



شرح رسائل

علی محمدی

علی محمدی

شرح رسائل

جلد سوم

علی محمدی

محمدی، علی، ۱۳۳۷ -

شرح رسائل [شیخ مرتضیٰ انصاری] / علی محمدی. -- قم: دارالفکر، ۱۳۷۰.

ISBN : 978-964-6012-35-6

ج .

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا .

ج ۳ .

۱ . انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق. فرائدالاصول -- نقد و تفسیر. ۲ . اصول فقه شیعه.

الف . انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق ، فرائدالاصول، شرح. ب . عنوان، ج . عنوان:

فرائدالاصول، شرح .

۲۹۷/۳۱۲

BP ۴۰۲۱۸ ف ۸ الف / ۱۵۹

م ۷۱ . ۵۷۶

کتابخانه ملی ایران



انتشارات دارالفکر

مؤسس: مرحوم حضرت حجة الاسلام والمسلمین

آقای حاج سید عبدالحمید مولانا(ره)

شرح رسائل (جلد سوم)

مؤلف: علی محمدی

ناشر: انتشارات دارالفکر

ناشر همکار: اندیشه مولانا

چاپ: قدس، قم

نوبت چاپ: ششم، ۱۳۸۷

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۰۱۲-۳۵-۶-۹۷۸-۹۶۴-۶۰۱۲-۳۵-۶-۹۷۸-۹۶۴-۶۰۱۲-۳۵-۶

شابک دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۱۱-۶۳-۸-۹۷۸-۹۶۴-۲۶۱۱-۶۳-۸

انتشارات دارالفکر:

◀ قم، خیابان صفائیه، جنب مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام، پلاک ۶۳۶

تلفن: ۷۷۴۳۵ ۴۴ - ۷۷۳۳۶۴۵ - فاکس: ۷۷۳۸۸۱۴

◀ تهران - خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری

روبروی اداره پست، پلاک ۲۳۸ - تلفن ۰۸۹۲۷-۶۶۴ - ۰۹۳۵۲-۶۶۴ - فاکس ۰۶۶۹۷۷۶۲

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

(تنبيه چهارم)

مرحوم استاد الكلّ جناب آقا وحید بهبهانی در مسئله شبهات حکمیّه تحریمیّه که منشأ شبهه فقدان نص باشد [کما هو مورد البحث] به حضرات اخباریین چهار قول نسبت داده است که عبارتند از:

۱- قول به توقّف.

۲- قول به احتیاط.

۳- قول به حرمت ظاهریّه.

۴- قول به حرمت واقعیّه.

مرحوم شیخ اعظم ره می فرماید: در رابطه با این چهار قول دو احتمال

وجود دارد:

۱- شاید این اقوال اربعه صرف اختلاف در تعبیر باشد و باطن تمام

اقوال یکی است و آن اینکه همه می خواهند بگویند: در موارد شبهات تحریمیّه

از امر مشتبه باید اجتناب کرد و حق نداریم آن را مرتکب شویم منتهی هر

عدّه ای دسته ای از روایات را تام السند و الدّلاله دانسته و در مقام استدلال

بر ترک مشتبه به همان دسته اعتماد و تمسک نموده اند و به لسان و تعبیر

همان روایات تعبیر نموده اند.

فی المثل به نظر قائلین به توقف اخبار توقف تامّ و تمام بوده لذا بدان اعتماد کرده و فتوی داده اند به توقف عند الشبهه و به عقیده قائلین به احتیاط اخبار الاحتیاط قابل اعتماد بوده.

لذا به همین دسته تمسک نموده و فتوی داده اند به وجوب احتیاط عند الشبهه، و قائلین به حرمت ظاهریه به روایات تثلیث تمسک کرده اند که می فرمود: فمن ترک الشبهات نجی من المحرمات و من ارتکب الشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم و از این روایات استفاده می شود که ارتکاب مشتبه حرمت ذاتیه و نفسیه و واقعیه ندارد بلکه مقدمه است برای وقوع در حرام و غرض اصلی اجتناب از حرام واقعی است.

لذا تعبیر کرده به حرمت ظاهریه، و قائلین به حرمت واقعیه هم تمسک کرده اند به روایاتی که ما را امر کرده به اجتناب از مشتبه و ترک آن بما هو مشتبه با قطع نظر از وقوع در حرام یعنی امر روی خود عنوان مشتبه رفته و هر موضوعی که دارای حکمی شد آن حکم نسبت به آن موضوع حکم واقعی است نه یک حکم ظاهری و صوری و لذا فتوی به حرمت واقعیه داده.

۲- احتمال قویتر آنست که این اقوال اربعه با یکدیگر تفاوت معنوی و حقیقی دارند نه اینکه مجرد اختلاف در تعبیر باشد بلکه توقف با احتیاط و حرمت ظاهری با حرمت ظاهری با حرمت واقعی در معنا و حقیقت متفاوتند، بیان ذلک:

امّا توقف با احتیاط: نسبت ما بین آن دو عموم و خصوص من وجه است یعنی توقف از این حیث اعم است که شامل می شود مواردی را که احتیاط در آن ممکن نیست مثل مسائل مالی که نمی دانیم آیا این خانه ملک زید است یا عمرو که احتیاط راه ندارد یعنی نمی توانیم کاری کنیم که

موافقت قطعيه حاصل شود بلکه جای مصالحه یا قرعه و... است.

و مثل مسائل عرضی که نمی دانیم این زن، زوجه زید است یا عمرو باز هم احتیاط معنی ندارد و مانند مسائل جانی فی المثل نمی دانیم قاتل زید بکر است تا از او قصاص کنیم و یا دیه بگیریم یا خالد است... اما توقف در این موارد جاری است.

و اما احتیاط از این حیث اعم است که تنها مختص به شبهات تحریمیه نیست بلکه در شبهات وجوبیه نیز سریان دارد در حالیکه در شبهات وجوبیه توقف معنی ندارد حال آنکه تعبیر به توقف کرده منظورش این بوده. که عبارتش تعمیم داشته و مواردی را هم که احتیاط ممکن نیست شامل شود و آنکه تعبیر به احتیاط کرده خواسته عبارتش گسترش یافته و مواردی را هم که توقف معنا ندارد شامل شود.

و اما حرمت ظاهری با واقعی: چهار فرق ممکن است داشته باشند:

۱- شاید فرقیشان بالاعتبار باشد به اینکه: قائل به حرمت ظاهری اینگونه محاسبه کرده که لابد این مشتبه عند الله تعالی دارای حکمی از احکام واقعیه است ولی ما از آن خبر نداریم و لذا به حکم اخبار در ظاهر وظیفه ما اجتناب و ترک است و قائل به حرمت واقعیه اینگونه محاسبه کرده که حرمت واقعیه محتمله مال خود شرب توتون است ولی عنوان مشتبه بما هو مشتبه هم موضوعی از موضوعات است و حکمی دارد و هر حکمی برای خود حکم واقعی است نه ظاهری.

۲- شاید فرقیشان براساس مبنای تخطئه و تصویب باشد یعنی آنکه تعبیر کرده به حرمت ظاهریه قائل به تخطئه بوده که می گویند درمشتبه درواقع حکمی هست و شاید آن حکم حلیت باشد ولی ما در ظاهر حکم به حرمت میکنیم و آنکه به حرمت واقعی تعبیر کرده قائل به تصویب است.

یعنی می گوید جمع بین حکم واقعی و ظاهری ممکن نیست بلکه اگر در ظاهر حرام بوده بر اساس روایات حکم واقعی هم باید حرمت باشد و اگر حلال بود حلیت باشد و معنا ندارد که واقع اباحه و ظاهر حرمت باشد این تناقض است.

قوله: فتأمل:

اشاره به اینست که: قول به تصویب در نزد شیعه بالاجماع باطل است پس این فرق دوم مقبول نیست.

۳- شاید فرقیشان به این ملاحظه باشد که قائل به حرمت ظاهریه می گوید: این واقعه در واقع حکمی دارد که شاید اباحه باشد و لکن ادله اجتناب از شبهه آن واقعه را در ظاهر بر ما حرام کرده.

اما قائل به حرمت واقعی می گوید: الاصل فی کل شیئی الحظر و المنع واقعاً نه بر اساس ادله احتیاط بلکه بر اساس اینکه تصرف در ملک غیر بدون اذن غیر قبیح است و این حکم عقلی یک حکم واقعی است همانند حکم عقل به حسن عدل و قبح ظلم نه یک حکم ظاهری.

۴- شاید فرقیشان به این باشد که قائل به حرمت ظاهریه اینگونه محاسبه کرده که از طرفی ما منخطه هستیم و میگوئیم شرب توتون مشتبه در واقع دارای حکمی است که شاید حرمت باشد و شاید اباحه ولی ما از آن خبر نداریم و لذا نمیتوانیم حرمت واقعی را قائل شویم و از طرفی هم در لسان روایات ما را امر نموده به اجتناب از مشتبه و امر به شیئی مقتضی نهی از ضد است پس ارتکاب مشتبه منهی مولی است و یا مستقیماً ما را از ارتکاب شبهه نهی فرموده و نهی دال بر حرمت است و از طرفی هم اصل در اوامر و نواهی شارع آنست که مولوی باشند نه ارشادی.

پس ما قائل می شویم به حرمت ظاهری مولوی و می گوئیم: تعبداً باید

از این امر مشتبه اجتناب کنیم و مخالفت آن عقاب آور است چه در واقع هم حرام باشد یا خیر و قائلین به حرمت واقعیه منظورشان اینست که ما اصلاً کاری به ظاهر و عنوان مشتبه بما هو مشتبه نداریم و منظورمان این نیست که علاوه بر شرب توتون عنوان مشتبه نیز دارای حرمت واقعیه است بلکه منظور ما از حرمت واقعی اینست که در ظاهر و تعبداً حرمتی نیست بلکه هر چه هست مربوط به واقع است پس اگر شرب توتون در واقع و نفس الامر حرام باشد عقاب بر همان واقع است و اگر در واقع حرام نباشد پس عقابی نیست و مشتبه بما هو مشتبه هم که عقاب ندارد.

سوال: جناب شیخ از کجا می فرمائید منظور آنها از حرمت واقعی اینست؟

جواب: از سخن آقا وحید بهبهانی که در رد استدلال اخباری به اخبار تثلث فرموده: این احادیث دلالت بر حظر و منع از ارتکاب مشتبه بما هو مشتبه ندارد بلکه مقتضای آنها اینست که اگر کسی شبهه را مرتکب شد و اتفاقاً در واقع هم حرام بود عقاب دارد بدنبال این سخن فرموده:

«و یخطر ببالی انّ من الاخباریین من یقول بهذا المعنی»

پس گویا پنج قول به اخباری نسبت داده شد.

قوله و لعل:

شیخ اعظم می فرماید: گویا قائل به حرمت واقعی به معنای چهارمی همان سخنی را می گوید که ما قبلاً گفتیم و آن اینکه: اوامر احتیاط عموماً از قبیل اوامر اطباء هستند یعنی ارشاد به واقع است و از سوی اوامر حکم جدید تعبدی درست نمی شود با این تفاوت که این قائل اوامر احتیاط را ارشادی و جوبی می گیرد.

اما ارشادی برای اینکه در این اوامر حکمت حکم که یک امر عقلی

مستقل باشد بیان شده و اما وجوبی چون امر ظهور در وجوب دارد ولی ما قائلین به برائت بنا بدلائلی که سابقاً ذکر شد این اوامر را بر ارشاد مشترک حمل کردند و بعد هم بنا بدلائل دیگری در ما نحن فیه یعنی شبهات حکمیه بدویه بعد الفحص و الیأس بر خصوص ارشاد استحبابی حمل کردند، این از اوامر احتیاط.

و اما نفس الاحتیاط بما هو با قطع نظر از اوامر که عقل می گوید سابقاً گفتیم که هم حسن فاعلی دارد و هم حسن فعلی دارد چون یکنوع انقیاد و تسلیم کامل عبد در برابر مولی است و سبب استحقاق مدح و ثواب می گردد.

سؤال: در موارد محتمل التحريم مثل شرب توتون آیا همانطوریکه بر فعل احتیاط مدح و ثواب هست اگر کسی احتیاط را کنار گذاشته و بر ارتکاب آن اقدام کرد و در واقع هم حرام نبود بر خود ترک الاحتیاط هم عقاب و مذمت هست یا خیر؟

جواب: ترک الاحتیاط و مرتکب شدن چیزی که شاید ترک آن مطلوب مولی و فعل آن مبعوض مولی باشد تنها نتیجه و اثر آن تجری است نه معصیت واقعی و ما در مباحث حجیت قطع ثابت کردیم که هیچ دلیلی نداریم بر حرمت تجری به این معنی یعنی ارتکاب محتمل التحريم که در واقع هم حرام نبوده و بلکه بالاتر از آن ما گفتیم اگر کسی قطع به خمریت هم پیدا کند و مقطوع الخمریه را شرب کند ولی بعداً کشف خلاف شود عقاب ندارد پس در ما نحن فیه بطریق اولی عقاب نیست آری تنها قبح فاعلی دارد.

ان قلت: انقیاد و تجری یا احتیاط و بی احتیاطی متلازم مانند پس اگر احتیاط تنها حسن فاعلی دارد نه حسن فعلی پس بی احتیاطی و تجری هم کذلک و اگر احتیاط هم حسن فاعلی دارد و هم حسن فعلی پس تجری هم

باید هم قبح فاعلی داشته باشد و هم قبح فعلی و سبب عقاب باشد چرا تفکیک می کنید؟

قلت: قیاس مع الفارق است و چنین تلازمی نیست بدلیل اینکه مناط در استحقاق ثواب همانا انقیاد و تسلیم بودن در برابر مولی است و لو طاعت حقیقیه نباشد و این مناط در احتیاط هم هست و لذا موجب ثواب است ولی مناط در استحقاق عقاب همانا مخالفت اوامر و نواهی مولی است و این مناط در تجری نیست و لذا تجری موجب عقاب نیست و قبح فعلی ندارد.

(تنبیه پنجم)

مقدمه: اصول عملیه در یک تقسیم بدو دسته منقسم می شوند:

۱- اصول موضوعیه یعنی اصولی که در خود موضوع الحکم جاری می شوند که قبل از حکم است.

۲- اصول حکمیّه یعنی اصولی که در خود حکم شرعی جاری می شوند پس اینکه موضوع محرز شده مثلاً شک دارم در اینکه آیا استفاده از این غذائیکه زید آماده کرده برای من شرعاً حلال است یا حرام این را شک در حکم گویند و منشأ شک من اینست که نمی دانم آیا زید راضی به تصرف من هست یا نه؟ یا آیا این طعام مملوک زید است یا سرقت کرده؟ و...

آقایان می گویند اصل موضوعی بر اصل حکمی مقدم است بدلیل اینکه شک من در این حکم مسبب از شک در آن موضوع است و تا موضوع محرز نشود که حکمی نیست و وقتی در رتبه قبل اصل جاری شد و موضوع را نابود کرد نوبت به اصل حکمی نمی رسد چون موضوع ندارد.

مثلاً موضوع حلیت جماع عبارتست از علقه زوجیت و وقتی اصل آمد

و موضوع را نابود کرد نوبت به حکم به حلّیت نمی رسد از باب سالبه به انتفاء موضوع البته مطلب صور فراوانی دارد که در باب استصحاب خواهد آمد.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: اینکه ما اصولیین در موارد شبهات حکمیه تحریمیه بعد الفحص و الیأس گفتیم: اصالة الاباحة و الحلّیة و البرائة جاری می شود این مخصوص به مواردی است که غیر از این اصل حکمی ما یک اصل موضوعی در رتبه قبل نداشته باشیم که حاکم و مقدم بر اصل حکمی باشد همانند مورد بحث ما در شرب توتون که اصل موضوع ندارد و شک ما در حلّیت آن مسبب از امر دیگری نیست بلکه تنها مسبب از فقدان نص است در اینجا اصالة الاباحة جاری می شود.

و اما در مواردیکه در رتبه از اصل حکمی، اصل موضوعی قابل جریان باشد نوبت به اصل حکم نمی رسد.

فی المثل گاهی یقین داریم که فلان حیوان قابل تذکیه و ذبح شرعی هست و موضوع که مذکّی بودن است محرز است ولی شک می کنیم که آیا خوردن گوشت آن حیوان حلال است یا حرام؟ در اینجا از اصالة الاباحة و الحلّ استفاده می کنیم و حکم به حلّیت می کنیم.

ان قلت: پس از احراز موضوع یعنی مذکّی بودن دیگر چه جای شک در حلّیت و حرمت است بلکه بطور جزم باید حکم به حلّیت و اباحه کرد و شک نیست تا نوبت به اصل برسد.

قلت: خیر جای شک هست زیرا اینگونه نیست که هر حیوانیکه قابل تذکیه بود حلال هم باشد بلکه حیوانات دو دسته اند:

۱- آنها که قابل تذکیه هستند و اثر تذکیه فقط طهارت است.

۲- آنها که قابل تذکیه نیستند مثل سگ و خوک دوباره بخش اول دو

قسمتند:

۱- آنها که حلال گوشت هستند مثل انعام ثلاث و...

۲- آنها که حلال گوشت نیستند كالسباع و لذا با احراز تذکيه هم جای

شک در حکم هست و جای اصل اباحه و حلیت هم هست.

و گاهی شک ما در حلیت و حرمت این لحم برای اینست که شک

داریم که آیا این حیوان قابل تذکيه هست یا نه؟ یعنی با ذبح شرعی مذکّی

می شود یا خیر؟ مثل حمار علی القول به اینکه شک داشته باشیم در اینجا

نوبت به اصالة الاباحه نمی رسد چون موضوع مذکّی بودن است و آن محرز

نیست و عند الشک اصالة عدم التذکيه جاری می شود و موضوع را نابود

می کند آنگاه نوبت به اصل حکم نمی رسد.

فرغ: جناب شهید ثانی و محقق ثانی در فقه فرعی را عنوان کرده اند

که متناسب با مورد بحث ما است لذا طرح میکنیم و آن اینکه:

هر گاه یک حیوان ظاهر و پاکی مثل آهو مثلاً با یک حیوان نجسی مثل

خوک مثلاً جمع شوند و از اینها فرزندی درست شود از نظر فقهی از چهار

حالت خارج نیست:

۱- یا عرفاً تبعیت می کند از اسم آهو یعنی به شکل آهو است

پس حکماً هم تابع اوست.

۲- و یا عرفاً تبعیت از اسم خنزیر می کند باز هم حکماً تابع است.

۳- نه شبیه آهو و نه خوک است بلکه شبیه حیوان ثالثی است که

حکم او معلوم است باز هم حکماً ملحق به او است.

۴- مشابه هیچ حیوان موجود خارجی نیست و یا اگر هست آن نمائل هم

حکمش برای ما مجهول است.

در چنین موردی شهید و محقق فرموده اند: اصل در این حیوان از لحاظ

حکم وضعی طهارت است.

یعنی اگر کسی دست تر به بدن او زد نجس نمی شود ولی از لحاظ حکم تکلیفی اصل حرمت است.

شیخ اعظم می فرماید:

ما هم قائل به طهارت هستیم و هم به حلیت ولی قبلاً باید ببینیم که به چه دلیل ایندو بزرگوار فتوا به حرمت داده اند؟

چهاروجه برای این فتوا میتوان آورد که همه آنها مبتلابه اشکال است:

۱- منظورشان این باشد که شک در حلیت و حرمت مسبب است از شک در قابلیت تذکیه و عدم آن و ما استصحاب می کنیم عدم تذکیه را که قبل از ولادت این حیوان بوده و در نتیجه حکم می کنیم به اینکه این حیوان مذکی نیست و موضوع حلیت هم تذکیه بود پس حلیتی نیست و حرمت می آید.

جواب ما: همه می دانیم که الاصل دلیل حیث لا دلیل حال استصحاب عدم تذکیه و وقتی جاری می شود که ما دلیل اجتهادی نداشته باشیم مبنی بر اینکه: کل حیوان قابل للتذکیه عدا ما خرج بالدلیل کالکلب و الخنزیر ولی با وجود چنین عامی به اصالة العموم که اصل لفظی عقلائی باشد تمسک میکنیم و نوبت به اصل عملی و استصحاب نمی رسد.

۲- منظورشان این باشد که در شک در حلیت و حرمت استصحاب حکمی جاری می کنیم یعنی استصحاب می کنیم حرمت را.

توضیح اینکه: وقتی این حیوان زنده بود اگر قطعه گوشتی را از بدن او می بریدند قطعاً میته و حرام بود حال بعد از سر بریدن با دستور شرعی شک می کنیم که آیا الان هم حرمت باقی است یا نه؟ استصحاب می کنیم بقاء حرمت را.

جواب ما: از دو حال خارج نیست: یا شما این حیوان را قابل تذکيه می دانید و معذلك حکم به حرمت می کنید للاستصحاب و یا می گوئید: قابلیت تذکيه مشکوک است اگر قابل تذکيه می دانید خواهیم گفت بعد از تذکيه و ذبح شرعی دیگر جای استصحاب حرمت نیست چون موضوع عوض شده زیرا قبل از ذبح شرعی که زنده بود اگر گوشتی جدا می شد میته بود و لذا حرام بود ولی بعد از ذبح شرعی الان این حیوان میته نیست بلکه مذکّی است و وقتی موضوع عوض شد جای استصحاب نیست چون بقاء موضوع شرط است.

و اگر می گوئید: قابلیت تذکيه برای ما مشکوک است می گوئیم این برگشت به همان وجه اول دارد که استصحاب عدم تذکيه بود و ما جوابش را دادیم.

۳- جناب فاضل هندی شارح شرح لمعه گفته اند وجه این فتوای شهید ثانی به حرمت آنست که هم نجاسات در اسلام بیان شده و حدّ و مرز دارد که مثلاً ده تا باشد و هم محللات یعنی امور حلال در اسلام بیان شده که مثلاً صد مورد است آنگاه رفتیم و همه نجاسات را گشتیم و دیدیم که این حیوان متولد از آهو و خوک داخل در نجاسات نیست و لذا شک می کنیم که آیا پاک است یا نجس اصالة الطهاره جاری می کنیم و می گوئیم: کل شیئی طاهر حتی تعلم انه قدر و از طرفی رفتیم و تمام محللات را گشتیم و دیدیم که این حیوان داخل در آنها نیست پس نتوان حکم به حلیت کرد لذا حکم به حرمت کردیم.

جواب ما: اما نجاسات آری ما هم قبول داریم که محصورند و اگر در میان آنها نبود حکم به طهارت می شود و اما محللات ما قبول نداریم که وظیفه شارع بیان محللات باشد بلکه وظیفه شارع بیان محرمات است

و اباحه مطابق اصل اولی است که الاصل فی الاشیاء الاباحه و به حکم عقل و نقل که کاملاً تبیین شد کل شیئی مباح حتی تعلم انه حرام پس عندالشک در حلیت و حرمت باید اصالة الاباحه جاری شود نه اصالة الحرمة مگر شما طرفدار اصالة الحظر باشید که نیستید.

۴- خداوند در قرآن فرموده: یسئلونک ماذا اَحَلَّ لهم قل اَحَلَّ لكم الطیبات در این آیه شریفه خداوند حلیت را بارکرده و معلق ساخته بر طیبات.

و این مفید است اما نه از این باب که جمله و صفیه مفهوم دارد تا شما اشکال کنید که اولاً وصف مفهوم ندارد و ثانیاً بر فرض وصف دارای مفهوم باشد وصف معتمد بر موصوف دارای مفهوم است نه هر وصفی بلکه از باب اینکه آیه در مقام جواب از استفهام است بیان ذلک:

سائل می پرسد: در اسلام چه اموری حلال شده؟ خداوند هم در مقام بیان می فرماید: طیبات حلال شده حال اگر عنوان دیگری هم حلال بود هر آینه در مقام حاجت ذکر می کرد و تأخیر بیان از وقت حاجت نمی کرد حیث اینکه بیان نکرده.

پس معلوم می شود چیز دیگری در کار نیست حال که منحصرأ طیبات حلال بود هر آنچه را که یقین داریم از طیبات است یعنی پاکیزه و لذت بخش و مطبوع مثل گوسفند آهو و... می گوئیم حلال است و هر آنچه را که یقین داریم که از طیبات نیست بلکه از خبائث است یعنی نفرت آور و اشمزاز آور است مثل گوشت سگ و خوک می گوئیم حرام است و هر آنچه را که شک داریم که آیا از طیبات است یا خیر مثل همین حیوان متولد که مشکوک است بدنبال آن شک می کنیم که شارع او را حلال کرده یا نه اصل عدم طیب بودن جاری می شود [اصل موضوعی] و اصل عدم احلال جاری

می شود [اصل حکمی] و لذا حکم به حرمت می کنیم این هم وجه چهارم. جواب ما: اولاً همانطوری که در آیه فوق احلال روی طیبات رفته همچنین در آیات دیگر هم تحریم بر عنوان خبائث و فواحش بار شده آنجا که فرموده قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن [فواحش یعنی زشتیها و امور نفرت آور که طبع انسان از آن متنفر است مثل خوردن میته، خون، نجاست و...] و فرموده: حرم علیکم الخبائث [یعنی چیزهای که نا مطبوعند و طبع انسان از آنها متنفر است] حال همانطوری که شک می کنیم که آیا این حیوان متولد داخل در طیبات است و حلال می باشد یا نه؟.

همچنین شک می کنیم که آیا داخل در خبائث و فواحش هست و حرام می باشد یا نه؟

اصل عدم طیب بودن با اصل عدم خبیث بودن تعارضاً و تساقطاً در نتیجه اصل موضوعی که نداریم می ماند شک در حلیت و حرمت و در اینجا هم که از اصالة الاباحه استفاده می کنیم نه اصالة الحرمة.

ثانیاً در اینجا جای شک نیست بلکه موضوع حلیت که طیب بودن است بالوجدان قابل احراز است و آن اینکه حیوان را سر ببرند و از گوشت او بخورند اگر مطبوع و لذت بخش بود داخل در طیبات است و حلال و اگر نفرت آور بود داخل در خبائث و حرام است.

و ثالثاً خبائث امر وجودی هستند یعنی مستقذر بودن و نفرت آور بودن و امر وجودی عند الشک با اصل احراز نمی شود چون ما اصلی نداریم مبنی بر خبائث تا بگوئیم الاصل الخبیثیة ولی طیب بودن امر عدمی است یعنی عدم الخبائث و هر کجا شک کنیم اصل عدمی جاری می شود و موضوع محرز می شود و بدنبال آن حکم هم می آید.

فتمال: اشاره به اینست که هر یک از طیب و خبیث را می توان

وجودی و دیگری را عدمی فرض کرد و لذا نتوان در یکی اصل جاری کرد که این ترجیح بلا مرجح است.
پس وجهی برای قول به حرمت نیست.

(تنبيه ششم)

این تنبیه در حقیقت تویببخنامه ای از مرحوم محدث جزائری نسبت به اصولیین است و آن اینکه: عقل کدام عاقل با انصافی تجویز می کند که فردای قیامت بنده ای از بندگان خدا را در محکمه عدل الهی نگهدارند و از او بپرسند در دنیا به چه چیزهایی تمسک می کردی و احکام شرعیات را از کدامین طریق اخذ می کردی؟ و او جواب دهد که: بارالها من به سخنان معصومین (ع) عمل می کردم، دنباله رو آنان بودم به هر آنچه یقین داشتم ترتیب اثر می دادم و نسبت به هر چیزی که امرش بر من مشتبه می شد به احتیاط عمل می کردم و خلاصه در سلک اخباریین بودم آیا عقل شما اجازه می دهد و قبول می کند که چنین بنده خوبی قدمهایش بر صراط بلغزد؟ و فرشتگان غلاظ و شداد بر او سخت بگیرند؟ و تمام اعمالش حبط شود؟ و یکسره راهی جهنم شود؟ و از همنشینی با نیکان و پاکان محروم گردد؟ هیئات ثم هیئات که اهل مسامحه و سهل انگاران در دین یعنی برائتی ها وارد بهشت شوند و در آنجا مخلّد باشند و بر ارائک تکیه زنند و از نعمتهای بی پایان الهی بهره مند و متنعم باشند ولی اهل الاحتیاط یعنی اخباریین وارد جهنم شوند و در آنجا الی الابد معذب باشند!!

اقول: شیخ اعظم می فرماید: ما نفهمیدیم که فرمایشات درربار این محدث بزرگوار به چه کسی متوجه است؟ ما یک احتیاط در عمل داریم که

مکلف چه عامی و چه مجتهد وقتی به شبهه رسید عملاً احتیاط می کند و از امر مشتبه می گریزد و یک احتیاط در مقام فتوی داریم که وظیفه عالم و مرجع تقلید است احتیاط در فتوی هم دو شعبه دارد:

۱- خود مجتهد احتیاط کند و فتوی ندهد.

۲- مجتهد فتوا به وجوب احتیاط دهد یعنی قاطعانه بگوید: ایها الناس عندالشک يجب علیکم الاحتیاط حال مراد شما که می گوئید: هیئات هیئات اهل الاحتیاط جهنمی باشند چیست؟

اگر مرادتان احتیاط در عمل است خواهیم گفت: احدی منکر این معنی نیست و کسی نگفته این احتیاط بد است و موجب عقاب بلکه همه می گویند: الاحتیاط حسن و راجح عقلاً و شرعاً و هو طریق النجاة، بر منکر آن لعنت!!

و اگر مرادتان احتیاط در فتوی است یعنی مجتهد باید فتوا به وجوب احتیاط دهد خواهیم گفت: مطلب چند صورت دارد: ۱- اگر ادله احتیاط تام السند و الدلالة باشند و دلالت کنند بر وجوب احتیاط حتماً باید مجتهد فتوا بوجوب احتیاط دهد همانند موارد علم اجمالی کما سیأتی.

۲- و اگر ادله دلالت کنند بر عدم وجوب احتیاط در این صورت مجتهد نمی تواند به وجوب احتیاط فتوا دهد و گرنه تشریح خواهد بود که بالادلة الاربعه حرام است بلکه باید فتوا به براءت دهد همانند موارد شک بدوی که مورد بحث ما است ۳- و اگر نه ادله احتیاط تام بود و نه ادله براءت این خود دو صورت دارد:

۱- یا اینست که باز هم فتوا دادن بر عالم نسبت به جاهل واجب است در این صورت مطلب از قبیل دوران بین محذورین می شود چون اگر فتوا به وجوب احتیاط بدهد احتمال دارد که عند الله احتیاط واجب نباشد ولی

مجتهد خبر ندارد پس تشریح است و اگر فتوا به عدم وجوب احتیاط هم بدهد باز قصه همین است و در دوران بین محذورین جای تخییر است نه احتیاط.

۲- و یا اینست که فتوا دادن واجب نیست و احتیاط در فتوا یعنی ترکی کند فتوا را و لاشک در اینکه اگر مجتهد توقف کرد و فتوا نداد مقلد و مکلف وظیفه دارد بعقل خودش رجوع کند و در این فرض عقل هر کس برای خودش حجت است و هر چه را تشخیص داد همان است آنگاه اگر عقل مقلد ملتفت شد که در فلان مورد احتمال عقاب است مثل موارد علم اجمالی بحکم عقل می گوید: دفع عقاب محتمل واجب است چه اخباری فتوا بدهد یا نه، چه اخبار بگوید احتیاط بکن یا نه.

و اگر عقل مقلد ملتفت شد به قانون قبح عقاب بلا بیان می گوید: مجاز هستم و مرتکب می شوم چه اصولی فتوا به برائت بدهد یا نه چه روایات برائت بگوید یا خیر پس مقلد باید به عقل خود مراجعه کند نه سخن اخباری که می گوید دفع ضرر محتمل واجب است سودی بحال او دارد و نه سخن اصولی که می گوید عقاب بدون بیان قبیح است بدرد وی می خورد و از طرفی قدر متیقنی هم در میان نیست که بدان اخذ کند بلکه متباینین است و از طرفی هم مفاسد التزام به احتیاط در موارد شبهه کمتر از مفاسد ارتکاب مشتبه نیست چون احتیاط عسر و حرج دارد و اگر لازم شود کثیری از مردم از دین فراری می شود ولی در برائت مصلحت نوعیه تسهیل است و لذا این مقدم است. پس معنای محصلی برای سخن این محدث نیست پایان مسئله اول و عقیده ما برائت شد.

(۲- مسئله دوّم)

(شبهه حکمیه تحریمیه و اجمال نص)

دومین مسئله از مسائل چهارگانه مطلب اوّل یعنی شبهه بدویّه تحریمیه عبارتست از مسئله شبهات حکمیه تحریمیه که منشأ شبهه اجمال نص باشد یعنی دوران امر است میان حرمت و غیر وجوب از سایر احکام تکلیفیه و منشأ اشتباه هم اجمال نصّ است.

مقدمه: اجمال نص گاهی از ناحیه اجمال در لفظی است که دالّ بر حکم شرعی حرمت است مثلاً حدیثی رسیده مبنی بر اینکه: لا تشرب التّن ولی این لا تشرب برای ما اجمال دارد یا بنا بر مبنای کسانی که می گویند: صیغه لا تفعّل مشترک لفظی است میان حرمت و کراهت و هر مشترک لفظی عند الاطلاق اجمال پیدا می کند و یا بر مبنای اینکه و لو صیغه نهی حقیقت در تحریم است.

اما در کراهت هم مجازاً خیلی استعمال شده حتی صار مجازاً مشهوراً بطوریکه عند الاطلاق احتمال حقیقت و مجاز هر دو مساوی شده.

و ما در دوران امر میان مجاز مشهور و حقیقت قائل به توقف هستیم و لذا امر بر ما مشتبه می شود که منظور کدام است؟ و گاهی اجمال از ناحیه لفظی است که دالّ بر موضوع حکم است و این خود دو نوع است:

۱- گاهی اجمال لفظ از ناحیه معنای موضوع له است یعنی نمی دانیم که برای چه معنایی وضع شده و بدنبال آن نمی دانیم که مراد شارع چیست؟ مثلاً شارع فرموده: الغناء حرام ولی ما نمی دانیم که معنای غناء چیست؟ آیا غناء عبارتست از صوت مطرب؟ یا عبارتست از صوت مرّجع؟ و

یا عبارتست از صوتی که هم مطرب باشد [یعنی متناسب با مجالس لهو و لعب و طرب باشد] و هم مرجع باشد [یعنی غلطاندن صدا در گلو و یا چهچهه].

در اینجا قدر متیقن همان صوت مطرب مرجع است ولی در دو قسم دیگر شک داریم و لذا اگر صوتی از قسم اول بود نمی دانیم غنا هست یا نه؟ و یا از قسم دوم بود نمی دانیم غناء هست یا نه؟ در نتیجه نمی دانیم که آیا مراد شارع هست یا نه؟.

و در نتیجه شک می کنیم که آیا حرام است یا حلال؟.

۲- و گاهی اجمال لفظ از ناحیه مراد متکلم است یعنی معنای موضوع له را می دانیم ولی مراد شارع مجمل است فی المثل خمر به حسب لغت هم بر خمر مسکر صدق می کند و هم بر خمر غیر مسکر حال اجماع که دلیل لَبّی باشد قائم شد بر اینکه خمر حرام است ولی نمی دانیم که مراد شارع خصوص خمر مسکر است یا مطلق؟ و دلیل ما هم اجماع است نه دلیل لفظی که اطلاق داشته باشد لذا قدر متیقن را می گیریم و در مازاد مشکوک امر بر ما مجمل و مشتبه می شود که آیا اینهم مراد شارع هست یا نه؟. با حفظ این مقدمه می گوئیم:

اقوال در مسئله اجمال نص همان اقوال در مسئله فقدان نص است یعنی اصولیین برائتی شده و اخباریین احتیاطی هستند و ادله طرفین در مسئله همان ادله است که در فقدان نص آمد و بنظر ما حق در این مسئله همان قول به برائت است همانند مسئله اول طابق النعل بالنعل بعضی ها پنداشته اند که در مواردیکه اجمال در لفظ دال بر موضوع الحکم باشد چه شک ما در اصل معنای موضوع له باشد همانند مثال غناء و چه شک ما در مراد شارع باشد همانند مثال خمر غیر مسکر در هر دو شبهه، شبهه

موضوعیه خواهد بود و نامش را شبهه در طریق حکم گذاشته اند چون شک ما در خود حکم نیست بلکه در موضوع الحکم است و وقتی شبهه موضوعیه شد در آنجا بالا جماع جای برائت است نه جای احتیاط.

شیخ اعظم ره می فرماید: و هو فاسد یعنی این توهم بی جا است زیرا که سابقاً معیارهای شبهه موضوعیه و حکمیه را گفتیم و ذکر شد که شبهه حکمیه آنست که رفع شبهه بدست شارع باشد چه شبهه در نفس حکم کلی باشد و یا در موضوع کلی باشد و اینجا از همین قبیل است که برای رفع شبهه باید از شارع کمک بگیریم.

و اما شبهات موضوعیه مربوط بشبهه در حکم جزئی مربوط بموضوع خارجی معین است پس ما نحن فیه از نوع شبهه موضوعیه نیست.

(۳- مسئله ثالثه)

(شبهه حکمیه تحریمیّه و منشأ شبهه: تعارض نصین)

هر گاه در واقعه ای از وقائع دو حدیث متعارض از ائمه (ع) وارد شود فی المثل حدیثی می گوید: شرب توتون حرام است و حدیثی می گوید: شرب توتون مباح و جایز است و تعارض نصین منشأ شبهه ما گردد و مردّد شویم که واقع کدام است.

در این فرض گاهی جمع میان متعارضین ممکن است مثل عام و خاص و... در آنجا الجمع مهما ممکن اولی و الان جای بحث آن نیست و گاهی جمع ممکن نیست همانند متباینین که مورد بحث ما است.

در این فرض هم ابتدا باید به سراغ مرجحات یک دلیل بر دلیل دیگر برویم و اگر احدی از جهت سند یا دلالت و یا مرجحات خارجیّه رجحان

داشت باید اخذ به راجح کنیم و مرجوح را طرح کنیم باز هم شبهه رفع می شود.

ولی گاهی متعارضین من جمیع الجهات متکافئین هستند و هیچکدام بر دیگری امتیازی ندارد.

فرض بحث ما اینجا است حال آیا در شبهات حکمیه تحریمیه که منشأ شبهه تعارض نصین است باید احتیاط کنیم؟ و یا احتیاط واجب نیست و جای براءت است؟ همان دو نظریه که در باب فقدان نص و اجمال نص بود در این بحث هم هست و ادله طرفین همان ادله است.

شیخ اعظم ره می فرماید: به عقیده ما اقوی اینست که در اینجا هم احتیاط واجب نیست و اصل براءت جاری می شود زیرا که ما هیچ دلیلی بر وجوب احتیاط نداریم مگر دو دسته از ادله:

۱- ادله عامه ایکه سابقاً ذکر شد و به نحو عموم دلالت می نمودند که در جمیع شبهات چه منشأ شبهه فقدان نص باشد و چه عوامل دیگر باید احتیاط کرد و نباید مشتبه را مرتکب شد ولی ما در مباحث گذشته از این ادله به تفصیل پاسخ دادیم و قبول نکردیم.

۲- دلیل خاصی که در خصوص متعارضین وارد شده و آن روایت مرفوعه زراره از امام باقر (ع) است که آقای ابن ابی جمهور احسائی آن را در کتاب غوالی اللثالی نقل نموده و در فراز چهارم این حدیث آمده: خُذْ بِمَافِيهِ الْحَائِطَةَ لَدِينِكَ وَ اَتْرُكْ مَا خَالَفَ الْاِحْتِيَاظَ اَنْغَاةٍ فِي فِرَازِ بَعْدِي فَرَمَانَ تَخْيِيرٍ وَ اَزَادِي صَادِرِ شَدِّهِ حَالًا بِه حَكْمِ اِيْنِ حَدِيْثِ بَايْدَ اَزِ مِتْعَارِضِيْنِ اَنْ رَا كِه مِطَابِقِ اِحْتِيَاظِ اِسْتِ يَعْنِي مِيْگُوِيْد: شَرْبِ تُوْتُوْنِ حَرَامِ اِسْتِ اِخْذِ كُنِيْمِ وَ مِخَالَفِ اِحْتِيَاظِ رَا هَا كُنِيْمِ وَ هَذَا هُوَ مَطْلُوْبُ الْاِخْبَارِيْنِ.

