "اکرم العلماء" عام است و "لا تکره الفساق من العلماء" خاص است در "عالم فاسق" هم عام موضوع دارد و هم خاص ولی دلیل خاص به جهت وجوه سه گانه (که ذکر شد) بر دلیل عام حکما مقدم می‌شود هر چند که موضوع آن را از بین نمی‌برد ولی در حکم واقعی و ظاهری این گونه نیست. قطع و امارات موضوع اصول عملیه را منتفی می‌کنند، نه این که موضوع آن باقی باشد و اخراج حکمی انجام دهند لذا تعبیر به تخصیص نیز همانند تعبیر به معارضه تسامحی است.

### صاحب ریاض:

در مورد قطع تعبیر به تخصیص تسامحی است زیرا در ادله اجتهادی همانند نص قرآنی یا خبر متواتر، وضعیت بدین صورت است که با وجود آنها موضوع اصول عملیه منتفی است (که همان ما لایعلمون باشد) ولی در امارات تعبیر به تخصیص تسامحی نیست و تعبیر درستی است چرا که با وجود اماره ای مثل خبر ثقه یا ظواهر قرآنی برای مخاطب ظن معتبر حاصل می‌گردد نه علم لذا موضوع اصلی، مانند اصل براءت شرعیه منتفی نیست. تقدیم امارات بر اصول تقدیم حکمی است

یعنی مفاد اصول عملیه عام است "رفع ما لایعلمون سواء حصل لك الظن المعتبر ام لا" چون مدلول امارات اخص مطلق است لذا اصول را تخصیص زده و بر آن مقدم می شود.

### اشکال مطرح شده در کلام صاحب ریاض:

در تخصیص باید دلیل خاص اخص مطلق از دلیل عام باشد در حالی که نسبت بین ادله امارات و اصول عملیه عموم و خصوص من وجه است نه عموم و خصوص مطلق همانطور که اصول از یک جهت اعم هستند امارات نیز از جهت دیگر اعمند مثلاً خبر ثقه اعم از آن است که در مدلول آن اصل برائت وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد. در صورتی وجود مورد افتراق ضربه به تخصیص می زند که آن مورد افتراق منشأ اثری باشد در حالی که همه فقهاء اجماع دارند که با وجود اماره نمی توان به اصل عملیه تمسک نمود لذا این که در مورد اماره ای مثل خبر ثقه اصلی همانند برائت قابل فرض باشد یا نباشد بالاجماع تأثیری در بحث نخواهد گذارد.

### ان قلت:

درست است که امارات خودشان علم آور نیستند ولی دلیل دالّ بر امارات علم آور است لذا موضوع اصول عملیه را از بین می برند لذا جایی برای تخصیص که اخراج حکمی است باقی نمی ماند.

### قلت:

هر چند دلیل اعتبار امارات مستقیماً یا با واسطه یقینی است ولی برای تعیین تخصیص یا عدم تخصیص بین دو دلیل به سراغ دلیل اعتبار نمی روند بلکه مدلول خود دو دلیل را در نظر می گیرند و مدلول امارات علم آور نیست و موضوع اصول عملیه را منتفی نمی کند. امارات و اصول عملیه هیچ یک علم به واقع برای ما نمی آورد و صرفاً مفید حکم ظاهری هستند (اصطلاح دوم حکم ظاهری که اعم از امارات و اصول عملیه است)

## مثال سید علی طباطبائی (صاحب ریاض):

فرض کنید اماره ای به نام شهرت بر حرمت شرب توتون قائم شود. این اماره صرفاً ظن به حرمت شرب توتون می آورد و علم به حرمت واقعی آن برای ما ایجاد نمی کند. از سوی دیگر ادله برائت مثل "رفع ما لا یعلمون"، "کل شیء مطلقاً حتی یبرد فیه نهی" و ... در شرب توتون جاری می گردند و منجر به اباحه شرب توتون می شوند در نتیجه تعارض بدوی بین اماره شهرت و اصل عملی برائت ایجاد می گردد، ولی از آنجا که مدلول اماره شهرت، اخص از مدلول اصل عملی برائت است آن را تخصیص زده و بر آن مقدم می شود.

نکته ای در کلام سید:

فتاوائی که مجتهدین بر اساس اجتهادهایشان بدان دست می یابند همگی حکم ظاهری هستند زیرا قیاس چنین اجتهادهایی از این قرار است.

هذا ما ادّی الیه ظنّی

کل ما ادّی الیه ظنّی المعتبر فهو حکم ... فی حقّی

هذا حکم ... فی حقّی

## نقد استدلال سید علی طباطبائی:

قبول داریم که امارات بالوجدان علم آور نیستند ولی وقتی که شارع دلیل حجیتی بر اماره اقامه نمود آن را نازل منزله علم نموده است (تتمیم کشفی نموده، علم تعبّدی حاصل شده، الغاء احتمال خلاف نموده است) مثلاً خبر ثقه بالوجدان علم آور نیست ولی وقتی که در ادله اعتبار این مضمون وارد شود "العمریان ثقتان فما ادّیا عنّی فعنّی یؤدّیان" صرفاً بدین معناست که همان گونه که با سخنی که از من می شنیدید رفتار می کردی (علم وجدانی) با مؤدای خبر ثقه (همانند عمریان) (علم تعبّدی) عمل نما یعنی اماره معتبر را که مفید ظن معتبر است همانند علم قرار داده یعنی دایره علم را توسعه داده و اعم از علم وجدانی و علم تعبّدی قرار داده و به همین جهت همان طور که اگر حرمت چیزی را از امام معصوم علیه السلام می شنیدیم، نمی توانستیم به "رفع ما لا یعلمون" تمسک کنیم، اگر این حرمت را از راوی ثقه (اماره معتبره) نیز شنیدیم نمی توانیم به "رفع ما لا یعلمون" تمسک کنیم (صرف در عقد الوضع به نحو توسعه یا ضیق حکومت است)

شیخ انصاری در رابطه امارات با اصول عملیه عقلیه قائل به ورود می گردد چرا که اماره معتبره بالوجدان بیان است، ولی بیان محسوب شدن اماره بالذات نیست بلکه به واسطه تعبد به ادله حجیت آن اماره است لذا خروج امارات از اصول خروج موضوعی است که بالوجدان می باشد ولی این خروج وجدانی ریشه در تعبد شارع دارد.

(با وجود دلیل اجتهادی جایی برای جریان این اصول باقی نمی ماند. مثلاً، اصل برائت عقلی در جایی مورد استناد است که هیچ دستور و بیانی از سوی شارع نباشد، اما با وجود دلیل اجتهادی، که مدلول و مضمون آن بیان و دستور شارع محسوب می شود، موضوع و مورد این اصل بکلی از میان می رود. یا اصل احتیاط عقلی، که موضوع آن احتمال ضرر و عقاب در جانب تکلیف محتمل می باشد، دلیل اجتهادی که امان دهنده از عقاب محسوب می شود، موضوع این اصل را در حقیقت، از بین می برد. همین گونه با وجود دلیل اجتهادی، موضوع اصل تخییر منتفی می شود، زیرا دلیل اجتهادی، خود مرجحی شرعی برای یکی از دو طرف به شمار می آید.)

تفاوت اصول عقلیه با اصول شرعیه در این است که وقتی ادله حجیت بر یک اماره ای قائم شد آن اماره بالوجدان بیان معتبر محسوب خواهد شد وقتی که ادله حجیت بر یک اماره ای قائم شد آن اماره بالوجدان علم آور نیست بلکه صرفاً ظن معتبر می آورد لذا نسبت به برائت عقلیه اماره وارد است ولی نسبت به برائت شرعیه حاکم است. در برخی موارد فی حد ذاته مجرای دو اصل تداخل می نمایند هر چند بالفعل یکی از آنها جاری خواهد شد مثلاً در مواردی که شک در اصل تکلیف است و حالت سابقه متیقنه نیز وارد، در اینجا "رفع ما لایعلمون" و "لا تنقض الیقین بالشک" تداخل می نمایند هر چند عملاً چون شارع استصحاب را عرش الاصول قرار داده فقط استصحاب جاری خواهد شد.

## تقسیم مجاری اصول عملیه:

یا حالت سابقه لحاظ شده یا نشده و در قسمت دوم یا احتیاط ممکن است یا احتیاط ممکن نیست و در دوم یا در اصل تکلیف است یا در مکلف به .

منظور از شک در تکلیف شک در جنس تکلیف است یا نوع تکلیف؟

**شیخ انصاری** معتقد است که منظور، شکّ در نوع تکلیف است یعنی اگر نوع تکلیف را ندانی برائت جاری می گردد هر چند جنس تکلیف را بدانی لذا در دوران بین وجوب و حرمت که نوع تکلیف معلوم نیست ولی جنس تکلیف معلوم است که الزام است شیخ انصاری برائت جاری می کند.

احتیاط می تواند در نفس تکلیف باشد باشد یعنی در نوع حکم مثلا وجوب یا حرمت و می تواند در متعلق تکلیف باشد مثل دانستن وجوب نمازی در ظهر جمعه و شک بین ظهر و جمعه و یا می دانم که نماز قضائی بر من واجب است ولی نمی دانم نماز صبح قضاء شده یا عشاء.

برای برائت فروض دیگری مثل دوران بین استحباب و اباحه با کراهت و اباحه و... قابل فرض است چرا اصولیین این فروض را مورد بررسی قرار نداده اند؟

1. بحث اصولیین مربوط به تکلیف است تکلیف یعنی ایجاد کلفه لذا در مواردی جاری می شود که دست کم یکی از وجوب و حرمت مطرح هستند .
2. موارد اختلاف مورد بحث قرار گرفته نه در مواردی که همه در آن برائت جاری می کنند .
3. وقتی که حکم این صور معلوم شد حکم سایر صور نیز واضح می گردد.

در شبهه حکمیه تحریمیه دو مسلک در میان شیعه وجود دارد **تمام اصولیین** برائت و **تمام اخباریین** احتیاط

در کتاب اخباریین چهار نوع تعبیر دیده می شود:

1. احتیاط 2. توقف 3. تحریم ظاهری 4. تحریم واقعی



مسلمها هیچ یک از اخباریین قائل به برائت نبوده اند ولی در تفسیر سخن اخباریین دو دیدگاه وجود دارد:

گروهی بر این باورند که منظور همه اخباریین یک چیز است و صرفاً اختلاف در تعبیر دارند که برگرفته از اختلاف در تعبیر به کار رفته در روایات است و احتمال دوم این است که هر چند همه اخباریین با تمام اصولیین مخالف بوده و برائت را نمی پذیرند ولی بین آنها نیز تفاوت وجود دارد.

توقف و احتیاط عموم و خصوص من وجه است چرا که توقف فقط در شبهات تحریمیه به کار می رود و در موارد جان و مال و ناموس و عرض تعبیر به توقف رایج است و احتیاط هم در شبهات تحریمیه و هم در شبهات وجوبیه بکار می رود در امور مهمه بالا تعبیر به احتیاط رایج نیست.

"لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها"

چهار تفسیر در مورد ما آتاها:

1. ما یعنی تکلیف که در این صورت مفعول مطلق است و آتاها در این صورت یعنی اعلمها پس آیه در این صورت می شود لایکلف الله نفسا الا تکلیفا اعلمها

نقد:

دو خلاف ظاهر صورت می گیرد:

اوّلًا: سیاق آیه درباره مال است و این تفسیر برخلاف قرینه سیاق است

ثانیًا: معنا کردن آتاها به اعلمها خلاف ظاهر است چرا که معنای لغوی آتاها اعطاها است نه اعلمها.

2. ما یعنی مال که نیاز به مضاف دارد چرا که تکلیف به ذات تعلق نمی گیرد آتاها یعنی اعطاها که در این صورت معنای آیه می شود "لایکلف الله نفسا الا دفع مال اعطاها" که در این حالت آیه ربطی به مسئله برائت ندارد.

نقد این دلیل:

یک خلاف ظاهر دارد که آن تقدیر گرفتن مضاف است و اصل هم عدم تقدیر است.

3. "ما" یعنی "فعل یا ترک" که در این صورت مفعول به است، "آتاها" یعنی "أقدرها" که کنایه است یعنی "اعطاها قدره" که در این صورت معنای آیه می شود "لایکلف الله نفسا الا فعلا اقدرها" در این صورت آیه دلالت بر نفی تکلیف بما لایطاق می نماید ولی ربطی به برائت ندارد زیرا تکلیف در ما لا نص فیه تکلیف بما لا یطاق

نیست چرا که مکلف قادر به احتیاط است (اساساً هیچ یک از شیعیان تکلیف بما لا یطاق را قبول ندارد در میان عامه نیز کسی به وقوع تکلیف بما لا یطاق باور ندارد تنها اشاعره تکلیف بما لا یطاق را ممکن می دانند ولی می گویند واقع نشده است.) شیخ تفسیر درست آیه را همین می داند این تفسیر را اشمیل و اظهر از سایر تفاسیر می داند زیرا هیچ ارتکاب خلاف ظاهری ندارد این تفسیر اشمیل است زیرا هم شامل اعطاء المال می شود و هم شامل سایر موارد و همچنین اکثر مفسرین مثل طبرسی، علامه طباطبائی، میرزای شیرازی، امام، این تفسیر را پذیرفته اند.

4. معنای اعم از تفسیر اول و سوم که در این صورت دال بر برائت می کند.

#### نقد:

بین معنای اول و سوم جامعی نیست چرا که در تفسیر اول ما مفعول مطلق است و طبق تفسیر سوم ما مفعول به است و مفعول به و مفعول مطلق بودن در یک مورد قابل جمع نیست در نتیجه اگر بخواهیم اعم از تفسیر اول و سوم اراده شده باشد باید کلمه ما در استعمال واحد در دو معنا به کار رفته باشد و چنین استعمالی عند بعض اصولیین محال است و عند بعض آخر خلاف ظاهر است و لذا در صورت نبود قرینه بر اراده خلاف ظاهر قابل قبول نیست .

کنایه در مبالغه موافق اصل است و در غیر مبالغه مخالف اصل است. آتاها یعنی اقدرها مثل زید کثیر الرماد که به جای جواد آمده است.

مال ذات است و جوهر و تکلیف فعل است و عرض و این دو قدر مشترک ندارند.

**محقق نراقی** هر چند تفسیر اول فی حد ذاته دارای دو خلاف ظاهر است ولی به جهت روایتی که از امام صادق وارد شده بر سایر تفاسیر مقدم است در روایت عبد الاعلی از امام صادق ع امام برای نفی تکلیف به معرفت خداوند به آیه لا یكلف ... استناد نموده است و این استناد با تفسیر اول هماهنگ است.

#### نقد شیخ انصاری:

اگر نفی تکلیف به معرفت ... با آیه مزبور صرفاً در تفسیر اول ممکن بود سخن مرحوم نراقی صحیح بود در حالی که نفی تکلیف به معرفت الله هم با تفسیر اول

ممکن است و هم با تفسیر سوم تفسیر مختار زیرا منظور معرفت کامله (تفصیلی، به کنه ذات، به غیب الغیوب) به خداوند می باشد که تکلیف بشر به کسب چنان معرفتی تکلیف بمالایطاق است لذا این روایت نمی تواند تفسیر اول را اثبات کند.

### توجه:

با توجه به وحدت تعبیر آیه لا یكلف الله نفسا الا ما آتاها با آیه لا یكلف الله نفسا الا وسعها می توان نتیجه گرفت که مراد از ما آتاها همان وسعها است که مطابق با تفسیر سوم می گردد. به آیه لا یكلف الله نفسا الا وسعها نیز برای اثبات برائت استدلال شده ولی با بیان قبلی واضح شد که این استدلال نا تمام است زیرا این آیه همانند آیه لا یكلف الله نفسا الا ما آتاها دلالت بر نفی تکلیف بما لا یطاق می نماید و واضح است که برائت را اجراء نکردن و احتیاط کردن در ما لا نص فیه عمل اخباریین تکلیف بما لا یطاق نیست.

**"ما کُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا"**

دلالت آیه بر برائت روشن است ولی یک مشکل دارد و آن مشکل این است که عذاب مربوط به زمانی است که حجت اقامه شود چه دلیل نقلی و چه دلیل عقلی در حالی که ظاهر "نبعث رسولا" تنها دلیل نقلی را شامل می شود به همین جهت کسانی که خواسته اند با این آیه برائت را اثبات کنند متممی مطرح کرده اند که این مشکل را حل کنند.

### مشکل:

اگر ظاهر اولیه آیه را بگیریم همین که دلیل نقلی پیدا نکردیم برائت جاری می شود چه دلیل عقلی باشد و چه نباشد و این را کسی ملتزم نشده است.

### 1. راه حکومت: (مرحوم امام)

روایاتی که عقل را رسول باطنی معرفی می کنند دلیل حاکم بوده و دایره رسولا را در آیه توسعه می دهند و آن را اعم از رسول ظاهری دلیل نقلی و رسول باطنی دلیل عقلی قرار می دهند.

## 2. راه کنایه:

نبعث رسولا در آیه شریفه کنایه از اتمام حجت است و از آنجا که حجت غالبا دلیل نقلی است لذا فرد غالب را به عنوان طریقی برای تمامی حجج مطرح نموده است.

## 3. حفظ ظاهر آیه:

برخی فقهاء معتقدند که آنچه که موجب استحقاق عقاب می شود عصیان دلیل نقلی و امر مولوی است. اگر دلیل عقلی با دلیل نقلی امضاء نشود و تأیید نگردد مخالفت با آن صرفا استحقاق مذمت می آورد نه استحقاق عقوبت طبق این مبنا ظاهر آیه درست است و نیاز به تصرّفی نیست.

## 4. راه تخصیص: (مخصص منفصل)

این آیه صرفا یکی از عوامل محقق عذاب الهی را (که وجود دلیل نقلی، بعث رسول ظاهری) بوده، بیان فرموده و عامل دیگر، (وجود دلیل عقلی) با مخصص منفصل دیگری بیان شده است یعنی از مجموع ادله می فهمیم که دو چیز مخصص "ما کنا معذبین" هستند.

## نقد شیخ انصاری:

با توجه به اینکه "ما کنا" فعل ماضی است این آیه مربوط به اقوام سابق است و به قرینه آیات بعدی درباره عذاب های دنیوی اقوام سابق بحث می کند در حالی که بحث ما در برائت مربوط به عذاب اخروی در میان خودمان است لذا آیه دلالتی بر برائت ندارد.

## اشاعره:

این آیه قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع را ابطال می کند زیرا اگر قاعده ملازمه درست بود هرگاه حکم عقل به عذاب تعلق می گرفت حکم شرع نیز باید به عذاب تعلق می گرفت در حالی که طبق آیه شریفه اینگونه نیست و تا دلیل نقلی نیاید عذابی نخواهد بود.

### فاضل تونی:

این آیه دلیل بر ردّ قاعده ملازمه نیست و سخن اشاعره درست نیست چرا که آنچه که عقل بدان حکم می کند استحقاق عقوبت است و آنچه که در آیه مطرح شده نفی فعلیت عذاب است لذا منافاتی با یکدیگر نداشته و قاعده "کَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ" را ابطال نمی کند.

و همچنین ایشان گفته است که استدلال به آیه برای اثبات برائت استدلال صحیحی است.

### میرزای قمی:

دو سخن فاضل تونی با یکدیگر تناقض دارد و قابل جمع نیست چرا که از فاضل تونی می پرسیم که این آیه دلالت بر نفی فعلیت عقاب می نماید یا نفی استحقاق عقاب اگر نفی فعلیت عقاب را نشان دهد سخن اشاعره را ابطال می کند ولی برائت را ثابت نمی کند. اگر نفی استحقاق را نشان دهد برائت را ثابت می کند ولی سخن اشاعره را ابطال نمی کند، بنابراین این که فاضل تونی این آیه هم برای اثبات برائت استفاده کرده و هم سخن اشاعره را باطل دانسته، این تناقض گوئی است.

### شیخ انصاری:

سخن فاضل تونی درست است و تناقضی در کلام وی نیست. هم سخن اشاعره باطل است و هم می توان با این آیه نظر اخباریین (وجوب احتیاط) را ابطال نمود و در نتیجه به صورت جدلی برائت را اثبات نمود.

ظاهر آیه نفی فعلیت عقاب است و همین برای فاضل تونی کافی است چرا که طبق این استظهار سخن اشاعره باطل است، زیرا عقل حکم به استحقاق عقاب و ظاهر آیه نفی فعلیت عقاب را می کند، (و ملازمه ای هم بین فعلیت عقاب و استحقاق عقاب به نظر ما وجود ندارد مثلا "ظَهَرَ مُحَرَّمٌ مَعْفُوٌّ عَنْهُ" یعنی کسی که ظهار انجام می دهد استحقاق عقاب دارد ولی شارع تفضل کرده و او را بالفعل عقاب نخواهد نمود. در تجری نیز یک نظریه آن است که متجری مستحق عقاب است ولی شارع تفضل نموده و او را عقاب بالفعل نخواهد نمود. پس نفی فعلیت اعم از نفی استحقاق است و ملازمه ای با آن ندارد) لذا ردّ ملازمه بین حکم عقل و شرع که اشاعره به دنبالش هستند ثابت نمی شود.

## تفاوت دو مقام:

در مقام اول طرف مقابل اخباریین بودند که قائل به ملازمه بین فعلیت عقاب و استحقاق عقاب بودند و در مقام دوم در بحث ملازمه حکم عقل و شرع طرف مقابل اشاعره هستند که نه آنها و نه خود ما قائل به ملازمه بین نفی فعلیت عقاب و نفی استحقاق عقاب نیستیم.

اگر اجماعی یا دلیل معتبر دیگری وجود داشت که بین نفی فعلیت و نفی استحقاق عقاب ملازمه برقرار می نمود اشکال اشاعره به قاعده ملازمه (حکم عقل و شرع) تصحیح می شد ولی چنین اجماعی یا دلیل معتبری وجود ندارد.

## نظر نهایی شیخ در مورد این آیه:

استدلال به آیه بر اثبات برائت تمام نیست چرا که ماضی بودن کنا و وحدت سیاق آیه که ظهور در عذاب دنیوی دارد، به ما می فهماند که این آیه مربوط به عذاب های دنیوی در امم گذشته است و نمی توانیم به آن برای اجرای برائت در احکام امت اسلام، تمسک کنیم.

"لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ"

## تقریر استدلال:

طبق این آیه هلاکت و عقوبت بعد از ارائه بیّنه است لذا در موارد ما لا نصّ فیه که بیّنه ای وجود ندارد هلاکتی و عقوبتی نخواهد بود. (برائت)

## نقد استدلال:

سیاق آیه با کمک از شأن نزول که مراد از هلاکت و حیات در آیه عقوبت اخروی نیست و منظور از بیّنه، آیه یا حدیث دالّ بر حکم فقهی نیست، بلکه آیه مربوط به جنگ بدر است که در این جنگ کراماتی و معجزاتی از پیامبر صادر شد لذا کسانی

که در جنگ بدر کشته شدند از روی بی‌بینه بود و آنها نیز که زنده ماندند این بینه‌ها را دیدند.

### نقد کلی شیخ بر استدلال به آیات:

هر چند به نظر ما استدلال به آیات تمام نبود ولی اگر کسی استدلال به آیات را تمام بداند تنها در صورتی می‌تواند قائل به برائت شود که بتواند ادله اخباریین را پاسخ دهد و الا ادله اخباریین وارد یا حاکم بر مدلول آیات می‌گردد و موضوع آنها را منتفی می‌کند همانند تقدّم امارات بر اصول

اخباریین نیز قبول دارند که اگر در موردی بیان از سوی شارع نرسید و حجیتی اقامه نشد در آن مورد تکلیفی نخواهد بود ولی آنها مدعی هستند که روایات احتیاط، بیان عام محسوب شده و دلالت می‌کند که در موارد فقدان نص باید احتیاط نمود.

"قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا"

### مضمون آیه به قرینه شأن نزول و قرینه سیاق:

یهود از حیوان غیر میته اموری را حرام می‌شمردند که عبارت بود از دم مسفوح البحیره، الحام، الوصیله، السائبه

خداوند در این به پیامبر تلقین نمود که در میان محرّمات الهی تنها میته و دم مسفوح را یافتم و باقی مواردی را که شما ادعا می‌کنید جزء محرّمات است نیافتم.

### تقریب استدلال:

طبق این آیه عدم وجدان چیزی در محرّمات الهی مجوز ارتکاب آن است در محل بحث مفروض آن است که دلیل معتبری پیدا شود لذا اجرای برائت صحیح خواهد بود.



## ان قلت:

آیه از عدم وجدان نبی سخن می گوید و نیافتن پیامبر دلیل قطعی بر عدم حرمت شیء است و این با ما نحن فیه تفاوت دارد زیرا نیافتن ما دلیل قطعی بر عدم وجود نیست.

## قلت:

اگر ملاک عدم وجود بود از تعبیر به "لیس" و "لا یکون" استفاده می کرد نه از تعبیر "لا اجد" این تعبیر نشان می دهد که ملاک عدم الوجدان است نه عدم الوجود.

1. اشکال مستشکل وارد است و جواب مستدل تمام نیست زیرا هر چند بین تعبیر لا اجد با تعبیر به لیس و لایکون تفاوت است ولی این که شما از نبی الغاء خصوصیت نمایید و آن را به سایرین نیز تعمیم دهید مطابق با ظهور عرفی نیست و عرف چنین الغاء خصوصیتی را ثابت نمی داند سخن شما در حد اشعار است ولی به حد ظهور نمی رسد لذا جواب شما تمام نیست.

2. بر فرض که از اشکال الغاء خصوصیت از پیامبر صل الله علیه و آله و سلم، صرف نظر کنیم اشکال دیگری نیز وجود دارد در این آیه می گوید "قل لا اجد فی ما اوحی الیّ" در حالی که تمام ما اوحی الی در اختیار ما نیست بخشی از روایات به دست ما نرسیده (مثل مدینه العلم) لذا بر فرض صرف نظر از اشکال اول آیه برائت را در صورت عدم وجدان در ما اوحی الیّ ثابت می کند نه عدم وجدان در ما بقی بایدینا.

## و اما السنّة فيذكر منها في المقام اخبار كثيرة

ج 1 ص 320 و 321 و 322 و 321 و 324

### حديث رفع

سخن زیر از پیامبر اکرم (ص) به «حديث رفع» شهرت دارد:

رُفِعَ عَنِ امَّتِي تِسْعَةٌ: الْخَطَا، وَ النَّسِيَانُ، وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ، وَ مَا لَا يُطِيقُونَ، وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَ الْحَسَدُ، وَ الطَّيْرَةُ، وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَقَةٍ. (خصال، ص ۴۱۷، ح ۹؛ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۳۰۳، ح ۱۴)

نه چیز، از امت من برداشته شده است: خطا، فراموشی، آنچه بدان مجبور شوند، آنچه نمی دانند، آنچه از توانشان بیرون است، آنچه بدان ناچار شوند، حسادت، فال بد زدن، و تفکر وسوسه آمیز در آفرینش، تا زمانی که به زبان آورده نشود.

یادآوری:

با توجه به احادیث دیگر، قید «تا زمانی که به زبان آورده نشود» قید برای حسادت و فال بد زدن و تفکر وسوسه آمیز، هر سه است یعنی مسئولیت حسادتی برداشته شده که به مرحله ظهور نرسیده باشد؛ چنانکه این حدیث با بیانی دیگر اینگونه بیان شده است:

وُضِعَ عَنِ امَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ: الْخَطَاءُ، وَ النَّسِيَانُ، وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ، وَ مَا لَا يُطِيقُونَ، وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَ مَا اسْتُكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَ الطَّيْرَةُ، وَ الْوَسْوَسَةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ، وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ. (کافی، ج ۲، ص ۴۶۳، ح ۲)

نه خصلت، از امت من برداشته شده است: خطا، فراموشی، آنچه نمی دانند، آنچه توانش را ندارند، آنچه بدان ناچارند، آنچه به زور بدان وادار می شوند، فال بد زدن، وسوسه تفکر در آفرینش و حسادت تا زمانی که به زبان یا دست، آشکار نشود.

## نقد استدلال به حدیث رفع

### نقد اول:

به قرینه وحدت سیاق "رفع ما لا یعلمون" صرفاً شبّهات موضوعیه را شامل می‌شود و شبّهات حکمیه را در بر نمی‌گیرد. فقره ما لا یعلمون در سیاق فقرات ما استکرها علیها و ما اضطروا الیه وارد شده و واضح است که اکراه و اضطراب در مورد موضوعات خارجی است لذا به قرینه سیاق مراد از ما لا یعملون نیز امور خارجی است و مربوط به شبّهات موضوعیه می‌گردد.

### نقد ثانی:

از آنجا که بالوجدان خود این امور نه گانه در میان مسلمانان وجود دارد لذا به دلالت اقتضاء باید مقدّری را در نظر گرفت. در صورتی با این حدیث می‌توان به برائت در شبّه حکمیه تحریمیه ما لا نص فیها استناد نمود که آن کلمه مقدر چیزی باشد که متناسب با شمول برای شبّه حکمیه و موضوعیه هر دو را شامل شود.

در مورد کلمه مورد نظر سه نظریه وجود دارد:

1. مؤاخذه 2. جمیع آثار 3. الاثر المناسب الظاهری
4. (در حاشیه سید یزدی، آخوند خراسانی و امام) مجاز در اسناد است.

### 1. مؤاخذه:

در این صورت حدیث رفع مختص شبّهات موضوعیه می‌گردد و شبّهات حکمیه را شامل نمی‌شود. ظاهر حدیث رفع آن است که مؤاخذه بر خود این امور برداشته شده و این سخن در شبّهات موضوعیه معنا دارد و در شبّهات حکمیه خود حکم مشتبه، فعل من نیست تا شارع بخواهد من را بر آن مؤاخذه کند و یا امتنان ورزیده و مؤاخذه را بردارد. در شبّهات حکمیه حداکثر آن حکم، تنجیز تکلیف بر من است قابل مؤاخذه کردن یا رفع مؤاخذه است. با توجه به این که ظاهر حدیث رفع مؤاخذه بر خود این نه تا است نه به متعلق آنها

### امتیاز این تقدیر:

1. نزدیک بودن به ظهور عرفی در مقایسه با تقدیر جمیع آثار

2. حفظ وحدت سیاق در مقایسه با تقدیر الاثر المناسب است.

### ضعف این تقدیر:

ناهماهنگی با روایت صفوان بن یحیی و بزندی از امام رضا علیه السلام در این روایت برای "بطلان" به حدیث رفع استناد شده پس مقدر در حدیث رفع نباید خصوص مؤاخذه باشد.

### 2. الاثر المناسب:

در طیره اثر مناسب، ضرر است و در تفکر فی الوسوسه اثر مناسب، کفر است و در ما لا یعلمون اثر مناسب مؤاخذه است.

### دو تفسیر از عبارت شیخ در ضعف این تقدیر:

#### 1-حاج آقا رضا همدانی (اقلیت)

در این صورت نیز چون فقره مناسب ما لا یعلمون مؤاخذه است همان حرفهای قبلی تکرار می گردد و مختص به شبهات موضوعیه می شود.

#### 2-صاحب اوثق (اکثریت)

در این صورت وحدت سیاق به هم می خورد و وحدت سیاق در صورتی حفظ می شود که مؤاخذه در تمامی فقرات در شبهات موضوعیه برطرف گردد.

### 3. جمیع الآثار (اقرب المجازات)

حدیث رفع هم شبهات موضوعیه را شامل می شود و هم شبهات حکمیه را.

### استدلال سید ابراهیم قزوینی: (در ضوابط الاصول بر لزوم تقدیر گرفتن جمیع الآثار)

در حدیث رفع آمده رفع عن امتی بنابراین آنچه که در حدیث رفع برداشته شده اختصاص به امت اسلام دارد و در امم قبلی نبوده است که از این مطلب به امتنانی بودن حدیث رفع تعبیر می کنند.

اگر مقدر در حدیث رفع خصوص مؤاخذه باشد چه در تمامی نه فقره و چه در هفت فقره بنابر تفسیر دوم اختصاص به امت پیامبر ندارد چرا که عقلا مؤاخذه بر ما لا یعلمون، ما اضطرروا و ... قبیح است و صدور قبیح از حکیم محال است چه در امت اسلامی و چه در امم سابقه

**نتیجه:** مقدر در حدیث رفع باید جمیع الآثار باشد تا با امتنانی بودن حدیث رفع سازگار باشد.

### پاسخ شریف العلماء:

ما مقدر را در حدیث رفع مؤاخذه می گیریم و امتنانی بودن این حدیث را به اعتبار مجموع نه چیز می دانیم یعنی در امم قبل مؤاخذه بر برخی از این نه امر همانند ما اضطرروا الیه و ما لا یطیقون برداشته شده بود در امت اسلامی مؤاخذه از تمامی این نه امر برداشته شده است. (امتنان و اختصاص به امت اسلامی به لحاظ مجموع نه امر بوده است)

### جواب شیخ انصاری به شریف العلماء:

خروج از ظاهر حدیث رفع است چرا که ظاهر حدیث رفع آن است که برداشتن تک تک امور نه گانه مختص به امت اسلامی است.

### پاسخ شیخ انصاری به قزوینی:

#### پاسخ نقضی:

همین ایراد شما عینا در آیه قرآن نیز تکرار می گردد شما گفتید که مؤاخذه بر ما لا یطیقون، ما استکرها علیہ، ما اضطرروا الیه، خطا، نسیان، ما لا یعلمون، عقلا قبیح است. لذا صدور چنین مؤاخذه ای از خداوند حکیم محال است لذا نمی توان مقدر در حدیث رفع را مؤاخذه گرفت و ایضا در قرآن نیز آمده است. اگر صدور چنین مؤاخذه هایی از خداوند محال بود پس چگونه پیامبر صل الله علیه و آله و سلم دعا می کند و از خدا می خواهد که چنین مؤاخذه هایی را از خود و پیروانش بردارد.

#### پاسخ حلی:

آنچه که عقلا قبیح است مؤاخذه بر این امور به صورت مطلق نیست مثلا مؤاخذه بر نسیان که ناشی از ترک تحفظ عبد باشد عقلا قبیح نیست و هم چنین مؤاخذه بر

ما لا یطیقون که ناشی از سوء اختیار عبد باشد عقلا قبیح نیست و هم چنین ما لا یعلمون که ناشی از عدم فحص و ترک سؤال از سوی عبد و جایی که امکان احتیاط باشد، عقلا قبیح نیست. پس این اطلاق امتنانی است و در تمامی امم وجود نداشته و عقل نیز به چنین اطلاقی حکم ننموده است پس استدلال سید ابراهیم قزوینی برای اثبات لزوم تقدیر گرفتن جمیع آثار و عدم صحت تقدیر مؤاخذه صحیح نیست.

**علامه حلی** مقدّر در حدیث رفع را "مؤاخذه" می دانسته است و در دلیل آن عباراتی آورده که به سه گونه تفسیر شده است.

**تفسیر اول از استدلال که مطابق ظاهر عبارت علامه حلی است:**

اگر "مؤاخذه" در تقدیر بگیریم یک اثر در تقدیر است و اگر جمیع آثار در تقدیر بگیریم آثار متعددی (مؤاخذه، کفر، ضرر، صحت و نفوذ...) در تقدیر است با توجه به این که اصل اولیه عدم تقدیر است لذا تقدیر گرفتن مؤاخذه بر تقدیر جمیع آثار مقدم می گردد.

**نقد:**

هر چند کبرای استدلال صحیح است ولی صغرای آن بر ما نحن فیه منطبق نیست زیرا بر طبق هر سه نظریه در حدیث رفع یک کلمه در تقدیر است مؤاخذه یا جمیع آثار و کثرت و قلت مربوط به مصادیق است نه کلمات تقدیر گرفته شده. با توجه به وضوح ضعف این استدلال معمولا از انتساب این تفسیر به علامه خود داری کرده اند.

**تفسیر دوم از استدلال که مطابق توضیح فخر المحققین از سخن پدر است:**

طبق هر سه نظریه در حدیث رفع در فقره "ما لا یعملون"، "مؤاخذه" برداشته شده است اما برداشته شدن سایر آثار مشکوک محل اختلاف است لذا اخذ به قدر متیقن کرده و "مؤاخذه" در تقدیر می گیرند.

## نقد:

رجوع به قدر متیقن مربوط به موارد اجمال کلام است در حالی که علامه حلی و دیگران ادعای ظهور عرفی حدیث در تقدیر گرفتن مؤاخذه است. همچنین قدر متیقن که اصل عملی است ظهور ساز نیست.

## تفسیر سوم:

اگر "مؤاخذه" در تقدیر بگیریم عمومات مؤاخذه تخصیص می خورند ولی عمومات مربوط به سایر آثار (کفر، ضرر، و...) به قوت خود باقی هستند و اگر جمیع آثار در تقدیر بگیریم تمامی عمومات آثار تخصیص می خورند. حفظ عمومیت سایر آثار به جز مؤاخذه قرینه می گردد که آن تفسیری از خاص پذیرفته شود که به آن عمومات ضربه نزند. نظیر "لعن الله بنی امیه قاطبه" و "لا يجوز لعنُ العادل" دو تفسیر از عادل وجود دارد که یکی عمر بن عبد العزیز را شامل نمی شود، آن تفسیری از عادل پذیرفته می شود که عمر بن عبد العزیز را شامل نشود.

## نقد:

این قانون مربوط به موارد عموم و خصوص مطلق است و در اینجا عموم و خصوص من وجه بین حدیث رفع و عمومات مؤاخذه، کفر و ... وجود دارد. (سید یزدی، آخوند، امام، این قانون مربوط به موارد عموم است که دو احتمال در خاص مساوی باشند ولی در ما نحن فیه تساوی وجود ندارد زیرا صحیحه بزنطی تقدیر مؤاخذه را ابطال می کند.)

**استدلال مطرح شده بر عدم صحت تقدیر جمیع آثار و در نتیجه لزوم تقدیر مؤاخذه:**  
(مستقیماً یا به عنوان الاثر المناسب فی ما لا یعلمون)

اگر در حدیث رفع جمیع آثار را در تقدیر بگیریم تخصیص اکثر لازم می آید، تخصیص اکثر قبیح است، پس مقدر در حدیث رفع جمیع آثار نیست مثل دیه در قتل خطأً، ضمان در اتلاف مال غیر خطأً

نقد:

این اشکال ناشی از عدم فهم معنای نظریه تقدیر "جمع آثار" در حدیث رفع است. آثار مترتب بر شی، خود بر دو قسم است:

1. مجعوله

(الف) رفع آنها امتنان بر نوع امت است:

یا موضوع آنها مقید به یکی از این امور نه گانه است مثل دیه در قتل خطأً (حدیث رفع، این را شامل نمی شود چون معقول نیست که آثار شرعیّه (دیه) مترتب بر خطا و سهو که در روایات گفته شده است، با این حدیث رفع شود.)

یا موضوع آنها مقید به عدم یکی از این امور نه گانه است مثل قصاص در قتل عمد (حدیث رفع این را شامل نمی شود، زیرا این آثار (قصاص) در صورت خطئی بودن خود به خود رفع می شوند و نیازی به این حدیث ندارند زیرا مقید به عمد اند و در غیر عمد اصلاً این اثر وجود ندارد که بخواهیم با این فقرات آنها را دفع کنیم.)

یا موضوع آنها مقید به ذات الشیء لا مقیداً بوجود احد هذه الامور التسعه و لا بعدمها (حدیث رفع فقط همین را شامل می شود)

(ب) رفع آنها امتنان بر نوع امت نیست. (حدیث رفع این را شامل نمی شود)

2. تکوینی (غیر مجعوله). (حدیث رفع هر دو قسم را شامل نمی شود، چون اصلاً اینها توسط شارع قابل رفع نیستند.)

(الف) آثار عقلیه که تخلف ناپذیراند مثل دود کردن آتشی که روشن می کنیم

(ب) آثار عادیه که تخلف پذیر است مثل اسکار بر شرب خمر

شیخ انصاری بر این باور است که رفع در لسان نبوی و علوی، اعم از دفع است لذا دو صورت را شامل می شود:

1. مواردی که وجوب تکلیف ثابت است ولی به جهت اضطرار، خطا، نسیان و ... حدیث رفع تکلیف را از گروهی بر می دارد. (رفع مصطلح نزد ما)

2. مواردی که از ابتداء وجود تکلیف ثابت نبود هر چند مقتضی تکلیف وجود داشته یعنی مقتضی برای تکلیف به مضطرّ و ناسی و ... وجود داشته ولی شارع از همان



ابتدا لطف نموده و تکلیف را مختص به عامد، جعل نموده است. (دفع مصطلح نزد ما)

### ان قلت:

شما گفتید که حدیث رفع تنها آثار شرعیة مجعوله ای که در رفع آنها امتنان باشد و مقید به قید یکی از امور نه گانه یا عدم آنها نباشند را بر می دارد، طبق سخن شما حدیث رفع نباید با استحقاق عقاب و مؤاخذه کاری داشته باشد چرا که استحقاق عقاب اولاً اثر عقلی است و حکم عقل است. (اثر غیر مجعول) ثانیاً موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب، مخالفت عمدی به امر مولی است، مؤاخذه اخروی نیز فعل فرشتگان عذاب است و اثر مجعول نیست این مطلب در حالی است که قدر متیقن تمامی اقوال در حدیث رفع برداشته شدن مؤاخذه و استحقاق عقاب بود.

### قلت:

قضیه حدیث رفع همانند قاعده فقهی نفی حرج است. حدیث رفع و نفی حرج هر دو خبر می دهند که شارع در برخی موارد مثل اضطرار و حرج ناشی از سوء اختیار مکلف، جهل در مواردی که امکان احتیاط هست، جهل در امر خارجی که امکان پرسش هست و ... تکلیفی جعل نموده است و چون شارع تکلیف جعل نکرده عقل نیز حکم به استحقاق عقاب نمی نماید و فرشتگان عذاب نیز موظف به مؤاخذه نخواهند بود لذا هر چند استحقاق عقاب امری عقلی است و مؤاخذه فعلی خارجی ولی هر دو مبتنی بر امری هستند که امکان داشت شارع آنها را جعل نماید و اگر جعل می نمود عقل حکم به استحقاق عقاب می کرد و فرشتگان عذاب موظف به مؤاخذه می شدند ولی شارع چنین جعلی نکرده مثلاً در موارد ما لا یعلمون با وجود امکان احتیاط یا امکان پرسش در شبهات موضوعیه احتیاط را واجب نکرد. در موارد خطا و نسیان با وجود امکان تحفظ برای عبد تحفظ را واجب نکرد چون این امر جعلی از سوی شارع واقع شد عقل نیز حکم به استحقاق عقوبت نمی کند و فرشتگان عذاب نیز مؤاخذه نخواهند کرد.

ابن ادریس (سرائر ج 1 ص 270) و محقق حلی (المعتبر):

کسی که فراموش می کند که لباسش نجس است و در آن لباس نجس نماز می خواند، بعد از گذشت وقت یادش می آید لباسی که در آن نماز خوانده است نجس

بوده، علی القاعده واجب نیست که نمازش را تکرار کند، چرا که نسیان یکی از فقرات حدیث رفع است و مقدر در حدیث رفع جمیع الآثار است بنابراین وجوب اعاده که یکی از آثار است با حدیث رفع منتفی می شود.

**علامه حلی** (در مختلف ج 1 ص 94) سخن ابن ادریس را نقل کرده و آن را سخن مناسبی دانسته ولی چون خودش مقدر را مؤاخذه می داند و به وجود اجماع بر لزوم اعاده نماز در فرض مذکور باور دارد به لزوم اعاده نماز من صلی فی النجاسة فتوی داده است.

**سید احمد عاملی** (در مناهج الاخبار فی شرح الاستبصار ج 1 ص 228) نظریه محقق را مطرح کرده و بدان اشکال کرده و گفته است که حتی اگر مقدر را جمیع الآثار بدانیم و اجماع را نیز در مقام ثابت ندانیم باز هم نمی توانیم با حدیث رفع وجوب اعاده را منتفی کنیم چرا که وجوب اعاده اثر عدم مطابقت ماتی به با مأمور به است و عدم مطابقت ماتی به با مأمور به امر عقلی است که حدیث رفع نمی تواند آن را بر دارد.

**شیخ انصاری** سخن ابن ادریس و محقق حلی را صحیح می داند. چرا که حدیث رفع در حقیقت شرطیت طهارت لباس را برای ناسی بر می دارد در نتیجه عقل نیز حکم به عدم مطابقت نخواهد کرد و اعاده نیز واجب نخواهد بود این سخن محدود به ناسی طهارت لباس نیست بلکه در ناسی هر شرط غیر رکنی و هر جزء غیر رکنی نیز تکرار می گردد.

حدیث رفع آثاری را بر می دارد که اثر مجعول است و در رفعش امتنان بر نوع امت است به دو دلیل

1. به جهت عدم تکلیف در جایی که شأنیت تکلیف را دارد.
2. اگر این رفع در طبیعی امم بود و امتنانی بر امت اسلامی نبود ذکر عن امتی لغو بود.

مثلاً اگر کسی خطأً یا نسیاناً مال غیر را تلف کند ضامن است و حدیث رفع این ضمان را بر نمی دارد چرا که هر چند برداشتن ضمان امتنانی بر شخص متلف است ولی خلاف امتنان نوع امت است.

**مسأله:**

اگر کسی را تهدید کردند که اگر فلان ضرر را به شخص ثالث وارد نکند ضرری به خود مکروه شده وارد می کنند آیا حدیث رفع مجوز ضرر زدن مکروه شده به شخص ثالث می گردد یا نه؟

**مشهور** پاسخ داده اند که اگر ضرر اولاً و بذات متوجه شخص ثالث نباشد بلکه مکروه شده برای جلوگیری از ضرر کردن خود، اضطراری به شخص ثالث وارد نماید، حدیث رفع مجوز این رفتار نخواهد بود چرا که ارتفاع چنین حرمتی و ضمانی امتنان بر نوع امت نیست هر چند که امتنانی بر شخص مکروه شده است و همچنین مجاز نیست شخص مکروه شده برای اینکه ماشین خودش دزدیده نشود ماشین دیگری را بدزدد و اگر دزدید، خسارت شخص ثالث را مکروه شده باید جبران کند. ولی اگر ضرر اولاً و بالذات متوجه شخص ثالث باشد و مکروه صرفاً نقش مباشر را در اجراء ضرر به عهده داشته باشد بر مکروه شده واجب نیست که فداکاری کند و ضرر را به گردن بگیرد بلکه نه کار حرامی انجام داده و نه ضامن است.

به این سخن مشهور دو اشکال شده است:

**اشکال اول:**

وقتی که پذیرفتیم که در حدیث رفع امتنان بر نوع امت مطرح است، در جایی که ضرر اولاً و بالذات متوجه شخص ثالث است باید منافع نوع امت را در نظر گرفت که چه ضرری بر شخص ثالث قرار است وارد شود و چه ضرری بر مکروه شده.

سخن مشهور در صورتی درست است که ضرر مکروه شده بیش از ضرر بر شخص ثالث باشد، باید منافع نوع امت را در نظر گرفت که چه ضرری بر هر کدام وارد شده است. مثلاً مکروه شده می خواهد شیشه ماشین شخص ثالث را بواسطه مکروه شده بشکند که اگر مکروه شده چنین نکند مکروه شده را می کشد ولی اگر ضرر شخص ثالث جانی باشد و ضرر مکروه شده مالی حدیث رفع جاری نگشته و مکروه شده مجوز ارتکاب ندارد.

**اشکال دوم:**

اصلاً در اجرای حدیث رفع امتنان بر نوع امت لازم نیست چرا که در صحیح بزنطی از امام رضا علیه السلام برای اثبات بطلان قسم به آزاد کردن بردگان و صدقه دادن

اموال که به صورت اکراهی انجام شده بود به حدیث رفع استناد نمود در حالی که ابطال این قسم به ضرر برده ها و فقراء تمام می شد.

پاسخ:

در اینجا فقراء و برده ها ضرر نمی کنند بلکه نفعی نمی برند.

## بحث در معنای سه فقره آخر حدیث رفع

### 1. منظور از رفع حسد:

ظاهر حدیث آن است که آنچه که در فقرات قبلی در تقدیر گرفتیم در فقره حسد نیز تکرار شود یعنی مؤاخذه یا اثر مناسب (که در فقره حسد همان مؤاخذه است) و یا جمیع آثار مجعوله که امتنانی باشد در فقره حسد نیز برداشته شده است ولی این ظاهر را نمی توان پذیرفت زیرا روایات زیادی وجود دارند که نشان می دهند مؤاخذه بر حسد در امت اسلامی نیز فی الجمله وجود دارد.

### راه حل:

قید "ما لم یَنطِقْ بِشَفَاةٍ" که در پایان حدیث آمده تنها قید التفکر فی الوسوسه فی الخلق نیست بلکه قید حسد نیز محسوب می شود بنابراین تا زمانی که حسد در قلب شخص است و آن را اظهار نکرده مؤاخذه و سایر آثار برداشته می شود ولی زمانی که آن را اظهار کرد مؤاخذه خواهد شد بدین ترتیب منافاتی بین حدیث رفع و احادیث دیگر درباره حسد وجود ندارد.

### مؤید:

در یکی از اسناد حدیث رفع (نهدی)، کلمه حسد در آخر حدیث آمده و قید دقیقا بعد از آن ذکر شده است.

### ان قلت:

مرفوعه نهدی با نقل صدوق که به حریر منتهی می شود تفاوت معنایی دارند در مرفوعه نهدی ما لم یظهر بلسان او ید است ولی قید در سند صدوق "ما لم یَنطِقْ الانسان بشفتیه" می باشد؟

### قلت:

قید در مرفوعه نهدی، با قید در نقل صدوق از حریر صرفا تفاوت لفظی دارند و از نظر محتوی فرقی ندارند زیرا وقتی مؤاخذه در پایین ترین مرتبه حسد که اظهار زبانی

مرتفع نشود، به طریق اولی در مراتب بالاتر اظهار حسد که اظهار عملی است مرتفع نخواهد شد.

## طیره

معنای طیره: فال بد زدن است

علت استعمال طیره به جای تشؤم: طیره از طیر، اعراب غالباً فال بد را به پرنندگان می زدند به ویژه کلاغ

### 2. منظور از رفع طیره

1. اگر مقدر در حدیث رفع را مؤاخذه بدانیم هر چند طیره نوعی شرک است و اقتضاء برای عقاب دارد ولی حدیث رفع این مؤاخذه بر طیره را از امت نبوی برداشته است.

2. اگر مقدر در حدیث رفع را الاثر مناسب بدانیم آن ضرری که مسلمین به خاطر طیره دچار می شدند و با دیدن کلاغ از ادامه حرکت به سوی مقصدشان خودداری می نمودند، اسلام آن را برداشت.

3. اگر مقدر در حدیث رفع را جمیع الاثار یا مجاز در اسناد بدانیم اعم از رفع مؤاخذه و رفع ضرر است.

### 3. التفكير فی الوسوسة فی الخلق

#### مساله تعارض نقل:

در نقل حریر "التفکر فی الوسوسة" آمده است، در نقل نهدی "الوسوسة فی التفكير" آمده است.

با توجه به این که اصل اولیه وحدت معنا در نقل های متعدد از یک حدیث است می توان گفت که در عبارت، قلب اتفاق افتاده است با توجه به اینکه وسوسة عارض بر فکر می گردد. احتمالاً نقل الوسوسة فی التفكير نقل دقیقتری است.

## منظور از این روایات:

1. منظور شبهه‌هایی است که شیطان با وسوسه‌ی خویش در تفکر و ذهن آدمی می‌اندازد تا زمانی که این شبهه‌ها اظهار نشوند مؤاخذه‌ای در کار نخواهد بود.
2. خلق به معنای مخلوق باشد یعنی سوء ظنی است که شیطان با وسوسه کردن انسان نسبت به سایر انسان‌ها ایجاد می‌کند تا زمانی که این سوء ظن‌ها اظهار نشود مؤاخذه در کار نخواهد بود.

سه فقره آخر حدیث رفع یعنی طیره، حسد و وسوسه در حدیث دیگری در خصال آمده است که در آنجا گفته شده که حتی پیامبران نیز از این سه امر خالی نمی‌باشند.

شیخ صدوق با توجه به مباحث کلامی مطرح درباره مقامات پیامبران و عصمت آنها روایت در خصال را اینگونه معنا کرده است که هیچ انسانی حتی پیامبران از این که مورد حسد واقع شوند و دچار ابتلاءات حاصل از وسوسه اهل بلاء، بگردند و بدان‌ها فال بد بزنند در امان نیستند نه این که پیامبران حسد بورزند و فال بد بزنند و ...

## حدیث حجب

این روایت را مرحوم صدوق این گونه نقل کرده است:  
حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ (التوحيد صفحه 413)

"ما حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ"

## تقریب استدلال:

در موارد "ما لا نص فيه" ما علم به حکم نداریم و با فحص نیز چیزی پیدا نکردیم لذا می توانیم بگوییم حکم شرب توتون محجوب از ما است. هر چه که محجوب از ما است موضوع از ما است، لذا حکم شرب توتون موضوع از ما است.

## نقد شیخ:

استدلال به این حدیث در ما نحن فيه استدلال درستی نیست زیرا این حدیث مربوط به مواردی است که خداوند علم به احکام آنها را محجوب کرده باشد. چه بسا خداوند از طریق پیامبر صل الله علیه و اله و سلم آن حکم را ابلاغ کرده ولی به جهت اخفاء ظالمین، کتابسوزی و ... به دست ما نرسید باشد.