جواب ما اینست که: در باب اخبار علاجیه که در علاج متعارضین وارد

شده علاوه بر این حدیث که فرمود: خذ بما فيه الحائطة... احادیثی داریم که فرموده: اذن فتخیر و نسبت میان مرفوعه زراره با اخبار تخییر عموم و خصوص مطلق است زیرا که اخبار تخییر دو دسته اند: یکدسته بدون ذکر مرجحات از همان ابتدا فرمان به تخییر بین المتعارضین داده که اینها قطعاً از مرفوعه زراره اعم هستند.

و دسته دیگر هم که پاره ای از مرجحات را ذکر نموده سخن از موافق و مخالف احتیاط نگفته بلکه بقول مطلق فرموده: اذن فتخیر احد هما و تدع الاخر اینها نیز اعم هستند چون امر به تخییر نموده مطلقاً یعنی چه موافق احتیاط باشد و چه مخالف و قانون اینست که خاص بر عام مقدم می شود پس باید مرفوعه زراره را بگیریم که به نفع اخباری تمام می شود منتهی چه باید کرد که حدیث ضعیف السند است زیرا که:

اولاً از علامه تا زراره سلسله سند قیچی شده و این را مرفوعه گویند که ارزش حدیث را نابود می کند.

و ثانیاً تنها این روایت را ابن ابی جمهور نقل کرده که حتی در نزد اخباریین هم متهم است و امثال محدث بحرانی ها که خیلی بنا ندارند در احادیث خدشه کنند در این حدیث خدشه کرده اند بلحاظ اینکه ابن ابی جمهور اهل مسامحه بوده ودقت درصحت و سقم احادیث نداشته.

و ثالثاً ابن ابی جمهور هم آن را در کتاب غوالی اللثالی نقل کرده که آن کتاب هم مورد حملات شدید و طعن علماء واقع شده به اینکه در این کتاب هر حدیثی چه ضعیف و چه صحیح نقل شده و لذا این حدیث ارزشی ندارد. مگر کسی بگوید: که شهرت فتوائیه و عملیه ضعف سند را جبران می کند که در جای خود خواهد آمد.

بنابر این در متعارضین نتوان قائل به وجوب احتیاط شد و حدیث

موافق احتیاط را اخذ کرد آنگاه در اینجا مباحثی مطرح می شود که وقتی ما دلیلی بر اصالة الاحتیاط نداشتیم و برائتی شدیم آیا عمل به اصل برائت به چه مناط است؟ آیا اصل برائت را مرجح احد المتعارضین قرار داده و آن را که موافق اصل برائت است ترجیح می دهیم؟ و یا در متعارضین توقف نموده و به هیچکدام اخذ نمی کنیم و یا قائل به تساقط می شویم و آنگاه به اصل برائت رجوع می کنیم بعنوان مرجع بودن عند الحیره؟ یا اینکه می گوئیم: در متعارضین شما مخیرید میان اینکه حدیث موافق احتیاط را بگیرید یا مخالف را؟ تخیر هم که گفتیم آیا تخیر ابتدائی است یعنی در اولین واقعه شما مخیرید و در وقائع بعدی الی یوم القيامة باید به همان حدیث که اولین بار اخذ کردید عمل کنید؟ و یا تخیر استمراری است یعنی در جمیع و قاعی مستقلاً انسان مخیر است میان اخذ به حدیث مخالف احتیاط یا موافق احتیاط؟

در اینجا اقوال و وجوه فراوانی است که به تفصیل در مباحث تعادل و تراجیح خواهد آمد و فعلاً مطلوب ما که عدم وجوب احتیاط باشد ثابت شد.

(بقی هنا شیئیء)

در پایان مسئله سوم مرحوم شیخ نکته ای را عنوان می کنند که جای تفصیل آن در باب تعادل و تراجیح است.

ولی اجمال قضیه اینست که: آقایان اصولیین در مباحث اصولی یکجا فرموده اند: هر گاه دو حدیث با هم تعارض کردند و یکی از آنها مقرر بود یعنی مطابق با اصل اولی و قاعده اولیه عقلیه در اشیاء که همان اباحه و جواز باشد [مقرر گویند چون تقریر و تثبیت می کند حکم عقل را] و دیگری ناقل

بود یعنی مخالف با حکم عقل بود مثلاً دالّ بر وجوب یا حرمت بود [ناقل گویند چون مکلف را نقل می دهد از آنچه را که عقل او حکم می کرد] گفته اند: در این مسئله اختلاف است: اکثر اصولیین خبر ناقل را بر مقرر ترجیح داده اند ولی گروهی هم خبر مقرر را مقدم داشته اند.

در جای دیگر فرموده اند: هر گاه دو حدیث با هم تعارض کنند که یکی از آنها مبیح است یعنی دلالت می کند بر اباحه فلان عمل که لولا این حدیث هم عقل حکم به اباحه می کرد و دیگری حاضر است یعنی بر حرمت فلان عمل دلالت می کند حال در این مسئله گفته اند بالاجماع حدیث دالّ بر حظر بر حدیث دالّ بر اباحه مقدم است.

در اینجا قبل از بیان سخنان شیخ باید فرق میان دو مسئله را بدانیم: این دو مسئله با یکدیگر عام و خاص مطلقند یعنی مسئله اول اعم مطلق است چون ناقل اعم است از اینکه دالّ بر وجوب باشد [شبهه وجوبیه] و یا دالّ بر حرمت باشد [شبهه تحریمیه].

ولی مسئله دوم اخص مطلق است چون حاضر مختص به دالّ بر حرمت است [شبهه تحریمیه] با حفظ این نکته جناب شیخ به دو مسئله ای که نقل شد سه اعتراض دارند:

۱- همانطوریکه ملاحظه شد مسئله دوم اخص از اولی است و داخل در شکم آنست آنگاه اگر در مسئله اولی اختلاف است پس باید در مسئله ثانیه هم اختلاف باشد چگونه در مسئله دوم به اصولیین نسبت داده شده که بالا جماع حاضر را مقدم می دارند.

۲- حضرات اصولیین در علم اصول این بحثها را می کنند که آیا ناقل مقدم است یا مقرر؟

حاضر مقدم است یا مبیح؟ و اختلاف هم می کنند در حالیکه به فقه

که می رسند اثری از این حرفها مشاهده نمی شود بلکه همگی یک کلام می گویند: التخییر و یا الرجوع الی الاصل آنگاه اخباری اصل را بر احتیاط می گذارد و اصولی بر براءت پس قول علما در اصول با عمل آنها در فقه تباین دارد.

۳- مضافاً به اینکه عدّه ای از علماء شیعه در اصول هم در هر دو مسئله مطروحه قائل به تخییر شده اند که قول ثالثی است غیر از آن دو قولی که در مسئله اوّل به علماء نسبت داده شد پس این نسبت نادرست است.

بعد جناب شیخ ره می پردازند به دفع این اشکالات و می فرمایند:

أما جواب اشکال اوّل: ممکن است بگوئیم: مراد از موافق اصل [مقرر] و مخالف اصل [ناقل] در مسئله اولی عبارتست از اصالة البرائة از وجوب یعنی مراد از مقرر موافق با اصل براءت است و مراد از ناقل مخالف با اصل براءت و دالّ در وجوب است که دوران امر میان وجوب و عدم وجوب می شود و مراد از موافق اصل یا مبیح در مسئله دوم عبارتست از اصالة الاباحة یا اصالة البرائة از حرمت و مراد از حاضر یا مخالف اصل هم عبارتست از دالّ بر حرمت که دوران امر می شود میان حرمت و اباحه و در نتیجه مسئله اولی فرق می کند با ثانیه به اینکه اولی مختص به شبهات وجوبیه می شود و دومی به تحریمیه.

و اما جواب از اشکال دوم و سوم: در اینجا دو مطلب است:

۱- ملاحظه رجحان و امتیازیکه در خود دو حدیث متعارض وجود دارد با قطع نظر از دلائل خارجیّه و آن اینکه ناقل و حاضر رجحان دارند بر مقرر و مبیح چون مقرر و مبیح موافق حکم عقل و تأکید است ولی ناقل و حاضر مخالف با حکم عقل و مؤسس است و لاریب در اینکه الاصل فی الکلام التأسیس.

۲- ملاحظہ ادلّہ خارجیہ و مقتضای قواعد ثانویہ باب متعارضین کہ در متعارضین پارہ ای از روایات امر بہ توقف یا اخذ بہ موافق احتیاط نمودہ و پارہ ای از روایات امر بہ تخییر نمودہ.

با حفظ این مطلب می گوئیم: اینکه آقایان در مباحث اصولی اکثر یا همه می گویند: ناقل و حاضر مقدم است بہ ملاحظہ اولی است و در مباحث فقہی کہ قائل بہ تخییر یا احتیاط می شوند بہ ملاحظہ دوم و روی ادلّہ ثانویہ است پس مباحث فقہی و اصولی آقایان بہ دو ملاحظہ است بعد می فرماید: و لکن این دو توجیہ ما با ادلّہ ایکہ آقایان اقامہ کردہ اند سازگار نیست:

اما توجیہ اول ما: آقایان برای تقدیم مخالف اصل بر موافق استدلالشان اینست کہ: الاصل فی الکلام التأسیس و این دلیل ہم شامل میشود مواردی را کہ ناقل و جوبی باشد و ہم تحریمی را پس فرق گذاری اول ما کہ ناقل را مختص بہ شبہہ و جوبیہ دانستیم باطل است.

و اما توجیہ دوم ما: آقایان برای قول بہ تخییر چنین استدلال کردہ اند کہ: از طرفی لاریب در اینکہ دو حدیث ہر دو جامع شروط حجیت هستند و گرنہ تعارض معنی نداشت چون دو لاحجت یا یک حجّت با یک لاحجت تعارض نمی کنند ہمیشہ دو حجّت متعارض می شوند و از طرفی ہم لاریب در اینکہ عمل بہ ہر دو حجّت ممکن نیست ولی عمل بہ یکی میسور است و از طرفی آن یکی معین نیست و تعیین آن مستلزم ترجیح بلا مرجح است و لذا ناگزیریم از قول بہ تخییر.

[تفصیل این دلیل را در جلد سوم شرح اصول در باب تعادل و ترجیح آورده ام] حال مقتضای این دلیل آن است کہ تخییر بہ حکم عقل و مقتضای قاعدہ اولیہ عقلیہ در متعارضین است نہ اینکہ مقتضای اخبار و قانون ثانوی

باشد پس هر دو وجه ما بلا وجه است.

(۴- مسئله چهارم)

(شبّهات تحریمیه موضوعیه)

چهارمین و آخرین مسئله از مسائل چهارگانه مطلب اول در رابطه با شبّهات موضوعیه است یعنی دوران امر است میان حرمت و غیر وجوب از احکام دیگر و شک ما هم در حکم واقعه شخصیه است اما حکم کلی الهی را می دانیم و منشأ شک ما هم پاره ای از علل و عوامل خارجیه است که ربطی به شارع مقدّس ندارد دو مثال:

- ۱- می دانیم که در اسلام خمر حرام است و خلّ حلال است ولی در خارج با مایعی برخورد نموده ایم که شک داریم آیا این مایع معین خارجی شراب است یا سرکه؟ در نتیجه شک داریم که آیا حلال است یا حرام؟
- ۲- می دانیم که در اسلام گوشت گوسفند حلال است و گوشت خرگوش حرام است ولی الآن در خارج با قطعه گوشتی برخورد کرده ایم که نمی دانیم آیا این لحم مطروحه فی الطریق لحم غنم است یا لحم ارنب؟ و بدنبال آن شک داریم که آیا حلال است یا حرام؟ حال در شبّهات موضوعیه چه باید کرد؟

شیخ اعظم می فرماید: در این باب اصولی و اخباری اتفاق دارند بر اینکه: الاصل الاباحه و البرائة و ارتکاب مشتبه جایز است و علاوه بر این اتفاق الكلّ روایات بسیاری داریم که یا مخصوص به شبّهات موضوعیه است و یا تعمیم دارد و شبّهات موضوعیه را هم می گیرد و آن روایات بما می گویند: هر گاه شک کردی در حلیت و حرمت چیزی تا زمانیکه یقین به

حرمت پیدا نکنی حکم به حلیت کن سپس به سه روایت اشاره می کنند.

۱- امام (ع) فرموده: کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام، در این حدیث کلمه کل شیء عمومیت دارد و هم شامل می شود موضوعات کلی نظیر شرب توتون را که شبهه حکمیه است و هم موضوعات جزئی مثل: هذا المایع و هذا اللحم و هذه المرثة ... را و در هر دو حکم به حلیت کرده.

۲- امام (ع) فرموده: کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال، کیفیت استدلال به این حدیث هم سابقاً در پایان اخبار البرائة ذکر شد که سید صدر فرمایشاتی داشت و شیخ اعظم در جواب احتمالاتی درست کردند و بالاخره نتیجه گرفتند که: فالروایة مختصة بالشبهة فی الموضوع.

۳- جناب علامه در تذکره و به تبع ایشان گروهی از متأخرین در باب موضوعات به روایت مسعدة بن صدقه تمسک کرده اند که در آن حدیث ابتدا امام (ع) فرموده: کل شیئی لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک سپس امام (ع) سه مثال ذکر نموده:

الف: جامه ای را از کسی خریده ای و پوشیده ای اینکه شک داری که آیا تصرف در آن برایت حلال است یا حرام؟ چون احتمال می دهی که فروشنده آن را سرقت کرده و بتو فروخته؟ بگو الاصل الاباحة.

ب: عبدی را ابتیاع نموده ای ولی الآن نمی دانی آیا تصرف در آن و استعمال آن در اعمال جایز است یا خیر؟ منشأ شک تو اینست که احتمال می دهی این شخص حرّ است ولی آمده خود را فروخته به ادعای دروغین اینکه از مولای جعلی اش وکالت در بیع نفسش گرفته و یا شاید مجبورش کرده و او را به تو فروخته اند و در واقع عبد نیست و یا شاید فریبش داده و عده هائی داده اند و فروخته اند پس تو حق نداری از او کار بکشی؟ بگو الاصل الاباحة.

ج: زنی را به عقد خویش در آورده ای ولی الآن شک داری که آیا آمیزش با او حلال است یا حرام؟

و علت تردیدت آنست که احتمال می دهی او خواهر نسبی یا رضاعی تو باشد و یا دختر رضاعی تو باشد و حق نداری با او نزدیکی کنی؟ بگو الاصل الاباحه.

سپس امام (ع) قانون کلی ذکر می کنند: و الاشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر هذا.

شیخ اعظم می فرماید: با قطع نظر از امثله، صدر و ذیل این حدیث بخوبی مطلوب ما را که اصالة الاباحه در شبهات موضوعیه باشد ثابت می کند منتهی مثالها کار را مشکل می کند چون در هر سه مثال حلیت مستند به اصالة الاباحه نیست بلکه به یک اصل موضوعی است بیان ذلک: در هر یک از سه مثال ما سه تا اصل داریم:

۱- اصالة الاباحه والحلّ در ثوب و عبد و معقوده که اصل حکمی است.

۲- اصالة بقاء الثوب فی ملک مالکه الاصلی در مثال اول و اصالة عدم تملك العبد یا اصالة الحرّیة در انسان در مثال دوم و اصالة عدم تأثیر العقد در حلیت مرثه در مثال سوم.

حال این اصول سه گانه بر آن اصالة الاباحه ها حاکمند چون اصل موضوعی است و سابقاً گفتیم با وجود اصل موضوعی نوبت به اصل حکمی نمی رسد بیان ذلک: شک ما در حلیت تصرف در ثوب مسبب است از شک ما در بقاء ثوب بر ملک مالک اصلی و شک ما در حلیت تصرف در عبد مسبب است از شک ما در عبدیت او و شک ما در حلیت مرثه مسبب از شک در تأثیر عقد است.

و لاریب در اینکه مادامیکه اصل موضوعی باشد نوبت به اصل حکمی نمی رسد پس حکم امام (ع) به حلیت و اباحه در سه مثال مذکور بر اساس اصالة الاباحه عند الشک در موضوعات نیست تا شاهد مدعی ما باشد بلکه بر اساس یک سلسله اصول مسلمة موضوعیه دیگری است که بر اصول موضوعی قبل حکومت دارند.

و آن اینکه در مثال اول قاعده ید می گوید: ید اماره ملکیت است پس تو حکم کن که این پارچه ملک بایع بوده و بدنبال آن تمام آثار ملکیت حقیقیه را بر آن بارکن به حکم قانون ید ما حکم به اباحه می کنیم و سیأتی در باب استصحاب که قانون ید بر استصحاب حاکم است.

و در مثال دوم هم مثل مثال اول بر اساس قانون ید حرکت می کنیم. و در مثال سوم هم می گوئیم: شک ما در تأثیر وعدم تأثیر عقد مسبب است از شک ما در اینکه مانعی از موانع تحقق نکاح از قبیل نسب - رضاع و... محقق شده یا نه؟ اصالة العدم جاری می کنیم و بدنبال آن حکم به تأثیر عقد می کنیم و بدنبال آن حکم به اباحه و دیگر نوبت به استصحاب عدم تأثیر عقد نمی رسد.

پس حلیت در هیچکدام از سه مثال مستند به اصالة الاباحه نیست پس این روایت بلحاظ ذکر این امثله قدری مخدوش گردید و لکن خوشبختانه دو حدیث قبل و بلکه جمیع ادله عقلیه و نقلیه برائت و اباحه که سابقاً در بحث شبهات حکمیه گفته آمد و نوعاً تعمیم داشته شامل شبهات موضوعیه هم می شدند و بلکه بعضاً مخصوص شبهات موضوعیه بودند ما را کفایت می کند [در خانه اگر کس است یک حرف حسابی او را بس است تا چه رسد به صد حرف اساسی] علاوه بر اینکه صدر و ذیل حدیث مسعده نیز بوضوح مطلوب ما را اثبات می نماید:

قوله: و توهم الخ: در این قسمت شش مطلب را بصورت اشکال و جواب طرح می کنیم:

اشکال اول: شما گفتید به همان ادله اربعه ایکه در شبهات تحریمیة حکمیة ما قائل به اصالة البرائة شدیم در باب شبهات تحریمیة موضوعیة نیز برائتی می شویم و یکی از آن ادله بلکه مهمترین آنها دلیل العقل بود که عقل می گفت تنجز تکلیف بدون بیان و بدنبال آن عقاب آور بودن تکلیف بدون بیان قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود ...

ما می گوئیم: این قاعده عقلیه در باب شبهات موضوعیة راه ندارد بدلیل اینکه آنچه وظیفه شارع مقدس بوده بیان حکم کلی است که مثلاً بفرماید: الخمر حرام و شرع مقدس آن را بیان کرده آنجا که می فرماید: حرمت علیکم الخمر و ما می دانیم که کلی خمر در خارج به عین وجود افراد موجود است و حکم کلی در حقیقت همان حکم افراد است و کلی مرآتیت دارد پس از آنچه که در خارج خمر بر او اطلاق می شود باید اجتناب کرد و نیز می دانیم که الفاظ، اسامی هستند برای معانی واقعیة و نفس الامریه که قید علم و جهل در معنای موضوع له الفاظ دخالتی ندارد و در لسان دلیل هم قید علم و جهل نیست بلکه حکم روی طبیعت و واقع رفته.

معنای کلام شارع اینست که از هر آنچه در واقع خمر است باید اجتناب کرد و شرب آن حرام است.

[تفصیل بیشتر این نکته در مباحث آینده خواهد آمد انشاء الله]

با این مقدمات برای ما اشتغال یقینی به وجوب اجتناب از خمر واقعی پیدا شد و اشتغال یقینی به حکم عقل مستدعی فراغت یقینی است یعنی مکلف باید کاری کند که یقین حاصل کند که از هر آنچه فی الواقع خمر بوده اجتناب نموده و فراغت یقینی به

اینست که از خمرهای معلوم بالتفصیل اجتناب کند، از خمرهای معلوم بالاجمال هم اجتناب کند، از خمرهای محتمل و مشکوک هم اجتناب نماید و این اجتناب از باب مقدمه علمیه است یعنی برای اینست که علم پیدا کند که از خمرهای واقعی کلاً دوری کرده و مقدمه علمیه بالاجماع واجب است پس اجتناب از محتمل الخمریه هم لازم است.

در نتیجه اینجا جای قانون قبح عقاب بلا بیان نیست چون بیان آمده بویژه در مواردیکه محتمل الخمریه را مرتکب بشود و مصادف با واقع هم در آید که حتماً عقاب قبیح نیست آری عند عدم المصادفة تجرّی بر محتمل الحرمة خواهد بود که قبلاً عدم عقاب بر آن را دانستیم.

پس در شبهه موضوعیه جای قانون برائت عقلی نیست بلکه جای قانون اشتغال عقلی است جواب ما: درست است که بیان کلی تحت عنوان لاتشرب الخمر از شارع صادر شده اما هر تکلیفی چه امر و یا نهی اگر بنخواهد فعلی و منجز باشد باید هم صغری و هم کبرای خطاب محرز شود یعنی هم موضوع باشد و هم حکم و سیاتی تفصیلاً که تمامیت بیان در گرو دو امر است یکی بیان صغری و دیگری بیان کبری آنگاه نسبت به مواردیکه علم تفصیلی داریم به اینکه فلان مایع خمر است هم موضوع بیان و هم حکم محرز است و لاتشرب قطعاً اینجا را می گیرد و در این موارد اجتناب از باب مقدمه هم نیست بلکه اجتناب از خود حرام واقعی است.

و همچنین نسبت به مواردیکه علم اجمالی داریم به خمریت یکی از این دو مایع باز هم با شرائطی که از جمله آنها اینست که اطراف علم اجمالی محصوره باشد این علم منجز است و واقع را بر ما منجز می کند منتهی برای اجتناب از خمر واقعی باید مقدمتاً از همه اطراف شبهه اجتناب کنیم تا یقین کنیم که از خمر واقعی اجتناب شده البته از بیش از اطراف شبهه اجتناب

لازم نیست در اینجا هم موضوع و حکم مبین است.

و اما نسبت به مواردیکه صرفاً احتمال می دهیم که فلان مایع خمر باشد و حتی علم اجمالی هم نداریم شمول الخطاب از اصل نسبت به این مورد محرز نیست و مشکوک است چون گفتیم تمامیت بیان در گرو احراز صغری و کبری است که بگوئیم هذا خمر و کل خمر حرام... و در اینجا صغرای خمیرت محرز نیست تا نهی لاتشرب بر او پیاده شود.

و لذا بیان کلی به درد شبهات موضوعیه نمی خورد و چیزی مانع از جریان قانون قبح عقاب بلا بیان نیست. و همانطوریکه اگر موضوع کلی مثل شرب توتون مشتبه الحکم می بود قانون قبح جاری می شد همچنین اگر موضوع جزئی مثل هذا المایع مشتبه الحکم باشد باز هم قانون قبح جاری می شود.

اشکال دوم: نظیر همین توهمیکه در شبهات موضوعیه تحریمیه پیش آمد در شبهات حکمیه تحریمیه نیز عنوان شده و آن اینکه: در آنجا نیز جای قبح عقاب نیست زیرا ماعوماتی داریم مبنی بر اینکه خبائث بر شما حرام است، فواحش بر شما حرام است، آنچه که پیامبر شما را از آن نهی فرمود باید اجتناب کنید این عمومات دلالت می کند بر اینکه در شرع مقدس در واقع و نفس الامر چه ما بدانیم یا نه اموری تحریم گشته اند و وظیفه ما اجتناب از محرّمات واقعیه است که شاید شرب توتون یکی از آنها باشد دوران امر است میان اقل و اکثر پس از باب مقدمه علمیه باید اجتناب کرد و خلاصه الکلام که تفصیل آن در اشکال اول ذکر شد.

جواب ما: جواب ما از این اشکال همانند جواب از اشکال قبل است و اعاده نمی کنیم.

اشکال سوم: و باز نظیر همان توهمیکه در باب شبهات حکمیه تحریمیه

پیش آمد در باب شبها ت و جو بیه نیز پیش آمده فی المثل ما یقین داریم که نمازها ئی از ما فوت شده ولی مقدار آنها مردد است میان ۱۰۰ مثلاً و یا ۱۵۰ گفته شده که حکم کلی مبین است که من فاتته فریضة فلیقضها و از باب مقدمه علمیه باید اکثر را اتیان کرد تا یقین به فراغت ذمه تحصیل کنیم

جواب ما: نظیر جواب از اشکال دوم و اول است و تفصیلاً هم در آینده خواهد آمد.

اشکال چهارم: در باب شبها ت موضوعیه ما احتمال می دهیم که این مایع در واقع خمر و حرام باشد بدنبال احتمال حرمت احتمال ضرر می آید و به حکم عقل دفع ضرر محتمل واجب است پس باید از این مایع مردد خارجی اجتناب کنیم.

جواب ما: مکرراً تا بحال گفته ایم که این قاعده اجمال دارد و قابل استناد نیست زیرا که از شما می پرسیم مرادتان از این ضرر چیست؟ آیا اخروی یعنی عقوبت است؟ یا غیر اخروی؟

اگر مرادتان ضرر اخروی و عقاب باشد می گوئیم قانون قبح عقاب بلا بیان می گوید: ایمن باش و هرگز وحشت نکن که عقابی نیست.

و اگر مرادتان سایر مضرات باشد اولاً ما قبول نداریم که دفع ضرر محتمل دنیوی عقلاً واجب باشد و ثانیاً بر فرض لزوم دفع عقلی شرعاً واجب نیست چون شارع مقدس تصریح فرموده به اینکه کل شیئی حلال حتی تعرف انه حرام پس مطمئن هستیم که عقابی نیست و بلکه نه تنها محتمل الضرر را تجویز فرموده که گاهی مظنون الضرر و بلکه مقطوع الضرر را اجازه فرموده همانند امر زکات و خمس و حج و جهاد و... که تفصیلاً هم در مباحث آتیه خواهیم آورد.

اشکال پنجم: این اشکال در حقیقت اعتراضی است به جواب مرحوم

شیخ از اشکال چهارم و آن اینکه: مستشکل می گوید: ممکن است ما هر یک از دو شق احتمالی را که شما تصویر نمودید انتخاب کنیم و بگوئیم مراد از قانون مذکور اینست و معذک جواب اعتراض شما را هم بدهیم.

بیان ذلک: اولاً ما اختیار می کنیم شق اول را یعنی می گوئیم ممکن است مراد از ضرر محتمل، ضرر اخروی و عقوبت باشد و اینکه شما گفتید: اینجا جای قانون دفع نیست و عقل حکم به لزوم دفع آن نمی کند باین دلیل که بیانی نرسیده و عقاب بدون بیان تامّ قبیح است و خلاصه جای قانون قبح عقاب بلا بیان است.

ما می گوئیم: خیر جای این قانون نیست زیرا که شاید مصلحت در این بوده که با وجود تکلیف در واقع شارع مقدس بیان نکند و امر را به عقل مکلف واگذار نماید آنگاه عقل حکم به قبح عقاب بلا بیان نمی کند پس احتمال عقاب باقی است پس دفع آن لازم است.

و ثانیاً ما اختیار می کنیم شق دوم را یعنی می گوئیم ممکن است مراد از ضرر محتمل، ضررهای دنیوی باشد منتهی اینکه شما گفتید اولاً دفع چنین ضرری عقلاً واجب نیست و ثانیاً بر فرض عقلاً ثابت باشد ولی شریعت بدان اذن داده آنجا که می فرماید: کل شیئی لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه ما می گوئیم: اذن شرعی را قبول نداریم بلکه منع شرعی در کار است و شارع مقدس صریحاً ارتکاب ضرر محتمل دنیوی را تحریم فرموده آنجا که می فرماید: و لا تلقوا باید یکم الی التهلکة به حکم این آیه القاء در تهلکه حرام است.

همانطور که در اشکال اول ذکر شد منظور اینست که از هر آنچه در واقع هلاکت است باید دوری کنید آنگاه اشتغال یقینی می آید و مستدعی فراغت یقینی است و فراغت یقینی هم به اینست که از هلاکت مقطوعه و

معلومه بالاجمال و التفصیل دوری کنیم و حتی از محتمل هم از باب مقدمه علمیه اجتناب کنیم پس بیان شرعی بر تحریم و حرمت ارتکاب ضرر دنیوی محتمل داریم.

اگر شما بفرمائید: پس روایات کل شیئی لک حلال حتی تعرف... را چه می گوئید؟ ما خواهیم گفت: آیه لاتلقوا بر آن احادیث ورود دارد و موضوع آنها را از بین می برد چون موضوع آن احادیث این بود که کل شیئی شکّ فی حلیته و حرمته فهو لک حلال حتی تعرف... و با آمدن لاتلقوا ما یقین می کنیم به حرمت و لزوم اجتناب و غایب که حاصل شد آن حلیت مغیا نابود می شود. پس ما اختیار می کنیم هر یک از دو شق را و جواب می دهیم.

جواب ما: شیخ اعظم می فرماید: اما دربخش اول که گفتید: العقل لایحکم بعدم العقاب چون شاید مصلحت در عدم بیان عقاب باشد ... ما می گوئیم: اولاً این احتمال مربوط به صدر اسلام است و الآن منتفی است و ثانیاً قبول نداریم که عقل حکم به قبح عقاب نکند صرفاً بخاطر احتمال مصلحت در عدم البیان، خیر موضوع حکم عقل عدم بیان و اصل تام است کاری هم به هیچ جهت دیگر ندارد حتی اگر قطع داشته باشیم که مصلحت در عدم بیان بوده باز این حکم عقلی هست ثانیاً بر فرض که عقل بخاطر این احتمال چنین حکمی نکند اما شرع مقدّس ترخیص در ارتکاب داده و فرموده کل شیئی لک حلال و با بیان شرعی ما مطمئن می شویم که عقابی در کار نیست.

و اما در بخش دوم: ما قبول نداریم که عقلاً و شرعاً دفع ضرر محتمل و مشکوک دنیوی واجب باشد چون دلیلی ندارد بلکه عکس آن ثابت است و اینکه شما به آیه و لاتلقوا تمسک کردید می گوئیم.

اولاً همانطوری که سابقاً ذکر شد متبادر به ذهن از هلاکت، هلاکت اخروی و عقوبت است نه ضررهای دنیوی.

و ثانیاً بر فرض که هلاکت درآیه تعمیم داشته و شامل ضرر دنیوی هم بشود باز مدّعی شما راثابت نمی کند که دفع ضرر محتمل دنیوی هم لازم است زیرا که در تمامیت بیان هر امر معتبر است یکی احراز صغری که ارتکاب فلان مایع سبب القاء در هلاکت است و دیگری احراز کبری که القاء در هر هلاکتی هم حرام است و در ما نحن فیه احراز صغری نشده چون شاید ضرر باشد و شاید نباشد پس شمول خطاب مشکوک است .

آری در موارد علم تفصیلی و یا لا اقلّ علم اجمالی این استدلال می آید و یا خیلی که ترقی کنیم می گوئیم: ظن هم قائم مقام علم است پس ظن به هلاکت هم چنین است و لکن احتمال را دیگر شامل نیست. بعد جناب شیخ شواهدی می آورند که هر کجا ظن به ضرر داشتیم دفع آن لازم است و ارتکاب حرام است نه صرف احتمال و شک در ضرر:

۱- فقهاء در باب مسافر تصریح کرده اند به اینکه: رفتن از راهی که ظن به هلاکت در آن باشد معصیت بوده و موجب قصر نماز است نه رفتن راهی که صرفاً انسان احتمال خطر می دهد.

۲- در باب تیمم فتوا داده اند که اگر انسان ظن به ضرر در استعمال آب دارد نوبت به تیمم می رسد و به مجرد احتمال ضرر مجوزی برای تیمم ندارد.

۳- در باب افطار ماه رمضان فتوا داده اند به اینکه اگر مظنه دارد به اینکه روزه برای او ضرر دارد باید افطار کند و گرنه به صرف احتمال حق ندارد افطار کند.

تبصره: آری گروه قلیلی از متاخر المتأخرین فتوا داده اند به اینکه اگر

شک در ضرر هم دارد می تواند تیمم کند یا افطار کند اما این نه بخاطر اینست که ارتکاب محتمل الضرر الدنیوی هم حرام است تا شاهد شما باشد بلکه بر اساس دلیل خاص است و آن اینکه می گویند: در لسان روایت باب تیمم و افطار عنوان خوف ضرر آمده و خوف از ضرر کما اینکه با قطع به ضرر و ظن به آن هست با احتمال و شک در ضرر هم می آید پس آنها هم بدلیل خاص است پس دفع ضرر محتمل دنیوی لازم نیست.

قوله و لکن:

انصاف آنست که اگر چه شرعاً دفع ضرر محتمل دنیوی لازم نباشد و لکن عقل فرق نمی گذارد بین موارد قطع به ضرردنیوی یا ظن و یا شک در آن و دفع ضرر مشکوک را هم واجب می داند و کافی است که مطلب را در این مثال بیازمائیم: هر گاه مایعی نزد ما باشد که احتمال می دهیم که شاید سم باشد آنها هم نه احتمال راجح بلکه متساوی الطرفین و بلکه حتی احتمال مرجوح ولی قابل اعتناء آیا وجداناً انسان عاقلی به این احتمال ترتیب اثر نمی دهد؟ چرا کاملاً اعتنا نموده و از مایع محتمل السمیه اجتناب می کند.

قوله و لکن:

سخنی را که در والانصاف گفتیم ردّ می کنیم و می گوئیم کلیت ندارد بیان ذلک: گاهی ضرر بما هو ضرر ملاحظه می شود ولی گاهی در کنار ضرر دنیوی مصالح مهمتری هم برای فعل وجود دارد و خلاصه اینکه ضرر دنیوی با مصالح دیگر در فعل متحد می شوند حال اینکه عقل می گوید: دفع ضرر دنیوی مقطوع و حتی محتمل لازم است به ملاحظه اول است اما به ملاحظه دوم عقل عقلاً استقلال ندارد به وجوب دفع و لذا اگر شارع امر کند که خود را تسلیم کن تا حدّ الهی اجرا شود این ضرر دنیوی است ولی چون موجب نجات از عقوبت اخروی است عقل آن را منکر نمی شمارد و تقبیح نمی کند

وهكذا در قصاص و در جهاد و... بنا بر این گاهی بخاطر مصالحی مهمتر شرع مقدس و عقل دفع ضرر مقطوع دنیوی را هم مباح می کنند تا چه رسد به تجویز ضرر محتمل دنیوی آنهم بخاطر مصلحت تسهیل و غیره ممکن است تجویز شود و بلکه تجویز هم شده و لذا ما دلیلی نیافتیم که دفع ضرر دنیوی بقول مطلق واجب باشد.

اشکال ششم: مستشکل می گوید: شما قبول کردید که ظن به ضرر دنیوی قائم مقام قطع به ضرر است و همانطوریکه با قطع به ضرر دنیوی عقل و شرع می گویند دفع ضرر مقطوع لازم است همچنین باظن به ضرر و مثالهایی نیز آوردید.

حال ما می گوئیم: اگر در موردی فرضاً اماره معتبره دلالت کند بر حرمت و ظن به حرمت بیاورد بلا اشکال اجتناب لازم است ولی اگر در موردی اماره غیر معتبره دلالت کند بر حرمت فی المثل فاسقی خبر دهد که فلان امر در اسلام حرام است که از قول فاسق گمان حاصل می شود ولی ارزش ندارد اما بدنبال ظن به حرمت ظن به ضرر و خطر پیدا می شود و شما گفتید که ضرر مظنون واجب الدفع است و ما می افزائیم که بالاجماع فرقی بین شک و ظن غیر معتبر نیست پس اگر ظن غیر معتبر به ضرر آمد دفعش واجب باشد باید شک به ضرر هم اینچنین باشد. پس دفع ضرر مشکوک هم لازم است پس باید از مشتبه اجتناب کرد.

جواب ما: ما قبول نداریم که ظن به حرمت آنهم ظن غیر معتبر مستلزم ظن به ضرر باشد چه دنیوی و چه اخروی اما اینکه ظن به حرمت مستلزم ظن به ضرر اخروی و عقوبت نیست برای اینکه فرض اینست که بیانی از شارع نرسیده و اینهم که رسیده که حجت نیست پس قانون مسلم عقلی که قبح عقاب بلا بیان باشد حاکم است.

و اما اینکه ظن به حرمت مستلزم ظن به ضرر دنیوی نیست اولاً بخاطر اینکه ای چه بسا مفسده حرمت منحصر باشد در عقوبت و مفسده اخرویه و اصلاً مفسده دنیویه نداشته باشد پس ظن به حرمت موجب ظن به ضرر نیست و بلکه گاهی ای چه بسا قطع به حرمت هم مستلزم ظن به ضرر دنیوی نیست چون یقین داریم که صرف تعبد است و ضرر اخروی دارد و ثانیاً بر فرض که ظن به حرمت مستلزم ظن به ضرر دنیوی باشد ما ملتزم به حرمت آن می شویم همانطوریکه ملتزم شدیم به حرمت سفر با ظن به ضرر، حرمت امساک با ظن به ضرر و...

و اینکه گفتید: بالاجماع فرقی نیست بین شک و ظن غیر معتبر می گوئیم: در اثبات حرمت و عقوبت بالاجماع لا فرق نه در مورد بحث ما که اثبات ظن به ضرر باشد که اینجا موضوع ظن است نه شک.

تنبیهات شبهه موضوعیه

تنبیه اول

در پایان مبحث شبهه موضوعیه چهار تنبیه را عنوان می کنند:

تنبیه اول اینست که: همانطوریکه در تنبیه پنجم از تنبیهات شبهه تحریمیه گفتیم: اصالة الاباحه که یک اصل حکمی است هنگامی جاری می شود که یک اصل موضوعی و یا حکمی در رتبه سابق بر این اصل و مخالف با این اصل در نتیجه نباشد و گرنه نوبت به این اصل نمی رسد ...

همچنین در تنبیه اول شبهه موضوعیه هم می گوئیم: اصالة الاباحه در آن موضوع خارجی جزئی وقتی جاری می شود که در رتبه قبل یک اصل موضوعی و یا حکمی حاکم بر این اصل وجود نداشته باشد و یا در اثر

معارضه سقوط کنند و گرنه با وجود اصل سببی نوبت به اصل مسببی نمی رسد چون موضوع ندارد.

اینک پنج مثال می آوریم که در دو مثال اول اصل موضوعی در کار نیست و اصالة الاباحه جاری می شود ولی در سه مثال بعد اصل موضوعی داریم و جای اصالة الاباحه نیست:

۱- مایعی است در خارج که غمی دانیم خمر است یا خل؟ بدنبال آن نمی دانیم آیا حرام است یا حلال؟ در اینجا اصل موضوعی نداریم و یا مبتلا به معارض است که اصل عدم خمریت این مایع با اصل عدم خلّیت آن تعارض و تساقط می کنند آنگاه اصالة الاباحه در شک در حلیّت و حرمت بلا معارض جاری می شود.

۲- لحمی است در خارج که یقین داریم تذکیه شده ولی غمی دانیم آیا لحم الغنم است یا لحم الارنب؟ و در نتیجه غمی دانیم که آیا اکل آن حلال است یا حرام؟ در اینجا هم همانند مثال قبل محاسبه می شود.