## حدیث سعة

### "الناس في سعة ما لم يعلمون"

(ظاهراً روایتی به این مضمون در جوامع روایی ما وجود ندارد، بلکه آن چه هست، نزدیک به این مضمون است، مثل: «الناس في سعة ما لم يعلموا» (حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۱۰۷۳)) و مثل: «هُمْ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُوا» (المحاسن؛ ج ۲؛ ص ۴۵۲ ح ۳۶۵ و الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج ۶؛ ص ۲۹۷ و تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)؛ ج ۹؛ ص ۱۰۰).

در اینجا ما یا موصوله است که به سعه اضافه می شود و معنای آن مردم نسبت به حکمی که نمی دانند در سعه هستند.

و یا "مصدریه حرفیه زمانیه" است که به سعه اضافه نمی شود و معنای آن این است که مردم تا زمانی که نمی دانند در سعه هستند.

### نقد شیخ انصاری:

اخباریین نیز قبول دارند که مردم در صورتی که چیزی را نمی دانند در سعه هستند ولی آنها مدّعیند که ادلّه احتیاط برای ما علم به تکلیف آورده است و ادله احتیاط نسبت به این حدیث حکومت دارند همانند حکومت امارات بر اصول شرعیه.

## "سألته عن من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: لا"

(حدثنا أبي (رحمهم الله)، قال: حدثنا عبدالله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحجال، عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الأعلى بن أعين قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: لا. عبد الأعلى بن أعين می گوید: از امام صادق (عليه السلام) درباره کسی پرسیدم که چیزی نمی داند، آیا چیزی بر او هست؟ حضرت فرمودند: خیر. (التوحيد شيخ صدوق))

طبق این حدیث کسی که حکم مسأله ای را مثل شرب توتون نمی دانند تکلیفی بر دوش ندارد و این یعنی برائت در شبهه ما لا نص فیه.

### نقد شیخ:

این استدلال در صورتی تمام است که معنای این حدیث منحصر در کسی باشد که حکم مسأله معینی را نمی داند در حالیکه با توجه به نکره بودن "شیئاً" و منفی بودن جمله "لم يعرف شيئاً" و این که نکره در سیاق نفی مفید عموم است، احتمال قوی وجود دارد که منظور از این حدیث جاهل قاصری باشد که هیچ چیز نمی داند، لذا ربطی به برائت در ما نحن فیه پیدا نمی کند.

صحیحہ عبد الصمد بن بشیر از امام صادق علیہ السلام:

أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ عَلَيْهِ

(وَعَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَجُلًا أَعْجَمِيًّا دَخَلَ الْمَسْجِدَ يُلَبِّي وَ عَلَيْهِ قَمِيصُهُ فَقَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي كُنْتُ رَجُلًا أَعْمَلُ بِيَدِي وَ اجْتَمَعْتُ لِي نَفَقَةٌ فَحِثُّ أَحَجُّ لَمْ أَسْأَلْ أَحَدًا عَنْ شَيْءٍ وَ أَفْتُونِي «1» هَؤُلَاءِ أَنْ أَشُقَّ قَمِيصِي وَ أَنْزَعَهُ مِنْ قَبْلِ رَجُلِي وَ أَنْ حَجِّي فَاسِدٌ وَ أَنْ عَلَيَّ بَدَنَةٌ فَقَالَ لَهُ مَتَى لَبِستَ قَمِيصَكَ أ بَعْدَ مَا لَبِستَ أَمْ قَبْلَ قَالَ قَبْلَ أَنْ أَلْبِي قَالَ فَأَخْرَجَهُ مِنْ رَأْسِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ الْحَجُّ مِنْ قَابِلِ أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ عَلَيْهِ طُفَّ بِالْبَيْتِ سَبْعًا وَ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع- وَ اسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- وَ قَصَرَ مِنْ شَعْرِكَ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ فَاغْتَسِلْ وَ أَهْلٍ بِالْحَجِّ وَ اصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ النَّاسُ» (وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج12، ص488، من أبواب تروك الإحرام، ب45، ح3، ط آل البيت) آقا امام صادق ع وارد مسجد شد، دید یک مرد اعجمی- اعجمی، یعنی کسی که زبانش لکنت دارد - گریه می کند، حضرت پرسید چرا گریه می کنی؟ عرض کرد من مدت ها پول جمع کردم تا توانستم به حج مشرف شوم، با لباس مخیص محرم شدم، و نمی دانستم که باید لباسم را بکنم، احرام کردم ولی لباس را از بدنم نکندم، فقها می گویند باید لباس را از زیر پا در بیاوری و حجت باطل است و باید یک شتر هم بکشم، حضرت فرمود: لباست را کی پوشیدی، قبل از احرام یا بعد از احرام؟ عرض کرد قبل الإحرام، حضرت فرمود اشکال ندارد، لباست را در بیاور، هم حجت درست و هم احرامت، ولی اگر بعد از احرام پوشیده بودی، فتوا همان است که باید لباس را از زیر پا در بیاوری تا سرت را نپوشاند)

تقریب استدلال:

طبق این حدیث کاری را که انسان از روی جهالت به حکم آن انجام می دهد استحقاق عقابی بدنبال ندارد و این یعنی اجرای برائت در موارد شبهه حکمیه تحریمیه در ما لا نصّ فيه

نقد شیخ انصاری:

از آنجا که "باء" در "بجهالة" باء سببیت است لذا جهالتی در این حدیث مورد نظر است که سبب ارتکاب عمل می گردد و واضح است که چنین جهالتی جهل مرکب خواهد بود، نه جهل بسیط چرا که در مواردی که انسان به غلط گمان می کند مطلبی را می داند و یا نسبت به واقع غافل است جهل وی سبب ارتکاب عمل می شود.

ولی در ما نحن فیه شبهه در جهل بسیط است زیرا ما می دانیم که حکم الله  
الواقعی را نمی دانیم و دلیل معتبری نیز نیافته ایم و لذا شبهه حکمیه تحریمیّه  
داریم.

#### مؤید شیخ بر نقد:

اگر بجهالت جهل بسیط را شامل شود باید آن را تخصیص زد، زیرا قطعاً جاهل مقصّر  
در شبهات حکمیه مستحق عقاب است چرا که در شبهات حکمیه فحص واجب  
است، در نتیجه تنها جاهل قاصر است که در شبهات حکمیه معذور است ولی  
سیاق حدیث آبی از تخصیص است چرا که باء در بجهالیه، باء سببیت است و سبب  
قابل تخصیص نیست.

#### وجه تامل:

در صورتی این تأیید درست است که تنها در جهل بسیط تخصیص وجود داشت  
باشد، در حالی که اگر مراد از بجهالیه، جهل مرکب باشد باز هم باید کلام تخصیص  
بخورد چرا که در شبهات حکمیه فحص واجب است و جاهل مقصّر استحقاق  
عقوبت دارد، چه جاهل بسیط باشد و چه جاهل مرکب.

مرسله صدوق:

حدیث اطلاق

عَنْ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ تَهْيِيٌّ (من لايحضره الفقيه جلد 1 صفحه 317)

بحث سندی:

سند حدیث مرسله است ولی از آنجا که از مرسلات من لا یحضر الفقیه است که خود شیخ صدوق در مقدمه آن فرموده است که در این کتاب تنها احادیثی را می آورم که بدان فتوا می دهم و شیخ صدوق این حدیث را با تعبیر قال امام الصادق علیه السلام، به امام استناد داده و برای اثبات جواز قنوت به زبان فارسی بدان استناد نموده است، معلوم می شود که راویان حدیث ثقه بوده اند هر چند اسامی آنها را نمی دانیم.

بحث دلالی:

با توجه به برگشتن ضمیر "فیه" به "شیء" معلوم می شود که منظور از "حتی یرد فیه نهی" نهی واقعی است و چون در شبهات حکمیة تحریمیة نهی واقعی پیدا نکردیم لذا دلالت حدیث بر برائت تمام بوده و با اخبار مورد استدلال اخباریین تعارض می کند.

## صحیحہ عبد الرحمن بن حجاج از امام صادق

"مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي إِبرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ فِي عِدَّتِهَا بِجَهَالَةٍ أَوْ هِيَ مِمَّنْ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدًا فَقَالَ لَا أَمَّا إِذَا كَانَ بِجَهَالَةٍ فَلْيَتَزَوَّجْهَا بَعْدَ مَا تَنْقُضِي عِدَّتَهَا وَ قَدْ يُعْذَرُ النَّاسُ فِي الْجَهَالَةِ بِمَا هُوَ أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ فَقُلْتُ: يَا أَيُّ الْجَهَالَتَيْنِ يُعْذَرُ بِجَهَالَتِهِ؟ أَنْ ذَلِكَ مُحَرَّمٌ عَلَيْهِ أَمْ بِجَهَالَتِهِ أَنَّهَا فِي عِدَّةٍ؟ فَقَالَ: إِحْدَى الْجَهَالَتَيْنِ أَهْوَنُ مِنَ الْأُخْرَى الْجَهَالَةُ بِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ ذَلِكَ عَلَيْهِ وَ ذَلِكَ بِأَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْإِحْتِيَاظِ مَعَهَا فَقُلْتُ: وَ هُوَ فِي الْأُخْرَى مَعْدُورٌ؟ قَالَ: نَعَمْ إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا فَهُوَ مَعْدُورٌ فِي أَنْ يَتَزَوَّجَهَا فَقُلْتُ: فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُتَعَمِّدًا وَ الْأُخْرَى بِجَهْلٍ؟ فَقَالَ: الَّذِي تَعَمَّدَ لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى صَاحِبِهِ أَبَدًا" (وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی، ج 20، ص 451، من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب 17، ح 4، ط آل البيت.)

## تقریب استدلال طبق میرزای شیرازی:

در این حدیث از امام صادق علیه السلام، راجع به کسی سؤال شده که از روی جهل با زنی در عده ازدواج کرده است امام علیه السلام چنین کسی را معذور دانسته است و در ادامه سخن به تعمیم این معذوریت به هریک از شبهات حکمیة و موضوعیة نیز تصریح کرده است با توجه به این که در این حدیث علت معذوریت "وصف جهالت" مرد بوده است و علت موجب تعمیم است پس می توان مورد روایت را تعمیم داد و نتیجه گرفت که جاهل چه در شبهه موضوعیة و چه در شبهه حکمیة معذور است و بدین ترتیب برائت را اثبات نمود.

## نقد استدلال:

باید بینیم که منظور از جهل در این حدیث چیست شیخ انصاری صور مختلف جهل را در حدیث بررسی می کند و در نهایت بدین نتیجه می رسد که این روایت مربوط به معذوریت در حکم وضعی است و صرفاً می خواهد بگوید که اگر زنی در عده ازدواج کرد ولی این ازدواج از روی جهالت بوده حکم زنا با زن شوهر دار را نداشته و حرمت ابدی پیدا نمی کند و ربطی به حکم تکلیفی ندارد در حالی که بحث ما در برائت در حکم تکلیفی است.

## صور مختلف جهل:

1. می داند که زن در عده بوده ولی شک داشته که عده اش منقضی شده است یا نه

اولا:

در این صورت شبهه موضوعیه خواهد بود در حالی که بحث ما در شبهه حکمیه است.

ثانیا:

وظیفه چنین کسی عمل برطبق استصحاب عده است و حق اجرای برائت را ندارد.

2. می داند که زن در عده بوده است ولی نسبت به ازدواج با زن در عده شبهه حکمیه داشته، شبهه حکمیه می تواند نسبت به مقدار عده باشد یا نسبت به اصل ازدواج (که نباید در عده باشد)

اولا:

با توجه به روایات "أ فلا تعلمت" فحص در شبهه حکمیه واجب است، لذا باید فحص می کرده و با توجه به وضوح این حکم بین مسلمین، در عدم فحص خویش جاهل مقصّر بوده و مستحق عقاب است.

ثانیا:

در حق چنین کسی استصحاب بقاء عده جاری است و استصحاب بر برائت مقدم است.

ثالثا:

به مقتضای روایات وارده در مقام چنین کسی، حرمت تکلیفی دارد ولی حرمت وضعی ندارد.

3. به جهل بسیط نمی دانسته که زن در عده است.

اولا باید فحص می کرده ثانیا در حق چنین کسی استصحاب عدم تزویج جاری است که بر برائت مقدم است.

4. به جهل مرکب نمی دانسته که زن در عده است.

از محل بحث خارج است بحث ما در جهل بسیط است. (یقین دارد که حکمی نیست.)

در انتهای حدیث از "قلت: بای الجهالتین ... " به بعد، مشکلی در فهم این بخش از حدیث وجود دارد:

امام صادق علیه السلام حکم به معذوریت و جواز ازدواج مجدد را در شبهات حکمیّه آسان تر از شبهات موضوعیه دانست و دلیل این عدم قدرت بر احتیاط، صرفاً در جهل مرکب معنا دارد ولی شبهه حکمیّه لزوماً جهل مرکب نیست.

همچنین در صورتی این تعلیل برای اهون بودن شبهه حکمیّه صحیح است که در شبهه موضوعیه مکلف قدرت بر احتیاط داشته باشد در حالی که قدرت بر احتیاط صرفاً در جهل بسیط معنا دارد ولی شبهه موضوعیه صرفاً جهل بسیط نیست. (و در هنگامی که شبهه حکمیّه بخاطر جهل مرکب است، مانند شبهه حکمیّه، مکلف قدرت برای احتیاط نخواهد داشت. (زیرا اصلاً نمی داند حکمی وجود دارد))

### خلاصه اشکال:

باید منظور امام را هم در شبهه حکمیّه و هم در شبهه موضوعیه تخصیص بزنیم یعنی شبهات حکمیّه را تخصیص زده و منحصر به جهل مرکب بنماییم تا تعلیل لا یقدر علی الاحتیاط بر آن صادق باشد و شبهات موضوعیه را تخصیص زده و منحصر به جهل بسیط بنماییم تا "لا یقدر علی الاحتیاط" در شبهات حکمیّه فقط بر قرار گردد و در شبهات موضوعیه "یقدر علی الاحتیاط" صادق باشد.

### راه حل آخوند برای دفع اشکال:

با دقت در مورد مسأله ازدواج با زن در عده می توان اشکال تخصیص را دفع نمود در شبهات حکمیّه فحص لازم است لذا اگر جهل بسیط باشد مکلف فحص خواهد نمود و با توجه به اشتها و وضوح مسأله بین مسلمین جهل وی بر طرف شده و ازدواج با زن در عده انجام نخواهد شد، لذا در شبهات حکمیّه اینگونه ازدواج غالباً در جایی رخ می دهد که جهل مرکب باشد که مکلف چون غافل است یا به غلط گمان می کند که حکم مسأله را می داند ازدواج در عده را انجام می دهد و فحص نمی کند پس نتیجتاً دقت در مورد نشان می دهد که غلبه در شبهات حکمیّه با جهل مرکب و در شبهات موضوعیه با جهل بسیط است.



صحیحہ عبد اللہ بن سنان: **كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ**

(مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْجُبْنِ فَقَالَ لِي لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ طَعَامٍ يُعْجِبُنِي ثُمَّ أُعْطِيَ الْعَلَامَ دَرَاهِمًا فَقَالَ يَا عَلَامُ ابْتَغِ لَنَا جُبْنًا وَ دَعَا بِالْعَدَاءِ فَتَعَدَّيْنَا مَعَهُ وَ أَنَبَى بِالْجُبْنِ فَأَكَلَ وَ أَكَلْنَا مَعَهُ فَلَمَّا فَرَعْنَا مِنَ الْعَدَاءِ قُلْتُ لَهُ مَا تَقُولُ فِي الْجُبْنِ فَقَالَ لِي أَوْ لَمْ تَرَنِي أَكَلْتُهُ قُلْتُ بَلَى وَ لَكِنِّي أَحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْكَ فَقَالَ سَأَخْبِرُكَ عَنِ الْجُبْنِ وَ غَيْرِهِ **كُلُّ مَا كَانَ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ** (الكافي جلد 6 صفحه 339)

رَوَى الْحَسِينُ بْنُ مَجْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع **كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ** (من لا يحضره الفقيه جلد 3 صفحه 341 و الكافي جلد 5 صفحه 313)

وَ بِهَذَا الْإِسْتِدَادِ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي عُذْرَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: الْأَشْيَاءُ مُطْلَقَةٌ مَا لَمْ يَرِدْ عَلَيْكَ أَمْرٌ وَ نَهْيٌ، وَ **كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا، مَا لَمْ تَعْرِفِ الْحَرَامَ مِنْهُ فَتَدَعَهُ**. (الامالی للطوسی صفحه 669)

و یک روایت دیگر در وسائل ذکر شده است که تفاوتی با این روایات دارد به این صورت که کلمه بعینه بعد از فتدعه آمده است نه قبل است. ایشان روایت را از محاسن نقل کرده است. عَنِ الْبِقَطِينِيِّ عَنِ صَفْوَانَ عَنِ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ ع فَسَأَلْتُهُ رَجُلٌ عَنِ الْجُبْنِ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّهُ لَطَعَامٌ يُعْجِبُنِي فَسَأَخْبِرُكَ عَنِ الْجُبْنِ وَ غَيْرِهِ **كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ فَتَدَعَهُ بِعَيْنِهِ**. (وسائل الشيعة جلد 25 صفحه 119) و در الفصول المهمة (الفصول المهمة جلد 1 صفحه 635) و بحار الانوار (بحار الانوار جلد 62 صفحه 155 و جلد 63 صفحه 105) به نقل از محاسن به همین صورت نقل شده است.

ناگفته نماند که شیخ انصاری حدیث را از ذکری نقل کرده که در آنجا به صورت مرسله نقل به معنا آمده است ولی اصل روایت را محقق آشتیانی در بحر الفوائد آورده است.

## بحث دلالتی:

این حدیث به **چهار** صورت معنا شده است:

### 1. از سید صدر:

هر چیزی که در آن احتمال حلیت و حرمت بدهی یعنی بر ما مشتبه شده و احتمال می دهیم حلال باشد و احتمال می دهیم حرام باشد آن چیز برای ما حلال خواهد بود تا علم تفصیلی پیدا کنیم که حرام است.

طبق تفسیر سید صدر این حدیث برائت را هم در شبهه حکمیه و هم در شبهه موضوعیه اثبات می کند.

## توجه:

طبق تفسیر سید صدر قید فیه حلال و حرام دو کار انجام می دهد:

1. احترازی است و موارد "معلوم الحرمه بعینه" و "معلوم الحلیه بعینه" و "افعال اضطراریه" و "ما یحتمل فیه الحرمه و الحلیه معا" و "اعیان خارجیه که حلیت و حرمت" به آنها تعلق نمی گیرد از موضوع حدیث خارج می شوند.
2. این قید مشخص می کند که حکم حلیت در این حدیث برای ذات الشیء ثابت نشده است تا حلیت واقعی باشد بلکه برای شیء ثابت شده که در آن هم احتمال حرمت وجود دارد و هم احتمال حلیت یعنی موضوع الشیء المشتبه خواهد بود و لذا حلیت ثابت شده در این حدیث حلیت ظاهری می گردد.

## نکته:

تمامی مواردی که در آنها شیء مشتبه شده و در آنها هم احتمال حلیت می رود و هم احتمال حرمت از دو حال خارج نیستند:

**الف:** حکم کلی های فوق آن شیء را می دانی که یک کلی حلال است و یک کلی حرام ولی نمی دانیم که شیء مورد نظر مصداق کلی حلال است یا مصداق کلی حرام (بین مشتبه (گوشت) با آن دو کلی (میته و مذگی) عموم و خصوص من وجه است)

مثلا گوشت گوسفندی از بازار خریده ای و می دانی که گوشت میته خوردنش حرام است و مذکی حلال، نمی دانی این گوشت مذگی است یا میته.

**ب:** جنس را می شناسم در تحت آن جنس دو نوع وجود دارند که یکی حلال است و دیگری حرام.

مثلا مایع را می دانم ولی نمی دانم که آب آلبالو است یا شراب. (نسبت مشتبه با جنس (مایع) عموم و خصوص مطلق است.)

## نقد تفسیر سید صدر:

### اولا:

در ادامه حدیث آمده "حتی تعرف الحرمه منه" که ظهور منه در تبعیض است و تبعیض در تفسیر سید صدر درست در نمی آید یعنی آوردن منه نشان می دهد که مراد شیء است که قسمی از آن حرام و قسمی دیگر آن حلال است و حرام در

حقیقت بعض اقسام آن است در حالی که سید صدر شیء را به مشتبهی معنا نمود که در واقع یا فرد حرام است یا فرد حلال ولی چون ما حکم آن را نمی دانیم احتمال می دهیم که حرام باشد و احتمال می دهیم که حلال باشد خلاصه ظهور "من" در "منه" در معنای تبعیض تفسیر سید صدر را ابطال می کند.

توجه: در نسخه تهذیب از صحیحہ عبد اللہ بن سنان کلمہ منہ آمده ولی در نسخه عوالی اللئالی از همین صحیحہ منہ نیامده لذا تمامیت این اشکل منوط به پذیرش اضبطیت تهذیب است.

### ثانیا:

در عبارت آمده "فیه حلال و حرام" عناوین نیز ظهور در فعلیت دارند پس منظور از شیء در این حدیث چیزی است که بالفعل در آن حرام و حلال وجود داشته باشد. در حالی که در تفسیر سید صدر شیء به مشتبهی تفسیر شده که یا بالفعل حرام است و یا بالفعل حلال ولی چون ما نمی دانیم، هر یک از حلیت و حرمت را احتمال می دهیم. یعنی وقتی که می گوییم کل شیء فیه حلال و حرام ظهور در شیء دارد که به دو قسمت حلال و حرام باشد بالفعل نه شیء مردد بین حلال و حرام.

### ان قلت:

سید صدر نیز قبول دارد که این حدیث نشان دهنده تقسیم است چرا که می گوید «انه یجوز لنا ان نجعله مقسما لحکمین»

### قلت:

### اولا:

درست است که سید صدر اسم تقسیم را آورده ولی تقسیم در تفسیر وی معنای معقولی نمی یابد زیرا که تقسیم مربوط به جایی است که مقسم بالفعل در ضمن هر یک از اقسام محقق باشد مثل "الكلمه اما اسم و اما فعل و اما حرف" ولی آنچه که در نظریه سید صدر است ابهام است نه تقسیم.

## ثانیا:

"يجوز ان نجعله مقسما" صحيح نیست زیرا وقتی که ظهور در تقسیم داشت باید بگوییم "يجب ان نجعله مقسما".

## 2. تفسیر دوم از مشهور:

كُلُّ كَلْبٍ يَكُونُ فِيهِ قِسْمَانُ: قِسْمٌ حَرَامٌ وَ قِسْمٌ حَلَالٌ، فَهُوَ حَلَالٌ ظَاهِرٌ لِكَ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ مِنْ قِسْمِ الْحَرَامِ فَتَدَعَهُ.

## 3. تفسیر سوم:

طرفداران این تفسیر سعی کرده اند که در عین این که ظهور فیه حلال و حرام را در فعلیت و تقسیم حفظ نمایند و ظهور منه در تبعیض نیز حفظ گردد، "شیء" را به "کلب" معنا نکنند و برای این هدف از صنعت ادبی استخدام استفاده کرده اند.

كُلُّ جَزْئِيٍّ يَكُونُ فِي نَوْعِهِ قِسْمَانُ قِسْمٌ حَرَامٌ وَ قِسْمٌ حَلَالٌ فَذَلِكَ الْجَزْئِيُّ حَلَالٌ لِكَ اِبْدَا حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ مِنْ قِسْمِ الْحَرَامِ فَتَدَعَهُ.

اجرای صنعت استخدام: شیء را به جزئی معنا کردند ولی ضمیر فیه را به نوع آن جزئی برگرداندند نه خود آن جزئی.

## توجه:

طبق تفسیر دوم و سوم صحیحه مربوط به شبهات موضوعیه خواهد بود زیرا در شبهات حکمیه مثل شرب توتون منشأ مشکل ما وجود دو قسم حلال و حرام و مشتبه شدن شیء بین آن دو قسم نیست.

## 4. تفسیر چهارم از فاضل نراقی:

ملا احمد نراقی از یک سو خواسته صحیحه عبد الله بن سنان را برای اثبات برائت در شبهات حکمیه و موضوعیه استدلال تمامی بدانند از سوی دیگر دیده است که تقسیم ارائه شده از سید صدر خلاف ظاهر "فیه حلال و حرام" و خلاف ظاهر "منه" است و قبول کرده که ظاهر این دو عبارت در تقسیم شیء به دو قسم حرام بالفعل و حلال بالفعل است.

لذا تصمیم گرفته که تفسیری از حدیث ارائه نماید که در عین این که تقسیم به حرام و حلال بالفعل در آن رعایت شده برائت در شبهه حکمیه را نیز ثابت نماید.

ملا احمد نراقی برای رسیدن به هدفش شبهه حکمیه ای همانند لحم حمار را در نظر گرفته که در مطلق لحم، یک قسم حرام مثل گوشت خوک و یک قسم حلال مثل گوشت گوسفند دارد و قسم سوّمی همانند گوشت گورخر وجود دارد که فرض می کنیم که در حلیّت و حرمت آن شبهه داریم. صحیحه عبد الله بن سنان می گوید این گوشت گورخر حلال ظاهری است تا وقتی که علم تفصیلی به حرمت آن پیدا کنی هر چند این بیان مستقیماً در شبهات حکمیه ای همانند شرب توتون جاری نمی گردد ولی می توان با اجماع مرکب برائت را در شرب توتون نیز اثبات نمود چرا که کسی قائل به تفصیل در اجرای برائت در شبهات حکمیه بین امثال گوشت گورخر و امثال شرب توتون نبوده است.

### نقد نظریه نراقی:

#### اولا:

ظاهر صحیحه عبد الله بن سنان آن است که قید "یکون فیه حلال و حرام" دخالتی در شیء مشتبه داشته باشد، در حالی که در شبهه حکمیه امثال گوشت گورخر "فیه حلال و حرام" نقشی ندارد، چرا که منشا شبهه، فقدان نص، اجمال نص و تعارض نص در مثل گوشت گورخر است، حال چه در گوشت، قسم حرام و قسم حلال باشد و چه نباشد، شبهه در گوشت گورخر پابرجاست.

#### ثانیا:

اگر اشکال اول وارد نباشد و اجنبی بودن قید خللی ایجاد نکند نیازی به استفاده از اجماع مرکب در مثل شرب توتون نخواهد بود زیرا در مطلق شرب نیز می توان قسم حرامی مانند بنگ و قسم حلالی همانند شرب ماء و قسم مشکوکی همانند شرب توتون پیدا نمود.

### سخن میرزای قمی در دفاع از ملا احمد نراقی:

در مثل شرب توتون، شرب جنس بعید است چرا که شرب تقسیم می شود به شرب مایع و غیر مایع و یکی از انواع شرب غیر مایع شرب توتون است ولی در مثل گوشت گورخر گوشت جنس قریب است.

## نقد سخن میرزای قمی:

جنس قریب بودن یا جنس بعید بودن تأثیری در بحث ندارد، فاضل نراقی حدیث را اینگونه معنا کرد که اگر شیء یک قسم حلال و یک قسم حرام و یک قسم مشکوک داشته باشد آن قسم مشکوک حلال است.

## ثالثاً:

در ابتدای حدیث آمده است "کل شیء فیه حرام و حلال" و در ادامه آن آمده "حتی تعرف الحرام بعینه" ظاهر حدیث آن است که "ال" در "الحرام" عهد ذکری باشد و در نتیجه منظور از الحرام در غایت همان حرامی باشد که در موضوع آمده است در حالی که این ظهور در تفسیر فاضل نراقی حفظ نشده است در تفسیر فاضل نراقی می گوئیم گوشت که دارای قسم حلال و حرام و قسم مشکوکی مثل گورخر در این گوشت قسم مشکوک حرام خواهد بود تا وقتی که علم تفصیلی به حرمت آن پیدا کنی در نتیجه منظور از حرام در قید موضوع حدیث گوشت خوک است و منظور از حرام در غایت حدیث گوشت گورخر است و این خلاف ظاهر حدیث است و واضح است که ملا احمد نمی تواند گوشت خوک را در غایت اراده کند زیرا شناخت گوشت خوک غایت حلیت گوشت گورخر نیست.

## میرزای قمی نقد دیگری به تفسیر ملا احمد نراقی از صحیحه عبد الله سنان وارد نموده: (که به نظر شیخ انصاری آن نقد صحیح نیست)

در تفسیر ملا احمد نراقی از صحیحه عبد الله سنان در هر دو فقره "یکون فیه حرام و حلال" و فقره "حتی تعرف الحرام" استعمال لفظ در دو معنا اتفاق می افتد و هو إمّا محالّ و إمّا خلاف ظاهر، در فقره "یکون فیه حرام و حلال" هم به معنای قابلیت ائصاف به حلیت و حرمت به کار رفته و هم به معنای فعلیت ائصاف به حلیت و حرمت. فقره "حتی تعرف الحرام" هم به معنای شبهه حکمیّه به کار رفته و هم به معنای شبهه موضوعیّه

## نقدِ نقدِ میرزای قمی:

در هیچ یک از فقرات صحیحه عبد الله بن سنان طبق تفسیر ملا احمد نراقی استعمال لفظ در بیش از یک معنا لازم نمی آید چرا که در فقره "حتی تعرف الحرام" در معنای معرفت الحرام به کار رفته است. که برخی از مصادیق آن ناشی از امور خارجی و شبهه موضوعیه بوده و شبهه در برخی مصادیق دیگر ناشی از فقدان یا

اجمال و یا تعارض نصین و شبهه حکمیه است لذا استعمال لفظ در بیش از یک معنا نخواهد بود. در فقره "فیه حلال و حرام" نیز خود فاضل نراقی تصریح کرد که ظهور آن را در فعلیت انقسام می پذیرد و این فقره را صرفاً به معنای فعلیت معنا کرده هر چند عقلاً اگر در جایی فعلیت انقسام وجود داشت، صلاحیت نیز خواهد بود ولی این مطلب به معنای استعمال لفظ در دو معنی نیست.

## اجماع

دو تقریب برای اجماع وجود دارد:

### 1. اجماع تعلیقی:

وقتی که دلیلی بر حرمت واقعی و حرمت ظاهری شیء پیدا نکردیم و ادله اخباریین ناتمام بود، اجماعاً برائت جاری گشته و حکم به اباحه ظاهری می کنیم.

### بررسی:

اخباریین نیز چنین اجماعی را قبول دارند سخن آنها در عدم تمامیت صغری است یعنی معتقدند ما ادله معتبری بر لزوم احتیاط و حرمت ظاهری داریم.

### 2. اجماع تنجیزی:

وقتی که دلیل بر حرمت واقعی شیء پیدا نکردیم ادله برائت جاری گشته و حکم به اباحه ظاهری می نماییم.

### بررسی:

برای اثبات اجماع تنجیزی سه راه مطرح شده است:

1- بررسی آراء فقهاء.

2- بررسی اجماع های منقول.

3- بررسی سیره عملی مسلمین.

### نقد کلی اجماع:

اجماع در صورتی معتبر است که کاشف از وجود دلیل معتبر یا قرائن تقویت کننده ادله ضعیف موجود در نزد مجمعین باشد، به گونه ای که اطمینان پیدا کنیم که اگر



آن دلیل یا آن قرائن به دست ما می‌رسید ما هم همان فتوا را می‌دادیم مثل "ولد زنا ارث نمی‌برد". ولی در ما نحن فیه احتمال قوی وجود دارد که مدرک قائلین به برائت همان روایات، آیات و دلیل عقل موجود در نزد ما باشد لذا اجماع مزبور کاشف از دلیل معتبر یا قرائن تقویت‌کننده مورد بحث نبوده و اعتباری نخواهد داشت.

در میان قدماء در بحث برائت دو دیدگاه وجود داشته است گروهی مانند **سید مرتضی** و **ابن زهره** هم برائت عقلیه را قبول داشته و هم برائت نقلیه را و گروهی همانند **شیخ مفید** و **طوسی** از نظر عقلی قائل به لزوم توقف و احتیاط بودند ولی به جهت روایات برائت که آنها را امتنان بر امت می‌دانسته در نهایت قائل به برائت می‌شدند.

### ان قلت:

اجرای برائت در تمامی موارد شبهات حکمیه تحریمیه اجماعی نبوده است زیرا محقق حلی در کتاب المعتبر بین عام البلوی و غیر عام البلوی تفصیل داده است هر چند در کتاب اصولی قبلی اش معارج در تمامی موارد قائل به برائت بوده است.

### قلت:

محقق حلی قائل به برائت مطلقاً است و از سخن خویش در کتاب معارج برنگشته است. آنچه که در کتاب المعتبر آمده تفصیلی در اجرای اماره "عدمُ الدلیل دلیلُ العدم" می‌باشد که محقق، این اماره را در موارد "عام البلوی" به جهت حصول ظن اطمینانی قبول دارد و در همه موارد "غیر عام البلوی" آن را انکار می‌کند.

### نکته:

محدث استرآبادی و ... گمان برده اند که مسلک شیعه در شبهات حکمیه تحریمیه احتیاط بوده است و قول به برائت بدعتی است که از علامه حلی متوفی 726 آغاز شده و بعد از وی ادامه یافته است. از توضیحات ارائه شده معلوم شد که این توهم صحیح نیست. این که سید مرتضی و ابن زهره و شیخ طوسی در مواردی در فقه قائل به احتیاط بوده اند برای اثبات توهم کافی نیست زیرا ما نیز که برائتی هستیم در مواردی همانند شبهات حکمیه قبل الفحص موارد، علم اجمالی و شبهه محصوره و ... قائل به لزوم احتیاط هستیم.

## اجماع عملی (بررسی سیره عملی مسلمین)

سیره مسلمین از ابتداء بدین صورت بوده که به دنبال دلیلی بر تحریم عمل در شبهه تحریمیه می گشتند اگر بعد از جست و جو دلیلی بر تحریم پیدا نمی کردند نه خود ملتزم به ترک آن عمل می شدند و نه دیگران را ملزم به ترک آن عمل می نمودند برای حکم به جواز یک عمل لزوماً دلیل خاص بر جواز آن عمل نمی خواستند بلکه همین که نهی از آن عمل پیدا نمی کردند برای حکم به جواز ظاهری آن عمل کافی بود و ما نیز در اجرای برائت در شبهه حکمیه تحریمیه ما لا نص فیه بیش از این نمی خواهیم.

### نقد و بررسی:

منظور شما از این استدلال اگر این است که مسلمین مؤاخذه کسی را که فحص کرد و دلیلی بر حرمت عمل پیدا نکرده و آن عمل را مرتکب شده، قبیح می دانند، اولاً این استدلال به حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان بر می گردد که منشأ سیره در تمامی عقلاء است. و نام گذاری آن به سیره مسلمین یا سیره اهل شرائع خطاست.

ثانیاً در صورتی این استدلال صحیح خواهد بود که ادله احتیاط تمام نباشد در حالی که شما به دنبال دلیل تنجیزی بودید. و اگر منظور شما این است که مسلمین ارتکاب عملی را که دلیلی بر حرمت آن نیافته اند جایز می دانند با صرف نظر از این که مؤاخذه بر آن قبیح باشد یا نباشد. که در این صورت این استدلال صحیح خواهد بود ولی در صورت ابطال دلیل اخباریین بر لزوم دفع ضرر محتمل. پس بازهم دلیل شما تعلیقی خواهد بود در حالی که شما سیره را به عنوان راهی برای دلیل تنجیزی مطرح نمودید.

دلیل امثال سید مرتضی بر براءت عقلیه در "شبهات حکمیہ تحریمیہ ما لا نص فیہ" قبح عقاب بلا بیان است. و شیخ طوسی قائل به دفع ضرر محتمل است.

شیخ طوسی:

دفع ضرر محتمل بیان است لذا با وجود آن نوبت به قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی رسد.

شیخ انصاری وفاقا للمشهور:

قائل به براءت عقلیه است و به سخن شیخ طوسی دو پاسخ می دهد.

1. منظور از بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان بیان واقعی است در حالی که قاعده وجوب دفع ضرر محتمل قاعده کلی است که بیانگر حکم ظاهری است لذا معنا ندارد که قاعده وجوب دفع ضرر محتمل موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان را منتفی کند.

نقد معروف بر این سخن شیخ:

اگر منظور از بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان بیان واقعی بود می بایست با وجود استصحاب نیز براءت عقلیه جاری می شد و این چیزی است که کسی به آن ملتزم نشده است. پس منظور از بیان در قبح عقاب بلا بیان حجت است چه به نحو حکم واقعی و چه به نحو حکم ظاهری.

2. منظور شما از "ضرر محتمل" در "قاعده وجوب دفع ضرر محتمل" یا ضرر اخروی (عقوبت) محتمل است، که با وجود قاعده قبح عقاب بلا بیان اصلا احتمال عقوبت اخروی منتفی است یعنی قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد بر وجوب دفع ضرر محتمل می گردد.

یا ضرر دنیوی، مثل آثار وضعیه است، در این صورت شبهه موضوعیه خواهد شد. که به اجماع تمام شیعه اعم از اخباریین و اصولیین در آن برائت جاری می گردد لذا اشکال، مشترک الورد خواهد بود و هر یک از اخباری و اصولی باید بدان پاسخ دهند.

### نقد معروف:

دور. در ورود باید دلیل وارد و دلیل مورود در دو رتبه باشد مثل امارات و اصول ولی در اینجا هم رتبه اند.

### نظر شیخ انصاری:

قاعده "وجوب دفع ضرر محتمل" اصلا مربوط به شک در اصل تکلیف بعد الفحص نیست و مربوط به موارد "شک در مکلف به علم اجمالی" و "شبهه محصوره" است و قاعده قبح عقاب بلا بیان مربوط به شک در اصل تکلیف بعد الفحص می باشد.

ابن زهره در غنیه در فصل واجب تخییری سخنی گفته و محقق حلی در معارج و به تبع وی علامه حلی و ... این سخن را به عنوان دلیلی بر برائت عقلیه مطرح نموده اند که آن سخن این است که "التکلیف بما لا طریق الی العلم به تکلیف بما لا یطاق".

بالوجدان ظاهر این عبارت منظور فقهاء نبوده زیرا یک فعل صرفا بدین جهت که علم به واجب بودن آن و حرام بودن آن نداریم تکلیف بما لا یطاق نمی شود لذا باید این جمله بزرگان را توجیح کنیم.

### توجیه شیخ انصاری:

شاید منظور این بزرگان در واجبات تعبدی بوده که انجام آنها نیاز به قصد قربت دارد. لذا اگر طریقی برای علم به تکلیف بدانها وجود نداشته باشد تکلیف به امثال آنها تکلیف بما لا یطاق خواهد بود.

طبق این توجیه سخن این فقهاء، حرفشان صحیح است ولی برای اثبات برائت در ما نحن فیه کاربردی ندارد زیرا بحث ما منحصر در تعبدیات نیست.

### دو تفسیر دیگر از عبارت ابن زهره:

الف: غرض ابن زهره از تکلیف در عبارت خصوص تعبدیات نبوده بلکه منظور وی مطلق تکلیف بوده چه تعبدی باشد و چه توصلی باشد.

ب: غرض ابن زهره از تکلیف در عبارت تکلیفی بوده که در صورت شک با قصد رجاء یعنی احتمال اینکه مطلوب مولی است انجام دهد.

### بررسی این تفاسیر:

اگر ادله احتیاط تمام باشد همان ادله برای انجام عمل کافی است و اصلاً تکلیف بما لا یطاق نخواهد بود و لو تعبدی باشد. اگر ادله احتیاط تمام نباشد صرف احتمال تکلیف انگیزه ای نخواهد بود که مکلف را وادار به انجام عمل بنماید و روشن است که انجام عمل به صورت تصادفی و اتفاقی غرض مولی از یک تکلیف نیست.

### توجه:

دلیل عقلی قبح العقاب بلا بیان از ادله تعلیقی برائت بشمار می رود زیرا اگر ادله احتیاط تمام باشد همانها بیان خواهد بود.

## استدلال های غیر ناهضه بر برائت:

### 1. استدلال صاحب فصول:

زمانی که مکلف به بلوغ نرسیده قطعا ذمه وی به حرمت شرب توتون مشغول نبوده اکنون که بالغ شده است شک داریم که ذمه اش به حرمت شرب توتون مشغول شده یا نه استصحاب برائت ذمه جاری می کنیم.

(توجه: این استدلال مربوط به زمانی است که آیات و روایات و دلیل عقلی مطرح شده را تمام ندانیم یا با صرف نظر از آنها بحث کنیم چرا که "الاصل دلیلٌ حیث لا دلیل")

رفع القلم عن الثلاثه: الصبی حتی یحتلم و المجنون حتی یفیک و النائم حتی یتیقظ.

### در مورد استصحاب دو مبنا وجود دارد:

1. استصحاب را از راه ظنّ به بقاء معتبر دانسته و اماره بدانیم. برای این استدلال وجهی است ولی بر آن دو ایراد وجود دارد:

#### اولا:

در این صورت برائتی که ثابت می شود اماره بوده و مفید حکم واقعی خواهد بود در حالی که هم ما و هم صاحب فصول برائت را اصل عملی می دانیم.

#### ثانیا:

این مبنای ظنّ به بقاء، نه مورد قبول ماست و نه مورد قبول صاحب فصول، این مبنا از زمان پدر شیخ بهائی در کتاب العقد الطهماسبی متروک شده است.

2. استصحاب را از راه اخبار معتبر دانسته و اصل عملی بدانیم. که در این صورت این استدلال درست نیست به دو جهت:

#### اولا:

وقتی استصحاب را اصل عملی دانستیم تنها امور مجعوله شرعیه (حکم شرعی) یا موضوع ذو حکم شرعی، اثبات می گردد در حالی که در ما نحن فیه شما می

خواهید با استصحاب برائت ذمه از فعل (یا عدم المنع من الفعل یا عدم ترتب عقاب) به قطع به عدم استحقاق عقاب و در آخر قطع (اعم از وجدانی یا تعبدی) به جواز برسید که از لوازم عقلی محسوب می شود و با اصل عملی قابل اثبات نیست.

### ان قلت:

چرا از مطلوبیت قطع به عدم استحقاق عقاب و قطع به عدم المنع من الفعل سخن می گوئید تا از آن نتیجه بگیرید که اصل عملی ما را به چنین قطعی نمی رساند لا وجدانا لا تعبدا.

### قلت:

استدلال به استصحاب در صورتی در ما نحن فیه معقول است که خود بتواند ما را به چنین قطعی برساند و الا نیاز به انضمام ضمیمه ای همانند رفع ما لا یعلمون و هم فی سعة حتی یعلموا و ... پیدا می شود و در صورتی که بخواهیم از چنین ضائمی استفاده کنیم که اصلا نیازی به استصحاب نداریم.

### ان قلت:

استصحاب برائت ذمه را جاری می کنیم ولی نه برای قطع به عدم استحقاق عقاب تا این که اشکال وارد بیاید. بلکه برای اثبات اذن شرعی و از آنجا که اذن شرعی امری مجعول شارع است لذا اشکال مثبت بودن مرتفع می شود.

### قلت:

استصحاب در صورتی معتبر است که مستصحب یا حکم شرعی باشد و یا موضوع برای حکم شرعی در ما نحن فیه مستصحب "برائت ذمه در حال صغر است" و عدم استحقاق عقاب خودش حکم شرعی نیست همچنین موضوع برای اذن شارع نیز نیست بلکه ما چون علم اجمالی داریم که هر فعلی از افعال مکلفین یکی از احکام شرعی را داراست و مستصحب ما نشان می دهد که استحقاق عقابی در کار نیست، با انضمام علم اجمالی به استصحاب، نتیجه گرفتیم که شارع به انجام عمل اذن داده است. پس اذن شارع از مقارنات مستصحب است نه از لوازم شرعیه آن و لا دلیل علی جریان الاستصحاب لاثبات مقارنه.

## ثانیا:

در استصحاب وحدت موضوع شرط است و این شرط در ما نحن فیه وجود ندارد  
موضوع قضیه متیقنه (صغیر) قابل تکلیف نیست موضوع قضیه مشکوکه (بالغ) قابل  
تکلیف است.

## وجه تامل از میرزای شیرازی:

وحدت موضوع با دقت عرفی شرط است و عرفا تبدیل صغیر به بالغ را تغییر موضوع  
نمی دانند بلکه تغییر حالتی از حالات موضوع می بینند.

## 2. استدلال دوّم:

احتیاط عسر و حرج است در حالی که حرج جعل نشده است.

## نقد استدلال:

طبق هیچ یک از اقوال موجود در بحث عسر و حرج پدید نمی آید.

همگی اخباریین در شبهات موضوعیه قائل به برائت هستند و اکثر آنها در شبهات  
حکمیّه وجوبیه نیز قائل به برائتند. اخباریین تنها در شبهات حکمیّه تحریمیّه فقدان  
نص و تعارض نصین قائل به وجوب احتیاط هستند. که آنها نیز تعدادی نیست که  
عسر و حرج (ضیق لا یتحملها عادة) پدید بیاید.

اکثر مجتهدین نیز انفتاحی هستند و باب علم و علمی را در غالب موارد مفتوح می  
دانند و با وجود ظنّ خاص هیچ گاه احتیاط واجب نمی شود.

برخی مجتهدین همانند میرزای قمی انسدادی بوده و باب علمی را در غالب موارد  
مسدود می دانست ولی آنها نیز در صورت نبود ظنّ خاص طبق ظنّ مطلق عمل  
می کنند و در دلیل انسداد نیز گفته اند که در موارد نبود ظنّ خاص قائل به وجوب  
احتیاط نمی شود.

## 3. یکی دیگر از وجوه غیر ناهضه:

گاهی احتیاط اصلا ممکن نیست مثل دوران بین معذورین.



نقد:

هیچ کس در موارد دوران بین محذورین قائل به وجوب احتیاط نشده تا با چنین وجهی سخنش ابطال گردد.

احتجاج للقول الثانی - و هو وجوب الكفّ عمّا يحتمل الحرمة - به ادلة الثلاثة

ج 1 ص 339

فمن الكتاب طائفتان

ادله اخباريين بر وجوب احتياط در شبهات حکميه تحریميه ما لا نص فيه.

کتاب:

1. آیات ناهیه از قول به غیر علم مثل "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ" إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا و "اللّٰهُ اذِن لَكُمْ اَعْلٰى اللّٰهُ تَفْتَرُونَ".

تقریب استدلال:

این آیات نشان می دهند که در جایی که علم نداریم و اذنی از شارع در دست نداریم نباید فتوی بدهیم. اصولیین در موارد "ما لا نص فيه" بدون این که اذنی از شارع داشته باشند، فتوی به برائت و اباحه ارتکاب عمل می دهند. ولی ما اخباریین در موارد "ما لانص فيه" عمل محتمل الحرمة را ترک می کنیم و افترائی بر خدا نمی بندیم.

نقد مرحوم امام:

اولا:

اخباریین نیز همانند اصولیین در این موارد فتوی داده اند. این گونه نیست که آنها عمل محتمل الحرمة را صرفا ترک کرده باشند بلکه از دیگران نیز خواسته اند که باید علم محتمل الحرمة را در ما نحن فيه ترک کنند.

ثانیا:

اخباریین ظواهر قرآن را قبول ندارند لذا نمی توانند بر آن استدلال کنند مگر به صورت استدلال جدلی.

نقد:

قبول نداریم که اجرای برائت در شبهات تحریمیة قول بغير علم و افتراء على الله باشد چرا که ما نسبت به حکم واقعی ساکتیم و فتوای ما به اباحه ظاهری نیز هستند به روایاتی نظیر "کل شیء مطلق حتی یرد فیہ نهی" و "ان الله یحتج علی العباد بما آتاهم و عرفهم" و ... و ادله عقلی می باشد لذا فتوی علی الله و قول بغير علم نیست.

## سوره بقره آیه 195

و انفقوا فی سبیل الله و "لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة" واحسنوا ان الله یحب المحسنین

نقد:

منظور از التهلکة:

1. عقاب اخروی، به مقتضای ادله برائت عقاب اخروی در موارد برائت نخواهد بود.
2. غیر عقاب (شبهه موضوعیه)، خود اخباریین نیز در آن برائتی اند که در این صورت اشکال مشترک الورد است.

توجه: مرحوم امام خمینی درباره تهلکه در آیه می فرمایند:

به مقتضای قرینه سیاق نتیجه می شود که منظور از تهلکه فسادی است که از عدم پرداخت نفقه های واجب مثل خمس و زکات پدید می آید لذا به ما نحن فیہ که اصل تکلیف مشکوک است ربطی ندارد.

"فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ" وَ اسْمَعُوا وَ اطیعوا وَ انفقوا خیراً لأنفسیکم وَ من یوق شح نفسه فأولئک هم المفلحون و یا ایها الذین آمنوا "انقوا الله حق تقاته" و لا تموتن إلا و أنتم مسلمون و "وَ جَاهِدُوا فی الله حق جهاده"

نقد:

قبول نداریم که اجرای برائت که مستند به روایات و عقل و ... می باشد منافی با تقوا و جهاد فی سبیل الله باشد.

نقد کلی:

خود اخباریین در شبهات موضوعیه و وجوبیه قائل به برائتند پس نفس برائت در صورت وجود دلیلی بر برائت منافی تقوا نیست علاوه از اینجا معلوم می شود که اگر اوامری نظیر "و جاهدوا فی الله حق جهاده" امر وجوبی باشند تخصیص اکثر لازم می آید و هو قبیح لذا باید این اوامر استحبابی بدانیم و ما نیز منکر استحباب احتیاط نیستیم.

و من السنّة طوائف ج 1 ص 340 و 341 و 342 و 343 و 344 و 345 و 346

احداها: ما دلّ علی حرمة القول و العمل بغير العلم (که پاسخش از پاسخ به آیات مشخص شد)

و الثانيه: ما دلّ علی وجوب التوقّف عند الشبهة و عدم العلم

دومین دسته از روایات اخباریین.

سخن مرحوم فاضل نراقی درباره استدلال به روایات توقف:

استدلال به اخبار توقف در ما نحن فیه بی معناست چرا که اگر منظور شما توقف از حکم واقعی است هم اصولیین و هم اخباریین نسبت به حکم واقعی توقف می کنند اگر منظور شما توقف از حکم ظاهری است هیچ یک از اصولیین و اخباریین نسبت به حکم ظاهری توقف نمی کنند و هر دو فتوی به حکم ظاهری می دهند. (یا برائت و اباحه ظاهری یا احتیاط و حرمت ظاهری) و اگر منظور شما توقف بما هو هو است در فروع دین توقف بما هو هو معنی ندارد زیرا یا عمل انجام می شود و یا ترک می شود.

میرزای قمی در جواب فاضل نراقی:

منظور اخباریین از استدلال به اخبار توقف آن است که توقف در این روایات یعنی از حرکت کردن به سوی محتمل التحريم باید اجتناب کرده و چون اصولیین در موارد شک در اصل تکلیف در شبهات تحریمیه برائت جاری می کنند و انجام عمل محتمل التحريم را در چنین فرضی اجازه می دهند اخباریین به آنها اعتراض کرده و به اخبار توقف استناد می کنند.

پاسخ اول شیخ بر روایات توقف:

روایات توقف چهار دسته اند:

1. روایاتی که در مورد قبل الفحص حکم به وجوب احتیاط می کنند وجوب احتیاط قبل الفحص مورد قبول اصولیین نیز است چرا که قبل الفحص جاهل مقصر محسوب می شود و معذور نیست در زمان حضور یکی از راههای لازم برای فحص رجوع به

خود امام است در زمان غیبت فحص صرفا از طریق طرق و امارات موجود عندنا صورت می پذیرد. مثل مقبوله عمر بن حنظله و صحیحه جمیل بن دراج و موثقه حمزه بن طیار.

2. روایاتی که از اعتماد به عقول ظنیه مثل قیاس و استحسان و ... منع می کنند و از ما می خواهند که به جای اعتماد بر این امور توقف کنیم. مثل سخن امام علی در خطبه 88 نهج البلاغه

3. روایات وارده در مسائل اساسی اعتقادی که در آنها علم لازم است. مثل روایت زراره

4. روایات وارده در شبهات موضوعیه و یا مواردی که در آنها قرائنی بر استحباب احتیاط وجود دارد و ما نیز استحباب احتیاط را در شبهات حکمیه تحریمیه ما لا نص فیه منکر نیستیم مثل روایات ورع و روایات نعمان بین بشیر

### پاسخ شیخ انصاری به صورت کلی به روایات توقف:

اخبار توقف اخباری ارشادی هستند.

### تفاوت اوامر ارشادی و مولوی:

1. بعث و طلب در اوامر مولوی، حقیقی است و در اوامر ارشادی صوری است و حقیقت آنها اخبار است.

2. مصلحت و مفسده در اوامر و نواهی مولوی، در مأمور به یا منهی عنه است (متعلق امر و نهی)(البته در اوامر و نواهی امتحانی، مصلحت و مفسده در خود امر است) ولی در اوامر ارشادی در مرشد الیه است.

3. در اوامر مولوی اطاعت و عصیان معنا دارد لذا خودشان مستقلا استحقاق ثواب یا عقاب را به دنبال دارد ولی اوامر ارشادی خودشان استحقاق ثواب و عقاب ندارند هر چه که هست در مرشد الیه آنها است.

### تعریف امر مولوی:

امری است که به داعی مولویت صادر و به داعی عبودیت امثال می شود.

## تعریف امر ارشادی:

امری است که به داعی ارشاد به مرشد الیه صورت می پذیرد. مثلاً "صلِّ"، "لا تشرب الخمر" مولوی هستند و "اوامر اطباء" ارشادی هستند.

## توجه:

شیخ انصاری سه دلیل اقامه می کند که اوامر توقف ارشادی هستند:

1. سیاق این اخبار نشان می داد که حکمت توقف، اجتناب از هلاکت محتمل است که در مرشد الیه است نه در متعلق امر
2. اگر اخبار توقف دال بر وجوب احتیاط باشند تخصیص اکثر لازم می آید شبهات وجوبیه و موضوعیه باید تخصیص بخورند و آن هم قبیح است.
3. برخی جملات مثل "الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهکات" هم در موارد وجوب به کار رفته بود مثل مقبوله و هم در امثال روایت زهری و موثقه سعد بن زیاد در موارد استحباب به کار رفته بود (شبهه موضوعیه) پس باید این فقرات ارشادی باشند نه مولوی و الا باید در موارد وجوب به کار می رفتند و یا در موارد استحباب.

## نکته آخر:

### تطبیق اوامر ارشادی در مقام:

اخبار توقف اوامر ارشادی هستند و مشخص نمی کنند که در مرشد الیه آنها احتمال عقوبت اخروی است تا توقف واجب شود یا احتمال ضرری غیر از عقوبت اخروی تا توقف مستحب باشد.

در برخی موارد مثل "قبل الفحص التام"، "مسائل اساسی اعتقادی" و "موارد عقول ناقصه ظنیه" مرشد الیه احتمال عقاب اخروی است و مؤمنی وجود ندارد لذا توقف واجب است مثل مقبوله

در برخی موارد شبهات موضوعیه احتمال ضرری غیر عقوبت اخروی است لذا توقف مستحب است مثل زهری.

در مانحن فیه با وجود ادله ای همانند "کل شیء مطلقاً حتی یرد فیه نهی" و "قبح العقاب بلا بیان" اطمینان داریم که عقوبت اخروی در کار نیست چرا که اخباریین

نتوانستند بیان تنجیزی بر احتیاط اقامه کنند لذا مرشد الیه اخبار توقف در ما نحن فیه استحبابی است.

اخبار توقف ارشادی هستند و مرشد الیه آنها اجتناب از هلاکت احتمالی است اینکه هلاکت احتمالی "عقاب اخروی" است تا اجتناب واجب باشد یا هلاکت احتمالی "مفسده ای غیر از عقاب اخروی" است، تا توقف مستحب باشد، از خود اخبار توقف به دست نمی آید و با قرائن خارجی حاصل می گردد همانند تمامی اوامر ارشادی.

در ما نحن فیه ادله تنجیزی برائت مثل "کل شیئی مطلق حتی یرد فیه نهی" و همینطور ادله تعلیقیه مثل "قبح عقاب بلا بیان" به ضمیمه عدم اثبات ورود بیانی از شارع، نشان می دهند که عقابی نیست و توقف در ما نحن فیه مستحب است.

#### ان قلت:

اخبار توقف می گویند از هلاکت محتمل اجتناب کن و متبادر از هلاکت عقوبت اخروی است نه مفسده ای غیر عقاب بنابراین اخبار توقف کشف می کنند که در موارد محتمل التکلیف عقوبت اخروی ساقط نشده است و از آنجا که حکم واقعی برای ما مجهول است با این اخبار به حکم ظاهری وجوب احتیاط در محتمل التکلیف می رسیم.

#### قلت:

امکان ندارد که اخبار توقف کاشف از عدم سقوط عقاب اخروی در محتمل التکلیف باشد چرا که اگر عقاب اخروی به جهت عدم تحرز از حرام واقعی باشد ادله برائت به ما نشان می دهد که عقاب به جهت حرام واقعی مجهول که نهی از آن به ما نرسیده قبیح است لذا از خداوند حکیم محال است . اگر عقاب اخروی به جهت عصیان وجوب ظاهری احتیاط باشد برخلاف ظاهر ادله توقف و احتیاط و فهم همه فقهاء از این اخبار است چرا که صریح این اخبار هلاکت به جهت واقع محتمل می دانند نه به جهت عدم احتیاط



پنج جواب دیگر از استدلال به اخبار توقف که به نظر شیخ انصاری ناتمام هستند:

### 1. جواب صاحب فصول:

اخبار توقف می گویند در مواردی که علم نداری حکم نکن و فتوی نده ما نیز همین مطلب را قبول داریم ولی سخن ما این است که ادله برائت برای ما علم به حکم ظاهری اباحه می آورند در نتیجه نسبت به حکم واقعی فتوی نمی دهیم ولی نسبت به حکم ظاهری به اباحه فتوی می دهیم.

### نقد شیخ انصاری:

اگر استدلال اخباریین به اخبار توقف تمام بود (این اخبار مولوی وجوبی بودند) توقف از عمل، واجب می گشت یعنی به جانب عمل مشتبه نرو و آن را انجام نده نه این که صرفاً مربوط به توقف از فتوی باشند البته فتوی دادن در مواردی که علم نداریم خود عملی است که اخبار توقف از آن منع می کنند ولی این مطلب بدین معنا نیست که اخبار توقف صرفاً مربوط به توقف از فتوی بدون علم باشند.

### 2. جواب سید ابراهیم قزوینی:

سند اخبار توقف ضعیف است لذا نمی توان به آنها استدلال کرد.

### نقد شیخ انصاری:

تعداد روایات توقف زیاد است. حدود چهل روایت برای توقف وجود دارد که صاحب وسائل ادعای تواتر آنها را نموده و روشن است که در متواتر سند بررسی نمی شود. بر فرض که تواتر نیز درست نباشد در اخبار توقّف، صحیحه جمیل بن دراج، موثقه سعد بن زیاد و مقبوله عمر بن حنظله وجود دارند که دارای سند معتبری هستند.

### 3. پاسخ اول میرزای قمی:

اخبار توقف می گویند در جایی که دلیل معتبری از اهل بیت وحی نیافتید توقف

کرده و به قیاس اعتماد نکنید ما نیز این مطلب را قبول داریم.

### نقد شیخ انصاری:

برخی اخبار توقف مربوط به منع از قیاس بود نه همه آنها، عمده اخبار توقف مربوط به توقف در مقام عمل هستند و کاری با کیفیت استنبط حکم ندارند.

### 4. پاسخ دوم میرزای قمی از استدلال اخباریین به روایت توقف:

هرچند اخبار توقف وجود دارند ولی اخبار برائت نیز هستند. این اخبار با هم متعارضند لذا باید به مرجحات مراجع کرد موافقت با کتاب و سنت و عقل مرجح اخبار برائت می شوند. بر فرض که کسی این مرجحات را نپذیرد باید قائل به تخییر شود. لذا می توان اخبار برائت را انتخاب نمود. لذا اخباری نباید به ما اصولیین به جهت فتوی به برائت اعتراض کند و ما را متهم به خروج از مرام شیعه بنماید.

### نقد شیخ انصاری:

#### اولا:

رجوع به مرجحات در صورتی است که جمع عرفی وجود نداشته باشد در حالی که اکثر ادله برائت تعلیقی بودند و اگر ادله توقف تمام می بودند ادله توقف بیان محسوب شده و موضوع اکثر ادله برائت را نفی می کردند یعنی بر آنها وارد یا حاکم می شدند نظیر امارات و اصول عملیه.

البته برخی روایات برائت مثل "کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی" تنجیزی هستند ولی تعداد آنها کم است و بعید است که اگر ادله توقف تمام باشد بتوان با این یک روایت از بیش از 40 روایت دست کشید و از مرجحاتی همانند موافقت با کتاب و سنت و عقل سخن گفت.

#### ثانیا:

اگر بنا به رجوع به مرجحات باشد دست اخباری نیز خالی نیست و می تواند با مطرح کردن مرجح "مخالفت با عامه"، اخبار توقف را مقدم نماید. که البته محقق

تبریزی از مرجح "موافقت با مشهور" بین شیعه سخن گفته که مرجح ادله برائت است و مقدم بر مرجح مخالفت با عامه است.

**ثالثاً:**

در صورت نبود مرجحات، اخباریین قائل به توقف در فتوی و احتیاط در عمل هستند نه تخییر.

**رابعاً:**

در صورتی که تخییر را در فرض نبود مرجحات قائل باشیم همان طور که ما می توانیم ادله برائت را انتخاب کنیم اخباری نیز می تواند ادله توقف را انتخاب کند و ما حق اعتراض نداریم.

## 5. پاسخ فاضل نراقی از استدلال به اخبار توقف:

اخبار برائت مثل "کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی" مربوط به شبهه تحریمیه هستند. اخبار توقف مثل "قف عند الشبهه" اعم از شبهه تحریمیه و وجوبیه هستند لذا اخبار برائت اخص مطلق از اخبار توقف بوده و آنها را تخصیص می زنند.

**نقد شیخ انصاری:**

اکثر ادله برائت تعلیقی هستند و در صورتی که اخبار توقف تمام باشند (دو اشکال ما وارد نباشد) اخبار توقف موضوع اکثر ادله برائت را منتفی می کند یعنی بر آنها وارد و یا حاکم می شوند و می دانیم که در حکومت و ورود، نسبت سنجی نمی شود لذا نوبت به تخصیص نمی رسد.

در مورد ادله تنجیزی برائت مثل "کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی" نیز می گوئیم اینگونه نیست که تمام ادله توقف اعم از این روایت باشند چرا که این روایت مربوط به فقدان نص است و برخی ادله توقف مثل عمر بن حنظله و صحیحه جمیل بن دراج مربوط به تعارض نصین است.

## پاسخ دوم شیخ انصاری:

تمام اخبار توقف را می توان به شبهات تحریمیه برگرداند (شبهات تحریمیه در عمل یا در اعتقادات یا در حکم استنباط)

در نتیجه مرسله صدوق اخص از این خواهد بود تا آنها را تخصیص بزند.

## فتامل:

## حاشیه قمی در قلائد:

این پاسخ کامل نیست زیرا فاضل نراقی می تواند بگوید مرسله صدوق صرفاً شبهات تحریمیه در مقام عمل را شامل می شود لذا همچنان اخص از اخبار توقف خواهد بود.

و اما اخبار دال بر احتیاط:

صحیحه عبد الرحمن:

مشار الیه در جمله اذا اصبتم مثل هذا:

1. به خود واقعه که در ابتدای حدیث مطرح شده (کفاره صید که مردد بین نصف کفاره بر هر کدام یا تمام کفاره بر هر کدام) پس منظور از مثل هذا علم اجمالی و دوران بن اقل و اکثر است که این شامل دو صورت می شود:

**الف:** اقل و اکثر استقلالی، مثل پرداخت دیون مردد بین اقل و اکثر که به اجماع تمام شیعه در اقل و اکثر استقلالی برائت از اکثر جاری می شود. و احتیاط مستحب است. لذا اخباری نمی تواند از این روایت به وجوب احتیاط برسد.

اگر کسی قائل به وجوب احتیاط در اینجا شد، باز هم مدعای اخباری را نمی توان پذیرفت زیرا چنین کسی اقل و اکثر استقلالی را شک در مکلف به می داند در حالی که مدعای اخباری وجوب احتیاط در شبهه تحریمیه که شک در اصل تکلیف است می باشد.

**ب:** اقل و اکثر ارتباطی، هر چند در اینجا به نظر تعداد زیادی از فقهاء احتیاط واجب است ولی اقل و اکثر ارتباطی به نظر آنها از موارد شک در مکلف به است لذا اخباری نمی تواند از این روایت در ما نحن فیه که شک در اصل تکلیف است استفاده کند.

2. به سؤال مطرح شده در جمله دوم «ان بعض اصحابنا سألنی عن ذلک فلم ادر ما علیه» پس منظور از "مثل هذا" وقتی که از شما شبهه حکمیه ای را پرسیدند و شما جواب آن را نمی دانستید است.

استظهار امام خمینی از حدیث همین است.

هر چند شبهه تحریمیه را شامل می شود ولی باز هم نمی تواند مدعا را ثابت کند زیرا:

اولا:

به قرینه "حتی تسألوا عنه و تعلّموا" منظور احتیاط قبل الفحص است در حالی که بحث اصولیین و اخباریین مربوط به بعد الفحص است.

ثانیا:

ظاهر کلام امام از "فعلیکم بالاحتیاط" احتیاط از فتوی دادن است تا از امام سؤال شود نه فتوی دادن به احتیاط در حالی که مدعای اخباریین فتوی به احتیاط است.

مؤثقه محمد بن الحسن شیخ طوسی عن محمد بن سماعه عن سلیمان بن داوود  
عن عبدالله بن وضاح عن عبد الصالح علیه السلام

سلیمان بن داوود اختلافی است نجاشی توثیق کرده و ابن غضائری او را تضعیف کرده است.

این حدیث به دو صورت تفسیر شده است که طبق هیچ کدام مدعای اخباری را اثبات نمی کند:

تفسیر اول: (شیخ و خوئی و بهجت و تبریزی)

منظور از "الحمرة" حمرة مغربیه است. غروب برای جواز افطار کافی بوده است ولی از آنجا که منطقه کوهستانی بوده و خورشید پشت کوه غروب می کرده وقتی که حمرة مغربیه را بالای کوه می دیده احتمال می داده که این سرخی علامت غروب باشد و همچنین احتمال می داده که هنوز غروب نشده و سرخی به جهت انعکاس برخورد نور خورشید یا صخره های پشت کوه باشد لذا در تحقق غروب شبهه داشته است. هر چند اخباریین نیز قبول دارند که در شبهات موضوعیه احتیاط لازم نیست ولی از آنجا که در مورد سؤال "استصحاب عدم لیل"، "قاعده اشتغال به صوم و صلوه" جاری می گردد در مورد این روایت احتیاط واجب می گردد و از آن صرفا به موارد مشابه می توان تعدی نمود نه به ما نحن فیه.

مؤید شیخ انصاری و من تبعه:

اگر شبهه حکمیه بود امام علیه السلام صریحا حکم الله را بیان می نمود ولی این که امام علیه السلام حکم را نگفته و از احتیاط سخن رانده، این احتمال را تقویت

می کند که شبهه موضوعیه بوده است.

**تفسیر دوم:** (اکثر فقهاء قائل به آن هستند)

"الحمرة" را حمزه مشرقیه معنا می کنند. برای جواز اکل تحقق مغرب لازم است و غروب کافی نیست در این صورت شبهه حکمیه است یعنی راوی به تحقق غروب یقین داشته اما نمی دانسته که زمان جواز اکل همان غروب است مثل عامّه یا باید تا تحقق مغرب صبر کند.

علت این که امام علیه السلام مستقیماً امر به انتظار تا مغرب ننموده است بلکه با تعبیر "اری لک ... و تاخذ بالحائط لدینک" سخن گفته است می تواند مسأله تقیه ای باشد. قرائن فراوانی مثل "مکاتبه بودن"، "تعبیر به عبد الصالح"، "یؤذن عندنا مؤذنون" وجود دارد که نشان می دهد حدیث در فضای تقیه گفته شده است. اگر مستقیم امر به انتظار می نمود برای عبد الله بن وضّاح مشکل ایجاد می شد ولی این که صبر تا تحقق مغرب را احتیاطی بیان نموده با دیدگاه عامه نیز سازگار است زیرا آنها احتیاط کردن را مستحب می دانند.

امالی شیخ مفید:

مفید ثانی عن ابیه عن المفید عن علی بن محمد بن الحسین الکاتب عن ذکریا  
بیحیی التمیمی عن داود بن قاسم عن ابی الحسن الرضا علیه السلام

که در این روایت علی بن کاتب مهمل است و نه مدحی دارد و نه ذمی فقط 15  
روایت مفید از او نقل کرده و هیچ بزرگ شیعیی از او روایت نقل نکرده است.

**اخباری:**

در این روایت امر به احتیاط شده پس احتیاط واجب است.

**پاسخ مشهور:**

امر به احتیاط امر ارشادی است گاهی مرشد الیه واجب است مثل قبل الفحص و

گاهی مستحب مثل شبهات موضوعیه و امکان ندارد که امر "فاحتط" مولوی وجوبی باشد چرا که در این صورت حتی طبق مبانی اخباری تخصیص اکثر پدید می آید چرا که حتی معظم اخباریین نیز قبول دارند که احتیاط در تمامی شبهات موضوعیه و در شبهات حکمیه واجب نیست.

مشهور معتقد هستند که اگر کسی ارشادی بودن امر "فاحتط" را نپذیرد لااقل باید آن را امر مولوی دال بر مطلق طلب بداند نه خصوص طلب وجوبی چرا که در خصوص طلب وجوبی تخصیص اکثر پدید می آید و در خصوص مولوی استحبابی نیز تخصیص زدن موارد قبل الفحص مسائل اساسی اعتقادی و ... لازم می آید.

### پاسخ شیخ انصاری:

به قرینه تشبیه در ابتداء حدیث امر "فاحتط" مولوی استحبابی است چرا که معنای حدیث این چنین است که همان طور که در مورد برادرت بالاترین مراتب احتیاط را به کار میبری و استفاده از هر مرتبه ای از احتیاط در مورد برادر پسندیده است در مورد دینت نیز چنین باش و بالاترین مراتب احتیاط را درباره دینت به کار ببر از آنجا که اجماعاً اعمال بالاترین مراتب احتیاط واجب نیست و مستحب است پس امر در این حدیث نیز مولوی استحبابی است.

### اشکال سید یزدی:

در روایت آمده اخوک دینک نه دینک اخوک یعنی برادر را به دین تشبیه کرده و می خواهد به کمیل بفهماند که همان طور که به دینت اهمیت می دهی و در آن احتیاط می کنی درباره برادرت نیز احتیاط کن مثل زید اسد فاحفظ نفسک من الاسد.



الرَّابِعَةُ: اخبار التثليث امرؤيه عن النَّبِيِّ (ص) و الوصى (ع) و بعض الائمة (ع)

ج 1 ص 350 و 351 و 352

### سخن اخباريين در مورد مقبوله ابن حنظله:

در مقبوله، امام امر به اخذ خبر مشهور و طرح خبر شاذ نموده است و علت آن را چنین ذکر کرده است که خبر مشهور نسبت به خبر شاذ لاریب فیه است و در نتیجه خبر شاذ فیه ریب است. با توجه به اینکه علت حکم را تعمیم می دهد و هر موردی که مما فیه ریب است باید احتیاط کرد لذا در موارد شبهات حکمیه و تحریمه نیز باید احتیاط نمود.

### چهار قرینه اخباريين:

1. تعلیل مطرح در این خبر که وجوب طرح شاذ را مستند به "ریب دانستن" آن و از "مشکلات بودن" آن دانسته و به حدیث نبوی نیز استشهاد کرده است.
2. تعبیر به "نجی من المحرمات" در "من ترک الشبهات نجی من المحرمات"
3. تعبیر به "وقوع در محرمات" در "من ارتکب الشبهات وقع فی المحرمات"
4. تعبیر به "هلاک" در صورت عدم علم در "من ارتکب الشبهات وقع فی المحرمات و هلاک من حیث لا یعلم".

### سخن صاحب فصول:

در روایت آمده بود که خبر مشهور لاریب فیه است ولی نیامده بود که خبر شاذ مما فیه ریب است تا آن را به تمامی موارد ریب (منها الشبهه الحکمیه) سرایت دهند بلکه منظور حدیث آن است که خبر مشهور "مما لاریب فی صحته" است و خبر شاذ "مما لاریب فی بطلانه" است لذا اگر بنا به تعمیم باشد به موارد قطعی البطلان تعمیم می یابد نه به موارد شبهه.

## نقد سخن صاحب فصول:

### اولا:

اگر منظور امام علیه السلام این بود که خبر مشهور "قطعی الصحه" و خبر شاذ "قطعی البطلان" است باید مرجح "شهرت" را در صدر مرجحات قرار می داد در حالی که امام علیه السلام این مرجح را بعد از مرجحات صفاتی ذکر کرده یعنی اگر راوی خبر مشهور عادل بود و راوی خبر شاذ اعدل طبق ترتیب مقبوله، خبر شاذ مقدم است و این با قطعی البطلان بودن شاذ سازگار ندارد.

### ثانیا:

اگر منظور از شاذ، قطعی البطلان بود ما با دو قسم روبرو بودیم و تثلیث کردن امور بی معنا بود.

### ثالثا:

استشهاد به حدیث نبوی در صورت دو قسم بودن بی معنا بود.

### اخباریین:

امر به توقف و احتیاط در این اخبار امر مولوی وجوبی است و دال بر وجوب احتیاط در تمامی "ما فیه الریب" که یکی از آنها شبهه حکمیه تحریمیه است این مطلب صرفا در حدیث نبوی و مقبوله عمر بن حنظله یافت نمی شود بلکه روایت جمیل بن صالح از امام صادق و مرسله صدوق از امام علی علیه السلام نیز همین مطلب را می فهماند هر چند دلالت آنها ضعیف تر است.

وجه ضعیف تر بودن دلالت آنها: در مقبوله و نبوی قرائنی همچون "وقع فی المحرمات" و "نجی من المحرمات" نیز وجود دارد که این قرائن در روایت جمیل بن صالح و مرسله صدوق وجود ندارد.

### سخن شیخ انصاری درباره اخبار تثلیث:

شیخ انصاری امر به احتیاط در روایت تثلیث را امر ارشادی می داند که مرشد الیه آن در برخی موارد واجب مثل "تعارض نصین قبل الفحص" که مورد سؤال در مقبوله

عمر بن حنظله بود. و در برخی موارد مثل شبهات موضوعیه مستحب خواهد بود. در مواردی که ضرر محتمل در مرشد الیه عقاب اخروی است احتیاط مرشد الیه واجب خواهد بود و در مواردی که ضرر محتمل مرشد الیه ضرری غیر عقاب اخروی باشد (مثل قساوت قلب) احتیاط مرشد الیه مستحب خواهد بود.

ادله شیخ انصاری بر ارشادی بودن امر در روایت تثلیث:

1. اولین دلیل:

«ال» الشبهات در "من اخذ بالشبهات وقع فی المحرمات" و "من ترک الشبهات نجی من المحرمات" «ال» جنس بوده و تمامی افراد شبهه را شامل می شود با توجه به این که خود اخباریین نیز در شبهات موضوعیه تحریمیه برائت جاری می کنند نمی توانند وجوب احتیاط را در این روایت وجوب مولوی بگیرند زیرا در این صورت باید شبهه موضوعیه تحریمیه را تخصیص بزنند و این تخصیص مستلزم تخصیص اکثر است. و همچنین منافی با سیاق حدیث می گردد زیرا حدیث در مقام حصر است و ظهور حصر آبی از تخصیص است.

ان قلت:

چرا «ال» در الشبهات را «ال» جنس می گیرید تا اشکال تخصیص اکثر پدید آید ما «ال» در الشبهات را «ال» استغراق می گیریم در نتیجه اشکال تخصیص اکثر پدید نمی آید و تفسیر امر در روایت به امر مولوی وجوبی بلااشکال خواهد بود.

قلت:

اولا:

استغراق در شبهات، مقدور مکلف نیست و لذا معنا ندارد که امام علیه السلام در مقام بیان آن قرار بگیرد.

ثانیا:

با استشهاد امام علیه السلام به نبوی سازگار نیست.

## 2. دومین دلیل بر ارشادی بودن:

علت مطرح شده در اخبار تثلیث است: علت وجوب احتیاط را عدم وقوع در هلاکات و نجات از محرمات قرار داده است که در مرشد الیه وجود دارند نه در متعلق امر.

### ان قلت:

شبهه موضوعیه "امر مشکل" نیست تا بخواهد از عمومات اجتناب تخصیص بخورد فلا یرد الاشکال.

### قلت:

شبهه موضوعیه فی حد ذاته امری مشتبه است و اگر با در نظر گرفتن ادله برائت می خواهید شبهه موضوعیه را از امر مشکل بودن خارج بدانید لقلنا بمثل ذلک فی الشبهات الحکیمیه التحریمیه.

## 3. سومین دلیل:

تعلیل وجوب اجتناب در این اخبار آمده که علت وجوب اجتناب نیفتادن در هلاکه است.

با توجه به اینکه «ال» در الشبهات «ال» جنس است و طبیعت شبهه را شامل می شود همه قبول دارند که طبیعتی شبهه وجوب اجتناب ندارد پس معلوم می شود امر به اجتناب از شبهات مولوی وجوبی نیست.

**ان قلت:** چرا «ال» را جنس می گیرید آن را «ال» استغراق بگیریید در نتیجه استدلالتان تمام نخواهد بود چرا که در استغراق کل افراد مورد نظر است نه طبیعت که با یک فرد نیز متحقق می شود لذا می توان گفت تمام افراد مشتبه وجوب اجتناب دارد، الا ما خرج بالدلیل

## قلت:

«ال» در الشبهات نمی تواند «ال» استغراق باشد به دو دلیل:

1. مقام بیان "اما" چیزی را بیان می کند که مقدور مکلف باشد.
2. استشهاد امام علیه السلام به حدیث نبوی و در نبوی سخن از شبهاتی است که مردم مرتکب می شوند و واضح است مردم تک تک شبهات را مرتکب نمی شوند.
3. اخبار هم سیاق.

## توجه:

اخباریین تعبیری همانند من اخذ الشبهات هلك من حيث لا يعلم را به صورت مجاز مشارفت نظیر "ارانی ان اعصر خمرا" معنا می کنند یعنی کسی که اخذ به شبهات می کند در شرف افتادن در حرام و هلاکت است ما این معنا را رد نمی کنیم بلکه این معنا با مرسله صدوق و روایت نعمان بن بشیر که تعبیر به "جمی" (منطقه ممنوعه) دارد تقویت می شود ولی کبرای کلی که همواره در شرف حرام افتادن حرام باشد و اجتناب از آن واجب باشد ثابت نمی گردد.

و اما العقل فتقريره بوجهين:

ج 1 ص 353 و 354 و 355

احدهما:

عقل:

دلیل اول اخباریین:

در حاشیه بحر الفوائد آشتیانی به این نکته پرداخته که چرا اخباریین به دلیل عقل استشهاد کرده اند و سه وجه ذکر کرده است:

1. جدلاً 2. عقل بدیهی 3. عقل فطری

دلیل اول:

هر متشرعی علم اجمالی به وجود احکام الزامی در شریعت دارد این علم اجمالی اشتغال یقینی می آورد و اشتغال یقینی مستلزم فراغ یقینی است برای رسیدن به فراغ یقینی باید در تمامی مشتبهات احتیاط کنیم و تنها احتیاط در مواردی لازم نیست که یا علم وجدانی به حلیت آنها داریم و یا اماره ای معتبر بر حلیت آنها اقامه شده که مؤمن ما از عقاب خواهد بود.

پاسخ مشهور:

قبل از فحص این علم اجمالی به تکلیف وجود دارد و لذا باید اجتناب نمود ولی بعد الفحص و یافتن تعدادی از محرّمات علم اجمالی اولیه به موارد علم تفصیلی و شک بدوی منحل می شود و موارد شک بدوی مجرای برائت است.

نقد اخباریین بر پاسخ مشهور:

اگر منظور از آن دلیلی که موجب انحلال علم اجمالی می شود "دلیل یقین آور" باشد هر کسی به استدلالهای فقهی مراجعه کرده باشد می داند که در موارد اجتهادی معمولاً چنین یقینی حاصل نمی شود زیرا نصوص قرآنی و یا نصوص در روایات قطعی الصدور ثبوتات دین را تشکیل می دهند و اجتهاد پذیر نیستند و در موارد اجتهاد یا به ظهور آیات استشهاد می کنیم یا به اخبار آحاد و از آنجا که نتیجه

تابع اخس مقدمات است لذا معمولا یقین وجدانی حاصل نمی شود.  
اگر منظور از آن دلیل موجب انحلال "امارات" معتبره باشد.

**اولا:**

تعداد این امارات آن قدر نیست که انسان یقین پیدا کند که محرّمات واقعیه همین تعداد بوده است که ما با امارات یافته ایم که در این صورت انحلال حاصل نمی شود.

**ثانیا:**

اعتبار یک اماره یعنی وجوب عمل به مضمون آن اماره، وجوب عمل به مضمون یک اماره به معنای یقین به حکم الله الواقعی نیست و انحلال پدید نمی آید چرا که یقین به برائت ذمه از محرّمات واقعیه حاصل نمی شود.

نعم اگر همانند معتزله برای امارات موضوعیت قائل باشیم به گونه ای که تکالیف واقعی منقلب به مؤدای امارات می شوند انحلالی که اصولیین مطرح کرده اند صحیح خواهد بود چرا که در این صورت با عمل بر طبق امارات مکلف می تواند به تمامی مصالح دست یابد ولی چنین مبنایی خلاف اجماع شیعه و روایات متواتر از اهل بیت علیه السلام است.

**نقد دلیل عقلی اول اخباریین:**

در حاشیه میرزای آشتیانی در بحر الفوائد پاسخ نقضی به کلام اخباریین داده شده که همان شبهه وجوبیه حکمیه است. (که اگر حرف شما درست باشد باید در شبهه وجوبیه حکمیه هم همین حرف را بزنید درحالیکه در آنجا خودتان قائل به برائت هستید)

**جواب حلّی اول:**

یکی از شروط عامه برای فعلیت تکالیف "قدرت" است و همواره تکلیف به اندازه مقدور فعلیت می یابد. اینکه شارع در واقع احکامی داشته باشد که در عصر غیبت مکلفین راهی برای دسترسی بدان نداشته باشند عقلا محال نیست ولی چنین احکامی فعلیت نخواهد یافت این سخن با حرف معتزله متفاوت است ما برای

امارات موضوعیت قائل نشدیم و حکم واقعی را منقلب به مؤدای اماره ندانستیم ولی طریقت نیز بدین معنا نیست که هر حکمی چه مقدور و چه غیر مقدور به فعلیت برسد.

### جواب حلی دوم:

بر فرض که تمام احکام واقعی فعلیت پیدا کنند قطعا تنجز نخواهند یافت و سخن مشهور به انحلال علم اجمالی صحیح است.

قبل از فحص تام نمی توان اصولی همانند برائت جاری کرد چرا که اجرای این اصول در تمامی اطراف علم اجمالی به مخالفت عملیه قطعیه منجر می شود و اجرای آنها در بعض اطراف به ترجیح بلا مرجح می انجامد به همین جهت گفته می شود که قبل از فحص، اصول در اطراف علم اجمالی تعارض می کنند و تساقط ولی بعد از فحص و یافتن تعدادی محرمات به علم وجدانی یا علم تعبدی می رسیم. برخلاف اخباری که اعتبار اماره را، صرف وجوب عمل به مضمون اماره می دانست، به برخی اطراف علم اجمالی می رسیم در اینجا می توانیم اصول را در باقی اطراف که علم به حرمت آنها نداریم جاری نماییم چرا که اجراء آنها در اطراف باقیمانده منجر به مخالفت عملیه قطعیه نمی شود و ترجیح بلامرّح نیز نخواهد بود.

به بیان اصطلاحی در اینجا اصول با هم معارضه نمی کنند یعنی جایی که محرمات معلومه را قبل از علم اجمالی یافته باشیم یا بعد از علم اجمالی همانگونه که در مقام اینگونه است.

### دلیل دوم عقلی اخباریین بر وجوب احتیاط:

اصل اولیه بر حذر است که مستند به حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل است. در مواردی که همانند شبهات موضوعیه دلیل بر برائت داریم لذا از اصل اولیه دست می کشیم و در سائر موارد مثل ما نحن فیه که دلیلی بر اباحه نداریم طبق اصل عمل می کنیم.



## ان قلت:

ادله برائت در ما نحن فيه هم وجود دارد و اصولیین به آن تمسک کرده اند.

## قلت:

ادله برائت معارض با ادله احتیاط اند و اگر روایات احتیاط بر آنها مقدم نشود (بخاطر اکثریت و مخالفت عامه) لا اقل تعارض کرده و تساقط می نماید و نوبت به اصل اولیه حذر می رسد. اگر اصل اولیه را حذر نمی دانید لا اقل همانند شیخ طوسی و شیخ مفید قائل به توقف شوید نه این که اصل را بر برائت قرار دهید.

## ان قلت:

این فقهاء هر چند توقف را به عنوان اصل اولیه عقلی پذیرفته بوده اند ولی در نهایت در ما نحن فيه قائل به برائت شرعیه شده بودند.

## قلت:

هر چند شرعاً، تحت تأثیر سید مرتضی قرار گرفته و با استناد به قاعده لطف قائل به برائت شرعیه شده اند ولی استدلال آنها به قاعده لطف درست نبوده و خود شیخ طوسی استدلال به قاعده لطف را در بخش های دیگر کتاب العُدَّة ابطال نموده است.

## مرحوم امام:

دعوای بین قدماء فقهاء در این که اصل اولیه برائت است یا توقف ربطی به ما نحن فيه ندارد آن نزاع در تعیین اصل اولیه عقلیه با صرف نظر از روایات است که به دفع ضرر محتمل یا قبح عقاب بلا بیان باز می گردد و بحث فعلی با در نظر گرفتن روایت است چون در ادله برائت دلیل تنجیزی "کل شیء مطلق حتی یرد فيه نهی" و در ادله احتیاط بیان تنجیزی ای وجود ندارد و ادله برائت موافق با مشهور می باشد و بر ادله احتیاط مقدم می شوند و نوبت به مخالفت عامه یا مرجح غیر منصوص نمی

رسد. همچنین معلوم شد بحث ما نحن فیه ربطی به قاعده لطف ندارد و خود سید مرتضی نیز در بحث اجماع با عبارت "الغیبه منّا" این استدلال را رد کرده است.

### پاسخ شیخ انصاری:

منظور شما از "ضرر" در استدلال به "لزوم دفع ضرر محتمل" که منشأ اصالة الحظر است از دو حال خارج نیست. اگر منظور از شما عقاب اخروی است با وجود ادله برائت مثل "کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی" و "قبح العقاب بلا بیان" از عقوبت اخروی مأمون هستیم و اگر منظور شما مفسده ای غیر از عقاب اخروی است اولاً دفع چنین مفسده ای عقلاً لزوم ندارد.

ثانیا در ما نحن فیه یقین به چنین مفسده هایی نداریم صرفاً احتمال مفسده می دهیم لذا شبهه موضوعیه بود و ادله برائت اجماعاً (بنابر قول هم اخباری و هم اصولی) در آن جاری می شوند.

### تنبيه اول:

میرزای قمی به محقق حلّی نسبت داده که در اجرای براءت قائل به تفصیل است در مسائل عام البلوی براءت جاری می کند و در غیر عام البلوی احتیاط.

شیخ انصاری عبارات محقق حلّی را در دو کتاب المعتمر و معارج الاصول نقل می کند تا نشان دهد که انتساب تفصیل به محقق نسبت درستی نیست و هر چند میرزای قمی و قبل از وی محدث استرآبادی این تفصیل را به محقق حلّی نسبت داده اند، محقق حلّی نیز همانند سایر اصولیین در موارد شک در اصل تکلیف قائل به براءت است و تفصیل وی مربوط به قاعده دیگری به نام "و عدم الدلیل دلیل العدم" می باشد.

### محقق حلّی در کتاب المعتمر:

#### استصحاب:

1. استصحاب حال العقل: (اصل براءت در اصطلاح امروزی)

این قاعده را پذیرفته و تفصیلی نداده و مثال زده که اگر کسی در وجوب نماز وتر شک داشته باشد براءت از وجوب جاری می کند. اگر کسی در دیه ای شک بین اقل و اکثر بنماید عقل قدر متیقن است و در اکثر براءت جاری می گردد.

2. عدم الدلیل دلیل العدم: (قاعده اصولی)

در مورد این قاعده گفته است که باید مسأله بگونه ای باشد که اطمینان داشته باشیم که اگر دلیل معتبری وجود داشت به دست ما می رسید اگر چنین اطمینانی باشد، عدم الدلیل دلیل العدم خواهند بود.

3. استصحاب حال الشرع: (استصحاب مصطلح در کتب امروزی)

محقق حلّی در کتاب المعتمر این استصحاب را مطلقاً حجت نمی داند وفاقاً للسیّد المرتضی و من تبعه ولی در کتب بعدی اش مثل معارج در موارد شک در واقع،

استصحاب حال الشرع را می پذیرد و در موارد شک در مقتضی آن را انکار می کند.

### محقق در معارج الاصول:

اصل براءت ذمه را مطرح کرده و تفصیلی نیز ارائه نکرده است. اجرای این اصل دو مقدمه دارد:

#### 1. مقدمه صغروی:

ما در طرق چهارگانه فحص کردیم و دلیلی بر حکم شرعی نیافته ایم.

#### 2. کبری:

اگر تکلیفی داشتیم از یکی از این طرق چهارگانه برای ما بیان می شد.

#### نتیجه:

پس در آن مورد تکلیفی نداریم و ذمه ما بریء است و الا تکلیف بما لایطاق خواهد بود.

**شیخ انصاری:** (از اینجا می خواهد بگوید که اساساً چنین تفصیلی (عام البلوی و غیر عام البلوی) برای اجرای قاعده براءت وجهی ندارد (که مدّعی میرزای قمی و محدّث استرآبادی بود) چرا که):

اگر نسبت به حکم فعلی منجز (مرحله فعلیت و تنجّز) سخن می گوئید: هر گاه دلیل قابل دسترسی مکلف بر حکم شرعی وجود داشت که عرفاً آن حکم از آن دلیل فهمیده می شد آن حکم فعلی منجز (فعلیت من جمیع جهات) خواهد شد چه مسأله عام البلوی باشد چه نباشد بنابراین اگر درباره آن حکم شرعی دلیل معتبری وجود نداشت یا دلیل آن حکم شرعی به گونه ای بود که مکلف قدرت بر دستیابی بدان نداشت یا دلیل آن حکم شرعی به گونه ای بود که دستیابی مکلف بدان مستلزم عسر و حرج بود یا دلیل آن حکم شرعی به گونه ای بود که عرفاً دلالتی بر آن نداشت در این موارد حکم مورد نظر قطعاً فعلی نخواهد بود.

اگر هم دلیل مورد نظر قابل دستیابی توسط مکلف، بدون عسر و حرج بود و عرفاً به آن حکم شرعی دلالت می کرد، آن حکم شرعی فعلی من جمیع جهات می گردد، در نتیجه فاعل آن مستحق ثواب و تارک آن مستحق عقاب خواهد بود.

اگر نسبت به حکم انشائی (مرحله انشاء) سخن می گوئید باز هم تفصیل بین عام البلوی و غیر عام البلوی وجهی ندارد زیرا حکم انشائی به علم یا جهل مکلف ربطی ندارد و به اجماع شیعه و روایات متواتر به تواتر معنوی یا اجمالی، احکام الله در مرتبه انشاء بین عالم و جاهل مشترک است.

### ان قلت:

بالوجدان وقتی که مسئله عام البلوی بود، ظن قوی تری با انتفاء حکم پیدا می کنیم در حالی که اگر مسأله عام البلوی نبود در این صورت این ظن حاصل نمی شود.

### قلت:

#### اولا:

صرف عام البلوی بودن موجب حصول ظن ادعا شده نمی گردد چرا که برای نقل شدن بیشتر یا کمتر بحث موانع نشر نیز مطرح است. مسأله حکومت یا مقامات ائمه و ... عام البلوی است ولی موانع نشر دارد لذا چنین ظنی حال نمی گردد.

#### ثانیا:

بر فرض اینکه در موارد عام البلوی، از نیافتن دلیل، ظن به انتفاء حکم حاصل شود ولی اولاً چنین ظنی معتبر نیست. زیرا اصل، حرمت تشریحی تعبد به ظن است و دلیلی بر خروج این ظن از اصل اولیه نداریم.

ثانیا ربطی به برائت ندارد و دلیل برائت محسوب نمی شود. برائت اصل عملی و مربوط به حکم ظاهری است و در آن عقل، حکم به "قبیح عقاب بلا بیان" می نماید لذا با یک حکم ظنی نمی توان برائت عقلیه را ثابت نمود.

ثالثاً ربطی به تکلیف بما لایطاق ندارد. اگر شارع حکم را در موردی فعلی و منجز قرار دهد که مکلف راهی برای رسیدن به آن ندارد تکلیف بما لا یطاق است. حال

چه ظن به عدم الحکم حاصل شود و چه نشود.

رابعا ربطی به کلام محقق حلی ندارد زیرا مسأله عام البلوی را محقق در اصل برائت مطرح نکرده بود بلکه آن را در ذیل قاعده عدم الدلیل دلیل العدم مطرح کرده بود.

#### توجه:

آنچه که محدث استر آبادی به محقق حلی نسبت داده بود و گفته بود که محقق در اجرای برائت در شبهات حکمیه تحریمیه قائل به تفصیل است هم انتساب غلطی است و محقق حلی به چنین تفصیلی اعتقاد نداشته و هم اساسا چنین تفصیلی باطل است.

#### نکته:

هر چند که محقق حلی در کتاب المعتمر تصریح کرد که "برائت عقلیه"، "عدم الدلیل دلیل العدم" و "استصحاب مصطلح" سه امر متفاوتند و هیچ یک دلیل دیگری محسوب نمی شوند. ولی در میان قدماء افراد زیادی بوده اند که برائت را با استصحاب عدم ازلی (استصحاب عدم تکلیف) ثابت می کردند و چون استصحاب را اماره "مفید ظنّ معتبر به حکم واقعی" می دانستند برائت را نیز مفید ظن معتبر به حکم واقعی تلقی می کردند که در تنبیه دوم از این مطلب بحث خواهیم کرد.

#### نکته آخر:

از تنبیه اول تفاوت قاعده "عدم الدلیل دلیل العدم" با قاعده "استصحاب" به دست آمد که:

#### 1. تفاوت به لحاظ مناط:

در "استصحاب"، مناط لحاظ حالت سابقه است ولی در "عدم الدلیل دلیل العدم"، ملاک لحاظ حالت سابقه نیست و تفاوتی نمی کند که حالت سابقه را بدانیم یا ندانیم.

2. "استصحاب" در احکام شرعی و موضوعات خارجیّ ذو حکم شرعی جاری می گردد ولی "عدم الدلیل دلیل العدم" در موضوعات خارجیّه جاری نمی شود اما هم در اصول عقاید قابل استفاده است و هم در احکام شرعیّه پس رابطه آنها، عموم و خصوص من وجه است.

3. "استصحاب" مفید حکم ظاهری است و اصل عملیه است ولی "عدم الدلیل دلیل العدم" (علی تقدیر اعتباره ای) اماره محسوب شده و مفید حکم واقعی است لذا در اصول عقاید نیز قابل استفاده است.

## تنبيه دوم:

بر طبق ادله ای که برای براءت مطرح شد براءت اصل عملی بوده و مفید اباحه ظاهری خواهد بود چرا که براءت اولاً براءت، ظنی نسبت به حکم واقعی نمی آورد ثانیاً بر فرض ظن، ادله ی اعتبار براءت، آن را برای حالت عدم العلم و شک معتبر شمرده اند یعنی حیثیت واقع نمایی آن را امضاء نکرده اند. (دلیل اعتبار با مجرای دلیل فرق می کند)

## توجه:

مجرای دلیل در امارات نیز حالت شک و عدم العلم است اما آنچه که برای تعیین اماره و اصل عملی مهم است دلیل اعتبار است نه مجرای دلیل در نتیجه اصل براءت صرفاً یقین به معذرت مکلف در صورت ارتکاب عمل به دنبال می آورد و نسبت به حکم الله واقعی ساکت است.

البته در سخنان بسیاری از **قدماء** دلیل اعتبار براءت، استصحاب عدم التکلیف (براءت سابق بر بلوغ) قرار داده شده و چون آنها استصحاب را اماره و مفید ظن معتبر به حکم واقعی می دانستند پس معلوم می شود که از نظر آنها براءت یک اماره بوده است. حتی **محقق حلی** نیز که در کتاب **المعتبر**، استصحاب حال الشرع را انکار کرده بود، در کتاب معارج عباراتی دارد که ظاهر آن این چنین است که استصحاب براءت سابق بر بلوغ را دلیل اصل براءت دانسته و تا زمانی که رافعی ثابت نشود حکم به براءت نموده است، بدین ترتیب می توان گفت که **محقق** در کتاب معارج براءت را نوعی اماره می دانسته است.

**محقق تبریزی** و ... اشکال کرده اند که در سخنان **قدماء** از سید مرتضی گرفته تا **محقق حلی** در معارج، قبح عقاب بلا بیان را به عنوان دلیل براءت مطرح کرده اند و واضح است که مدلول قبح عقاب بلا بیان اصل عملی خواهد بود نه اماره.



## سخن نهایی شیخ:

به نظر ما برائت مفید ظن به حکم واقعی و طبق آن حالت سابقه (برائت ذمه قبل البلوغ) نیست لذا نمی تواند اماره باشد همچنین قبلا در نقد صاحب فصول گفتیم که اولاً استصحاب مزبور غلط است چرا که احراز بقاء موضوع در آن انجام نمی شود درحالیکه در استصحاب وحدت موضوع قضیه متیقنه با موضوع قضیه مشکوک، شرط است.

ثانیا اصلا خود استصحاب را اصل عملی می دانیم نه اماره. از سایر ادله برائت نیز اماره بودن برائت نیز ثابت نمی شود لذا برائت اصل عملی است نه چیز دیگری.

## تنبيه سوم:

همه اصوليين قائل به اين هستند كه بعد از فحص احتياط واجب نيست. همه اصوليين قبول دارند كه حتى بعد از فحص نيز احتياط نيكو است.

بين اصوليين اختلاف است كه اوامر وارد شده به احتياط بعد از فحص مولوى استحبابى است يا ارشادى؟

## ثمره نزاع:

گفته اند كه اگر اوامر احتياط را نسبت به بعد از فحص مولوى استحبابى بدانيم كسى كه احتياط مى كند مستحق پاداش خواهد بود چه در واقع مفسده وجود داشته باشد چه در واقع مفسده اى نباشد ولى اگر اوامر احتياط را نسبت به بعد از فحص ارشادى بدانيم هر چه كه هست در مرشد اليه است لذا اگر در واقع مفسده اى نبود پاداشى نيز در انتظار عامل به احتياط نخواهد بود.

## ادله معروف در ميان دو طرف نزاع در اصوليين:

طرفداران امر مولوى استحبابى بودن ادله احتياط، كه در ميان قدماء اكثر اصوليين را تشكيل مى دادند معتقدند كه اصل اوليه در اوامر مولوى بودن است. روايات دال بر برائت قرينه شده اند كه اوامر احتياط بعد از فحص نمى توانند مولوى وجوبى باشند لذا از وجوبى بودن آنها دست كشيديم اما دليلى نداريم كه از مولوى بودن آنها نيز دست بکشيم.

طرفداران امر ارشادى بودن ادله احتياط، به سياق اخبار احتياط تمسك مى كنند و معتقدند كه متفاهم عرفى از اين اوامر همانند اوامر طبيب به دورى از فلان غذا است كه همان مفاد حكم عقل است به دفع ضرر محتمل كه حكم ارشادى است.

## سخن شيخ انصارى:

شيخ انصارى معتقد است كه اين اوامر ارشادى هستند ولى در عين حال فاعل

احتیاط به جهت عنوان دیگری مستحق ثواب است.

### این اوامر ارشادی هستند به دو دلیل:

1. در این اخبار علت احتیاط کردن ذکر شده و علت آن دور شدن از مفسده محتمل عنوان شده است که این مفسده در برخی مواقع مثل قبل از فحص عقاب محتمل است لذا دوری کردن واجب است و در برخی مواقع ضرر احتمالی دیگری غیر عقاب است که در چنین مواردی واجب نیست ولی در هر دو صورت این مفسده در متعلق امر به احتیاط و نهی از اجتناب وجود ندارد و در مرشد الیه (شیء دوم) است.

لذا این اوامر ارشادی هستند در برخی از این اخبار مثل اخبار تثلیث علت اجتناب را منحصر در دوری از مفسده مطرح کرده بود که ارشادی بودن این اوامر قطعی است.

2. در تعداد زیادی از این اخبار مثل روایت فضیل بن عیاض امر به احتیاط را در ذیل ورع مطرح کرده بود از آنجا که امر به ورع به نظر ما ارشادی است (رسیدن به مقامات معنوی) لذا اوامر احتیاط را نیز ارشادی می دانیم.

### توجه:

هر چند شیخ انصاری اوامر احتیاط را ارشادی می داند ولی معتقد است که فاعل احتیاط مستحق ثواب است چرا که عرفا چنین کسی "منقاد" است و عامل به انقیاد (اطاعت حکمی) عند العقلاء ثواب می برد.

### نکته اول:

هر چند اکثر اخبار احتیاط ارشادی بودند چرا که علت امر به احتیاط در آنها منحصر در تخلص از ارتکاب واقعی مطرح شده بود که نشان می داد مصلحت و مفسده در مأمور به یا منهی عنه نیست بلکه در شیء آخر است ولی برخی اخبار احتیاط نیز وجود دارند که ظهور آنها در امر مولوی استجابی است چرا که امر به احتیاط در آنها اموری همانند "ایجاد قساوت در قلب" مطرح شده که زمینه را برای ارتکاب حرام واقعی فراهم می کند لذا مفسده در خود ارتکاب شبهه است و این ویژگی مربوط به امر مولوی است نه امر ارشادی در این صورت استحقاق ثواب بر احتیاط کردن

علی القاعده است و نیازی به طرح عنوان انقیاد و اطاعت حکمی نیست.

### نکته دوم:

شبهه حکمیة تحریمیة شبهه حکمیة تحریمیة ناشی از فقدان نص هفت صورت دارد (حرمت و کراهت، حرمت و اباحه، حرمت و استحباب، حرمت و کراهت و استحباب، حرمت و کراهت و اباحه، حرمت و استحباب و اباحه، حرمت و استحباب و اباحه و کراهت) مثالهایی که تا کنون مطرح شده مربوط به دوران بین حرمت و اباحه بود مثل شرب توتون ولی مطلب مطرح شده (یعنی حکم به برائت و عدم وجوب احتیاط و در عین حال حُسن احتیاط) در تمامی صور هفت گانه شبهه حکمیة تحریمیة فقدان نص برقرار است چرا که:

**اولا:** در تمامی این صور امر دائر بین حرمت و حکمی غیر وجوب است یعنی دوران بین مفسده ملزومه و مصلحت غیر ملزومه است و واضح است که عقلا دفع مفسده ملزومه مقدم بر جلب مصلحت غیر ملزومه است.

**ثانیا:** روایات مطرح شده که ادله برائت بودند نسبت به تمامی این هفت صورت اطلاق داشتند مثلا مرسله صدوق تمامی این صور را شامل می شد.

### نکته سوم:

در دوران بین حرمت و استحباب تعبدی مثل غسل نهم ربیع برخی گفته اند که احتیاط در ترک عمل است چرا که اگر عمل را انجام دهیم و در واقع مأمور به خداوند نباشد تشریح کرده و بدعت گذارده ایم و عمل حرامی انجام داده ایم.

### پاسخ توهم:

تشریح در صورتی محقق می شود که مکلف عملی را که نمی داند جزء دین هست یا نیست به دین نسبت دهد (ادخال ما لم یعلم انه من الدین فی الدین) لذا اگر عمل مورد بحث را به قصد رجاء (یعنی آن را به عنوان جزء دین معرفی نکند) و احتمال اینکه مطلوب مولی است انجام دهد نه تنها تشریح نیست بلکه با توجه به اخبار من بلغ ثواب نیز خواهد برد.

## تنبيه چهارم:

وحید بهبهانی از اخباریین چهارگونه تعبیر در شبهات حکمیه تحریمیه نقل کرده است:

1. توقف 2. احتیاط 3. حرمت ظاهری 4. حرمت واقعی

در تفسیر این اختلاف تعبیر دو دیدگاه وجود دارد:

## دیدگاه اول:

منظور تمامی اخباریین یک چیز است و اختلاف در تعبیر آنها به جهت اختلاف در تعبیر در روایات است، مثلاً در روایت آمده "قف عند الشبهه" لذا برخی تعبیر به توقف نموده اند. در روایت دیگر آمده "اخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت" لذا گروهی تعبیر به احتیاط نموده اند. در "اخبار تثلیث" اجتناب از مشتبه را به عنوان مفسده ای برای نجات از حرام واقعی مطرح کرده بود لذا گروهی تعبیر به حرمت ظاهری نموده اند و بالاخره در برخی روایات مثل "من ارتکب الشبهات نازعته نفسه الی ان یقع فی المحرمات" خود ارتکاب شبهه را موضوع منهی عنه قرار داده بود لذا گروهی تعبیر به حرمت واقعی نموده اند.

## دیدگاه دوم:

بین اخباریین از جهت محتوایی نیز تفاوت بوده:

## در توقف و احتیاط:

توقف با احتیاط عموم و خصوص من وجه است در مواردی نظیر امور ناموسی و مالی مهم که امکان موافقت قطعی وجود ندارد و در آنها باید مصالحه نمود یا قرعه انداخت تعبیر به توقف صورت می گیرد. ولی تعبیر به احتیاط نمی شود چرا که احتیاط یعنی موافقت قطعی.

در مواردی همانند شبهات وجوبیه تعبیر به احتیاط می شود ولی تعبیر به توقف نمی شود چرا که در شبهات وجوبیه احتیاط به ارتکاب عمل است نه به توقف از عمل.

در شبهات تحریمیه ای که امکان موافقت قطعی هست مثل ثوبین مشتبهین

هم تعبیر به توقف انجام می شود و هم تعبیر به احتیاط.  
در حرمت ظاهری و حرمت واقعی:

در تفاوت بین این دو چهار احتمال داده شده است.

1. کسانی که بر این باور بودند که مشتبه حکم واقعی دارد که ما آن (حکم واقعی) را نمی دانیم (اگر چه که آن حکم واقعی اباحه باشد) و شارع برای ما یک حرمت ظاهری وضع نموده است.

2. کسانی که خود مشتبه را موضوع حکم دیده اند تعبیر به حرمت واقعی کرده اند.