۳- می دانیم که در اسلام آمیزش باز وجه قطعاً حلال است و آمیزش با اجنبیه بدون نکاح شرعی قطعاً حرام است ولی در خارج بر خورد شده با زنی که مردّد است میان اینکه زوجه شخص است یا اجنبیه؟ در نتیجه شک شده که آیا جماع با او حلال است یا حرام؟

در اینجا جای اصالة الاباحه نیست چون شک در حلیّت و حرمت مسبب از اینست که شک شده که آیا علقه زوجیت میان این زن و آن شخص منعقد شده یا نه؟ استصحاب می کند عدم علقه زوجیت را و بدنبال آن حکم به حرمت آمیزش می شود و جای اصل اباحه نیست و نه تنها اصل موضوعی حاکم است که بلکه اصل حکمی و استصحاب حرمت نیز حاکم است چون یک زمانی قطعاً این زن بر آن مرد حرام بوده

الان شک دارد که آیا آن حرمت سابق رفت و در اثر عقد نکاح حلّیت آمده یا خیر؟ استصحاب می کنند بقاء همان حرمت سابقه را و نوبت به اصالة الاباحه نمی رسد.

۴- می دانیم که در اسلام مالی که ملک خود انسان است قطعاً تصرف در آن جایز است و مالی که ملک غیر است قطعاً بدون احراز رضایت او تصرف در مال او حرام است ولی در خارج بر خورد نموده ایم با مالی که مردّد است که آیا مال خودمان است یا مال دیگری؟ بدنبال آن شک می کنیم که آیا تصرف در آن حلال است یا حرام؟ در چنین مالی چهار صورت متصور است:

الف: یقین دارم که از اوّل ملک خودم بوده نه اینکه از دیگری به سبب بیع یا هبه و... به من منتقل شده باشد در اینجا بلا اشکال تصرف مباح است و اصلاً مورد بحث و تردید نیست .

ب: یقین دارم که این مال ملک غیر است و به من قطعاً منتقل نشده در اینجا هم واضح است که تصرف من بدون رضای مالک صحیح نیست .

ج: یقین دارم که این مال یک زمانی ملک غیر بوده ولی الآن شک دارم که آیا بمن منتقل شده یا نه بدنبال آن شک دارم که آیا حلال است یا خیر؟ در اینجا جای اصالة الاباحه نیست بلکه جای استصحاب عدم انتقال است یا استصحاب بقاء بر ملک مال اصلی که اصل موضوعی است و نوبت به اصالة الاباحه نمی دهد و یا استصحاب حرمت تصرف می کنم باز نوبت به اصالة الاباحه نمی رسد مورد بحث ما این فرض است.

د: اصلاً نمی دانم که آیا این مال از اوّل ملک خودم است و یا مال غیر است؟ در نتیجه نمی دانم که آیا تصرف در آن حلال است یا نه؟ در اینجا باید تفصیل داد به اینکه: پاره ای از تصرفات در لسان دلیل معلق و متوقف شده بر

ملکیت یعنی تا شخص متصرف مالک این شیء نباشد حق ندارد آن تصرفات را انجام دهد از قبیل بیع که حدیث می گوید: لا بیع الا فی ملک و عتق که لا عتق الا فی ملک و وطی که لا وطی الا فی ملک و هكذا وقف و وصیت به غیر و کلیه تصرفات ناقله و یا متلفه .

و برخی از تصرفات در لسان دلیل متوقف بر ملکیت نیست بلکه متوقف است بر احراز رضایت مالک اصلی و اذن مالکی و یا اذن شاعری نظیر تصرف دو رفیق در وسائل یکدیگر با احراز اذن فحوائی .

و نظیر رضایت میزبان به تصرف میهمان در طعام موجود در سفره .

و نظیر اذن شارع به استفاده رهگذران از میوه های مرور بها که در

اصطلاح حق المارة نام دارد و...

حال نسبت به بخش اول از تصرفات میگوئیم: جای اصالة الاباحه

نیست چون اصل عدم تحقق ملکیت یک اصل موضوعی و مقدم بر اصالة الاباحه است پس اینگونه از تصرفات حرام است و نسبت به بخش دوم می گوئیم: دو وجه است:

۱- این تصرفات جایز است بدلیل اینکه در اینجا اصل موضوعی در

رتبه قبل نیست نوبت می رسد به اصالة الاباحه .

۲- این تصرفات هم جایز نیست بدلیل اینکه همانطوری که در شرع

مقدس مالکیت انسان نسبت به چیزی دارای علل و اسباب خاصی است که در کتب فقهی به تفصیل آمده همچنین حلیت تصرف هم اسباب محلله لازم دارد از قبیل اذن مالک - اذن شارع و ملکیت و...

و در ما نحن فیه فرض اینست که سایر اسباب منتفی است و ملکیت

هم با اصل عدم نفی می شود پس سببی برای حلیت تصرف نمی ماند تا بگوئیم حلال است .

سؤال: به چه دلیل شما می گوئید: حلیت تصرف هم اسباب خاصی لازم دارد؟

جواب: به دو دلیل: ۱- استقرار یعنی ما رفته ایم و در ابواب مختلفه فقه جستجو کرده و باین نتیجه رسیده ایم که هر کجا حلیت هم سبب حاصل دارد ۲- حدیث می گوید: لا یحلّ مال الآمن حیث احلّه اللّه پس سبب خاص می طلبد.

قوله و مبنی الوجهین:

این دو نظریه راجع به تصرفات غیر متوقفه بر ملکیت مبتنی بر دو مبنی است:

۱- اگر ما گفتیم اباحه تصرف در یک مال محتاج به سبب محلّل است بلا اشکال با نبود این اسباب حرمت می آید نه حلیت حال عدم این سبب را بالوجدان احراز کنیم یا با اصل عدم آن سبب.

۲- ولی اگر گفتیم که وجود این اسباب و علل، علت حلیت نیست بلکه حلیت مقتضای اصل اولی است پس مقتضی موجود است منتهی ملکیت دیگری مانع از این حلیت است و ما در اینجا شک داریم که این مانع وجود دارد و یا خیر با اصل عدم آن را رفع می کنیم و همانطوریکه اگر بالوجدان عدم المانع محرز بود تصرف حلال می شد هکذا اگر با اصل هم عدم مانع محرز شود حرمت می رود و لذا هر وجهی روی یک مبنا است و خلاصه، اولی بر مبنای اصالة الحظر و دومی بر اصالة الاباحه فی الاشیاء مبتنی است.

۵- می دانیم که در اسلام گوسفندی که مذکی [یعنی ذبح شرعی با همه شرائط معتبر] باشد هم پاک است [حکم وضعی] و هم خوردن گوشت آن حلال [حکم تکلیفی] و گوسفندی که میته باشد [در معنای میته دو

نظریه است:

- ۱- مامات حتف انفه یعنی خودش افتاده و مرده بدون اینکه کسی کاردی به گلوی او بکشد و به اصطلاح عوام حرام شده.
- ۲- کلّ زهاق روح انتفی فیه شرط من شروط التذکّیه فهو میتة شرعاً چه موت طبیعی باشد و چه سرش را بریده باشند ولی یکی از شروط معتبره در تذکّیه از قبیل

فری اوداج اربعه، اسلام ذابح و... نباشد] شرعاً هم حرام است و هم نجس، ولی در خارج با گوشت گوسفندی بر خورد کرده ایم که شک داریم آیا مذکّی است یا میتة؟ بدنبال آن شک می کنیم که آیا خوردن گوشت آن حلال است یا حرام؟ بدن این حیوان پاک است یا نجس؟

در اینجا نمی توانیم بگوئیم: شک در حلیت و حرمت داریم به حکم کل شیئی حلال اصاله الاباحه جاری می کنیم و یا شک در طهارت و نجاست داریم به حکم کل شیئی طاهر اصاله الطهارة جاری می کنیم خیر جای این اصول حکمیه نیست بدلیل اینکه شک ما در حلیت و طهارت مسبب است از شک در مذکّی بودن و میتة بودن و در رتبه قبل اصاله عدم التذکّیه جاری می شود و بدنبال آن حکم به حرمت و نجاست می شود و جای اصل اباحه و طهارت نیست.

قوله و ربّما یتخیل:

بعضی ها مثل صاحب مدارک و صاحب شرح الوافیة جناب سید صدر مدّعی شده اند که در این مثال، استصحاب موضوع عدم تذکّیه جاری نمی شود آنگاه نوبت به اصل حکمی اباحه و طهارت می رسد ولی هرکدام به بیانی.

أمّا صاحب المدارک تصریح کرده به اینکه: استصحاب مطلقاً حجّت

نیست حتی در امور عدمیه که ما نحن فیه چنین است بنا بر این استصحاب جاری نیست نوبت به اصول حکمیه می رسد.

و اما سید صدر فرموده: همانطوری که موضوع طهارت و حلیت مذکّی بودن است که مشکوک است همچنین موضوع حرمت و نجاست هم میتّه بودن است که مشکوک است آنگاه استصحاب عدم تذکّیه قابل جریان است استصحاب عدم میتویّت هم قابل جریان است و با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند آنگاه نوبت به اصل حکمی می رسد.

شیخ اعظم می فرماید: اما فرمایش صاحب مدارک مبتنی بر اینست که ما در باب استصحاب بگوئیم: استصحاب مطلقاً حجّت نیست چه در امور وجودی و چه عدمی ولی غیر از ایشان ظاهراً کسی قائل به این قول نیست بلکه بالاجماع استصحابات عدمیه حجّت است کما سیأتی پس اصل موضوع داریم و نوبت به اصل حکمی نمی رسد.

و اما سخن سید صدر دو جواب دارد:

الف: سلمنا که هر یک از میتّه و مذکّی دو امر و وجودی و متضاد هستند و لکن برای اثبات حلیت و طهارت مذکّی بودن باید احراز شود و عندالشک اصل عدم جاری است اما برای اثبات حرمت احراز میتویّت لازم نیست تا شما در آنهم اصل جاری کنید بلکه عدم التذکّیه کافی است برای حکم به حرمت و نجاست پس در ناحیه شک در میتّه بودن اصل جاری نیست تا معارض شود.

سؤال: ما الدلیل بر اینکه برای حکم به حرمت، عدم التذکّیه و لو

بالاصل کافی است و احراز میتّه بودن لازم نیست؟ جواب دو دلیل داریم:

۱- خداوند در قرآن سوره مائده آیه سوّم محرّمات، را که می شمارد می فرماید: حرّمّت علیکم المیتة و الدم و... تا به اینجا می رسد: و ما اکل

السبع الاّ ما ذكيتم یعنی گوسفندی را که درنده ای او را شکار کرده و مشغول خوردن است بر شما حرام می شود مگر اینکه قبل از مردن سر برسد و او را تذکيه کنید منطوق کلام اینست که منحصرأً اگر تذکيه کردید حلال می شود مفهومش اینست که پس اگر تذکيه نباشد حرام است یعنی همین عدم تذکيه کافی است برای حرمت و احراز میتوئیت لازم نیست.

۲- در سوره انعام آیه ۱۱۷ می فرماید: فکلوا ممّا ذکر اسم الله عليه یا در آیه ۱۱۹ می فرماید: و ما لكم الاّ تا کلوا ممّا ذکر اسم الله عليه منطوق کلام اینست که آن حیوانی که با شرائط معتبره از قبیل تسمیه و... ذبح شده حلال است مفهومش اینست که اگر یکی از این شرائط نبود حرمت می آید پس در حرمت عدم تذکيه کافی است.

ب: بر فرض که برای حکم به حرمت و نجاست باید میته بودن احراز شود می گوئیم: میته و مذکی دو عنوان وجودی متضاد نیستند تا عندالشک در هر دو اصل جاری شود بلکه مذکّی بودن عنوان وجودی است و عندالشک اصل در او جاری می شود ولی میته بودن عنوان عدمی است یعنی عدم التذکيه و موافق اصل است و در آن اصل عدمی معنا ندارد جاری شود و لذا همان اصل عدم تذکيه کافی است فلا تعارض البته بر مبنای اینکه میته را به معنای اعمّ بگیریم که در مقدّمه همین مثال پنجم ذکر شد و تفصیل بحث که میته و مذکی به چه معنایی هستند باید در کتب فقهیه مطرح شود.

تنبيه دوم

مرحوم شیخ حرّ عاملی در کتاب الفوائد الطوسیه چنین آورده: فائدة: بعض از فضلا از ما اخباریین پرسیده اند که چرا شما اخباریین در شبهات

حکمیہ احتیاطی می شوید ولی در شبهات موضوعیہ برائت جاری می کنید؟ و اصولاً حدّ و مرز شبهه در حکم با شبهه در طریق حکم [موضوعیہ] چیست؟ و فرقیان کدام است؟ و به چه دلیل شما این فرقیها را می گذارید و این تفصیلات را می دهید؟

جواب: ما اخباریین از این سؤال آنست که: به عقیده من شبهات در یک تقسیم به سه نوع قسمت می شوند:

۱- شبهه حکمیہ و آن عبارتست از اشتباه در خود حکم شرعی در اثر فقدان نص یا اجمال نص دالّ بر خود حکم یا تعارض نصین.

۲- شبهه موضوعیہ که اشتباه در موضوع الحکم است در اثر عوامل خارجیہ همانند لحمی که از بازار ابتیاع شده ولی نمی دانیم که آیا میتہ است یا مذکی؟ البتہ حکم کلی میتہ و مذکی را می دانیم.

۳- شبهه مردّده بین الموضوعیہ و الحکمیہ و آن عبارتست از مواردیکہ لفظ دالّ بر موضوع الحکم مجمل است و ما نمی دانیم که آیا فلان فرد را هم شامل است و مراد شارع است یا خیر؟ که شبهه ذاتیہ است یعنی ذاتاً و حقیقتاً نمی دانیم که این فرد داخل در آن عنوان محرم هست یا خیر نه اینکه عوامل خارجی سبب شبهه باشد.

سپس مثال زده به بعض افراد غنا که ما می دانیم در اسلام غنا حرام است فی الجمله ولی آیا غناء در مرثی مثلاً هم غنا است تا حرام باشد یا نه؟ نمی دانیم:

یا مثلاً صوت مطرب هم غنا است یا خیر؟ نمی دانیم یا مثلاً می دانیم که خمر حرام است ولی آیا مراد شارع خمر با خاصیت یعنی مسکر است یا غیر مسکر هم مراد است؟ نمی دانیم.

یا مثلاً می دانیم که خبائث حرام است ولی نمی دانیم که فلان امر

مثل شرب توتون جزء خبائث هست یا نه؟ نمی دانیم و منشأ این شبهات اجمال نص است که عندالمشهور

اینهم داخل در شبهه حکمیه بود ولی شیخ حرّ آن را شبهه مردّه دانسته چون از طرفی حکم کلی بیان شده و موضوع آن مجمل است پس با شبهه موضوعیه مناسبت دارد.

و از طرف دیگر در چنین مواردی برای رفع شبهه نتوان به عرف و اهل خبره مراجعه کرد بلکه باید از خود شارع پرسیم که مرادش چیست و لذا اضابطه شبهه حکمیه بر او منطبق است و لذا امر بر ما مشتبه است که اینها راحکمیه بدانیم یا موضوعیه؟ سپس فرموده: تمام این تفصیلات و تقاسیم از روایات ائمه هدی (ع) مستفاد است.

و به نظر ما در شبهات حکمیه و شبهات مردّه باید احتیاط کرد ولی در شبهات موضوعیه خیر سپس شروع کرده به ذکر وجوه و دلائل عقلی و نقلی بر این مدعا که مجموعاً هفت دلیل می شود که شیخنا نقل و نقد می کنند:

از مجموعه این وجوه سبعة چهار وجه نقلی و سه وجه عقلی است:

اما وجوه نقلی: ۱- روایاتی داریم به این مضمون: کل شیئی فیه حلال و حرام فهو لک حلال این روایات مختص به شبهات موضوعیه است و بر شبهه در طریق حکم صادق است زیرا در آنجا است که تقسیم بندی معنا دارد که بگوئیم فیه حلال یعنی قسم حلالی دارد و فیه حرام یعنی قسم حرامی هم دارد همانند لحم خریداری شده که قسم حلال آن مذکی و قسم حرام آن میته است و حکم هر کدام روشن است ولی مانعی دانیم که آیا این گوشت خارجی داخل در کدام قسم است.

و اما در شبهات حکمیه این روایت و امثال او جاری نیست فی المثل

اگر شك كنيم كه ميته حلال است يا حرام نمي توانيم به اين حديث تمسك كنيم چون ميته در واقع يك حكم بيشتر ندارد و آن يا حليت است يا حرمت و تقسيم بر دار نيست.

[و تفصيلاً اين مطلب را در سابق طي بحثي با سيد صدر و ميرزاي قمي و صاحب فصول روشن ساختيم].

و نيز در شبهات مرده از قبيل شرب توتون، خمر غير مسكر و بعض افراد غنا هم اين روايت جاري نيست به همان دليل پس بناچار بايد اين حديث را اختصاص دهيم به شبهات موضوعيه و در شبهات حكميه و مرده به اخبار احتياط تمسك كنيم.

اقول: جواب ما: اولاً روايات حلّ منحصر به اين روايت نيست روايات فراواني هم تعميم دارد و شامل شبهه حكميه نيز هست و ثانياً گويا منظور اين محدث محترم آنست كه اين حديث و امثال او مخصّص عمومات توقف و احتياط است كه بنحو عموم دلالت مي كنند بر وجوب احتياط و توقف در مطلق شبهه و شامل شبهات موضوعيه هم مي شوند يعني اصل روايات احتياط و توقف است و دلالت مي كنند بر وجوب احتياط و توقف مطلقاً.

منتهي در خصوص شبهات موضوعيه اين حديث آن عمومات را تخصيص مي زند و الاً اگر جناب ايشان از روايات توقف و احتياط قطع نظر مي فرمودند هرگز نمي گفتند به حكم اين حديث تنها در شبهات موضوعيه اصالة الباحة جاري مي شود زيرا كه همه مي دانيم كه اثبات شيئي نفى ما عدا نمي كند يعني جريان اصالة الباحة در موضوعات نافي جريان آن در احكام نيست.

حال كه مراد ايشان تخصيص شد اشكال ما اينست كه مكرّر گفته ايم روايات احتياط و توقف آبي از تخصيص هستند زيرا كه در نوع روايات براي

حسن احتیاط و توقّف علّت ذکر شده و آن اینکه: الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات.

و این علّت یک علّت عقلیّه هم هست و امور عقلیّه تخصیص بر دار نیست عقل می گوید: در هر کجا شبهه داری وقوف خیر است چه شبهه ات در احکام باشد و چه در موضوعات پس نتوان اخبار احتیاط و توقّف را حمل بر وجوب نمود چون مستلزم تخصیص است بناچار باید بر مطلق طلب ارشادی حمل کنیم آنگاه در مواردی بکمک قرینه خارجیّه حمل بر وجوب می شود مثل باب علم اجمالی کما سیّاتی و در مواردی هم به کمک قرائن حمل بر استحباب می شود مثل ما نحن فیه که قانون قبح عقاب حاکم بوده و احتمال عقاب را برداشته و قانون هر قدر مشترکی همین است.

۲- پیامبر اکرم فرموده: حلال بیّن و حرام بیّن و شبهات بین ذلک.

حال شبهات در این روایت تثلیث که عمده ترین دلیل اخباریین است مختص به شبهات حکمیّه است و بر آن منطبق است به قرینه اینکه دو فقره قبلی یعنی حلال بیّن و حرام بیّن مخصوص احکام است و شبهات هم یعنی شبهه در خود حکم سئوال: به چه دلیل دو فراز قبلی مختص به احکام است نظیر حرمت خمر، حلّیت آب و...؟

جواب: بدلیل اینکه: در موضوعات خارجیّه تنها علامّ الغیوب است که می داند کدام موضوع جزئی خارجی حلال و کدام حرام است و ما نمی توانیم بفهمیم زیرا که ما من جزئی خارجیّ الاّ اینکه از جهتی از جهات در او احتمال حرمت است فی المثل همین کاسه آب شاید سگ از او آشامیده، شاید قطره بولی یا خونی داخل آن افتاده، شاید قبلاً ظرفش نجس بوده، شاید کافری با این آب تماس گرفته و...

پس در موضوعات نتوان گفت حلال بیّن و حرام بیّن آری در احکام

چنین است پس این حدیث کہ ما را امر فرموده بہ اجتناب از شبہات مخصوص شبہات حکمیہ است و اما در موضوعات جاری نیست پس در آنها احتیاط واجب نیست.

اقول: جواب ما: شیخ اعظم مجموعاً چہار جواب می دهند:

الف: همانطوریکہ مکرراً ذکر کردہ ایم این روایت و امثال آن آبی از تخصیص هستند چون مشتمل بر علت عقلیہ ای هستند کہ ہم در شبہات حکمیہ و ہم موضوعیہ جاری است. پس همان حمل بر مطلق طلب ارشادی اولویت دارد تا شامل ہمہ افراد بشود.

ب: ظاہر این کلام نبوی آنست کہ حضرت در مقام حصر جمیع افعال مورد ابتلاء مکلفین است و آنها را از لحاظ حکم بہ سہ دستہ تقسیم نمودہ.

۱- حلال بین.

۲- حرام بین.

۳- شبہات.

آنگاہ اگر حدیث شریف را تعمیم دہیم و شامل شبہات موضوعیہ ہم بشود این انحصار صحیح است چون علی ہذا شق چہارمی متصور نخواہد بود کہ مضرّ بہ حصر باشد و ہو الحق.

اما اگر حدیث را تخصیص دہیم بہ احکام آنگونہ کہ اخباری می پندارد لازم می آید کہ این حصر صحیح نباشد و العیاذ باللہ نبی اکرم از بیان قسم چہارم غفلت کردہ باشد چون علیہذا شبہات موضوعیہ داخل در هیچکدام از آن سہ نخواہد بود و شق چہارمی می شود و چنین چیزی از ساحت قدس مقام عصمت نبوی بدور است.

آری اگر جناب حرّ عاملی بہ قسمت ما قبل استشہاد امام صادق بہ

کلام نبوی یعنی بہ تقسیم بندی خود.

امام (ع) استشهد می کرد که فرموده: اَمَّا الامور ثلاثه: امر بین رَشده فیتبَّع و امر بین غیَّه فیجتنب و امر مشکل یردَّ حکمه الی اللّٰه و رسوله، استدلالش خیلی روشن تر بود چون امام (ع) در این سخن در بیان حصر اموری است که مربوط می شود به بیان شارع و قرینه اش هم اینکه فرمود: و امر مشکل یردَّ حکمه... که سخن از ردّ الحکم الی الرسول است.

آنگاه کسی اعتراض نمی کرد که این حصر غلط است چون شق رابعی هم به نام شبهات موضوعیه داریم چون امام در مقام حصر امور مربوط به احکام است نه موضوعات بر خلاف کلام نبی که اطلاق داشت و جمیع امور مبتلا به را تقسیم فرمود که شامل موضوعات هم هست.

ج: و اما اینکه جناب حرّ فرمودند: حلال بین و حرام بین تنها در احکام برای ما معنی دارد و اما در موضوعات غیر از علام الغیوب کسی خیر ندارد اگر مرادشان اینست که اصلاً در میان موضوعات حلال بین و حرام بین نیست این بالوجدان باطل است چون هر کدام از ماهانست به اموری در زندگیمان یقین به حلیّت و یا حرمت آن داریم ولی اگر مرادشان اینست که در موضوعات حلال بین و حرام بین کم یافت می شود خواهیم گفت: ندرت مانع است از اختصاص کلام پیامبر بر فرد نادر چون حمل کلام معصوم بر فرد نادر یا معدوم است و باشأن آنها نمی سازد نه اینکه ندرت مانع از اضل شمول باشد پس می توان گفت: مراد از هر سه فراز کلام نبی اعم از احکام و موضوعات است.

د: در جواب قبل گفتیم: ندرت مانع از شمول نیست بلکه مانع از اختصاص است حال در این جواب می گوئیم: ما اصل ندرت را قبول نداریم یعنی نمی پذیریم که حلال بین از حیث احکام و هكذا حرام بین از این حیث بیشتر از حلال و حرام بین از حیث موضوعات باشد بلکه قصه بر عکس

است زیرا بالوجدان در خارج محرّمات خارجیه ایکه معلوم است برای ما صد برابر محرّمات کلیه معلومه است اگر یک الخمر حرام داریم ولی هزاران حرمت هذا المایع و ذاک المایع و...

داریم پس هر دو زیادند و بلکه موضوعیه زیادتر است.

۳- روایات فراوان داریم مبنی بر اینکه در موارد شبهات حکمیه تحریمیه که منشأ شبهه فقدان نصّ باشد باید احتیاط و توقف نمود و آنها عبارتند از همان چهار طائفه روایت که سابقاً اشاره شد و نیز روایاتی داریم مبنی بر اینکه در موارد احتمال حرمت و حلیّت که منشأ شبهه تعارض نصین باشد باید احتیاط و توقف کنیم و یکی از آن روایات حدیث غوالی اللئالی بود و احادیث دیگر و لاریب در اینکه هر کجا منشأ شبهه فقدان یا تعارض نصوص باشد شبهه حکمیه خواهد بود نه موضوعیه چون برای رفع شبهه باید به شارع رجوع کرد حال به حکم این دو دسته روایات ما تفصیل می دهیم میان شبهات حکمیه و موضوعیه به وجوب احتیاط در اولی و اصالة البرائة در دومی.

جواب ما: در باب تعارض نصین اگر ما یک یا چند روایت داریم که دلالت می کند بر اخذ به موافق احتیاط متقابلاً روایات بسیاری هم داریم که دلالت بر تخییر و توسعه دارند و خوشبختانه هم از لحاظ سند و هم دلالت و هم کثرت روایت بر روایات دسته اول برتری دارند و نیز در باب فقدان نص هم اگر ما روایاتی مبنی بر وجوب احتیاط یا توقف داریم متقابلاً روایاتی هم مبنی بر عدم وجوب احتیاط و جریان اصل برائت داشتیم و روایات برائت اگر چه از لحاظ تعداد کمتر از اخبار احتیاط بود و لکن از لحاظ دلالت به مراتب قویتر بودند از اخبار احتیاط و توقّف و آن احتمالاتی که در اخبار احتیاط بود در آنها نبود و لذا اخبار احتیاط حمل بر ارشاد مشترک شد

پس بهتر آنکه در شبهات حکمیه هم برائتی شویم.

۴- ما دو دسته روایت داریم: ۱- روایاتی که دالّ بر وجوب احتیاط است بقول مطلق و در جمیع شبهات. ۲- روایاتی که دالّ بر برائت است و ایندو متعارضند و لاریب در اینکه الجمع مهما امکن اولی من الطرح و بهترین وجه الجمع به عقیده ما اینست که اخبار برائت را حمل کنیم بر شبهات موضوعیه و اخبار احتیاط را بر شبهات حکمیه «انّ هذا القول فصل و ما هو بالهزل».

جواب ما: ما وجه الجمع بهتری سراغ داریم و آن اینکه موارد شبهات بدویه را بسپاریم به اخبار برائت و موارد شبهات مقرونه به علم اجمالی را بدهیم به اخبار الاحتیاط و این تقسیم خیلی عادلانه است و به عبارت دیگر روایات احتیاط را بر مطلق ارشاد حمل کنیم.

۵- در شبهات حکمیه بر مکلف جاهل واجب است که حکم آن را مع التمكن از امام(ع) بپرسد یعنی در اینجا معذور نیست حال اگر مع التمكن سؤال واجب است پس باعدم تمکن باید احتیاط کرد و حق نداریم مرتکب شویم و الا معذور نخواهیم بود. اما در شبهات موضوعیه عندالتمكن هم فحص و تحقیق و سؤال از امام(ع) واجب نیست و جاهل معذور است حال اگر مع التمكن سؤال واجب نیست پس مع عدم التمكن هم احتیاط و اجتناب از امر مشتبه لازم نیست بعد محدث اضافه کرده: نه تنها سؤال از موضوعات لازم نیست بلکه آگاهی ائمه(ع) به حکم همه افراد شبهه در موضوعات معلوم و مسلم نیست و یا معلوم العدم است یعنی ما یقین داریم که ائمه(ع) علم حضوری به احکام همه جزئیات ندارند بگونه ای که تمام آنها در محضر آنها حاضر باشند.

و مکشوف همانند ذات حق زیرا که چنین علمی از شعب علم غیب است که مختصّ به ذات خداوند است اگر چه ائمه(ع) هم به مقدار حاجت

و نیازشان از غیب آگهی دارند و اگر اراده کنند که از چیزی آگاه شوند برای آنها مقدور است ولی پیش از اینکه آنها اراده کنند اراده خدا مطرح است. پس در موضوعات مطلب فرق دارد.

جواب ما: فرمایش شیخ حرّ دو بخش دارد:

۱- در بخش اول که مربوط به ما نحن فیه است می گوئیم: این فرق گذاری میان شبهه موضوعیه و حکمیه ربطی به تفصیل شما ندارد زیرا که جاهل به احکام واقعیه شرعاً معذور نیست و لذا مع التمكن از امام باید سؤال کند و در زمان غیبت هم باید در میان امارات فحص کند تا یأس حاصل کند اگر مقلد است اماره او فتوای مجتهد است و اگر مجتهد است اماره او اودله احکام است و اما اینکه مع التعذر و بعد از فحص و یأس باید احتیاط کند چنین ملازمه ای در کار نیست و اما جاهل به موضوعات شرعاً معذور است و لذا متمکن از سؤال باشد یا نه در هر صورت حق ارتکاب دارد.

۲- در بخش دوم سخن از علم ائمه به میان آمد که آیا آنها به همه جزئیات و وقائع خارجیه جزئیّه آگاه هستند یا خیر؟ و بر فرض آگهی کیفیت علم آنها به وقائع چگونه است؟ آیا ارادی است که کلاً ارادوا و شاؤا علموا؟ و یا التفاتی است یعنی به مجرد التفات و توجه به امری و لو هنوز اراده نکرده و نخواسته اند آگاه می شوند؟ و یا از اینهم بالاتر علم آنها مثل علم ذات حق به همه جزئیات یک علم حضوری است که همه واقعیات جزئیّه و کلیه در محضر آنها حضور دارند اگر چه علم خداوند علم حضوری ذاتی است؟ اینجا جای تاخت و تاز عقل نیست و باید از سخنان خود معصومین کمک بگیریم و متأسفانه از روایات وارده در این باب مطلب مطمئن کننده ای بدست نمی آید و لذا بهتر آنست که این مطلب را به خود آنها واگذار کنیم که

اهل البيت ادرى بما فى البيت.

[ما در اینجا سخنی از مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد نقل می کنیم که حق کلام همان است: الحق کونهم عالمین بجمیع ما کان و ما یکون و ما هو کائن و لا یعزب عنهم مثقال ذرة الا اسم واحد من اسمائه الحسنی تعالی شانہ المختص علمه به تبارک و تعالی سواء قلنا بان خلقتهم من نور ربهم اوجب ذلك لهم او مشیة افاضته باریهم فى حقهم اودعه فیهم ضرورة ان علم العالمین من اولی العزم من الرسل و الملائكة المقربین فضلاً عن دونهم فى جمیع العوالم ینتهى الیهم فانهم الصادر الاول والعقل الكامل المحض و الانسان التام التمام فلاغرو فى علمهم بجمیع ما یکون فى تمام العوالم فضلاً عما کان او ما هو کائن كما هو مقتضى الاخبار الكثيرة المتواترة جداً...]

۶- شبهات حکمیة محصور و محدودند فى المثل شاید چند مورد بیشتر نباشد چون نوع موضوعات کلیه از زمان خود ائمه (ع) مبتلا به بوده و آنها یا قولاً و یا فعلاً و یا تقریراً حکم آن را بیان داشته اند فقط عناوین کلیه محدودی از قبیل شرب توتون و... مورد شبهه است و در این موارد محدود احتیاط کردن مستلزم عسر و حرج نیست.

اما شبهات موضوعیه در عالم حدّ و حصر ندارد روی هر چیزى در خارج از خوردنی - پوشیدنی - نوشیدنی و... که انگشت بگذاریم احتمال حرمت می دهیم آنگاه اگر بنا باشد در همه این موارد احتیاط کنیم مستلزم عسر شدید و حرج عظیم است چون لازمه اش آنست که از تمام منافع دنیویه تنها به لقمه واحده ای در شبانه روز اکتفا نموده و از همه نعمتها محروم گردیم اینست که در شبهات موضوعیه احتیاط واجب نیست ولی در حکمیة واجب است.

جواب ما: همه می دانیم که ۹۵٪ شبهات موضوعیه یا مشتمل بر

امارات حلیّت است و یا بر امارات حرمت و بتوسط امارات ظنیه وضع آنها روشن می شود فی المثل در نوع موارد قانون ید مسلم اماره ملکیت است و برای ما تجویز می کند خریدن خوراکیها و پوشاکیها و لحوم و... را و هكذا قانون سوق المسلمین که اماره تذکیه است و هكذا اصالة الطهارة در هر چیزی که طهارت و نجاست آن مشکوک است و هكذا قانون قول مدعی بدون معارض که نشانه ملکیت او است و ما مأموریم بر آن آثار ملکیت واقعیه را مترتب کنیم.

و هكذا اصول عدمیه فراوانی از قبیل اصالة عدم الملكية و... که اماره بر حرمت یا حلیّت هستند و اصالة الصحة در فعل مسلم و... آنگاه آندسته از شبهات موضوعیه ای که مشمول هیچکدام از این امارات نباشد مثل مایع مردد بین خمر و خلّ و مثل لحم مطروحه فی الطريق که مردّد است بین مذکی و میتّه در این موارد نادره احتیاط چه عسری و چه حرجی دارد جناب آقای اخباری؟

۷- لاشک دراینکه اجتناب از محرّمات عقلاً و نقلاً واجب است اما عقلاً: چون عقل می گوید معصیت مولی قبیح است و اما نقلاً آنهمه آیه و روایت داریم مبنی بر اینکه اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم یا فرموده: ما آتا کم الرسول فخذوه و ما نها کم عنه فانتهوا و... و یا دلیل خاص خود آن شیئی محرّم که می گوید: لاتشرب الخمر مثلاً و لاشک در اینکه منظور اجتناب از محرّمات واقعیه است نه صرفاً محرّمات معلومه چون در لسان دلیل چنین قیدی نشده پس از هر آنچه در واقع و نفس الامر حرام است چه بدانیم و چه جاهل باشیم باید اجتناب کنیم و لاشک در اینکه اجتناب از موارد شبهات حکمیه که محتمل التحريم است، مثل شرب توتون و از موارد شبهات مردّده مثل خمر غیر مسکر یا غناء در مراثی مثلاً و...

مقدمه علمیه است برای اجتناب از هر آنچه در واقع حرام است یعنی اگر ما در مقام ارتکاب تنها به حلال بین اکتفا کنیم و از حرام بین بالتفصیل یا بالا جمال و نیز از حرام محتمل اجتناب کنیم یقین پیدا می کنیم که از حرام واقعی اجتناب کرده ایم و لاشک در اینکه مقدمه علمیه اگر مقدور مکلف باشد بالا جماع واجب است پس اجتناب از موارد شبهات حکمیه و مردده واجب است از باب مقدمه علمیه

جواب ما: اولاً اگر با این مقدمات شما وجوب اجتناب از مشتبه الحکم و شبهه مردده را ثابت کنید پس به طریق اولی با همین مقدمات وجوب اجتناب از مشتبه به شبهه موضوعیه نیز ثابت می شود زیرا که در شبهات موضوعیه ما یک نهی تفصیلی داریم به نام لا تشرّب الخمر مثلاً و شک ما در فلان مایع خارجی است ولی در شبهات حکمیه فقدان یا تعارض نصوص است و یا اجمال نص است و چنین نهی صریحی نداریم پس اگر در آنجا واجب باشد در اینجا به طریق اولویت قطعی باید واجب باشد.

و ثانیاً اساساً این استدلال شما اگر کامل باشد تنها به درد شبهات موضوعیه می خورد نه حکمیه و مردده زیرا که دلیل وجوب اجتناب از حرام یا همان دلیل خاصی است که می گوید فلان امر حرام است و یا ادله عامه وجوب اطاعت او امر و نواهی مولی است که هم عقل حاکم به آن است و هم نقل و هیچکدام در مورد شبهه جاری نیست چون فرض اینست که با فقدان نص و یا تعارض نصوص و یا اجمال نص است و ما نمی دانیم که آیا شرب توتون مثلاً مشمول نهی خاص و یا اوامر عامه اطاعت مولی و ترک معصیت مولی هست یا نه؟ و وقتی شک داریم که در این مورد نهی هست یا نه اصل ذی المقدمه واجب نیست تا چه رسد به وجوب مقدمات آن.

اما در شبهات موضوعیه چنین نهی تفصیلی داریم که حرمت علیکم

الخمر و ذی المقدمه واجب شده لذا معقولتر است که کسی بگوید پس مقدمات آنها واجب است... فالدلیل خاص بالموضوعیه.

و ثالثاً این دلیل حتی در شبهات موضوعیه هم تام و تمام نیست زیرا همانطور که قبلاً گفتیم تمامیت و عقاب آور بودن بیان در گرو احراز دو امر است یکی احراز موضوع که مثلاً هذا خمر و دیگری احراز حکم که و کل خمر حرام تا بگوئیم فهذه احرام و احراز هر دو مقدمه در موارد علم تفصیلی و علم اجمال هست ولی در موارد شک بدوی و لو کبرای کلی محرز باشد اما صغری مشکوک است در نتیجه اجتناب از فرد مشکوک نه واجب نفسی است مثل موارد علم تفصیلی است و نه واجب مقدمی مثل موارد علم اجمالی.

تنبیه سوم

تنبیه سوم راجع به حدود احتیاط در موضوعات است: از طرفی تا بحال تفصیلاً ثابت شد که در شبهات موضوعیه تحریمیه نیز همانند شبهات حکمیه تحریمیه احتیاط واجب نیست.

اما در این تنبیه می خواهیم بگوئیم: اگر چه احتیاط واجب نیست اما لاریب در اینکه عندالشبهه احتیاط کردن امری حسن و راجع و بایستنی است هم عقلاً که از بدیهیات عقلیه است و عقل هر عاقلی احتیاط کاری را تحسین و بی احتیاطی را ناپسند می داند و هم نقلاً که آنهمه روایات که عندالشبهه امر به احتیاط می کرد حدّ اقل رجحان احتیاط را دلالت دارند.

پس در شبهات موضوعیه هم الاحتیاط حسن عقلاً و نقلاً آنهاً مطلقاً یعنی چه نسبت به مواردیکه اماره ای از امارات معتبره در موضوعات همانند

قاعده یدالمسلم و بیئنه و قانون سوق المسلمین و قانون اصالة الصحة و... بر حلیت فلان شیئی جزئی خارجی قائم شده باشد و چه نسبت به مواردیکه چنین اماره ای نباشد.

از طرف دیگر همانطوریکه شیخ حرّ عاملی فرمود لاریب در اینکه احتیاط کردن در جمیع موارد شبهات موضوعیه مستلزم عسر و حرج شدید و بلکه مستلزم اختلال نظام زندگی و بلکه تکلیف بما لایطاق است شاید برای انگشت شماری از افراد که معصوم و یا تالی تلو معصومند و از کمّین هستند چنین وضعیتی قابل تحمل باشد ولی برای اکثر مردم قابل تحمل نیست و لذا از دین می گریزند و هم نقض غرض هم هست غرض شارع مقدس آنست که بندگان او از طیبات دنیا و نعمتهای حلال دنیا استفاده کنند در نتیجه ناچاریم احتیاط را تبعیض و تقسیم کنیم و بگوئیم در فلان مورد احتیاط حسن و در فلانجا غیر حسن است و گرنه احتیاط در جمیع موارد شبهه حسن ندارد بلکه قبیح است در مقام تبعیض و تقسیم چهار طریقه در متن کتاب عرضه شده:

طریقه اول: حسن احتیاط را بر حسب مراتب مرز بندی کنیم یعنی بگوئیم: احتیاط تا زمانی و تا مرحله ای بجا است که مستلزم اختلال نظام نشود و از این مرحله به بعد احتیاط بیجا است.