3. کسانی که بر این باور بوده اند که اگر شارع ما را امر به اجتناب نموده است امکان ندارد حکم واقعی اباحه باشد تعبیر به حرمت واقعی نموده اند.

که در اینجا شیخ فتاامل دارد یعنی این سخن قطعا صحیح نیست زیرا اباحه (اذن و ترخیص واقعی) موضوعش "ذات الشیء" است و وجوب اجتناب موضوعش "الشیء المشتبه" می باشد و چون موضوع آنها تفاوت دارد اجتماع آنها محال نیست.

4. و کسانی که اصل اولیه را در احکام واقعی حظر و منع می دانسته اند تعبیر به حرمت واقعی نموده اند.

طرفداران حرمت ظاهری معتقدند که اگر کسی عمل مشتبه را مرتکب شد مطلقا استحقاق عقوبت دارد حتی اگر بعدا معلوم شود که حکم واقعی اباحه بوده است طرفداران حرمت واقعی معتقدند که اگر کسی عمل مشتبه را مرتکب شد و در واقع نیز ارتکاب آن عمل حرام بود استحقاق عقاب دارد نه مطلقا.

#### توجه:

طبق احتمال چهارم منظور طرفداران حرمت واقعی این نیست که حکم ارتکاب عمل مشتبه در لوح محفوظ حرمت است، برخلاف احتمال اول (که حرمت ظاهری بود) بلکه سخن آنها در مورد انکار حرمت ظاهری و اطلاق دانستن استحقاق عقوبت مکلفی است که عمل مشتبه الحکم را مرتکب شده است.

تفسیری که در احتمال چهارم از سخن اخباریین نقل شد مطابق آن چیزی است که وحید بهبهانی از برخی اخباریین در ذیل حدیث تثلیث نقل کرده است آنها گفته اند که اگر کسی عمل مشتبه الحکم را مرتکب شد و به خبر تثلیث اعتناء نکرد و در

واقع آن عمل حرام بود استحقاق عقوبت خواهد داشت.

### تأویل سخن این گروه از اخباریین و نزدیک کردن آنها به سخن اصولیین:

آنچه که از این گروه از اخباریین نقل شده با سخن مختار در ارشادی بودن اکثر اوامر احتیاط سازگار است چرا که وقتی اثر را به مأمور به یا منهی عنه نسبت ندهیم بلکه به مرشد الیه نسبت بدهیم امر یا نهی را ارشادی دانسته ایم همانند اوامر اطباء و این ویژگی در سخنان این گروه از اخباریین نیز دیده می شود.

تفاوت این گروه از اخباریین با اصولیین در آن است که اخباریین این ارشاد را در شبهات حکمیّه الزامی می دانسته اند و به لزوم اجتناب از موارد شبهه حکمیّه تحریمیّه حکم کرده اند در حالی که ما اصولیین قبل از فحص ارشاد را لزومی می دیدیم ولی بعد از فحص صرفاً برای آن، اولویتی (استحباب) قائل بودیم نه لزوم.

### توجه:

همانطور که قبلاً نیز گفتیم کسی که احتیاط می کند مستحق ثواب است حتی در صورتی که اخبار احتیاط را ارشادی بدانیم چرا که احتیاط در مشتبهات نوعی انقیاد (اطاعت و فرمانبری و مطیع بودن) است و انقیاد استحقاق ثواب نیز دارد.

### ان قلت:

نقطه مقابل انقیاد تجری است و شما تجری را مستحق عقاب نمی دانستید چگونه منقاد را مستحق ثواب می دانید.

### قلت:

هر چند نقطه مقابل انقیاد تجری است ولی ملازمه ای بین استحقاق ثواب و منقاد با استحقاق عقاب متجری وجود ندارد. در ما نحن فیه کسی که احتیاط می کند و لو در واقع عمل حرام نباشد، منقاد است و مستحق ثواب و کسی که حتی قبل از فحص احتیاط را ترک کرده ولی در واقع عمل مباح بوده است صرفاً متجری است و مستحق عقاب نیست.

در کسی که احتیاط می کند بحث مدح و ثواب مطرح است که تفضل در آن معنا دارد ولی در تارک احتیاط و متجری بحث ذم و عقاب مطرح است که تفضل در آن معنا ندارد، لذا ملازمه ای بین استحقاق ثواب و منقاد و استحقاق عقاب و متجری وجود ندارد.



## تنبيه پنجم:

اصل برائت در شبهات حکمیه تحریمی، "اصل حکمی" است که حکم ظاهری اباحه را ثابت می کند. در صورتی که "اصل موضوعی" وجود داشته باشد نوبت به اجرای اصل حکمی نمی رسد به خاطر تقدیم اصل سببی بر مسببی مثلا اگر گوشتی را برای ما آوردند که نه اماره تذکیه دارد و نه اماره عدم تذکیه در این صورت در این گوشت استصحاب عدم تذکیه جاری می گردد و نوبت به اجرای برائت یا اصاله الاباحه نمی رسد لذا حکم ظاهری به حرمت خوردن چنین گوشتی می نمایم.

## نقد:

1. استصحاب عدم تذکیه:

## بررسی این دلیل:

با وجود شک در تذکیه، استدلال به استصحاب عدم تذکیه استدلال نیکوئی است چرا که این استصحاب اصل سببی است و بر برائت و اصاله الاباحه مقدم می گردد ولی در صورتی می توان استدلال به استصحاب عدم تذکیه را پذیرفت که قائل به وجود عموم در ادله اجتهادی بر حلیت اکل نباشیم. و فقهای زیادی مثل سید مرتضی و میرزای شیرازی و امام خمینی و ... قائل به وجود چنین عمومی در قرآن و روایات هستند.

2. به دلیل اجراء استصحاب حرمت اکل لحم:

این استصحاب صحیح نیست چرا که در استصحاب، احراز بقاء موضوع شرط است. یقین سابق ما به حرمت خوردن گوشتی است که در هنگام زنده بودن از حیوان جدا شده که چنین گوشتی میته بوده و خوردن آن حرام است و شک لاحق ما در خوردن گوشت حیوانی است که ذبح شده ولی نمی دانیم ذبح آن مشروع است یا نه؟ پس عرفا موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه یکسان نیست.

## مسأله:

اگر از یک حیوان پاک حلال گوشت و حیوان نجس حرام گوشتی، حیوان جدیدی متولد شد که از نظر ظاهری و صدق عرفی همانند هیچ یک از دو سَلَفِ خود نیست حکم آن چیست؟

### پاسخ شهید و محقق کرکی:

این حیوان جدید پاک است ولی خوردن گوشت آن حرام است.

### دلیل شهید و محقق کرکی چه بوده است؟

1. شهید ثانی در شرح لمعه گفته است که تعداد نجاسات و محللات محصور است وقتی که به عناوین نجسه و محلله مراجعه می کنیم عنوانی را که حیوان متولد از دو حیوان حلال و حرام گوشت است و همانم هیچ یک نیست نمی یابیم لذا حکم به طهارت و حرمت می کنیم.

نعم: نسبت به طهارت و نجاست این استدلال صحیح است ولی نسبت به حرمت و حلیت مطلب بالعکس است چرا که آنچه که محصور است عناوین محرمه است نه عناوین محلله "قل لا اجد فی ما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتة" و در روایات برائت هم آمده بود "کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام" و نگفته بود "کل شیء لک حرام حتی تعرف انه حلال".

### 2. استصحاب عدم بودن طیب:

در قرآن در جواب سؤال "یسألونک ماذا احل الکم" فرموده است "قل احل لکم الطیبات" بنابراین موضوع حلیت اکل "طیب" بودن است و چون طیب امر حادث و مسبوق به عدم است با شک در طیب بودن استصحاب عدم کونه طیباً (استصحاب عدم ازلی) جاری گشته و فتوا به حرمت داده می شود.

## نقد:

اولا در قرآن آمده است "یحرم علیهم الخبائث انما حرم الله الفواحش" چون در خبیث بودن یا نبودن گوشت این حیوان جدید شک داریم و خبیث امری حادث و مسبوق به عدم است استصحاب عدم گونه خبیثا جاری می گردد و با استصحاب عدم گونه طیبا تعارض کرده و تساقط می نماید لذا به عمومات و یا اصاله الاباحه مراجعه می گردد.

ثانیا می توان صورتی را فرض کرد که حیوان جدید عرفا طیب محسوب شود لذا استدلال به استصحاب عدم گونه طیبا نمی تواند دلیل بر اطلاق فتوای محقق کرکی و شهید به حرمت اکل لحم چنین حیوانی باشد.

ثالثا طیب یعنی ما لا یتقذره الطبع در مقابل خبیث ما یتقذره الطبع بنابراین از آنجا که استقذار امری حادث و مسبوق به عدم است استصحاب عدم ازلی عدم استقذار را ثابت می کند یعنی طیب بودن را ثابت می کند که موضوع حلیت است نه عدم گونه طیبا را.

## محدث بحرانی:

فرض کنید که اخباریین و اصولیین همگی در محضر خداوند حاضر بوده و از آنها سؤال شود که بر اساس چه مبنایی عمل کردید.

اخباریین پاسخ خواهند داد که براساس کلام اهل بیت ع و در مواردی نیز که نتوانستیم از کلام اهل بیت ع به حکمی برسیم توقف کردیم و احتیاط کردیم آیا معقول است که چنین کسی را به جهنم ببرند و اصولی که در دین تساهل و تسامح ورزیده و در مشکوکات برائت جاری کرده و آنها را مرتکب شده به بهشت بفرستند؟!

## نقد و بررسی:

ما اصولیین منکر حسن احتیاط نیستیم و فاعل احتیاط را مستحق ثواب می دانیم نه عذاب.

اختلاف ما با اخباریین در آن است که آنها احتیاط را واجب دانسته اند در حالی که از ادله دینی چنین وجوبی برداشت نمی شود و اساسا فتوایی که اخباریین داده اند برخلاف احتیاط است چون که احتمال تشریح بودن می رود.

اگر کسی فتوا دادن را در تمامی موارد واجب بداند در اینجا دوران بین وجوب و حرمت پدید می آید زیرا در فتوی به احتیاط احتمال حرمت وجود دارد لاحتمال کونه تشریعا و بدعة.

و اگر همانند مشهور بین شیعه فتوی دادن را در تمامی موارد واجب نداند احتیاط حکم می کند که در شبهات حکمیه فتوی ندهد نه این که فتوی به وجوب احتیاط دهد و دیگران را تخطئه کند.

وقتی که مفتی فتوی ندهد عامی به مقتضای حکم عقل خود عمل خواهد نمود اگر عقلش به قبح عقاب بلا بیان حکم نماید برائت جاری خواهد کرد و اگر عقلش به دفع ضرر محتمل حکم نماید احتیاط خواهد کرد و در هر دو صورت سخنان اخباریین و اصولیین برای وی سودی نخواهد داشت.

به نظر ما هیچ یک از اخباریین و اصولیین مستحق جهنم نیستند چرا که هر دو طرف در ادله فحص کرده و به استنباطی رسیده و استنباط خود را اعلام کرده اند لذا هر دو معذورند هر چند در واقع یکی از دو طرف خطا کرده و مفسد خطای خویش را دچار خواهد شد.

قدر متیقنی نیز وجود ندارد که بگوییم کسی که به آن قدر متیقن عمل کند حتما نظر صحیحی را ارائه کرده و دچار مفسده نمی گردد و احتیاط حقیقی به ترک فتوی است نه به احتیاط و تخطئه دیگران.

شبهات حکمیة تحریمیة ناشی از اجمال نص یا دلیل معتبر  
اقوال و ادله دو طرف همانند فقدان نص است.

که در این صورت به چهار حالت می شود اجمال را فرض کرد:

1. اجمال در حکم: مثلاً نهی وارد شده و نمی دانیم که منظور از آن حرمت است یا کرهت.

2. اجمال در متعلق یا موضوع حکم که این بر دو قسم است:

**الف:** اجمال در ناحیه مدلول مثلاً «الغناء حرام» ولی نمی دانیم که منظور از غناء صوت مشتمل بر ترجیع مطرب یا صوت مشتمل بر ترجیع مطلقاً یا صوت مطرب مطلقاً یا صوت متناسب با مجالس لهو و لعب می باشد.

**ب:** اجمال در ناحیه مراد متکلم مثلاً می دانیم که شارع شطرنج را حرام کرده و در معنای شطرنج تردیدی نداریم ولی در برخی از روایات شطرنج تعبیری با مضمون آلت قمار آمده است تردید داریم که شارع آلت قمار بودن را علت قرار داده که در این صورت برفرض که شطرنج از آلت قمار بودن خارج شود حکم سایر بازیها را خواهد داشت یا این که آلت قمار بودن حکمت است که در این صورت شطرنج در فرض مزبور نیز حرام خواهد بود.

**سخن شیخ حر عاملی:**

برای ما معلوم نشد که چرا علماء موارد اجمال در ناحیه مدلول لفظ را جزء شبهات حکمیة قرار می دهند چرا که منشأ شبهه در این موارد معنای موضوع له عند العرف است که با مراجعه به عرف عام حل می شود لذا باید این موارد را در شبهه موضوعیه قرار داد نه شبهه حکمیة.

## پاسخ شیخ انصاری:

چون شک در این قسم شک در مراد شارع است و منشأ شبهه اجمال دلیل وارد شده از سوی شارع است و شبهه ما کلی است چنین شبهه حکمی خواهد بود (حاشیه اخوند)

شبهات حکمیة تحریمیة ناشی از تعارض نصین:

طرفداران احتیاط دو دسته دلیل دارند:

1. همان ادله احتیاطی که در فقدان نص مطرح بود.
2. مرفوع زرارہ

سخن اخباریین:

مرفوعه زرارہ دلالت می کند که در موارد تعارض نصین باید احتیاط نمود.

توجه:

اخباریین منکر وجود روایات تخییر مثل روایت "اذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقہ فبایهما اخذت من باب التسلیم کان صواباً" را انکار نمی کنند ولی ادعا می کنند که از آنجا که مرفوعه زرارہ اخص از آن روایات است بر آنها مقدم می شود یعنی مرفوعه زرارہ در صورت نبود مرجحات صفاتی (شہرت و عدلیت و مخالفت عامہ) حکم به احتیاط می کند و بعد تخییر، در حالی که روایاتی مثل مکاتبہ به صورت عام و مطلق حکم به تخییر می نمود.

شیخ انصاری:

قبول داریم که روایت مرفوعه زرارہ اخص از مکاتبہ و روایات مشابہ است ولی سند این روایت مرسله است و ابن ابی جمہور احسائی آن را از علامہ حلی نقل کرده و گفته است که علامہ آن را از زرارہ نقل کرده است و این حدیث از کتبی که از علامہ حلی که در دست ما وجود دارد نیست و بر فرض که آن نسخه ای از آثار علامہ که ابن ابی جمہور بدان اعتماد کرده نسخه صحیحی باشد باز هم بین



علامه و زراره به طور طبیعی حدود پانزده نفر (بیان آنها) واسطه بوده که ما آنها را نمی شناسیم لذا نمی توانیم به چنین روایتی اعتماد کنیم. آن قدر ضعف این حدیث شدید بوده است که محدث بحرانی نیز که یک اخباری معتدل است این روایت را نپذیرفته است.

### سخن محقق همدانی:

مرفوعه زراره احتیاط را به عنوان یکی از مرحجات در تعارض نصین بیان کرده و بر وجوب احتیاط در موارد تعارض نصین دلالتی ندارد فرق بین مرجح بودن احتیاط با وجوب احتیاط در مواردی ظاهر می شود که هر دو خبر موافق با احتیاط یا مخالف با احتیاط باشد طبق قول مختار در این صورت احتیاط نقشی ایفا نمی کند و باید به سراغ سایر مرحجات رفت در حالی که اخباریین در این موارد نیز قائل به وجوب احتیاط اند.

### توجه:

بحث فعلی صرفا درباره این است که احتیاط در موارد تعارض نصین در شبهه حکمیه تحریمیه واجب است یا واجب نیست اما این که در موارد تعارض نصین در شبهه حکمیه تحریمیه چه باید کرد بحثش خواهد آمد که چهار قول است:

1. تخییر فعلی

2. تخییر استمراری

3. تساقط هر دو خبر و رجوع به اصاله البرائت

4. توقف

دلیل ناقل = دلیل مخالف با اصل

دلیل مقرر = دلیل موافق با اصل

اکثریت اصولیین که علامه حلی یکی از آنها است در باب تعادل و تراجیح گفته اند که در تعارض دلیل ناقل با دلیل مقرر، دلیل ناقل که مخالف با اصل است مقدم

است از سوی دیگر بسیاری از اصولیین که یکی از آنها علامه حلی است تصریح کرده اند که در تعارض دلیل دال بر اباحه با دلیل دال بر حرمت دلیل دال بر حرمت مقدم است.

در اینجا سه اشکال پدید می آید.

### 1. اشکال اول:

با توجه به این که اصولیین اصل اولیه را اباحه می دانسته اند چگونه این دو سخن با یکدیگر قابل جمع است.

### جواب:

مسئله تقدیم دلیل مقرر بر ناقل در شبهات وجوبیه مطرح شده است در حالی که تعارض دلیل حرمت با دلیل اباحه در مصادیق شبهه تحریمیه است پس تنافی بین اینها نیست.

### 2. اشکال دوم:

وقتی که فتاوی فقهاء را بررسی می کنیم، می بینیم که در کتب فقهی این گونه نبوده که در تعارض دلیل دال بر حرمت با دلیل دال بر اباحه همواره دلیل حرمت را مقدم کنند، بلکه برخی قائل به توقف شده اند و عملاً احتیاط کرده اند و برخی هر دو دلیل را تساقط کرده و به اصل عملی مراجعه کرده اند و تعداد زیادی حکم به تخییر نموده اند.

### 3. اشکال سوم:

بسیاری از فقهاء در تعارض دو دلیل ناقل و مقرر و همچنین در تعارض دلیل حرمت و اباحه حکم به تخییر نموده اند این حکم که در کتب فقهی فراوان یافت می شود، با دو اصلی که در باب تعادل و تراجیح و بحث حرمت و اباحه مطرح کرده اند چگونه قابل جمع است.

## پاسخ اشکال دوم و سوم:

آنچه که در شبهه تحریمیه بر تقدیم دلیل حرمت بر اباحه و در شبهه وجوبیه بر تقدیم ناقل بر دلیل مقرر گفته اند مقتضای اصل اولیه است که بدون در نظر گرفتن روایات مطرح می شود، حکم به تخییر عند الجمهور و حکم به توقف عند البعض مقتضای اخبار است لذا بین این دو نیز تنافی نیست.

لکن هذا الوجه قد ياباه مقتضى ادلتهم

## تفسیر آخوند:

وقتی که به استدلال برخی قداماء بر لزوم تقدیم دلیل دال بر حرمت بر دلیل دال بر اباحه توجه می کنیم می بینیم که آنها به دلیل تأسیس اولی از تأکید است استناد کرده اند و این دلیل اختصاص به شبهه تحریمیه ندارد و در شبهه وجوبیه نیز جاری است.

## اشکال اول: (به قاعده قبح عقاب بلا بیان در شبهات حکمیه تحریمیه)

استدلال عقلی به قبح عقاب بلا بیان در شبهه موضوعیه قابل طرح نیست چرا که بیانی که مربوط به شارع است بیان حکم شرعی است که آن هم طبق فرض صورت گرفته و فرموده: "انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبه" این که مایع مقابل ما خمر است یا چیز دیگری مربوط به شارع نیست لذا ما برای تحصیل فراغ یقینی و به بیان شارع باید از هر محتمل الخمر اجتناب کنیم من باب مقدمه علمی.

## پاسخ شیخ انصاری:

صرف علم به کبری، موجب تنجز حرمت افراد واقعی آن نمی شود بلکه زمانی حرمت افراد واقعیّه تنجز می یابد که علاوه بر کبری به صغری نیز علم داشته باشیم یعنی اگر بدانیم که مایع مقابل من خمر است با توجه به این که شارع خمر را حرام کرده حرمت شرب آن مایع مقابل بر من منجز می گردد و اگر به علم تفصیلی و علم اجمالی محصوره بدانم که مایع مقابل من خمر است حکم وجوب اجتناب از آن و حرمت شرب آن بر من منجز می گردد البته در علم تفصیلی بدون مقدمه علمیه و در علم اجمالی شبهه محصوره با مقدمه علمیه.

ولی در موردی که صغری را نمی دانم و نمی دانم که مایع مقابل خمر است موارد شک بدوی "رفع ما لا یعلمون" در حق من صادق است و لذا وجوب اجتناب بر من منجز نخواهد شد هر چند که در واقع مایع مقابل من خمر باشد.

و تفاوتی نمی کند که شبهه من موضوعیه باشد مثل مثال فوق یا حکمیه مثل شرب توتون.

### سخن میرزای شیرازی:

منشأ این توهّم آن است که متوهّم گمان کرده که منظور از بیان در قبح عقاب بلا بیان بیان حکم الله واقعی است که با بیان کبری حاصل می شود در حالی که این گونه نیست و منظور از بیان حجت است که با صرف علم به کبری حاصل نمی شود دلیل بر مطلب، حکم عقل و سیره عقلاء است که تا وقتی که حجت واصل نشود عقاب را قبیح می دانند و وقتی که حجت واصل شد عقاب را قبیح نمی دانند.

### اشکال دوم: (به قاعده قبح عقاب بلا بیان در شبهات حکمیه تحریمیه)

تمسک به قاعده قبح عقاب بلا بیان در شبهات حکمیه تحریمیه صحیح نیست زیرا شارع فرموده است یحرم علیکم الخبائث و انما حرم ربی الفواحش در اموری همانند بول و غائط عرفا یقین داریم که از خبائثند و در اموری همانند گوشت خوک نیز یقین داریم که از خبائثند ولی فراغ یقینی از یحرم علیکم الخبائث زمانی حاصل می شود که از ما یحتمل انه خبیث نیز اجتناب کنیم لذا در امثال شرب توتون باید احتیاط کنیم تا فراغ یقینی حاصل کنیم.

### پاسخ:

همانطور که در جواب اشکال قبل گفتیم صرف بیان کبری موجب تنجز تکلیف نمی شود درست است که خبائث واقعی حرام هستند و اگر شرب توتون از خبائث واقعی باشد حرام است ولی تا زمانی که به صغری علم پیدا نکنیم یعنی تا زمانی که علم پیدا نکنیم که شرب توتون از خبائث است حرمت آن و لو فرضاً بر من منجز نمی شود و رفع ما لا یعلمون و سایر ادله برائت در حق من جاری است. مضاف بر این اشکال، اشکال تمسک به عام در شبهه مصداقیه برای نفس عام وجود دارد که

این غیر جائز است اجماعاً.

**اشکال سوم:** (به قاعده قبح عقاب بلا بیان در شبهات حکمیه تحریمیه)

کسی که می داند تعدادی از نمازهای وی قضا شده است ولی نمی داند که چند نماز از او قضا شده چنین کسی می داند که ذمه وی به "اقض ما فات کما فات" مشغول است فراغ یقینی زمانی حاصل می شود که احتیاط کرده و جانب اکثر را بگیرد نه اینکه همانند اصولیین برائت از اکثر جاری کند و جانب اقل را بگیرد.

**پاسخ:**

هر چند "اقض ما فات" کبری را برای ما بیان می کند و با توجه به انحلالی بودن تکلیف صغری نسبت به اقل برای ما محرز است ولی صغری نسبت به اکثر برای ما محرز نیست لذا اشتغال یقینی به اکثر برای ما ثابت نیست در نتیجه نسبت به اکثر ادله برائت همانند "رفع ما لا یعلمون" و "قبح عقاب بلا بیان" جاری هستند.

**نکته از مرحوم میرزای شیرازی:**

منشأ تمام این توهمات آن است که متوهم گمان کرده که منظور از بیان در قبح عقاب بلا بیان بیان "حکم الله واقعی" است لذا تصور کرده که با وجود خطاب های شرعی انما الخمر و المیسر یا یحرم علیکم الخبائث و امثال اینها بیان حاصل شده و نمی توان از قبح عقاب بلا بیان صحبت گفت در حالی که بیان در قبح عقاب بلا بیان "حجت" است و با صرف بیان کبری حجت تمام نخواهد بود.

اگر بگویید ضرر محتمل در ما نحن فیه ضرر اخروی و عقاب است دفع آن بالاحتیاط واجب خواهد بود و سخن شما که گفتید اگر در واقع حرام بود شارع بیان می کرد و اکنون که بیان نکرده عقابی نیست سخن صحیحی نیست چرا که امکان دارد مفسده ای در بیان حکم الله بوده لذا شارع بیان نکرده است و مصلحت در عدم بیان قرار داشته باشد اگر بگوییم ضرر محتمل در ما نحن فیه ضرر دنیوی است باز هم دفع آن با احتیاط واجب خواهد بود و سخن شما که گفته ای "عقلا واجب نیست بر فرض وجوب عقلی با وجود بیانات شرعی در ادله برائت آن ضرر محتمل متدارک بوده و در نتیجه وجوب دفعی نخواهد داشت" سخن صحیحی نیست چرا که شرعاً

ضرر دنیوی واجب دفع است به دلیل آیه شریفه "لاتلقوا بیدکم الی التهلکه".

### پاسخ:

نسبت به بخش اول که منظور ضرر اخروی و عقاب باشد بر فرض که مصلحت در عدم بیان حکم واقعی باشد و یا مفسده ای در بیان باشد باز هم خللی به اجرای برائت در شبهه موضوعیه تحریمیه وارد نخواهد شد چرا که ما در برائت به دنبال نفی حکم واقعی و اثبات اباحه واقعی نیستیم بلکه سخن از عدم العقاب و عدم تنجز تکلیف است لذا بر فرض که در واقع، شیء مشکوک، حرام باشد و شارع به جهت مصلحتی آن حرمت واقعی را برای ما بیان نکرده باشد در چنین فرضی آن حرام واقعی بر ما منجز نشده و عقاب نخواهیم شد به جهت جریان ادله برائت.

### توجه:

در حاشیه مرحوم آشتیانی آمده است که اساسا این استدلال خروج از فرض است چرا که در فرض ما شارع کبری کلی را فرموده و ما در صغری آن شبهه داریم در حالی که فرض مستدل مربوط به شبهه حکمیه ناشی از فقدان نص است که شارع مصلحت کبری را برای ما بیان نکرده است.

### کلام مرحوم شیرازی:

خطای مستدل در آن است که منظور از بیان را در قبح عقاب بلا بیان حکم الله واقعی قرار داده در حالی که منظور از بیان در قبح عقاب بلا بیان حجت است لذا بر فرض که مصلحتی در عدم بیان باشد یا مفسده ای در بیان باشد حجت تمام نخواهد بود لذا قبح عقاب بلا بیان جاری است.

نسبت به بخش دوم سخن یعنی ضرر دنیوی:

معنای تهلکه مرگ است لذا این آیه صرفا ثابت می کند که ضرر دنیوی منجر به مرگ حرام است ولی دلالت نمی کند که ارتکاب هر ضرر دنیوی حرام است و لو منجر به مرگ نشود .

شاهد بر مدعا: اگر کسی مسافرتی انجام بدهد که در آن خطر جانی وجود داشته

باشد آن سفر حرام و نماز در آن تمام است ولی اگر کسی مسافرتی انجام بدهد که در آن ضرر مالی کمی وجود داشته باشد هیچ کس حکم به تحریم آن سفر و تمام خواندن نماز در آن نکرده است.

### نظر بدوی شیخ انصاری درباره دفع ضرر دنیوی محتمل:

دفع ضرر دنیوی محتمل واجب نیست تنها دفع ضرر دنیوی همانند مرگ در صورتی که ظن به تحقق آن داشته باشیم واجب است و الا در همان مرگ نیز صرف احتمال ضعیف وجوب دفع به دنبال ندارد.

### شواهد سه گانه در تأیید نظر بدوی:

1. اگر کسی به سفری که ظن به مرگ در آن دارد برود و فرض آن است که آن خطر تدارک شرعی ندارد (مثل شهادت نیست) فقهاء فتوی داده اند که آن سفر معصیت است و نماز در آن تمام است و در غیر این صورت نماز شکسته است.

2. شاهد دوم در بحث تیمم:

اگر کسی ظن به مضر بودن آب داشته باشد نباید وضو بگیرد و برای نماز باید تیمم کند ولی اگر کسی صرفاً احتمال مضر بودن آب را برای بدنش باور دارد (احتمال ضعیف) برای نماز باید وضو بگیرد و نمی تواند تیمم کند.

3. نسبت به روزه نیز همانطور است.

### توجه:

شاهد دوم و سوم اجماعی نیست و برخی فقهاء همانند سید علی طباطبائی و صاحب جواهر و ملا احمد نراقی و ... معتقدند که با شک در مضر بودن روزه یا وضو نباید روزه بگیرد و باید تیمم کند ولی فتوای آنها ربطی به بحث دفع ضرر محتمل ندارد بلکه آنها به جهت برخی ادله خاصه در بحث وضو و روزه معتقدند که آنچه که مانع از وضو و روزه است عنوان خوف از ضرر است لذا منحصر به ظن به ضرر نیست و شک در ضرر و یا احتمال وهمی ضرر تا زمانی که عنوان خوف ضرر عرفاً صدق کند مانع از روزه و وضو هستند.

## نظر نهایی شیخ انصاری دفع ضرر دنیوی محتمل:

باید به محتمل توجه کنیم نه احتمال اگر محتمل از امور مهمه مثل جان و مال زیاد و ناموس و ... باشد حتی با شک یا احتمال وهمی نیز عقلاً وجوب دفع دارد مثلاً اگر شک داشته باشیم که این مایع سم کشنده است و یا نه، عقل حکم می کند که از این مایع مشکوک ننوش ولی اگر محتمل از اموری باشد که عقلاء بدان اعتناء نمی کنند اگر چه که ظن به آن داشته باشیم عقلاً وجوب دفع نخواهد داشت.

### توجه:

تمامی بحث در دفع ضرر محتمل و اقوال مطرح در آن مربوط به ضرر بما هو ضرر بود و ضرر متدارک را شمل نمی شد لذا در مثل شهادت که خسارت جبران می شود اجماعاً وجوب دفع ندارد لذا در ما نحن فیه با وجود ادله برائت و مؤمن یافتن از عقاب و وجود مصلحت نوعیه ای همانند مصلحت تسهیل، عقل حکم نمی کند به لزوم احتیاط.

### اشکال:

شما پذیرفتید که عقلاً دفع ضرر مظنون لازم است بنابراین اگر اماره غیر معتبری بر حرمت چیزی اقامه شد مثل شهادت یک عادل ظن غیر معتبر به حرمت و ضرر حاصل می گردد طبق آنچه که در دفع ضرر محتمل گفتید دفع چنین ضرری عقلاً واجب می گردد و لذا باید از آن اجتناب کنیم از آنجا که کسی بین ظن غیر معتبر و شک تفصیل نداده لذا در موارد شک در ضرر نیز اجتناب واجب خواهد بود.

### پاسخ:

با وجود اماره غیر معتبر مثل شهادت یک عادل ظن غیر معتبر به حرمت حاصل می شود ولی ظن غیر معتبر به ضرر حاصل نمی گردد چرا که منظور از ضرر یا اخروی است که در این صورت با وجود قاعده قبح عقاب بلا بیان چنین ضرری بر ما مترتب نمی شود چرا که منظور از "بیان" در قبح عقاب بلا بیان "حجت" است و اماره غیر معتبر حجت نیست لذا قاعده جاری گشته و از عقاب اخروی ایمن خواهیم بود و اگرچه که در واقع حرام باشد.



و اگر منظور ضرر دنیوی است با وجود اماره غیر معتبر هر چند ظن به حرمت حاصل می شود ولی ظن غیر معتبر به ضرر دنیوی حاصل نمی گردد چرا که ملازمه ای بین حرمت و ضرر دنیوی وجود ندارد.

احکام مبتنی بر مصالح و مفاسد هستند هر جا که حرمتی است قطعا مفسده ملزمه ای است ولی آن مفسده لزوما مفسده ای دنیوی نیست بلکه ممکن است اخروی باشد.

### توجه:

اگر در موردی ظن به ضرر دنیوی حاصل شد قاعده دفع ضرر محتمل جاری خواهد شد مشروط به آن که آن ضرر دنیوی شرعا تدارک نشود.

### مسأله:

اگر زمینی در مقابل ماست و نمی دانیم که سابقا ملک کسی بوده یا نبوده آیا می توانیم در آن تصرف مالکانه کرده و آن را بفروشیم آیا می توان در آن تصرف غیر مالکانه کرده و در آن بنشینیم و استراحتی کنیم؟

### پاسخ:

قطعا تصرف مالکانه نمی توان انجام داد زیرا تصرف مالکانه در موردی صحیح است که احراز شود که آن مال ملک دیگری نبوده است تا با حیازت و ... آن را مالک شد لذا در موردی که عدم سبق ملک دیگری احراز نشده نمی توان در آن تصرف مالکانه کرد.

اما در تصرف غیر مالکانه مثل استراحت دو قول است:

1. قول اشهر این تصرفات جایز است چرا که اصالت الاباحه و البرائت جاری است در صورتی که ثابت می شد که این مال مالک غیر است «لا یحل مال امرء الا بطیب نفسه» جاری بود و نمی شد برائت جاری کرد ولی اکنون که ملکیت غیر ثابت نیست و در صورت شک، استصحاب عدم ملکیت جاری است لذا تمسک به اصاله البرائة و الاباحه صحیح خواهد بود.

2. این تصرفات جائز نیست چرا که روایت «لا یحل مال الا من حیث احله الله» و

استقراء نشان می دهد که هر تصرف حلالی نیازمند یک سبب است و چون در ما نحن فیه سببی که محلل این تصرف غیر مالکانه باشد یافت نشد لذا دلیلی بر حلیت این تصرفات وجود ندارد.

### مسأله:

گوشتی یا پوستی که از بلادی آورده اند که نه اماره تذکیه دارد و نه اماره عدم تذکیه چنین گوشتی یا پوستی یا چرم پاک است یا نجس؟ خوردن آن چه حکمی دارد؟

### شیخ انصاری:

نجس است و خوردن آن حرام است. در نماز هم نمی توان آن را پوشید به خاطر جریان استصحاب عدم تذکیه که اصل سببی است نسبت به اباحه و طهارت.

### دو ایراد به پاسخ شیخ انصاری:

1. استصحاب عدم تذکیه را که از نوع استصحاب عدم ازلی است قبول نداریم مثل (امام، آخوند و ...)

### سخن شیخ انصاری:

این ایراد مبنایی است و در استصحاب مورد بحث قرار می گیرد. بحث در این است که در استصحاب، احراز بقاء موضوع شرط است، آیا این شرط در استصحاب عدم ازلی وجود دارد یا نه؟

2. ایراد دوم: استصحاب عدم تذکیه با استصحاب عدم میته تعارض می کند و تساقط می کنند لذا اصاله الاباحه و الطهاره جاری می گردد.

جواب:

اولا:

آنچه که موضوع جواز اکل و جواز پوشیدن در نماز است "مذکّی" است و میتة به معنای موت حتف الانف نه حکم شرعی است و نه موضوع ذو حکم شرعی پس صحیح نیست استصحاب میتة.

مثلا در سوره مائده آیه سوم دارد که «حرمت علیکم المیتة و الدم و ... و ما اکل سبع الا ما ذکّیتم» این استثناء نشان می دهد که هر چه مذکی باشد خوردنش حلال است و هر چه که مذکی نباشد خوردنش حرام است چه موت حتف الانف باشد و چه نباشد.

در روایت عبد الله بن بکیر نیز آمده: "اذا كان ذکيا ذکاه الذابح بما یجوز اکله فلا باس لبسه فی الصلاة"

(مذکی دو شرط دارد: 1. قابلیت تذکیه 2. با شرایط ذبح و یا نحر کننده باشد.)

ثانیا:

بر فرض که میتة را موضوع اثر شرعی بدانیم به نظر میتة همان غیر مذکی است لذا امر عدمی بوده و با استصحاب عدم تذکیه میتة بودن ثابت می شود و جایی برای استصحاب عدم میتة باقی نمی ماند.

تنبيه دوم:

شيخ حر عاملی:

از اخباريين می پرسند که چرا شما بين شبهه حکميه و موضوعيه تحریميه فرق می گذاريد و در حکميه تحریميه وجوب احتیاط و در موضوعيه تحریميه برائت جاری می کنید؟!

پاسخ شيخ حر عاملی:

ما سه شبهه داریم:

1- حکميه مثل آنکه نمی دانيم گوشت گورخر حلال است يا حرام؟ که در اینجا احتیاط جاری می کنیم .

2- موضوعيه (الشبهه فی طریق الحكم) مثل آن که نمی دانيم گوشت در مقابل ما مذکی است و ذبح شرعی شده یا میتة است که در اینجا احتیاط واجب نیست و برائت جاری می کنیم .

3- متردده بين حکميه و موضوعيه مثل آن که در قرآن آمده یحرم عليهم الخبائث ولی نمی دانيم که مراد از خبائث چیست و مدلول خبائث دوران بين اقل (بول ، غائط ، گوشت سگ ) و اکثر (مثل شرب توتون و...) دارد و نمی دانيم که افرادی یا اصنافی مثل شرب توتون جزء خبائث هستند و یا نه ؟

مثال دیگر در آیات و روایات آمده که غناء حرام است . ولی نمی دانيم که مراد از غناء چیست و مدلول غناء دوران بين اقل (صوت مشتمل بر ترجیع مطرب لهوی) و اکثر (صوت مرجع یا مطرب ) دارد و نمی دانيم که صوت مطرب غناء است یا نه ؟

دلیل شيخ حر عاملی :

روایات توقف و احتیاط عام است مثل فاحتط لدینک بما شئت و تمامی شبهات را شامل می شود . چهار روایت معتبر و سه توجیه عقلی باعث می شوند که شبهه

موضوعیه از تحت این عمومات خارج شود و عمومات اخبار توقف و احتیاط تخصیص بخورند .

نقد شیخ انصاری : روایات احتیاط معلل بودند و علت در آنه ذکر شده بود لذا آبی از تخصیص هستند علاوه که قبلا گفتیم اگر بخواهیم آنها را تخصیص بزیم تخصیص اکثر پیش می آید و هو قبیح .

بنابر این از ابتداء باید بگویم که این روایات مولوی استحبابی هستند . توجه : اکثر محشین به سخن شیخ اعتراض کردند که شما گفتید اکثر اخبار احتیاط ارشادی هستند و برخی مولوی استحبابی و در آینده نیز می گوید که حداکثر می توان گفت که این اخبار بر کلی طلب اعم از وجوب یا استحباب دلالت دارند لذا تعبیر به فحملها علی الاستحباب اولی صحیح نیست .

و محقق شیرازی نقدی دارند به کلام شیخ حر و آن این است که قسم سوم جزء قسم اول یعنی شبهه حکمیه است و نه قسم جدا.

روایت دومی که شیخ حر عاملی برای اثبات صحت تفصیل بین شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه بدان استناد می کند حدیث تثلیث است :

توضیح شیخ حر عاملی : حدیث تثلیث دلالت بر وجوب احتیاط در موارد مشتبه می نماید من ترک الشبهات نجا من المحرمات و من اخذ بالشبهات هلك من حیث لا يعلم « حدیث تثلیث صرفا مربوط به شبهات حکمیه است چرا که حلال بین و حرام بین در نزد ما فقط در شبهات حکمیه است و در موضوعات خارجی حلال بین و حرام بین را فقط علام الغیوب می داند .

نقدهای شیخ انصاری :

نقد اول : قبلا گفتیم که روایات توقف و احتیاط و مثل قف عند الشبه عام هستند و تمامی مشتبهات را شامل می شوند و چون معلل به علت هستند آبی از تخصیص می باشند لذا تفصیل وجهی ندارد .

اشکال سید یزدی بر نقد شیخ :

این نقد به استدلال شیخ حر عاملی به روایت قبلی کل ما کان فیه حلال و حرام وارد بوده چرا که در آنجا شیخ از تخصیص عمومات احتیاط به جهت روایت مذکور را مطرح نموده بود ولی در مورد روایت دوم این نقد درست نیست زیرا در اینجا شیخ حر عاملی سخن از تخصیص نگفته تا شما به جهت اباء عمومات توقف و احتیاط از

تخصیص به وی اشکال کنید .

نقد دوم شیخ : قبول نداریم که اقسام سه گانه مطرح شده در حدیث تثلیث نبوی مختص به شبهات حکمیه باشد چرا که مقسم در این حدیث اموری هستند که مبتلاء به مکلفین می باشد و می دانیم که مسائل مبتلی به مکلفین منحصر در شبهات حکمیه باشند اقسام تمام افراد مقسم را پوشش نخواهند داد و قسم چهارمی باقی می ماند که اصلا در اقسام نیامده لذا تقسیم پیامبر ص تقسیم غلطی است و لذا ناچاریم که بپذیریم که اقسام سه گانه مطرح شده در تثلیث نبوی اعم از شبه حکمیه و موضوعیه هستند .

اگر شیخ حر عاملی به جای تثلیث در حدیث نبوی به تثلیث مطرح در حدیث امام صادق ع استناد می نمود منطقی تر بود چرا که به قرینه یرد حکمه الی الله و رسوله مقسم در حدیث امام صادق ع خصوص شبهات حکمیه است لذا معقول بود که اقسام آن نیز منحصر در شبهات حکمیه باشد به خلاف تثلیث مطرح در حدیث نبوی که در آنجا مقسم مطلق امور مبتلی بها مکلف می باشد .

ان قلت : شیخ حر عاملی برای اختصاص تثلیث نبوی ص ب شبهات حکمیه دلیل آورده و به حلال بین و حرام بین استناد نمودید .

قلت اگر منظور شیخ حر عاملی آن است که در امور موضوعیه حلال بین و حرام بین وجود ندارد این مخالف وجدان است و اگر منظور شما آن است که در امور موضوعیه حلال بین و حرام بین نادر است اولاً قبول نداریم که کمتر از احکام باشد و ثانیاً بر فرض قبول کنیم کمتر است اشکالی پدید نمی آید زیرا اختصاص دادن مطلق به فرد نادر اشکال دارد نه شامل شدن مطلق فرد نادر را .

سومین دلیل شیخ حر عاملی :

بیش از هشتاد روایت که در شبهات تحریمیه ناشی از فقدان نص یا تعارض نصین حکم به توقف و احتیاط کرده اند لذا بر وجوب احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه دلالت می کند .

پاسخ شیخ انصاری :

در مقابل این روایات بیش از بیست روایت دیگر نیز وجود دارد که بر اباحه و برائت و تخییر در موارد تعارض نصین دلالت دارند هر چند تعداد روایات احتیاط بیشتر است ولی از آنجا که در میان ادله برائت روایاتی مثل کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی وجود دارند که دلالتشان تنجیزی است روایات برائت اظهر از روایات احتیاط می

باشند و اکثر روایات احتیاط ارشادی و برخی از آنها مولوی استحبابی هستند .

چهارمین دلیل شیخ حر عاملی :

همان طور که در دلیل سوم گذشت بیش از هشتاد روایت بر احتیاط دلالت می کنند روایاتی نیز بر براءت دلالت می کنند جمع بیان ادله این گونه حاصل می شود که در شبهات حکمیه قائل به احتیاط و در شبهات موضوعیه قائل به براءت شویم .

پاسخ : جمع صحیح بین ادله آن است که بگوییم اکثر اخبار احتیاط ارشادی و برخی مولوی استحبابی هستند لذا با اخبار براءت تنافی ندارد .

دلیل پنجم شیخ حر عاملی «عقلی»

در شبهات حکمیه در زمان حضور امام ع فحص و سؤال از خود امام ع واجب بود اکنون که به امام ع دسترسی نداریم باید توقف و احتیاط کنیم همانند کسانی که در عصر ائمه ع می زیستند ولی به آنها دسترسی نداشتند .

ولی در شبهات موضوعیه در زمان امام ع فحص و سؤال لازم نبود و حالا نیز لازم نیست اصلا اهل بیت ع عالم به تمامی احکام هستند نه تمامی موضوعات در موضوعات لذا شاء ان يعلم يعلم برقرار است و چه بسا اموری که ائمه علیه السلام نخواهند که حقیقت آن موضوع ر بدانند .

نقد :

بحث وجوب سؤال از امام علیه السلام در شبهات حکمیه و عدم وجوب در موضوعیه ربطی به ما نحن فیه ندارد از آنجا که فحص در شبهات حکمیه واجب است و در شبهات موضوعیه واجب نیست در شبهات حکمیه در عصر حضور سؤال از امام ع واجب بود و در شبهات موضوعیه این گونه نبوده است .

در بحث علم امام ع نیز به جهت تعارض روایات ما قائل به توقفیم .

نظر محقق آشتیانی :

امام همه چیز را می داند باذن خدا مگر مواردی که خودشان مصلحت نداند که اعلام کنند .

ششمین دلیل شیخ حر عاملی :

تعداد شبهات حکمیه و مردد زیاد نیست و از احتیاط در آنها محذور پدید نمی آید

ولی تعداد موارد شبهات موضوعیه بسیار زیاد است بگونه ای که بخواهیم که در تمامی آنها احتیاط کنیم تکلیف بما لایطاق است که عقلا محال است اگر بخواهیم به مقدار اضطرار شبهات موضوعیه را انجام دهیم و در ما عدا الضروره احتیاط کنیم عسر و حرج پدید می آید که شرعا منتفی است نتیجه باید بین شبهات حکمیه و موضوعیه از جهت وجوب احتیاط باید تفصیل داد .

نقد شیخ انصاری :

شبهه یعنی موردی که در آن نه علم وجدانی داریم و نه علم تعبدی یعنی عدم الحجه در غالب موارد شبهات موضوعیه همانند موارد شبهات حکمیه امارات معتبری مثل قاعده ید ،سوق مسلمین و اصول عملیه معتبر مثل استصحاب عدم وجود دارد و تعداد باقی مانده آنقدر نیست که احتیاط در آنها موجب عسر و حرج شود اگر هم منظور شیخ حر شبهه موارد نبود علم وجدانی است در این صورت بین موضوعیه و حکمیه هر دو زیاد هستند و باز هم تفصیل وجهی ندارد .

هفتمین دلیل شیخ حر عاملی :

تردید نیست که ما در شریعت محرماتی داریم که باید از آنها اجتناب کنیم و شارع این محرمات را با نصوص قرآنی و روایات به ما رسانده است برای این که از اجتناب این محرمات یقین حاصل کنیم باید تمامی افراد آنها را حتی موارد شبهات حکمیه را نیز از باب مقدمه علمیه ترک کنیم تا یقین کنیم که ذمه ما از محرمات و واجبات وارده در روایات بریء شده است لذا احتیاط در شبهات حکمیه و شبهات مردده از باب وجوب مقدمه واجب واجب خواهد بود .

نقد شیخ :

جواب نقضی : اگر این دلیل درست بود باید در موارد شبهات موضوعیه احتیاط واجب می بود و این را نیز شما ملتزم نیستید اگر صرف دانستن کبری و بیان شدن احکام واقعی تکلیف را بر ما منجز می کرد در شبهات موضوعیه نیز تکلیف بر ما منجز می شد و در نتیجه باید نسبت به تمامی افراد موضوعیه احتیاط می کردیم در حالی که خود شما اخباریین نیز در شبهات موضوعیه مطلقا برائت جاری می کنید .

اصلا این استدلال تنها در شبهات موضوعیه قابل طرح است نه در شبهات حکمیه چرا که در شبهات حکمیه ما در مراد شارع شک داریم یعنی نمی دانیم که شارع دقیقا از خبائثی که حرام دانسته چرا اموری را قصد کرده است ولی در شبهات موضوعیه مراد شارع را می دانیم و می دانیم که منظور شارع از مذکی چه بوده



است لذا اگر این استدلال تمام باشد باید در تمامی مواردی که غیر مذکی بودن آنها را احتمال می دهیم باید احتیاط کنیم و هو مما لم یلتزم به احد .

جواب حلی : زمانی تکلیف منجز می شود که علاوه بر بیان کبری به صغرای آن نیز علم تفصیلی یا علم اجمالی داشته باشیم و چون در موارد شبهات چنین علمی نداریم و در شبهات حکمیه حتی بعد از فحص نیز به چنین علمی دست نیافته ایم لذا تکلیف واقعی برای ما منجز نخواهد شد به همین جهت برائت جاری خواهد بود .

## تنبیه سوم:

همه اصولی و اخباری قبول دارند که احتیاط حسن است و رجحان دارد و در عین حال همه قبول دارند که در همه موارد نباید احتیاط کرد چرا که:

### اولا:

منجر به اختلال نظام اجتماعی به ویژه در تجارت و صنعت می گردد در حالی که یکی از عناوین ثانویه و اغراض شارع حفظ نظام نوعی عباد است.

### ثانیا:

مفاسد دیگری همانند اختلال نظام شخصی افشاء عیوب مردم عسر و حرج تکلیف بما لا یطاق ممکن است پدید آید.

## چه باید کرد؟ چهار راه حل ارائه شده است:

### 1. تبعیض بحسب موارد:

در هر موردی مکلف را به احتیاط تشویق کنیم و او احتیاط را ادامه دهد تا زمانی که متوجه شود که در مفاسد اهم مثل اختلال نظام عسر و حرج و افشاء عیوب مردم و ... می افتد از آنجا احتیاط را ترک کند.

### نقد:

با توجه به این که اختلال نظام عسر و حرج و .. از اموری نیستند که معمولا بتوان آنها را از قبل تحدید کرد و حد شخصی برای آنها ارائه نمود و معمولا تا زمانی که خود شخص در آن مفسده نمی افتد احراز مفسده برای وی ممکن نیست لذا این راه حل مورد قبول نیست.

### 2. تبعیض به حسب احتمال:

در مواردی که احتمال حرمت واقعی قوی تر است و مثلا احتمال مظنون ولو به حد اطمینان نرسد احتیاط کند و در مواردی که احتمال حرمت واقعی ضعیف تر است

مشکوک و موهوم احتیاط را ترک کند.

### نقد میرزای شیرازی:

صرف توجه به احتمال بدون لحاظ محتمل موجب می شود که به جهت این که در امر کوچکی که هفتاد در صد احتمال حرمت داده مسأله جانی یا ناموسی بسیار مهمی را که پنجاه درصد احتمال حرمت می دهد مرتکب شود و چنین حکمی خلاف احتیاط است.

### 3. تبعیض به حسب محتمل:

در محتمل های قوی مثل حفظ نظام و حفظ جان ناموس و آبروی مؤمن مال کثیر حق الناس .. احتیاط کند و در امور غیر مهمه مثل مال کم طهارت از خبث .. احتیاط را ترک کند و روایات فراوانی نیز مؤید این را حل هستند . ان قلت : در برخی از روایات نکاح امام علیه السلام را وی را جهت سؤال و تحقیق درباره نکاح مذمت کرده و فرموده لم سألت عنهم با این که نکاح از امور مهمه است.

### قلت:

در این روایات خصوصیتی است مثلاً سائل در امر ازدواج فحص و احتیاط را واجب تلقی کرده یا در انتخاب همسر به حد وسواس رسیده یا با فحص خویش منجر به ریختن آبروی کسی دیگر شده و لذا در روایاتی که چنین خصوصیتی نبوده احتیاط در نکاح تشویق شده است.

### 4. تبعیض به حسب وجوب اماره بر حلیت و عدم اماره بر حلیت:

در مواردی که اماره ای بر حلیت وجود دارد همانند قاعده ید و سوق مسلمین و اصاله الصحه وجود دارد احتیاط نمی کنیم و در سایر موارد احتیاط می کنیم.

### دلیل:

موضوع احتیاط مشتبه است مشتبه دو تفسیر شده یکی به معنای تحیر یکی به

معنای عدم العلم با آمدن اماره تحیر از بین می رود و چون مشتبه در نزد مستدل به معنای تحیر است لذا با آمدن اماره موضوع احتیاط منتفی می گردد.

### نقد دلیل راه حل چهارم:

1. موضوع احتیاط در تمامی ادله آن مشتبه نبوده مثلا در روایت کمیل بن زیاد خوک دینک فاحتط لدینک بما شئت است که نامی از مشتبه برده نشده است علاوه بر اینکه مشتبه عندنا عدم العلم می باشد نه تحیر و تساوی الطرفین.

### نظر نهایی شیخ انصاری:

#### اولا:

در مواردی وجوب احتیاط راه حل اول درست نیست و تبعیض به سه صورت احتمال و محتمل و وجود اماره بر حلیت یا عدم اماره بر حلیت صحیح است ولی در موارد حسن و استحباب تمامی راه حل های چهارگانه صحیح هستند و راه حل اول اشکال ندارد چرا که اولاً اختلال نظام و عسر و حرج در مواردی پیش می آید که مصلحت تسهیل از عبد گرفته شود و این تنها در احکام الزامی است در ذات مستحبات مصلحت تسهیل وجود دارد.

#### ثانیا:

ادله وارد شده در رد اختلال نظام و عسر و حرج همگی مربوط به احکام الزامی هستند.

## تنبيه چهارم:

فحص در شبهات موضوعيه واجب نيست لذا چه جاهلی که متمکن از تحصيل علم دارد و چه جاهلی که قاصر از تحصيل علم است هر دو می توانند اصل جاری کرده و معذور خواهند بود برخلاف شبهات حکميه که فحص در آنها واجب است و جاهل متمکن از تحصيل علم يعنی جاهل مقصر معذور نيست.