اشکال این طریقه آنست که اولاً تعیین این مرحله جداً دشوار است که بتوان گفت تا اینجا اختلال نظام نیست و از اینجا به بعد هست چون اختلال نظام عنوان مبهمی است و هر کسی ممکن است طوری آن را تفسیر کند و ثانیاً نقض غرض است چون غرض از خلقت انتفاع العباد از نعمتها است و احتیاط تا این مرحله مانع از انتفاع بندگان از کثیری از نعمتها است.

طریقه دوم: حسن احتیاط را بر حسب احتمالات تقسیم کنیم یعنی بگوئیم گاهی احتمال حرمت قوی و راجح است که از او تعبیر به ظن

می شود و گاهی احتمال حرمت و عدم آن مساوی است که از او تعبیر به شک می شود و گاهی احتمال حرمت ضعیف است و احتمال عدم آن قویتر است که از او تعبیر به و هم می شود آنگاه بگوئیم: هر کجا احتمال حرمت مظنون است در آنجا احتیاط حَسَن است [البته مراد ظن غیر معتبر است] و هر کجا احتمال حرمت مشکوک یا موهوم است در آنجا احتیاط حسن ندارد.

دلیل این طریقه: یکدلیل عقلی است که از سه مقدمه تشکیل یافته:

الف: از طرفی لاریب در اینکه احتیاط مطلقاً چه در مظنونات و چه

مشکوکات و چه موهومات حسن دارد

ب: و از طرفی لاریب در اینکه کلیت و عمومیت احتیاط مستلزم

اختلال نظام است پس باید تبعیض کرد ج: و از طرفی هم لاریب در اینکه عقلاً ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است پس باید احتمال راجح را گرفت و احتمال مرجوح و مساوی را رها کرد و در آنجا احتیاط را حسن ندانست.

طریقه سوم: احتیاط را بر حسب محتملات و موضوعات خارجی

محتمل الحرمة تقسیم کنیم یعنی بگوئیم: برخی از موضوعات عندالشارع از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است و در آنها مسامحه روا نداشته همانند اموری که مربوط به نفوس و جانهای مردمان باشد فی المثل شک داریم که آیا فلان آدم واجب القتل هست یا نه؟ در اثر اینکه احتمال می دهیم مرتد شده باشد و یا سَابَ النَّبِی و الاثمه (ع) شده باشد و مانند امور مربوط به اعراض و نوامیس مردم مثل اینکه شک دارد که آیا ازدواج با فلان زن جائز است یا نه در اثر اینکه احتمال می دهد خواهر رضاعی او باشد و اختصاص به نفوس اعراض یا فروج و دماء ندارد بلکه مطلق اموری که مربوط به حق الناس باشد و لو مربوط به امور مالی باشد شرع مقدس نسبت به اینها خیلی عنایت کرده.

و برخی از موضوعات به این درجه از اهمیت نیست و اینقدرها سختگیری نشده همانند حقوق الهی محض که پای حق الناس در میان نباشد فی المثل شک دارد که فلان لحم مطروحه در طریق آیا مذکی است یا میته؟ حلال است یا حرام؟

در اینجا اگر بخورد و در واقع میته بوده تنها حقوق الهی را زیر پا گذاشته و حرام مولی را مرتکب شده ولی به حقوق مردم تجاوزی نشده حال بگوئیم نسبت به بخش اول از احتمالات احتیاط کردن عندالشبهه حسن و رجحان دارد پس از قتل آن رجل و از تزویج آن مرثه و... خودداری کند ولی نسبت به بخش دوم از احتمالات احتیاط حسن ندارد.

دلیل این طریقه: آنهمه تأکیداتی است که در آیات و روایات پیرامون حقوق الناس وارد شده و به عنوان نمونه به روایتی که قبلاً هم ذکر شد اشاره می کنیم که حضرت راجع به امر نکاح فرمودند: لا تجامعوا علی النکاح بالشبهه تا به اینجا: فأنّ الوقوف عندالشبهه خیر من الافتحام فی الهلکة.

ان قلت: در مقابل این روایت و امثال او که دلالت دارند بر احتیاط در شبهات موضوعیه کذائی ما روایاتی داریم که دلالت دارند بر عدم وجوب پرسش که لازم نیست تحقیق کنید، بعضی روایات بر سؤال توبیخ کرده که چرا با سؤال خود را به مشقت می افکنید و یا می گویند: زنی را که به عقد خود در آورده اید اگر فردی و لو مورد وثوق آمد گفت این زن بر شما حرام است شما قول او را قبول نکنید و... حال این روایات با آن احادیث احتیاط در امور حق الناس معارضند پس نتوان این طریقه را برگزید بر اساس آن روایات.

قلت: آهنگ تمام این روایات دلالت دارند که سؤال و پرسش واجب نیست نه اینکه حرام باشد خیر قطعاً حرام نیست منتهی سؤال مضیق

می آورد پس ارفاقاً به ما گفته اند سؤال نکنید آنگاه اگر آن روایات احتیاط می گفت واجب است احتیاط پس باید سؤال کرد تا احتیاط کرد و این روایات می گفت خیر سؤال و احتیاط واجب نیست تعارض می کردند و نیز اگر.

آن روایات می گفت سؤال جایز و احتیاط حَسَن است و این روایات می گفت سؤال حرام است باز تعارض بود ولی هیچکدام نیست آنها دلالت بر حُسن و استحباب احتیاط دارند و اینها دلالت بر عدم لزوم سؤال و عدم وجوب با استحباب تنافی ندارد.

طریقه چهارم: احتیاط را بر حسب موارد شبهات موضوعیه تقسیم کنیم یعنی بگوئیم: در موارد شبهه موضوعیه گاهی اماره معتبره بر حلیت داریم مثل قانون ید مسلم و سوق المسلمین و...

و گاهی اماره ای بر حلیت نیست مثل مایع خارجی که مردّد است بین طهارت و نجاست و بیّنه ای هم بر یکطرف نیست و یا گوشت مطروحه در طریق و... آنگاه نسبت به مواردی که اماره معتبره بر حلیت نداریم و تنها اصالة الاباحه را داریم بگوئیم احتیاط کردن حَسَن و مطلوب است و اما نسبت به مواردیکه اماره معتبره بر حلیت داریم بگوئیم احتیاط حَسَن نیست زیرا که موضوع اخبار الاحتیاط، احتیاط عندالشبهه است و همانطوریکه با قیام اماره در احکام شبهه ما رفع می شود چون اماره نازل منزله علم است.

همچنین با قیام اماره در موضوعات هم شبهه ما رفع می شود و اماره جانشین علم است.

پس احتیاط موضوع ندارد تا حَسَن باشد بویژه اگر شبهه به معنای تحمیر و تردّد در حکم باشد.

بیان ذلک: شبهه دو جور معنا شده:

- ۱- به معنای تحمیر و تردید که اصلاً نمی دانم چه بکنم یا نکنم.
- ۲- به معنای عدم العلم که یقین به حرمت مثلاً نداریم حال اگر شبهه به معنای اول باشد با قیام اماره اطمینان آمده و شبهه نابود شد و اماره ورود دارد ولی اگر به معنای دوم باشد با قیام اماره هم عدم العلم و شبهه باقی است چون اماره علم آور نیست ولی آن شبهه کآن لم یکن تلقی می شود.

ان قلت: با قیام اصالة الاباحه نیز شبهه رفع می شود پس در بخش اول هم جای حُسن احتیاط نیست.

قلت: خیر اصالة الاباحه اصولاً در مورد شبهه جاری می شود نه اینکه زائل کننده شبهه باشد.

اشکال این طریقه: اگر ادله حسن احتیاط منحصر بود به مواردیکه لفظ شبهه در آنها ذکر شده این تفصیل صحیح بود ولی عقل مستقل است به اینکه الاحتیاط حَسَن مطلقاً حتی در موارد اماره بر حلیت.

مختار شیخ ره: بنظر ما طریقه اول صحیح است یعنی احتیاط تا مرحله عسر و حرج حُسن دارد و از مرحله اختلال نظام قبیح است. اگر کسی بگوید: جناب شیخ خود شما به این طریقه اشکال کردید که تحدید به عسر و حرج و اختلال نظام هم مشکل است و نقص غرض است دوباره چگونه آن را احیا می کنید؟ ما خواهیم گفت: اگر احتیاط واجب بود این اشکالات وارد بود اما احتیاط مستحب است و مستحب تکلیفی سهل و آسان است و لذا هر کس خواست تا آن مرحله می رود و هر کس نخواست نمی رود کسی مانع از ریاضت کشیدن نیست منتهی ما می گوئیم: ریاضت کشی به این معنا واجب نیست.

تنبیه چهارم

همانطور که مکرر ذکر کردیم شخص جاهل به حکم معذور نیست و حق ندارد مشتبه الحکم به شبهه حکمیه را مرتکب شود بلکه در مرحله اول بر او واجب است فحص و بحث از دلیل و در مرحله ثانیه هنگامیکه از وجدان دلیل معتبر بر حرمت مأیوس شد یا در اثر فقدان نص یا تعارض نصوص و یا اجمال نص آنگاه نوبت به جریان اصل برائت.

اما شخص جاهل به موضوع و لو متمکن از استعلام و سؤال و تحقیق هم باشد معذلتک سؤال و تفحص بر او واجب نیست و مجاز است در ارتکاب امر مشتبه تا زمانیکه خود بخود و بر حسب تصادف یقین به حرمت پیدا کند آنگاه است که باید از امر حرام بگریزد و این مطلب را از دلائل عمومی و خصوصی می توان فهمید:

اما دلیل عمومی:

۱- عقل می گوید: عقاب بدون بیان قبیح است پس تا بیانی نرسیده حق ارتکاب داری.

۲- نقل می گوید: کل شیئی فیه حلال و حرام فهو لک حلال چه متمکن از استعلام باشی یا نه.

۳- ذیل روایت مسعده می گوید: الاشياء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر هذا یعنی بر حسب تصادف حرمت برایت معلوم گردد نه اینکه تو با سؤال کردن و کنکاش آن را بدست آوری.

و اما دلائل خصوصی:

۱- امام راجع به پنیریکه مشکوک بود که از چه چیز ساخته شده

فرمود: هو لک حلال حتی یجیثک شاهدان یعنی بر حسب تصادف دو عادل شهادت بر حرمت دهند.

۲- امام راجع به گوشتی که از بازار خریداری شده بود فرمود: کل و لاتسئل که اطلاق دارد.

۳- در مورد کسی که در پوست حیوان خریداری شده از بازار تردید می کرد فرمود: لیس علیکم المسئلة ان الخوارج [یهودیان و...] ضیقوا.

۴- در مورد مردی که با زنی عقد منقطع بر قرار کرده بود بعداً سؤال کرده و دیده بود که زن شوهر دارد امام فرمود: لِمَ سئلت یعنی چرا سؤال کردی که محذور درست کنی و لکن در تمام این موارد امارات معتبره بر حلیت داریم فی المثل در مثال اول و دوم و سوم قانون سوق المسلمین و در مثال چهارم اصل عدم مانع نکاح را داریم

آنگاه این روایات دلیل نمی شود که پس در مواردی هم که شبهه موضوعیه است و اماره ای بر حلیت هم نداری حق داری مرتکب شوی و معذوری و سؤال واجب نیست.

ولی خوشبختانه اجماع داریم که در موارد شبهات موضوعیه مطلقاً احتیاط واجب نیست و اطلاقات هم که می گفت: کل شیئی فیه حلال و حرام فهو لک حلال ما را بس است.

مطلب دوم شبهات وجوبیه

چنانکه می دانیم باب شک در تکلیف دارای سه مطلب و هر مطلب دارای چهار مسئله است مطلب اول در رابطه با شبهات تحریمیه بود که همه

چهار مسئله آن تا بحال مشخص شد و دانستیم که در سه مسئله اول شبهه تحریمیه یعنی فقدان نص و اجمال نص و تعارض نصین میان اخباریین و اصولیین اختلاف بود:

مشهور اصولیین طرفدار اصالة البرائة بودند و مشهور اخباریین طرفدار اصالة الاحتیاط.

و در مسئله چهارم یعنی شبهه موضوعیه اخباری و اصولی متفق بودند بر اصالة البرائة و کسی طرفدار وجوب احتیاط نبود.

مطلب دوم از مطالب سه گانه شبهات بدویه مربوط به شبهات وجوبیه است یعنی دوران امر است میان وجوب و غیر حرمت از احکام خمسه دیگر که استحباب و اباحه و کراهت باشد این مطلب نیز دارای چهار مسئله است:

مسئله اول: شبهه وجوبیه حکمیه و فقدان نص.

مسئله دوم: شبهه وجوبیه حکمیه و اجمال نص.

مسئله سوم: شبهه وجوبیه حکمیه و تعارض نصین.

مسئله چهارم: شبهه وجوبیه موضوعیه.

مسئله اول: فقدان نص

مسئله اول پیرامون شبهه حکمیه وجوبیه ایست که منشأ شبهه فقدان نص باشد هر گاه در وجوب فعلی از افعال اختیاریه و عنوانی از عناوین کلیه شک کنیم و منشأ شک ما هم فقدان نص معتبر باشد در اینجا چه باید کرد؟ هل الاصل البرائة؟ او الاحتیاط؟

مثال: خبر ضعیف و غیر معتبری بما رسیده مبنی بر اینکه اول هر ماه

به هنگام دیدن هلال ماه بر شما واجب است دعا کردن، وصول چنین حدیثی سبب شده که ما شک کنیم در اینکه آیا در اسلام دعا عند رؤیة الهلال واجب است یا خیر؟

مثال دیگر: گروهی از فقها فتوی داده اند که در ماه مبارک رمضان استهلال واجب است یعنی شب اول ماه باید مردم از خانه ها بیرون آمده و در طلب رؤیت هلال رمضان بر آیند و شب اول ماه شوآل هم کذلک و ما می دانیم که فتوای جماعتی از فقها بر فرض وجود و بر فرض وصول آن به حد شهرت هم حجیتی ندارد و لکن سبب گردیده که ما شک کنیم در اینکه آیا استهلال در ماه رمضان شرعاً واجب است یا خیر؟

و اما حکم مسئله: شیخ اعظم می فرماید: مشهور و معروف میان اخباریین در این مسئله موافقت با اصولیین است یعنی آنها نیز برائتی هستند و می گویند: در شک در وجوب احتیاط واجب نیست و اصالة البرائة جاری می شود.

و دلیل ما بر اصالة البرائة در شبهه وجوبیه همان ادله اربعه بر اصالة البرائة در شبهه تحریمیه است که اکثر آن ادله یعنی آیات، اجماعات، حکم عقل و نوع روایات اطلاق داشتند سپس بعنوان شاهد سه عبارت از مشاهیر اخباریین نقل می کنند:

۱- مرحوم شیخ حرّ عاملی در جلد ۱۸ وسائل الشیعه در مبحث قضا و شهادات چنین فرموده: در موارد احتمال وجوب گاهی شبهه بدویه است یعنی در اصل وجوب شک داریم در چنین مواردی لاخلاف در جریان اصالة عدم الوجوب یا همان اصل برائت از وجوب و گاهی شبهه مقرون به علم اجمالی است یعنی یقین داریم که خطابی از شارع رسیده و برای ما اشتغال ذمه درست کرده ولی شک ما در متعلق تکلیف یا مکلف به است و این خود

اقسامی دارد زیرا کہ گاهی دوران امر بین المتباینین است مثل اینکه می دانیم خطاب صلّ بر عہدہ ما آمدہ ولی نمی دانیم آیا بہ ظہر تعلق گرفته یا بہ جمعہ؟ آیا بہ قصر تعلق گرفته یا اتمام؟

و گاهی دوران امر میان اقل و اکثر است کہ علی کلّ تقدیر اقلّ قدر متیقن است و این خود دو نوع است: گاهی اقل و اکثر استقلالی است.

مثل اینکه شک داریم کہ آیا صید فلان حیوان در محدوده حرم مکّہ دو کفارہ دارد یا یک کفارہ؟ آیا بہ زید ہزار تومان بدہکاریم یا دو ہزار تومان؟

و گاهی اقل و اکثر ارتباطی است مثل اینکه نمی دانیم آیا نماز دہ جزئی بر ما واجب است یا یازدہ جزئی؟ آیا نماز با سورہ واجب است یا بدون آن؟

این محدثّ جلیل القدر فرمودہ: در موارد علم اجمالی باید احتیاط کنیم و آن در دوران بین متباینین بہ جمع بین ہر دو و در اقلّ و اکثر بہ اتیان اکثر است و دلیل ایشان بر وجوب احتیاط اینست کہ: چہار حالت بیشتر نیست:

الف: در موارد علم اجمالی ہر دو طرف را اتیان کنیم یعنی احتیاط «موافقت قطعیه»

ب: در موارد علم اجمالی ہر دو طرف را ترک کنیم «مخالفت عملیہ قطعیه»

ج: حتماً باید یکطرف را انجام دہیم ولی در انتخاب مخیر ہستیم «موافقت و مخالفت احتمالیہ».

د: باید بہ احد ہما معیناً ملتزم شویم و مخیر نیستیم از این احتمالات، احتمال دوم باطل است زیرا کہ اولاً بزودی خواہد آمد کہ علم اجمالی مثل علم تفصیلی منجزّ واقع است و مخالفت قطعیه آن جایز نیست.

و ثانیاً فرض اینست کہ ما نصّ داریم و با وجود نصّ

حق مخالفت نداریم.

و احتمال سوم هم باطل است چون مخالف اخبار احتیاط است که اخبار احتیاط سخن از وجوب احتیاط دارد نه سخن از تخییر و احتمال چهارم هم باطل است چون ترجیح بلا مرجح است و از شرع هم دلیلی برایش نیست پس احتمال اول معین می شود که همان وجوب احتیاط باشد و هذا هو المطلوب.

۲- مرحوم محدث بحرانی صاحب حدائق در مقدمات کتاب حدائق فرموده: اصل برائت دو نوع است:

الف: اصل برائت ذمه از وجوب است و به عبارت دیگر اصل عبارتست از نفی یک فعل وجودی که همان وجوب و انجام باشد مگر دلیلی بر آن قائم شود.

ب: اصل برائت ذمه از حرمت است و به عبارت دیگر اصل عبارتست از نفی یک امر عدمی که همان حرمت و ترک باشد یعنی هر کجا شک کردیم که آیا وجود فعلی واجب است یا نه اصل برائت و هر کجا شک کردیم که آیا عدم فعلی واجب است و وجود آن حرام یا نه اصل برائت از وجوب عدم و یا حرمت فعل جاری می کنیم مگر دلیلی بر یکطرف بیاید سپس فرموده: قسم اول که اصل برائت در شبهات وجوبیه باشد محل خلاف نیست و همه قبول دارند ولی قسم ثانی محل دعوا است.

۳- همین محدث بحرانی در کتاب در النجفیة خود فرموده: هرگاه حکمی که مشکوک است و دلیل معتبری در اثبات آن قائم نشده، وجوب باشد یعنی شک ما در وجوب باشد لاخلاف و لااشکال در اینکه اصل برائت جاری ساخته و حکم می کنیم به عدم وجوب آن تا زمانیکه دلیل آن به ما برسد و استدلال کرده به اینکه: تکلیف بدون بیان تکلیف بما لایطاق

است چون روح مکلف از امر مولی خبر ندارد پس چگونه بتواند این عمل را به قصد امثال آن بجای آورد [قبلاً در بحثی با سید بن زهره راجع به این طرز استدلال و توجیه آن بحث شد] و هو قبیح لا یصدر من الحکیم.

قوله ولکنه:

اگر چه معروف میان اخباریین در شبهه وجوبیه همین اصل برائت و لکن از عبارات برخی از اعظام اخباریین استفاده می شود که حتی در همینجا هم باید احتیاط کرد و جای برائت نیست به عنوان شاهد دو عبارت را می آوریم:

۱- مرحوم محدث بحرانی در مبحث اصالة الاحتیاط چنین فرموده: لاریب در اینکه احتیاط در جمیع موارد شبهه امری است بایستنی و راجع عقلاً و شرعاً بعد فرموده:

امّا احتیاط بر دو قسم است.

الف: احتیاط واجب.

ب: احتیاط مستحب.

امّا احتیاط واجب مثل کلیه موارد شبهات حکمیه اعم از شبهه وجوبیه و یا تحریمیه که منشأ شبهه فقدان نص باشد مانند شرب توتون و دعا عند رؤیة الهلال و یا منشأ شبهه اجمال نص باشد مثل امر مردّد بین وجوب و استحباب و نهی مردّد بین حرمت و کراهت و یا منشأ شبهه تعارض نصین باشد مثلاً دلیلی دلالت کرده بر وجوب و دیگری بر استحباب یا دلیلی دلالت کرده بر حرمت و دیگری بر کراهت [برای هر کدام دو مثال آوردیم یکی از شبهه وجوبیه و یکی تحریمیه] و اضافه کرده ایشان موارد شبهات مردّده را که مثلاً نمی دانیم آیا غناء در مرثی هم داخل در غناء حرام هست یا نه اینجا هم باید احتیاط کرد [همانطور که شیخ حرّ عاملی ره می گفت]

و هم موارد علم اجمالی را که باید احتیاط کرد مطلقاً چه در موضوعات و چه احکام البتّه در موارد شبهات حکمیّه احتیاط مطلقاً واجب می شود بنابر اینکه ما برائت اصلیّه را منکر شویم که تفصیلاً خواهد آمد.

و اما احتیاط مستحب مثل کلیه موارد شبهات موضوعیه چه وجوبیه و چه تحریمیّه مثلاً جائزه ای از سلطان جائز به شما رسیده و احتمال می دهید که شاید داخل آن مال حرام و غضب و... باشد از طرفی هم ید اماره ملکیت است مادامی که حرمت آن مال شرعاً ثابت و مدلل نشود شما حق ارتکاب دارید.

یا مثلاً زنی است که احتمال می دهید خواهر رضاعی شما باشد ولی دلیل معتبر و بیّنه بر آن قائم نشده بلکه فاسقی بدان خبرداد شما اصل عدم تحقّق مانع نکاح جاری کرده و حکم به حلّیت نکاح کنید و...
خلاصه مثالهایی که از شبهه موضوعیه زده نوعاً مال شبهه موضوعیه تحریمیه است نه وجوبیه

[ولی اگر در تحریمیه احتیاط را واجب ندانند در وجوبیه بطریق اولی] و آنهم از شبهات تحریمیه ای است که با قطع نظر از اصل برائت هم در کنارش اماره ای بر حلّیت دارد ولی باز هم بالا جماع کسی فرق نگذاشته میان این مورد با مورد عدم اماره معتبره.

بعد فرموده از همین موارد استحباب احتیاط است آنجا که دلیل معتبری عند الفقیه قیام کند بر اباحه و خبر ضعیفی دلالت بر حرمت کند باز هم احتیاط مستحب است نه واجب چون دلیل معتبر بر اباحه داریم، سپس فرموده: هذا کله مال مواردی است که چیزی در میان باشد که احتمال حرمت بیاورد مثل شبهه غضبیت و محرمیت و... ولی اگر چنین احتمال عقلانی نباشد مکلف و مجتهد به همان ظواهر ادلّه و امارات عمل می کنید

و اگر هم احتمال ضعیفی بر حرمت دهد بدان اعتنا نکند و در اینجا دیگر احتیاط مستحب هم نیست بلکه ای چه بسا مرجوح است چون آنهمه روایت وارد شده که: سؤال نکنید: کُلُّ و لاتسئل، لِمَ سئلت؟ و... بعد مثالهایی برای موارد وجوب احتیاط آورده که ما در بخش اول ذکر کردیم بعد فرموده: و از همین موارد وجوب احتیاط است آنجا که نصی وارد نشده و مسئله هم عام البلوی نیست یعنی در موارد عمّ البلوی عند عدم النص احتیاط واجب نیست [که از این کلام بوی تفصیل می آید البته در شبهات موضوعیه چنانچه قبلاً به محقق اول نسبت داده می شد] البته بنابر اینکه ما برائت اصلیه را جاری و ساری ندانیم و الا نوبت به احتیاط نمی رسد.

۲- جناب محدث استرآبادی در فوائد المدنیه چنین گفته: تمسک به برائت اصلیه و ازلیه در موارد شک در حرمت یا وجوب مال صدر اسلام و زمانی است که دین هنوز تکمیل نشده بود و اما الان با توجه به اینکه اخبار متواتره داریم که: کلّ واقعة تحتاج اليها الى يوم القيامة فيها خطاب قطعى من الله تعالى دیگر جای تمسک به اصل نیست بعد اضافه کرده: ما چگونه به خود جرئت داده و به اصالة البرائة الاصلیه تمسک کنیم با اینکه اخبار متواتره داریم بر وجوب توقف عندالشبهه؟ و در آن روایات علت آورده به اینکه پس از تکمیل شریعت همه وقائع تا دامنہ قیامت حکمش معلوم شده پس اگر نمی دانی متوقف شو و طبق آن حکم نکن و گرنه مشمول این جمله می شوی:

و من حکم بغیر ما انزل الله فاولئك هم الکافرون حقاً.

ثم اقول: بعد محدث استرآبادی فرموده: داستان تمسک به برائت اصلیه و ازلیه در موارد شک در وجوب یا حرمت از جمله مواردی است که قدم خیلی از بزرگان در آن لغزیده و در دامن خطا سقوط کرده اند و لئذا!

بجا است که ما به توفیق خداوندی و راهنمایی ائمه اهل البیت (ع) آن را توضیح داده و روشن سازیم که چه کسانی و در چه زمانی حق دارند به این قانون عقلی تمسک کنند:

قبل از ورود در توضیحات ایشان ما دو نکته را ذکر می کنیم:

۱- همانطوریکه می دانیم بر مبنای قدمات برائت اصلیه و یا اصل برائت از وجوب یا حرمت از امارات ظنیه بوده و به حکم عقل به مناط ظن به واقع حجیت داشته به اینکه قبل از آمدن شریعت عقل می گفت نسبت به ارتکاب فلان امر آزادی و الاصل فی الاشیاء الاباحه حال بعد از آمدن شریعت شک می کنیم که آیا فلان عمل همچنان برای ما مباح است و عقل و ترک آن مساوی است و یا تحریم شده و فعل آن ممنوع است و یا واجب شده و فعل آن ضروری است؟

در اینجا عقل می گوید قبلاً که آزاد بودی حالا هم انشاء الله آزادی البته بر مبنای متاخرین اصل برائت و یا سایر اصول تعبداً حجّت است و عقل می گوید: کاری به حالت سابقه نداشته باش همینکه بعد الفحص و الیأس بیانی بتو نرسید آزادی و عقاب بدون بیان قبیح است یا شرع می گوید: کلّ شیئی لک حلال یا الناس فی سعة ما لا یعلمون که موضوع مجرد شک و عدم العلم است و کاری به حالت سابقه و قبل از شرع نداریم سخنان محدث بر مبنای اول است.

۲- پیرامون حسن و قبح عقلی و ملازمه حکم عقل با حکم شرع بطور مجمل سه مبنا وجود دارد:

الف: اشاعره می گویند: هیچ کاری ذاتاً و باقطع نظر از بیان شارع بایستنی و نبایستنی، حسن و قبیح نیست بلکه کلاً حسنه الشارع و امر به فهو حسن و کلاً قبحه الشارع و نهی عنه فهو قبیح.

ب: اخباریین شیعه می گویند: ما حسن و قبح ذاتی و عقلی داریم ولی میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه نیست یعنی این چنین نیست که اگر عقل ما فعلی را بایستنی تشخیص داد لازمه اش این باشد که شرع هم آن را واجب کند و بدان امر کند و هکذا در بخش قبح و نبایستنی...

ج: اصولیین شیعه و معتزله از اهل سنت می گویند: ما هم حسن و قبح ذاتی داریم و هم ملازمه است میان حکم عقل و امر یا نهی شارع که تفصیل این مباحث را در جلد دوم شرح اصول فقه در بخش مستقلات عقلیه آورده ام.

با حفظ این دو نکته محدث می فرماید: اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی هستند حق دارند در مقام احتمال و جوب یا حرمت به براءت اصلیه تمسک نموده و نفی و جوب یا حرمت کنند چون از نظر عقلی که در فلان عمل احتمال مفسده و قبح یا احتمال مصلحت و حسن نیت و از نظر شرعی هم که بیانی نرسیده پس استصحاب می کنیم همان براءت اصلیه را والان هم ظن به عدم پیدا می کنیم.

و ما اخباریین هم که منکر ملازمه هستیم می توانیم بر براءت اصلیه تمسک کنیم چون ولو عقلاً در ارتکاب فلان عمل حسن یا قبحی، مصلحت یا مفسده ذاتیه ای باشد ولی ملازمه با حکم شارع ندارد و فرض اینست که شرعاً هم بیانی نرسیده پس استصحاب می کنیم آن براءت اصلیه را بر مبنای الاصل فی الاشیاء الاباحه الا ما خرج بالدلیل.

و اما اصولیین حق ندارند به براءت اصلیه تمسک کنند چون هر کجا عقلاً احتمال مصلحت یا مفسده در فعلی بود شرعاً هم احتمال و جوب و حرمت می آید روی قانون ملازمه و لذا هرگز ظن به براءت سابقه پیدا نمی شود و براءت اصلیه هم اگر مفید ظن نباشد ارزشی ندارد.

سپس محدث اضافه کرده: تازه بر مبنای اشاعره و ما اخباریین هم تمسک به برائت اصلیه مربوط به صدر اسلام بود که احکام تدریجاً نازل می شد و بیشتر و قانع در روزهای اول و سالهای اول نزول وحی و تشریح قوانین اسلام خالی از حکم بودند آن زمان ممکن بود کسی استصحاب کند برائت سابقه را و ظن به برائت پیدا کند.

ولی بعد از اینکه دین الهی کامل شده و احکام تمام وقائع تا دامنه قیامت مبین گردیده دیگر جای تمسک به برائت اصلیه نیست و کسی از این راه ظن به عدم پیدا نمی کند چون احتمال قوی می دهد حرمت یا وجوب را و یا لاقلاً احتمال مساوی با احتمال عدم و برائت و در نتیجه ظن به عدم پیدا نمی کند و استصحاب برائت هم اگر مظنه نیارود ارزشی ندارد.

اشکال: جناب محدث ما هم قبول داریم که بعد از اكمال این احکام همه وقائع تبیین شده ولی اصل دیگری داریم به نام اصالة الموافقة یعنی اصل اینست که خطاب وارده از شارع در فلان واقعه موافق و مطابق با همان اصل برائت باشد پس بعد از اكمال دین هم می توانیم برائت اصلیه جاری کنیم.

جواب: محدث می فرماید: این سخن از هیچ عاقلی نسزد زیرا که همه ما معتقدیم که احکام الهی دائر مدار مصالح و مفاسد است و همه ما می دانیم که مقتضیات حکمتها یکسان نیست گاهی حکمت مقتضی وجوب است و گاهی حکمت مقتضی حرمت است آنگاه چگونه می توان گفت: الاصل موافقة ما صدر من الشارع لما حکم به العقل من البرائة؟ بعد محدث تشبیه به نظر خودش جالبی فرموده و آن اینکه: این سخن که اصالة الموافقة باشد.

نظیر آنست که کسی بگوید: عناصر اولیه عالم یعنی آب و باد و خاک و آتش طبیعت همه آنها از لحاظ نسبت بسوی علو و سفلی یکسان است یعنی

اگر آنها را بحال خود واگذاری در فضا معلّق می مانند و میل طبیعی آنها نه به سمت بالا است و نه بطرف مرکز زمین و رو به پائین است.

[نظیر مساوات هر ممکن الوجودی نسبت به دو طرف نقیض که ممکن ذاتاً لا اقتضا است نه مقتضی وجود است و نه عدم و ببرکت عوامل قهریه خارجیّه جامه وجود پوشیده و به نور هستی منور می شود و یا در تاریکستان عدم گم می شود] در حالیکه شما می دانید که اجسام اینگونه نیستند بلکه بعضی میل طبیعی آنها بسوی بالا است مثل باد و آتش که جسم خفیف نام دارند و بعضی به سمت پائین است مثل آب و خاک که جسم ثقیل نام دارند.

در ما نحن فیه هم کذلک یعنی حکمتها فرق دارد اگر حکمت فعل مصلحت ملزمه باشد واجب می شود و اگر مفسده ملزمه باشد حرام می شود دیگر چه جای اصالة الموافقة؟ بعد محدث فرموده: حدیث متواتر عندالفریقین یعنی حدیث نبوی که امور را به سه قسم تقسیم نموده و فرموده: حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک...

و حدیث معروف دع ما یریبک الی ما لا یریبک و دهها حدیث دیگر که دالّ بر احتیاط و توقّف عندالشبهه است تماماً وظیفه ما را در وقائعی که واضح الحکم نیستند روشن می سازد و توقّف را بر ما واجب می کند دیگر چه جای برائت اصلیه یا اصالة الموافقه است؟

بعد فرموده: احتیاط گاهی در شبهات وجوبیه است و گاهی در تحریمیه و در هر دو مورد عادت دانشمندان اهل سنت و اصولیین شیعه آنهاست متأخرینشان بر این جاری شده که عندالشک به برائت اصلیه تمسک می کنند به نظر ما این تمسک باطل شد چون ما معتقدیم که خداوند دینش را برای ما کامل نموده و می دانیم که هر آنچه از وقائع تا دامنه قیامت پیش

آید در رابطه با آن قطعاً خطابی از شارع مقدس صادر شده که در واقع معارضی هم ندارد.

و می دانیم که آنچه بر پیامبر اکرم (ص) وحی شده در نزد ائمه (ع) مخزون و محفوظ است و می دانیم که ائمه (ع) با تأکید فراوان ما را امر به توقّف نموده اند و فرموده اند هر کجا ندانستید توقّف کنید حتی تسئلوا وتعلموا و احتیاط را بر ما واجب نموده اند و هیچ کجا به ما اجازه نداده اند که به برائت اصلیه تمسک کنیم با اینهمه چه جای تمسک به اصل برائت؟

بعد فرموده: حالا که ما منکر این سخنانیم باید بیان کنیم که در شبهات وجوبیه وظیفه ما چیست؟ در شبهات تحریمیه وظیفه چیست؟ وظیفه ما اینست که در شبهات تحریمیه حکمیه احتیاط کنیم و از امر مشتبه بگریزیم و در شبهات حکمیه وجوبیه هم هر گاه اجمال نص بود.

مثلاً امری وارد شده که مردّد است بین وجوب و استحباب در اثر اشتراک لفظی یا معنوی و یا فقدان نص بود و یا تعارض نصوص بود باید احتیاط کنیم و جانب فعل را بگیریم آری در شبهات موضوعیه احتیاط واجب نیست و در مواردی هم که امر مولی بر فرض ظهور در استحباب داشته باشد باز ترک جایز است و احتیاط به فعل واجب نیست بدلیل حدیث حجب و حدیث رفع و... این بود تمام فرمایشات محدث استرآبادی:

اقول: جواب مرحوم شیخ اعظم از این فرمایشات عریض و طویل: ما یک اصل برائت داریم که به مجرد شک در حکم بدون در نظر گرفتن حالت سابقه جاری می شود و یک برائت اصلیه یا استصحاب البرائة و یا استصحاب حال عقل داریم که با ملاحظه حالت سابقه جاری می شود و عندالقدم این دوازدهم تفکیک نشده بود ولی الان کاملاً از هم منفک هستند.

و نیز عندالقدم هم برائت اصلیه و هم اصالة البرائة هر دو از امارات

ظنیه بودند ولی عندالتأخرین از اصول عملیه تعبیدیه هستند حال مشهور علما برای اثبات اصالة البرائة به حکم عقل تمسک نموده اند که عقل می گوید: تنجز تکلیف یعنی مخالفت آن موجب عقاب باشد بدون بیان و اصل قبیح است و کار قبیح از مولای حکیم صادر نمی شود و در این حکم عقلی لافرق میان قبل از اکمال دین و بعد از اکمال دین الان هم که دین کامل شده اگر بعد الفحص و البحث ما بیانی بر وجوب یا حرمت نیافتیم عقل می گوید: آزادی و اگر مرتکب شدی عقابی در کار نیست حکم عقل که تخصیص بردار نیست که مال زمان خاصی باشد بلکه مال همه ازمنه است چه در زمان صدر اسلام که هنوز خیلی از احکام بر پیامبر نازل نشده بود و چه در زمان ائمه (ع) که خیلی از احکام را خداوند به آنها ابلاغ فرمود ولی آنها مجاز نبودند به مردم بگویند ولو در واقع باشد ولی بما نرسیده و چه در زمان ما که خیلی از احکام صادره از ائمه (ع) هم در اثر ظلم ظالمین و خیانت خائنین بدست ما نرسیده.

در همه این موارد عقل می گوید وجود واقعی تکلیف کافی نیست بلکه وجود و اصل کارساز است و فرض اینست که بما واصل نشده پس آزدیم و اگر بدنبال بیان عمومی اخبار التوقف و الاحتیاط هستید خواهیم گفت: اولاً همانظوریکه ائمه (ع) این بیانات را دارند همچنین اخبار برائت را هم گفته اند.

و ثانیاً قبلاً از اخبار الاحتیاط جواب دادیم و آنها را بر ارشاد مشترک حمل نمودیم و در بخش شبهات بدویه بر رجحان و استحباب حمل شد که آنها منکر و مخالف ندارد پس تفصیل محدث از لحاظ زمانی باطل است. و همچنین در این حکم عقل لافرق میان اینکه ما اشعری مسلک باشیم که منکر حسن و قبح هستند و یا اخباری باشیم که منکر ملازمه است

و یا اصولی باشیم که مثبت ملازمه است بهر حال در موارد شبهه تا بیانی
 بما نرسیده عقل ما را آزاد می گذارد.

پس تفصیل ایشان از لحاظ گروههای متمسک هم باطل است.

بعد می فرماید: گویا این محدث خیال کرده که ما اصولیین که به
 برائت اصلیه و یا اصالة البرائة تمسک می کنیم مقصودمان اینست که بدین
 وسیله نفی کنیم حکم واقعی را و بگوئیم که ظن به عدم حکم واقعی داریم
 لذا فرموده: این صحبتها مال قبل از اکمال دین است و اما بعد از اکمال...
 غافل از اینکه ما اصلاً کاری به واقع نداریم غرض ما نفی تنجز تکلیف است
 نه نفی وجود واقعی و دلیل ما هم حکم عقل بود.

بعد می فرماید: از ظاهر کلمات بعض اصولیین همانند صاحب معالم
 در معالم و شیخ بهائی در زبده استفاده می شود که اصل برائت و یا برائت
 اصلیه از جمله امارات ظنیه و مفید ظن به واقع است و بدین وسیله مظنه به
 نفی حکم واقعی پیدا می شود که عند الله فلان امر حکمی ندارد حال ممکن
 است اعتراض محدث به اینها وارد باشد که تمسک به برائت اصلیه برای
 نفی حکم واقعی مال قبل از اکمال دین است نه بعد ... بعد می فرماید:
 و لکن اشکال محدث به اینها هم وارد نیست و نمی تواند بگوید: ظن به عدم
 الحکم فی الواقع مال قبل از اکمال است نه بعد از آن زیرا که ما به نمایندگی از
 این گروه از اصولیین جواب می دهیم که: چه اشکالی دارد که بعد از اکمال
 دین هم برای ما ظن به برائت پیدا شود و احتمال قوی بدهیم که حکم
 شرعی و ما جاء به النبی (ص) هم موافق با همان حکم عقل بوده؟ و این ظن
 برای ما از راه استصحاب ممکن الحصول است از راه عدم الدلیل دلیل العدم
 قابل حصول است و از راه الظن يلحق الشیئی بالاعم الاغلب هم قابل حصول
 است زیرا که در عالم ۹۰٪ افعال از مباحات است و قلیلی از افعال از واجبات

یا از محرّمات است و در هر کجا شک کنیم احتمال قوی می دهیم که جزو مباحات باشد... پس بعد از اكمال دین هم ظن به برائت ممکن است. و اینکه محدث گفت بعد از اكمال راه برای ظن به برائت مسدود شده بدلیل اینکه احکام احکام الهی دائر مدار حکمتها یعنی مصالح و مفاسد است و شاید در شرب توتون مفسده ملزمه پیدا شده یا در دعا عند رؤیة الهلال مصلحت ملزمه پیدا شده و شک می آید دیگر نوبت به مظنه نمی رسد. ما می گوئیم: کبرای کلی مسلم که احکام اللّه دائر مدار مصالح و مفاسد است اما تطبیق آن بر ما نحن فیه صحیح نیست زیرا که شاید در مورد شبهه آن حکمتی که در فعل هست همان اباحه باشد یا مصلحت غیر الزامی و یا مفسده غیر الزامی و لذا احتمال حرمت با احتمال اباحه هر دو هستند باز هم روی امارات مذکور ظن به عدم میسور است پس اعتراض محدث حتی بر این عده هم وارد نیست.

آری اعتراض دیگری بر آنها وارد است و آن اینکه:

اولاً ما قبول نداریم که برائت اصلیه یا اصل برائت از امارات ظنیه باشند و مفید ظن به عدم بلکه ما اینها را از اصول عملیه تعبئیه می دانیم کما سیأتی در مبحث استصحاب

و ثانیاً بر فرض حصول ظن از این طریق ما حجیت آن را قبول نداریم چرا که اصل اولی در باب ظنون حرمت عمل به ظن است الا ما خرج بالدلیل و این مورد دلیل حجیت ندارد و لذا ارزشی ندارد کما سیأتی.

بعد می فرماید: و کیف کان یعنی خواه اصالة البرائة را اماره بدانیم یا اصل از این بحثها که بگذریم از عبارات جناب محقق بدست می آید که در مسئله شبهات و جوبیه هم اتفاق بر برائت نیست چون ایشان فرموده: در موارد شبهات علما سه دسته شده اند:

۱- گروهی براءت را جاری ساخته و فرموده اند احتیاط واجب نیست مطلقاً.

۲- گروهی احتیاط را واجب دانسته اند مطلقاً.

۳- گروهی تفصیل داده اند میان شبهات تحریمیه و وجوبیه که در اولی احتیاطی و در دومی براءتی شده اند از عبارت صاحب معالم هم استفاده می شود که جماعتی در شبهه وجوبیه طرفدار وجوب احتیاط هستند.

پس با توجه به شهادت این دو بزرگوار و با توجه به عبارت آن دو محدث به این نتیجه می رسیم که مسئله عدم وجوب احتیاط در شبهات وجوبیه و فقدان نص اجماعی نیست بلکه مخالف هم دارد ولی نام و نشان آن مخالف برای ما ذکر نشده.

اگر بفرمائید: مخالف را می شناسیم و آنها عبارتند از شیخ طوسی - سید مرتضی - سید بن زهره و... که در برخی از موارد شبهه وجوبیه به احتیاط تمسک کرده اند.

ما جواب می دهیم که ما به اکثر فتاوی آنها رجوع کرده و دیده ایم که براءتی هستند و چون مذهب آنها را بدست آورده ایم آن چند موردیکه احیاناً احتیاط کرده اند ما توجیه می کنیم و می گوئیم در آن موارد احتیاط به عنوان مؤید دلیل مطرح بوده نه اینکه استقلالاً عندالشبهة احتیاط را واجب بدانند بلکه علیحده برای وجوب دلیل داشته اند بعد هم اضافه کرده اند که فتوا به وجوب احوط هم هست که این مؤید آندلیل است عقیده خود شیخ اعظم:

اقوی اینست که در شبهه وجوبیه و فقدان نص اصالة البرائة جاری می شود و دلیل من عبارتست از همان ادله اربعه که در شبهه تحریمیه و فقدان نص گذشت و نوعاً تعمیم داشتند و علاوه بر آنها اجماع مرکب هم داریم و آن اینکه:

هر کس در شبہہ تحریمیہ برائتی شدہ در وجوبیہ ہم برائتی شدہ و تفصیل ندادہ و هر کس در وجوبیہ احتیاطی شدہ در تحریمیہ ہم کذلک و تفصیل ندادہ پس کسی نیست کہ بگوید در تحریمیہ برائت و در وجوبیہ احتیاط و حیث اینکہ ما در تحریمیہ برائتی شدیم در وجوبیہ ہم برائتی می شویم تا خرق اجماع لازم نیاید.

تنبیہات مسئلہ اول

تنبیہ اول :

پس از بحث از حکم شبہہ وجوبیہ و فقدان نص وارد در تنبیہات این مسئلہ شدہ و سه تنبیہ را عرضہ می کنیم: تنبیہ اول: مقدمہ: واجب در تقسیمی دو قسم می شود:

۱- واجب نفسی استقلالی.

۲- واجب تبعی کہ بہ تبع غیر واجب است و آن خود دو قسم است.

۱- غیری در مقابل نفسی کو جوب المقدمہ و شرائط نسبت بہ مشروط.

۲- ضمنی در مقابل استقلالی کو جوب السورہ فی الصلوٰۃ کہ هر جزئی

وجوب ضمنی و در ضمن کل دارد با حفظ این مقدمہ می گوئیم: تارۃ شک

ما در وجوب نفسی استقلال است همانند دعا عند رؤیة الهلال و تارۃ شک

ما در وجوب تبعی است کہ از آن تعبیر می شود بہ شک در شرطیت و یا

جزئیت مثل شک در وجوب وضو برای نماز و یا وجوب سورہ در نماز.

حال بحثی کہ ما فعلاً داشتیم راجع بہ شک در وجوب استقلالی

نفس بود.

اما شک در وجوب تبعی یعنی شک در جزئیت یا شرطیت چیزی

برای نماز داخل در بخش علم اجمالی و شک در مکلف به است چون ما یقین داریم که ذمه ما مشغول به نماز هست ولی آیا با این شرط یا بدون آن؟ با این جزء یا بدون آن؟ محل بحث است و اقل و اکثر ارتباطی هم هست البته در آینده خواهد آمد و در همانجا هم ما نسبت به اکثر یعنی شرط یا جزء مشکوک برائتی خواهیم شد ولی مسئله ما نحن فیه اتفاقی است و یا مشهور برائتی است و مسئله آتیه اختلافی است و مشهور احتیاطی هستند.

تنبیه دوم

همانطوریکه در شبهات تحریمیه ذکر کردیم در شبهه وجوبیه هم می گوئیم: لاریب در اینکه احتیاط کردن امری است حسن و بایستی و رجحان دارد عقلاً و شرعاً و بلکه بهترین راه نجات است منتهی در شبهه تحریمیه احتیاط به ترک مشتبه بود و در وجوبیه احتیاط به فعل مشتبه است و همانطور که می دانیم شبهه وجوبیه دارای هفت صورت است:

۱- دوران بین وجوب و استحباب.

۲- وجوب و اباحه.

۳- وجوب و کراهت.

۴- وجوب و استحباب و اباحه.

۵- وجوب و استحباب و کراهت.

۶- وجوب و اباحه و کراهت.

۷- وجوب و استحباب و اباحه و کراهت.

حال در تمام این صور سبعة احتیاط بجا است حتی در صورت ۳ و ۵ و ۶ و ۷ که یکطرف شبهه احتمال کراهت است پس در دوران بین وجوب

و کراهت هم احتیاط به فعل حَسَن است و رجحان دارد بدلیل اینکه شاید در واقع این عمل واجب باشد و دارای مصلحت ملزومه در فعل باشد که از دست دادن چنین مصلحتی مهم است شاید شاید در واقع مکروه باشد که دارای مفسده غیر ملزومه در فعل می شود که ارتکاب این مفسده مهم نیست. و لاریب در اینکه عقلاً جلب منفعت ملزومه محتمله اولی از دفع مفسده غیر ملزومه محتمله است.

پس در جمیع صور مسئله احتیاط به فعل حَسَن و راجح است حال آیا احتیاط کردن و اتیان عمل به داعی احتمال محبوبیت و مطلوبیت علاوه بر حَسَن و مدح عقلی عندالشارع هم دارای ثواب هست یا نه؟ می فرماید: همانطوریکه قبلاً گفتیم بر احتیاط کردن ثواب هم مترتب است بدلیل اینکه ثواب دائر مدار اطاعت است اعم از اطاعت حقیقیه و یا اطاعت حکمیه و احتیاط هم یکنوع اطاعت حکمیه است.

پس ثواب هم دارد و بلکه از جهتی رتبه محتاط از حیث ایمانی از رتبه مطیع حقیقی هم بالاتر است چون او واجب مسلّم را انجام داده ولی این به مجرد اینکه احتمال داد که این عمل مطلوب مولی باشد قیام کرده به انجام عمل.

بعد می فرمایند: در موارد علم اجمالی که احتیاط لازم و واجب است در آنجا اگر کسی احتیاط نکرده و همه اطراف شبهه را اتیان نکرد بلکه به یکطرف اکتفا کرد و بعد هم معلوم شد که در واقع همان را که انجام داده واجب واقعی بوده و او در ترک احتیاط صرفاً تجرّی کرده بر محتمل الوجوب. معذک جماعت کثیری گویند این تجرّی و تارک احتیاط عقاب دارد.

حال اگر در آنجا متجرّی و تارک احتیاط واجب معاقب باشد پس در ما نحن فیه آدم منقاد و فاعل احتیاط غیر واجب بداعی احتمال مطلوبیت

بطریق اولی مثاب خواهد بود و وجه اولویت اینست که در امر عقاب دقت شدد و حد اکثر عدالت و انصاف رعایت شده و به این آسانی عقاب نمی آید. ولی در امر ثواب بنا بر مسامحه و آسان گرفتن نهاده شده.

و لذا قرآن می گوید: من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزي الامثلا پس امر در طرف ثواب خیلی آسانتر از طرف عقاب است پس اگر آنجا تجرّی عقاب آور باشد در اینجا انقیاد و احتیاط بطریق اولی ثواب خواهد داشت خلاصه: اگر معصیت حکمیه عقاب دارد پس اطاعت حکمیه بطریق اولی ثواب دارد.

مطلب قابل توجه: در شبهات و جویبه عملی که محتمل الوجوب است

بر دو نوع است:

۱- تارة عمل یک عمل توصلی است یعنی اگر هم احیاناً این عمل عندالله و فی الواقع واجب بوده ذات العمل واجب است نه اتیان آن به قصد قربت نظیر استهلال، دفن میت کافر و... در اینگونه موارد مسلم احتیاط کردن یعنی اتیان ذات العمل میسور است و هرکجا احتیاط ممکن بود حُسن و رجحان هم مسلم است و ثواب هم دارد.

۲- و تارة عمل یک عمل تعبدی است یعنی اگر احیاناً در واقع واجب باشد حتماً باید به قصد قربت اتیان شود و بدون آن فایده ای ندارد همانند دعا عند رؤیة الهلال و یا دو رکعت نماز عند الرؤیة این قسم خود دو شعبه دارد:

۱- گاهی دوران میان وجوب و استحباب است که اصل رجحان عمل محرز و تعلق امر بودنش هم محرز است ولی مرددیم که آیا متعلق امر وجوبی است یا استحبابی؟ در اینجاها نیز احتیاط ممکن و قصد قربت میسور است چون عبادیت عمل محرز است و می توان آن را به قصد امثال همان امر

بجا آورد و نیت خصوص و جوب یا استحباب هم که نامش قصد الوجه است عندالتأخرین معتبر نیست.

۲- و گاهی دوران میان وجوب و غیر استحباب از احکام است یعنی وجوب و اباحه، وجوب و کراهت، وجوب و استحباب و اباحه و...
در اینجا هم می توانیم بگوئیم: الاحتیاط حسن و راجع یا خیر؟
دو قول است.

و قبل از بیان آندو مقدمه ای را می آوریم: در باب عبادات این بحث مطرح است که آیا عبادت یک عمل و قصد قربت به آن متوقف است بر اینکه امری بدان تعلق گرفته باشد و ما هم عمل را به داعی امثال همان امر انجام دهیم تا عمل عبادت پیدا کند و مقرب باشد و یا احراز مطلوبیت ذاتیه عمل عندالمولی کافی است برای اتیان به قصد قربت اگر چه امر فعلی به آن نباشد و یا از اینهم بالاتر به مجرد احتمال مطلوبیت که شاید فعل آن مطلوب و ترک آن مبغوض باشد می توانیم آن عمل را بداعی قصد قربت بجا آوریم.

منتهی در اولی و دومی قصد قربت جزمی است و در سومی به عنوان احتیاط و احتمال است؟

جماعتی طرفدار قول اول هستند و گروهی طرفدار قول دوم هستند و گروهی از اینهم تعمیم داده و طرفدار قول ثالث هستند.

با حفظ این مقدمه: آیا در اینجاها هم حسن احتیاط جریان دارد یا نه؟
مرحوم شیخ انصاری دو نظریه دارند:

۱- نظریه ابتدائی.

۲- نظریه نهائی.

اما نظریه ابتدائی که مبتنی بر مبنای اول از سه مبنای مقدمه است

اینکه: اینجاها رجحان احتیاط جاری نیست بدلیل اینکه احتیاط از احاطه است یعنی کاری کنم که بر تمام جوانب امر و مطلب مسلط و محیط شوم یعنی واقع را علی جمیع الاحتمالات انجام دهم و احراز کنم این معنا در محتمل الوجوب عبادی میسور نیست زیرا که اگر عمل را بدون قصد قربت انجام دهم که احتیاط نیست چون عبادت قصد قربت می خواهد و اگر با قصد قربت بجا آوردم هم احتیاط نیست بلکه تشریح است چون بر مبنای مشهور عبادیت و قصد قربت امر می خواهد و علم به آن تفصیلاً مثل اقم الصلوة و... و یا اجمالاً مثل چهار صلوة به چهار جهت در قبله مجهوله [که اجمالاً می دانیم احدها امر دارد] لازم است تا بتوان به قصد امثال امر انجام داد تا عبادت شود و گرنه بدعت است پس احتیاط در اینجا میسور نیست پس رجحان ندارد.

ان قلت: خود شما گفتید احتیاط ثواب دارد و ما می گوئیم ثواب فرع بر امر است پس از راه ترتب ثواب کشف می کنیم وجود یک امر مولوی استحبابی را به برهان آن یعنی از اثر به مؤثر رسیدن و عمل را به قصد امثال آن امر انجام می دهیم این چه اشکالی دارد؟

قلت: علاوه در اشکال اساسی که بعداً در والتحقیق بدان اشاره خواهیم کرد.

در اینجا می گوئیم اولاً ثواب مال امثال امر به احتیاط نیست بلکه مال نفس عنوان احتیاط بما هو احتیاط و اطاعة حکمیه است.

و ثانیاً اصلاً نتوان نام آن را ثواب گذاشت زیرا که ثواب بقول متکلمین عبارتست از نفعی که شخص مستحق آنست و این نفع همراه با تعظیم و تکریم است و در ما نحن فیه استحقاق نیست چون استحقاق فرع بر وجود امر منجز است که نداریم و اگر به خود او امر احتیاط تمسک کنید

بزودی در والتحقق جواب خواهیم داد.

ان قلت: شما قبول دارید: که عقل مستقل است به حسن این عمل
محمّل الوجوب «صغری» و قبول هم دارید که ملازمه است میان حکم عقل
و امر شارع کلاً حکم به العقل حکم به الشرع «کبری» پس از راه ملازمه امر
مولوی شرعی بدست آورده و بعد عمل را به قصد امتثال آن بجا می آوریم
و عبادیت هم درست می شود این را برهان لمی گویند یعنی از علت به معلول
رسیدن، این چه اشکالی دارد؟

قلت: همانطوریکه اوامر شرعیه در باب اطاعت حقیقیه که فرمود:
اطیعوا الله و اطیعوا الرسول اوامر ارشادی هستند و اطاعت و عصیان مستقل
ندارند همچنین این امر شرعی به انقیاد و احتیاط هم که شما از راه ملازمه
بدست می آورید یک امر ارشادی محض خواهد بود که علیحده نه ثواب دارد
و نه عقاب و همانطوری که اطاعت های حقیقیه از قبیل صلوة و صوم و...
عبادیت نیافته اند بتوسط اوامر اطاعت در اطیعوا و... بلکه عبادیت آنها از
ناحیه امر صلّ با اجعل صلوتک بقصد القربة درست شده همچنین این
امریکه از راه ملازمه در آورید یعنی امر به احتیاط عبادیت درست کن نیست
بلکه عبادیت عمل از ناحیه امر واقعی [اگر داشته باشد] می آید نه از این
ناحیه پس این امر هیچ اثری ندارد و نتوان به قصد امتثال او انجام داد.

پس تا بحال جناب شیخ عدم جریان حسن و رجحان احتیاط را
در محتمل الوجوب عبادی تقویت کرده اند قوله و یحتمل:
و اما نظریه نهائی که مبتنی بر مبنای سوم از مبانی مذکور در
مقدمه است:

حق اینست که عبادیت یک عمل دایر مدار امر فعلی و قصد امتثال
امر نیست بلکه کافی است که ما احتمال بدهیم که فعل این عمل مطلوب

مولی و ترک آن مبغوض مولی است.

در اینجا می توانیم آن عمل را به داعی همین احتمال بجا آوریم و مقرب هم باشد و هذا معنی الاحتیاط پس در تعبدیات هم احتیاط میسور است.

شاهد مطلب: وقتی که ما به سیره علما و صلحا مراجعه می کنیم می بینیم که هم فتوی داده اند و هم خود عمل کرده اند بر این طریقه که هر گاه عبادتی را مدتها انجام داده بودند بعد به یک روایت ضعیفی می رسیدند یا به فتوای نادری می رسیدند که مثلاً فلان امر هم در عبادت معتبر است به عنوان شرط یا شطر تمام اعمالی را که انجام داده بودند اعاده می کردند صرفاً به احتمال اینکه شاید فلان شیئی هم دخیل بوده با اینکه امری محرز نبوده بلکه حتی احتمال موهوم بوده معذک احتیاط می کردند پس اتیان عمل به داعی احتمال مطلوبیت کافی است در عبادت و احتیاط یعنی همین.

ان قلت: سلمنا که عبادت دائر مدار امر فعلی و قصد امتثال آن امر است ولی ما در لسان قرآن آیاتی داریم که ما را امر به تقوی نموده و فرموده: فاتقوا الله ما استطعتم یعنی حداکثر تقوی را دارا باشید و آن به اینست که مشتبّه الوجوب را هم انجام دهیم یا و اتقوا الله حقّ تقاته که حقّ تقات به اینست که ما محتمل الوجوب را هم انجام دهیم.

و نیز روایات فراوانی داریم که امر به احتیاط نموده از قبیل احتط

لدینک و...

حال آیا نمی توانیم محتمل الوجوب عبادی را به قصد امتثال این اوامر

بجا آوریم؟

قلت: و التحقيق: اگر در صحت عبادت همان احتمال مطلوبیت را

کافی بدانیم که بحثی نیست و احتیاط در عبادات هم میسور است به بیانی

که ذکر شد ولی اگر قصد امر معتبر باشد خیر این اوامر کافی نیست.
 اولاً بدلیل اینکه عموم این اوامر ارشادی هستند و امر ارشادی علیحده
 امثال وعصیان ندارد تا ما به قصد امثال آن انجام دهیم.

و ثانیاً قطع نظر از ارشادیت و مولویت یعنی چه این اوامر را مولوی
 بگیریم و چه ارشادی با این اوامر نتوان به هدف رسید زیرا که با این اوامر
 اگر بخواهیم صحت عبادت را درست کنیم دور لازم می آید زیرا که موضوع
 این اوامر عبارتست از تقوی و احتیاط و لاریب در اینکه رتبه موضوع مقدم بر
 حکم است و تا موضوع درست نشود امری روی آن نمی آید که حکم و ایجاب
 باشد و احتیاط در باب عبادت به معنای اتیان عمل است با هر آنچه از شرط
 و جزء در آن محتمل است که از جمله آنها قصد قربت است پس قصد قربت
 در رتبه متعلق و موضوع امر اخذ شده و تا این معنا متصور نشود امر روی آن
 نمی آید در حالیکه در اینجا شما می خواهید قصد قربت را با خود این امر
 درست کنید و این دور است یعنی صدور این امر از شارع متوقف است بر
 تحقق موضوع احتیاط و تقوی و تحقق موضوع هم متوقف است. بر صدور این
 امر و هذا دور و الدور باطل.

اللهم الا ان يقال: خود شیخ اعظم از اعتراض دور دو جواب می دهند:

۱- نقضی ۲- حلی.

اما جواب نقضی: در عبادات مسلّمه هم که امر دارند و محرز است
 نظیر نماز و زکات و... که در قرآن بدان امر شده ایم و فرموده: اقيموا الصلوة و
 اتوا الزکاة و... همین مشکله دور وجود دارد زیرا که از طرفی صلوة و صوم و...
 تا قصد قربت در آنها اعتبار نشود [یا به عنوان شرطیت که مبنای جماعتی
 است منتهی می گویند به منزله جزء است چون متصل به نماز است.

ولی یک آن قبل از آنست و دلیل بر شرطیت را این می دانند که الصلوة

تحریمها بالتکبیر و تحلیلها بالتسلیم و یا به عنوان شرطیت یعنی جزئیت که مبنای جمع دیگر است و نه تنها از اجزاء که از ارکان نماز می دانند و جای بحث آن در کتب فقهیه است].

عبادیت نخواهند داشت و تا عبادت نشوند امر عبادی به آنها تعلق نمی گیرد پس صدور امر اقیما و اتوا و... از طرف مولی نسبت به نماز و زکات و... متوقف است بر عبادیت آنها و تحقق قصد قربت در آنها و از طرفی هم بر مبنای مشهور تا امری نباشد عبادیت و قصد قربت به عمل معنا ندارد چون آنها عبادیت را دائر مدار امر فعلی و قصد امثال آن امر می دانند پس تحقق قصد قربت هم در نماز و... متوقف است بر صدور و تعلق امر اقیما و... و به آنها و این دور مصرح است که دو چیز بلا واسطه بر یکدیگر متوقف هستند. و اما جواب حلی: مقدمه: احتیاط دو معنی دارد:

- ۱- به معنای حقیقی کلمه: و هو اتیان العمل بداعی احتمال المطلوبیه.
- ۲- به معنای اعم: و آن اتیان ذات العمل است بدون رعایت قصد قربت با حفظ این مقدمه می گوئیم: اما در اوامر حقیقیه: امر صلّ و صم و... به ذات العمل بدون در نظر گرفتن قصد قربت تعلق گرفته یعنی مولی نماز را با همه اجزاء و شرائط آن یعنی پیکره عمل را بدون قصد قربت که روح و جان عمل است فرض کرده و در نظر گرفته و امر صلّ و... را روی همان پیکره آورده پس تحقق موضوع متوقف بر صدور امر نیست بعد که امر آمد مکلف طبق دلائل خاصی باید آن عمل را به قصد امثال آن امر بجا آورد پس عبادیت متوقف بر امر شد ولی امر متوقف بر عبادیت و قصد قربت نشد [در مباحث تعبدی و توصّلی شرح اصول ج ۱، از راه متمم الجعل پیش آمدیم بدانجا مراجعه شود] پس دور مرتفع شد.

و اما در اوامر احتیاط: مراد از احتیاط و اتقاء که موضوع این اوامر

است عبارتست از پیکره فعل یعنی عمل محتمل الوجوب با جمیع اجزاء و شرائط به استثنای قصد قربت و مولی این معنا را تصور نموده و امر کرده پس امر احتط و اتقوا و... روی ذات العمل رفته پس صدور امر احتط متوقف بر عبادیت و تحقق قصد قربت نیست بعد که امر آمد مکلف آن عمل محتمل را به قصد امثال همان امر انجام می دهد و عبادیت هم درست می شود پس موضوع که احتیاط باشد متوقف بر صدور امر نیست آری صدور امر متوقف موضوع است پس توقف طرفینی نیست پس دور نیست و خلاصه احتیاط در این موارد به معنای حقیقی کلمه نیست.

و من هنا: شاهد بر جواب حلّی اینکه وقتی ما به فتاویٰ علما مراجع کنیم می بینیم در اینگونه موارد که عمل محتمل العبادة است فتوا داده اند به اینکه: انجام فلان عمل مستحب است چه مکلف بداند که فی الواقع این عمل مشکوک العبادیه است و چه نداند و نیز چه به داعی احتمال مطلوبیت انجام بدهد تا نه به داعی استحباب مسلّم بجا آورد در حالیکه اگر احتیاط در اوامر احتیاط به معنای حقیقی کلمه بود یعنی اتیان عمل به انگیزه احتمال مطلوبیت نباید مجتهد قاطعانه فتوا به استحباب می داد و قید و شرطی هم نمی کرد بلکه مقید می کرد به اتیان عمل به داعی احتمال مطلوبیت تا احتیاط حقیقی صدق کند و هذا خلاف سیرة العلماء و اهل الفتوی که بقول مطلق فتوا به استحباب می دهند.

ثم ان منشأ: (اخبار من بلغ) [تسامح در ادله سنن]

مقدمه: مفاد اخبار من بلغ اینست که: هر کسی ثوابی بر عملی باو برسد چه از طریق معتبر و چه غیر معتبر یعنی ثواب بالغ از طریق غیر معتبر بما نرسیده باز هم انجام دهیم به امید آن ثواب بما می دهند و بر اساس همین روایات علما قائل به تسامح در ادله سنن هستند یعنی می گویند: مستحبات با دلیل

ضعیف هم قابل اثبات است و بعضاً به مکروهات هم این تسامح را سرایت می دهند... با حفظ این مقدمه می گوئیم:

مطالبی که تا به حال بصورت اشکال و جواب ذکر شد و همه سعی داشتند که ثابت کنند که در محتمل الوجوب عبادی هم احتیاط میسور است عموماً مربوط به شبهات وجوبیه ایکه بود که منشأ شبهه و احتمال وجوب وجود یک خبر ضعیف نباشد حالا می خواهیم بگوئیم: اگر منشأ شبهه وجود خبر ضعیفی بر وجوب باشد دیگر نیازی به اخبار الاحتیاط و اوامر الاتقاء نیست تا بحث کنیم که این اوامر ارشادی عقلی هستند یا مولوی شرعی و نیازی به اتیان عمل به داعی احتمال مطلوبیت هم نیست، نیازی به اثبات امر مولوی از راه برهان لمّی و برهان انّی هم نیست زیرا که روایات فراوانی داریم تحت عنوان اخبار من بلغ که دلالت می کنند بر استحباب هر عمل که محتمل الثواب باشد و عمل محتمل را به قصد آنها بجا می آوریم بیان مطلب: اخبار در این رابطه فراوان است که مرحوم آشتیانی تمام آنها را در بحر الفوائد آورده ولی روشنترین آنها از حیث دلالت سه روایت است که مرحوم شیخ آورده: ۱- صحیححه هشام بن سالم از امام صادق(ع):

قال(ع): من بلغه عن النّبی(ص) شیئی من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول الله لم یقله مرحوم مجلسی در بحار الانوار فرموده: این حدیث از احادیث مشهوره ای است که عامّه و خاصه آن را به اسانید گوناگون از پیامبر خدا نقل کرده اند.

۲- در کتاب عدة الداعی از کلینی ره به سندش ائمه(ع) نقل شده که فرموده اند: من بلغه شیئی من الخیر فعمل به کان له من الثواب ما بلغه و ان لم یکن الامر كما فعله

۳- سید بن طاووس در کتاب اقبال از امام صادق(ع) مثل همین حدیث

را بصورت مرسل نقل کرده با این تفاوت که بجای کان له من الثواب... آمده کان له ذلك کیفیت استدلال به اخبار من بلغ: این احادیث بدلالت مطابقی دلالت دارند بر اینکه فلان عملیکه از طریق ضعیف هم وجوب آن بدست تو رسیده اگر انجামش دادی ثواب می بری و ثواب کاشف از اطاعت است و اطاعت عندالمشهور متفرع بر امر است که به قصد امتثال امر اتیان شود. پس با مللزمه دلالت دارد که اتیان این عمل مأمور به امر استحبابی است آنگاه محتمل الوجوب عبادی را به قصد امتثال همین امر بجا می آوریم و مشکلی نخواهیم داشت.

اشکالات: به دلالت این اخبار چهار اعتراض وارد شده:

اشکال اول: معترض می گوید: در این روایات فاعل من بلغ، شیئی من الثواب یا ثواب است (یعنی مقدار معینی از ثواب که مثلاً در روایات آمده ثواب فلان عمل مطابق با ثواب عتق یک رقبه است و...) پس اصل ثواب داشتن مفروض و مسلم گرفته شده و این مال واجبات و مستحباتی است که اصل الوجوب او الاستحباب در آنها مسلم باشد پس ربطی به ما نحن فیه که اصل الثواب مشکوک است ندارد و در ما نحن فیه کشف از امر نمی کند.

جواب ما: اگر چه در ظاهر فاعل من بلغ، ثواب، است ولی تقدیر کلام اینست که: مَنْ بلغه عمل له ثواب پس بدرد ما می خورد زیرا می گوئیم: دعا عند رؤية الهلال مثلاً از طریق خبر ضعیف بما رسیده که ثواب دارد و واجب است (صغری) و کبرای کلی هم اینست که: مَنْ بلغه عمل له ثواب فعمله کان له ذلك.

نتیجه می گیریم که پس دعا عند الرؤية ثواب دارد البته مقدار ثواب آن با خدا است. و شاهد بر اینکه چیزی مقدر است دو امر است:

الف: در این روایات آمده: فعمله و لاریب در اینکه منظور ثواب نیست

چون ثواب که عمل کردنی نیست، ثواب نتیجه کار انسان است و امر او بدست خدا است.

ب: در روایات آمده: کان له اجر ذلک و لاریب که این به خود عمل بر می گردد نه به ثواب چون معنا ندارد که بگوید ثواب، اجر دارد چون ثواب و اجر هر دو یکی است.

و علاوه بر این دو جواب می گوئیم: در همه روایات که این تعبیر نیامده در بعض روایات آمده: بلغه شیئی من الخیر فعمل به یعنی کار خیر و نیک،

اشکال دوم: مقدمه ثبوت ثواب در مقابل انجام عملی که محتمل الوجوب یا استحباب است به دو صورت متصور است:

۱- یکدلیل خارجی دلالت کند بر اینکه فلان عمل محتمل مستحب است مثلاً بدنبال آن مکلف عمل را به داعی امثال همان امر انجام دهد و ثواب امثال آن امر را ببرد.

۲- مکلف آن عمل محتمل را احتیاطاً یعنی بداعی احتمال امر انجام دهد که در این صورت به پاداشی که می رسد ثواب نخواهد بود بلکه تفضل می شود و چنین چیزی کاشف از امر مولوی استحبابی نیست.

با حفظ این مقدمه می گوئیم آنچه از اخبار من بلغ استفاده می شود همانا صورت دوم است نه اولی یعنی این روایات دلالت نمی کند بر اینکه فاعل این عمل محتمل الوجوب مثلاً به قصد امثال امر مستحق ثواب است تا با مللزمه کاشف از یک امر مولوی به آن عمل باشد تا در نتیجه اتیان محتمل الوجوب عبادی بداعی امثال آن امر باشد بلکه دلالت دارند بر اینکه: فاعل این عمل محتمل بداعی احتیاط پاداش می برد به عنوان تفضل و شاهد مطلب اینکه فرموده: فعمله التماس ذلک یا فعمله طلباً لقول

النبی(ص) و... پس بدرد محتمل العبادہ نمی خورد چون در آنجا احتیاط ممکن نیست و نیز کاشف از استحباب شرعی هم نیستند چون ثواب بر خود احتیاط است.

جناب شیخ از این اشکال جوابی ندارند.

و روی همین اشکال از خیر اخبار من بلغ هم می گذرند.

اشکال سوم: موضوع اخبار من بلغ عنوان خیر است چون تعبیر کرده به اینکه من بلغه شیئی من الثواب علی شیئی من الخیر و یا فرموده: من بلغه شیئی من الخیر فعله و... که باید خیریت محرز باشد و آنکه خیر بودن در آن محرز است مستحب مسلّم است که اگر تعبدی باشد اصل صحت آن محتاج به قصد قربت است و اگر توصلی باشد ترتب ثواب در آن متوقف بر قصد قربت است و موضوع باید قبل از حکم موجود شود آنگاه مورد اخبار من بلغ مستحب معلوم است و اگر این اخبار بخواهد محتمل العبادہ را شامل شود مستلزم دور است زیرا که شمول این اخبار محتمل العبادہ را متوقف است بر اینکه ابتدا استحباب آن محرز شود و استحباب هم موقوف است بر شمول این اخبار محتمل العبادہ را و دلالت این اخبار بر استحباب آن و دور هم که باطل است پس مختص به مستحبات مسلّمه است.

ان قلت: مستحب مسلّم که به حکم عقل ثواب دارد دیگر نیازی به بیان نیست قلت: منظور اخبار بیان مقدار خاصی از ثواب است که این را عقل درک ندارد.

جواب ما: موضوع اخبار من بلغ اگر چه خیر است ولی مراد خیر به معنای حقیقی نیست یعنی چیزهاییکه استحباب آنها مسلم باشد نیست بلکه محتمل العبادہ را هم می گیرد.

وقتی این اخبار دلالت کرد بر ثبوت ثواب بالملازمه دلالت می کند

بر وجود امر و بعد عمل را به قصد اتیان آن بجا می آوریم و به عبارت بهتر: مراد از خیری که موضوع است مجرد عملی است که مطابق با عبادت باشد از جمیع جهات به استثنای قصد قربت و بعد که امر آمد قصد قربت هم می آید.

اشکال چهارم: مقدمه: بلوغ ثواب از راه خبر ضعیف بر سه وجه است:

۱- دلیل ضعیفی دلالت کند بر اینکه فلان عمل مستحب است یا دارای ثواب است.

۲- دلیل ضعیفی دلالت کند بر اینکه در ترک فلان عمل عقاب است که بالملازمه دلالت دارد که بر فعل آن ثواب است.

۳- دلیل ضعیفی دلالت کند بر اینکه فلان عمل واجب است یعنی در فعل آن ثواب و در ترک آن عقاب است.

با حفظ این مقدمه می گوئیم:

این اخبار تنها وجه اول را شامل است یعنی ثابت می کنند استحباب مولوی را در صورت بلوغ ثواب یعنی در محتمل الاستحباب پس شامل محتمل الوجوب نمی شود تا اتیان آن به قصد امثال این امر صحیح باشد چونکه فرموده: من بلغه ثواب که ظهور در ثواب محض دارد و نفرموده: بلغه عقاب یا بلغه عقاب و ثواب پس باز هم بدرد ما نمی خورد.

جواب ما: اطلاق روایات من بلغ این اشکال را رد می کند چون بلوغ ثواب هر یک از سه وجه مذکور را می گیرد و اختصاص به فرض اول ندارد زیرا که بلوغ ثواب اعم است از اینکه بالمطابقه باشد و یا بالملازمه که در اخبار بر عقاب بر ترک با ملازمه دال بر ثواب است.

علاوه اثبات شیئی هم نفی ما عدا نمی کند یعنی وعده ثواب نفی نمی کند وعده عقاب بر ترک را بعد می فرماید:

اما ایراد اول [در عبارت شیخ ره و طبق بیان ما ایراد دوم] انصافاً وارد است چون ظاهر اخبار من بلغ اینست که عمل متفرع بر بلوغ است چون با فاء تفریع گفته بلغه فعله و بلوغ داعی بر عمل است یعنی چون بما رسیده که فلان کار ثواب دارد ما به امید و بداعی احتمال امر و خلاصه احتیاطاً انجام می دهیم نه به عنوان دیگر.

و مؤید مطلب اینکه در خیلی از روایات مقید کرده به اینکه: فعله طلب قول النبی (ص) یا التماس ذلک الثواب و...

و وقتی این شد کاشف از استحباب شرعی و امر مولوی ندبی نیست تا عمل به قصد امتثال آن اتیان شود و وقتی مفاد اخبار من بلغ این شد که محتاط ثواب دارد خواهیم گفت: العقل مستقلّ به اینکه احتیاط موجب مدح و ثواب است و چنین فاعلی که به امید اقدام کرده آدم مدوحی است آنگاه اخبار من بلغ از دو حال خارج نیست:

الف: یا دلالت می کنند بر اصل ثواب یعنی همینقدر اجمالاً دلالت می کنند بر اینکه شخص محتاط و فاعل بدنبال بلوغ ثواب، مثاب است این معنای مطابقی آنها است در این صورت موکد حکم عقل خواهند بود.

و اما مدلول التزامی این اخبار:

وقتی که این اخبار بالمطابقه دلالت کردند بر ثبوت ثواب و لو بر عنوان احتیاط کاری پس بالملازمه دلالت دارند بر طلب شارع مر آن فعل احتیاطی را.

آنگاه این طلب از دو حال خارج نیست:

۱- یا طلب ارشادی است و ما را ارشاد می کند به تحصیل همان ثوابی که تفضلاً خداوند بما وعده داده که چنین طلبی لازمه استحقاق ثواب است یعنی وقتی عقل و شرع حکم به استحقاق نمودند لازمه اش یک امر ارشادی

به تحصیل آن ثواب است و چنین طلبی عین امر به احتیاط در اوامر احتیاط است که مؤکد حکم عقل است و امر مولوی نیست تا علیحده قصد امتثال بطلبد.

۲- و یا طلب مولوی استحبابی است که خواهیم گفت وعده ثواب لازمه اش امر استحبابی مولوی نیست زیرا که حکم شرع به تنجز ثواب تصدیق همان حکم عقل است به تنجز ثواب و لازمه اش امر ارشادی است نه مولوی و ما نحن فیه شبیهه آیه شریفه است که می گوید: من یطع الله و رسوله یدخله جنات تجری... که عقل هم مستقل است بر این معنی با این تفاوت که مورد آیه و وعده ثواب بر اطاعت حقیقیه است و مورد بحث ما وعده ثواب بر اطاعت حکمیّه یعنی احتیاط است که عبد با احتیاط در حکم مطیع است نه واقعاً مطیع.

پس ما نحن فیه شبیهه وعده ثواب بر نیت خیر است که شخص با نیت خیر در حکم مطیع است از این حیث که انقیاد کامل دارد و توطین نفس کرده و عزم جزم بر فعل دارد. و اما ما یتوهم: بعضی ها توهم کرده اند که اخبار من بلغ شبیهه اخبار من سرح لحيته فله كذا است.

بیان ذلک: در موارد زیادی آقایان فقها از راه وعده ثواب، استحباب را استکشاف می کند.

مثلاً می گویند: حدیث گفته: هر کس محاسن خود را شانه کند فلان مبلغ ثواب دارد که بالاتزام دلالت دارد بر استحباب آن امر و اینکه دارای امر مولوی استحبابی است که اینکه خیلی جاها از راه وعده عقاب بر فعل حرمت شرعیّه را و از راه وعده عقاب بر ترک وجوب شرعی فعل را کشف می کنند حال چه اشکال دارد که بگوئیم ما نحن فیه هم چنین است یعنی

ثبوت ثواب بر فلان عملی که بلغ الینا بطریق غیر معتبرانه مستحب مثلاً بالالتزام دلالت می کند بر استحباب و امر مولوی ندبی آنگاه عمل را به قصد امتثال آن امر ندبی بجا می آوریم و احتیاط در عبادت هم درست می شود حال این چه اشکال دارد؟

شیخ اعظم ره می فرماید: بین ما نحن فیه با اخبار تسریح لویه فرق است و آن اینکه:

مقدمه: همانطوریکه در حاشیه رحمت الله آمده: لاریب در اینکه ثواب دائر مدار اطاعت است ولی اطاعت دو قسم است.

۱- حقیقه

۲- حکمیه در اطاعت حقیقه اگر عمل بداعی امر مسلم و معلوم انجام شود ثواب دارد و در اطاعت حکمیه اگر بداعی احتمال امر انجام شود ثواب دارد با حفظ این مقدمه می گوئیم: اخبار تسریح لویه دلالت نمی کنند بر اینکه ثواب بر اطاعت حکمیه مترتب می شود یعنی اگر تسریح لویه را به داعی احتمال امر انجام دادی ثواب دارد بلکه دلالت می کند بر اینکه مجرد تسریح لویه ثواب دارد.