## دليل اول:

عمومات ادله برائت "رفع ما لا يعلمون" و "هم في سعه حتى يعلموا" و ... از همان ابتداء حق جاهل صدق می کنند در شبهات حکميه روايات "افلا تعلمت" و دليل عقلي لزوم اضمحلال شريعت در صورت ترک فحص مقيد می شوند بر خلاف شبهات موضوعيه که چنین مقيدی ندارد.

## دليل دوم:

روايات خاصه وارده در شبهات موضوعيه

## نقد دليل دوم:

روايات خاصه وارده در شبهات موضوعيه همگی در موارد وجود اماره ای بر حليت مثل يد اصاله الصحه و سوق مسلمين و .. هستند لذا دلالتی بر عموم ندارند.

## شبهه وجوبيه

چرا اکثر اخباريين در شبهه حکميه وجوبيه قائل به برائت شده اند در حالی که ادله وجوب احتياط شبهه وجوبيه را نیز شامل می شوند؟

## سید یزدی:

استدلالات اخباريين به دليل عقلي و ظواهر آيات جدلی بوده و مورد قبول خود آنها نبوده و بسیاری از روايات را نیز به عنوان مؤيد ذکر کرده اند. و آن رواياتی که اکثر اخباريين دليل اصلی برای وجوب احتياط می دانسته اند همان حديث تثليث و ... مختص به شبهات حکميه تحريميه بوده اند به همین جهت اکثر اخباريين بين

شبّهات حکمیه تحریمیّه و حکمیه وجوبیه فرق گذارده اند.

### محدث بحرانی در مقدمه حدائق گفته سه نوع احتیاط داریم:

1. احتیاط واجب شبّهات حکمیه و شبّهات موضوعیه در موارد شک در مکلف به.
  2. احتیاط مستحب شبّهات موضوعیه مهم که شک در اصل تکلیف مثل موارد ناموسی و نکاح حق الناس مثل جوائز السلطان جائز که شک در اصل تکلیف باشد.
  3. مواردی که احتیاط نه واجب است و نه مستحب و هیچ رجحانی ندارد مثل مواردی که اماره بر حلیت داریم مثل سوق مسلمین.
- در ادامه روایت دو شاهد وجود دارد که نشان می دهد که محدث بحرانی در متن حدائق در شبّه حکمیه و وجوبیه قائل به وجوب احتیاط شده است.
- برخی اخباریین مثل محدث بحرانی و محدث استر آبادی و ... در شبّهات حکمیه وجوبیه نیز قائل به وجوب احتیاط هستند.
- و می فرمایند که ما اصل برائت را منکر نیستیم ولی آن را مربوط به قبل از اکمال دین می دانیم چرا که تا قبل از نزول این آیه برخی احکام بیان نشده بودند لذا استناد به برائت معقول بود ولی از زمان اکمال دین تمام احکام بیان شده اند لذا مجتهد باید به اخبار مراجعه کند و حکم الله را در اخبار بیابد و اگر نیافت می بایست از فتوی دادن توقف کرده و احتیاط کند.

### در بحث شبّهات حکمیه مسلمانان سه دسته می شوند:

1. منکرین حسن و قبح عقلی.
2. قائل به حسن و قبح عقلی هستند ولی منکر ملازمه بین حکم عقلی و حکم شرعی هستند . اخباریین و بعضی اصولیین
3. قائل به حسن و قبح عقلی هستند و قائل به ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع هستند معتزله و اکثر اصولیین.

دسته اول و دوم اجرای برائت را در شبهات حکمیه قبل از اكمال دين قبول دارند نه بعد از آن.

گروه سوم اکنون نیز برائت را جاری می کنند و گمان می کنند که احکام واقعی هستند که خداوند آنها را بیان نکرده است.

استرآبادی به دو امری که گمان می کرده دلیل قائلین به برائت اشاره کرده و آنها را پاسخ داده است:

**دلیل اول:**

طرفداران برائت گمان کرده اند که اصل اولیه آن است که حکم الله واقعی مطابق با مؤدای برائت باشد لذا تا دلیلی بر خلاف پیدا نکنند برائت جاری می کرده و حکم به اباحه می کنند.

این اصل همانند بسیاری از اصول دیگری که در فلسفه و اصول فقه ادعا شده پایه و اساسی ندارد که چرا که احکام الله تابع مصالح و مفاسد واقعه هستند و ربطی به برائت ندارند.

**دلیل دوم:**

طرفداران برائت به روایاتی همانند حدیث رفع و حدیث حجب استناد کرده و برائت را ثابت می کنند.

پاسخ استرآبادی روایات برائت عام هستند در مقابل روایات فراوانی مثل حدیث متواتر تثلیث حدیث دع ما یربیک الی ما لا یربیک وجود دارند که این عمومات را در شبهات حکمیه تخصیص زده و محدود به قبل از اكمال دين می نماید لذا بعد از اكمال دين در شبهات حکمیه می بایست نسبت به فتوی توقف نموده و در مقام عمل احتیاط کرده و شبهه حکمیه اعم از اجمال نص و فقدان نص است.

**نقد سخنان استرآبادی:**

همان طور که قبلاً نیز گفته ایم برائت به نظر ما اصل عملی است که با ادله اربعه

ثابت می گردد در هر موردی که این ادله جاری شوند براءت نیز جاری می گردد و الا فلا دلیل عقلی ما بر براءت نیز قبح عقاب بلا بیان است که منظور از بیان در آن حجت است لذا اجرای براءت ربطی به اکمال دین و حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد هیچ ارتباطی ندارد.

خطای استرآبادی از آنجا ناشی شده که گمان کرده ما در براءت به دنبال اثبات اباحه واقعی هستیم در حالی که این چنین نیست.

### نقد استرآبادی:

به نظر ما براءت اصل عملی است و مفید حکم ظاهری است و لذا در هر موردی که ادله آن همانند قبح عقاب بلا بیان وارد شوند براءت جاری می گردد و ربطی به اکمال دین حسن و قبح و ... ربطی ندارد .

البته قبول داریم که در میان اصولیین کسانی همانند صاحب معالم بوده اند که براءت را با استصحاب عدم تکلیف یا قاعده عدم الدلیل دلیل العدم اثبات می کرده اند و از آنجا که استصحاب را اماره و مفید ظن معتبر تلقی می کردند نتیجه می گرفتند که براءت نیز اماره و مفید ظن معتبر به اباحه واقعی است ولی سخنان محدث استرآبادی قول این گروه را نیز رد نمی کند چرا که صاحب معالم می تواند بگوید که استصحاب یکی از گزاره های دین کامل است و لازمه آن براءت است و چون این براءت و اباحه ناشی از اماره معتبری به نام استصحاب است کشف می کنیم که حتما مصلحتی در آن اباحه وجود داشته است.

یعنی:

استصحاب عدم تکلیف به ظن معتبر به عدم تکلیف می رسیم و از آن کشف از وجود مصلحت در اباحه و نبود تکلیف می کنیم .

ما نیز سخن صاحب معالم را قبول نداریم و براءت را اصل عملی می دانیم ولی رد سخن صاحب معالم با اموری همانند اکمال دین تبعیت احکام از مصالح و .. حاصل نمی شود . بلکه در رد وی می گوئیم :

اولا:

قبول نداریم که استصحاب لزوما ظن به بقاء بیاورد.



## ثانیا:

بر فرض که در موارد زیادی این ظن به بقاء حاصل شود در ما نحن فیه استصحاب عدم تکلیف این ظن به بقاء حاصل نمی شود لتغییر موضوع

## ثالثا:

بر فرض که این ظن به بقاء حاصل گردد دلیلی بر اعتبار این ظن وجود ندارد و اصل اولیه حرمت تشریعی تعبد به ظن است.

از عبارات محقق حلی در معارج استفاده می شود که در گذشته نیز بحث اصل جاری در شبهات حکمیه اختلافی بوده و سه مسلک وجود داشته است:

1. برائت مطلقا مسلک مشهور و خود محقق حلی

2. وجوب احتیاط مطلقا

3. تفصیل بین شبهه حکمیه تحریمیه و وجوبیه

قول به وجوب احتیاط مطلقا یا تفصیلی قائل معتدّ به نداشته است البته سید مرتضی شیخ طوسی و .. در برخی موارد شبهات حکمیه به جهت وجود دلیل خاص احتیاط می کرده اند ولی در اکثر موارد که دلیل خاصی بر وجوب یا حرمت پیدا نمی کرد برائت جاری می کردند.

نظر نهایی شیخ در شبهه حکمیه وجوبیه برائت است.

## دلیل ایشان:

1. ادله اربعه که در تحریمیه آمد.

**توجه:** هر چند قبول داریم که مسأله از قدیم اختلافی بوده ولی چون مخالف معتد به نداشته لذا طبق مسلک شیخ به اجماع استناد کرده.

2. اجماع مرکب کل من ذهب الی البرائت فی الشبهه الحکمیه التحریمیه ذهب الیها فی الشبهه الحکمیه الوجوبیه ایضا.

وجوب یا نفسی است یعنی وجب لنفسه لا لاجل واجب آخر و یا غیری است یعنی وجب لاجل واجب آخر.

و همچنین وجوب مستقل یا اصلی داریم یعنی خطاب مستقلی بر وجوب آن اقامه شده و یا تبعی یعنی خطاب مستقلی بر وجوب آن اقامه نشده است .

مثلا وضو وجوب غیری است لاجل صلات ولی وجوب اصلی دارد نه تبعی چون خطاب داریم.

### توجه:

بحث شبهه حکمیة وجوبیه مربوط به وجوب نفسی اصلی است که زمانی که شک در چنین وجوبی می گردد همه اصولیین و اکثر اخباریین برائت جاری می کنند ولی زمانی که شک ما در وجوب غیری همانند شروط یا وجوب تبعی همانند اجزاء باشد این شک از بحث فعلی خارج بوده و جزء مباحث اقل و اکثر ارتباطی در شک در مکلف به خواهد بود هر چند مصنف در آنجا نیز قائل به برائت از اکثر است ولی مسأله اقل و اکثر ارتباطی بین خود اصولیین نیز اختلافی است و به هر صورت با بحث فعلی ما متفاوت است.

هر چند وجوب احتیاط را در موارد شک در اصل تکلیف منکریم ولی رجحان و حسن احتیاط را قبول داریم و منکر نیستیم.

معتقدیم که عامل احتیاط ثواب می برد چرا که منقاد است هر چند ما متجری را عقلا مستحق عقاب ندانستیم و نقلا نیز تفصیل دادیم ولی اگر کسی همانند مشهور متجری را مستحق عقاب بداند و در نتیجه تارک احتیاط واجب را مستحق عقاب بداند به طریق اولی می بایست منقاد را مستحق ثواب بداند.

### وجه اولویت:

متجری لزوما قصد معصیت ندارد چرا که متجری بر شش قسم است و در برخی اقسام آن قصد معصیت نیست بلکه چه بسا امید به معصیت نبودن عمل مطرح باشد ولی منقاد قطعا قصد اطاعت دارد.

اگر معتقد شدیم که نیت عمل برای استحقاق ثواب یا عقاب کافی است و متجری را با این که لزوما قصد معصیت ندارد مستحق عقاب دانستیم منقاد را با این که لزوما قصد اطاعت دارد به طریق اولی باید مستحق ثواب بدانیم در دوران بین واجب و غیر مستحب مباح و مکروه در عمل عبادی آیا احتیاط کردن و انجام آن عمل عبادی معقول است؟ (احتیاط موضوعیت دارد یا نه)

### توجه:

علت طرح مجدد بحث حسن احتیاط در اینجا با این که قبلا در تنبیه سوم از شبهه تحریمیة رجحان احتیاط مطلقا را مطرح کرده بود، طرح این مسأله موضوعیت داشتن یا نداشتن احتیاط در عبادت و امر بین واجب و غیر مستحب است برخی فقهاء گفته اند احتیاط و انجام عمل عبادی در دوران بین واجب و مباح و مکروه و غیر مستحب قابل جریان نیست چرا که عبادت قصد قربت می خواهد قصد قربت یعنی قصد امثال امر مولی لذا تا زمانی که علم تفصیلی یا اجمالی چه وجدانی چه تعبدی به امر مولی پیدا نکنیم نمی توانیم قصد امثال امر بنماییم .

در دوران بین واجب و غیر مستحب نیز وجود امر مولی محرز نیست لذا قصد قربت ممکن نخواهد بود.

### اشکال اول:

همه قبول داریم که احتیاط کردن موجب ثواب قابل احتیاط می گردد از وجود ثواب کشف اتّی می کنیم که آن عمل امر دارد و امثال آن امر را قصد می کنیم.

### پاسخ:

#### اولا:

ثوابی که در احتیاط مطرح است به جهت امثال امر نیست تا کاشف از وجود امر باشد بلکه به جهت انقیاد است.

#### ثانیا:

آن پاداشی که در مقابل انقیاد به فاعل احتیاط داده می شود تسامحا ثواب خوانده می شود و در حقیقت تفضل و احسان مولی است لذا کاشف از امر نیست.

### اشکال دوم:

همه قبول داریم که عقل حکم به رجحان احتیاط می کند و قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع را نیز قبول داریم در نتیجه از امر ندبی عقل به احتیاط، طبق قاعده ملازمه به رجحان شرعی و امر شارع به احتیاط می رسیم و امثال آن امر شرعی را قصد می کنیم.

### پاسخ:

قاعده ملازمه صرفا دلالت می کند که همان گونه که عقل، قطعی به حسن چیزی بکند، شرع نیز همان گونه حکم خواهد کرد. امری که عقل به صورت قطعی برای احتیاط و رجحان احتیاط درک می کند امر ارشادی است که به جهت رسیدن به مصلحت واقع صورت می گیرد لذا قاعده ملازمه نیز چیزی بیش از امر ارشادی برای شارع ثابت نمی کند، در حالی که امر ارشادی مصحح عبادت و قصد قربت نیست برای عبادیت یک عبادت و قصد امثال امر به امر مولوی نیاز داریم.

مثلا در قصد امثال امر نماز و روزه هیچ فقیهی امثال امر "اطیعوا" و "اطیعوا الرسول" را مطرح نکرده بلکه امثال اقم الصلاة من دلوک الشمس الی غسق اللیل و ... قصد می شود.

آیا در دوران بین واجب و غیر مستحب در امر عبادی احتیاط ممکن است:

### برخی فقهاء:

احتیاط ممکن نیست زیرا عبادت متوقف بر قصد قربت و قصد قربت متوقف بر احراز امر مولوی است و در دوران بین واجب و مباح و مکروه به وجود چنین امر علم نداریم.

### تعداد زیادی از فقهاء:

احتیاط ممکن است.

برخی فقهاء معتقدند که در قصد قربت امر مولوی موضوعیت ندارد و مهم مطلوبیت عمل عند المولی است حتی علم به مطلوبیت نیز لزومی ندارد بلکه همین که احتمال عقلائی مطلوبیت عمل عند المولی یا مبعوضیت ترک عمل عند المولی برای ما حاصل شد می توانیم قصد قربت کنیم در ما نحن فیه نیز چنین احتمالی وجود دارد لذا احتیاط کردن و انجام عمل عبادی به قصد رجاء به امید مطلوب بودن عند المولی صحیح است شاعدر بر عدم لزوم احراز امر سیره علماء و صلحاء بر قضا کردن نمازها و روزهای دوران حیاتشان با وجود این که فوت آنها وجود امر قضا را احراز نکرده اند.

### توجه:

دسته دوم از فقهاء در مقام فتوی فتوای خود را مقید به قصد رجاء به داعی احتمال مطلوبیت عند المولی مقید می کنند.

شهاد اول در ذکری و ... چون قصد قربت را قصد امتثال امر می دانند و برای امر مولوی در عبادت موضوعیت قائلند لذا تلاش کرده اند تا به گونه ای قصد امتثال امر را در ما نحن فیه تصحیح کنند آنها گفته اند هر چند در ما نحن فیه نمی توان امتثال اقم الصلاة را قصد نمود ولی می توان امتثال اوامر اتقاء و احتیاط مثل "فاتقوا الله ما استطعتم" را قصد نمود و بدین ترتیب قصد قربت تصحیح می گردد.

## اشکال به راه حل شهید اول:

این راه مبتلاء به اشکال دور است اوامر اتقاء و احتیاط را برای انجام باید احراز موضوع شود و برای احراز موضوع باید تمامی اجزاء و شرایط را محقق کنیم که یکی از این اجزاء و شرایط قصد قربت است و برای قصد قربت باید اوامر اتقاء و احتیاط را انجام دهیم.

## اشکال شیخ به دور:

نقضی:

این ایراد منحصر به مفروض مسئله نیست و در تمامی عبادات قابل طرح است مثلاً اقم الصلاة وقتی می آید که صلاتی به تمامی اجزاء و شرایطش احراز شده باشد و یکی از شرایط نماز قصد قربت است و قصد قربت از اقم الصلاة بدست می آید .

جواب حلی:

مستشکل به تفاوت بین قصد قربت با سایر اجزاء و شرایط توجه نکرده است و گمان کرده که همه آنها می بایست در متعلق امر اخذ شوند در حالی که قصد قربت از تقسیمات ثانویه است لذا در متعلق امر اخذ نمی شود بر خلاف رکوع و سجود و ... و لذا متعلق اقم الصلاة اجزاء و شرایط به جز قصد قربت (به جز تقسیمات ثانویه) هستند و وضعیت تقسیمات ثانویه بعد از امر مشخص می شوند بخطاب آخر.

توجه:

این دسته سوم از فقهاء فتوای خود را مقید به قصد رجاء داعی احتمال مطلوبیت عند المولی مقید نمی کنند و به نحو اطلاق فتوای می دهند و فتوای دهند در فتوای اکثر قدماء نیز در این موارد مطلق است و مقید به قصد رجاء نیست.

سید یزدی:

به شیخ اشکال کرده هر چند که اشکال دور را حل کردی ولی اشکال دیگری پا

برجاست و آن اینکه اوامر اتقاء و احتیاط اوامر ارشادی است، لذا نمی توانند مصحح عبادت قرار گیرند. امثال در امر مولوی معنا دارد نه در امر ارشادی.

### اخبار من بلغ:

نه حدیث معروفند به اخبار من بلغ مضمون این احادیث:

اگر کسی عملی را به انگیزه رسیدن به ثواب خاصی انجام دهد که در روایتی آن ثواب آمده آن ثواب به وی اعطاء خواهد شد اگر چه که در واقع آن خبر از معصوم صادر نشده باشد.

### تقریب استدلال:

اخبار من بلغ کاشف از وجود امری هستند که به قصد امثال آن امر می توان عمل را انجام داد بدین ترتیب قصد قربت (قصد امثال امر) در موارد دوران بین وجوب و غیر مستحب نیز ممکن می گردد.

### سه اشکال به استدلال فقهاء:

1. روایات من بلغ صرفاً بر وجود اجر برای عامل دلالت می کنند و بر وجود امر مولوی استحبابی دلالتی ندارند و اجر مطرح در اخبار من بلغ از دو حال خارج نیست یا اخبار من بلغ، اصل ثواب را می گویند، یعنی به منقاد خداوند چیزی اعطاء می کند و در این صورت این اخبار ارشاد به حکم عقل است که به منقاد باید چیزی داد و یا همان ثواب وعده داده شده را دلالت می کند یعنی همان ثوابی را که در خبر اول ضعیف وارد شده دلالت می کند که این اعطاء تفضلاً است لذا بر وجود امر مولوی استحبابی دلالتی ندارد.

### سید یزدی:

آنچه که در سیره عقلاء است دادن اجر به عامل به خبر ضعیف در صورت مطابقت واقع است، در حالی که در روایت آمده "و ان کان رسول الله لم یقلها"

(شیخ انصاری معتقد است اشکال اول وارد است.)

### اشکال دوّم:

اشکال دور مشابه اشکال مطرح به استدلال شهید اول در ذکری یعنی امر مولوی به عمل استحبابی و عمل استحبابی با همه اجزاء و شرایط احراز شود و یکی از این اجزاء و شرایط قصد قربت است که آن نیز متوقف بر امر مولوی استحبابی است.

طرفداران اشکال دور تفسیر دیگری از اخبار من بلغ ارائه کرده اند آنها گفته اند که این اخبار مربوط به مواردی هستند که اصل استحباب عمل با دلیل دیگری ثابت شده باشد سپس در خبر ضعیفی ثواب خاصی برای آن عمل بیان شده باشد اخبار من بلغ آن ثواب خاص را تصحیح می کند. مثلاً اصل قرائت قرآن مستحب است و در روایت ضعیفی ثواب خاصی برای قرائت سوره ای ذکر شده است با اخبار من بلغ آن ثواب خاص را تصحیح می کنیم.

### پاسخ شیخ انصاری به اشکال دوم:

همان جواب به اشکال دور شهید اول چه نقضی و چه حلّی اینجا می آید.

### اشکال سوم:

اخبار من بلغ مربوط به مستحبات است که در آنها صرفاً صحبت از ثواب است لذا ما نحن فیه دوران بین واجب و غیر مستحب که در آن احتمال عقوبت نیز مطرح است شامل نمی شود.

### پاسخ شیخ انصاری:

اخبار من بلغ اطلاق دارند و هر موردی را که داعی انجام عمل بلوغ شیء من الثواب باشد را شامل می شود چه در ترک آن عقاب باشد چه در ترک آن عقاب نباشد.



اخبار من بلغ صرفا دلالت بر اعطاء اجر به عبد منقاد دلالت می کنند و دلالتی بر امر مولوی استجابی نمی کنند لذا نمی توانند قصد امتثال امر را در ما نحن فیه تصحیح کنند.

(اخبار من بلغ: "من بلغه عن النبی شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول الله لم یقله")

**مؤید:**

این استظهار یعنی متفرع بودن عمل بر بلوغ در برخی از اخبار من بلغ آمده "طلبا لقول رسول و یا التماسا لذلک الثواب"

**وجه ضعف:**

این استظهار (حمل مطلق بر مقید و قرینه قرار دادن مقید بر مراد جدی از مطلق) یکی از موارد جمع عرفی است و مربوط به صورتی است که تعارض بدوی بین دو دلیل برقرار باشد در حالی که در ما نحن فیه هر دو جز موجه بوده و متوافقین هست لذا مقید نمی تواند حجتی بر مراد جدی از مطلق محسوب شود.

شیخ انصاری گفت که از اعطاء اجر که در اخبار من بلغ مطرح شده نمی توان به امر مولوی استجابی رسید چرا که از دو حال خارج نیست:

**الف)** اخبار من بلغ بر اعطاء اصل اجر به عامل به خبر دلالت بکنند که در این صورت عقل هم حکم می کند که باید بین عامل به خبر و غیر عامل به خبر تفاوت باشد و باید عامل به خبر چیزی داده شود امری که مدلول التزامی اخبار من بلغ است امر ارشادی خواهد بود که عقلاء نیز آن را می فهمند.

**سید یزدی:**

استدلال شیخ درست نیست چرا که اعطاء اصل ثواب به عامل به خبر عند العقلاء در صورتی است که خبر مطابق با واقع در آید ولی در اخبار من بلغ آمده و ان کان

رسول الله لم يقبله لذا پاداش تفضلا می باشد.

ب) اخبار من بلغ بر اعطاء اصل اجر وعده داده شده دلالت بکنند . که در این صورت اعطاء آن اجر تفضل خواهد بود نه استحقاق همانند من جاء بالحسنه فله عشر امثالها که در این صورت دلالتی بر امر مولوی استحبابی نخواهد داشت چرا که ملاک در خود عمل نیست بلکه در نیت خود عامل است و حتی نامیدن چنین اجری به ثواب اصطلاحی مسامحه ای است.

### ان قلت:

آیا نمی توان از اعطاء ثواب به منقاد طلب مولوی استحبابی را کشف اتی نمود؟

### قلت:

از تحقق ثواب نمی توان به امر مولوی رسید همان طور که در اطاعت حقیقی نیز ثواب محقق می گردد ولی نمی توان نتیجه گرفت که اوامر اطیعوا الله و اطیعوا الرسول . .. اوامر مولوی باشند سر مطلب در آن است که در امر مولوی ملاک در خود عمل خارجی است ولی در مورد اخبار من بلغ ملاک در نیت عبد منقاد است نه در عمل خارجی.

### شیخ انصاری:

اخبار من بلغ صرفا دلالت بر اعطاء اجر می کند لذا استحقاق شرعی عمل ثابت نمی شود.

### اشکال:

بین سخنان فقهاء تهافت وجود دارد در اخبار من بلغ می گویند از اعطاء اجر نمی توان به استحباب شرعی رسید ولی خود شما در موارد متعددی مثل من سرح لحيته فله كذا از اعطاء اجر وعده داده شده در روایت به فتوی به استحباب تسريح اللحيه رسیده اید ما الفرق بینهما؟

## اعطاء اجر دو صورت دارد:

1. به خود آن عمل منتسب است که اطاعت حقیقی است که در اینجا معلوم می شود که خود آن عمل ملاک دارد که امر به آن عمل امر مولوی خواهد بود و در نتیجه استحباب شرعی عمل ثابت می شود.

2. به خود آن عمل منتسب نیست بلکه به نیت عامل منتسب است و اطاعت حکمی است و معلوم می شود که در خود عمل ملاک نیست پس امر به آن عمل ارشادی خواهد بود لذا استحباب شرعی خود عمل ثابت نمی شود.

در "من سرح لحيته فله كذا" پاداش به خود عمل تسريح داده شده است ولی در من بلغ پاداش به خود عمل نسبت داده نشده بلکه به نیت عامل (داعی بلوغ شیء من الثواب عن النبي ص) نسبت داده شده است و ان كان رسول الله لم يقله لذا در تسريح فتوی به استحباب می دهیم و آثار شرعیه استحباب را نیز نتیجه می گیریم ولی در من بلغ چنین فتوایی نمی دهیم و چنان نتیجه ای نمی گیریم.

مقصود اخبار من بلغ تشویق بندگان به جانب مستحبات و تحریض آنها به انجام عمل استحبابی است و جدا کردن آنها از ایرادات سندی است. نظیر وعده اجر داده به قدمهایی که به زائر کربلاء یا طالب علم در مسیر زیارت و یا تحصیل علم بر می دارد.

اگر مستفاد از اخبار من بلغ را اعطاء ثواب وعده داده شده بدانیم اعطاء چنین ثوابی تفضل است که در نزد عقلاء وجود ندارد ولی بعد از آن که عقل از چنین تفضلی خبردار شد امر ارشادی می کند به تحصیل آن ثواب مضاعف و به هر صورت کاشف از امر مولوی استحبابی نیست.

نامیدن این تفضل به ثواب مصطلح مسامحه ای است چرا که ثواب مصطلح در علم کلام از باب تعظیم و تجسم عینی عمل است در حالی که در اینجا اجر در ازاء نیت عامل است نه عمل و ان كان رسول الله لم يقله هر چند نامیدن آن به ثواب لغوی پاداش منعی ندارد نظیر من جاء بالحسنه فله عشر امثالها.

## خلاصه جواب از تفاوت من سرح لحيته با اخبار من بلغ:

در من سرح لحيته اجر به خود عمل نسبت داده شده پس معلوم می شود که در

آن عمل ملاک وجود داشته لذا کاشف از امر مولوی استحبابی خواهد بود ولی در اخبار من بلغ ثواب به خود عمل نسبت داده نمی شود و ان کان رسول الله لم یقله بلکه به نیت عامل نسبت داده می شود لذا کاشفی از وجود ملاک در عمل وجود ندارد به همین جهت کاشف از امر مولوی نیز نخواهد بود.

### چه ثمره عملیه ای بین استفاده استحباب شرعی از اخبار من بلغ و استفاده خصوص اعطاء ثواب از آنها استفاده می شود؟

اگر استحباب شرعی از قائل شویم آثار شرعیه آن عمل را مترتب می کنیم ولی اگر صرف اعطاء ثواب را بپذیریم آن آثار شرعیه مترتب نمی شود.

در بسیاری از اغسال مثل نه ربیع و عید نوروز طبق مبنای کسانی که معنی بن خنپس را ثقه نمی دانند، روایت صحیح سند نداریم اگر اخبار من بلغ را دال بر استحباب شرعی بدانیم و جواز دخول در صلوه را بدون وضو را منحصر به غسل ندانیم با این اغسال نیز می توانیم نماز خواند و الا فلا.

مثال اول در کتاب: در روایات ضعیفی امر به وضوء للنوم وارد شده اگر کسی برای نوم وضو گرفت سپس خوابش نرفت آیا می توان با آن وضو نماز بخواند اگر قائل به استفاده استحباب از اخبار من بلغ باشیم آن وضو مشروع شده و می توان با آن نماز خواند و الا فلا.

### فتاویٰ میرزای شیرازی:

چه از اخبار من بلغ استحباب را استفاده کرد و چه نکرد در هر دو صورت وضو مستحب است چرا که وضو به صورت مطلق استحباب نفسی دارد و به جهت همین استحباب نفسی امر مولوی استحبابی نیز دارد خبر ضعیف در مورد جنبه گیری بودن آن مطرح است نه استحباب نفسی آن

### هذا مضافاً:

اشکال عدم جواز نماز با وضو للنوم به جهت نیت وضو گیرنده است چرا که نیت وی مطلق طهارت از حدث اصغر یا طهارت صلوه نبوده لذا نمی تواند با آن نماز بخواند و این ربطی به من بلغ ندارد.

## ثمره:

قول به استفاده استحباب شرعی از اخبار من بلغ با استفاده صرف اعطاء اجر اگر قائل به استحباب شرعی شویم آثار شرعی استحباب را می توانیم مترتب کنیم مثلا با غسل وارد در خبر ضعیف وارد نماز شویم و الا فلا.

یا مثلا اگر کسی استرسال لویه کرده است که از حد صورت خارج شده است گفته شده که احتیاطا در هنگام وضو آب را به ریش بلند خود برساند اگر قائل باشیم که با اخبار من بلغ استحباب شرعی احتیاط ثابت می گردد می توانیم در صورت خشک شدن دست از ریش بلند کسب رطوبت کرده و پاهایمان را با آن رطوبت مسح کنیم ولی وقتی که گفتیم با اخبار من بلغ صرفا دلالت بر اعطاء ثواب می کنند نمی توانیم این کار را انجام دهیم.

## اشکال شیخ به مثال دوم:

چه قائل به استحباب باشیم چه نباشیم در هر دو صورت نمی توانیم از رطوبت ریش مسح استفاده کنیم چرا که تنها با رطوبت اعضاء واجبه الغسل می توان کسب رطوبت کرده و مسح نمود و مسلما غسل ریش بلند واجب نیست.

## تنبيه سوم:

ادله برائت مثل "رفع ما لا يعلمون"، "هم في سعه حتى يعلموا" و ... مربوط به شك در تكليف هستند لذا در موارد شك در وجوب يعني چه بالاصاله واجب تعيني باشد مثل استهلال و چه بالعرض واجب تعيني باشد، مثل واجب تخييري كه اطراف آن جز يكي متعذر باشد برائت جاري مي گردد ولي در صورتي كه اصل وجوب را مي دانيم و از اين جهت ترديد داريم كه شئ واجب عدل ديگري دارد كه واجب تخييري محسوب شود يا آن عدل ديگر، امري مباح است و عدل واجب تخييري محسوب نمي شود، نمي توانيم برائت جاري كنيم.

مثلا اصل وجوب كفاره حنث قسم را مي دانيم و مي دانيم كه با صوم ثلاثه ايام اين كفاره ادا مي شود ولي نمي دانيم كه اطعام ده مسكين نيز طرف ديگر اين كفاره است و در نتيجه واجب تخييري است يا اطعام ده مسكين امر مستحبي است كه ربطى به كفاره حنث قسم ندارد در چنين مواردى نمي توانيم برائت از وجوب تخييري جاري كنيم.

## مسأله:

اگر می دانستیم که برای حنث قسم باید کفاره بدهیم و می دانستیم با صوم سه روز این کفاره اداء می شود ولی شک داشتیم که اطعام ده مسکین نیز طرف دیگر این واجب است (واجب تخییری بین سه روز روزه و اطعام ده مسکین) یا طرف دیگر واجب تخییری نیست چه باید بکنیم؟

گفتیم که در این فرض اصل برائت جاری نمی شود ولی اجراء شدن و یا نشدن استصحاب عدم وجوب وابسته به تقریبی است که از این استصحاب ارائه می شود.

## تقریب اول:

استصحاب عدم وجوب را نسبت به کلی در ضمن فرد مشکوک جاری کنیم یعنی استصحاب عدم وجوب کفاره در ضمن ده مسکین جاری کنیم.

## نقد شیخ انصاری:

استصحاب با چنین تقریبی جاری نمی گردد چرا که ما علم اجمالی به وجوب کفاره در ضمن صوم ثلاثه ایام یا اطعام ده مسکین داریم و با وجود علم اجمالی نمی توان اصل اجری کرد حتی از آنجا که علم اجمالی اشتغال یقینی می آورد و اشتغال یقینی مستلزم فراغ یقینی است و وجوب موافقت قطعیه که نظر شیخ انصاری و مشهور است نمی توان به اطعام ده مسکین اکتفاء کرد و باید سه روز روزه گرفت.

## تقریب دوم:

استصحاب عدم وجوب را نسبت به خود فرد مشکوک جاری کند یعنی استصحاب عدم وجوب اطعام ده مسکین جاری کند که این استصحاب صحیح است چرا که وجوب اطعام ده مسکین امری حادث است و هر حادثی مسبوق به عدم است و عدم آن استصحاب می شود.

حتی استصحاب عدم را نسبت به احکام وضعیه فرد مشکوک نیز می تواند جاری کند مثلا شک داریم با اطعام ده مسکین وجوب کفاره حنث قسم از ذمه وی ساقط

می شود یا نه استصحاب عدم سقوط کفاره حنث قسم را جاری می کنیم.

### مساله:

اگر کسی عاجز از قرائت صحیحه در نماز وظیفه او چیست؟

### قول مشهور بین قدماء:

چنین فردی می تواند نماز را فرادی بخواند به همان اندازه ای که می تواند و می تواند جماعت بخواند هر چند جماعت بهتر است.

### دلیل:

ما می دانیم که نماز جماعت، مسقطِ تکلیف به صلوه است ولی نمی دانیم واجبی است که مسقط تکلیف است (یعنی در اصل واجب تخییری ای است بین نماز فرادی و نماز جماعت) یا مستحبّی است که مسقط تکلیف است؟ و شک ما در وجوب تخییری است بعد از اصل وجوب و لذا نمی توانیم برائت جاری کنیم و اگر کسی بگوید که وجوب جماعت در اینجا وجوب تعیینی بالعرض است برائت نسبت به آن جاری می شود.

### قول علامه حلی:

نماز جماعت بر چنین فردی واجب است.

این مسئله مصداق دوران امر بین واجب تخییری مسقط تکلیف یا مباح بالمعنی الاعم مسقط تکلیف نیست، بلکه آنچه که شارع واجب کرده طبیعی صلوه است، این طبیعی در حالت عادی دو فرض دارد، یکی فرادی است و دیگری جماعت که جماعت فرد افضل است و استحباب جماعت نیز به همین معناست نه مثل استحباب قرائت قرآن.

وقتی که مکلف نمی تواند بصورت فرادی طبیعی صلوه را انجام دهد بخاطر عجزش خواندن نماز جماعت بر وی متعین می گردد چرا که در جماعت قرائت امام جای



قرائت مأمون را می گیرد.

### مسئله:

چگونگی نماز خواندن امّی عاجز از تعلّم قرائت صحیح؟

اگر قرائت امام را مسقط قرائت مأموم بدانیم قول مشهور قداماً توجیه می شود چرا که طبق فرض مزبور قرائت به هر حال از مکلف ساقط است اگر جماعت بخواند قرائت امام مسقط قرائت مأموم می شود و اگر فرادی بخواند عدم القدره بر قرائت صحیح مسقط قرائت مأموم می شود و دلیلی بر تعیین احد المقسطین وجود ندارد.

ولی اگر قرائت امام را بدل از قرائت مأموم بدانیم قول علامه توجیه می شود چرا که طبق فرض اگر مکلف جماعت بخواند نماز تام اجزاء و الشرايط انجام داده است ولی اگر فرادی بخواند نمازش تام اجزاء نخواهد بود لذا هر چند در حالت عادی مخیر است که فرادی بخواند یا بدل آن را انجام دهد لی در فرض مزبور جماعت متعین می گردد. (طبق قاعده اصولی که وقتی بدلها و اطراف تخییر متعذر گردد عدا واحدة منها فتعیّن تلك الواحدة سواء كان التخییر عقلی او شرعی)

### دو دسته روایت که مؤید قول اول ذکر شده است:

1. روایت دال بر اکتفاء امی عاجز به هر آنچه که می داند.

"ما رواه عبد الله بن سنان قال ابو عبدالله عليه السلام ان الله فرض من الصلاة الركوع و السجده الاترى او ان رجلا فى الاسلام لا يحسن ان يقرأ القرآن اجزاه ان يكبر و يسبح و يصلی"

2. روایت استحباب جماعت.

"ما رواه زراره و فضيل قلنا له الصلاة فى جماعة فريضة هى؟ فقال الصلوه فريضة و ليس الاجتماع بمفروض فى الصلوات كلها و لكنّها سنة"

نکته:

با توضیحات ارائه شده در مورد برائت در وجوب تخییری، وضعیت برائت در مورد شک در وجوب کفائی نیز ظاهر می شود.

توضیحات میرزای شیرازی در اینجا:

سه حالت در اینجا وجود دارد:

1. شک در اصل وجوب، که در اینجا برائت جاری می شود.
2. شبهه حکمیه بعد از علم به اصل تکلیف، که شک در تعیین وجوب، بین کفائی و تعیینی است، که برائت جاری نیست چرا که اولاً برائت مربوط به موارد مجهول بودن تکلیف است، ثانیاً اجرای برائت در اینجا منجر به اثبات تکلیف وجوب عینی می گردد و این منافی ادله برائت است.
3. شبهه موضوعیه: شک در اصل دخول شخص در "مَنْ ثَبِتَ الْوَجِبَ الْكِفَائِي فِي حَقِّهِمْ وَ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْاِمْتِثَالُ" و در این صورتی که دیگران به آن واجب نپردازند و جواب سلام را ندهند، بر مکلف مزبور واجب است که جواب بدهد.

## شبهه حکمیه وجوبیه در اجمال نص:

### محدث بحرانی:

اصولیین در دوران بین وجوب و مستحب با تکیه بر اصالت البرائت استحباب را ثابت می کنند که این کار اصولیین دو ایراد دارد:

1. ادله برائت، نفی تکلیف هستند و برای اثبات احکام شرعیه نیستند.
2. احکام الله تابع مصالح و حکمت های پنهانی است نه تابع قواعدی که اصولیین وضع کرده اند.

### مرحوم آشتیانی:

ما اصولی قائل به این حرف پیدا نکردیم.

### طرفداران برائت:

غالباً برائت را اصل عملی می دانند، که از "قبیح عقاب بلا بیان"، "رفع ما لایعلمون" و ... اثبات می شود، واضح است که ایراد های بحرانی به این دسته وارد نیست چرا که آنها برائت را صرفاً معذر می دانند و با آن، هیچ حکم واقعی را ثابت نمی کنند، چه رسد به آن که آن را دلیل بر اثبات استحباب قرار دهند.

گروهی همانند صاحب معالم برائت را اماره می دانند که با ادله ای همانند استصحاب عدم تکلیف و یا بعدم الدلیل دلیل العدم در مسائلی که عامّ البلوی است برائت را ثابت می کنند.

ایراد محدث بحرانی به اینها نیز وارد نیست، زیرا اگر برائت اماره معتبر می باشد، کاشف از وجود مصلحت خواهد بود، همانند سایر امارات معتبره، پاسخ صحیح به این گروه آن است که بگوییم برائت اصلاً مفید ظنّ نیست و دلیلی هم بر اعتبار ظنّ حاصل از برائت (لو سلّم وجوده) وجود ندارد.

## ان قلت:

گروهی که برائت را اماره می دانند چگونه می گویند که در ما نحن فیه (شبهه حکمیّه وجوبیه ناشی از فقدان نص و اجمال نص و تعارض نصین بدون مرجّح) ظنّ به عدم وجوب حاصل می گردد؟ (وقتی که ظنّی وجود ندارد یا مجمل است، چگونه احتمال عدم وجوب را بر احتمال عدم استحباب مثلا، ترجیح می دهند؟)

## قلت:

انگیزه های نقل وجوب یا حرمت قوی تر و بیشتر است از دواعی بر نقل استحباب یا کراهت، لذا احتمال عدم وجوب در فقدان نص و اجمال نص و ... قوی تر می شود، از احتمال عدم استحباب، و همین قوی تر بودن که از کثرت یا قلتِ دواعی ناشی می شود، موجب ظنّ به عدم وجوب، و قوی تر شدن احتمال عدم وجوب نسبت به عدم استحباب می گردد.

## تنها تفاوت بین فقدان نصّ و اجمال نصّ:

موضوع "اخبار من بلغ" که بلوغ شیئی از ثواب است، در فقدان نصّ وجود دارد لذا به اخبار من بلغ استناد می شود، بخلاف ما نحن فیه که در دوران بین وجوب و اباحه یا کراهت، موضوع اخبار من بلغ محرز نیست. (در دوران بین وجوب و استحباب اصلا نیازی به اخبار من بلغ نیست)

## شبهه حکمیّه وجوبیه تعارض نصّین:

در این موضوع مقامهای متعدّدی است (تعیین قاعده اولیه، تعیین قاعده ثانویه، وجوب یا استحباب اخذ به مرجّحات و تعدّی از مرجّحات منصوصه)

مرسوم در کتب اصولیین آن است که در ذیل شک در تکلیف صرفا واجب بودن یا نبودن توقّف و احتیاط مورد بحث قرار می گیرد و سایر مقامات در تعادل و تراجیح بحث می شوند. اصولیین و اکثر اخباریین توقّف را در این موارد واجب نمی دانند و محدث عاملی بر عدم وجوب توقّف نفی خلاف کرده است ولی محدث استر آبادی و محدث بحرانی قائل به وجوب توقّف شده اند، البته از عبارت معارج استفاده می

شود که در زمان محقق حلی نیز قول به وجوب توقّف و احتیاط وجود داشته است، ولی قائل معتدّ به نداشته است.

**دلیل محدث استرآبادی و محدث بحرانی:** (بر وجوب توقّف در فتوی و احتیاط در عمل در شبهه حکمیه ناشی از تعارض نصین)

### 1. اخبار توقّف

**نقد:**

**اوّل:**

در این روایات تعبیری همانند "حتّی تلقی امامک حتّی تسألوا عنه و تعلموا" وجود دارد، که نشان می دهد این روایات مربوط به زمان عصر حضور و امکان سؤال از معصوم علیه السّلام هست و دلالتی بر دوران غیبت کبری ندارد.

**ثانیا:**

روایات تخییر، مخصوص به خصوص تعارض نصین هستند، لذا اخصّ مطلق از اخبار توقّف بوده و بر آنها مقدّم می شوند.

**ان قلت:**

یکی از اخبار توقّف "مقبوله عمر بن حنظله" است که در انتهای آن حکم به توقّف نموده است و در عین حال مربوط به تعارض دو خبر است لذا اخبار تخییر اخصّ از آن نیستند.

**قلت:**

هر چند نقد دوم به مقبوله وارد نیست ولی نقد اول همچنان پابرجاست.

## ان قلت:

یکی از اخبار توقف روایت عوالی اللئالی است، در آن روایت بعد از ذکر مرجّحات، مشهور امر به توقّف (احتیاط) نموده است و سپس اضافه کرده که در صورت عدم امکان توقّف و احتیاط، حکم به تخییر می شود لذا اخصّ از اخبار تخییر بوده و آن را تخصیص می زند.

## قلت:

اولا سند این روایت ضعیف است.

ثانیا نقد اول که به اخبار توقف کردیم بر این حدیث نیز وارد است چرا که حدیث مزبور نیز مربوط به عصر ظهور و امکان سؤال از معصوم است و در حاشیه محقق همدانی اشاره شد که از این روایت وجوب احتیاط و توقّف استفاده نمی شود.

## اشکال:

در مکاتبه حمیری با امام زمان عجلّ تعالی فرجه الشریف، امام زمان به وجود دو حدیث اشاره می کند که بین آنها عموم و خصوص مطلق است ولی امام تخصیص نمی زند، بلکه تخییر بین دو حدیث را مطرح می کند، چه باید گفت؟

## راه حلّ شیخ انصاری:

از آنجا که امام تخصیص نزده، پس معلوم می شود حدیث اوّل قابلیت تخصیص نداشته است، بنابراین باید حدیث اوّل در اصل به گونه ای باشد که آبی از تخصیص باشد، بعید نیست که بگوییم مورد حدیث اوّل در اصل، همین حالت قیام بعد از قعود بوده، لذا نمی توان آن را تخصیص زد که موردش را از تحتش خارج کرده لذا امام حدیث اول را نقل به معنا کرده است و اصل آن در خصوص همین مورد تکبیر در قیام بعد از قعود بوده است، لذا تخصیص ممکن نبوده و راه حل، تخییر است.

راه حلّ امام خمینی:

به قرینه روایات دیگر و اجماع می دانیم که تکبیر در نماز مستحب است، مستحبات از یک امر و یک جواز ترک استفاده می شود، در این حدیث امام به حمیری که خود یکی از فقهای بزرگ و محلّ مراجعه فقهاء دیگر در غیبت صغری بوده است دلیل استحباب تکبیر را بیان کرده چرا که در تکبیر، روایت اول امر کرده و روایت دوم، جواز ترک آورده بنابراین اصلاً در اینجا تعارض و تخییر مطرح نیست بلکه وجه استحباب تکبیر توسط امام بیان شده لذا به باب تعارض نصین و تخییر بین متعارضین ربطی ندارد.

شاهد بر این مدعا:

در انتهای حدیث آمده "بایّهما اخذت من باب التسلیم کان صواباً" اگر حدیث مربوط به تعارض باشد، مسلماً اخذ به هر یک از دو طرف تعارض درست نیست بلکه تنها معذوریت به دنبال دارد و در واقع یکی از دو ضد درست است.

**ان قلت:**

حمیری از حکم تکبیر سؤال کرد امام می توانست یک کلمه بگوید مستحب است چرا این قدر تفصیل داد؟

**قلت:**

حمیری فقیه است و محلّ مراجعه سائر فقهاء لذا بلاغت اقتضاء می کند که امام زمان کیفیت بدست آوردن حکم را در چنین مسائلی به او یاد دهد.

**اشکالی بر استدلال به توقیع حمیری:**

توقیع حمیری در مورد تعارض نصین در جزء است، درحالیکه بحث ما در دوران بین واجب و غیر حرام لاجل تعارض نصین می باشد و اختصاص به اجزاء ندارد، چگونه از توقیع حمیری به ما نحن فیه تعدّی می کنید؟

## پاسخ شیخ انصاری:

به دو دلیل:

1. اجماع مرکب، هر کسی که در جزء قائل به تخییر بین نصین متعارضین شده در سایر موارد تعارض نصین نیز تخییر را پذیرفته است. (دو مسلک: 1. اصولیین در تمامی تعارض نصین بدون مرجح قائل به تخییر اند 2. اخباریین در تمامی تعارض نصین بدون مرجح قائل به توقف و احتیاط اند.) و فقیه معتد به نداریم که در جزء تخییر را بپذیرد در سائر موارد نپذیرد.

2. اولویت قطعیه وقتیکه در جزء که از موارد اقل و اکثر ارتباطی می شود و تعداد زیادی از فقهاء آن را شک در مکلف به محسوب کرده اند و قائل به وجوب احتیاط شده اند، وجوب احتیاط را نپذیرفتیم و به تخییر قائل نشدیم، در سائر موارد به طریق اولی باید قائل به تخییر نشویم.

## مسأله:

کسی میداند که تعدادی نماز واجب یومیه از او قضاء شده است ولی نمی داند یک سال است یا سه سال وظیفه او چیست؟

## سه نظریه وجود دارد:

1. سید ابراهیم قزوینی صاحب ضوابط الاصول، شیخ انصاری و مشهور بعد از ایشان:

اخذ به اقل

زیرا هر چند کبری توسط شارع با اخبار متواتر "من فاتته الفریضة فلیقضها کما فائته" بیان شده است، ولی تنجز تکلیف به واسطه احراز صغری و کبری هر دو است و در این مسئله تنها به اقل علم داریم لذا تکلیف صرفا نسبت به اقل منجز می گردد.

2. شیخ طوسی و سید علی طباطبائی:

جانب اکثر واجب است و باید احتیاط کرد و سه سال را خواند.

زیرا ما می دانیم که نماز قضائی داریم لذا می دانیم که "من فاتته الفریضة" به ذمه



ما آمده است و شکّ در سقوط تکلیف داریم، مقدمه علمیه اقتضاء می کند که جانب اکثر را بیاوریم تا علم به سقوط تکلیف پیدا کنیم.

**پاسخ سیّد ابراهیم قزوینی:**

"من فاتته الفريضة" یعنی "من فاتته الفريضة المعلومة" و فريضة معلومه برای ما همان اقلّ است و نسبت به مازاد علم نداریم.

**نقد شیخ بر قزوینی:**

این استدلال درست نیست، چرا که احکام بین عالم و جاهل مشترک اند، چه اقتضاء چه انشاء چه فعلیه و تفاوت عالم و جاهل در مقام تنجّز است این که ما استدلال صاحب ریاض را قبول نداریم به جهت دلالت لفظیه نیست بلکه به انحلال حکمی علم اجمالی بر می گردد که به جهت عدم تنجّز اکثر بر مکلف است.

**دلیل دوّم از نظریّه دوّم:**

بعد از انجام اقل مکلف شک دارد که ذمه اش از "من فاتته الفريضة" بریء شده است یا نه، استصحاب تکلیف جاری است و حکم به بقاء تکلیف می نماید، با توجه به حکومت استصحاب بر برائت نمی تواند، برائت از اکثر جاری کرد.

**نقد دلیل دوّم:**

در موارد شک در قضاء، قاعده حیلولة یا فراغ جاری است و با توجه به حکومت قاعده حیلولة بر استصحاب نمی توان استصحاب تکلیف جاری نمود.

**نظریّه سوّم:** (شیخ مفید و علامه حلی و ...)

باید ظنّ به فراغ تحصیل نماید.

## شیخ انصاری:

مطلب تعجب آور این است که شیخ مفید، علامه حلی شیخ طوسی، شهید اول و ثانی و ... همگی در مسائل دوران "دین" بین اقل و اکثر و دوران بین "ما فات عن ابویه" بین اقل و اکثر و شک در "عدم انجام نماز ظهر و عصر هر دو"، همگی به وجوب اقل و عدم وجوب اکثر و اجرای برائت از اکثر، فتوی داده اند، چه فرقی بین این مسائل با ما نحن فیه وجود دارد که در ما نحن فیه سه مسلک پدید آمده است؟

## علامه بحر العلوم:

علامه بحر العلوم در مسأله "ما فات من ابویه" فتوی به لزوم اقل و برائت از اکثر فتوی داده است و در ما نحن فیه نیز به لزوم اکثر و اجرای قاعده اشتغال فتوی داده، سپس به صورت ان قلت و قلت این اشکال را مطرح کرده که چه تفاوتی در این دو مسأله است و این گونه پاسخ داده است:

در ما نحن فیه هر زمانی که نماز واجب یومیّه فوت می شده، در همان زمان وجوب قضاء آن نماز نیز بر مکلف منجز می شده است، ولی مکلف، آن موقع نماز قضاء را نخوانده، تعداد نماز های قضاء زیاد شده و نسیان پدید آمده، بدین ترتیب شک کرده که تعداد نماز های قضاء چقدر بوده است، از آنجا که تکلیف قبلاً منجز شده بوده و سپس نسیان عارض شده تغییری در تکلیف پدید نمی آید و مکلف باید احتیاط کرده و جانب اکثر را بیاورد، چرا که شک وی شک در سقوط تکلیف منجز است.

ولی در مسأله "ما فات من ابویه" ولد اکبر از ابتدایی که وجوب نماز های قضاء پدر و یا پدر و مادر بر ذمه وی آمده تردید دارد که تعداد آنها چقدر بوده، یعنی هر چند به اصل وجوب انجام نماز های قضاء یقین دارد، ولی به تعداد آنها از ابتدا علم نداشته است، این ضابطه در مسائل مشابه نیز جاری است، کسی که از ابتدا مقدار تکلیف را نمی داند، برائت از اکثر جاری می کند، و کسی که ابتداء مقدار تکلیف را می دانسته سپس شک در تعداد آن کرده، باید احتیاط کند و جانب اکثر را بیاورد.

## شیخ انصاری:

در هر موردی که علم اجمالی مُنَحَل شود، چه انحلال حقیقی چه حکمی، ادلّه "رفع ما لا یعلمون" و "هم فی سعة حتّی یعلموا..." جاری بوده و حکم به برائت از اکثر می کنیم، چه شکّ، در سقوط تکلیفی باشد که قبلاً منجّز شده و چه شکّ، در حدوثِ تکلیفِ منجّز باشد، و در موارد عدم انحلال باید احتیاط کرد.

لذا در مواردی که فقهاء انحلال را پذیرفته اند و روایت خاصّ نیز وجود نداشته، حکم به وجوب احتیاط نکرده اند و برائت از اکثر را جاری دانسته اند.

## مرحوم سیّد محمد جواد عاملی:

در مفتاح الکرامه مرحوم سید محمد جواد عاملی دو توجیه برای لزوم انجام اکثر نقل کرده است:

### توجیه اول:

در موارد شکّ در انجام دادنِ نماز، استصحابِ عدم اتیان جاری است و در نتیجه قضاء ثابت می گردد، تنها در مواردی که علم (چه تعبدی و چه وجدانی) وجود دارد استصحاب جاری نمی گردد.