و این دلیل آنست که ثواب از جهت اطاعت حقیقه است که کاشف از امر مولوی است و لذا بالملازمه دلالت می کند بر وجود امر مولوی ولی اخبار من بلغ دلالت می کند بر ترتب ثواب بر اطاعت حکمیه یعنی احتیاط بعضی ها ظهورشان اینست و در بعضی تصریح بدان کرده که قبلاً اشاره شد و این بالملازمه کاشف از یک امر مولوی نیست تا امتثال به قصد آن امر صحیح باشد بلکه کاشف از یک امر ارشادی است و لذا قیاس مع الفارق است.

ب: و یا اخبار من بلغ دلالت می کنند بر ثبوت ثواب بالغ یعنی آن حد

معین از ثواب را که به شما وعده داده اند می دهند کما اینکه مورد بعضی از اخبار همین است مثلاً دارد: کان له من الثواب ما بلغه.

در این صورت مفاد اخبار من بلغ با مفاد حکم عقل مغایر است چون عقل دلالت می کند بر استحقاق اصل ثواب و لازمه آن طلب ارشادی از شارع به تحصیل آن است و کاشف از امر مولوی نیست.

منتهی در این صورت هم مدلول اخبار من بلغ اخبار و حکایت از تفضّل الهی است نظیر من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و پاداش تفضلی هم کاشف از امر مولوی نیست تا عمل به قصد آن امر اتیان شود. پس از راه اخبار من بلغ هم نتوان پیش آمد.

ثم ان الثمرة: به عقیده ما از راه اخبار من بلغ که وعده ثواب داده استحباب شرعی آن عملیکه بلغه ثواب ثابت نمی شود و بدنال آن کاشف از یک امر مولوی استحبابی هم نیست بلکه مفاد اخبار من بلغ این شد که اتیان به آن عمل از باب احتیاط و التماس ثواب موعود ثواب دارد و ارشاد به همان حکم عقل شد ولی به عقیده متوهم که قیاس کرد اخبار من بلغ را به اخبار تسریح لویه، این اخبار هم دلالت می کنند بر استحباب شرعی فلان عمل و بدنال آن کاشف از امر مولوی ندبی هستند.

حال ثمره قول ما و قول متوهم در کجاها ظاهر می شود؟ می فرماید ثمره در آثاریکه بر مستحبات شرعیّه مترتب می شوند ظاهر می شود یعنی مستحبات شرعیّه علیحده آثاری دارد و اگر بدلیل ضعیفی ثواب بر عملی بار شد یا استحباب آن بیان شد اخبار من بلغ آنجا را می گیرد.

آنگاه اگر گفتیم این اخبار مؤکد حکم عقل است اثر شرعی آن مستحب بار نمی شود و بقول متوهم بار می شود دو مثال:

۱- می دانیم که وضوی شرعی که امر شرعی دارد [از قبیل وضو برای

نماز که امر قرآنی دارد فرموده و اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا... دارای آثاری است و مهمترین اثر آن اینست که: رافع حدث است و می توان با آن وارد نماز شد، دست به خط قرآن زد و...

حال از طریق ضعیفی بما رسید که مثلاً وضو برای نوم مستحب و دارای ثواب است و اخبار من بلغ بر این مورد منطبق شد بر مبنای ما چنین وضوئی مستحب شرعی نشدو آثار وضوی شرعی را هم ندارد که رافع حدث و مبیح للصلوة باشد ولی بر مبنای متوهم آثار بار می شود.

قوله فتأمل: شاید اشاره به این باشد که میان استحباب شرعی و رافعیة للحدث ملازمه نیست زیرا که ای چه بسیار وضو هائیکه شرعی هستند و دلیل معتبر هم دارد ولی رافع حدث نیست نظیر وضوی شخص مسلوس [کسیکه مبتلا به سلسله البول است] و مبطون [کسی که مبتلا به مرض بطن است] و زن مستحاضه که مرتب در حال خون دیدن است و زن حائض و... با این تفاوت که در مسلوس و مبطون و مستحاضه وضو مبیح للصلوة هست ولی در حائض مبیح هم نیست پس این ثمره ظاهر نمی شود که بر مبنای متوهم کذا...

۲- در باب وضو شستن آن مقدار از محاسن که در محدوده صورت است لازم می باشد ولی شستن آن مقدار از محاسن که مسترسل است یعنی رها شده و خارج از حد صورت محل بحث است فرض کنید از طریق ضعیفی بما رسیده که شستن آن ثواب دارد اخبار من بلغ هم اینجا را گرفت آنگاه بر مبنای ما استحباب شرعی این غسل ثابت نمی شود پس نتوان با بلل و رطوبت لویه مسترسله مسح نمود و از رطوبت آن کمک گرفت چون عضو وضو نشد بلکه از باب احتیاط انجام می دهیم ولی بر مبنای متوهم وعده ثواب کاشف از استحباب شرعی است پس این غسل هم عضوی از اعضاء

وضو است ولی عضو مستحب نه واجب پس از رطوبت آن می توان کمک گرفت برای مسح.

بعد می فرماید: بلکه به احتمال قوی می توان گفت که ولو این غسل مستحب شرعی هم باشد نتوان از رطوبت آن برای مسح کمک گرفت.

قوله فافهم: اشاره به اینست که وجه این احتمال قوی مذکور را بدان و بفهم و آن اینکه بر فرض استحباب شرعی اولاً باید مسح به بلل اعضاء وضو باشد و عضویت این غسل مسلّم نیست شاید مستحب علیحده باشد و ثانیاً باید به عضو واجب باشد و این غسل از اعضاء واجبه نیست پس بر فرض استحباب شرعی هم کفایت نمی کند.

تنبيه سوم

مقدمه: واجب در یک تقسیم بدو قسم می شود.

۱- واجب تعیینی و آن عبارتست از: الواجب بلا بدیل یعنی معیناً خود همین عمل واجب است مثل نماز و چیزی جای آن را نمی گیرد و بدل از او واقع نمی شود.

۲- واجب تخییری و آن عبارتست از واجبی که بدیل و عدل دارد و می توان او را رها کرد و عدل او را انجام داد همانند خصال کفّاره در ماه رمضان که مخیر است بین اطعام ستّین مسکیناً یا عتق رقبه و یا صیام شهرین متتابعین. دو باره واجب تعیینی بر دو قسم است:

۱- واجب تعیینی بالا صلاة: یعنی از روز اول که از شارع صادر شد معیناً واجب بوده مانند امر به نماز و...

۲- واجب تعیینی بالعرض یعنی روز اول که از شارع مقدس فرمان آمد

و جوب تخییری بود میان دو یا چند عمل ولی در اثر اینکه بعضی از افراد این واجب متعذر شده و منحصر شده در یک فرد بالعرض و جوب تعینی پیدا کرده یعنی خود بخود معین شده مثلاً در خصال کفاره فرضاً عتق الان متعذر است، صیام شهرین هم برای شخص متعذر است ولی اطعام میسور است پس وظیفه منحصر شده در اطعام. همچنین واجب تخییری هم دو قسم است:

۱- تخییر عقلی و آن عبارتست از اینکه امر مولی روی کلی و طبیعت رفته ولی کلی دارای افراد مختلفه ای است و عقل ما را منحیر می کند میان هر فردی از افراد که طبیعت بر آن منطبق می شود. مثل اکرم انساناً.

۲- تخییر شرعی و آن عبارتست از اینکه در لسان خود دلیل آمده افعال احد هذه الامور یا فرموده: صم او اعتق او اطعم و...

با حفظ این مقدمه می گوئیم: در باب شبهات و جوبیه گاهی شک ما در جوب تعینی بالاصالة است که آیا فلان عمل واجب است یا نه که اگر واجب باشد و جوبش تعینی بالاصاله است همانند دعا عند رؤیة الهلال و... در چنین موردی اصالة البرائة از جوب جاری می شود به حکم همان ادله اربعه ایکه گذشت.

و گاهی شک ما در جوب تعینی بالعرض است مثلاً در کفاره ماه رمضان فرض کنید صیام و عتق برایمن میسر نیست و خصوص اطعام میسر است ولی شک دارم که آیا اطعام از اصل بر من واجب بوده بنحو تخییر تا الان به نحو تبیین واجب باشد یا نه در اینجا هم اصالة البرائة جاری می شود. ولی گاهی شک ما در جوب تخییری است فی المثل می دانم که در کفاره ماه رمضان اطعام بر من واجب است ولی شک دارم که آیا تعیناً واجب است و یا منحیر هستم بین اطعام و صیام [البته هر دو هم میسور

است] در نتیجه الآن شک دارم که آیا صوم بعنوان واجب تخییری بر من واجب است یا خیر.

در اینجا آیا اصالة البرائة از وجوب تخییری صوم جاری می شود یا نه؟ می فرماید: در چنین موردی ادله برائت چه عقلی و چه نقلی جاری نمی شود زیرا که فلسفه جریان اصل برائت عبارتست از رفع کلفت و مضیقه و در ما نحن فیه چون تخییر در کار است بدون جریان اصل هم مضیقه ای نیست چون مکلف مختار است و می تواند صیام را ترک کند و برود سراغ بدل آن پس اصل فایده ندارد و بلکه اگر اصل جاری شود مضیقه می آورد و نقص غرض می شود زیرا که اصل برائت از صیام که آمد اطعام بر انسان واجب تعیینی می شود و این موجب مضیقه است.

سؤال: آیا نسبت به وجوب تخییری صوم استحباب عدم وجوب جاری نمی شود یعنی بگوئیم: یک زمانی صوم وجوب تخییری نداشت به عنوان کفاره الان شک داریم در وجوب آن استصحاب کنیم عدم آن را که البته ما فعلاً بحثی در استصحاب نداریم بحث ما در برائت است؟

جواب: باید تفصیل قائل شد میان تخییر عقلی و شرعی بیان ذلک: تارة شک ما در وجوب تخییری عقلی است یعنی اگر هم صیام مثلاً در واقع واجب تخییری باشد به حکم عقل است نه شارع فی المثل شک دارم که آیا کلی کفاره واجب است که دارای سه فرد است و قدر جامع میان صیام و اطعام و عتق است و یا خصوص اطعام که یکی از افراد کلی است واجب است که در حقیقت دوران بین تعیین و التخییر است.

در اینجا اصالة عدم الوجوب نسبت به خصوص صیام که شک در وجوب تخییری او دارم جاری نمی شود زیرا که در واقع یک وجوب بیشتر نیست و آنها امرش مردد شده میان اینکه به کلی و قدر مشترک تعلق گرفته

یا به فرد معین اطعام پس نسبت به خصوص صیام یقیناً و جوبی تعلق نگرفته و شک ندارم که استصحاب کنم و آنکه متعلق و جوب است یا کلی است و یا خصوص اطعام که در آنها هم اصالة عدم الوجوب جاری نیست چون علم اجمالی کما سیأتی انشاء الله مانع است از جریان اصل و لذا نوبت می رسد به اینکه؟

در اینجا دوران امر میان تعیین و تخییر و اگر معیناً اطعام را انجام دهم حتماً امتثال شده ولی اگر فرد دیگر را اختیار کنم شک دارم که امر کفاره از عهده من ساقط می شود یا نه؟ اصالة عدم السقوط جاری می کنم پس باید همان فرد را انجام دهم و جای اصالة عدم الوجوب نیست.

و تارةً شک ما در وجوب تخییری شرعی است:

مثلاً یقین دارم که شارع مقدس امر به اطعام نموده و فرموده: اطعم ولی شک دارم که آیا معیناً فرموده: اطعم و یا مخیراً فرموده: صم او اطعم آیا در اینجا استصحاب عدم جاری می شود یا خیر؟ می فرماید: دو مقام از بحث داریم:

۱- نسبت به حکم تکلیفی ۲- نسبت به حکم وضعی

اما اجراء اصل نسبت به حکم تکلیفی یعنی وجوب تخییری صیام بلامانع است زیرا که ارکان استصحاب نسبت به آن تام است یعنی زمانی بود که یقیناً صیام بصورت وجوب تخییری بر من واجب نبود و آن قبل از افطار عمدی و آمدن کفاره بود ولی الان شک دارم در وجوبش استصحاب می کنم عدم آن را .

و اما اجراء اصل نسبت به حکم وضعی یعنی سقوط واجب معلوم که اطعام باشد با انجام این فرد مشکوک که صیام باشد یعنی اگر فرد مشکوک را انجام دادم و شک کردم که بدین وسیله آیا واجب معلوم از عهده من

بر داشته می شود یا خیر؟

در اینجا آیا اصالة عدم السقوط جاری می شود یا نه؟

مطلب دارای دو صورت است:

۱- تارةً شک دارم در اینکه آیا فرد مشکوک الوجوب مسقط فرد معلوم

الوجوب هست یا نه؟ در این فرض آری استصحاب عدم لازم وضعی یعنی

سقوط هم جاری می شود.

۲- و تارةً یقین دارم به اینکه فرد مشکوک الوجوب حتماً مسقطیت دارد

یعنی اگر آن را انجام دادم فرد معلوم حتماً از گردنم بر داشته می شود منتهی

شک دارم که آیا این فرد یکی از دو فرد واجب تخییری است و مسقطیت

دارد یا اینکه یک عمل مباح ولی مسقط واجب است؟

در اینجا نمی توانم استصحاب کنم عدم سقوط فرد واجب را چون در

سقوط آن شک ندارم بلکه قطع به سقوط دارم و رکن ثانی استصحاب یعنی

شک منهدم شده.

سؤال: آیا عمل مباح یا مستحب هم مسقط واجب می شود؟

جواب: آری ای چه بسا مباحی مسقط واجبی باشد یا مستحبی چنین

اثری داشته باشد نظیر اینکه سفر مباح یا مستحب و یا واجب و یا سفر

مکروه مسقط وجوب صوم و وجوب اتمام است و تنها سفر حرام است که

چنین اثری ندارد. البته در کجاها مسقط هست دانه دانه دلیل می طلبد.

و اما اگر شک داشتم در وجوب تخییری صیام و در خارج انجام اطعام

برای من متعذر شد و امر منحصر شد در صیام اینجا شک من در وجوب

تخییری مبدل می شود به شک در وجوب تعیین بالعرض و قبلاً اشاره شد

که در چنین موردی اصالة البرائة جاری می شود.

قوله و ربما يتخیل: بعضی ها پنداشته اند که ما در فقه در باب

نماز جماعت فرعی داریم که آنهم مثال دیگری و نمونه روشنی است از مواردیکه عمل مشکوک الوجوب است ولی مسقط بودن آن از واجب مسلّم است و آن اینکه: می دانیم که انسان در حال اختیار مخیر است بین نماز فرادی با قرائت و یا نماز جماعت بدون قرائت که به همان قرائت امام اکتفا می کند.

منتهی بحثی است که آیا اقتدا کردن و به جماعت خواندن مستحبی است که مسقط از واجب تعیینی است که نماز با قرائت باشد و یا یکی از دو فرد واجب تخییری است حال در حال اضطرار که شخص عاجز از قرائت صحیح و عاجز از تعلّم آنست بنا بر مبنای اوّل که عندالاختیار مستحب مسقط بوده عندالاضطرار ایتمام واجب تعیینی بالعرض نمی شود بلکه مکلف مخیر است میان ایتمام و صلوة فرادی بدون قرائت چون کلّ منهما مسقطیت دارند و تعیین احد هما دلیل می طلبد.

ولی بنا بر مبنای دوّم که عندالاختیار واجب تخییری بوده باید گفت که مع تعذر القرائة آن فرد از واجب که صلاة فرادی باشد متعذر شده و امر منحصر می شود در فرد دیگر که نماز جماعت باشد و آن فرد واجب تعیینی بالعرض پیدا می کند.

ولی ما الان شک داریم که آیا ایتمام عندالتمکن از فرادی مستحب مسقط است یا واجب تخییری مسقط؟ و بدنبال آن شک می کنیم که آیا عندالضرورة ایتمام واجب تعیینی می شود یا نه می توانیم اصالة عدم الوجوب جاری کنیم.

و اما نسبت به مسقط بودن اصالة العدم جاری نیست چون مسقطیت قطعی است و هكذا نسبت به وجوب تعیینی بالعرض هم اصالة البرائة جاری می شود.

شیخ اعظم ره می فرماید: این فرعی که شما آوردید مثال برای شک در وجوب تخییری با علم به مسقطیت نیست بلکه مثال برای یقین به وجوب تخییری است بیان ذلک: امر مولی روی کلی و قدر جامع صلوة تعلق گرفته و فرموده اقم الصلوة که دارای دو فرد است.

۱- صلوة فرادی.

۲- جماعت و هر کجا امر روی کلی آمده باشد عقل انسان او را مخیر می کند میان هر یک از دو فرد و هر کدام از دو فرد متصّف به وصف وجوب می شوند و صلوة واجب بر هر یک منطبق می شود و وقتی وجوب تخییری شد الا و لابد با تعدّر یک فرد که صلوة فرادی با قرائت باشد فرد دیگری متعیّن می شود که صلوة جماعت باشد و ما در وجوب تخییری شک نداریم که استصحاب عدم کنیم.

ان قلت: ما شنیده ایم که نماز جماعت مستحب است نه واجب شما چگونه می گوئید واجب؟

قلت: وصف نماز جماعت به استحباب از باب اینست که هر کجا کلی و قدر جامع دارای دو فرد باشد و یکی از آن دو افضلیت داشته باشد آقایان می گویند: آن فرد واجب تخییری و مستحب تعینی است مثل اعتق رقبة که رقبة مؤمنه افضل الفردین است و...

در ما نحن فیه هم اتصاف نماز جماعت به استحباب از این باب است یعنی عقل ما را مخیر می کند.

منتهی این فرد را انجام بدهیم بهتر است و ثواب بیشتری دارد و وقتی اتصاف به ندبیت از این باب شد می گوئیم: این اتصاف مختص به مواردی است که مکلف قادر باشد بر هر یک از دو فرد و وقتی که یکی از آن دو یعنی فرد غیر افضل متعذر شد الا و لابد فرد افضل متعیّن می شود و جای

استحباب نیست.

تنظیر: انسان مختار قادر بر قرائت مخیر است بین فرادی و جماعت ولی جماعت افضل است اما اگر مانعی از خارج مثل ظلم ظالم و اکراه مکره انسان را ملزم ساخت به جماعت و مانع شد از انجام نماز فرادی الآ و لابد جماعت متعین می شود و جای استحباب نیست.

قوله و لکن: واجبات تخییری هم دو قسم می شوند:

۱- تارة بدل اضطراری در کار نیست همانند باب اطعام و صیام که چیز دیگری جای آنها نیست بلکه عند الاختیار و الاضطرار حکم همین است در چنین موردی با تعذر احد هما دیگری تعین پیدا می کند.

۲- و تارة بدل اضطراری دارند مثل ما نحن فیه در چنین مواردی به مجرد تعذر نماز فرادی با قرائت نتوان گفت ما بکلی از نماز فرادی عاجزیم و جماعت متعین می شود چون بدل اضطراری داریم که همان نماز فرادی بدون قرائت باشد و لذا امر دائر است میان احدالمسقطین.

۱- جماعت که مسقط از فرادی است.

۲- فرادی بدون قرائت و تعیین احدالمسقطین محتاج به دلیل است پس با تعذر احد هما هم شک می کنیم که دیگری واجب تعیینی می شود یا نه؟ اصالة البرائة جاری می شود.

قال فخر المحققین: جناب علامه ره فتوی داده به اینکه: بر شخصیکه بیسواد است و عاجز است از قرائت یعنی حمد و سوره ولی متمکن از ایتام می باشد واجب است نمازش را به جماعت بر گزار کند و حق ندارد بصورت فرادی بدون قرائت نماز بخواند حال جناب فخرالمحققین فرزند علامه در شرح این گفتار پدر فرموده دلیل وجوب ایتام اینست که قرائت امام برای مأموم هم محسوب می شود و کان خود مأموم خوانده و با تمکن

از ایتمام متمکن است از نماز صحیح و کامل با قرائت و لذا نوبت به فرادی بدون قرائت نمی رسد.

بعد فرموده: به عقیده پدرم محتمل است کسی بگوید: بر شخص عاجز از قرائت، به جماعت خواندن واجب نیست بلکه می تواند به فرادی و بدون قرائت بخواند و استدلال کرده به دو دسته از عمومات:

۱- عموماتی که می گوید: اگر شخصی عاجز از قرائت و از تعلّم است می تواند به هر مقداری که می داند و لو یک جمله از قرائت و یا به ذکر اکتفا کند چه متمکن از ایتمام و اقتدا باشد یا خیر پس ایتمام بر عاجز نیست و راه دیگری هم دارد.

۲- عموماتیکه دلالت دارند بر اینکه نماز جماعت مستحب است [نه واجب] چه شخص متمکن از قرائت باشد و یا نباشد پس بر عاجز از قرائت هم، اقتدا معیناً واجب نمی شود.

بعد فرموده: همان قول اوّل [فتوای پدر] اقوی است بدلیل اینکه عندالاختیار و التمكن به جماعت خواندن یکی از دو فرد واجب تخییری بود و می دانیم که هر گاه یکی از دو فرد واجب تخییری متعذر شد فرد دیگر آن متعین می شود و این بحث در اصول به ثبت رسیده.

بعد فرموده: و محتمل است عدم وجوب یعنی با تعذر صلوة فرادی مع القرائة هم نماز جماعت وجوب پیدا نمی کند زیرا همانطوری که به جماعت خواندن و قرائت امام مسقط وجوب قرائت از مأموم است همچنین تعذر هم مسقطیت دارد و وقتی هر کدام مستقلاً سبب اسقاط بودند دوران امر می شود بین احد المسقطین و هیچکدام دلیل بر تعیین ندارد پس مع التعذر هم نتوان گفت جماعت واجب تعیینی است.

بعد فرموده: منشأ این دو احتمال وجوب ایتمام و عدم آن عبارتست

از اینکه آیا قرائت امام بدلیت دارد عندالاختیار از قرائت مأموم و یا مسقط قرائت مأموم است اگر گفتیم بدلیت دارد پس عندالتعذر ایتمام تعین پیدا می کند روی همان قانون اصولی و اگر گفتیم مسقطیت دارد دوران امر می شود میان احد المسقطین...

شیخ اعظم می فرماید: مسئله بدلیت قرائت امام از قرائت مأموم و یا مسقطیت آن نیازمند تأمل بیشتر در روایات است چون از بعض روایات بدلیت و از بعضی مسقط بودن استفاده می شود و باید روایات را محاسبه نمود که جای آن در فقه است.

قوله ثم ان الكلام:

تمام مباحثی که در شک در وجوب تخیری گفتیم در شک در وجوب کفائی هم می آید:

مقدمه: واجب در تقسیم دیگر دو قسم می شود.

۱- عینی که بر فرد مکلفین واجب است و با انجام بعضی از عهده بعض دیگر ساقط نمی شود مانند نمازهای روزانه.

۲- کفائی که ابتدا بر همگان واجب می شود ولی با قیام من به الکفایه از عهده بقیه ساقط می شود و واجب عینی هم دو قسم می شود:

۱- عینی بالاصالة مثل نماز و روزه و...

۲- عینی بالعرض و آن عبارتست از هر واجب کفائی که من به الکفایه نداشته باشد و امرش منحصر شود در همین مکلف و اگر او هم انجام ندهد زمین می ماند مثل قضاوت که تعیین پیدا کرده در آقای زید و واجب کفائی هم دو قسم است. ۱- کفائی عقلی که امر روی کلی آمده و عقل می گوید: هر کدام اقدام کنند کفایت می کند.

۲- کفائی شرعی که خود شارع فرموده یکی از شماها باید انجام دهید [در واجب تخییری تخییر در مکلف به است و در واجب کفائی تخییر در مکلف است] با حفظ این مقدمه می گوئیم:

تارة در شبهات وجوبیه شک می کنیم در وجوب عینی بالاصالة مثل دعا عند رؤية الهلال در اینجا اصالة البرائة جاری می شود به حکم همان ادله اربعه.

و تارة شک می کنیم در وجوب عینی بالعرض مثلاً نمی دانم دفن میت کافر واجب است یا خیر که اگر واجب باشد کفائی است ولی الآن غیر از من کسی نیست و بالعرض بر من معین شده ولی شک دارم باز اصالة البرائة جاری می شود.

و تارة شک می کنیم در وجوب کفائی که آیا فلان عمل واجب کفائی هست یا نه منتهی اجمالاً می دانیم وجوبی آمده ولی نمی دانم که آیا وجوب عینی است و بر غیر آمده و یا وجوب کفائی است که دامنه اش دامن مرا هم می گیرد پس من الآن شک در وجوب کفائی عمل نسبت به خودم دارم.

مثلاً جماعتی نشسته اند و فردی مشغول نماز است کسی از در وارد شد و سلام کرد بر جمع مصلی می داند که جواب سلام واجب است ولی نمی داند که معیناً بر غیر او واجب است و یا بصورت کفائی بر همه جمع حتی مصلی وجوب دارد؟

در نتیجه شک می کند در وجوب کفائی جواب بر او.

در اینجا باز همه آن مباحث تکرار می شود که آیا اصالة البرائة جاری می شود یا نه؟ چرا؟

آیا استصحاب عدم وجوب جاری می شود یا نه؟ با همه تفصیلی که داشت و تکرار نمی کنیم.

در خاتمه می فرماید: فافهم: اشاره به اینکه قیاس شک در وجوب کفائی به شک در وجوب تخییری مع الفارق است چون در آنجا اصالة البرائة جاری نمی شد لکنه عبثابل نقض غرض ولی در اینجا اصالة البرائة جاری می شود و موجب توسعه و آزادی بر نماز گذار می شود پس بر او واجب نیست.

مسئله دوم: اجمال نص

مسئله دوم از مسائل اربعه مطلب دوم، پیرامون شبهات وجوبیه ایست که منشأ شبهه اجمال نص باشد فی المثل امری از مولی رسیده نسبت به استهلال در شهر رمضان المبارک.

ولی ما قائل هستیم به اشتراک لفظی امر بین الوجوب و الندب و یا بین الوجوب و الندب و الاباحه و یا قائل به اشتراک معنوی و مطلق الطلب هستیم و در هر حال از اطلاق کلام نمی توانیم قضاوت کنیم که آیا فلان عمل واجب است؟ یا مستحب؟ یا مباح؟ چون نص مجمل است.

حال وظیفه چیست؟ می فرماید: همانطوریکه معروف بین الاخباریین و الاصولیین در مسئله اول این بود که: احتیاط واجب نیست و می توانیم اصل برائت جاری کنیم همچنین معروف بینهما در این مسئله هم اصالة البرائة است و همانطوریکه در مسئله اول جماعتی از اخباریین از قبیل محدث بحرانی و استرآبادی مخالف بوده قائل به توقف و احتیاط شدند همچنین در این مسئله نیز این دو محدث قائل به وجوب احتیاط و توقف شده اند و تقریباً مطالب تکراری است و کاملتر آن را ما در همان بحث فقدان نص از زبان استرآبادی آورده و جواب دادیم در اینجا هم خلاصه ای از آن را از زبان

محدث بحرانی آورده و جواب می دهیم:

صاحب حدائق در کتابش اوّل فرموده: يجب التوقف بعد فرموده: آنانکه در این مسئله به اصل برائت اعتماد می کنند منظورشان آنست که بدین وسیله در باب اجمال نص جانب استحباب را بر جانب وجوب ترجیح دهند و نتیجه بگیرند: استحباب واقعی فلان عمل را.

سپس فرموده: این مطلب بدو دلیل باطل است:

۱- در باب احکام شرعیه آنهم پس از اكمال دین و بیان احکام همه وقایع تا دامنه قیامت نمی توان به برائت اصلیه مراجعه کرد آری قبل از اكمال دین مانعی نبود ...

۲- معنای سخن شما اینست که حکم واقعی الهی موافق با برائت اصلیه است و همان را که برائت می گفت خدا گفته و این باطل است زیرا که ما می دانیم که احکام خدا دائرمدار حکمتها و مصالح و مفاسد است و ای چه بسا حکمت در فلان عمل مقتضی وجوب باشد نه استحباب پس نتوان گفت حکم الله موافق با برائت اصلیه است فانه رجم بالغیب و جرثومه بلاریب.

شیخ اعظم می فرماید: تمام این فرمایشات واضح البطلان است و قبلاً جواب داده ایم و خلاصه اینکه: طرفداران اصالة البرائة دو دسته اند:

۱- مشهور آن را از اصول عملیه تعبئیه می دانند و به ادله اربعه تمسک می کنند.

۲- جماعتی مثل صاحب معالم آن را از امارات ظنیه و مفید ظن به واقع می دانند اما بر مبنای مشهور که عمده دلیلشان هم حکم العقل بود به قبح عقاب بلا بیان: اصلاً قول به برائت معنایش این نیست که حکم واقعی وجوب است یا استحباب بلکه اصلاً تعیین حکم نمی کند بلکه صرفاً

معنایش اینست که در ترک ارتکاب فلان عمل عقابی نیست چون بیانی بر وجوب نرسیده.

اما نفی نمی کند وجوب واقعی را.

و اما بر مبنای صاحب معالم و دیگران: هم داستان تبعیت احکام از حکمتها و مصالح و مفاسد و یا عدم تبعیت اجنبی است از این سخن چون یعنی این بحثها مانع از ظن به جواز واقعی که مرجح استحباب در اجمال نص باشد نیست چون فی الواقع یا لفظ امر برای وجوب است یا استحباب و با ظن به جواز واقعی وجوب می رود پس استحباب ثابت می شود و منافاتی ندارد که حکمت حکم موافق با همان برائت اصلیه باشد.

منتهی قبلاً گفتیم الکلام کل الکلام در اینست که:

اولاً اصل برائت مفید ظن نیست بلکه تعبداً حجت است.

و ثانیاً اگر هم مفید ظن باشد ما دلیلی بر حجیت آن نداریم ...

و بالجمله به نظر ما فرقی نیست میان مسئله اول که فقدان نص باشد با مسئله دوم که اجمال نص باشد چه بر مبنای مشهور و چه صاحب معالم.

قوله حتی لو جعل: یعنی باز لا فرق بین المسئلتین در اینکه منشأ ظن به جواز واقعی قانون برائت اصلیه یا استصحاب البرائة باشد و یا قانون عموم البلوی باشد زیرا که استصحاب البرائة همانگونه که در مسئله اول موجب ظن به جواز واقعی بود.

همچنین در این مسئله، قانون عمو البلوی هم همانطور یکه در مسئله اول موجب ظن به عدم الدلیل علی الوجوب بود و الا لنقل الینا لتوفر الدواعی.

همچنین در مسئله دوم هم نیافتن قرینه ای بر وجوب با عام البلوی

بودن مسئله موجب می شود که ما ظن به عدم وجود قرینه وجوب پیدا کنیم واقعاً و گرنه با آنهمه اهتمام که ائمه و اصحاب آنان به بیان واجبات می دادند هر آینه آن قرینه بدست می رسید.

البته شما نمی توانید معارضه ایجاد کنید به اینکه بلوی و نیافتن قرینه بر استحباب هم دلیل بر نبودن آنست فی الواقع خیر جای این حرف نیست زیرا که در مستحبات دواعی بر نقل آنها فراهم نبوده بر خلاف واجبات و لذا قابل قیاس نیستند.

ثم ان ما ذکرنا: این در واقع تنبیه مسئله ثانیه است و آن اینکه: همچنانکه در مورد فقدان نص گفتیم در اینجال هم می گوئیم: اگر چه احتیاط واجب نیست ولی حسن و رجحان آن قابل انکار نیست.

اما آیا احتیاط دارای استحباب شرعی هم هست کاشف از امر مولوی استحبابی باشد یا نیست مطلب همان است که در مسئله اول گفته آمد که در محتمل الوجوب توصلی و تعبدی چه حکمی دارد و تکرار نمی کنیم. تنها فرق اینجا با آنجا اینست که در آنجا اخبار من بلغ هم قابل جریان بود ولی ما گفتیم از اینها استفاده استحباب شرعی نمی شود بر خلاف متوهم.

اما در مسئله اجمال نص جای اخبار من بلغ نیست.

اما در آن صوری که دوران امر میان وجوب و غیر استحباب باشد که روشن است زیرا با احتمال اباحه یا کراهت دیگر بلوغ ثواب محرز نیست و لواز طریق ضعیف باشد و لذا اخبار من بلغ موضوع ندارد.

و اما در صورت دوران امر میان وجوب و استحباب هم نیازی به اخبار من بلغ نیست چون یقین داریم به ثواب و طلب مولوی ولو وجوب آن یعنی مانع بودنش از نقیض برای ما محرز نیست.

۳- مسئله سوّم - تعارض نصّين

سوّمين مسئله از مسائل اربعه شبهه وجوبيه عبارتست از شبهات حكميه و وجوبيه ايکه منشأ شبهه تعارض نصّين باشد فی المثل حدیثی وارد شده مبنی بر اینکه: دعا عند رؤیة الهلال واجب است.

و حدیث دیگری وارد شده بر عدم وجوب و تعارض نصّين سبب شده که امر بر ما مشتبه شود و ندانیم که آیا دعا عند الرؤیة در اسلام واجب است یا خیر؟

حال آیا وظیفه در اینگونه از موارد چیست؟ هل الاصل البرائة؟
یا الاصل الاحتیاط و التوقف؟

شیخ اعظم ره می فرماید: همه اصولیین برائتی هستند و معروف ما بین اخباریین هم برائت است. و به تعبیر بهتر عدم وجوب احتیاط و یا توقف است.

اما از عبارت محدث بحرانی و استرادی استفاده می شود که در این مسئله نیز آنان قائل به وجوب توقف و احتیاط هستند.

ادله طرفین: ادله ایکه از سوی ایندسته از اخباریین برای وجوب احتیاط می توان اقامه کرد مجموعاً چهار دسته دلیل است که همه آنها قابل جواب است:

۱- عمومات اخبار و روایاتیکه دلالت می کرد بر وجوب احتیاط و توقف عندالشبهه و چند دسته بودند که سابقاً ذکر شد این روایات می گفت: عندالشبهه باید احتیاط کرد خواه منشأ شبهه فقدان نص باشد یا اجمال یا تعارض و خواه شبهه تحریمیه باشد یا وجوبیه پس بعمومشان ما

نحن فيه را هم که شبهه وجوبیه و تعارض نصین باشد شامل می شوند.

جواب ما: اولاً سابقاً گفتیم این اخبار را بر خصوص طلب وجوبی یا استحبابی نباید حمل کنیم چون مستلزم تخصیص اکثر است و بناچار باید بر مطلق طلب ارشادی و یا ارشاد مشترک حمل کنیم و بعد تابع قرینه باشیم که هر کجا قرینه بر وجوب قائم شد این اخبار را حمل بر وجوب کنیم همانند موارد علم اجمالی و... و هر کجا قرینه بر استحباب قائم شد حمل بر طلب ندبی کنیم همانند موارد شبهات بدویه بعد الفحص و الیأس.

و ثانیاً این اخبار نوعاً مقید بودند به موارد تمکن از رجوع به امام و ازاله شبهه و یا رجوع به دلیل معتبر و در این فرض می گفت باید احتیاط کنی یا توقف کنی ولی بحث ما در فرض عدم تمکن از ازاله شبهه و بعد الفحص و الیأس است پس اگر در آن فرض توقف واجب باشد چه دلیل می شود که در فرض مورد بحث ما هم چنین باشد؟

و ثالثاً بر فرض تعمیم و دلالت این اخبار بر وجوب احتیاط مطلقاً چه در شبهات بدویه و چه مقرونه به علم اجمالی چه در فرض تمکن از ازاله شبهه و چه در فرض عدم آن می گوئیم: اخبار احتیاط و توقف اعم مطلق هستند نسبت به اخبار تخییر چون اخبار توسعه و تخییر دلالت می کنند که در خصوص متعارضین شمامخیر هستید به هر کدام عمل کنید و احتیاط واجب نیست ولی این اخبار بقول مطلق دلالت می کنند بر احتیاط و شامل صورت تعارض نصین هم می شوند و قانون اینست که یقدم الخاص علی العام پس در متعارضین ما به اخبار تخییر و توسعه عمل می کنیم.

۲- روایات خاصه ای که در خصوص متعارضین دلالت می کنند بر وجوب توقف و اینکه حق نداریم به یکی از متعارضین عمل کنیم همانند مقبوله عمر بن حنظله و... به حکم این اخبار، اخباری توقفی می شود.

جواب ما: این روایات هم ملحق به دسته قبل است و آن اینکه: تمام اینها مربوط به فرض تمکن از رجوع به امام و ازاله شبهه و تحصیل علم است و از فرض بحث ما که بعد الفحص و الیأس و عدم التمكن از امام (ع) باشد اجنبی هستند.

۳- صحیححه عبدالرحمن بن حجاج که قبلاً به تفصیل آوردیم و پیرامون کفّاره صید در حال احرام بود کیفیت استدلال: اگر چه مورد آن حدیث مال فقدان نص بود و در آنجا دلالت می کرد بر وجوب احتیاط ولی به تنقیح مناط شامل بحث ما هم می شود چون مناط وجوب احتیاط در آن حدیث عبارت بود از حیرت و سرگردانی که فرمود: اذا اصبتُم بمثل هذا و لم تدرُوا فعلیکم الاحتیاط و همین مناط در ما نحن فیه نیز هست پس در اینجا نیز احتیاط باید کرد و آزاد و مخیر نیستیم.

جواب ما: این حدیث هم از ما نحن فیه اجنبی است چون مختص به فرض تمکن از استعمال است به قرینه حتی تسئلوا و تعلموا و مورد بحث ما فرض بحث و یأس و عدم تمکن است و اگر مع التمكن احتیاط واجب باشد چه دلیل می شود که مع عدم التمكن هم احتیاط واجب باشد؟

۴- روایت مرفوعه زراره که در خصوص متعارضین وارد شده و دلالت می کرد بر وجوب اخذ به ما وافق الاحتیاط و طرح ما خالفه...

جواب ما: این روایت اگر چه از حیث دلالت متقن است و از اخبار دیگر احتیاط و توقف اخص است چون مختص به فرض تعارض است و نیز از اخبار تخییر هم اخص است چون نوع اخبار تخییر سخن از مرجحات بمیان نیاورد. و بقول مطلق حکم به تخییر نموده چه مرجحی باشد یا نه.

ولی این حدیث بسیاری از مرجحات را گفته بعد فرموده خذ بما وافق الاحتیاط و در آخر فرموده اذن فتخییر احد هما و تدع الآخر و قانون تقدیم

خاص بر عام است منتهی از لحاظ سندی آنهمه اشکالات داشت که سابقاً بحث شد پس اینهم دردی را به درمان نمی رساند.

و اما ادله قائلین به تخییر دو دسته روایات است:

۱- روایات فراوانی که در باب متعارضین دلالت بز تخییر می کند و وجوب توقف و احتیاط را رد می کنند::

۲- روایت خاصه ای که مرحوم طبرسی در کتاب احتجاج از جناب حمیری از امام عصر (ع) نقل کرده: حمیری طی نامه ای به محضر ولیعصر ارواحنا فداه عرضه می دارد: پاره ای از فقها از من خواسته اند که از محضر شما بپرسم که آیا: در نماز هنگامیکه مصلی تشهد اول را می خواند و می خواهد برای رکعت بعدی قیام کند باید تکبیر بگوید بعد قیام کند یا خیر؟ بعضی از علماء شیعه می گویند: خیر تکبیر واجب نیست همان بحول الله و قوته اقوم واقعد که بگوید کافی است.

و بعضی دیگر متحیرند و از من خواسته اند که از محضر شما بپرسم حال وظیفه چیست؟

حضرت در جواب مرقوم فرمودند: در این زمینه دو حدیث وارد شده:

۱- حدیثی می گوید: در جمیع حالات نماز برای انتقال از حالی به حال دیگر باید یک تکبیر بگوید [این عام است و شامل بعد از تشهد اول و انتقال به قیام هم می شود]

۲- حدیث دیگر می گوید: وقتی سر از سجده ثانیه برداشت و تکبیر گفت و نشست سپس برای رکعات بعدی قیام نمود برای این قیام بعد از قعود تکبیر واجب نیست سپس فرمود: تشهد اول از این قبیل است که پس از آن برای برخاستن تکبیر لازم نیست.

سپس فرمود: تو مخیری و به هر کدام عمل کنی مانعی ندارد

و حق است. جناب شیخ انصاری ره در اطراف این حدیث شریف چهار نکته را بیان می کنند سؤال اول: از دو حدیثی که امام (ع) به آنها اشاره کرد حدیث دوم اخص مطلق از اولی است چون مختص به حالت بعد از سجده ثانیه و انتقال از قعود به قیام است ولی حدیث اول تعمیم دارد و جمیع حالات را شامل است و قانون تقدیم خاص بر عام است و نتیجه اش باید این باشد که در خصوص این حالت تکبیر واجب نیست ولی در سایر حالات واجب است حال با اینکه قانون اینست.

معذک چرا امام (ع) فرمود: با یهماً أخذت من باب التسلیم و سمعک؟

جواب: این جواب امام قرینه است که امام حدیث اول را نقل به معنی کرده و مختصر کرده یعنی در واقع حدیث اول چنین بوده که در خصوص این حالت بعد از سجده ثانیه و بعد از تشهد اول و در سایر حالات تکبیر واجب است که تصریح شده به وجوب تکبیره در این حالت و قابل حمل بر سایر حالات تنها نیست. و در حدیث دوم تصریح به خلاف شده که در خصوص این حالت تکبیره واجب نیست آنگاه این دو حدیث نسبت تباینی دارند نه عام و خاص مطلق و قانون متباینین همان تخییر است که امام (ع) بیان کرده.

سؤال دوم: سؤال سائل از حکم واقعی و رفع شبهه است نه از وظیفه عندالتعارض و وظیفه امام (ع) جواب سؤال و بیان حکم واقعی و ازاله شبهه از مکلف است نه اینکه همچنان مکلف را در حیرت نگاهدارد چرا امام حاشیه رفته و حکم واقعی را بیان نکرده؟

جواب: شاید سر مطلب آن باشد که فی الواقع تکبیر واجب نبوده و لذا نیازی به بیان ندیده بلکه به مناسبت راه و رسم وظیفه و عمل به

متعارضین را آموخته اند و اخلال به وظیفه هم نشده.

سؤال سوم: آیا اینگونه جواب دادن از سوی معصوم (ع) اغراء به جهل نیست؟ بیان ذلک وقتی امام می فرماید شما مخیر هستید که به هر کدام عمل کنید خوب ای چه بسا گروهی حدیث اول را برگزیده و طبق آن قائل به وجوب شوند و در مقام عمل به نیت وجوب عمل را انجام دهند درحالیکه فی الواقع واجب نبوده و این اغراء به جهل است که امام سبب آن شده و هو قبیح لایصدر عن المعصوم حال این را چه می گوئید؟

جواب: اصولاً قصد وجه معتبر نیست و دلیل ندارد تا مکلف قصد آن بکند یا نه همین اندازه قصد قربت کافی است آنهم که موجود است چون ذکر الله حسن علی کل حال و مقرب هم هست فاین الاغراء بالجهل؟

سؤال چهارم: مورد حدیث مذکور جائی است که اصل التکلیف فی الجملة ثابت است و ما شک داریم در وجوب تکبیر به عنوان جزء نماز که شک در اقل و اکثر است و مورد بحث ما جائی است که اصل التکلیف مشکوک است حال اگر در باب اقل و اکثر امام (ع) حکم به تخییر کند چگونه دلیل می شود که در مانحن فیه هم ما مخیر باشیم؟

جواب: اگر در باب اقل و اکثر ارتباطی احتیاط و توقف واجب نباشد بلکه تخییر حاکم باشد پس در باب شک در تکلیف یعنی ما نحن فیه قطعاً تخییر است نه احتیاط هم بدلیل اجماع مرکب و هم بدلیل اولویت قطعیه.

اما اجماع مرکب: عده ای از علما در متعارضین قائل به تخییر هستند مطلقاً و عده ای قائل به توقف و احتیاط هستند مطلقاً چه در اقل و اکثر و چه در جاهای دیگر پس کسی تفصیل نداده و حیث اینکه در اقل و اکثر به حکم این حدیث تخییر ثابت شد پس در ما نحن فیه هم کذلک و گرنه خرق اجماع مرکب لازم می آید و هو باطل، و اما اولویت قطعیه: وقتی در باب اقل

و اکثر که شك در مكلف به است و علم اجمالی به اصل تكلیف داریم
تخیر باشد پس در باب شك در تكلیف مستقل بطریق اولی...

در خاتمه: ما گفتیم: در شبهه و جوبیه یا تحریمیه که منشأ شبهه تعارض
نصین باشد حکم، تخیر است اما به کلمات اصحاب که رجوع کنیم
می بینیم در تعارض ناقل و مقرر نوعاً ناقل را مقدم داشته اند و در تعارض
مبیح و حاطر نوعاً حاطر را مقدم داشته اند و در تعارض حدیث دال بر اباحه
و دال بر وجوب نوعاً دال بر وجوب را مقدم کرده اند و در هیچکدام تخیری
نشده اند سر مطلب چیست؟

شیخ می فرماید: شاید این فتاوی به ملاحظه اصل عقلی و با قطع نظر
از اخبار باب متعارضین باشد و گرنه به آن ملاحظه جای تخیر است.

۴- مسئله چهارم - شبهه موضوعیه

چهارمین مسئله از مسائل شبهه و جوبیه، پیرامون شبهات و جوبیه
موضوعیه است یعنی شك در حکم و جوبیه جزئی دارم و منشأ شبهه هم
عوامل خارجیه است نه خطاب شارع مقدس مثلاً می دانیم که در اسلام هر
نماز واجبی که از انسان فوت شود باید تدارک کند یعنی در خارج وقت آن را
باید بجا آورد و در روایات آمده: اقض مافات کما فات و یا من فاتته فریضة
فلیقضها و...

پس حکم کلی روشن است ولی در خارج الآن و بالفعل شك داریم که
آیا نمازی از ما فوت شده.

تا مشمول این خطاب شویم یا خیر؟ شبهه و جوبیه است یعنی شك
دارم در وجوب قضاء فلان نماز و منشأ شبهه هم یک سلسله امور خارجیه

از قبیل نسیان - غفلت و... است.

حال در اینجا وظیفه چیست؟

شیخ اعظم می فرماید: به عقیده من در این مسئله نیز همانند مسائل گذشته شبهات و جویبه و همانند شبهه تحریمیّه موضوعیه عندالشک اصالة البرائة از وجوب جاری می شود و همان ادله اربعه از کتاب و سنت و اجماع و عقل در اینجا هم جاری و ساری هستند. و همان اشکالات و جوابهایی که در بحث شبهه موضوعیه تحریمیّه مطرح بود در شبهه موضوعیه و جویبه هم مطرح است و مهمترین و اصلی ترین اشکال این بود که ادله برائت شبهات موضوعیه را شامل نیست و مخصوص شبهات حکمیّه است.

بیان ذلک: موضوع ادله برائت عدم البیان است و این موضوع در شبهات حکمیّه کاملاً محسوس است چون بعدالفحص والبحث مایوس شدیم و اطلاعی از بیان پیدا کردیم اصالة البرائة جاری می کنیم.

و اما در شبهات موضوعیه حکم کلی از سوی شارع بیان شده و ما نسبت به آن شک نداریم بلکه یقین داریم مثلاً شارع فرموده: قضاء فوائت واجب است و معنای خطاب هم اینستکه هر آنچه در واقع از تو فوت شده چه معلومت باشند یا نه باید بجا آوری چون الفاظ موضوع هستند برای معانی واقعیّه و نفس الامریه نه برای معانی معلومه به قید علم آنگاه به حکم این خطاب اشتغال یقینی آمده و عقل می گوید: اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است و فراغت یقینیّه به اینست که آنچه را یقین تفصیلی داریم به فوت آن انجام دهیم، همچنین اگر علم اجمالی داریم باید انجام دهیم و نیز اگر احتمال هم می دهیم ولو احتمال موهوم که قضائی و فائتّه ای بگردمان باشد باید انجام دهیم تا یقین حاصل شود پس انجام محتمل الفوت می شود مقدمه علمیّه برای علم به امثال و مقدمه علمیّه واجب است.

جواب ما: سابقاً به تفصیل گفتیم باید بیان تام باشد تا امثال بطلد و اشتغال بیاورد و تمامیت بیان و منجزیت آن بالا جماع در گرو احراز دو امر است.

۱- احراز صغری یعنی باید ثابت شود که هنا فائتة تا کبرای کلی پیاده شود.

۲- احراز کبرای کلی یعنی باید ثابت شود که شرب توتون مثلاً در اسلام حرام است یا دعا مثلاً واجب است و... تا استدلال منتج باشد و در باب شبهات موضوعیه کبرای کلی محرز است ولی تطبیق آن بر صغری محرز نیست پس اشتغال یقینی حاصل نشده تا مستدعی فراغت یقینیه باشد و از باب مقدمه علمیه محتمل را انجام دهیم و در شبهات حکمیه صغری محرز است ولی کبرای کلی محرز نیست پس باز هم اشتغال یقینیه نیامد و مستدعی فراغت یقینیه باشد بلکه اصل الاشتغال مشکوک است و نوبت به جریان اصالة البرائة می رسد و به قول مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد ج ۲ ص ۷۸ لایعد مجرد العلم بصدور الخطاب دلیلاً علی الحكم مع الشك فی الموضوع و الصغری كما هو الشأن فی جمیع القضايا فان العلم بالنتیجة نتیجة العلم بالمقدمین لالعلم بالكبری فقط و ان لم يتوقف اصل وجود المحمول فی نفس الامر علی العلم بتحقق الموضوع كما لا يتوقف علی العلم بالكبری ايضاً.

قوله: و من ذلك يعلم:

مقدمه: در موارد علم اجمالی تارة دوران میان متباینین است مثل ظهر و جمعه، قصر و اتمام در اینجا قدر متیقن و قدر جماعی در کار نیست تا بگوئیم علم اجمالی منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به قدر متیقن و یک شک بدوی نسبت به مازاد بلکه علم اجمالی باقی است

و با آمدن آن اشتغال یقینی می آید و آن مستدعی فراغت یقینیه است و باید احتیاط کرد و هر دو طرف را انجام داد.

ولی تارة دوران بین الاقل و الاکثر است خواه ارتباطی یا استقلاللی.

مثلاً می دانم که نمازهایی از من فوت شده ولی نمی دانم ده نماز فوت شده یا ۲۰ نماز؟ اقل یا اکثر؟ در چنین موردی علم اجمالی الا و لابد منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر و وقتی منحل شد دیگر نسبت به اکثر علم اجمالی نیست تا اشتغال یقینی بیاورد بلکه مجرد شک بدوی است و علی القاعده جای اصل برائت است.

با حفظ این مقدمه می گوئیم:

بعضی ها گفته اند: ما هم می پذیریم که در موارد شبهات بدویه و شک در تکلیف چه موضوعیه و چه حکمیه، چه وجوبیه و چه تحریمیه جای قانون اشتغال نیست چون اشتغال یقینی محرز نیست ولی در باب شبهات مقرونه به علم اجمالی و دوران میان اقل و اکثر جای قانون اشتغال و احتیاط است و باید اکثر را بجای آورد.

مثلاً علم اجمالی دارم که یا یک نماز از من فوت شده و یا دو نماز باید اکثر را بجا آورم برای اینکه با آمدن علم اجمالی خطاب اقباض مافات کما فات متوجه من شد و اشتغال یقینی به قضا پیدا کردم و الفاظ هم که موضوع هستند برای معانی واقعیه و نفس الامریه پس من باید کاری کنم که یقین کنم آن مافات واقعاً را انجام داده ام و امثال یقینی به اینست که اقل را که یقین دارم فوت شده قضا کنم و نسبت به اکثر هم که شک دارم قضا کنم یا یقین به امثال حاصل شود پس اتیان به اکثر مقدمه علمیه می شود برای علم به امثال و مقدمه علمیه بالاجماع واجب است پس اتیان به اکثر واجب است.

شیخ اعظم می فرماید: این علم اجمالی باقی نمی ماند تا مقتضی احتیاط و اتیان به اکثر باشد بلکه منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل که در آنجا بیان ما حکماً و موضوعاً محرز و معلوم و تام است و امثال می طلبد و یک شک بدوی نسبت به اکثر که در آنجا بیان موضوعاً نا تمام است و نمی دانیم فوتی هست تا قضا واجب شود یا نه و وقتی بیان تام نبود اشتغال یقینی محرز نیست بلکه مشکوک است پس چیزی نیست که مستدعی امثال یقینی باشد پس اتیان به اکثر نه استقلالاً واجب است و نه از باب مقدمه.

البته ما نمی گوئیم که الفاظ موضوعند برای معانی معلومه خیر ما هم قبول داریم که الفاظ موضوعند برای معانی واقعی و نفس الامریه منتهی سخن ما اینست که خطاب اقص مافات بنخواهد جاری شود باید بیان تام باشد و نسبت به اقل تام است و جاری می شود.

اما نسبت به اکثر نا تمام است فلا یجری آری در مواردیکه علم اجمالی منحل نمی شود مثل دوران بین المتباینین اینجاها ما هم قبول داریم که اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است و از باب مقدمه علمیه باید از هر دو طرف اجتناب کرد پس به نظر ما در دوران میان اقل و اکثر در قضاء فوائت نسبت به اقل باید اتیان شود ولی نسبت به اکثر اصالة البرائة جاری می شود و اتیان لازم نیست.

قوله و لكن المشهور:

در مسئله قضاء فوائت و اینکه نمازهای واجبی از انسان فوت شده ولی دوران امر است میان اقل و اکثر یعنی نمی داند که آیا در واقع مثلاً صد نماز از او فوت شده و یا صد و پنجاه نماز در این فرع از قدیم الایام سه نظریه متفاوت از سوی دانشمندان عرضه شده:

۱- باید به مقداری نماز قضا بخواند که یقین کند به فراغت ذمه و اینکه آنچه در واقع از او فوت شده بود به انجام رسانده پس در مثال فوق باید یکصد و پنجاه نماز بخواند.

۲- باید آنقدر نماز قضا بجا آورد که اطمینان پیدا کند که هر چه در واقع از او فوت شده بود انجام داده و اما تحصیل علم به فراغ ذمه لازم نیست البته این نظریه هم مثل قول قبلی معتقد است که مقتضای قاعده تحصیل یقین به فراغ ذمه است منتهی از آن رهگذار که بسیاری موارد تحصیل علم موجب عسر و حرج است لذا به ظن غالب یا اطمینان اکتفا نموده اند روی اصل مسلمی که مورد قبولشان بوده که اذا تعذر او تعسر العلم بالامثال قام الظن مقامه.

و از سخنان هر دو گروه بر می آید که این فتوا را بر اساس اصول و قواعد بیان نموده اند که همان قاعده اشتغال باشد نه بر اساس نص خاص که مسئله تعبداً از باب قواعد خارج باشد.

۳- به عقیده مشهور متأخرین بویژه از عصر شیخ اعظم به بعد در اینگونه موارد نسبت به اقل که یقین صد در صد به فوت داریم قضا واجب است و نسبت به اکثر که مجرد شک است اصل برائت جاری می کنیم پس فقط به قدر متیقن اخذ می کنیم و به مازاد مشکوک اعتنائی نکنیم. دو گروه اول برای اثبات مدعای خود به دلائل تمسک نموده اند که مجموعاً چهار وجه است.

وجه اول: قاعده اشتغال و آن اینکه عقل می گوید: الاشتغال الیقینی يستدعی الفراغ الیقینی و فراغت یقینیه به اتیان اکثر است که به تفصیل در گذشته نزدیک بیان شد و مسئله مقدمه علمیه را طرح نمودند. جواب ما: مرحوم شیخ از این دلیل کلاً دو جواب داده اند.

۱- جواب حلی

۲- نقضی

اما جواب حلی که قبلا ذکر شد این بود که در دوران امر میان اقل و اکثر استقلالی علم اجمالی الا و لابد منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر آنگاه نسبت به اکثر اشتغال یقینی نیامده تا به حکم عقل مستدعی فراغت یقینیه باشد بلکه مجرد شک بدوی است که آنهم مجرای اصل برائت است آری در علم اجمالی و دوران بین المتباینین بالاتفاق جای قاعده اشتغال است و در علم اجمالی و اقل و اکثر ارتباطی هم عندالاکثر جای قانون اشتغال است و بزودی خواهد آمد. و اما جواب نقضی: ما به موارد مختلفه فقه که مراجعه می کنیم می بینیم در نظائر این مورد که همه آنها از قبیل اقل و اکثر استقلالی است آقایان فتوا به اشتغال و اتیان اکثر نداده اند بلکه گفته اند همان اقل را که انجام دهد کفایت می کند آنگاه چگونه در ما نحن فیه نسبت به اکثر برائتی نشده اند؟! سپس جناب شیخ چند مورد را بعنوان مثال ذکر می کنند:

۱- در باب قرض که شک دارم آیا هزار تومان بدهکارم یا هزار و صد تومان؟ همه گفته اند: مقداری را که یقین داری که هزار باشد باید بپردازی و نسبت به مازاد مکلف نیستی با اینکه مورد از موارد اقل و اکثر استقلالی است.

۲- نمازهای قضای پدر و مادر که پس از فوت آنها به گردن پسر بزرگتر می آید ولی نمی داند که آیا یکسال نماز آنها قضا شده یا دو سال و یا ده سال و... باز حضرات فتوا داده اند به اتیان اقل و اتیان اکثر را لازم ندانسته اند با این که اقل و اکثر استقلالی است.

۳- در نمازهای استیجاری که اجیر شک دارد آیا برای نماز و روزه یکسال

مثلاً اجیر شده یا دو سال باز فتوا همان است.

۴- شخصی یقین دارد که نماز ظهر امروزش قضا شده ولی نمی داند که آیا تنها ظهر قضا شده یا عصر هم قضا شده باز گفته اند اتیان اقل کافی است و نسبت به مازاد اصل برائت جاری کند با اینکه اقل و اکثر استقلالی است.

سؤال فرق این مثال چهارم با مورد بحث ما در چیست؟

جواب: مورد بحث ما در جایی است که هم شک در عدد دارد و هم شک در فرائض که آیا نمازهای فائمه صبح است یا ظهر است و... ولی در مثال مذکور فریضه مشکوک معلوم است که عصر باشد.

قوله و ربما یظهر:

مرحوم سید بحر العلوم به دفاع از مشهور بر خاسته و خواسته میان این چند مورد با مورد بحث ما فرق بگذارد و ثابت کند که قیاس مع الفارق است و در مقام فرق فرموده: علم اجمالی و دوران بین اقل و اکثر بر دو گونه است: ۱- گاهی علم اجمالی ما مسبوق به یک علم تفصیلی است یعنی به هنگامیکه نمازهای فریضه از ما فوت می شد ما یقین تفصیلی داشتیم که چند نماز است؟ و از کدام نمازها است؟ صبح؟ یا ظهر؟ و... ولی بعدها بامرور زمان و انباشته شدن فرائض فائمه حالت نسیان و غفلت بر ما عارض شده و الان مردد شده ایم بین الاقل و الاکثر.

۲- و گاهی علم اجمالی ما مسبوق به علم تفصیلی نیست بلکه ابتدا به ساکن برای ما علم اجمالی پیدا می شود به اینکه اقل واجب است یا اکثر بدون اینکه قبلاً توجهی و التفات و علمی در میان باشد مثلاً همین الآن ملتفت شد که لباس او خونین بوده و نمازهایی با لباس نجس خوانده ولی چند نماز است نمی داند یا مثلاً همین الان پدر را از دست داد و اجمالاً می داند که نمازهایی به گردن پدر مانده ولی اقل است یا اکثر نمی داند و...

بعد فرموده: در مواردیکه علم اجمالی ما ابتدا به ساکن و دفعهً باشد مثل آن چهار مثال مذکور آری اینجا اقل واجب است و نسبت به اکثر اصل برائت جاری می شود به همان بیان که علم اجمالی منحل می شود ولی در مواردیکه علم اجمالی ما مسبوق به علم تفصیلی باشد تکلیف به اکثر فی الواقع آمده و بعداً که غفلت و نسیان عارض می شود رافع حکمی که جلوتر آمده و از راه اطلاقات افض مافات و استصحاب عدم اتیان و بلکه از راه اجماع ثابت شده نمی تواند باشد و لذا باید اکثر را اتیان کنیم و اینجا جای قانون اشتغال است.

جواب ما: شیخ ره می فرماید: علم اجمالی ما مسبوق به علم تفصیلی باشد و یا دفعهً برای ما پیدا شود در این جهت تأثیری ندارد که نسبت به اکثر باید برائت جاری کرد و جای اشتغال نیست زیرا که ما هم قبول داریم که عروض نسیان رافع حکم ثابت نیست ولی کلام در اصل ثبوت حکم است که آیا از اصل و اساس نسبت به اکثر چنین علم و اشتغالی بوده یا نه؟ شاید در واقع از اول نسبت به اقل ما وظیفه داشته ایم نه اکثر پس این تفصیل هم لاطائل تحته.

قوله و ربما یوجه:

وجه دوم مشهور: دومین دلیلی که برای فتوای مشهور به وجوب قضاء فوائت تا مرز علم یا ظن به فراغت ذمه آورده اند عبارتست از استصحاب عدم اتیان بیان ذلک: نسبت به اقل که متیقن است و باید قضا شود نیازی به استصحاب نیست و اما نسبت به اکثر می گوئیم: آن زمانیکه وقت این نمازها داخل شد قطعاً در یک زمانی که همان آن اول وقت باشد این فرائض انجام نشده بود پس از آن شک داریم که آیا در وقت خودشان این فرائض را انجام دادیم یا خیر؟ استصحاب می کنیم عدم اتیان را تا آخر وقت آنگاه نتیجه

می گیریم: پس قضاء آن صلوات واجب است و استصحاب هم که حجت است.

جواب ما: اولاً نقض می کنیم این استدلال را به باب قضاء مافات عن ابویه و كذلك به باب دین مردّد بین اقل و اکثر و كذلك به باب ما تحمله الاجیر و می گوئیم در آنجا هم این استصحاب جاری است پس چرا اکثر را واجب نکردید؟

و ثانیاً این استصحاب اصل مثبت است و اصل مثبت چنانچه در استصحاب خواهد آمد حجت نیست بیان ذلک: بر حسب روایات موضوع و جوب قضا فوت است چون فرموده: من فاتته فريضة فليقضها پس اول باید این موضوع ثابت شود تا وجوب قضا بیاید و اگر بخواهیم با اجراء استصحاب این موضوع را ثابت کنیم اصل مثبت می شود که حکم شرعی مع الواسطه ثابت شده و آن حجت نیست.

از این اعتراض شیخ جواب می دهند به اینکه: بر فرض موضوع وجوب قضا، فوت باشد ولی بر حسب آنچه از روایات و کلمات علما بدست می آید فوت جز همان عدم الاتیان و ترک چیز دیگری نیست و وقتی امر عدمی شد استصحاب می کنیم عدم را و وجوب قضا که حکم شرعی باشد مستقیماً بر خود مستصحب ما بار می شود و واسطه در کار نیست [البته جای اصلی این بحث در کتب فقهیه است که در آنجا باید دید از روایات و فتاوی اصحاب در باب نماز قضا چه چیز مستفاد است؟]

و ثالثاً اگر ما استصحاب عدم اتیان را داریم قانون تجاوز را هم داریم که می گوید: هر گاه پس از تجاوز از محلّ یا پس از تجاوز از وقت شک کردی به شک خود اعتنا نکن و در ما نحن فیه چنین است و بزودی در باب استصحاب خواهد آمد که قاعده تجاوز حکومت دارد و بر استصحاب مقدم

می شود پس اینجا جای قانون تجاوز است نه استصحاب و نتیجه آن قانون هم اکتفا به اقل و عدم اتیان به اکثر است.

شیخ اعظم از این اعتراض هم جواب می دهند باینکه: قاعده تجاوز مال شک دراصل تکلیف است نه مال موارد علم اجمالی، بیان ذلک: یکمرتبه بعد از غروب آفتاب شک می کنم که آیا نماز ظهر وعصرم را خوانده ام یا خیر؟ قانون تجاوز می گوید: به شک خود اعتنا نکن، ولی یکمرتبه علم اجمالی دارم که نمازهایی از من فوت شده و باید قضا کنم ولی اقل یا اکثر مورد بحث است و اینجا جای قانون تجاوز نیست و خلاصه قانون تجاوز مال شک در اصل تکلیف است نه مال موارد علم اجمالی و شک در مکلف به .

[ولی طبق فرمایش خود شیخ ره این حواب صحیح نیست چون فرمودند: علم اجمالی منحل می شود و نسبت به اکثر مجرد شک بدوی است پس باید جای قانون تجاوز باشد مگر کسی بگوید: قانون تجاوز مال تجاوز از محل فعل مشکوک است نه مال تجاوز از وقت که اینهم صرف ادعا است و بر خلاف اطلاق دلیل این قانون است].

قوله و ان شئت تطبیق ذلک:

سومین وجهی که برای فتوای مشهور ذکر شده باز هم قاعده اشتغال است منتهی این قانون اشتغال به آن قاعده اشتغال که دلیل اول بود فرق دارد و آن اینکه: قاعده اشتغال اولی مربوط به باب علم اجمالی بود که اجمالاً می دانم یا اقل واجب است یا اکثر و علم اجمالی منجز تکلیف است و موجب اشتغال ذمه می شود و اشتغال مستدعی فراغت و از باب مقدمه علمیه باید اکثر اتیان شود.

ولی قانون اشتغال دوم که الان مطرح است اختصاص به صورت علم اجمالی ندارد بلکه در شک بدوی هم جاری است یعنی امری از مولی

صادر شده و اشتغال ذمه به نماز آورده و الآن نمی دانم آن را انجام داده ام یا نه؟ قانون مذکور می گوید: باید انجام دهی چه این تردید تو در وقت باشد و چه بعد از خروج وقت با اینکه صحبت از دو طرف نیست تا پای علم اجمالی در میان باشد و خلاصه قاعده دوم نامش استصحاب اشتغال ذمه است تا زمانی که انجام ندهم و یقین به فراغت پیدا نکنم و در دوران امر میان اقل و اکثر به این قانون تمسک می کنیم.

باین بیان: بحثی است میان اصولیین در بخش مباحث الفاظ و باب اوامر که آیا قضا تابع ادا است و یا به امر جدید است؟ در آنجا در دو نظریه مطرح شده و هر کدام دلائلی دارند که در جای خود باید دنبال شود و ما در اینجا روی مبانی بحث می کنیم:

۱- تارة مبنای اول را اختیار می کنیم و می گوئیم: قضا تابع ادا است یعنی می گوئیم: با همان امر اول که امر به ادا باشد که فرمود: اقم الصلوة للذلوک الشمس الی غسق اللیل... هم وجوب نماز در وقت و هم وجوب آن در خارج وقت یعنی قضا ثابت می شود منتهی از باب تعدد مطلوب یعنی اصل نماز و کلی و قدر جامع آن با قطع نظر از وقت خاص مطلوب مولی است و تحقق صلوة در این وقت معین هم مطلوب مولی است طبق این مبنا می گوئیم: اگر کسی نماز را در این وقت خاص انجام نداد عمداً یا سهواً یا جبراً یکی از دو مطلب مولی که تحقق در این وقت باشد فوت شد و جامه عمل نپوشید.

اما مطلوب دیگر مولی که ذات الصلوة باشد همیشه و همواره تا آخرین فرصت ممکن هم بقوت خود باقی است و ما را دعوت می کند به انجام عمل پس باید انجام دهیم آنگاه در ما نحن فیه در اول وقت اشتغال ذمه به این مطلوب حاصل شد اگر در ادامه که هنوز وقت باقی است شک کنیم قانون

اشتغال حاکم است و پس از وقت هم تا قیام قیامت که عمر کنیم چنین است پس باید انجام دهیم.

۲- و تارة مبنای دوم را اختیار می کنیم یعنی می گوئیم: قضا تابع ادا نیست بلکه همانطوریکه وجوب صلوة در وقت محتاج به امر بود همچنین وجوب در خارج وقت هم محتاج به امر مستقل است در این فرض هم دو مبنا وجود دارد: یکی اینکه بگوئیم امر ثانی که به قضا تعلق گرفته صد در صد امر جدیدی است و هیچ ارتباطی به امر اولی ندارد بلکه امر اول ما را به یک تکلیف مستقل تنها در آن چهار چوبه زمانی دعوت می کرد و یک مطلوب بیشتر نداشت و آن انجام عمل در آن وقت.

و اما اینکه ذات العمل مطلوب و کون العمل فی هذا الوقت هم مطلوب دیگر باشد قابل قبول نیست و با سپری شدن وقت آن امر قطعاً مرتفع شد و از دوش ما بر داشته شد یا با امتثال و یا با عصیان و امر دوم که به اتیان در خارج وقت تعلق گرفته امری جدید و صد در صد مغایر با امر اول و مبین تکلیف جدید است و ربطی به امر اول ندارد.

طبق این مبنا در ما نحن فیه جای استصحاب اشتغال نیست چون امر اول و وجوب اول که الآن قطعاً منتفی شده و شک ندارم تا استصحاب کنم و امر دوم هم که امر به قضا باشد الآن مشکوک است چون نمی دانم اکثر از من فوت شده تا امر بیاید یا نه پس از اول مشکوک است و اصل برائت یا عدم جاری می شود و مبنای دیگر اینکه و لو قضا به امر جدید باشد.

اما ما معتقدیم که امر جدید کاشف از استمرار مطلوبیت آن عمل است از باب تعدد دال و مدلول یعنی امر اول که آمد دلالت کرد که این عمل در این چهار چوبه زمانی مطلوب مولی است و امر ثانی که می آید کاشف از اینست که آن مطلوبیت در خارج وقت هم تا آخر از من امکان

انجامش به قوت خود باقی است آنگاه هنگامیکه وقت داخل شد امر به کلی صلوة آمد و امر به بودن آن در این وقت هم آمد پس از خروج وقت این مقید از میان رفت ولی آن مطلق و کلی یقین سابق به آمدن او داریم و اشتغال ذمه به کلی و قدر جامع محقق شد و الان شک لا حق در انجامش داریم و اینکه آیا اشتغال ذمه را برداشتیم یا نه استصحاب می کنیم بقاء اشتغال ذمه را و نتیجه می گیریم که پس باید اکثر را بجا آوریم.

دو تنظیر:

۱- مسئله اداء دینی که مدت آن سر آمده واجب فوری است و امر دارد در اینجا هم اصل اداء دین و کلی مطلب مطلوب است و تعجیل در آنهم مطلوب است. اما اینچنین نیست که اگر کسی بفوریت دین خود را نداد و جواب ادا از گردنش ثابت شود بلکه کلی وجوب ادا مطلوب است تا هر زمانیکه دین خود را نپرداخته باشد،

۲- مسئله ردّ سلام که واجب فوری است مثل اداء دین و لذا تکرار نمی کنیم.

قوله و لكن الانصاف:

شیخ اعظم می فرماید:

اولاً معلوم نیست که مستند مشهور در این فتوا این قانون اشتغال باشد بلکه ظاهر مطلب اینست که همان قاعده اشتغال اولی مد نظرشان بوده که جواب دادیم و ثانیاً بر فرض قبول کنیم که مستند مشهور این بوده خواهیم گفت این استدلال مبتلا به سه اشکال است:

اشکال اول: بنابر اینکه قضا تابع ادا باشد این استدلال صحیح است

چنانکه بیان شد.

اما بنابر اینکه قضا به امر جدید باشد این استدلال نا تمام است زیرا

من المحتمل که مبنای اول حق باشد یعنی امر به قضا یک تکلیفی مغایر با تکلیف اول باشد که تفصیلاً بیان شد و بر این مبنا جای استدلال به استصحاب اشتغال نیست و محتمل هم هست که مبنای دوم حق باشد که جای استصحاب در ما نحن فیه هست و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

و بلکه بالاتر از احتمال ما مدعی هستیم که ظاهر و متبادر به ذهن اینست که اگر قضا به امر جدید بود هر یک از ادا و قضا تکلیفی مستقل و مغایر با دیگری باشد نه کاشف از استمرار... و چند شاهد داریم:

۱- در لسان ادله می بینیم امر به ادا به صلوة مقید به آن وقت تعلق گرفته و فرموده اقم الصلوة لد لوک الشمس... و امر به قضا به صلوة مقید به فوت تعلق گرفته که هر امری موضوع مستقلی دارد پس هر کدام تکلیف مستقلی است و ربطی بدیگری ندارد.

۲- روایاتی داریم مبنی بر اینکه: هر یک از فرائض و واجبات بدلی و عوضی دارند مگر ولایت که چیزی جای او را پر نمی کند و ظاهر مطلب اینست که بدل غیر از مبدل منه است و امری جدا است منتهی تا حدودی همان هدف از مبدل منه را تأمین می کند پس قضا غیر از ادا و تکلیف جدیدی است و وقتی دو تکلیف شد می گوئیم اینجا جای قاعده اشتغال و استصحاب نیست چون امر اولی که به ادا بود مقطوع الارتفاع است بعد از وقت و امر جدید به قضا هم از اصل مشکوک الحدوث است پس نتوان استصحاب کرد.

اشکال دوم: اگر استصحاب اشتغال جاری می شود در مقابل قانون تجاوز هم جاری می شود که عموماتی داریم مبنی بر اینکه پس از خروج وقت به شکتان اعتنا نکنید و اینجا را می گیرد و قانون تجاوز بر استصحاب قاعده اشتغال و... حاکم است کما سیأتی فی بابہ و اینکه قبلاً ما اشکال

کردیم و گفتیم قانون تجاوز مال شک در تکلیف است نه مال علم اجمالی و خلاصه عمومیت ندارد این را ردّ می کنیم اولاً بخاطر اینکه ما نحن فیه هم شک در تکلیف است و ثانیاً دلیلی بر آن ادعا که قانون تجاوز مال شک در تکلیف باشد نیست بلکه دلیل آن عام است سپس شواهدی هم برای این عمومیت می آوریم:

۱- روایاتی داریم که می گوید: انما الشک فی شیئی لم تجزه که منحصر کرده شک قابل اعتنا را به شک در چیزی که از او تجاوز نشده مفهومی اینست که بعد از تجاوز از آن شیئی چه جزء مشکوک باشد و چه وقت باشد به شک خود اعتنا نکن.

۲- ظاهر حال مسلم هم در بعض موارد مؤید این عمومات است و آن صورت احتمال ترک عمدی است که اگر شک ما بخاطر این احتمال باشد قاعده ظاهر حال مسلم می گوید: انشاء الله مسلمان عمداً فریضه را ترک نمی کند پس انجام داده و اعتنا نکند.

اشکال سوم: اشکال نقضی: اگر استصحاب اشتغال تام باشد در نظائر این مورد هم باید جاری شود مثل باب وجوب قضاء مات عن الابوین بر پسر بزرگتر که شک دارد اقل فوت شده یا اکثر همین حرفها در آنجا هم هست پس چرا آنجا نسبت به اکثر برائتی شدید؟ هر جوابی در آن بدهید ما همان جواب را در ما نحن فیه می دهیم.

قوله: واضعف منه:

وجه چهارمی که برای فتوای مشهور آورده اند استدلال به این روایت است که از امام می پرسند فردی نمازهای نافله زیادی را نخوانده و الان تعداد آنها را از فرط زیادی نمی داند و می خواهد قضا کند چقدر باید قضا کند؟ حضرت فرمود: آنقدر زیاد قضا کند که از شماره بیرون باشد و نداند که

چقدر قضا کرده.

سؤال: این حدیث مربوط به قضا نوافل است و بحث ما در قضاء فرائض است چه دلیل می شود بر ما نحن فیه؟

جواب: کیفیت دلالت آن به یکی از دو صورت است: ۱- بگوئیم اگر چه سؤال از خصوص قضاء نوافل است ولی جواب امام کلی است و العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السئوال و به عبارت دیگر امام (ع) بدین وسیله در مقام آموختن طریقه قضاء مافات هستند چه آن مافات فریضه باشد یا نافله. ۲- بگوئیم: اگر در باب نوافل اینهمه اهمیت دارد و باید مراعات احتیاط کرد در مقام قضا پس در نوافل بطریق اولی چون اهتمام به فرائض بمراتب از نوافل بیشتر است.

قوله فتأمل:

قیاس مع الفارق است زیرا که احتیاط در نوافل مستحب است و احتیاط مستحبی اختیارش دست خود انسان است و موجب مشقت و عسر و حرج نیست چون نخواست انجام نمی دهد ولی احتیاط در فرائض احتیاط واجب است و موجب عسر و حرج است و لذا آن دلیل بر ما نحن فیه نمی شود. پس وجهی برای وجوب اتیان اکثر که فتوای مشهور است یافت نشد حق همان است که اقل واجب باشد و نسبت به اکثر الاصل البرائة.

۲- اصالة التخيير

المطلب الثالث في الدوران بين المحذورين

در اوائل مباحث شک گفتیم مجموع صور شک در یک تقسیم کلی چهل و هشت صورت می شود که از این مجموعه بیست و چهار مسئله

مربوط به استصحاب است و دوازده مسئله مربوط به باب اصالة الاحتیاط و بزودی خواهد آمد و دوازده مسئله هم مربوط به دو اصل برائت و تخییر است که این دوازده مورد راجع تحت عنوان سه مطلب ذکر کرده اند:

۱- مطلب اول: شک در تکلیف و شبهه تحریمیه دارای چهار مسئله بود

که بیان شد.

۲- مطلب دوم: شک در تکلیف و شبهه وجوبیه، آنهم دارای چهار

مسئله بود و بیان شد این مجموعه هم سهمیه اصل برائت است که به تفصیل بحث شد.

۳- مطلب سوم: شک در تکلیف [نوع تکلیف نه جنس آن که در ادامه

مشخص خواهد شد] و دوران بین المخذورین است که الان مورد بحث ما است و مجرای اصالة التخییر است حال این مطلب نیز به نوبه خود دارای چهار مسئله است که سهمیه تخییر است:

مسئله اول: دوران بین المخذورین بجهت فقدان نص.

مسئله دوم: دوران بین المخذورین بجهت اجمال نص.

مسئله سوم: دوران بین المخذورین بجهت تعارض نصوص.

مسئله چهارم: دوران بین المخذورین بجهت شبهه موضوعیه.

مسئله اول - فقدان نص

مسئله اول از مسائل اربعه مطلب سوم و یا اصالة التخییر عبارتست

از دوران بین المخذورین یعنی دوران امر میان وجوب و حرمت و منشأ شبهه فقدان نص، البته منظور این نیست که اصلاً نصی در میان نیست نه دلیلی بر وجوب و نه بر حرمت نداریم بلکه اجمالاً می دانیم که در واقع یکی از

این دو حکم حتماً دلیل دارد ولی آن حکم کدام است؟ حرمت؟ یا وجوب؟ نمی دانیم پس در حقیقت دلیل بر تعیین احد هما نداریم نه اینکه اصلاً دلیلی در واقع نباشد.

مثال: نصف علماء امت فرموده اند: نماز جمعه در عصر غیبت واجب است و نصف دیگر فرموده اند: نماز جمعه در زمان غیبت حرام است.