## دو اشکالِ طرفداران برائت به استصحاب:

**اشکال اوّل:** استصحاب در جایی جاری می شود که یا حکم شرعی باشد یا موضوعِ ذو حکم شرعی، در ما نحن فیه حکم شرعی "وجوب" است و موضوع آن "فوت" است، درحالیکه استصحاب، "عدم اتیان" را ثابت می کند که نه حکم شرعی است و نه موضوعِ ذو حکم شرعی (فوت)

**پاسخ:** "فوت" یعنی "عدم اتیان" بنابراین استصحابِ عدمِ اتیان، موضوعِ ذو حکم شرعی را ثابت می کند و وجوب قضاء که اثر شرعی آن است بر آن مترتب می گردد.

**اشکال دوّم:** قاعده حیلولة در ما نحن فیه جاری است و با وجود قاعده حیلولة نوبت به استصحاب نمی رسد.

**پاسخ:** قاعده حیلولة مربوط به موارد شک بدوی است و در اینجا علم اجمالی وجود دارد، لذا قاعده حیلولة در ما نحن فیه جاری نیست.

حتی اگر کسی همانند سید مرتضی استصحاب را نپذیرد باز هم به مقتضای قاعده احتیاط واجب است که اکثر را انجام دهد چرا که از وجود امر به صلاه در وقت خاص (مثل "اقم الصلاه لدلوك الشمس الی ...") و امر به قضاء، ("من فاتته الفریضه فلیقضها کما فاتته") می فهمیم که شارع دو مطلوب داشته است یکی طبیعی صلاه بوده (مطلق) و دیگری انجام صلوه در وقت خاص مقید به بعد از انقضاء، وقتی مطلوب دوم منتفی است ولی مطلوب اول همچنان معنا دارد، شک مکلف در ما نحن فیه، شک در سقوط مطلوب اول است، لذا باید احتیاط کند و اکثر را انجام دهد، چه قضاء را به امر جدید بدانیم و چه به همان امر قبلی، بنابراین ما نحن فیه، همانند وجوب اداء دین است که وجوبی فوری است، اگر مکلفی نسبت به فوریت عصیان کرد نمی تواند نسبت به طبیعی "اداء دین"، برائت جاری کند بلکه آن "دین" را باید بپردازد تا لا اقل، مطلوب اول مولی حاصل گردد.

**نقد توجیح اول مفتاح الکرامه و ریاض:** (بر لزوم انجام اکثر در دوران بین اقل و اکثر در نمازهای فوت شده)

**نقد اول:**

به نظر ما "قضاء" به امر جدید است و در نتیجه تکلیف به قضاء، تکلیفی مغایر با تکلیف اداء، خواهد بود، لذا در دوران بین اقل و اکثر شک ما در حدوث تکلیف نسبت به ما زاد علی الاقل خواهد بود نه شک در سقوط تکلیف لذا مجرای برائت خواهد بود نه اشتغال همچنین وجهی برای استصحاب تکلیف قبلی نیز نخواهد بود، چرا که در استصحاب، احراز بقاء موضوع شرط است و موضوع بقاء و قضاء دو موضوع متفاوت و دو تکلیف متفاوت به دنبال دارند.

**دلیل:** (به امر جدید بودن قضاء و در نتیجه مغایر بودن تکلیف به اداء، با تکلیف به قضاء)

امر ادائی مثل "اقم الصلاه" با ادله امر به قضاء مثل "من فاتته الفریضه فلیقضها کما فاتته" دو دسته ادله هستند که متعلقهای آنها موضوع های آنها با هم متفاوت است.

**مؤید:** (به امر جدید بودن قضاء و در نتیجه مغایری تکلیف به اداء با تکلیف به قضاء)

در برخی روایات از "قضاء" به "بدل" تعبیر شده است و می دانیم که "بدل" امری مغایر "مبدلٌ منه" است لذا این روایات نشان می دهند که تکلیف به قضاء، مغایر با تکلیف به اداء است.

**وجه ضعف:** می دانیم که واجبات متعدّدی همانند زکات، خمس و ... قضاء ندارند لذا این روایات که برای همه واجبات بجز ولایت، بدل را مطرح کرده اند احتمالاً به جهت اهمیت دادن به ولایت در مقابل سایر واجبات مطرح شده اند و تعبیر بدل در آنها تسامحی است.

### نقد دوم:

قاعده حیلولة مطلق است و در تمامی موارد شک در انجام نماز بعد از انقضاء وقت نماز جاری است چه این شک از انحلال عمل اجمالی پدید آمده باشد و چه مسبوق به علم اجمالی نباشد بنابراین محدود کردن قاعده حیلولة به موارد شک غیر مسبوق به علم اجمالی سند معتبر ندارد.

در ما نحن فیه قاعده حیلولة نسبت به اکثر جاری می گردد وجوب اکثر را نفی می کند و می دانیم که قاعده حیلولة بر استصحاب و اشتغال مقدم است .

**مؤید:** عمومیت قواعد مشابه مثل تجاوز و فراغ و قاعده ظاهر حال مسلم نسبت به مطلق شک (چه مسبوق به علم اجمالی باشد و چه نباشد)

**وجه ضعف:** قاعده تجاوز و فراغ و حیلولة قواعد متفاوتی هستند و مناطهای مختلفی دارند.

### نقد سوم: (بر توجیح مفتاح الکرامه توسط سید یزدی)

اگر استدلال به استصحاب عدم اتیان درست بود در مافات عن ابیه او ابویه و وجب علی الولد الاکبر نیز جاری می شد و لذا وجوب اکثر بر ولد اکبر ثابت می گشت در حالی که هیچ فقیهی به وجوب اکثر در ولد اکبر ملتزم نشده است.

مرحوم سید یزدی در توضیح این نقد گفته است که این نقد صرفاً به استدلال به استصحاب وارد است نه اشتغال، در نقد این نقد نیز گفته است که این اشکال نقضی وارد نیست چرا که در ما وجب علی ولد الاکبر نصّ وجود دارد و به جهت نصّ خاص همه قائل به برائت از اکثر هستند نه این که فتوایشان علی القاعده باشد.

## تذکر:

در مسئله ای مشابه به مسئله قبلی بسیاری از فقهاء به لزوم انجام اکثر بر ولد اکبر ملتزمند در صورتی که پدر و مادر در زمان حیات خودشان جاهل به مقدار ما فات باشند و مردد بین اقل و اکثر باشند و در همان زمان حیات خودشان اکثر بر آنها واجب گردد (چه با اماره و چه با اصول) ولی آن را بجا نیاورند در اینجا فقهاء ملتزمند که ولد اکبر باید اکثر را انجام دهد.

## توجیه دوّم مفتاح الکرامه:

در روایت از امام صادق علیه السلام که در مورد کسی که نمی داند چقدر نماز نافله مستحبی از وی قضاء شده زیاد قضا کند، مستدل از راه تنقیح مناط و اولویت قطیعه این حکم را به واجبات نیز سرایت داده است و در نتیجه حکم به لزوم انجام اکثر در دوران نمازهای واجب فوت شده بین اقل و اکثر داده است.

شیخ انصاری این توجیه را اضعف از توجیه قبلی می داند و امر به تأمل در این توجیه می نماید.

وجه اضعفیت: (محقق تبریزی)

از این روایت تحصیل علم به فراغ استفاده نمی شود فلا یدل علی المدّعی.

## محقق همدانی:

بین استحباب با وجوب تفاوت است استحباب ترخیص و توسعه و جواز ترک است برخلاف وجوب آنچه که روایت می گوید استحباب زیاد خواندن است و هیچ کس آن را منکر نیست اما این استحباب هیچ دلالت قطعی بر وجوب انجام اکثر ندارد.

## دوران بین وجوب و حرمت

توجه: (مرحوم امام خمینی)

محل بحث در تمامی صور چه حکمیه و چه موضوعیه و اقوال مطرح در آن مربوط به جایی است که هیچ یک از دو طرف مزیت قطعی و چه احتمالی بر دیگری نداشته باشد مثلاً اگر یک طرف حفظ نظام یا ناموس و طرف دیگر حفظ مال مسلماً طرف اول مقدّم است و کسی قائل به برائت یا تخییر نیست.

در مورد دوران امر بین واجب و حرام بحثهای زیادی مطرح است مثل بحث از مرّجات بحث از تعیین اهم مهم مزیت ها بحث استصحاب عم بحث جریان برائت که در میان اینها مرسوم آن است که در انتهای بحث شک در تکلیف صرفاً از بحث جریان برائت و عدم آن بحث می شود و سایر مباحث در بخش های دیگر اصول مطرح می شوند شیخ انصاری نیز از همین شیوه تبعیت می کند تنها به صورت اجمالی به جریان یا عدم جریان استصحاب نیز اشاره می کند.

### درباره استصحاب:

نسبت به آثار مختصه به هر یک از وجوب یا حرمت استصحاب عدم جاری است البته تا زمانی که مخالفت عملیه قطعیه پیش نیاید و یا اگر ظاهر آن مخالفت عملیه قطعیه بود با یکی از توجیحات سه گانه مطرح شده در قطع و ظن قابل توجیه باشد.

نسبت به آثار مشترک بین وجوب و حرمت شکّی وجود ندارد تا استصحاب عدم جاری شود چرا که با وجود علم به الزام ترتب این آثار قطعیه است.

### اقوال مطرح در مسأله:

1. جریان اصاله البرائت اباحه ظاهری (مرحوم امام خمینی): تعبیر به اباحه تسامحی رایج است و تعبیر دقیق در این موارد حلیت ظاهری است.

2. توقف

3. نه برائت را می پذیریم و نه توقف را

4. تقدیم جانب حرمت

5. تخییر

(الف) تخییر بدوی

(ب) تخییر استمراری

(ج) تفصیل بین تخییر بدوی و تخییر استمراری

توجه:

اقوال مطرح شده مربوط به صورتی است که هر دو توصلی باشد یا لا اقل احدهما غیر معین تعبدی باشند ولی اگر هر دو یا احدهما معین تعبدی باشد هیچ کس قائل به جریان اصالت البرائت نیست چرا که مستلزم مخالفت عملیه قطعیه است. قول اول جریان اصاله البرائت و حکم به اباحه ظاهری.

استدلال قائلین به جریان اصاله البرائت:

1. برائت شرعیه:

روایاتی که دلالت بر برائت شرعیه دانستند همگی در ما نحن فیه نیز جاری می شوند مثل کل شیء مطلق طبق نسخه شیخ طوسی کل شیء مطلق حتی یرد فیه امر او نهی در ما نحن فیه جاری است چرا که علم تفصیلی به هیچ یک از امر و نهی نداریم.

2. برائت عقلیه:

بیبیدلیل برائت عقلیه قبح عقاب بلا بیان در ما نحن فیه جاری است چرا که در ما نحن فیه نیز حجت تمام نیست. توجه برای اجرای برائت عقلیه و برائت شرعیه عدم العلم چه وجدانا و چه تعبدا کافی است و علم به عدم لازم نیست بنابراین همین که حجت بر وجوب تمام نبود عقلا و شرعا مؤاخذه بر ترک قبیح خواهد بود و



همین که حجت بر حرمت تمام نبود عقلا و شرعا مؤاخذه بر فعل قبیح خواهد بود .  
چه احتمال وجوب منتفی باشد و چه احتمال وجوب منتفی نباشد و چه احتمال  
حرمت منتفی باشد و چه احتمال حرمت منتفی نباشد.

### اشکال اوّل:

در ما نحن فيه الزام را می دانیم تردید ما در آن است که الزام به فعل است با به  
ترک بنا بر این شک ما در اصل تکلیف نیست تا برائت جاری کنیم بلکه شک ما در  
مکلف به است و چون امکان احتیاط نیست دوران بنی وجوب و حرمت باید قائل به  
تخیر شویم.

### پاسخ اشکال اوّل:

علم به جنس تکلیف الزام با علم به نوع تکلیف تفاوت دارد علم به نوع تکلیف شک  
در متعلق آن مثل علم به وجوب و تردید در متعلق آن به ظهر و جمعه اجرای اصل  
برائت منجر به مخالفت عملیه قطعیه می گردد و هو لا يجوز قطعا در علم به جنس  
تکلیف و تردید در نوع الزام (به فعل یا به ترک است) مخالفت عملیه قطعیه پیش  
نمی آید و صرفا مخالفت التزامیه می شود و هو غیر مانع فی التوصلیات فی فروع  
دین .

### ایراد دوّم: (در دوران بین محذورین به قائل به برائت)

وقتی که شما قبول کردید که نظر خداوند و معصومین علیهم السّلام، در مسأله ای  
یکی از وجوب یا حرام بوده است باید شما هم بدان ملتزم شوید به مقتضای ادلّه  
ای همانند "اطیعوا الله و اطیعوا الرسول"

### پاسخ شیخ:

منظور شما از التزام دو حالت دارد:

1. التزام عملی است ک با فتوی به اباحه ظاهری مخالفت عملیه قطعیه انجام

نداده ایم چرا که اگر مکلف انجام دهد شاید در واقع واجب بوده باشد و اگر مکلف ترک کند شاید در واقع حرام بوده است به مفروض آن است که واجب یا حرام توصلی هستند لذا مخالفت عملیه قطعیه پدید نمی آید.

## میرزای شیرازی:

بہتر بود شیخ انصاری به مبنای بحث اشاره می کرد شیخ انصاری و بسیاری از محققین معتقدند که آنچه عمل اجمالی علت تامه برای آن است حرمت مخالفت عملیه قطعیه است و چنین چیزی در ما نحن فیہ پدید نمی آید چرا که در صورت انجام شاید واجب باشد و در صورت ترک شاید حرام باشد ولی ظاهر عبارات مستشکل نشان می دهد که گمان کرده علم اجمالی همانند علم تفصیلی علت تامه برای وجوب موافقت قطعیه است لذا موافقت احتمالیہ را نمی پذیرد.

## 2. التزام قلبی است:

اولا موافقت التزامیہ را واجب نمی دانیم.

ثانیا کسانی که موافقت التزامیہ را واجب می دانند آن را تابع علم می دانند یعنی اگر علم تفصیلی به حکمی داشتیم به همان حکم تفصیلا ملتزمیم اگر علم اجمالی به حکمی داشتیم به همان حکم اجمالا ملتزمیم در ما نحن فیہ می دانیم کہظ حکم واقعی یا وجوب است و یا حرمت و ما ہم بدان ملتزمیم اباحہ ای کہ می گوئیم حکم ظاہری است و حکم ظاہری نباید منجر بہ مخالفت عملیہ قطعیه با حکم واقعی شود کہ در اینجا اینگونه نیست.

سوما لازمہ مسلمان بودن آن است کہ انسان حکم اللہ را طرح نکند بنابراین ہر چند التزام را واجب ندانیم ولی طرح حکم اللہ را نمی توانیم اجازہ دہیم کار شما طرح حکم اللہ است شما قبول دارید کہ حکم اللہ یا وجوب است یا حرمت پس چگونه آن را طرح می کنید و فتوا بہ اباحہ می دہید این کار همان احداث قول ثالث است کہ در فقہ رد کردہ آید .

طرح یا از جہت علم است کہ در ما نحن فیہ پیش نمی آید و یا از جہت اعتقاد است کہ ما بہ همان اندازہ کہ علم داریم بہ واقع ہم ملتزمیم و آن را طرح نکردہ ایم اباحہ ای کہ می گوئیم حکم ظاہری است و بہ معنای طرح و در بحث تعادل و

تراجیح در تعیین قاعده ثانویه بین دو خبر متعارض جمهور فقهاء قائل به تخییر اند و برخی قائل به توقف و هیچ کس قائل به اباحه ظاهری نشده است درست است که مورد آن اخبار تعارض نصین است و ما نحن فیه فقدان نص است ولی با تنقیح مناط همان حکم به تخییر به ما نحن فیه نیز تعمیم داده می شود.

محقق تبریزی:

مناط عدم رضایت شارع به ترک واقع است که در موارد فقدان نص نیز وجود دارد و موجب می شود که حکم به تخییر نماییم.

پاسخ شیخ انصاری: استدلال به تنقیح مناط در صورتی درست است که آن مناط قطعی باشد در ما نحن فیه ما یقین نداریم که مناط حکم شارع به تخییر در خبرین متعارضین عدم رضایت شارع به ترک واقع باشد تا به موارد فقدان نص نیز تعمیم داده شود بکه احتمال عقلائی می دهیم که از آنجا که در خبرین متعارضین با دو حجت خبر ثقه روبرو هستیم و علی القاعده می بایست به هر دو عمل می کردیم اکنون که به هر دو نمی توانیم عمل کنیم لا اقل باید به یکی از آن دو خبر عمل کنیم با توجه به این احتمال نمی توانیم حکم را به ما نحن فیه تعمیم داد چرا که در فقدان نص ما با دو حجت خبر ثقه متعارض روبرو نیستیم بلکه تنها یک علم اجمالی داریم که حکم الله واقعی یکی از وجوب و حرمت است و نصی و خبری بر تعیین احدهما نداریم .

حتی اگر روایات باب تعادل و تراجیح نیز حکم به تخییر نمی کرد باز هم عقل به تخییر بین دو خبر متعارض حکم می کرد

البته ما دلیلی نداریم که ثابت کنیم مناط حکم شارع به تخییر وجود خبرین متعارضین بوده ولی صرف وجود این احتمال برای ابطال استدلال به تنقیح مناط قطعی کافی است .

سید یزدی : مناطی که شیخ انصاری می گوید مبتنی بر سببیت است و چون قطعاً سببیت باطل است و احتمال عقلائی نیز نمی دهیم که مناط تخییر وجود حجتین متعارضین باشد .

اشکال پنجم :

در صورتی که دو مجتهد که مساوی هستند یکی فتوا به وجوب دهد و دیگری فتوا

به حرمت دهد همه شما قائلید که باید تخییر کرد پس چرا این تخییر را در ما نحن فیه جاری نمی کنید ؟

پاسخ : مناط قطعی برای تخییر بین دو مجتهد مساوی که فتوی به وجوب و حرمت داده اند پیدا نکردیم که تنقیح مناط کنیم و آن را به موارد فقدان نص نیز تعمیم دهیم شاید مناط در آن تخییر این بوده که چون فتوای مجتهد بر عامی حجت است و در فرض مزبور یعنی تساوی دو مجتهد عمل به هر دو ممکن نیست و مرجهی نیز بر احدهما وجود ندارد قائل به تخییر شده اند خلاصه تعمیم حکم به فقدان نص نیازمند تنقیح مناط قطعی است که در ما نحن فیه وجود ندارد .

اشکال ششم :

همه فقهاء در فقه گفته اند که در موارد اختلاف امت بر دو قول خرق اجماع مرکب و احداث قول ثالث صحیح نیست چرا که مستلزم طرح قول معصوم ع می گردد چگونه برخی از همین فقهاء در علم اصول در دوران بین وجوب و حرمت و فقدان نص وجوب و حرمت را طرح کرده و قائل به اباحه و حلّیت ظاهری شده اند ؟

اولا : آن طرحی که فقهاء رد کرده اند در فروع دین و توصیّات طرح عملی قول معصوم است و در ما نحن فیه از قائل شدن به اباحه طرح عملی قول معصوم لازم نمی آید .

ثانیا: این گونه نیست که همه فقهاء قائل باشند که در موارد اختلاف امت بین دو قول نمی توان سومی را مطرح کرد برخی فقهاء در صورتی که قول سوم موافق با اصل و قواعد باشد آن را پذیرفته اند .

ثالثا: شیخ طوسی در موارد اختلاف امت بر دو قول قائل به تخییر واقعی شده است که قول ثالثی است از این که مطابق با اصل باشد یا نباشد .

ناگفته نماند که تفسیری واحد از عبارت شیخ طوسی در عده الاصول وجود ندارد گروهی از فقهاء همانند محقق حلی از عبارت شیخ تخییر واقعی فهمیده اند و آن را رد کرده اند و گروهی دیگر از فقهاء همانند سلطان العلماء صاحب معالم میرزای قمی از عبارت شیخ طوسی تخییر ظاهری فهمیده اند و آن را حرف درستی دانسته اند .

محقق حلی گفته است شیخ طوسی نظر به تساقط رجوع به اصل را منجر به طرح قول معصوم ع دانسته در حالی که تخییر واقعی که خود شیخ ملتزم به آن است به همین اشکال مبتلاء است .

شیخ طوسی در موارد اختلاف امت علی قولین در میان شیعیان دو قول است :

1- گروهی قائل به تساقط هر دو قول و رجوع به مقتضای عقل هستند هر چند در تعیین مقتضای عقل اختلاف دارند که شیخ در اینجا تفریع زده و گفته طبق این مبنا امکان دارد که در دوره ای فقهاء شیعه دارای دو قول مثل اباحه و حظر باشند و بین آنها اختلاف باشد سپس استدلال معتبری مطرح شد و همگی بر یک قول اجماع کنند چرا که با آمدن استدلال معتبر جایی برای رجوع به اصل عملی عقلی باقی نمی ماند .

2- گروهی قائل به تخییر هستند که شیخ بر این نیز تفریع زده و گفته این مبنا امکان ندارد که در دوره ای مسأله ای بین فقهاء اختلافی بوده و گروهی به وجوب و گروهی به حرمت فتوی دهند و در دوره بعدی اجماعی شود چرا که وقتی که دوران بین محذورین و فقدان نص بر تعیین احدهما در دوره اول تحقق یافت معلوم می شود که حکم الله تخییر بوده و هر دو حکم علی نحو التخییر درست بوده اند لذا لطف خداوند اجازه نمی دهد که بعدا همه امت به یک قول قائل شوند و قول دیگر را باطل بدانند.

نتیجه گیری شیخ انصاری :

تفریعی که شیخ طوسی بر قول به تخییر مطرح کرده نشان می دهد که مراد شیخ طوسی از تخییر تخییر واقعی بوده است هر چند قائل شدن به تخییر واقعی نظر درستی نیست کما اوضحه المحقق حلی

هفتمین اشکال :

ادله برائت دو دسته هستند :

1- برخی ادله مثل کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی و کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام مربوط به شبهات تحریمیه هستند نه دوران بین المحذورین لذا ما نحن فیه را شامل نمی شود .

2- برخی ادله همانند قبح عقاب بلا بیان و هم فی سعه حتی یعلموا .

صرفا دلالت بر آزادی مکلف و عدم عقاب می نمایند لذا اعم از مدعا بوده و نظر به تخییر را ابطال نمی کنند .

قائل به تخییر نیز قبول دارد که مکلف بین انجام یا ترک عمل آزاد است و مؤاخذه ای بر انجام یا ترک نخواهد بود.

ادله تخییر تعمیم بین دو خبر متعارض یا تخییر بین مجتهدین متساویین در مواردی که مدلول دو خبر یا فتوی وجوب و حرمت است می باشد که ما این تعمیم را نپذیرفتیم بنابراین دلیلی برای پذیرش تخییر در موارد فقدان نص باقی نمی ماند.

و شیخ قائل به توقف می شود .

اشکالات مربوط به توقف :

1-روایات فراوانی داریم که شارع در هر واقعه ای حکم دارد بنابر این چگونه ممکن است که هم نسبت به حکم واقعی و هم نسبت به حکم ظاهری توقف کنیم ؟

پاسخ شیخ انصاری :این روایات می گویند شارع در هر واقعه ای حکمی دارد و ما آن را منکر نیستیم هر واقعه ای حکمی دارد و ما می دانیم که حکم واقعی در ما نحن فیه یکی از وجوب و حرمت است و بدان ملتزمیم ولی چون دلیلی بر تعیین یکی از وجوب یا حرمت نداریم نمی توانیم به هیچکدام فتوی دهیم .

لازم نیست که در هر موردی حکم ظاهری وجود داشته باشد حکم ظاهری برای رفع تحیر مکلف در مقام عمل جعل شده است و در ما نحن فیه چنین تحیری نیست چرا که ارتفاع نقیضین محال است و مکلف یا انجام می دهد و یا انجام نمی دهد در هر دو مورد صورت احتمال موافقت وجود دارد و مخالفت عملیه قطعیه رخ نمی دهد .

اشکال محقق آشتیانی :

ادله تخییر منحصر به تعمیم تخییر بین خبرین متعارضین و یا مجتهدین متساویین نیست بلکه دلیل دیگری نیز بر تخییر وجود دارد و شما آن را رد نکردید و به نظر ما تمام است در موارد دوران بین محذورین و تکرار واقعه در صورت حکم به برائت یا توقف مخالفت عملیه تدریجیه قطعیه پدید می آید و برای رهایی از این مخالفت راهی جز التزام به تخییر بدوی وجود ندارد .

استدلال های سید صدر بر تقدیم جانب حرمت:

1-قاعده احتیاط :مانحن فیه از مصادیق دوران بین تعیین و تخییر است یا خصوص جانب حرمت متعین است و یا این که بین حرام و واجب مخیر است و هیچ کسی قائل به تعیین وجوب نشده لذا احتیاط عقلی اقتضاء می کند که جانب حرمت تعیین را بگیریم که در این صورت اجماعاً عمل ما مجزی خواهد بود نظیر حکم عقل به لزوم احتیاط به تقلید اعلم در جایی که اختلافی است بین عالم و اعلم تخییراً یا

اعلم تعینا .

نقد : در احکام عقلی شک معنا ندارد در نتیجه جایی برای رجوع به قواعدی همانند قاعده احتیاط باقی نمی ماند چرا که در احکام عقلیه موضوع علت تامه حکم است اگر وجود موضوع احراز شود حکم قطعی به وجود حکم خواهیم کرد و اگر عدم الموضوع احراز شود حکم قطعی به عدم حکم خواهیم کرد .

و اگر به وجود موضوع شک داشته باشیم عقل برهانی حکم نکرده و توقف می کند در نتیجه جایی برای این استدلال باقی نمی ماند مگر اینکه کسی از اخبار توقف احتمال عقلانی بدهد که حکم توقیفی و تعبدی در دوران بین محذورین وجود داشته باشد که نقد دلیل دوم این احتمال نفی می شود.

و موضوع اصول عملیه شک است در احکام عقلی شک راه ندارد لذا اگر حکم نقلی بود و در آن شک کردیم رجوع به اصول عملیه عقلیه و یا نقلیه راه دارد و الا فلا .

2- اخبار توقف توقف یعنی مرتکب نشدن و انجام ندادن در دروان بین وجوب و حرمت اگر جانب حرمت را بگیریم عمل را انجام نمی دهیم و مرتکب نمی شویم .

نقد : اخبار توقف مربوط به شبهات حکمیه تحریمیه هستند که احتمال عقوبت در جانب ترک منتفی است لذا در موارد دوران بین محذورین که احتمال عقوبت اخروی هم در جانب فعل و هم در جانب ترک مطرح است مدلول این اخبار نیست . ناگفته نماند که ظاهر عبارت سید صدر نشان می دهد که به اخبار احتیاط نیز استناد کرده ولی چنین استدلالی بعید است .

وجه بعد : از محقق تبریزی

اولا: احتیاط یعنی بگونه ای عمل کنیم که موافقت عملیه قطعیه حاصل گردد لذا در دوران بین محذورین احتیاط ممکن نیست .

ثانیا: احتیاط در این اخبار فقهی بود که مربوط به عمل مکلف است که به گونه ای انجام شود که موافقت عملیه حاصل گردد ولی احتیاط مطرح در مانحن فیه احتیاط در مسأله اصولی و بحث تحصیل حجت است که اخبار به آن کاری ندارد .

تحصیل حجت در همه ابواب بحث اصولی است و تطبیق حجت حاصل در مورد خاص بحث فقهی است .

3- دلیل سوم :

دفع مفسده اولی از جلب منفعت است.

این استدلال از قدیم مطرح بوده و علامه حلی نیز در کتب خود آن را نقل کرده است اگر جانب حرمت را مقدم کنی معمولا مفسده در فعل را دفع کرده ای چرا که معمولا در حرام فعل مفسده دارد و گاهی مصلحت در ترک است اگر جانب وجوب را مقدم کنی معمولا مصلحت در فعل را تحصیل کرده ایم چرا که معمولا در واجب فعل مصلحت دارد و گاهی ترک مفسده دارد. نزد عقلاء در امور روزمره و نزد شارع به قرینه روایات اهتمام به دفع مفسده پیش از جانب منفعت است.

پاسخ شیخ انصاری: این قاعده مربوط به مواردی است که در یک طرف صرفا منفعت مطرح باشد و مفسده ای در آن نباشد مثل دوران بین حرمت و مستحب ولی در واجب صرف مصلحت نیست بلکه در ترک واجب مفسده ای وجود دارد که تجسم عینی آن در آخرت عقوبت اخروی است و اساسا تفاوت واجب و مستحب در همین است. ولی ما نحن فیه اینگونه نیست چرا که در هر دو طرف احتمال عقوبت اخروی است.

مرحوم سید یزدی: نکته ای گفته قاعده دفع مفسده اولی از جلب منفعت است کلیت ندارد و نزد عقلاء مربوط به جایی است که مقدار مفسده و مصلحت را بدانیم و بدانیم که مفسده از مصلحت بیشتر است و احتمال مساوی باشد. در شریعت چون هیچ مصلحتی معادل عقوبت اخروی نیست در دوران بین حرام و مستحب این قاعده جاری است لذا ما نحن فیه را شامل نمی شود. لذا در مواردی همانند شبهات تحریمیه اگر قائل به برائت می شویم به جهت وجود مؤمن از عقاب است و الا حکم به تقدیم جانب حرمت می کردیم.

4- فقهاء گفته اند امثال حرام سهل الوصول تر است نسبت به امثال واجب چرا که امثال حرام یا خوابیدن یا ترک از روی غفلت حاصل می گردد ولی امثال وجوب با خوابیدن و ترک از روی غفلت حاصل نمی شود این سخن فقهاء در ما نحن فیه نیز منطبق می گردد لذا در دوران بین حرام و واجب حرمت را مقدم می کنیم لانه اتم و اسهل.

نقد با توضیحات محقق همدانی:

این سخن فقهاء که حرمت اتم از واجب است مربوط به جایی بوده است که جانب حرمت و جانب وجوب هر دو احراز شده باشند و احراز کرده ایم که حرام توصلی و واجب تعبدی است و مقام بحث تزامم بین این دو است فقهاء گفته اند که چون امثال حرام توصلی آسان تر است از امثال واجب تعبدی لذا جانب وجوب متعین نمی شود و البته حرف درستی گفته اند ولی شما این استدلال درست را در جایی



منطبق کرده اید که نه وجوب محرز است و نه حرمت بحث نیز بین دو توصلی یا احدی غیر معین تعبدی است. (بحث بین حرام توصلی و واجب تعبدی نیست) و در آخر نیز می خواهید با این استدلال تخییر را نفی کنید لذا انطباق سخن فقهاء با ما نحن فیه کاملاً متفاوت است .

دلیل پنجم :

سه نمونه برای استقراء:

1- ایام استظهار در اول : امر دائر است که زن حیض است تا نماز یومیه بر وی حرام باشد یا استحاضه تا نماز یومیه بر وی واجب باشد فقهاء جانب حرمت را مقدم کرده و نماز را بر وی حرام دانسته اند .

2- ایام الاستظهار در آخر که مثل بالا است .

3- حرمت وضوء با احد الانائین که علم اجمالی به نجاست یکی از آن داریم و آب دیگری نداریم .

امر دائر است که آن انائی که با آبش وضو گرفته نجس بوده تا وضو حرام باشد یا پاک بوده تا وضو وجوب غیره برای صلاه داشته باشد فقهاء جانب حرمت را مقدم کرده اند .

نقد :

اولا : استقراء در صورتی معتبر است که بر ظن آدمی غلبه یافته و اطمینان آور باشد در حالی که با سه مثال چنین غلبه ای حاصل نمی شود .

ثانیا : هیچ یک از این مثالها ربطی به ما نحن فیه ندارد .

الف- ایام استظهار از آخر الف : مشهور فقهاء جانب حرمت را مقدم نکرده اند بلکه نظر مشهور وجوب احتیاط است که با جمع بین تروک حائض و افعال مستحاضه حاصل می شود .

ب: آن فقهائی که حکم به حرمت نماز در ایام استظهار آخر فتوی داده اند دلیلشان استصحاب حیض و استصحاب حرمت نماز خواندن (استصحاب حکمی) بوده است لذا به تقدیم جانب حرمت در دوران بین محذورین ربطی ندارد .

2- ایام استظهار از اول :

الف: مشهور علماء جانب حرمت را مقدم نکرده اند بلکه نظر مشهور وجوب احتیاط است که با جمع بین تروک حائض و افعال مستحاضه حاصل می شود .

ب: آن فقہائی که به حرمت نماز در ایام استظهار از اول فتوی داده اند دلیلشان قاعده کل ما امکن کونه حیضا فهو حیض و اطلاقات است لذا به تقدیم جانب حرمت در دوران بین محذورین ربطی ندارد .

3-حرمت در وضو با احد الانائین که اجمالا به نجس بودن یکی از آنها علم داریم :

الف: حرمت وضو در مثال فوق حرمت تشریعی است که به جهت عبادت بودن وضو و نیاز داشتن آن به قصد قربت پدید می آید در حالی که بحث ما در توصلی است لذا حرمت ما حرمت ذاتی است نه حرمت تشریعی .

ب: فتوای فقهاء به حرمت وضوء به جهت روایت بوده است نه بر قاعده و در آن روایت علتی نیست که به سایر موارد تعمیم داده شود .

مؤثقه عمار ساباطی : مسأله عن رجل معه انائان وقع فی احدهما قدر و لایدی ایهما هو و لا یقدر علی ماء غیر هما قال ع یهریقهما و یتمم .

ت: مسئله وضوء بحث تراحم ذات بدل با فاقد بدل است وجوب تحصیل طهارت از حدث برای صلاه بدل دارد و بدل آن تیمم است و حرمت وضوء با آب نجس بدل ندارد لذا جانب حرمت را که فاقد بدل بوده مقدم کرده اند و در جانب وجوب حکم به بدل یعنی تیمم نموده اند چگونه این فتوا را به همه موارد تعمیم داده اند ؟

ج : بحث ما در دوران بین موافقت احتمالیه و مخالفت احتمالیه است ولی مثال وضوء دوران بین موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه است چرا که اگر با هر دو وضوء بگیرد هم قطعاً موافقت کرده و هم قطعاً مخالفت کرده و هیچ فقیهی قائل نشده که برای موافقت قطعیه می توان مخالفت عملیه قطعیه مرتکب شد مگر در موارد تراحم .

دلایل طرفداران تخییر بدوی :

1-قاعده احتیاط : در موارد تخییر اگر در مرحله دوم همان حکمی را که در مرحله اول انتخاب کرده بودیم انتخاب کنیم عند الجمیع بدوی و استمرار و تفصیل عمل ما مجزی است ولی اگر در مرحله دم حکمی غیر حکم اول انتخاب کنیم عمل ما در نزد برخی فقهاء که طرفداران تخییر بدوی هستند مجزی نیست لذا عقل حکم می کند که همان حکمی را انتخاب کنیم که در مرحله اول انتخاب کرده بودیم .

نقد : تخییری که در موارد فقدان نص یا اجمال نص مطرح است بحکم عقل است لذا شک در آن معنا ندارد و موضوع برای هیچ اصل عملیه نخواهد بود .

2-استصحاب حکمی که در مرحله اول انتخاب کرده است .

نقد : می توان تخییر را استصحاب کرد و چون تخییر سبب برای انتخاب حکم در مرحله اول بوده است استصحاب تخییر اصل سببی و استصحاب حکمی که اختیار کرده اول اصل سببی است و اصل سببی بر اصل مسببی حاکم می شود .

نقد نقد :

از آنجا که تخییر در موارد فقدان نص و اجمال نص حکم عقل است و حکم عقل قابل استصحاب نیست لذا استصحاب تخییر صحیح نیست .

3-اگر بناء را بر استمرار تخییر بگذاریم مخالفت عملیه تدریجیه قطعیه پدید می آید و هو لایجوز و لذا باید قائل به تخییر بدوی شویم .

نقد : شیخ انصاری به جهت دو نقض مخالفت عملیه قطعیه تدریجیه را قبیح نمی داند یعنی دلیلی بر قبیح بودن آن نمی بینند .

نقض اول : اگر مجتهدی قبلا قائل به حرمت عمل و بعد نظرش عوض شد و قائل به وجوب عمل شد مخالفت عملیه قطعیه پدید می آید ولی اجماعا مانعی ندارد .

نقض دوم :

اگر شخصی مقلد مرجعی بود که عمل را حرام می دانست سپس از آن مرجع عدول کرد و آن عمل در نزد مرجع دوم واجب بود ولی اجماعا مانعی ندارد .

مرحوم محقق تبریزی مرحوم شیخ در دور بعدی تدریسش در مباحث فروع اجمالی از این سخن برگشت و قائل به مخالفت عملیه قطعیه چه دفعیه و چه تدریجیه کرد و ایشان در دوره بعد قائل شد که عقل به صورت قطعیه حکم به عدم جواز معصیت مولی می نماید و در این حکم قطعیه فرقی بین دفعیه و تدریجیه وجود ندارد درباره این نقض ها نیز پاسخ داد که مکلف در هر زمانی باید نسبت به عمل در همان زمان حجت داشته باشد نسبت به معامله که اکنون موضوعشان منتفی است در همان زمان حجت داشته و الآن این معاملات موضوع ندارد .

درباره عبادات نیز نسبت به عباداتی که وقت آن باقی است باید عمل را اعاده کند ولی نسبت به سایر عبادات چون قضاء به امر جدید است و امر جدید نداریم لذا اعمالی که طبق فتوای مرجع قبلی انجام داده مجزی است و نیازی به قضاء ندارد علاوه که عدولی اختیاری از یک مرجع به مرجع دیگر را قبول نداریم .

المسأله الثانيه

شک در اصل تکلیف در دوران بین محذورین شبهه حکمی ناشی از اجمال نص مسلک شیخ توقف است .

که این دو حالت دارد اجمال در حکم نمی دانیم که حکم مراد از امر وجوب بوده یا حرمت چرا که نمی دانیم امر به داعی طلب بوده یا تهدید و فرض می کنیم ظهوری در کار نباشد .

یا اجمال در موضوع حکم مثلا رغبت نکاح موضوع حکمی قرار گرفته است حالا یا فیه یا عنه و فرض می کنیم که قرینه معینه نباشد .

### المسأله الثالثه

در اینجا شیخ قائل به تخییر می شود .

فرق بین تعارض نصین و بین اجمال نص و فقدان نص :

در مورد تعارض نصین روایات فراوانی وارد شده اند که بر تخییر دلالت می کنند برخی از آنها مطلقند و با اطلاقشان صورت دوران بین محذورین را شامل می شود و برخی اصلا در موارد دوران بین محذورین وارد شده اند.

در نتیجه اکثریت قریب به اتفاق فقهاء در موارد تعارض نصین تخییر را پذیرفته اند البته بسیاری ز این فقهاء از طریق تنقیح مناط خواسته اند که این تخییر را به موارد فقدان نص و اجمال نص نیز تعمیم دهند که شیخ انصاری این استدلال را نپذیرفت چرا که تنقیح مناط باید قطعی باشد و یقین نداریم که مناط در این اخبار عدم اعراض شارع از احکام واقعیه باشد .

تنها مخالفین تخییر در ما نحن فیه کسانی هستند که در مباحث قبلی نیز قائل به تقدیم جانب حرمت شده بودند مثل سید صدر همان ادله قبلی را اینجا تکرار کرده اند و پاسخ آنها همان پاسخ هایی است که قبلا داده ایم تنها در کتب این افراد در بحث تعارض نصین دلیل دیگری نیز وجود دارد و آن این است که مدلول نهی از مدلول امر قوی تر است چرا که مدلول نهی ترک تمامی افراد است و مدلول امر انجام یک فرد (به نقل از صاحب قوانین) و این دلیل نیز نا تمام است چرا که مدلول امر صرفا طلب ایجاد طبیعت (صرف وجود) است و مدلول نهی طلب ترک طبیعت این حکم عقل است که می گوید امتثال نهی به ترک تمامی افراد است امتثال امر با انجام یک فرد حاصل می شود .

(ان صرف الوجود یتحقق باول وجود و لکن ترک الطبیعه لا یتحقق الا بترک جمیع افراد )

عمده بحث در ما نحن فیه در آن است که قائل به تخییر بدوی یا استمراری و یا تفصیل دهیم که شیخ انصاری قائل به تخییر بدوی می گردد .

دو دلیل طرفداران تخییر استمراری در دوران بین محذورین ناشی از تعارض نصین :

## 1-اطلاق اخبار :

نقد شیخ : اطلاق منوط به تمامیت مقدمات حکمت است و یکی از مقدمات حکمت آن است که مولی در مقام بیان باشد وقتی که روایات تخییر را بررسی می کنیم می بینیم که در همه آنها معصوم ع در مقام بیان وضعیت کسی است که با دو حدیث متعارض روبرو شده و مرجح معتبری پیدا نکرده است و هیچ کدام در مقام بیان کسی که قبلاً یک طرف را انتخاب کرده نیستند بنابراین صرفاً متحیر من اول امر را شامل می شوند نه متحیر بعد از اخذ به یکی از دو خبر را .

2-استصحاب تخییر در موارد فقدان نص و اجمال نص استصحاب تخییر درست نبود چرا که تخییر به حکم عقل بود و حکم عقل قابل استصحاب نیست به خلاف موارد تعارض نصین .

نقد : می دانیم که در استصحاب احراز بقاء موضوع شرط است و موضوع قضیه متیقنه متحیر است و بعد از اخذ به یکی از دو خبر متعارضین این موضوع منتفی می گردد فلا وجه لاستصحاب .

مرحوم قمی در قلائد :

متحیر یعنی کسی که علم ندارد تحیر یعنی عدم العلم و امر عدمی است بعد از اخذ به یکی از آنها مکلف علم به واقع ندارد نه وجدانا و نه تعبداً بنابراین موضوع همچنان باقی است و استصحاب تخییر صحیح است .

مرحوم همدانی : مرحوم شیخ می بایست می فرمود موضوع متحیر از اول امر است چرا که آنچه که در اخبار تحیر موضوع قرار گرفته متحیر از اول امر است و بعد از اخذ این موضوع منتفی است لذا اشکال شیخ بر استصحاب تخییر تصحیح می گردد .

دوران بین وجوب و حرمت در شبهه موضوعیه :

اقوال مطرح در این مسئله و مختار شیخ انصاری همانند صور فقدان نص و اجمال نص می باشد .

قائل شدن به توقف در اینجا نسبت به قائل شدن به توقف در موارد فقدان نص و اجمال نص اولویت دارد چرا که برخی اشکالات مطرح در آنجا مثل لزوم طرح قول امام در ما نحن فیه پدید نمی آید و موارد مخالفت قطعیه التزامیه در شبهات موضوعیه فراوان است که در بحث فروع علم اجمالی در بحث قطع به هشت مورد از آن اشاره کردیم .

مرحوم سید یزدی : به اولویت مطرح شده از سوی شیخ اشکال کرده است که در ما نحن فیه هر چند منشأ شبهه و رافع شبهه شارع نیست ولی همان اشکال

لزوم طرح قول امام ع همان جواب تکرار می گردد چرا که وقتی که می دانیم که مایع مقابل ما یا شرابی است که شرب آن به نظر امام ع حرام است و یا دارویی است که شربش واجب است برای سلامتی قائل شدن به اباحه یا توقف مستلزم مخالفت التزامیه قطعیه با قول معصوم ع است و منجر به مخالفت عملیه قطعیه نخواهد بود همانند شبهه حکمیه لذا اولویتی در کار نیست .

معمولا در این بحث در کتب اصولی یکی از دو مثال ذیل مطرح می شود که هر دو مثال اشکال دارند و هیچ کس در آنها قائل به برائت یا توقف و یا تخییر نیست .

مثال اول : در مقابل شخصی در اتاق تاریکی دو یک زن وجود دارد و شک دارد که زنش است که بر اساس قسم و طئش واجب است یا اجنبیه است که وطئش حرام است .

نقد : این مثال ربطی به ما نحن فیه ندارد و هیچ کس در آن برائت جاری نکرده و قائل به تخییر نشده است چرا که استصحاب عدم زوجیت و عدم وجوب و طء جاری است .

محقق آشتیانی در بحر گفته است که هر چند نقد شیخ انصاری به مثال صحیح است ولی آوردن این مثال برای ما نحن فیه کار درستی نیست ولی بیان شیخ انصاری نیز اشکال دارد چرا که با استصحاب عدم وجوب و طء نوبت به اصل مسببی نمی رسد .

مثال دوم :

مایعی در مقابل شخص است نمی داند که آن مایع شراب است تا شرب آن حرام باشد یا سرکه است که قسم به شرب آن خورده در آن زمان خاص.

نقد شیخ : این مثال نیز ربطی به ما نحن فیه ندارد و هیچ کس در آن قائل به تخییر یا توقف نشده است چرا که در این مثال استصحاب عدم حلف و اصاله الاباحه جاری می گردد .

محقق آشتیانی : هر چند نقد شیخ انصاری به این مثال صحیح است و آوردن این مثال برای ما نحن فیه کار درستی نیست ولی بیان شیخ انصاری نیز اشکال دارد چرا که با اجرای استصحاب عدم حلف که اصل سببی است نوبت به اصل مسببی که اصاله الاباحه است نمی رسد.

شک در مکلف به

نوع تکلیف را می دانیم ولی در متعلق آن تردید داریم مثلاً می دانیم وجوبی به ذمه ما آمده است ولی نمی دانیم متعلق آن وجوب ظهر بوده یا جمعه .

توجه : در موارد شک در تکلیف عمده اختلاف در شبهات حکمیه بود لذا ابتداء شبهات حکمیه مورد بررسی قرار می گرفت ولی در شک در مکلف به عمده اختلاف در شبهات موضوعیه است که به دو قسم محصوره و غیر محصوره تقسیم می شود .

در شبهات محصوره دو بحث است :

- 1- مخالفت عملیه قطعیه با علم اجمالی در شبهات محصوره که جایز است یا نه .
- 2- موافقت عملیه قطعیه با علم اجمالی در شبهات محصوره واجب است یا جایز است .

در بحث شبهات محصوره چهار نظریه مطرح است:

- 1- نظریه منسوب به علامه مجلسی در کتاب الاربعین مخالفت عملیه قطعیه تدریجیه با علم اجمالی جایز است .
- 2- نظریه مقدس اردبیلی میرزای قمی و .... مخالفت عملیه قطعیه جایز نیست ولی احتمالیه جایز است .
- 3- نظریه سید طاووس که قائل به قرعه است .
- 4- نظریه مشهور مخالفت عملیه قطعیه حرام و موافقت قطعیه در موارد شبهات محصوره واجب است .

استدلال مشهور تمام بودن مقتضی و نبوده مانع است .

وقتی که شارع فرموده است انما الخمر و المیسر و... رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه خمر واقعی وجوب اجتناب پیدا کرد چه آن را بشناسیم چه نشناسیم غایت الامر در موارد شبهات بدویه برائت عقلیه و شرعیه مانع یا مؤمن می شد و جلوی تنجر حکم را می گرفتند ولی در موارد علم اجمالی نه مانع عقلی وجود دارد و نه مانع شرعی لذا حرمت واقعی تنجز پیدا می کند و مخالفت با آن معصیت محسوب شده و عقاب دارد .

توجه : ما عناوین را به فرد واقعی آنها معنا می کنیم ولی اقلیتی هم که عناوین را به فرد معلوم معنا می کنند معلوم را اعم از علم اجمالی و توصیلی می دانند لذا طبق مسلک آنها نیز با وجود علم اجمالی به خمیریت احد الانائین وجوب اجتناب بر ذمه مکلف می آید .

مرحوم علامه مجلسی مخالفت عملیه تدریجیه در صورتی که از ابتداء قصد ارتکاب حرام واقعی را نداشته باشد با علم اجمالی جایز است البته علامه مجلسی قبول دارد که مقتضی تمام است و مانع عقلی وجود ندارد ولی مانع شرعی را ادعاء کرده است موانع شرعی که وی مطرح کرده است و آنها را مؤمن دانسته است عبارتند از :

1-روایت کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه فتدعه.

2-صحیحہ عبداللہ بن سنان کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه .

فہم فقہاء قبل از علامہ مجلسی از این احادیث :

صدر این احادیث بہ منطوقہ نشان می دہد کہ ارتکاب شبہات بدویہ حرام است و ذیلش غایت این احادیث با مفہومش نشان می دہد کہ ارتکاب موارد علم تفصیلی بہ حرمت جایز نیست ولی نسبت بہ علم اجمالی تعارض صدر و ذیل پدید می آید چرا کہ علم اجمالی عبارت است از علم بہ جامع و جہل بہ خصوصیت بلحاظہ جہل بہ خصوصیت با صدر این احادیث مرتبت می شود و بہ جہت جہل بہ جامع با ذیل این احادیث در نتیجہ این احادیث نسبت بہ علم اجمالی مجمل ہستند و تنها حکم حلیت در شبہات بدویہ و لزوم اجتناب را در علم تفصیلی بہ ما می فہماند .

علامہ مجلسی فہم رایج فقہاء قبلی را نپذیرفت چرا کہ معتقد است کہ در ذیل این روایات قید بعینہ وارد شدہ است لذا ذیل این روایات تنها علم تفصیلی را شامل می شوند و موارد علم اجمالی و شبہات بدویہ در صدر این احادیث باقی می ماند لذا صدر این احادیث مجوز و مؤمن شرعی برای ارتکاب تدریجی اطراف علم اجمالی محسوب می شوند .

مؤید علامہ مجلسی : در روایت مسعدہ بن صدقہ ہمین تعبیر در این روایات را ذکر کردہ و برای آن سہ مثال آورده است کہ در ہر سہ مثال (ثوب، عبد و امرئہ) علم اجمالی بہ حرمت وجود دارد پس معلوم می شود کہ این روایات دال بر حلیت ارتکاب اطراف علم اجمالی نیز ہستند .

وجہ تعبیر بہ تأید دون الدلیل :

1-بیان مرحوم امام خمینی : سہ نمونہ ذکر شدہ در این حدیث مثال اصطلاحی نیستند و بہ معنای اصطلاحی نظیر ہستند چرا کہ دلیل حلیت ارتکاب در این موارد اصالہ البرائت و قاعدہ حلیت نیست چرا کہ قاعدہ ید و سوق مسلمین و استصحاب عدم کونہ اخت دلیل بر جواز ارتکاب این سہ نمونہ ہستند .

2-دلیل مرحوم محقق آشتیانی :



در نمونه های مطرح شده در این حدیث علم اجمالی به صورت شبهه غیر محصوره است و برخی از اطراف آن از محل ابتلاء خارج هستند در نتیجه اجرای برائت در اطراف باقی مانده محذوری ندارد و این مطلب با ما نحن فیه که علم اجمالی در شبهه محصوره است تفاوت دارد .

شیخ انصاری درباره روایت اول کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه فتدعه استظهار علامه مجلسی را نمی پذیرد چرا که بعینه در عربی ظهور در تاکید معنوی دارد و به معنای عینا که در فارسی به کار می رود نمی باشد بنابر این بعینه تاکید و اهتمامی است که معادل با قطعاً می باشد لذا غایت این حدیث اعم از علم اجمالی و تفصیلی است .

ولی در صحیحہ عبد الله بن سنان استظهار علامه مجلسی را می پذیرد و بعینه را تاکید معنوی نمی گیرد .

ولی به جهت تعارض این ظاهر با نقلی یا عقلی قطعی از این ظهور اولیه رفع ید می کند .

شیخ انصاری : ظهور صحیحہ عبد الله بن سنان را پذیرفت ولی به واسطه اجماع و روایات اشتراک احکام بین عالم و جاهل که نشان می دهند احکام بر فرد واقعی انشاء شده است و خمر واقعی حرام شده نتیجه گرفت که نمی توان به ظاهر صحیحہ عبد الله بن سنان ملتزم شد چرا که عقل قطعی بین اذن به ارتکاب کلام المشتبہین و خطابات اجتناب از حرام که به قرینه نص و اجماع مربوط به حرام واقعی بودند تنافی می دید لذا به واسطه این ادراک قطعی عقل باید از ظهور صحیحہ دست کشید .

ان قلت (دفاع از علامه مجلسی):

بین ظاهر صحیحہ عبد الله بن سنان یعنی اذن به ارتکاب هر دو مشتبہ با حرمت خطابه‌های اجتناب از حرام حرمت واقعی خمر منافاتی نیست چرا که ظاهر صحیحہ عبد الله بن سنان اثبات حلیت ظاهری برای هر دو مشتبہ است و آنچه که با نص و اجماع فهمیده می شد حرمت واقعی خمر است و بین حلیت ظاهری با حرمت واقعی منافاتی نیست لاختلاف موضوعهما .

همان طور که در شبهات بدویه جمهور فقهاء حکم به برائت و حلیت ظاهری می کنند در حالی که شاید در واقع حرام واقعی باشد و منافاتی بین این دو نمی بینند .

قلت : درست است که حکم ظاهری با حکم واقعی تنافی ندارند ولی موضوع حکم ظاهری شک است در شبهات بدویه جهل و عدم العلم وجود دارد لذا حکم ظاهری مطرح می گردد چه در امارات و چه در اصول غایت الامر آن اصول آن حکم ظاهری

صرفاً معذوریت را به دنبال می آورد و در اماره آن حکم ظاهری طریق به سمت واقع است طبق مسلک طریقت و بدل از واقع طبق مسلک سببیت ولی در موارد علم اجمالی مکلف علم به خمر بودن یکی از دو اناء دارد و لذا اذن به ارتکاب هر دو اناء به معنای مخالفت با علم به وجود خمر در میان آن دو اناء است و این تنافی چیزی نیست که عقل قطعی آن را اجازه دهد .

ان قلت (دفاع از علامه مجلسی):

آنچه که شما گفتید مورد توجه علامه مجلسی بوده چرا که ایشان به مخالفت عملیه قطعیه دفعیه قائل نیست و به ظاهر صحیح عبد الله بن سنان در ارتکاب دفعی عمل نکرده است . چرا که در موارد ارتکاب دفعی جمیع الاطراف حین ارتکاب می داند که حرام واقعی را مرتکب می شود لذا علامه مجلسی به ظاهر صحیحه در این موارد عمل نکرده است سخن علامه مجلسی عمل به ظاهر صحیحه در موارد ارتکاب تدریجی جمیع الاطراف است که در حین ارتکاب علم به انجام ندارد که البته بعد از ارتکاب تمامی اطراف علم به انجام حرام پیدا می کند ولی چنین علمی مضر نیست چرا که چنین علمی در موارد دیگر نیز وجود دارد که بدان اعتنا نکرده اند که در اینجا دو دسته اند :

1- برخی فقهاء ارتکاب تمامی اطراف را اجازه می دهند و بعد از ارتکاب تمامی اطراف یقین به ارتکاب حرامی پیدا می کند .

2- گروهی از فقهاء ارتکاب ما عدا مقدار حرام را اجازه می دهند که ما نیز اطمینان به حرمت در بین اینها پیدا می کنیم .

در شبهات بدویه بعد از ارتکاب عمل .

و نقض سوم موارد عدول مجتهد از رأی سابق و یا تغییر دادن مرجع توسط مقلد در صورتی که رأی مرجع سابق در مقابل این مرجع است .

پاسخ به دفاع از علامه مجلسی :

محذوری که مطرح کردیم چه در صورت علم به ارتکاب حرام حین ارتکاب و چه در صورت حصول علم بعد از ارتکاب جاری است و تفاوتی بین این دو وجود ندارد .

محذور این بود که وقتی که به قرینه نص فهمیدیم که آنچه که حرام شده خمر واقعی است نمی توانیم عقلاً بپذیریم که شارع ارتکاب خمر واقعی را اجازه دهد تفاوتی نمی کند که یقین به شرب واقعی حین الشرب باشد یا بعد الشرب عقل به صورت قطعی بین چنین اذنی به ارتکاب شرب خمر با حرمت شرب خمر واقعی منافات می بیند .

در مورد موارد نقض مطرح شده نیز (شبهه غیر محصوره، شبهات بدویه، عدول از مجتهد از رأی اولش) نیز پاسخ می‌دهیم که در این موارد شارع به ارتکاب برخی اطراف علم اجمالی اذن داده که لازمه آن بدل ظاهری قرار دادن طرف دیگر علم اجمالی از حرام واقعی است. مثلاً در روایت عبد الله بن سلیمان نشان می‌دهد که معصوم ع در موارد علم اجمالی به وجود پنیر نجس در بازار اجازه داده که مکلفین برخی از این پنیرها را خریده و بخورند یعنی به ارتکاب برخی اطراف اذن داده و سایر اطراف را بدل از حرام واقعی قرار داده (یعنی من یقین ندارم که پنیر نجس همین پنیر خریداری شده است یا نه)

مشابه همین بیان در سایر موارد نقض نیز تکرار می‌گردد بنابراین با استناد به چنین مواردی نمی‌توان مجوزی برای ارتکاب مخالفت عملیه قطعیه تدریجیه پیدا کرد که مکلف حین عمل علم به ارتکاب حرام ندارد و بعد از عمل علم به حرام پیدا می‌کند.

نقد مرحوم امام خمینی به شیخ انصاری به جزوه حواشی رجوع شود:

هر چند سخنان شیخ انصاری در پاسخ به اشکال تا حدودی صحیح است ولی تعبیر به بدلیت صحیح نیست بدل یعنی جانشین یعنی همان کاری که مبدل منه دارا بود بدل آن دارا است این که من به سبب اذن شارع برخی از اطراف علم اجمالی در شبهه غیر محصوره را می‌توانم مرتکب شوم بدین معنا نیست که اطراف دیگری را که ترک کرده‌ام در آنها همان مفسده‌ای قرار بگیرد که در حرام واقعی است و آنچه که در واقع حرام باشد مفسده ملزمه دارد و آنچه که در واقع حرام نباشد مفسده ملزمه ندارد فرقی نمی‌کند که من آن را به جهت اذن شارع مرتکب شده باشم یا ترک کرده باشم لذا تعبیر به بدلیت از حرام واقعی صحیح نیست اذن شارع به ارتکاب بعضی از اطراف می‌تواند به جهت مصالح نوعیه مثل عسر و حرج و تضییق الامور علی العباد و تضییق سوق مسلمین باشد لازم نیست که به معنای دارا شدن مفسده ملزمه در طرف ترک شده به جای حرام واقعی باشد.

چرا شما سخن علامه مجلسی را در مواردی مثل وطاء المرأتین نمی‌پذیرید؟ در حالی که در چنین مواردی به صورت طبیعی و تکوینی مخالفت عملیه قطعیه اتفاق نمی‌افتد چرا که به صورت تکوینی امکان ارتکاب کلاماً المشتهین معاً وجود ندارد. لذا به صورت طبیعی هدفی که از تخییر و بدل قرار گرفتن احد المشتهین از حرام واقعی مطرح بود، در این موارد حاصل است و واضح است که در این موارد قصد امثال و... مطرح نیست چرا که این امور از قبیل تعبدیات نیستند.

قلت: محذوری که در نقد علامه مجلسی گفتیم یعنی حکم قطعی عقل به منافات اذن شارع با حکم وی به اجتناب از حرام واقعی در این صورت نیز وجود دارد بحثی نیز که تحت عنوان اذن شارع به ارتکاب بعضی الاطراف و الاجتناب از بعضیها بدلا از حرام

واقعی مثل شبهات غیر محصوره مطرح می گردد با اینجا منطبق نمی گردد چرا که بدلیتی که ما قائلیم شبیه به تخییر بدوی است آن هم در صورت اثبات اذن شارع مثلا در شبهه غیر محصوره می گوئیم به اندازه ماعدا مقدار حرام را می تواند مرتکب شود و از ارتکاب اطرافی که به تعداد حرام واقعی هستند منع می گردد این منع صرفا در ابتدای امر نیست بلکه آن اطرافی را که بدل از حرام واقعی قرار داده باید همواره ترک کند و نمی تواند بعض اطراف را در ابتدا به جای حرام واقعی قرار دهد و از ماعدا ترک کند . اگر در مثل و طء مراتین ما همانند علامه مجلسی اذن به ارتکاب دهیم یعنی به مکلف اذن داده ایم که در مرتبه اول با احدی مراتین مباشرت کند و همراه دیگر بدل طبیعی و تکوینی از حرام واقعی قرار گیرد و در مرتبه دوم مرئه دیگر از مباشرت کند و مرئه اول را بدل طبیعی از حرام واقعی قرار دهد و مسلما چنین رفتاری به حکم قطعی عقل منافاتی با ادله اجتناب از حرام واقعی است و قابل قبول نیست .

ان قلت : خود شما شیخ انصاری و بسیاری از فقهاء در مواردی همانند وجوب ظهر و جمعه در زمان غیبت کبری قائل به وجوب تخییری به صورت استمراری هستید و می گوئید هر واقعی جداگانه محسوب می شود و می گوئید در هر واقعی مکلف یکی از اطراف را اطاعت کند و طرف دیگر را می تواند ترک کند در امثال و طء مراتین چرا این را نمی پذیرید ؟ در این موارد به صورت طبیعی یک طرف را مباشرت می کند و طرف دیگر به صورت طبیعی ترک می شود و در مرتبه دوم نیز جداگانه مساله جواز ترک و بدلیت از حرام واقعی قابل طرح خواهد بود و نیازی به منع شرعی وجود ندارد .

پاسخ شیخ انصاری با تکیه بر توضیح محقق تبریزی در اوثق : هیچ وقت ارتکاب تمامی اطراف علم اجمالی را اجازه نمی دهیم و لو به صورت تدریجی این ارتکاب اتفاق افتد آنچه که در مورد تخییر استمراری شنیده اید مربوط به دو مورد است یکی دوران بین وجوب و حرمت که علم به نوع تکلیف نداریم و یکی هم در موارد علم اجمالی به وجوب نه در موارد علم اجمالی به حرمت مثل مقام .

سر مطلب آن است که در این دو مورد مخالفت عملیه قطعیه تدریجیه همراه با موافقت عملیه قطعیه تدریجیه است در مواردی که این همراهی وجود ندارد به هیچ وجه تخییر استمراری مورد قبول فقهاء نیست الا ما شاذ و نذر .

مرحوم محقق آشتیانی :

همان طور که شیخ بعدا در بحث علم اجمالی تصریح کرده صرف پدید آمدن مخالفت عملیه قطعیه به هیچ وجه جایز نیست چه همراه آن موافقت عملیه قطعیه نیز باشد و چه نباشد.

پاسخ شیخ انصاری :

مثال نقض شبهه غیر محصوره طبق توضیح محقق آشتیانی :

خود شیخ انصاری در موارد شبهات غیر محصوره ارتکاب ما عدا مقدار حرام را اجازه می دهد لذا طبق مسلک ایشان مخالفت عملیه قطعیه پدید نمی آید .

طبق مسلک مشهور که در موارد شبهات محصوره ارتکاب تمامی اطراف را اجازه می دهند مخالفت عملیه قطعیه پدید می آید ولی آنها دلائلی دارند که در بحث شبهات غیر محصوره می آید .

مثال نقض به رفتار حاکم در حکم به لزوم پرداخت مقر قیمت مال را به نفر دوم یا سوم بعد از حکم حاکم به پرداخت عین مال به نفر اول :

شیخ انصاری همان طور که در کتاب اجتهاد و تقلید خویش مفصل توضیح داده چه در مفتی و چه در حاکم قائل به مسلک نیابت است و این مسلک را این گونه توضیح داده که چون عامی نمی تواند حکم مسئله محل ابتلاء خود را از ادله شرعیه استنباط نماید به مجتهد مراجعه می نماید و مجتهد به نیابت از وی آنچه را که در حق وی حجت است استخراج می کند و نتیجه نهایی را به عامی اخبار می نماید . لذا در مسئله واجدی منی در ثوب مشترک چون مفتی می بیند که هر یک از آنها در صورت ورود به مسجد معذور است (چون طرف دیگر از محل ابتلایشان خارج است لذا اجرای اصل در حق هر یک از آن دو محذوری بر ایشان ندارد )

لذا در جواب استفتاء هر یک به جواز دخول آنها در مسجد فتوا می دهد و به علم اجمالی خود اعتناء نمی کند .

در حاکم شرع نیز طبق اسباب ظاهر باید عین مال را به زید و قیمت آن را به عمر یا خالد نپردازد لذا همین حکم را انشاء می کند و به علم اجمالی خود به واقع اعتناء نمی کند .

مرحوم سید یزدی :

حرف شیخ انصاری نسبت به مفتی درست است چرا که عرفا عمل را به مفتی نسبت نمی دهند ولی نسبت به حاکم شرع درست نیست چرا که در حاکم عرفا عمل را به حاکم نسبت می دهند لذا حاکم نمی تواند حکمی کند که برخلاف علم وی به واقع است .

مرحوم امام راه حل در حکم حاکم در مقر ارائه می دهد:

حکم حاکم به پرداخت مال از سوی مقر از باب ملکیت عمر یا خالد نیست که مخالف با علم اجمالی باشد بلکه از باب غرامت و جریمه کردن مقر است که

براساس مصالح نوعیه انشاء شده لذا چون منشاء و قید دو حکم مختلف است یکی برای غرامت و دیگری برای ملکیت لذا مخالفت با علم اجمالی نیست . توضیح پاسخ شیخ انصاری به نقض به مثال صلح که خسارت بین طرفین تقسیم می شود در حالی که در واقع خسارت تماما از مال یکی از طرفین بوده است . طبق توضیح مرحوم قمی :

علی القاعده باید در چنین مواردی باید توقف کرد ولی در باب قضاوت و حاکم شرع توقف معنا ندارد بلکه حاکم و قاضی باید هر نزاعی را فیصله دهد لذا شارع اعمال ولایت بر اموال نموده است .

و حکم به تنصیف مال کرده است البته بین فقهاء اختلاف است که این اعمال ولایت از باب مصالحه قهریه بوده است کما علیه شهید اول یا از باب شرکت قهریه کما علیه شهید ثانی .

نزاع در حکم مخالفت عملیه قطعیه بین مشهور و علامه مجلسی (مخالفت عملیه قطعیه تدریجیه در صورتی که از ابتداء قصد ارتکاب حرام نداشته باشد اشکال ندارد (

بنابراین هیچ یک از فقهاء شیعه مخالفت عملیه قطعیه و یا تدریجیه را که از ابتداء قصد ارتکاب حرام واقعی دارد اجازه نداده اند .

اشکال صاحب فصول بر قول علامه مجلسی در مقام :

لازمه نظریه علامه مجلسی آن است که ارتکاب تمامی محرّمات الهی را اجازه دهیم چرا که مکلف می تواند فرد محرم را مثل اجنبیه یا شراب را با فرد محلل مثل زوجه و آب آلبالو به گونه ای مخلوط کند که نتواند فرد محلل را از محلل جدا کند لذا طبق سخن علامه مجلسی می تواند هر دو فرد را تدریجا ملتزم شود و هذا مما لم یلتزم به احد .

هر چند نظر علامه مجلسی را در این بحث قبول نداریم ولی این اشکال بر علامه مجلسی وارد نیست زیرا در این مثال نقض مکلف از ابتداء قصد ارتکاب حرام واقعی را دارد و چنین صورتی را علامه مجلسی اجازه نداده است .

سخن محقق همدانی :

مخصوصا مثالی که صاحب فصول مطرح کرده قطعاً درست نیست چرا که وی مثال زوجه و اجنبیه را مطرح کرده که مربوط به ناموس است که ناموس از امور مهمه ای است که محل اجرای احتیاط است .

در بحث علم اجمالی دو بحث بود:

1- حرمت مخالفت قطعی و عدم آن .

2- وجوب موافقت قطعی و عدم آن که سه مسلک است :

الف: وجوب موافقت قطعی

ظاهر عبارات سید محمد عاملی و وحید بهبهانی و صریح عبارات محقق کاظمی سید محسن اعرجی آن است که وجوب موافقت قطعی تا زمان سید بن طاووس بین شیعه قطعی بوده است .

ب: مقدس اردبیلی و میرزای قمی و محقق نراقی یکی از اطراف را بدل ظاهری از حرام واقعی قرار دهد و بقیه را انجام دهد .

ج: سید بن طاووس قرعه .

دلیل مشهور بر وجوب موافقت قطعی با صرف نظر از اجماع قبل از سید بن طاووس :

تمامیت مقتضی و عدم المانع

تمامیت مقتضی: ادله وجوب اجتناب به قرینه نص و اجماع خمر واقعی را تحریم کرده اند و علم اجمالی داشتن مکلف تاثیری در حرمت و عدم حرمت ندارد و خمر واقعی به حرمت خود باقی است .

توضیح عدم مانع: مؤمن عقلی و شرعی وجود ندارد که اگر مکلف بعضی از اطراف علم اجمالی را انجام داد و حرام واقعی درآمد معذر او باشند و او را نسبت به استحقاق عقاب پشتیبانی کند .

نتیجه عقل حکم می کند که از باب دفع عقوبت احتمالی باید از تمامی اطراف علم اجمالی در شبهات محصوره اجتناب کرد.

به عبارت اخری: این علم اجمالی از دو حال خارج نیست یا همانند شبهات بدویه است و تکلیف را منجز نمی کند پس باید مخالفت عملیه قطعی را نیز اجازه دهید در حالی که مفروض حرمت مخالفت قطعی است و یا همانند علم تفصیلی است که تکلیف را منجز می کند که در این صورت عقل می گوید وقتی که تکلیف منجز شد از باب دفع عقوبت محتمل نمی بایست تمامی اطراف را انجام داد چرا که اگر بعضی از اطراف را انجام دهیم و در واقع خمر در بیاید مؤمنی نخواهیم داشت و استحقاق عقوبت داریم .

در پایان مرحوم شیخ به این مطلب اشاره می کند که قول مشهور با مراجعه به ذهن عرفی قابل اختبار و آزمایش است مثل سم کشند و یا خمر در نظر بگیریم و

علم اجمالی به صورت شبهه محصوره در آن برقرار کنیم ذهن عرفی می گوید که هیچ یک از دو اناء را ننوش شاید همان سم کشنده باشد.

ایراد اول میرزای قمی بر مشهور :

تردیدی نداریم که ظاهر روایاتی همانند صحیحہ عبد اللہ بن سنان جواز ارتکاب مشتبه است چه اناء شرقی و چه اناء غربی ولی از آنجا که اجرای این اصل در تمامی اطراف مستلزم مخالفت عملیه قطعیه است نمی توان اصل مورد نظر را در تمامی اطراف جاری کرد چون تعارض بالعرض دارد ولی این مطلب دلیل نمی شود که در هیچ یک از دو طرف اصل را جاری نکنیم به مکلف می گوئیم که در اجرای اصل مزبور مخیر است و در یک طرف هر طرف که خواست می تواند اصل را جاری کند .

پاسخ شیخ انصاری :

پاسخ اول اصلا در اطراف علم اجمالی نمی توان اصل عملی جاری کرد و اصول عملیه صرفا مربوط به شبهات بدویه هستند وقتی که علم به حرمت پیدا کردیم چه علم تفصیلی و چه علم اجمالی حرم واقعی بر ما منجز می شود لذا عقل حکم قطعی می کند که اشتغال یقینی مستلزم فراغ یقینی است و فراغ یقینی با احتیاط و اجتناب از تمامی اطراف شبهه محصوره حاصل می گردد. روایاتی نیز وجود دارند که این مطلب را نیز تأیید می کنند .

مرحوم محقق آشتیانی :

شما نمی توانید چنین حرفی بزنید چرا که قبلا در بحث حکم عقل به اشتغال گفتیم که حکم عقل به اشتغال تعلیقی است و معلق بر عدم ورود اذن شارع است و به همین جهت ادله برائت را بر قاعده احتیاط وارد می دانستید بنابراین قبول داشتید که امکان دارد در بعض اطراف علم اجمالی اذن شارع بیاید و عقل از حکم قطعی خویش به اشتغال دست بکشد به خاطر اذن شرعی کسانی می توانند این مثال را بگویند که در موافقت قطعیه با علم اجمالی همانند حرمت مخالفت قطعیه قائل به علت تامه باشد .

محقق آخوند : شما نمی توانید چنین حرفی بزنید چرا که ملتزم شدید شارع به ارتکاب بعض اطراف اذن داده و طرف دیگر را بدل از حرام واقعی قرار داده است بنابراین امکان ورود اذن شارع به ارتکاب برخی اطراف علم اجمالی را قبلا پذیرفتید و بعدا نیز همین مطلب را تکرار می کنید.

پاسخ دوم : بر فرض که اصول در اطراف علم اجمالی جاری شوند تعارض آنها موجب تساقط آنها خواهد بود چرا که در خاتمه مباحث در ذیل تعادل و تراجیح خواهد آمد که قاعده اولیه تساقط و قاعده ثانویه تخییر است و قاعده ثانویه صرفا



مربوط به خبریین متعارضین می باشند ولی در دو اصل متعارض بر طبق قاعده اولیه یعنی تساقط عمل می شود لذا مؤمنی برای هیچ یک از دو طرف علم اجمالی یافت نشده و عقل حکم به لزوم احتیاط می کند .

میرزای قمی :

تردیدی نیست که اخبار حلیت و برائت وجود دارد و مفاد این اخبار در شبهات بدویه با مفاد این اخبار در علم اجمالی متفاوت است مفاد این اخبار در شبهات بدویه حلیت ظاهری تعیینی است مفاد این اخبار در علم اجمالی حلیت ظاهری علی سبیل البدل است یا تخییری است علت این تفاوت آن است که در موارد شبهات بدویه مکلف احتمال می دهد که همه آنها در واقع حلال باشند و محذور مخالفت عملیه قطعیه پیش نمی آید . ولی در علم اجمالی مکلف احتمال نمی دهد که همه آنها در واقع حلال باشند لذا حکم به حلیت یکی از اطراف و خل بودن بودن آن مستلزم حکم به حرمت طرف آخر و خمر بودن آن است و الا مخالفت عملیه قطعیه با خطاب های اجتناب از حرام واقعی پدید می آید و هو لا یجوز .

ان قلت : این تفسیر شما از اخبار حلیت و برائت مستلزم استعمال لفظ در بیش از یک معنا است چرا که طبق تفسیر شما حلال در دو معنا به کار رفته حلال تعیینی و حلال علی سبیل بدل .

قلت پاسخ میرزای قمی :

این اخبار صرفا دلالت می کنند که احتمال حرمت را ملغا کن و بدان اعتناء نکن این الغا احتمال حرمت در موارد علم اجمالی مستلزم بدلیت و قرار گرفتن طرف دیگر به جای موضوع حرام واقعی است ولی در شبهات بدویه چنین لازمه ای ندارد لذا حلیت ظاهری علی سبیل تعیین و در همه اطراف در شبهات بدویه فهمیده می شود .

نقد سخن میرزای قمی :

طبق توضیحات مرحوم قمی در قلائد الفرائد :

اولا : همه قبول دارند منم میرزای قمی که ادله برائت صرفا نفی تکلیف و تضییق می کنند و در حالی که شما می خواهید با ادله برائت و حلیت اثبات کنید که طرف دیگر موضوع وجوب اجتناب از حرام می باشند و ادله برائت دلالتی بر اثبات موضوع نمی کند .

نقد دوم : برفرض که مفاد ادله برائت و حلیت اثبات موضوع باشد در این ادله تفاوتی و تفصیلی بین علم اجمالی و شبهات بدویه دیده نمی شود .

نقد سوم : ما قبول داریم که امکان دارد شارع به برخی اطراف علم اجمالی تریخیص دهد و برخی اطراف را بدل ظاهری از حرام واقعی قرار دهد چرا که قائل به علیت تامه نیستیم و موافقت قطعیه نیستیم و اقتضائی هستیم .

ولی این حرف در مواردی صحیح است که از روایات این مفاد استفاده شود مثل روایت عبد الله بن سلیمان در شبهات غیر محصوره ولی در روایات برائت و حلیتی که گفته شده که موارد علم اجمالی را شامل می شوند به ظهور بدوی اثری از این مفاد دیده نمی شود .

فتدبر: میرزای قمی ادعا نمی کرد که اثبات موضوع و بدلیت مدلول مستقیم این اخبار است بلکه می گفت لازمه عقلی اجرای این اخبار در یک طرف علم اجمالی در شبهات محصوره بدل قرار گرفتن طرف دیگر از حرام واقعی است ولی از آنجا که مثبتات اصول حجت نیستند این سخن میرزای قمی قابل قبول نیست .

ادله طرفداران نظریه عدم وجوب موافقت قطعیه با قبول حرمت مخالفت قطعیه (میرزای قمی فاضل نراقی و مقدس اردبیلی )

دلیل اول : تردیدی در وجود ادله برائت مثل صحیح عبد الله بن سنان وجود ندارد البته نمی توانیم به این روایات در تمامی اطراف علم اجمالی عمل کنیم در بیان علت این مطلب در میان طرفداران این نظریه دو گونه تعبیر دیده می شود :

الف : بیان میرزای قمی : چون اجرای اصول در تمامی اطراف مستلزم تحصیل علم به ارتکاب حرام می شود و هو حرام .

ب : بیان محقق نراقی در مناهج :

چون اجرای اصول در تمامی اطراف مشتمل بر حرم می شود یا به خاطر جزئش که حرام است حرام است یا به خاطر شرط و آن شرط اجتناب است .

ولی این مطلب دلیل نمی شود که ما در هیچ طرفی به مقتضای این روایات عمل نکنیم اجرای این اصل در بعض اطراف نه مستلزم تفصیل علم به حرام است و نه مستلزم اشتغال بر حرام چرا که نه محرز است که جزء آن حرام است و نه بشرط اجتماع است .

لذا به مقتضای این ادله در بعض اطراف عمل می کنیم.

نقد دلیل اول :

اولا یا باید همانند علامه مجلسی ظهور برخی از این روایات مثل صحیح عبد الله بن سنان را در احترازی بودن قید بعینه پذیرفته و ارتکاب تمامی اطراف را در علم اجمالی اجازه دهیم و این نیز نه نزد ما درست است و نه نزد شما .

یا این که از ظهور اولیه این روایات رفع ید کرده و بعینه در غایت آنها را همان برخی دیگر از ادله تاکید معنوی بدانیم در نتیجه این روایات تنها دلالت بر جواز ارتکاب شبهات بدویه می کنند و از تمامی اطراف علم اجمالی باید اجتناب کنیم .

ثانیا : تالی فاسدهای میرزای قمی و فاضل نراقی ذکر کرده اند صحیح نیستند مرحوم تبریزی در اوثق : آنچه که دلیل بر منع دارد مخالفت عملیه قطعیه است ولی این بزرگان به جای تعبیر به مخالفت عملیه قطعیه با ادله اجتناب از حرام واقعی از تعبیر دیگری همانند علم به ارتکاب حرام و اشمال علی الحرام استفاده کرده اند که دلیلی بر حرمت آنها وجود ندارد لذا شیخ انصاری به آنها اشکال کرده است .

تعبیر میرزای قمی درست نیست چرا که ما دلیلی بر حرمت تحصیل علم به ارتکاب حرام نداریم . آنچه که دلیل بر حرمت آن داریم تجسس است و بین حرمت تجسس و حرمت تحصیل علم به ارتکاب حرام ملازمه ای وجود ندارد .

مرحوم تبریزی :

دو تفاوت بین تجسس و تحصیل علم به ارتکاب حرام وجود دارد که ملازمه را ابطال می کند :

اولا: تجسس مربوط به احراز عیوب دیگران است و بحث ما در ارتکاب حرام توسط خود شخص است .

ثانیا: خود تجسس حرام است چه به علم به ارتکاب حرام از دیگران منجر بشود و چه منجر نشود .

ان قلت : آیا امکان ندارد که بگوییم مراد میرزای قمی این بوده که ارتکاب تمامی اطراف شبهه در علم اجمالی عرفا عصیان محسوب شده و جایز نیست ولی ارتکاب برخی اطراف علم اجمالی عرفا عصیان محسوب نشده و جایز است.

بنابراین مخالفت عملیه قطعیه جایز نیست ولی مخالفت احتمالیه عصیان نیست و جایز است در نتیجه مقدمه علمیه واجب نیست و لزومی ندارد که موافقت قطعیه انجام دهیم .

قلت : سیره عقلاء و حکم عقل و اجماع علماء و سایر ادله مطرح شده برای قاعده اشتغال نشان می دهند که تا زمانی که خود شارع اذن به ارتکاب بعض اطراف نداده است برما لازم است که احتیاط کرده و از باب مقدمه علمیه از تمامی اطراف اجتناب کنیم و در صورتی که بعض اطراف را مرتکب شدیم و آن بعض حرام واقعی در آمد به مقتضای حکم عقل و سیره عقلاء و اجماع علماء معذور نیستیم .

یعنی مقدمه علمیه واجب است .

ثانیا : اگر منظور شما آن است که مواردی که مکلف حین ارتکاب علم به ارتکاب حرام ندارد عصیان محسوب نمی کنید لازمه سخن شما آن است که نظریه علامه مجلسی (جواز مخالفت عملیه قطعیه تدریجیه مادامی که قصد حرام از اول امر نداشته باشد) در حالی که طبق فرض شما آن را قبول ندارید .

اگر منظور شما این است که ارتکاب اطراف علم اجمالی نباید به تحصیل علم به ارتکاب حرام منجر شود سخن شما به حرمت تحصیل العلم به ارتکاب حرام برمی گردد و گفتیم که دلیلی بر حرمت آن نداریم و گفتیم که ادله حرمت تجسس با حرمت تحصیل علم به حرام ملازمه ای وجود ندارد .

از بیان فوق معلوم شد که تقریب محقق نراقی نیز مورد قبول ما نخواهد بود چرا که اجتناب از حرام چه به تقریب شرط اجتماع و چه به اعتبار جزء مجموع ضربه ای به استدلال ما بر وجوب موافقت قطعیه به جهت حکم عقل و عقلاء به تمام بودن مقتضی و عدم مانع وارد نمی کند این اشتمال صرفا موجب تحصیل علم به حرام می گردد که قبلا گفتیم دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد .

دلیل دوم میرزای قمی و فاضل نراقی و مقدس اردبیلی بر عدم وجوب موافقت قطعیه :

جمع بین روایات :

روایاتی وجود دارند مثل موثقه سماعه که دلالت بر جواز ارتکاب در علم اجمالی و شبهه محصوره دلالت می کنند .

روایات و ادله عقلی وجود دارند که دلالت بر عدم جواز ارتکاب حرام واقعی دلالت دارند .

چه طبق قول مشهور و چه طبق قول علامه مجلسی یک دسته از این روایات طرح می شود ولی می توان بین این دو دسته جمع کرد و گفت : روایات و دلیل عقلی که دال بر عدم جواز ارتکاب هستند مربوط به ارتکاب تمامی اطراف علم اجمالی می باشند و روایات دال بر جواز ارتکاب مثل موثقه سماعه بر جواز ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی دلالت می کنند .

تفسیر میرزای قمی از موثقه سماعه :

این روایت دلالت بر جواز ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی دارد چرا که می فرماید هو يتصدق منه و ... یعنی بعض اموالش را در صدقه و حج و ... صرف می کند لذا مستقیما مدعای ما را ثابت می کند .

برفرض که بپذیریم که ظهور ذیل موثقه سماعه در جواز تصرف در جمیع اطراف است نمی توان به این ظهور ملتزم شد چرا که با ادله اجتناب از حرام واقعی و حکم

قطعی عقل به عدم جواز مخالفت عملیه قطعیه منافات پیدا می کند لذا باید از این ظهور دست کشید و آن را تاویل برد و تاویل آن اینگونه است که آن را بر جواز تصرف در بعض مال و بدل قرار دادن بعض دیگر به جای حرام واقعی حمل کنیم .

ب: تفسیر شیخ انصاری :

اولا ظاهر این حدیث جواز تصرف در بعض اطراف نیست بلکه جواز تصرف در جمیع اطراف است و صدر حدیث نیز نشان دهنده تصرف در بعض اطراف نیست چرا که ظاهر این حدیث نشان می دهد که بعض مال را در صدقه وحج و ... مصرف می کند و باقی را نیز نگه داشته است نه این که باقی را به مالکان اصل یا امام علیه السلام داده است از باب مجهول المالک .

نه این که باقی مال را نیز نگه دارد نگه داشتن یک مال بدون اذن صاحب آن خود نوعی تصرف است و جایز نیست .

ثانیا: وقتی که ظاهر این حدیث جواز تصرف در جمیع اطراف بود و به آن ظاهر نیز نمی توان ملتزم شد باید آن را تاویل برد ولی تاویلها و حملهای مختلفی قابل طرح است و هیچ کدام مرجح معتبری ندارد یکی از حملها حمل بر جواز تصرف در بعض اطراف و بدل قرار دادن بعض دیگر است حمل دیگر حمل بر موارد قطع موضوعی مثل ربا و خوردن ماهی میته و ... است لذا این حدیث مجمل شده نمی توان به این حدیث استدلال کرد.

مرحوم سید یزدی: اصل حرف شیخ درست است ولی حمل بر قطع موضوعی به جهت حرمت ربا درست نیست زیرا فقهاء در ربا دو دسته اند برخی حمل آنها را بر قطع موضوعی قبول ندارند برخی در این موارد قطع موضوعی را قبول دارند ولی تعدی را قبول ندارند .

ج: تفسیر صاحب محجه :

کسی که از عمل برای بنی امیه مالی کسب می کند اگر تمام اموالش از این راه باشد تصرفاتش حرام خواهد بود لذا امام ع می فرماید ان الخطیئه لا تکفر الخطیئه و اگر از راه حلال نیز در آمد داشته و این دو درآمد با هم مخلوط شده اند در این صورت مشروط به این که خمس آن را بپردازد که تقیید فلاباس به پرداخت خمس نیز با دلیل منفصل صورت می پذیرد .

روایات مورد استدلال توسط میرزای قمی فاضل نراقی و مقدس اردبیلی :

1-روایاتی مثل صحیحہ عبد الله بن سنان :

در بحث با علامه مجلسی گفتیم که به ظاهر این روایات نمی توان ملتزم شد چرا که مستلزم مخالفت علمیه قطعیه است که طبق فرض میرزای قمی و... مخالفت عملیه قطعیه را حرام می دانند .

مختار ما در این روایات این شد که این روایات مختص به شبهات بدویه هستند . صدر شبهه بدویه را می گرفت و ذیل علم اجمالی و تفصیلی را .

حمل این روایات بر معنایی اعم از شبهات بدویه و علم اجمالی مطرح در شبهات غیر محصوره متعسر بلکه متعذر است .

محقق آشتیانی :

وجه این تعذر لزوم استعمال لفظ در دو معنا است چرا که در شبهات بدویه حلال به معنای حلّیت تعینی است و در علم اجمالی در شبهات غیر محصوره حلال به معنای حلّیت تخییر و علی سبیل بدل است و در نتیجه اگر حلال برای هر دو به کار رفته باشد استعمال لفظ در دو معنا لازم می آید . و هو اما محال که متعذر است و اما خلاف ظاهر که آن متعسر است.

امام : حلال یعنی جواز که در شبهات بدویه حکم عقل به تعیین است و در علم اجمالی علی التخییر است .

2- روایاتی مثل موثقه سماعه :

ظاهر این روایات مخالفت عملیه قطعیه به ارتکاب تمامی اطراف است و این جایز نیست قطعاً لذا باید این روایات را تاویل برد و چون تاویلهای مختلفی قابل طرح است که هیچکدام بر دیگری مرجح معتبری ندارد مثل جمع بر حرمت ظاهری احد الاطراف بدلا عن الحرام واقعی و حلّیت سایر اطراف یا بر قطع موضوعی مثل ربا . برخی این حدیث را به شبهه غیر محصوره حمل کرده اند ولی این حمل مورد قبول شیخ نیست چرا که مورد حدیث ظهور در شبهه محصوره دارد و نمی توان حدیث را به گونه ای معنا کرد که مورد خودش را شامل نشود .

3- روایاتی مثل روایات وارده در جوائز السلطان :

در مورد این روایات همواره اماره ای مثل قاعده ید و اصاله الصحه فی فعل مسلم و ... وجود دارند لذا به محل بحث ما ربطی ندارند .

نتیجه : ما با استناد به تمامیت مقتضی و عدم مانع و دلیل عقلی وجوب دفع ضرر اخروی عقاب محتمل وجوب موافقت قطعیه را نتیجه می گرفتیم .

مقدس اردبیلی و فاضل نراقی و میرزای قمی می خواستند که با استناد به روایات فوق از این مقتضی خارج شوند با پاسخی که به استناد به این روایات دادیم صحت قول مشهور مشخص شد .

به ویژه که روایاتی نیز بر وجوب موافقت قطعیه دلالت می کنند.

مشهور فقهاء گفته بودند که به دلیل قاعده عقلیه لزوم اجتناب از ضرر و ادله لزوم اجتناب از حرام واقعی و نبود مؤمن عقلی و نقلی باید از تمامی اطراف اجتناب کرد.

میرزای قمی و فاضل نراقی و مقدس اردبیلی روایاتی را مطرح کرده بودند و گمان می کردند که این روایات مؤمن نسبت به ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی و بدل ظاهری قرار دادن طرف دیگر به جای حرام واقعی است .. شیخ انصاری با بررسی این روایات نشان داد که این روایات مؤمن نسبت به ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی نیستند و در نتیجه نمی توان از مقتضای استدلال مشهور به قاعده عقلی اشتغال و تمامیت مقتضی نسبت به ارتکاب حرام واقعی و عدم مؤمن دست کشید و باید وجوب موافقت قطعیه را پذیرفت.

قول مشهور مطابق با روایات فراوانی است که از ما می خواهند که از تمامی اطراف علم اجمالی در شبهات محصوره اجتناب کنیم و البته بعضی از این اخبار مرسله هستند ولی شهرت عملیه قدمائیه جابر ضعف سند آنها خواهد بود . همچنین استقراء را نیز می توان به عنوان مؤیدی بر قول مشهور قرار داد.

میرزای قمی در قوانین : روایات دال بر جواز ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی بر ادله اجتناب از حرام واقعی حاکم است .

شیخ انصاری :قبول داریم که اگر روایات دال بر جواز ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی وجود داشته باشند بر ادله اجتناب از حرام واقعی حاکم هستند.

ولی :

1-وجود چنین ادله ای را قبول نداریم چرا که روایاتی که شما گمان کرده اید که بر جواز اطراف علم اجمالی دلالت دارند سه دسته اند که هیچ یک چنین دلالتی ندارند .

2- برفرض وجود چنین ادله ای این روایات با روایات دال بر لزوم احتیاط و اجتناب از اطراف علم اجمالی تعارض کرده و تساقط می کنند در نتیجه می توان به ادله لزوم اجتناب از حرام واقعی استناد کرده و لزوم موافقت قطعیه را نتیجه گرفت.

3-روایاتی که شما گمان می کردید که دال بر جواز ارتکاب هستند به زعم شما اعم از علم اجمالی و شبهات بدویه هستند در حالی که روایات مانع که دال بر وجوب اجتناب هستند مختص به علم اجمالی هستند در نتیجه روایات مانعه ادله مورد استدلال شما را تخصیص می زنند و نوبت به تساقط نیز نمی رسد و در نتیجه وجوب موافقت قطعیه با همین روایات مانعه ثابت می گردد.

فتامل : مرحوم قمی در قلائد : که شما قبلا گفتید که روایات احتیاط ارشاد به حکم عقل هستند و همچنین گفتید که حکم عقل به احتیاط تعلیقی است و معلق به عدم ورود اذن شارع به ارتکاب بعض اطراف است در نتیجه اگر دلالت روایات جواز تمام باشند این روایات بر روایات احتیاط مقدم می شوند نه این که تساقط کنند.

مؤید دوم بر قول مشهور، استقراء است :

با استقراء در روایات و فتاوی فقهاء موارد متعددی را می بینیم که بر آنها علم اجمالی و شبهه محصوره به وجود حرام یا واجب برقرار است و شارع حکم به لزوم موافقت قطعیه کرده است و نه حکم به جواز ارتکاب بعض و نه به جواز ارتکاب تدریجی جمیع اطراف و نه به قرعه مثل :

موثقه سماعه و موثقه عمار ساباطی در مورد کسی که علم اجمالی به نجاست احد الانائین دارد و آب دیگری نیز برای وضوء ندارد یهریقها و یتیمم .

. مکاتبه صفوان بن مهران با امام موسی کاظم درباره کسی که تنها دو لباس دارد و علم اجمالی دارد که یکی از آنها نجس است و فرصت برای تطهیر آنها ندارد قبل از قضا شدن نماز که امام می فرمایند که با هر دو نماز بخواند .

فقره چهارم صحیحه زراره در استصحاب درباره کسی که علم اجمالی دارد که بخشی از لباسش نجس شده و می خواهد با آن لباس نماز بخواند که امام باقر یا امام صادق می فرمایند ک تغسله حتی یکون علی یقین .

صحیحه عبید الله حلبی : در مورد کسی که علم اجمالی دارد که یکی از دو حیوان ذبح شده در نزد وی میته است و می خواهد آنها را بفروشد . که امام صادق می فرمایند بیع ممن یتحل المیته .

البته درباره صحیحه عبید الله حلبی این سؤال مطرح است که دریافت چنین پولی از مستحل میته در قبال میته انجام شده لذا اکل مال به باطل است که شیخ این گونه جواب می دهد که هر چند مستحل میته پول را در ازاء کل میته می دهد ولی فروشنده باید قصد کند که پول به ازاء غیر میته بوده مثل پشم آن که امام این را قبول ندارد چرا که معامله سفهی می شود .

نقد این دلیل سخن محقق آشتیانی :



استقراء تام در مانحن فیه محقق نیست ولی استقراء ناقص که در مانحن فیه وجود داد یقین آور نیست و اصل اولیه حرمت تشریح تعبد به ظن است . پس این استدلال تمام نیست ولی سخن میرزای قمی را ثابت می کند چرا که میرزای قمی قائل به نسداد کبیر است و ظن مطلق را حجت می داند لذا طبق مبنای میرزای قمی استدلال مذکور تمام است .

چهارمین مسلک در شبهه محصوره قرعه است (مسلک سید بن طاووس )

دلیل سید بن طاووس : روایت یحیی بن اکثم که سائل یحیی بن اکثم است از امام جواد ع : روایت در مورد گله ای از گوسفندان است که علم اجمالی به وجود گوسفند موطوء در آنها وجود دارد که امام ع به آنها پاسخ می دهد که باید قرعه بزنند و با هر قرعه ای نیمی از گله گوسفندان را جدا کند که در نهایت یک گوسفند باقی بماند که آن را بدل از گوسفند موطوء قرار دهد .

در تفسیر این روایت چند دیدگاه وجود دارد :

1- سید بن طاووس از این روایت وجوب قرعه را فهمیده است و نتیجه گرفته که در موارد علم اجمالی قرعه واجب است .

2- میرزای قمی این روایت نشان می دهد که اجتناب از تمامی اطراف لازم نیست هر چند ارتکاب تمام اطراف جایز نیست بعض اطراف را باید بدل از حرام واقعی کنار بگذارد چه در محصوره و چه در غیر محصوره و مستحب است که این بدل را با قرعه انتخاب کند .

3- مشهور قبل از شیخ این روایت نشان می دهد که تا زمانی که اماره ای اقامه نشده که علم اجمالی را منحل کند اجتناب از تمامی اطراف لازم است وقتی که اماره ای مثل قرعه اقامه شد علم اجمالی انحلال حکمی پیدا می کند در نتیجه اجتناب از سائر اطراف لازم نیست یعنی مشهور از این روایت امام جواد ع وجوب موافقت قطعیه با علم اجمالی را استیناس کرده اند .

نظر بسیاری بعض از شیخ :

ظاهر این روایت وجوب قرعه است چون جمله خبری در مقام انشاء است ولی نمی توان به این ظهور ملتزم شد لذا باید این روایت را طرح کرد یا آن را منحصر به مورد روایت یعنی گله گوسفندی که در آن موطوء است مرحوم محقق تبریزی در اوثق : هر چند ظاهر روایت وجوب قرعه است ولی نمی توان به این ظهور ملتزم شد زیرا قدامت تا زمان سید بن طاووس هیچ کس به وجوب قرعه در علم اجمالی نه در شبهه محصوره و نه در شبهه محصوره فتوی نداده اند لذا اعراض مشهور اجازه نمی دهد که ما به وجوب قرعه فتوا دهیم .

ثانیا: مشهور بر وجوب موافقت قطعی و میرزای قمی بر جواز ارتکاب بعض اطراف روایات متعددی اقامه کردند با تکیه بر یک روایت که آن هم اعراض شده نمی توان با روایات دیگر مقابله نمود یعنی این روایت قدرت معارضه با روایات متعدد مورد استدلال سه قول باقی را ندارد .

مرحوم امام خمینی :

نزد عقلاء قرعه مربوط به تراحم حقوقی است که در آن هیچ اماره معتبری برای دفع تراحم وجود ندارد . در چنین مواردی اعراض مشهور از وجوب قرعه ثابت نیست آنچه که معرض عنه نزد اصحاب است وجوب قرعه در موارد علم اجمالی است نه خصوص تراحم حقوقی که دلیل معتبری برای تعیین صاحب حق نداریم .

مورد روایت امام جواد ع از همین قبیل است تراحم حق گوسفندان یا حق مالکیت اربابان گوسفندان به جهت متعارف بودن این کار و راهی برای تعیین گوسفند موطوء وجود ندارد و بر اساس قول امام طرخی و اعراضی اتفاق نمی افتد .

تنبیه اول :

سید محمد عاملی صاحب مدارک الاحکام در بحث شبهه محصوره موافق با نظریه علامه مجلسی جواز مخالفت قطعیه تدریجیه است در اثبات این نظریه به صحیحه علی بن جعفر و فتاوی فقهاء بر طبق آن استناد کرده که در این روایت آمده که اگر کسی می داند که خون به اناء بر خورد کرده ولی نمی داند که به داخل اناء برخورد کرده یا بر خارج آن می تواند از آن ظرف وضوء بگیرد سید محمد عاملی می گوید این حدیث که مورد قبول اصحاب بوده نشان می دهد که اجتناب از اطراف علم اجمالی لازم نیست .

محدث بحرانی که در علم اجمالی قائل به تفصیل است (اطراف علم اجمالی اگر از حقیقت واحده باشند اجتناب از تمامی اطراف لازم است و اگر از حقیقت واحده نباشند اجتناب لازم نیست) به سید محمد عاملی دو جواب داده است :

جواب اول : در مثال علم اجمالی به اصابت دم با اناء شبهه غیر محصوره است چرا که خون به یک نقطه برخورد کرده است و نقاط بیرون اناء که احتمال دارد خون به آنها برخورد کرده باشد بسیار زیاد است و مشهور نیز در شبهه غیر محصوره قائل به احتیاط در تمامی اطراف نیستند .

جواب دوم : در مثال علم اجمالی به اصابت دم با اناء اطراف شبهه غیر محصوره از یک حقیقت نیستند یک طرف آب در اناء است و طرف دیگر زمین است و وجوب اجتناب از همه اطراف در صورتی است که اطراف علم اجمالی از یک حقیقت باشند .

نقد های شیخ انصاری :

1- فتوا به جواز وضو و ارتکاب بعض اطراف منحصر به موارد شبهه غیر محصوره نیست چرا که اگر بداند که قطعا خون به ظرف خورده و طرفهای علم اجمالی سطح دورنی ظرف و سطح بیرونی ظرف باشد باز هم فقهاء فتوی به جواز وضو از آب در آن ظرف داده اند در حالی که قطعا شبهه محصوره است مرحوم امام خمینی : در روایت علی بن جعفر آمده که اصاب انائه بنابراین مورد روایت شبهه محصوره است نه غیر محصوره .

محقق آشتیانی : سر مطلب آن است که سطح بیرونی اناء یا نقاط بیرونی اناء در زمین از محل ابتلاء مکلف خارج هستند لذا چون بعض اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج هستند و اجرای اصل در اطراف دیگر علم اجمالی ترجیح بلا مرجح نیست لذا اصول تساقط نمی کنند به همین جهت سخن عاملی و بحرانی صحیح نیست .

2- با توجه به عمومیت ادله وجوب اجتناب از جمیع اطراف شبهه محصوره، اختصاص دادن آن به موارد حقیقت واحده وجهی ندارد .

3- کلام محدث بحرانی ضابطه مند نیست و مبهم است و معلوم نیست که منظور وی از حقیقت واحده حقیقت صنفیه است یا نوعیه یا جنس قریب و یا بعید .  
شیخ انصاری وفاقا للمشهور گفت که در شبهه محصوره مخالفت قطعیه حرام و موافقت قطعیه واجب است .

در مقابل مشهور تفصیلهایی وجود دارد :

1- تفصیل بین حقیقت واحده فی جمیع الاطراف و حقائق متعدده .

2- تفصیل بین متعلق واحد فی تمام اطراف و متعلق های متعدد .

3- تفصیل بین موضوع یا عنوان واحد در تمامی اطراف و موضوع های (عنوانهای ) متعدد

علم اجمالی داریم که یا این زن اجنبیه است یا آن مایع خمر است . در اینجا هم موضوع تفاوت دارد و هم متعلق و هم حقیقت .

در این مثال حقیقت یکی زن است و دیگری مایع نه صنفشان یکی است و نه نوعشان و نه جنس قریبشان .

متعلق حکم در یکی و طء و نظر و لمس است و در دیگری شرب .

موضوع یا عنوان در یکی زن اجنبیه است و در دیگری خمر .

این تفصیلهای هیچ کدام درست نیست چرا که ادله حرمت مخالفت قطعیه و ادله وجوب موافقت قطعیه تمامی این صور را شامل می شوند .

ادله حرمت مخالفت قطعیه عقلا و عرفا همه این موارد را شامل می شوند چرا که ارتکاب تمامی اطراف در همه موارد به معنای مخالفت عملیه قطعیه با ادله اجتناب از حرام واقعی است به قرینه نص و اجماع .

ادله وجوب موافقت قطعیه نیز تمام این موارد را شامل می شوند چرا که مقتضی تمام است و مانعی از آن چه شرعی و چه عقلی وجود ندارد .

مؤمن شرعی وجود ندارد چرا که اصول در اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره تعارض کرده و تساقط می کند چرا که اجرای اصل در تمامی اطراف منجر به مخالفت عملیه قطعیه با حرام واقعی می گردد و اجرای اصل در بعض اطراف منجر به ترجیح بلا مرجح معتبر می گردد . ان قلت آیا نمی توان اصل مؤمن شرعی را در بعض اطراف لا علی التعیین جاری نمود قلت: واحد لا بعینه در ظرف امثال از یکی از اطراف علم اجمالی خارج نیست و فرد سومی غیر از دو طرف شبهه محصوره نمی باشد لذا در مقام امثال همچنان ترجیح بلا مرجح معتبر باقی است .

مؤمن عقلی نیز وجود ندارد چرا که اگر مکلف در تمامی این تفصیلهای یکی از اطراف را انجام دهد و حرام واقعی در آمد عقل مستقلا حکم به استحقاق عقوبت وی حکم می کند .

برخی در رد این تفصیل به خطاب انتزاعی اجتناب عن المحرمات استناد کرده اند . ولی این استدلال صحیح نیست چرا که خطاب انتزاعی اعتبار ندارد و اعتبار تنها به همان چیزهایی است که از نقل معتبر یا عقل قطعیه ایجاد شده باشد .

تنبیه دوم :

آیا وجوب موافقت قطعیه و اجتناب از تمامی اطراف شبهه محصوره تحریمیه وجوبی مولوی است یا ارشادی ؟

اگر وجوب موافقت قطعیه و اجتناب از تمامی اطراف شبهه محصوره وجوبی ارشادی باشد بدین معنا خواهد بود که اولاً خود ترک ملاک و مصلحت ندارد بلکه ملاک و مصلحت در نیافتادن در حرام واقعی است .

ثانیا : صرف مخالفت با اجتناب از تمامی اطراف استحقاق عقوبت نمی آورد لذا اگر یکی از اطراف را مرتکب شده و حرام واقعی در آمد یک استحقاق عقاب دارد که به لحاظ عصیان از نهی واقعی است و اگر حرام واقعی در نیامد اصلا استحقاق عقوبت ندارد چرا که عصیانی مرتکب نشده است .

ولی اگر این وجوب اجتناب از جمیع اطراف وجوب مولوی باشد بدین معنا خواهد بود که اولاً خود ترک ملاک ومصلحت دارد ثانیاً: صرف مخالفت با اجتناب از مشتبّه در شبّه محصوره استحقاق عقوبت می آورد لذا اگر یکی از اطراف را مرتکب شد و حرام واقعی در آمد دو استحقاق عقاب دارد و اگر حرام واقعی در نیامد یک استحقاق عقاب خواهد داشت .

شیخ انصاری : معتقد است که وجوب اجتناب از جمیع اطراف در شبّه محصوره وجوبی ارشادی است چرا که وقتی به ادله عقلیه وجوب اجتناب نظر می کنیم می بینیم که مطلوب در آنها نیفتادن در حرام واقعی است ظاهر ادله نقلیه وجوب اجتناب نیز نشان می دهد که مطلوب تحرز از حرام واقعی است و خود ترک موضوعیت ندارد .

مرحوم محقق تبریزی : مثلاً اترک ما لا بأس به حذراً عما به البأس که یکی از ادله اجتناب از تمامی اطراف شبّه محصوره بود حذراً مفعول له است یعنی علت امر به ترک خود مصلحت ترک نیست بلکه نیفتادن ما به البأس است یعنی ملاک در امر یا متعلق امر نیست بلکه در مرشد الیه است .

نتیجه : وجوب اجتناب از تمامی اطراف شبّه محصوره وجوبی ارشادی است چه مستند این وجوب ادله عقلیه باشد و چه ادله نقلیه .

اشکال : شما گفتید که وجوب دفع ضرر محتمل وجوبی ارشادی است و نتیجه گرفتید که وجوب موافقت قطعیه و اجتناب از تمامی اطراف شبّه محصوره تحریمیه نیز وجوبی ارشادی است در حالی که روایات و فتاوی فقهاء در صلاه صوم و وضوء خلاف این مطلب را نشان می دهند آنها گفته اند که اگر کسی یقین یا ظن معتبر داشته باشد که طی فلان را خطر ناک است یا گرفتن روزه یا انجام وضوء برای وی مقطوع الضرر یا مظنون الضرر است نباید روزه بگیرد یا وضوء بگیرد و آن را سفر را برود و اگر رفت باید نماز را تمام بخواند همچنین گفته اند که حتی اگر کشف خلاف شد و معلوم شد که در واقع ضرر معتد به نبوده است همچنان استحقاق عقاب باقی است . از اینجا معلوم می شود که وجوب دفع چنین ضرری را مولوی گرفته اند و این با سخنان شما و خودشان در اصول منافات دارد .

پاسخ :

بین وجوب مولوی اجتناب از برخی ضررهای دنیوی با وجوب ارشادی حکم عقل به دفع ضرر اخروی محتمل منافاتی وجود ندارد و ملازمه ای بین مولوی بودن یکی با دیگری نیست چرا که :

اولاً : وجوب دفع ضرر مطرح در صوم وضوء سفر وجوبی مولوی است که در ادله شرعیه به صورت قطع موضوعی وصفی و ظن موضوعی وصفی وارد شده است و

مربوط به موارد خاصی است که در این موارد کسی که اقدام به ارتکاب ضرر کند در حالی که یقین یا ظن به آن ضرر دارد استحقاق عقوبت دارد ولی بحث ما در دفع ضرر اخروی محتمل مربوط به مورد خاصی نیست و یقین یا ظن در آن موضوعیت ندارد . یکی خاص است و موضوعی و دیگر عام است و طریقی .

ثانیا : وجوب دفع ضرر دنیوی مقطوع یا مظنون در این موارد وجوبی شرعی است که با ادله نقلی خاصی ثابت شده است و مولوی نیز است اصل در اوامر مولوی است ولی لزوم دفع ضرر اخروی محتمل حکم عقل است که به دلیل عقل به صورت عام صادر شده و ارشادی است .

یکی شرعی است و با دلیل نقلی ثابت می شود و دیگری عقلی است .

شاهد بر تفاوت و عدم ملازمه بین این دو نوع ضرر:

فقهاء در موارد شک در ضرر دنیوی اصل برائت اباحه جاری کرده اند و ارتکاب عمل مشکوک الحرام را حرام ندانسته اند .

همین فقهاء در موارد شک در ضرر اخروی اصل را بر احتیاط گذاشته اند و هیچ مصلحتی را معادل عقاب اخروی ندیده اند .

مرحوم آخوند خراسانی :

شیخ انصاری مسلم گرفت که دفع ضرر دنیوی در موارد یقین یا ظن به ضرر در صوم و ... وجوبی مولوی است و پاسخ های خود را بر عدم ملازمه بین این دو نوع ضرر متمرکز نمود ولی به نظر ما وجوب دفع ضرر دنیوی در این موارد نیز ارشادی است نه مولوی درست است که شارع روزه ای را که علم به ضرر آن داریم تحریم کرده ولی این تحریم نیز ارشادی است و برای نیفتادن در آن خطر واقعی است همانند دفع ضرر اخروی محتمل لذا این اشکال از ریشه منتفی می گردد.

شیخ انصاری وفاقا للجمهور وجوب اجتناب از جمیع اطراف وجوبی ارشادی است .

ان قلت : عدلیه اعم از معتزله و شیعه برای لزوم تحصیل معارف دینی ادله ای می آورند که یکی از آنها وجوب شکر منعم است آنها در تبیین کبری کلی وجوب شکر منعم آن را به لزوم دفع ضرر محتمل بر می گردانند و در ادامه می گویند اگر کسی در معرفت تحصیل معرفت دینی نکرد استحقاق عقاب خواهد داشت ولو لم یبلغه دعوه نبی زمانه این که استحقاق عقاب را برای تارک شکر منعم که به ترک لزوم دفع ضرر محتمل بر می گردد ثابت می کرده اند نشان می دهد که امر به لزوم دفع ضرر محتمل را امر مولوی می دانستند .

قلت :

خطای مستشکل در آن است که گمان کرده که اگر وجوبی ارشادی شد هیچ گونه عقابی وجوب نخواهد داشت در حالی که اینگونه نیست و در امر ارشادی نیز به لحاظ عصیان مرشد الیه (واقع) عقوبت است در ما نحن فیه نیز وقتی که مکلف تحصیل معرفت نکرد و مولای منعم را شکر نکرد چون به حکم عقل و با همین امر ارشادی واقعیت مرشد الیه بر وی منجز شده و اتمام حجت تمام شده لذا استحقاق عقاب خواهد داشت بنابراین حکم علماء در مباحث اعتقادی به استحقاق عقاب تارک شکر مولای منعم بر مولوی بودن وجوب شکر مولای منعم دلالتی ندارد و اگر وجوب آن مولوی بود دو عصیان صورت گرفته دو استحقاق عقاب ثابت می شود نه یکی .

بعاره اخری چون احتمال وجود منعم و شکر وی احتمال مطابق با واقعی بوده و واقع با واقعی بوده و واقع نیز به حکم عقل منجز بوده و اتمام حجت صورت گرفته بوده به استحقاق عقاب تارک شکر و تارک تحصیل جاهل مقصر به واقع حکم شده است .

مرحوم سید یزدی :

شکر به دو معنا است یک شکر لغوی داریم مساوی است با ثناء یا مدح یا تشکر کردن .

یک شکر اصطلاحی داریم یعنی صرف کردن عملی نعمت در راه رضای صاحب نعمت که اخص از حمد است و حمد اخص از مدح است.

شکر مطرح در وجوب شکر منعم معنای لغوی است نه معنای اصطلاحی آن وجوب شکر به معنای اصطلاحی شکر تکلیف به ما لا یطاق است .

مرحوم قمی در قلائد مطلبی مقدماتی در مورد تنبیه ثالث دارد : در تنبیه دوم گفتیم که وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی وجوبی ارشادی است که برای نیفتادن در حرام واقعی است یعنی اجتناب از اطراف علم اجمالی جنبه مقدماتی دارد و ذی المقدمه آن نیفتادن در حرام واقعی است به همین جهت به هر دلیلی ذی المقدمه از نتجز بیفتند مقدمات آن نیز وجوب اجتناب نخواهد داشت مرحوم شیخ در تنبیه سوم این موارد را بیان می کند .

مورد اول : مواردی که بعض اطراف علم اجمالی حالت سابقه ای دارند که تکلیف جدیدی را بر ما منجز نمی کنند .

مثلا در مقابل من دو اناء وجود دارد که اناء شرقی آن قبلا نجس بوده است و خون دماغ شدم و قطره ای در یکی از این دو اناء افتاده در اینجا با این که علم اجمالی دارم و شبهه محصوره است اجتناب از اناء غربی لازم نیست چرا که اجرای اصل در اناء غربی ترجیح بلا مرجح نیست مرجح آن است که در صورت افتادن در اناء شرقی

تکلیف منجزی بر من نخواهد بود الممتنحس لا یتنجس ثانيا به خلاف این که در اناء غربی افتاده باشد .

بنابراین چنین مواردی همانند شبهه بدویه محسوب شده و اصل مؤمن در آن جاری می گردد .

مورد دوم : مواردی که عقلا مقدور مکلف نیستند و به حکم عقل مکلف متمکن از انجام بعض اطراف نیست

مرحوم سید یزدی : قدرت یکی از شروط عامه تکلیف است در نتیجه وقتی که مکلف به ارتکاب بعض اطراف قدرت نداشت تکلیف نسبت به آن اطراف فعلیت نیافته و منجز هم نخواهد شد در نتیجه وضعیت همانند شبهات بدویه شده و اجرای اصل در اطراف باقی مانده ترجیح بلا مرجح معتبر نخواهد بود اصول تساقط نمی کنند .

مورد سوم مواردی که بعض اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء مکلف خارج باشند یعنی عرفا مکلف بعض اطراف را ترک می کند و برای ترک آنها نیاز به انشاء نهی از سوی شارع نیست به گونه ای که انشاء چنین نهی عرفا مستهجن است .

اینجا هم اجرای اصل در آن اطرافی که ابتلاء مکلف هستند ترجیح بلا مرجح نخواهد بود اصول تساقط نمی کند .

معیار خروج از محل ابتلاء این است که تمامی مواردی که تکلیف به اجتناب از آنها به صورت مطلق مستهجن باشد چرا که مکلف عرفا خود به خود مکلف آنها را ترک می کند خارج از محل ابتلاء محسوب می شوند .

مسئله اگر کسی دو زن داشت و یکی از زنان خود را طلاق بائن داد ولی نمی داند کدام یک را طلاق داده است . فقهاء فتوا داده اند که او جواز نظر لمس و مباشرت با هیچ یک از این دو زن را ندارد تا زمان وجود علم اجمالی ولی آن زنان حق دارند نفقه و سائر حقوق خود را مطالبه کنند سر این مطلب چیست ؟

پاسخ شیخ :

در مورد مرد اصول تساقط می کنند و مؤمنی یافت نمی شود یعنی استصحاب عدم تطلیق بقاء زوجیت زوجه اول با استصحاب عدم تطلیق زوجه دوم تعارض کرده و تساقط می کنند .

ولی هر کدام از دو زن می توانند استصحاب عدم تطلیق یا بقاء زوجیت را نسبت به خودشان جاری کنند و ترجیح بلا مرجح پدید نمی آید چرا که طرف دیگر از محل ابتلاء آنها خارج است یعنی اصل جاری در حق آنها تساقط نمی کند در نتیجه مرد



نمی تواند حقوق زوجیت خود را مثل لمس مطالبه کند ولی زوجه می تواند حقوق خود را مثل نفقه و .. مطالبه کند .

شاهدی بر صدق پاسخ شیخ :

اگر طرف دیگر علم اجمالی نسبت به زوجه از محل ابتلاء وی خارج نباشد در اینجا زوجه نیز نمی تواند حقوق خود را مطالبه کند چرا که اصول در حق وی نیز تساقط می کنند مثلاً اگر فرض کنیم که زنی می داند که همسرش او را طلاق داده یا هویوش و در عین حال نذر کرده که اگر همسرش او یا هویوش را طلاق داد یک گوسفند بدهد در چنین حالتی وضعین هوو نیز برای وی منشأ اثر شرعی است لذا استصحاب عدم تطبیق خودش با استصحاب عدم تطبیق هویوش تعارض کرده و تساقط می کنند .

مرحوم سید یزدی :

اصل توجیه شیخ درباره علم اجمالی به طلاق گرفتن یکی از دو زوج درست است ولی تطبیق آن بر موارد خروج از محل ابتلاء صحیح نیست چرا که این مثال در حقیقت از قسم اول است یعنی از قبل به نجاست یکی از دو اناء علم داشتیم نه از قسم سوم .

صحیح علی بن جعفر:

صاحب مدارک:

این روایت تجویز مخالفت قطعیه تدریجیه در شبهه محصوره است .

صاحب حدائق : شبهه غیر محصوره

شیخ انصاری : خروج از محل ابتلاء .

شیخ طوسی : این روایت ربطی به علم اجمالی ندارد بلکه متنجسیت دم است اگر قطعهای خون آنقدر کوچک باشند که با چشم عادی دیده نشود منجس نیستند .

گاهی از اوقات عرفا احراز می شود که برخی از اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج است و گاهی نیز احراز می شود که برخی از اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج نیستند . و در برخی موارد شک می کنیم چه کنیم ؟

مشهور بین قدماء اصحاب این بوده که معیار استهجان عرفی خطاب مطلق را مطرح می کردند در مواردی که عرفا خطاب به صورت مطلق مستهجن باشد آن موارد خارج از محل ابتلاء است چرا که عرفا مکلف خود به خود این موارد را ترک می کند حتی اگر علم تفصیلی به حلیت یا حرمت آنها پیدا کند .

شیخ می فرمایند : ضابطه مطرح شده توسط مشهور قدامت صحیح است ولی تشخیص این قاعده در موارد زیادی مشکل می شود و باید به اصول مراجعه نماییم

مقتضای اصل عملی : برائت است زیرا اگر مشکوک محل ابتلاء محسوب شود اصول تساقط کرده و مؤمن ندارم لذا مکلف به اجتناب هستم و اگر مشکوک محل ابتلاء محسوب نشود اصول تساقط نمی کند و مؤمن نداریم و اکنون که در محل ابتلاء بودن و نبودن شک داریم یعنی در اصل مکلف بودن شک داریم در نتیجه برائت جاری می گردد . (شک در اصل تکلیف است .)

شیخ انصاری معتقد است که در ما نحن فیه اصل لفظی اصاله الاطلاق جاری می گردد و در نتیجه نوبت به برائت نمی رسد .

قبلا گفتیم که ادله اجتناب از محرّمات مثل انما الخمر و المیسر و الانصاب و الاضلال رجس .... فاجتنبوه به قرینه نص و اجماع ما از ارتکاب محرم واقعی منع کرده اند مقیدی که نسبت به این اطلاق وجود دارد مواردی است که احراز کنیم که تکلیف به اجتناب منجز نیست یعنی اصل مؤمن داریم قدر متیقن از این تقید موارد انحلال حقیقی انحلال حکمی و مواردی است که عرفا خطاب به اجتناب مستهجن می شود در مواردی که در خروج محل ابتلاء شک داریم در تقیید شک داریم لذا اصاله الاطلاق جاری می گردد نتیجه سخن شیخ انصاری و من تبعه تنها در مواردی که احراز کرده ایم که بعض اطراف از محل ابتلاء خارج اند می توانیم به جواز ظاهری ارتکاب باقی اطراف فتوا دهیم و در سایر موارد باید احتیاط کنیم .

مرحوم امام خمینی :

در اینجا یک مطلقی داریم و یک مخصص لبی آن مخصص لبی مجمل شده و نمی دانیم که آن مشکوک را شامل شده یا نه از آنجا که مخصص لبی مثل قرینه حالیه عمل می کند لذا اجمال مخصص لبی به عام یا مطلق هم سرایت می کند یعنی نمی دانیم که مراد مولی از عام از ابتداء فرد مشکوک را شامل شده یا نه از آنجا که اصول لفظیه همگی تابع اصاله الظهور هستند با مجمل شده مراد مولی از مطلق نمی توان به اصاله الاطلاق تمسک نمود این یعنی اجمال مخصص لبی به مطلق سرایت می کند لذا باید به اصول عملیه مراجعه گردد و اصل جاری در مقام برائت است نتیجه در مواردی که شک داریم که محل ابتلاء محسوب می شودند یا خیر اجتناب لازم نیست . سخن شیخ تنها در مخصص منفصل لفظی دائر بین اقل و اکثر جاری است نه در همه جا .

ضابطه پیشنهادی شیخ انصاری برای تشخیص خروج از محل ابتلاء :

با توجه به اینکه شیخ انصاری وفاقاً للجمهور صحیحه علی بن جعفر را مصداق علم اجمالی و خروج بعض اطراف از محل ابتلاء می دانستند شیخ انصاری پیشنهاد می کند که مفاد همین صحیحه را برای تشخیص محل ابتلاء به کار ببریم یعنی در هر موردی که نسبت بین محرم واقعی با جمیع اطراف همانند نسبت داخل اناء به مجموع ظاهر و باطن اناء باشد و یا نسبت از این مقدار ضعیف تر باشد خارج از محل ابتلاء بدانیم و در مواردی که نسبت قوی تر از نسبت داخل اناء به مجموع ظاهر و باطن اناء است ، داخل محل ابتلاء بدانیم .

**فافهم :**

اولا این معیار طبق مبنای کسانی است که همانند شیخ انصاری صحیحه علی بن جعفر را مربوط به موارد علم اجمالی و خروج بعض اطراف از محل ابتلاء بدانند ولی کسانی که همانند شیخ طوسی و امام خمینی . . . این حدیث را مربوط به منجسیت دم می دانند نه مربوط به علم اجمالی این چنین مبنایی را نپذیرفتند .

ثانیا : مشکل معیار استهجان عرفی این بود که در برخی موارد تشخیص آن مشکل است همین مشکل در معیار پیشنهادی شیخ نیز هست چرا که به آسانی نمی توان تشخیص داد که علم اجمالی مقابل ما همانند داخل اناء و خارج اناء هست یا نه ؟

**تنبيه چهارم :**

این که گفتیم مکلف باید موافقت قطعیه تحصیل کند اگر مؤمن نباشد نسبت به حکم تکلیفی یا به تعبیر قدیمی طلبی است چرا که وقتی که حرام واقعی منجز شد مکلف باید از تمامی اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره از باب مقدمه علمیه اجتناب کند تا مطمئن شود که حرام واقعی را مرتکب نشده و الا مؤمنی نخواهد داشت فرض تساقط اصول است .

ولی در احکام وضعی مطلب متفاوت است لذا در موارد علم اجمالی به خمر بودن احد از مائین اگر کسی احد مائین را نوشید و موافقت قطعیه نکرد حد شارب خمر بر او اقامه نمی شود و استصحاب عدم اقامه حد در حق وی جاری می شود .

**مرحوم تبریزی :**

سر مطلب آن است که موضوع اقامه حد کسی است که خمر واقعی معلوم تفصیلی چه وجدانی و چه تعبدی را مرتکب شده است بنابراین کسی که هیچ یک از دو اناء را ننوشید یا یکی از دو اناء را نوشیده تحت موضوع وجوب اقامه حد شارب خمر قرار نمی گیرد و در صورت شک استصحاب عدم چه حکمی چه موضوعی در حق وی جاری می شود . یعنی موضوع اقامه حد قطع موضوعی طریقی است جدایی از واقع نیاز به قطع شخص نیز وجود دارد .

مسئله ملاقی بعض اطراف علم اجمالی به نجاست در شبهه محصوره :  
میدانیم که یکی از اناء شرقی یا غربی نجس است عبای من به انای شرقی مع  
الرطوبت برخورد می کند حکم عبای من چیست ؟

اینجا دو مسلک است :

1- برخی فقهاء مثل سید ابن زهره ، علامه حلی و محدث بحرانی حکم به وجوب  
اجتناب از ملاقی و ملاقا هر دو فتوا داده اند .

دلیل این گروه :

دلیل اول ک وجود ملازمه بین وجوب اجتناب از ملاقا با تنجس و لزوم اجتناب از  
ملاقی ولو کان بوسائط .

-1

شاهد بر این ملازمه :

الف) آیه و الرجز فاهجر این آیه دلالت می کند که باید از رجز دوری کرد چه آن رجز  
ملاقا باشد چه ملاقی ابن زهره در بحث آب قلیلی که با نجاست ملاقات کرده به  
این آیه استدلال کرده و نتیجه گرفته است که مکلف باید هم از آن نجس و هم از  
آب قلیل ملاقی اجتناب کند .

شیخ انصاری : ملازمه بین وجوب اجتناب از ملاقا با وجوب اجتناب از ملاقی را قبول  
نداریم . تنها در صورتی از ملاقی باید اجتناب کرد که ملاقی حامل عین نجس باشد  
مثلا ملاقا بول باشد و اثری محسوس از آن بول بر روی ملاقی دیده شود در این  
صورت چون ملاقی حامل عین نجس است وجوب اجتناب دارد و الا فلا .

تنجیس حکم وضعی سببی است و نیاز به احراز موضوع واقعی دارد همانند حد  
شارب خمر بنابراین چون نجس بودن ملاقا برای ما محرز نیست و دلیل خاصی بر آن  
نداریم نمی توانیم به نجس شدن ملاقی وجب اجتناب از آن فتوا دهیم .

مرحوم امام خمینی : در نقد این استشهاد به آیه گفته است که بر فرض ثابت شود  
که در زمان نزول آیه رجز در معنای شرعی خود به کار می رفته نه معنای لغوی  
یعنی پلیدی بر فرض ثبوت حقیقت شرعی در رجز معنای شرعی رجز عین نجس  
است نه متنجس لذا آیه فوق حداکثر دلالت بر لزوم اجتناب از عین نجس دلالت می  
کند و واضح است که آب قلیل در مثال ابن زهره و ملاقی بعض اطراف علم اجمالی  
در ما نحن فیه عین نجس نیستند .

ب) روایت جابر جعفی در این روایت راوی از خمره ای از روغن حیوانی و روغن زیتون  
سؤال می کند که موش مرده ای در آن است امام باقی ع در پاسخ می فرماید که

از آن روغن نمی توان خورد و دلیل حرمت خوردن روغن را حرمت خوردن میته قرار می دهند اگر بین حکم ملاقی و ملاقا ملازمه ای وجود ندارد چگونه امام باقر ع برای اثبات وجوب اجتناب از روغن به وجوب اجتناب از میته موش مرده استدلال کرده اند .

نقد :

اولا : سند این روایت قابل اعتماد نیست . مرحوم تبریزی در اوثق : نجاشی علامه و ... از رجالین عمر بن شمر را تضعیف کرده اند ونحو جعل عمر بن شمر دست بردن در کتب روایی جابر جعفی بوده است و لذا روایات جابر که صرفا از طریق عمر بن شمر به دست ما رسیده باشند مورد اعتماد نیستند . و روایت فوق نیز تنها از طریق جابر جعفی به دست ما رسید است .

ان قلت : در موارد مشابه شیخ انصاری شهرت را جابر ضعف قرار می داد و ضعف سندی را جبران می کرد . چرا اینجا چنین کاری نکرده است ؟

جبران ضعف سند با عمل مشهور در اینجا ممکن نیست چرا که اولاً چنین فتوایی ملازمه بین وجوب اجتناب از ملاقا و ملاقی نه تنها مشهور نیست بلکه خلاف مشهور است . ثانيا : جبران ضعف سند مربوط به مواردی است که احراز شود که قدمات به این حدیث استناد کرده اند و در ما نحن فیه استناد قدمات به این حدیث ثابت نیست .

ثانيا : منظور در تعلیل ان الله نجس الميته بوده است یعنی یا نسخه اصلی نجس بوده و یا اصلا حرم به معنای نجس بوده است چرا که چون موش مرده را خداوند نجس قرار داده روغن ملاقی با آن نیز کلا نجس شده است چون مضاف بوده است . لذا خوردن آن روغن حرام شده است در صورتی که حرم به معنای ظاهری خود باشد تخصیص اکثر لازم می آید .

مرحوم امام خمینی : سخن شیخ در مورد روغن زیتون درست است ولی در روایت سمن نیز آمده که جامد است لذا به احتمال قوی موش متسلخ شده بوده و در تمام اجزاء روغن پخش شده بوده لذا استدلال به ان الله حرم الميته من کل شیء صورت گرفته است .

ب-الغاء خصوصیت از بلل مشتبه با بول :

محدث بحرانی در حدائق استدلال کرده است که همه فقهاء قبول دارند و در روایت نیز آمده است که اگر بعد از بول و قبل از استبراء بللی از مکلف خارج شود نجس است و وجوب اجتناب دارد این بلل ملاقی چیزی است که اجمالا می دانیم بول است و چه فرقی بین این بلل با سایر ملاقی های اطراف علم اجمالی است ؟محدث بحرانی از این که جمهور فقهاء در بلل مشتبه با بول به نجاست و وجوب

اجتناب فتوا داده اند ولی در ملاقی بعض اطراف علم اجمالی به طهارت فتوا داده اند تعجب کرده است .

نقد :

در مسائله بلل مشتبه قرائن خارجیہ نشان می دهند که بعد از بول یا منی مقداری از بول یا منی در مجرا باقی می ماند وقتی که مکلف استبراء نکرد و رطوبت از مجری خارج شد ظاهر حال آن است که این رطوبت همان بول یا منی است که در مجرا باقی بوده است لذا حکم به بولیت یا منی بودن آن می شود . بنابراین حکم در بلل مشتبه از باب ظاهر حال است که بر اصل مقدم می شود لذا نمی توان از آن الغاء خصوصیت کرده و به هر ملاقی حکم تعمیم داده شود لذا تعجب صاحب حدائق نیز وجهی ندارد .

روایاتی نیز که در آنها حکم به لزوم تحصیل طهارت از حدث اکبر یا اصغر بعد از خروج بلل مشتبه شدند ارشاد به همین ظاهر حال هستند.

ت: اگر ملاقا در واقع نجس باشد ملاقی نیز نجس شده و الا فلا .

بنابراین وقتی که چیزی با بعض اطراف علم اجمالی ملاقات می کند در حقیقت یک طرف علم اجمالی توسعه پیدا می کند قبل از ملاقات اطراف علم اجمالی اناء شرقی و اناء غربی بود بعد از ملاقات یک طرف علم اجمالی اناء شرقی و ملاقی اناء شرقی و طرف دیگر اناء غربی است لذا باید از تمامی اطراف اجتناب کرد ما نحن فیه مثل جایی می ماند که مایع در اناء شرقی را در دو ظرف دیگر بریزیم همان طور که فقهاء به لزوم اجتناب از دو ظرف دیگر علاوه بر اناء شرقی فتوا داده اند فکذلک فی ما نحن فیه .

نقد استدلال :

هر چند ملاقی و ملاقا به لحاظ حکم واقعی یک حکم دارند ولی چون ما از حکم واقعی خبر نداریم به سراغ حکم ظاهری می رویم در حکم ظاهری اصالت الطهاره در ناحیه ملاقی جاری است لذا می توان به طهارت ظاهری ملاقی حکم کرد دون ملاقا سر مطلب آن است که شک در طهارت یا نجاست ملاقی مسبب از شک در طهارت یا نجاست ملاقا است و چون اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است در مرحله اول تنها اصالت طهارت در ناحیه ملاقا سبب می بایست جاری شود ولی در همین مرحله این اصل با اصل طهارت در ناحیه اناء غربی تعارض کرده و تساقط می کنند با کنار رفتن اصل سببی نوبت به اجرای اصل مسببی در ملاقی می رسد و در این مرحله اصل دیگری وجود ندارد که با اصل طهارت در ملاقی تعارض کند چرا که اصل در اناء غربی در مرحله قبل با تعارض با اصل در اناء شرقی تساقط شده بود .

ولی در ما نحن فیه با تقسیم مایع در اناء شرقی به دو ظرف دیگر متفاوت است زیرا در مساله تقسیم بین مایع های دو ظرف جدید رابطه سببی و مسببی وجود ندارد و آنها نیز در عرض هم هستند لذا اصل طهارت در ناحیه دو ظرف جدید با اصل طهارت در اناء غربی تعارض کرده و تساقط می کنند چون مؤمنی نداریم به لزوم اجتناب از هر سه مایع احتیاطاً فتوی می دهیم .

2- جمهور فقهاء منهم شیخ انصاری اجتناب از ملاقی لازم نیست و اصاله الطهاره در ملاقی بعض اطراف جاری است و لذا حکم واقعی در ملاقی منجز نمی گردد ان کان نجس فی الواقع .

ولی از ملاقا باید اجتناب کرد چون اصول در اطراف تساقط می کند .

روایت حکم وضعی (سببی) است لذا همانند اقامه حد بر شارب خمر نیاز به احراز وجود واقعی دارد یعنی همان طور که اقامه حد بر شارب خمر مترتب بر احراز شرب خمر واقعی تفصیلی توسط مکلف بود حکم به نجاست ملاقی نیز متوقف بر علم تفصیلی به نجاست ملاقا است و وقتی که چنین علم تفصیلی وجود نداشت نجاست ملاقی منجز نخواهد شد یعنی اصل منجز داریم یعنی اصول در ناحیه ملاقی تساقط نمی کنند .

لذا در صورتی که اثری از عین نجس بر ملاقی موجود نباشد دلیلی بر تعبد نجاست ملاقی وجود ندارد و حتی در صورتی که واقعاً متنجس نیز شده باشد بر ما تنجری پیدا نخواهد کرد .

آب کری داشتیم که نجس بود و بو یا رنگ یا طعم عین نجس داشت . مقداری آب پاک را به آن اضافه کردیم این مجموع اکنون بو یا رنگ یا طعم نجس را ندارد ولی شک داریم که این از دست دادن اوصاف نجس بنفسه بوده یا به جهت اضافه شدن آب پا بوده لذا مجموع پاک است حکم این مسأله چیست ؟

پاسخ مسئله با توضیحات مرحوم قمی در قلائد :

با توجه به این که اجماعاً می دانیم که آب واحد حکم واحدی دارد پس مجموع این دو آب ترکیب شده باید حکم واحدی داشته باشد از یک سو استصحاب نجاست بخشی از این مجموع می گوید این مجموع نجس است از سوی دیگر استصحاب طهارت بخش دیگری از این مجموع می گوید این مجموع طاهر است این دو استصحاب تعارض بالعرض دارند چون اجماع می گوید کل آب واحد عرفاً یک حکم بیشتر ندارد و تساقط می کنند با تساقط آنها نوبت به اصل مسببی می رسد و قاعده طهارت بلا مزاحم جاری می شود و در نتیجه به طهارت مجموع فتوا می دهیم .

و باید آب اضافه شده متنابه باشد .

طهارت یا نجاست کل آب مسبب و نجاست بخشی از آب و بخشی دیگر از آب طاهر سببی است .

مسأله دیگر :

لباس نجسی داشتیم و آن را به دو آب شستیم و اجمالا می دانیم که یکی از این دو آب پاک بوده و دیگری نجس بوده است و نمی دانیم لباس را اولاً با آب نجس شستیم و بعد با آب پاک که در این صورت لباس ما پاک است و یا بالعکس که در این صورت لباس نجس است حکم مسأله چیست ؟

پاسخ با توضیحات مرحوم قمی در قلائد :

با توجه به این که احتمال دارد که در دفعه اول با آب پاک شسته شده باشد و در دفعه دوم با آب نجس لذا نجاست استمرار داشته باشد و احتمال دارد که در دفعه اول با نجس و در دفعه دوم با آب پاک که در این صورت طاهر است و لذا استصحاب طهارت و با استصحاب نجاست تعارض کرده و تساقط می کند و به با تساقط آنها قاعده طهارت در لباس که اصل سببی است جاری می شود و به طهارت لباس فتوا می دهیم .

ان قلت : چرا همان نجاست اولیه لباس را بعد از تساقط اصول سببی استصحاب نمی کنید .

قلت: آن نجاست اولیه قطعاً زائل شده است یا با آب اول یا با آب دوم ، لذا نمی توان آن را استصحاب کرد و در نتیجه اصل سببی ما صرفاً قاعده طهارت خواهد بود .

اگر علم اجمالی داشتیم که احد انائین نجس است دست راست من به اناء شرقی خورد و دست چپ من به اناء غربی خورد حکم مسأله چیست ؟

در هیچ یک از دو دست قاعده طهارت جاری نیست چرا که در این مسئله دو تعارض اتفاق افتاده ابتداء دو اصل سببی در انائین تعارض کرده و تساقط کرده اند و سپس دو اصل سببی در دو دست تعارض کرده و تساقط کرده اند لذا نسبت به هیچ یک مؤمن نداشته و در امور نیازمند به طهارت از هر دو دست باید اجتناب کند .

مسأله : اگر دست من به اناء شرقی برخورد کرد و اناء شرقی مفقود شد و یا از محل ابتلاء خارج شد بعداً فهمیدم که یا اناء شرقی نجس بوده و یا اناء غربی حکم مسأله چیست ؟

پاسخ هم از دست و هم از اناء غربی باید اجتناب کرد چرا که مؤمنی برای عبد وجود ندارد (مانعی که جلوی اقتضای علم اجمالی را بگیرد وجود ندارد )



توضیح ذلک اصاله الطهاره اصل عملی است و در ظرف شک جاری می شود در زمان ملاقات شک و حیرتی وجود نداشته شک و تحبیر عبد زمانی پدید آمده است که اناء شرقی مفقود شده بوده یا از محل ابتلاء خارج شده بوده لذا اصاله الطهاره در ناحیه دست با اصاله الطهاره در اناء غربی تعارض کرده و تساقط می کنند و عبد مؤمنی مانعی نسبت به علم اجمالی به نجاست در دست نخواهد داشت.

تفاوت این مسأله با دو مسأله قبلی در آن است که در دو مسأله قبلی در زمان علم اجمالی اناء شرقی وجود داشت و محل ابتلاء بود لذا اصاله الطهاره در آن جاری گشته و با اصاله الطهاره در اناء غربی تعارض کرده و تساقط می نمود بخلاف ما نحن فیه .  
مسأله :

اگر علم اجمالی داشتیم که یا اناء شرقی نجس است و یا اناء غربی دست من یا عبایی من با اناء شرقی ملاقات کرد سپس اناء شرقی مفقود شد یا از محل ابتلاء خارج شد آیا اجتناب از دست ملاقی همچنان لازم نیست و یا لازم است ؟

پاسخ شیخ انصاری طبق توضیح سید یزدی :

اجتناب از ملاقی دست همچنان لازم نیست چرا که در آن زمان که علم اجمالی داشتیم اصل طهارت در ناحیه اناء شرقی با اناء غربی تعارض کرده و تساقط کرده و در نتیجه اجرای اصل طهارت در ناحیه ملاقی معارضی ندارد چه اناء شرقی یا اناء غربی بعد از علم اجمالی مفقود بشود یا نشود .

بیان وجه تامل از سید یزدی :

سخن شیخ انصاری مبتنی بر این مبناء است که اصل مرده زنده نمی شود یعنی چون اصاله الطهاره در اناء غربی با اناء شرقی تعارض کرده اند و مرده اند هر چند اکنون اناء شرقی مفقود شده ولی ما دلیلی بر جریان اصاله الطهاره در اناء غربی در دست نداریم لذا اصل طهارت در ناحیه دست ملاقی همچنان بدون مزاحم است . شیخ انصاری معتقد است مثل مشهور که ادله اصول عملیه صرفا دلالت بر حدوث اصل مورد نظر در ظرف تحبیر می نمایند ولی بر حدوث اصل مورد نظر بعد از بین رفتن طرف معارض دلالتی ندارند.

ولی امثال سید یزدی این مبناء را قبول ندارند لذا معتقدند بعد از از بین رفتن اناء شرقی که اصل در آن معارض با اصل در اناء غربی بود اصل در اناء غربی با اصاله الطهاره در ملاقی تعارض کرده و تساقط می کنند و به همین جهت در ما نحن فیه به لزوم اجتناب از دست فتوا می دهند .

تنبيه پنجم

آیا با اضطرار به بعض اطراف ارتکاب اطراف دیگر جایز است یا همچنان جواز ارتکاب ندارد و باید از آن اجتناب کنیم ؟

1- اضطرار به بعض معین از اطراف باشد :

الف - اضطرار قبل از علم اجمالی یا مقارن علم اجمالی باشد : ارتکاب طرف دیگر جایز است . وقتی که اضطرار آمد ارتکاب طرف مضطر الیه قطعاً جایز شده وقتی که علم اجمالی پیدا می کنیم که یا آن شیء مضطر الیه که قبلاً به واسطه اضطرار آن را مرتکب شده ایم حرام است یا طرف دیگر نسبت به مضطر الیه حکم واقعی جواز است و نسبت به طرف دیگر شبهه بدویه است و مجرای اصول عملیه مثل طهارت است .

ب- اضطرار بعد از علم اجمالی باشد : از طرف دیگر باید اجتناب کرد و طرف دیگر را نمی توان مرتکب شد .

دلیل : وقتی که عمل اجمالی داشتیم که با اناء شرقی نجس است و یا اناء غربی تحیر در خصوصیت پدید آمده و اصل در هر دو طرف جاری شده و تساقط می کنند و وقتی که به اناء شرقی مضطر شدیم به جهت اضطرار ارتکاب اناء شرقی حلال واقعی خواهد بود ولی نسبت به اناء غربی مؤمن نداریم چرا که اصل جاری در اناء غربی قبلاً تعارض کرده و تساقط کرده است . و اصل مرده زنده نمی شود و دلیل بر اعتبار اصول بعد از تعارض نداریم .

2- اضطرار به بعض نامعین از اطراف :

وقتی که به جهت اضطرار ارتکاب بعض نامعین از اطراف حلال شد بدین معنا است که شارع از ما موافقت قطعیه نمی خواهد ولی دالالتی نمی کند که شارع به ما اجازه مخالفت قطعیه داده است و لذا باید از طرف دیگر همچنان اجتناب کنیم و به نظر شیخ انصاری طرف باقی مانده بدل ظاهری از حرام واقعی محسوب می شود .

در اضطرار به بعض معین علم اجمالی منحل می شود و نسبت به طرف دیگر صرفاً شبهه بدویه است غایه الامر اگر اضطرار قبل یا هم زمان علم اجمالی بود نسبت به آن شبهه بدویه اصل جاری می شود و اگر بعد از علم اجمالی بود اصل جاری نمی شود چرا که قبلاً تعارض کرده و تساقط کرده است و اصل مرده زنده نمی شود .

ولی در اضطرار به بعض اطراف، علم اجمالی منحل نمی شود .

مرحوم محقق همدانی علاوه بر توضیح مطالب فوق تفاوت بحث اضطرار با بحث قبلی علم و جهل را توضیح داده است .

اضطرار از عناوین ثانویه است که مضطر الیه را حلال واقعی می کند در نتیجه در اضطرار به بعض معین علم اجمالی منحل می شود ولی در اضطرار به بعض نامعین علم اجمالی منحل نمی شود و صرفا وجوب موافقت قطعیه برداشته می شود .

ولی در تنبیه قبلی که بحث علم و جهل بود که تاثیری در حکم واقعی نداشت و احکام الله الواقعی بین عالم و جاهل مشترک بود لذا در تنبیه قبلی صرفا بحث از این بود که مؤمنی داریم که جلوی اقتضای عمل اجمالی را بگیرند یا نه ؟

شیخ انصاری در اضطرار به نا معین قائل شد که یکی از اطراف را به جهت اضطرار می تواند مرتکب شود ولی از جهت دیگر می تواند اجتناب کند و این حرف را مطلقا گفت چه قبل از علم اجمالی و چه بعد از علم اجمالی .

ان قلت: در اضطرار به نامعین نیز وقتی که شارع ارتکاب به بعضی اطراف را اجازه داد و احتمال داد که حرام واقعی همان فردی باشد که ما به جهت اضطرار آن را مرتکب می شویم معنا و مفهوم حکم شارع به جواز ارتکاب آن است که از لزوم اجتناب از حرام واقعی دست کشیده است . در نتیجه در شبهه نسبت به طرف دیگر بدویه خواهد بود و در صورت وجود اصل مؤمن اجتناب از طرف دیگر لازم نخواهد بود یعنی همانند اضطرار به معین .

قلت: در اضطرار به نامعین علم اجمالی منحل نشده است و همچنان وجود دارد عقل در باب علم اجمالی اینگونه حکم می کند که مخالفت عملیه قطعیه با آن قطعا جایز نیست و علم اجمالی اقتضا دارد که از باب مقدمه علمیه از تمامی اطراف اجتناب شود تا موافقت قطعه حاصل گردد وقتی که اضطرار به نامعین پدید آمد معلوم می شود که شارع از ما آن مقدمه علمیه و موافقت قطعیه را نخواست است ولی عرفا اذن به ارتکاب بعض اطراف نه علی تعیین به معنای اذن به ارتکاب تمامی اطراف نیست .

در نتیجه تکلیف متوسطی اثبات می گردد که بین تکلیف مطرح در سائر موارد علم اجمالی و موارد شبهات بدویه است در شبهات بدویه همه اطراف را می توان مرتکب شد البته در صورت جریان ادله اصل در موارد عادی علم اجمالی نیز از همه اطراف باید اجتناب کرد ولی در ما نحن فیه بعض اطراف را به جهت اضطرار می توان مرتکب شد و بعض دیگر را به عنوان بدل از حرام واقعی باید اجتناب کرد تا مخالفت عملیه قطعیه پدید نیاید .

تنظیر :

تکلیف متوسطی که در ما نحن فیه از سوی مصنف مطرح می شود نظیر همان چیزی است که همه فقها در مورد امارات و اصول معتبره می گویند مثلا وقتی کسی استصحاب می کند با استصحاب وی حکم الله واقعی تغییر نمی کند ولی

اگر حکم الله واقعی مخالف حالت سابقه باشد شارعی که استصحاب را بر عبد حجت قرار داده چنین عبدی را معذور می داند ولی اگر حکم الله واقعی مطابق حالت سابقه باشد شارع مکلف را عاصی می داند در ما نحن فیه نیز اگر احد اطراف علم اجمالی که مکلف به جهت اضطرار به نامعین آن را مرتکب می شود همان نجس واقعی باشد شارع او را معذور می داند و شرب آن را حلال می داند ولی اگر نجس واقعی در اثناء دیگر باشد شارع، شرب آن را اجازه نداده است بلکه حتی به نظر شیخ انصاری طرف دیگر را بدل از حرام واقعی قرار داده است .

طرفداران انسداد کبیر مثل میرزای قمی یا انسداد صغیر مثل مرحوم کنی بعد از ادعای انسداد باب علم و علمی و ابطال احتیاط به سبب عسر و حرج و یا اجماع و عدم انتفاع تکالیف به مطلق ظن مراجعه می کنند و در صورتی که به ظنی نیز نرسیده باشند به اصول عملیه غیر از احتیاط مراجعه می کنند .

نقد شیخ انصاری :

استدلال این جماعت بر فرض تمامیت با صرف نظر از اشکالهایی که شیخ انصاری در بحث انسداد به این دلیل مطرح نمود با مدعای آنها همخوانی ندارد دلیل آنها می گوید اگر بخواهیم در تمامی مواردی که به علم و علمی دسترسی نداریم احتیاط کنیم عسر و حرج پدید می آید و خلاف اجماع است لازمه این دلیل آن است که به مقداری که عسر و حرج پدید می آید از احتیاط دست بکشند و به ظن مطلق و یا سائر اصول مراجعه کنند در حالی که آنها احتیاط را کلا کنار می گذارند و در تمامی مواردی که ظن مطلق وجود دارد به ظن مطلق عمل می کنند و در صورت نبود ظن مطلق به سائر اصول مراجعه می کنند .

مرحوم قمی در قلائد :

از سخنان شیخ مجموعاً دو اشکل بر عمل طرفداران انسداد لازم می آید :

1- آنها در تمامی موارد فقدان علم و عملی به ظن مطلق عمل کرده اند در حالی که لازمه دلیل آنها بر فرض تمامیت این بود که تنها به اندازه ای که اگر احتیاط کنند عسر و حرج پدید می آید و یا خلاف اجماع می شود از احتیاط دست کشیده و به ظن مطلق عمل می کنند .

2- آنها در تمامی مواردی که به هیچ یک از علم و علمی و ظن مطلق دست نیافته اند به سایر اصول مراجعه کرده اند در حالی که لازمه دلیل آنها این بود که در چنین مواردی احتیاط کنند .

البته اگر این گروه دلیلی عقلی یا نقلی بر ابطال احتیاط در تمامی موارد یا تقدم ظن مطلق یا سایر اصول بر احتیاط در تمامی موارد اقامه می کردند مدعای آنها قابل بررسی بود ولی آنها چنین دلیلی اقامه نکرده اند و صرفاً گفته اند که احتیاط

در تمامی موارد مستلزم عسر و حرج و خلاف اجماع است و واضح است که این دلیل بر کنار گذاری احتیاط در تمامی موارد علم و علمی دلالتی ندارد .

تنبيه ششم :

اطراف شبهه در علم اجمالی :

1- تمامی اطراف در کنار هم وجود دارد مثل کسی که دو اناء در کنار اوست و علم اجمالی دارد که یکی از این دو اناء خمر است .

2- اطراف آن تدریجا به وجود می آید مثل زن مضطربه ای که عادت وقتیه او به هم خورده است ولی عادت عددی وی باقی است در تمامی طول یک ماه خون می بیند و اجمالا می داند که سه روز از این سی روز خون حیض دیده ولی نمی داند سه روز اول است یا سه روز دوم و یا .... یا تاجری می داند که یکی از معاملات انجام شده در طول روز ربوی بوده است ولی نمی داند که معامله اول بوده یا دوم یا سوم .

مثلا کسی نذر کرده یا قسم خورده که در شب چهارشنبه معینی با همسرش مباشرت نکند ولی تردید دارد که شب چهارشنبه این هفته مورد قسم بوده و یا شب چهارشنبه هفته بعد.

مرحوم شیخ انصاری معتقد است که تفاوتی بین این دو صورت نیست و در هر دو صورت موافقت قطعی واجب و مخالفت عملیه قطعی حرام است .

نعم :

در فتاوی فقهاء این گونه دیده می شود که در مثال علم اجمالی به حیض بودن سه روز در طول ماه و در مثال تاجری که علم اجمالی به ربوی بودن یکی از معاملاتش در طول روز دارد در این مثال احتیاط را واجب ندانسته اند و به اصول عملیه مراجعه کرده اند و در مثال حیض نسبت به 27 روز اول استصحاب عدم حیض جاری کرده اند و نسبت به سه روز آخر که استصحاب عدم حیض قابل جریان نبود اختلاف کرده و برخی از آنها اصاله الاباحه جاری کرده اند . در مثال تاجر نیز به اصول عملیه مراجعه کرده و نسبت به حکم تکلیفی اصاله الاباحه و نسبت به کم وضعی اصاله الفساد جاری کرده اند .

عجیب این است که همین فقها در مثال نذر یا قسم به ترک جماع در شب چهارشنبه احتیاط کرده و به لزوم احتیاط و ترک مباشرت در هر دو شب چهارشنبه فتوی داده اند .

شیخ انصاری می پرسد: چه فرقی می کند اگر تدریجی بودن موجب خروج بعض اطراف از محل ابتلاء می شود و در نتیجه اجرای اصل ترجیح بلا مرجح نیست در مثال نذر و قسم نیز باید به جواز فتوی دهید .

اگر تدریجی بودن موجب خروج بعض اطراف از محل ابتلاء است و در نتیجه اجرای اصل تدریج بلا مرجح است در مثال حیض و تاجر نیز باید احتیاط کنید .

مرحوم محقق تبریزی در اوثق و محقق آشتیانی در بحر :

معیار در تشخیص محل ابتلاء عرف بود عرف حکم می کرد که در فلان مورد چون خطاب به اجتناب مستهجن است از محل ابتلاء خارج است و چون در مورد دیگری عرفا خطاب به اجتناب مستهجن نیست از محل ابتلاء خارج نیست عرف نیز در حکم خویش نسبت اطراف و فاصله زمانی را در نظر می گیرد این که مکلف از دو فرد اجتناب کند که یکی از دو طرف را پرهیز کند عرف مستهجن نمی داند ولی اگر گفته شود یک ماه پرهیز کند برای سه روز آن که حرام است ، عرفا مستهجن است .

شاهد بر صحت جواب تفصیلی است که در مثال تاجر مطرح است اگر یک معامله از دهها معامله انجام گرفته در طول روز یا ماه ربوی است فقها احتیاط را واجب ندانسته اند ولی اگر یکی از دو یا سه معامله صورت گرفته در طول روز ربوی است باید از هر سه اجتناب کند .

این فتوای فقهاء از جهت تفکیک بین حکم تکلیفی و وضعی در معامله ربویه که فتوا به اصالة الاباحه و اصالة فساد جاری کرده اند ، جای تعجب ندارد چرا که نسبت بین حکم تکلیفی و حکم وضعی عموم و خصوص من وجه است و با هم ملازمه ای ندارد .

ان قلت : چرا بر معامله مشکوک الربویه اصالة الفساد به لحاظ حکم وضعی جاری می کنید به عموم اوفوا بالعقود تمسک کنید و به صحت و لزوم آن حکم کنید .

قلت: با توجه به این که ما می دانیم که عقود دو دسته اند و عقود ربویه از تحت عموم اوفوا بالعقود خارج شده اند و اکنون شک داریم که معامله مورد نظر ربویه است یا نه نمی توانیم به عموم اوفوا بالعقود تمسک کنیم چون علم اجمالی به وجود مخصص مانع از تمسک به اصالة العموم تمسک کنیم .

ان قلت :

این علم اجمالی در مورد تمسک به اصالة الاباحه نیز مطرح بود ولی شما گفتید که چون بعض اطراف از محل ابتلاء خارج است و عرفا تکلیف بدان مستهجن است و

لذا اجرای اصول عملیه در باقی اطراف محذوری ندارد همین سخن را چرا در مورد تمسک به اصل لفظی تکرار نمی کنید ؟

بین اصل لفظیه و اصل عملیه فرق است مرحوم محقق تبریزی در اوثق فرموده اند :

اصول لفظیه به اصاله الظهور بر می گردند لذا در جایی می توان اصول لفظیه را جاری نمود که ظهوری در کلام ثابت باشد به وجود علم اجمالی به مخصص ظهور در عموم برای مشکوک ثابت نیست ولی اصول عملیه تعبد شارع هستند یا به صورت تأسیسی مثل استصحاب یا به صورت امضائی مثل برائت عقلیه آنچه که مانع از تعبد شارع بود تعارض اصول بود مخالفت عملیه قطعیه در صورت اجراء در جمیع اطراف و ترجیح بلا مرجح معتبر در بعض اطراف و از آنجا که واحد نامعین فرد ثالثی نیست لذ اجراء اصول در احدهما نامعین مستلزم ترجیح بلا مرجح در مقام امتثال است .

وقتی که طبق فرض تعارض اصول منتفی شد (بعض اطراف از محل ابتلاء خارج شد به خاطر استهجان خطاب به آن عرفا و در نتیجه اصول در سایر اطراف ترجیح بلا مرجح معتبر نیست ) بعض اطراف از محل ابتلاء خارج شد اجرای اصول اباحه و اصاله الفساد بدون محذور خواهد بود .

خنثی مشکل :

مفروض مسأله خنثی طبیعت ثالثه نیست در واقع یا زن است یا مرد پس شبه موضوعیه است و اگر خنثی را طبیعت ثالثه بدانیم شبه ما حکمیه خواهد بود .

دو مسأله است :

1-چگونگی رفتار خنثی مشکل با دیگران :

شیخ انصاری : باید احتیاط کند مگر در مواردی که عسر و حرج لازم می آید که در آن موارد تخییر بدوی جاری می گردد .

و علی القاعدة نباید لباس مختص مردان را بپوشد و نه لباس مختص زنان .

در پوشاندن عورت باید احتیاط کند . اگر سخن گفتن با اجنبی را حرام بدانیم الا لضروره خنثی مشکل نیز چه درباره مردان اجنبی و چه زنان اجنبی باید احتیاط کند و در تزویج و تزوج باید احتیاط کند و صرف خواندن عقد موجب ایجاد علقه زوجیت نمی شود بلکه در ناحیه ایجاب باید زن احراز شود و در ناحیه قبول باید مرد احراز شود .

محدث بحرانی در حدائق : خنثی مشکل هم به مردان می تواند نظر کند و هم به زنان هم می تواند تزویج کند و هم تزوج ولی برای اینکه مخالفت عملیه قطعیه پیش نیاید در همه موارد به تخییر بدوی فتوا داده است .

دو دلیل صاحب حدایق :

1-انصراف : ادله همانند قل للمومنین یغضوا من ابصارهم و قل للمومنات یغضن من ابصارهن .... همگی منصرف از خنثی مشکل هستند و ظهور در مرد متعارف یا زن متعارف دارند .

نقد شیخ طبق توضیح محقق تبریزی :

این انصراف قابل قبول نیست چرا که انصرافی مورد قبول است که از ظهور و کثرت استعمال باشد ولی انصراف در اینجا ناشی از کثرت وجود است چرا که خنثی کم است .

2-خطابات شرعی تنها در مورد کسی منجز می شوند که علم تفصیلی به تعلق خطاب به خودش داشته باشد و لو در متعلق آن تردید داشته باشد .

مثلا کسی که می داند که یکی از دو اناء مقابل یا شراب است یا آب باید احتیاط کند

چرا که می داند خطاب اجتناب در حق وی منجز شده است ولی خنثی مشکل چنین علمی ندارد .

نقد شیخ : علم اجمالی مقتضی وجوب موافقت قطعیه است در صورتی که اصل مؤمنی نباشد احتیاط واجب می گردد لذا ربطی ندارد که علم تفصیلی به توجه خطاب داشته باشد یا نه .

2-دیگران با خنثی چه کار کنند :

در صورتی که عمومی و دلیل اجتهادی وجود نداشته باشد دیگران برائت جاری می کنند چرا که شک آنها در حدوث تکلیف است .

تنبيه هشتم :

گاهی از اوقات اصلی که لولا المعارض در اطراف علم اجمالی جریان دارد دال برحلیت است مثل کسی که دو زن داشته و یکی را طلاق داده ولی نمی داند که کدام را طلاق داده اصل جاری اگر معارض نبود استصحاب حلیت و جواز است .



گاهی از اوقات اصلی که اگر معارض نداشت در اطراف علم اجمالی جریان دارد دال بر حرمت است مثل کسی که در میان دو اجنبی با یکی از عقد تزویج خوانده ولی نمی داند یا کدام یک ؟ که اصل جاری عدم زوجیت و حرمت است .

مسأله آیا بین دو صورت فوق در مقام عمل تفاوتی وجود ندارد ؟

پاسخ

طبق مسلک مشهور منہم الشیخ : فرقی نمی کند که اصل جاری لولا المعارض دال بر حلیت باشد یا حرمت چرا که آن اصل هر چه که باشد مبتلاء به معارض بوده و تعارض می کنند و چون اصل مؤمن نداریم لذا باید احتیاط کنیم .

طبق مسلک میرزای قمی :

1- میرزای قمی و طرفداران وی بین این دو صورت فرق می گذارند چرا که میرزای قمی اجرای اصول را در تمامی اطراف قبول ندارند ولی در بعض اطراف می پذیرند و در نتیجه اگر اصل جاری در بعض اطراف دال بر حلیت بود بر جواز تصرف بعض اطراف فتوی می دهند ولی اگر اصل جاری در بعض اطراف دال بر حرمت بود بر عدم جواز بعض اطراف فتوی می دهند بنابراین عملاً نزاع میرزای قمی با ما منحصر در مواردی خواهد بود که اصل جاری در آن حلیت باشد .

2- میرزای قمی و طرفداران وی در هر دو صورت باید قائل به جواز ارتکاب بعض اطراف شوند چرا که یکی از ادله میرزای قمی موثقه سماعه بود که مورد این روایت مال رسیده به دست شخصی است که اصل اولیه در آن فساد است ولی با این وجود در این روایت تصرف در بعض اطراف به او اجازه داده شده طبق این احتمال نزاع با میرزای قمی عام خواهد بود .

3- مرحوم محمد حسن اصفهانی صاحب هدایت المسترشدین احتمال داده که باید بین امور مهمه مثل حفظ اسلام و نظام و غیره ... و امور چنان اهمیتی ندارد مثل طهارت و نجاست و یا امور مالیه که مبلغ آنها خیلی زیاد نیست باید تفصیل داد .

نقد شیخ : این تفصیل خلاف ظاهر کلمات خود میرزای قمی و من تبعه است عبارات آنها از این جهت مطلق است .