در اینجا از طرفی بر حسب روایات متواتره می دانیم که: ما من واقعه^۱ الا و له حکم یعنی هیچ واقعه و حادثه ای خالی از حکم نیست و از طرفی هم هر دو گروه متفق هستند به اجماع مرکب که حکم ثالثی در این واقعه غیر از وجوب یا حرمت نیست پس امر منحصر می شود به یکی از ایندو که جمعه یا واجب است یا حرام ولی هیچ دلیلی بر تعیین احد هما در میان نیست، چه باید کرد؟

مثال دیگر: نصف امت گفته اند دفن میت کافر واجب است و نصف دیگر گفته اند حرام است باز دوران بین المحذورین است به همان بیان مثال قبل، باز می پرسیم: چه باید کرد؟

قبل از ورود در جواب این سؤال که چه باید کرد باید از جنبه های مختلف تقسیماتی را انجام داده و محل نزاع را روشن سازیم:

فنقول: در دوران امر بین وجوب و حرمت یک بحث راجع به استصحاب عدم هر یک از وجوب و حرمت داریم [که جای آن در استصحاب است ولی به مناسبت اینجا طرح شده] و یک بحث راجع به اصول ثلاثه دیگر که ما نحن فیه مجرای کدامیک از آن اصول است؟

اما استصحاب عدم: نسبت به آثارمختصه هر یک از وجوب و حرمت استصحاب هر کدام بلا معارض است جاری می شود فی المثل شخصی نذر کرده که هر گاه واجبی را انجام داد به شکرانه آن یکدم صدقه بدهد حال آمد

و نماز جمعه را خواند یا میت کافر را دفن کرد یا در حال نماز جواب سلام داد شک می کند که این عمل واجب بوده و او واجبی را انجام داده تا تصدق و وفاء به نذر بر او واجب باشد خیر؟ استصحاب می کند عدم وجوب را و نتیجه می گیرد پس تصدق واجب نیست یا مثلاً نذر کرده که هر گاه حرامی را ترک کرد به شکرانه ترک حرام درهمی صدقه بدهد و نماز جمعه را ترک کرد نمی داند آیا ترک حرام شده تا تصدق واجب باشد یا نه؟ استصحاب می کند عدم حرمت را و نتیجه می گیرد پس تصدق واجب نیست یا نذر زجری کند که اگر فعل حرام مرتکب شدم بعنوان زجر خودم صدقه دهم...

و اما نسبت به آثار مشترکه که بر کلی و قدر جامع بار می شود جای استصحاب نیست مثلاً شخصی قسم خورده که هر گاه مرتکب یک تکلیف الزامی شدم یکدرهم صدقه بدهم حال آمد و نماز جمعه را خواند نمی تواند استصحاب کند عدم وجوب یا عدم حرمت را و نتیجه بگیرد عدم وجوب تصدق را زیرا که در واقع جمعه یا واجب است یا حرام و هر کدام که باشد شخص مرتکب تکلیف الزامی شده فیجب التصدق.

و همچنین نسبت به آثار مختصه هم تا زمانی استصحاب عدم جاری می شود که مستلزم مخالفت عملیه قطعیه با علم اجمالی نشود مثلاً شخصی نذر کرده که اگر حرامی مرتکب شد بعنوان زجر و تنبیه و مجازات خود یکدرهم صدقه بدهد و اگر واجبی را انجام داد بعنوان شکر نعمت دیناری صدقه دهد حال آمد و جواب سلام را داد یا دفن میت کافر کرد و... نمی تواند بگوید: اصل عدم وجوب است فلا یجب الدینار و اصل عدم حرمت است فلا یجب الدرهم زیرا که علم اجمالی دارد که حتماً یکی از درهم یا دینار از ملک او خارج شد و با وجود علم اجمالی اصل عدم جاری نیست.

و همچنین استصحاب عدم وقتی جاری می شود که مستلزم مخالفت عملیه قطعیه با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی نشود مثلاً در همان مثال قبل اگر با وجود علم اجمالی که یا درهم یا دینار از ملک او خارج شده هر دو را بدهد و جاریه ای خریداری کند و با او مباشرت کند الان علم تفصیلی دارد که این جماع حرام است و اجراء اصل عدم وجوب و حرمت منجر به این مفسده می شود باز هم جاری نیست البتّه مخالفت قطعیه با علم تفصیلی ابتدائی قطعاً جایز نیست ولی با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی محلّ بحث است و در اواخر کتاب قطع جناب شیخ ره ده مورد آوردند که در آنجاها بر حسب ظاهر مخالفت با علم تفصیلی شده و بعد توجیهاتی هم داشتند که در جای خود ذکر شد. هذا کله نسبت به استصحاب عدم.

و اما نسبت به سایر اصول: در دوران بین وجوب و حرمت آیا اصالة البرائة جاری می شود یا خیر؟ اصالة الاحتیاط چطور؟ اصالة التخییر چی؟ قدر مسلم اینست که اصالة الاحتیاط جاری نیست چون احتیاط یعنی موافقت قطعیه علی جمیع الصور و در دوران بین المحذورین فرض بحث جائی است که موافقت قطعیه ممکن نیست زیرا که یا انجام می دهد با احتمال وجوب موافقت کرده ولی با احتمال حرمت مخالفت کرده و یا ترک می کند پس با احتمال حرمت موافقت شده ولی با احتمال وجوب مخالفت شده و لذا همیشه موافقت و مخالفت احتمالی است پس دور احتیاط را باید خط کشید و لذا باید دید وظیفه چیست؟ مجموعاً پنج قول در این مقام مطرح است:

۱- در اینگونه موارد نسبت به هر یک از احتمال وجوب و حرمت اصل برائت جاری کرده و حکم به اباحه ظاهریه کنیم همانند شبهات تحریمیّه و شبهات وجوبیه.

۲- در اینگونه موارد از نظر فتوا توقف کنیم یعنی نه فتوا دهیم به اباحه نه به وجوب و نه به حرمت، نه بر طبق حکم ظاهری و نه واقعی بلکه واقعه را بدون حکم فرض کنیم آنگاه علی القاعده بدنبال توقف در فتوا احتیاط در عمل است ولی در ما نحن فيه احتیاط ممکن نیست نه در انجام این فعل حرجی است و نه در ترک آن و عملاً الآ و لابد یکطرف را انجام می دهد و هر طرف که باشد باکی نیست.

۳- در اینگونه موارد باید مکلف به احد هما المعین اخذ کند و آنهم جانب تحریم است که معینا آن را بگیرد.

۴- در اینگونه موارد مکلف مخیر است میان احد الامرین آنهم به تخییر ابتدائی یعنی در اولین واقعه که با این عمل بر خورد کرده مخیر است اما در وقایع آینده همان را که در اول امر اختیار کرده باید مرتکب شود اگر وجوب را اختیار کرده وجوب و اگر حرمت را برای همیشه حرمت.

۵- تخییر استمراری یعنی در هر واقعه ای مستقلاً مخیر است بین الفعل و الترك...

مطلب دیگر اینکه: عملیکه امرش دائر است میان وجوب و حرمت از چهار حال خارج نیست.

۱- در هر حال تعبدی باشد یعنی در واقع اگر واجب است تعبدی است و اگر حرام هم باشد تعبدی است.

۲- یکی از دو احتمال بطور معین تعبدی است و دیگری توصلی یعنی در واقع اگر واجب باشد مثلاً تعبدی است ولی اگر حرام باشد توصلی است یعنی ترک آن محتاج به قصد قربت نیست.

۳- احد هما لا علی التعیین تعبدی و دیگری توصلی است ولی کدام معینا تعبدی و کدام توصلی مشخص نیست.

۴- كلاهما توصیلی هستند یعنی در واقع واجب هم باشد ذات العمل بدون قصد قربت واجب است حرام هم باشد كذلك.

حال آن اقوال خمسہ در فرض سه و چهار قابل جریان است اما در فرض یک و دو قول به اباحه ظاهریه جاری نیست زیرا مستلزم مخالفت عملیه قطعیه است چون یا عمل را انجام می دهد بدون قصد قربت و یا ترک می کند بدون آن و این مخالفت قطعیه است و بحث ما در موردی است مخالفت قطعیه ممکن نباشد بلکه مخالفت و موافقت احتمالی است و آن منحصر به صورت سوم و چهارم است.

با بیان محلّ نزاع وارد می شویم در بیان ادله اقوال و انتخاب قول حق: ادله قول به اباحه ظاهریه: بیشتر ادله ای که سابقاً در بحث شبهات تحریمیه و وجوبیه بدان استدلال شد اعمّ از دلیل شرعی و عقلی تعمیم داشته و ما نحن فیه را هم که دوران بین حرمت و وجوب باشد شامل می شود آنگاه همانطوریکه در دو مطلب پیشین به حکم این ادله طرفدار برائت و اباحه ظاهریه شدیم همچنین در مطلب سوم، بیان ذلک: اما ادله شرعیّه.

۱- در چندین روایت آمده: کل شیئی لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه فتدعه این عموم شامل ما نحن فیه نیز هست و غایت مذکور در این عموم هم ما نحن فیه را شامل نیست چون نه حرام بعینه و بشخصه و تفصیلاً معلوم است و نه واجب.

۲- حدیث حجب: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم و این عموم نیز در ما نحن فیه جاری و ساری است زیرا که خصوص وجوب علمش از ما محجوب است، خصوص حرمت هم علمش از ما محجوب است پس از عهده ما مرفوع است و هذا هو المطلوب.

۳- کلّ شیئی مطلق حتی یرد فیه نهی اوامر: این روایت بدو گونه نقل شده:

۱- طبق نقل صدوق کلمه اوامر در روایت نیست فقط حتی یرد فیه نهی دارد و بنا بر این حدیث اختصاص به شبهات تحریمیه پیدا می کند و ربطی به دوران بین المخذورین ندارد.

۲- طبق نقل شیخ طوسی فرموده: حتی یرد فیه نهی اوامر که بنا بر این روایت تعمیم پیدا می کند آنگاه به حکم صدر این حدیث می گوئیم: دو دوران بین مخذورینهم حکم اباحه و اطلاق است و غایت که حتی یرد ... باشد حاصل نشده چون ظاهرش اینست که: حتی یرد فیه امر تفصیلاً یا نهی تفصیلاً نه مثل ما نحن فیه که علم اجمالی داریم به ورود احد هما ولی علم تفصیلی نداریم.

و اما دلیل عقلی: از نظر عقلی گاهی شک ما در وجوب شک در اصل وجوب است بعنوان شک در تکلیف و گاهی شک در مصداق وجوب است بعنوان شک در مکلف به در بخش دوم چون علم اجمالی داریم بزودی خواهد آمد که علم اجمالی علت تامه است برای حرمت مخالفت قطعیه ولی در بخش اول که شک در اصل وجوب باشد عقل می گوید: عقاب بدون بیان قبیح است پس جهل شما به اصل وجوب علت تامه است برای قبح عقاب بر ترک چه احتمال حرمت در آنجا منتفی باشد همانند موارد شبهات وجوبیه و یا احتمال حرمت هم باشد همانند ما نحن فیه که در آن حکم عقلی تفاوتی نیست و بلکه بقول حاشیه در ما نحن فیه اولویّت وجود دارد و همینطور است در بخش شک در حرمت...

قوله و لیس العلم:

اکثر اصولیین قول به اباحه را در ما نحن فیه قبول ندارند و

معتقد هستند که حتماً باید یکی از دو احتمال را اخذ کرده و بدان ملتزم شد و حق نداریم هم احتمال وجوب و هم حرمت را طرح کرده به سراغ حکم ثالث یعنی اباحه ظاهریه برویم و جناب شیخ ادله این گروه را به عنوان اشکالات بر قول به اباحه و رد آن نقل و نقد می کنند و مجموعاً به شش دلیل اشاره می کنند:

دلیل اول:

مقدمه: در موارد علم اجمالی گاهی علم اجمالی به نوع تکلیف داریم یعنی اجمالاً می دانیم که یا ظهر واجب است یا جمعه، یا مثلاً اجمالاً می دانیم یا این مایع خمر است و یا آندیگری و منظور از نوع تکلیف عبارتست از حرمت یا وجوب و گاهی علم اجمالی به جنس تکلیف داریم و منظور از جنس همان مطلق الالزام است که در هر یک از وجوب و تحریم وجود دارد و ما نحن فیه من هذا القبیل.

با حفظ این مقدمه مستدل قیاس می کند و می گوید: همانطوریکه در علم اجمالی به نوع تکلیف احتیاط واجب است و مخالفت قطعیه حرام است همچنین در ما نحن فیه هم علم اجمالی باید منجز باشد پس باید احتیاط کنیم یعنی کاری کنیم که موافقت قطعیه شود ولی از آن رهگذر که احتیاط ممکن نیست باید یکطرف را اختیار کنم و الضرورات تتقدر بقدرها و حق ندارم هر دو را رها کنم و خلاصه اینکه: یا علم اجمالی منجز و مؤثر است یا نیست اگر هست در هر دو باب و اگر نیست در هیچکدام.

جواب ما: قیاس علم اجمالی به جنس تکلیف با علم اجمالی به نوع تکلیف قیاسی است مع الفارق و دو فرق دارند:

۱- در علم اجمالی به نوع تکلیف احتیاط ممکن است ولی در ما نحن فیه ممکن نیست.

۲- در علم اجمالی به نوع تکلیف اجراء اصل در یکطرف ترجیح بلا مرجح و در هر دو طرف مستلزم مخالفت عملیه قطعیه است و هر کجا از اجراء اصل مخالفت قطعیه پیش آید قطعاً جاری نمی شود بر خلاف مانحن فیه که از اجراء اصلین در هر طرف مخالفت عملیه قطعیه ای پیش نمی آید چون یا انجام می دهد که با احتمال و جوب موافقت کرده و یا ترک می کند که با احتمال حرمت موافقت شده.

با این محاسبه اگر در آن باب علم اجمالی مؤثر است دلیل آن نیست که در ما نحن فیه هم چنین باشد.
دلیل دوم:

در میان روایات ادله ای داریم مبنی بر اینکه هر مسلمانی باید در برابر احکام الهی تسلیم و منقاد باشد و به آنها ملتزم شود و در ما نحن فیه حکم الله یا جوب است و یا حرمت بنا بر این حتماً باید به احد هما ملتزم شویم و حق نداریم ملتزم به اباحه شویم.

جواب ما: مقدمه: ما دو نوع التزام و پایبندی داریم: ۱- التزام قلبی یعنی قلباً به حکم الهی متدین باشد و بدان گردن نهد و خلاصه اینکه آن را تصدیق کند. ۲- التزام عملی یعنی در خارج و در مقام عمل با اعضا و جوارح در برابر حکم الهی تسلیم باشد یعنی آن را انجام دهد و جامه عمل بپوشد با حفظ این مقدمه.

می گوئیم: اگر مراد شما از جوب التزام در ما نحن فیه التزام عملی و موافقت عملیه با حکم الهی باشد خواهیم گفت.

اما موافقت عملیه قطعیه که ممکن نیست چون دوران بین المحذورین است و اما موافقت احتمالیه هم که خود بخود حاصل است چون فرض اینست که احتمالین توصلی هستند آنگاه عملاً یا انجام می دهد که با احتمال

و جوب موافقت کرده و یا ترک می کند که با احتمال حرمت موافقت شده.

و اگر مراد شما و جوب التزام قلبی باشد خواهیم گفت:

اولاً التزام قلبی در بخش احکام و اعمال جوارحی واجب نیست در عقائد واجب است و ثانیاً بر فرض وجوب می گوئیم: آنچه از ادله مستفاد است اینکه مسلمان باید به حکم الهی ملتزم شود و این پایبندی از لوازم ایمان است و ما هم این را قبول داریم منتهی این التزام یک حکم شرعی مستقل که نیست بلکه التزام به حکم تابع علم به حکم است آنگاه اگر علم تفصیلی به حکم داشته باشیم واجب است التزام به آن تفصیلاً همانند التزام به وجوب نماز و حرمت شرب خمر و...

و اگر علم اجمالی به حکم داشته باشیم واجب است التزام به حکم واقعی علی ما هو علیه فی الواقع یعنی مسلمان آنست که بگوید: خدایا حکم تودر این واقعه در واقع هر چه هست روی چشمم و من تسلیم هستم و قبول دارم آنگاه التزام به واقع علی ما هو علیه منافاتی با التزام به اباحه در ظاهر ندارد چون حکم ظاهری با حکم واقعی در مقام عمل نباید مخالف باشد ولی در مقام التزام هیچ دلیلی بر آن نیست.

قوله: و منه یظهر:

دلیل سوم:

سلمنا که التزام با حد هما المعین در ما نحن فیه لازم نیست چون وجوب چنین التزامی تابع علم تفصیلی به حکم واقعی است و ما در اینجا یک چنین علم تفصیلی ای نداریم اما طرح هر دو [وجوب و حرمت] و التزام به اباحه جایز نیست چون مستلزم طرح حکم واقعی بوده و طرح واقع حرام است پس بناچار باید احد هما را ملتزم شویم و در انتخاب و التزام مخیریم.

شاهد مطلب: بر همین اساس که طرح حکم واقعی جایز نیست

آقایان فرموده اند: هر گاه علماء امت اختلاف کردند و نصف آنان مثلاً فتوا به حکمی دادند و نصف دیگر حکم دیگر را برگزیدند و ما هم یقین کردیم که امام (ع) در میان یکی از این دو گروه است حق نداریم هر دو قول را کنار بگذاریم و احداث قول ثالث کنیم چونکه مستلزم طرح قول امام یعنی همان حکم واقعی می شود حال به همان مناط که در مسئله اختلاف امت بر دو قول احداث قول ثالث جایز نیست به همان مناط در ما نحن فیه التزام به اباحه ظاهره جایز نیست و مناط همان طرح حکم واقعی است.

جواب ما: اینکه شما می گوئید: التزام به اباحه مستلزم طرح حکم واقعی است و هو حرام منظورتان کدام نوع از طرح است؟ ما دو نوع طرح داریم:

۱- طرح در مقام عمل.

۲- طرح در مقام التزام و باور قلبی اگر منظورتان طرح عملی باشد خواهیم گفت: آری طرح در مقام عمل حرام است ولی در دوران بین محذورین هرگز طرح عملی و مخالفت عملیه قطعیه پیش نمی آید زیرا که عملاً مکلف یا انجام می دهد پس با احتمال وجوب موافقت کرده و یا ترک می کند پس با احتمال حرمت موافقت کرده و هرگز طرح عملی قطعی در کار نیست. و اگر منظورتان اینست که طرح در مقام التزام قلبی حرام است و موافقت در مقام التزام واجب است خواهیم گفت.

التزام در ما نحن فیه بیکی از دو صورت متصور است:

۱- ملتزم شویم به احد الامرین معیناً.

۲- به حکم الله واقعی علی ما هو علیه ملتزم شویم، اما احتمال اول که هیچگونه دلیلی او را همراهی نمی کند و اما احتمال دوم هم که علی الفرض در ما نحن فیه موجود است چون ما واقع را که منکر نیستیم.

ما می گوئیم: واقع هر چه هست روی چشم و آن را قبول داریم ولی در ظاهر هم بر اساس روایات برائت و اباحه ظاهریه قائل به اباحه می شویم و ایندو التزام منافاتی با یکدیگر ندارند.

حاصل کلام اینکه: التزام و تدین به احکام واقعیّه بر فرض وجوب یک حکم شرعی مستقلّ نیست که مثل بقیه احکام شرعیّه روی ذوات و طبایع رفته باشد و بر مکلف واجب باشد التزام به حکم چه بداند و چه نداند پس عندالجهل هم باید احتیاط کند بلکه وجوب التزام به واقع تابع علم به حکم واقعی است اگر علم تفصیلی به واقع دارم باید التزام تفصیلی داشته باشم چون صغری و کبری هر دو محرز است.

به اینکه می گویم: هذا واجب وکل واجب يجب الالتزام به فهذا يجب الالتزام و اگر علم اجمالی دارم باز باید به واقع علی ما هو علیه ملتزم شوم و این تصدیق به واقع منافاتی با التزام به اباحه ظاهریه ندارد چون عمومات آن ادله اینجا را هم می گیرد و الا در شبهات وجوبیه و تحریمیه هم ممکن است واقع حرمت یا وجوب باشد ولی ما ملتزم به اباحه ظاهریه می شویم.

قوله: و من هنا يبطل:

دلیل چهارم:

بعضی ها مسئله اول از دوران بین المخذورین را که باب فقدان نص باشد قیاس کرده اند بر مسئله سوم این باب که تعارض نصین باشد و گفته اند همانطوریکه در باب تعارض نصین [که نصی دلیل بر حرمت دهن کافر است. مثلاً و نصی دلیل بر وجوب] مابّر حسب اخبار علاّجیه حق نداریم هر دو حدیث را طرح کنیم بلکه حتماً باید یکی را امتثال کنیم و در انتخاب آن یکی مخیر هستیم هکذا در باب فقدان نص هم ما حق نداریم هر دو را طرح کنیم و به سراغ اباحه رویم بلکه حتماً باید احد هما را ملتزم

شویم و در انتخاب اجد هما مخیر هستیم.

سؤال: اخبار علاجیه مربوط به باب متعارضین است چه ربطی به فقدان نص دارند؟

جواب: به تنقیح مناط حکم ما نحن فیه را از آن بر داشت می کنیم و آن اینکه: فلسفه حکم امام (ع) به تخییر در باب متعارضین عبارتست از اینکه باید به حکم واقعی ملتزم شد و حق نداریم هر دو را طرح کنیم و در ما نحن فیه هم آن مناط موجود است که نباید حکم واقعی طرح شود ...

جواب ما: قیاس نمودن باب فقدان نص به باب تعارض نصوص مع الفارق است زیرا که در باب متعارضین هر کدام از خبرین جامع شرائط حجیت هستند و گر نه تعارض نمی کردند و ادله حجیت خبر واحد هر یک از متعارضین را بخصوصه شامل است بگونه ایکه لولا التعارض بر ما واجب بود به هر کدام عمل کنیم.

منتهی در اثر تعارض امکان اخذ به هر دو وجود ندارد در نتیجه نوبت می رسد به اینکه باید به احد هما اخذ کنیم [لأن الضرورات تقدر بقدرها] و حیث اینکه اخذ به احد هما معیناً مستلزم ترجیح بلا مرجح است بناچار نوبت به تخییر می رسد و حتی اگر در باب متعارضین روایات تخییر هم نبود عقل انسان حکم به تخییر می کرد بر اساس همان مقدمات که ذکر شد.

اما بخلاف ما نحن فیه که در ما نحن فیه ادله وجوب التزام به حکم الله دلالت نمی کنند بر اینکه واجب است التزام به هر حکمی بخصوصه تا شما بگوئید در ما نحن فیه التزام به هر دو که ممکن نیست پس باید به یکی ملتزم شویم و چون ترجیح بلا مرجح محال است پس باید تخییر را پذیرفت بلکه ادله می گوید: باید به حکم واقعی ملتزم شد و التزام به حکم هم تابع علم به حکم است آنگاه اگر علم تفصیلی بود التزام هم تفصیلی ...

قوله و يشير الى ما ذكرنا:

شاهد بر این فرق گذاری اینکه در پاره ای از روایات متعارضین آمده: بایهما اخذت من باب التسليم و سعک از طرفی این کلمه من باب التسليم دلالت می کند که مکلف باید به هر آنچه از طرق معتبره از ائمه (ع) بما می رسد باید ملتزم شد و از روایات دیگر هم این معنا مستفاد است مثل این حدیث: لا عذر لاحد من موالینا التشکیک فیما یرویه ثقاتنا و از طرف دیگر تسلیم در برابر هر دو حدیث متعارض ممتنع و غیر مقدور است و از طرف سوم تسلیم به احد هما المعین هر ترجیح بلا مرجح است در نتیجه چاره ای به جز از تخییر نیست.

قوله: ثم ان هذا الوجه:

این وجهی که ما برای حکم به تخییر در متعارضین گفتیم و بدین وسیله فرق گذاشتیم بین ما نحن فیه و باب متعارضین اگر چه خالی از اشکال بلکه منع نیست زیرا که در باب حجیت خبر واحد دو قول است:

۱- مبنای سببیت که اهل سنت قائلند.

۲- مبنای طریقیّت که مشهور شیعه قائلند و این سخن بر مبنای سببیت صحیح است چون بر این مبنا مسئله تعارض خبرین از باب تزاحم مصلحتین بوده و قانون تزاحم مصلحتین اینست که اگر اهم و مهم بودند معینا باید اهم را اخذ کرد ولی اگر متساویین بودند عقل حکم به تخییر می کند و بیان شرع هم مؤکّد حکم عقل می شود و به مورد خودش که باب متعارضین است باید اکتفا کرد و حق تعدی به موارد دیگر نداریم.

و اما بر مبنای طریقیّت یا باید گفت قاعده اولیه تساقط است و یا توقف است کما سیأتی و حکم تخییر خلاف قاعده و براساس نصوص است به مناط رعایت احکام واقعیه است و اینکه حتی الامکان نباید واقع

طرح شود پس به همین مناط در ما نحن فیه هم باید چنین کرد پس این وجه مبتلا به اشکال است منتهی همین اندازه که احتمال بدهیم سببیت را کافی است که حق تعدی نداشته باشیم.

قوله: بما ذکرنا:

دلیل پنجم:

بعضی ها قیاس کرده اند ما نحن فیه را به باب تخییر المقلّد عند اختلاف المجتهدین، باین بیان: هر گاه دو مجتهد من جمیع الجهات مساوی باشند و هیچکدام از دیگری اعلم نباشد و یکی از آندو در فلان واقعه فتوا به وجوب بدهد و دیگری فتوا به حرمت.

علما فرموده اند: در چنین موردی مقلّد حق ندارد هر دو فتوا را طرح کند و به سراغ حکم دیگر برود بلکه حتماً باید یکی از دو فتوا را گرفته و بدان عمل کند و حیث اینکه تعیین احد هما و اخذ به یکی از آندو معیناً ترجیح بلا مرجح است نوبت به تخییر می رسد و خلاصه اینکه باید یکی را انتخاب کند و حق طرح ندارد.

وفلسفه این امر اینست که حتی الامکان باید حکم واقعی مراعات شود. حال همانطوریکه در این مسئله حکم تخییر است هکذا در مسئله ما هم که دوران بین المحذورین است مکلف منخیر است بین اخذ به احد الاحتمالین و حق ندارد هر دو را طرح کند و دلیل مطلب اتحاد دو باب در مناط مذکور است.

جواب ما: همان جوابیکه از دلیل چهارم دادیم طابق النعل از ایندلیل هم داده می شود و جای تکرار آن نیست.

قوله و ما ذکره فی مسئله:

این مطلب بعنوان یک شاهد در دلیل سوم این جماعت آورده شد

و می توان آن را بعنوان دلیل مستقل آورده و جواب داد و آن اینکه:

آقایان گفته اند: هر گاه اَمّت در مسئله ای دو قولی شدند و یقین هم کردیم که امام (ع) با یکی از آندو گروه است در اینجا احداث قول ثالث جایز نیست چون مستلزم طرح قول امام و یا طرح حکم واقعی است و هو حرام حال همانطوریکه در اینجا احداث قول ثالث لایجوز به همین مناط در ما نحن فیه هم طرح هر دو احتمال جایز نیست چون مستلزم طرح حکم واقعی است.

جواب ما: مرحوم شیخ می فرمایند: اولاً قدر متیقن از اینکه احداث قول ثالث جایز نیست چون مستلزم طرح حکم واقعی است، مال مواردی است که احداث قول ثالث مستلزم طرح عملی و مخالفت عملیه با قول امام و حکم واقعی بشود و مواردی را که صرفاً مخالفت التزامیه ظاهریه پیش می آید آنجاها را شامل نیست و خوشبختانه در ما نحن فیه از طرح هم دو احتمال مخالفت عملیه ای پیش نمی آید چون یا انجام می دهد پس با احتمال وجوب موافقت کرده و یا... و این خیلی مهم نیست.

و ثانیاً تازه خود اینکه در مسئله مذکور احداث قول ثالث جایز نباشد اول کلام است و مسئله اجماعی نیست چون در همین مورد جماعتی فتوا داده اند به اینکه: هر دو قول را طرح نموده و به اصول و قواعد مراجعه می کنیم و وقتی در باب خودش اختلاف بود دیگر به درد ابواب دیگر نمی خورد.

و ثالثاً در همان مسئله اختلاف امت علی قولین جناب شیخ طوسی فتوا به تخییر داده و لاریب در اینکه قول به تخییر مخالف قول امام و طرح قول امام است چون امام تعیینی است نه تخییری پس در خود آن مسئله وقتی مطلب اختلافی شد چگونه می تواند دلیل باشد بر مسئله ما؟!!

قوله: و ان انتصر:

مقدمه: ما دو قسم تخییر داریم:

۱- تخییر ظاهری و آن عبارتست از اینکه تا مادامیکه دسترسی به واقع نداریم و دستمان از واقع کوتاه است در ظاهر مخیر هستیم مثل تخییر ما بین متعارضین که ظاهری و صوری و مادامی است.

۲- تخییر واقعی و آن عبارتست از اینکه حکم واقعی در واقعه تخییر است مثل باب خصال کفاره که واقعاً مخیر هستیم میان عتق رقبه و صیام شهرین متتابعین و اطعام ستین مسکیناً، با حفظ این مقدمه می گوئیم: بعضی ها خواسته اند سخن شیخ را توجیه کنند و در مقام توجیه گفته اند: مراد شیخ از تخییر، تخییر ظاهری است مثل تخییر ما بین المتعارضین و چنین تخییری منافی نیست با التزام به واقع علی ما هو علیه.

در نتیجه قول شیخ به تخییر مستلزم طرح قول امام (ع) نیست، شیخ اعظم ره می فرماید: از ظاهر فرمایشات شیخ طوسی در عده استفاده می شود که مرادشان تخییر واقعی است نه ظاهری بدلیل اینکه شیخ در عده فرموده: در مسئله اختلاف امت علی قولین دو نظریه وجود دارد:

۱- جماعتی می گویند: هر گاه امت ذات القولین شدند و هیچکدام از دو قول هم رجحان نداشت و هیچ طرفی دلیلی نداشت که برای ما علم تفصیلی بیاورد بدخول امام (ع) در آندسته در اینجا هر دو قول ساقط شده و وظیفه مجتهد مراجعه به مقتضای حکم عقل او است آنگاه بعضی ها می گویند: اصل اولی در اشیاء اباحه است و بعضی می گویند: حظر است بعد فرموده این نظریه باطل است چون مستلزم طرح قول امام است.

۲- جماعتی می گویند: در این مورد حکم تخییر است و ما مخیر هستیم میان اخذ به جانب وجوب یا حرمت و خود شیخ طوسی همین را

اختيار کرده سپس ثمره ای هم ذکر کرده و آن اینکه بنا بر قول اول که وظیفه رجوع به اصل باشد اتفاق بعد از اختلاف جایز است یعنی اگر پس از مدتی هر دو گروه به این نتیجه رسیدند که مدرک فلان قول باطل است می توانند اتفاق کنند بر قول واحد و اجماع بسیط و پس از آن دیگر جای رجوع به اصل نیست چون رجوع به اصل یک حکم ظاهری ما دامی است و تا زمانی است که قطع به خلاف آن پیدا نشود و با آمدن قطع به یکطرف دیگر جای رجوع به اصل نیست و خلاصه با انکشاف واقع علماً یا ظناً جای رجوع به اصل نیست.

اما بنا بر قول دوم فرموده اتفاق بعد از اختلاف جایز نیست چون معنای اتفاق بر قول واحد اینست که پس قول دیگر باطل است در حالیکه ما گفتیم حکم، تخییر است و معنای تخییر اینست که هر دو صحیح است و جمع بین ایندو نشاید چون تناقض می شود حال این ثمره ای که شیخ طوسی ذکر کرده قویترین شاهد بر اراده تخییر واقعی است چون تخییر ظاهری مثل مقتضای سایر اصول به مجرد علم به حکم واقعی مرتفع می شود و آنکه قابل ارتفاع نیست همان تخییر واقعی است پس مراد ایشان تخییر واقعی است و هو مستلزم لطح قول الامام (ع).

و بالجمله اگر کسی در کلمات فقها در باب اجماع مرکب دقت کند خواهد دید که مرادشان اینست که طرح قول امام در مقام عمل جایز نیست و فرض هم اینست که در ما نحن فیه اگر ملتزم به اباحه شدیم قول امام و حکم واقعی طرح نمی شود و التزام قلبی هم که تابع علم است...
قوله و لكن الانصاف:

تا اینجا جناب شیخ تلاش کردند ثابت کنند که ادله براءت و اباحه دوران بین محذروین را هم شامل است پس در اینجا هم ما ملتزم می شویم

به اباحه ظاهریه و تمامی شبهات و اشکالات را از سر راه قول به اباحه برداشتند ولی در والانصاف می خواهند از خیرات و برکات قول به اباحه ظاهریه صرف نظر کنند و می فرمایند:

ادله براءت و اباحه ظاهریه دو دسته هستند:

۱- پاره ای از این ادله مفادشان اباحه و حلیت ظاهریه است از قبیل

کل شیئی مطلق وکل شیء حلال و...

۲- پاره ای دیگر مفادشان مجرد عدم عقاب است و اینکه در

دوران بین محذورین نه بر فعل و نه بر ترک عقابی نیست اما مثبت حکم ظاهری نیستند.

اما گروه اول انصراف دارند به باب شبهات تحریمیة هم انصراف بدوی

دارند که منشأ آن غلبه وجودی است و هم انصراف ظهوری دارند که منشأش غلبه استعمال است بدلیل اینکه غالباً کلمه حلیت در مقابل حرمت استعمال می شود و وقتی که احتمال حرمت دهیم حکم به حلیت می شود انصراف مانع از تمسک به اطلاق می شود پس نتوان به اطلاقات این ادله تمسک کرد و حکم دوران بین محذورین را از آنها فهمید.

و اما گروه دوم هم قدر مسلم اینکه دلالت می کنند بر عدم عقوبت

بر هر یک از فعل یا ترک و دلالت می کنند که جانب حرمت معین نیست و کذا جانب وجوب هم معین نیست اما آیا در این مورد حکم به اباحه می شود و یا حکم به تخییر؟ هر کدام محتمل است و بر هیچکدام بخصوصه دلیلی نیست و لذا باید قائل به توقف شویم و معنای توقف اینست که واقع علی ما هو علیه هر چه هست قبول کنیم و بدان ملتزم شویم ولی در ظاهر ملتزم به هیچ حکمی نشویم نه به اباحه و نه به جانب حرمت و نه تخییر لعدم الدلیل و واقعه را کلا حکم حساب کنیم.

ان قلت: روایات متواتره می گوید: هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست و اذله التزام هم می گوید باید به آن ملتزم شد پس در این مورد هم باید حکمی را گرفت یا اباحه و یا وجوب اخذ به احد الاحتمالین و توقف جا ندارد.

قلت: ما هم این روایات را خوانده ایم ولی قدر مسلم اینست که هیچ واقعه ای از احکام واقعیه خالی نیست و حتماً در آن مورد من عند الله حکمی صادر شده و ما منکر آن نیستیم اما اینکه در ظاهر هم حتماً واقعه دارای حکمی باشد و ما بدان ملتزم شویم چنین چیزی دلیل ندارد کما اینکه در دوران امر میان وجوب و استحباب که هر دو هم تعبدی باشند.

آقایان می گویند همین اندازه عمل را قصد قربت انجام دهیم کفایت می کند و نیازی به التزام ظاهری به استحباب یا وجوب معیناً نداریم چون دلیل می طلبید و ما دلیلی نداریم بلی اگر نیازی به التزام به حکم ظاهری باشد در مقام عمل مثل اینکه هر یک از احتمال وجوب و حرمت تعبدی باشد در اینجا چاره ای نداریم به جز از اخذ به احد الاحتمالین در ظاهر تا اطاعت ممکن باشد و گرنه مخالفت قطعیه عملیه است و هو لا يجوز.

ولی از اول گفته ایم که بحث ما در توصلیات است و در توصلیات هم از عدم التزام به حکمی در ظاهر هیچگونه مخالفت عملیه ای لازم نمی آید و مخالفت التزامیه ظاهریه هم لا دلیل علی حرمته.

قوله: ثم علی تقدیر:

پس در مرحله اول نتیجه گرفتیم قول به اباحه را و در مرحله دوم توقف را و اینکه دلیل نداریم بر اینکه حتماً باید به احد الاحتمالین ملتزم شد حال می فرماید بر فرض که قبول کنیم که التزام و اخذ به احد الامرین

لازم است این سئوال مطرح می شود که آیا معیناً باید اخذ به جانب حرمت نموده و به آن ملتزم شویم؟ و یا معیناً به جانب وجوب اخذ کرده و بدان ملتزم شویم؟ و یا مخیر هستیم میان اخذ به احد الاحتمالین؟

از این سه احتمال احتمال وسط ساقط و باطل است زیرا نه دلیلی بر تعیین وجوب قائم است و نه قائلی دارد پس باقی می ماند دو احتمال دیگر:

جماعتی از علما مدعی شده اند که تعیین الاخذ بجانب الحرمة و مخیر نیستیم این عده برای اثبات مدعای خود به هفت دلیل تمسک کرده اند:

۱- مقدمه: در مسئله دوران بین التعیین و التخییر آقایان گفته اند باید جانب تعیین را گرفت و معیناً همان را انجام داد.

مثلاً در کفاره ماه رمضان نمی دائم معیناً صیام واجب است یا مخیرم بین صیام و اطعام؟ باید صیام را اختیار کنم از باب اینکه اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است و با انتخاب جانب تعیین علی کل تقدیر امثال حاصل می شود.

با حفظ این مقدمه مستدل می گوید: ما نحن فیه مصداقی از مصادیق دوران بین تعیین و تخییر است چون امر دائر است میان التزام به جانب حرمت معیناً و یا تخییر میان آندو ولاریب در اینکه اگر ملتزم به حرمت شویم حتماً ادله التزام امثال شده ولی اگر ملتزم به وجوب شویم معلوم نیست پس باید احتیاط کنیم.

۲- عمومات توقّف: اخبار فراوانی دالّ بر توقّف هستند و توقّف هم به معنای اینست که به شبهه رسیدی ترمز کن و اقدام نکن و امر مشتبه را ترک کن و این با التزام به حرمت می سازد نه با تخییر و التزام به وجوب و فعل چون در آنجا توقّف نیست پس به حکم این اخبار باید ملتزم به حرمت شد.

۳- دفع المفسده اولی از جلب منفعت و مصلحت است بیان ذلك:

در موارد قلیلی از محرّمات در ترک مصلحت است مثل تروک ماه رمضان و در این موارد تراحم مصلحتین می شود و قانون تراحم می آید ولی در غالب محرّمات مفسده در فعل است نه اینکه مستقلاً مصلحت در ترک باشد و در جانب وجوب هم غالباً مصلحت در فعل است آنگاه در ما نحن فیه اگر عمل را ترک کنم و در واقع واجب باشد مصلحتی از دستم رفته ولی گرفتار مفسده نشده ام و عدم النفع است.

ولی اگر در واقع حرام باشد و انجام دهم نه تنها منفعتی نصیبم نشده بلکه گرفتار مفسده و ضرر شده ام مثال عرفی: در یک معامله تنها سود نمی برم ولی ضرر هم نمی بینم اما در معامله دیگر نه تنها سود نمی برم که ضرر هم می کنم حال انسان عاقل کدام را انتخاب می کند؟ آن را که عدم النفع است در ما نحن فیه هم کذلک عقلا و شارع حکم می کند که جانب مفسده را بگیر یعنی کاری بکن که گرفتار مفسده نشوی و از دست دادن مصلحت مهم نیست و از بعض روایات هم این معنا مستفاد است آنجا که می فرماید: اجتناب السيئات اولی من اکتساب الحسنات و یا می فرماید: افضل من اکتساب الحسنات اجتناب السيئات.

۴- مقصود و هدف اصلی از حرمت همانا ترک و عدم الاتیان است و مقصود اصلی از وجوب همانا فعل و اتیان است و لاریب در اینکه رسیدن به هدف از حرمت بمراتب آسانتر از رسیدن به مقصود وجوب است چون ترک العمل همانطوریکه با اراده و کف النفس حاصل می شود همچنین با غفلت و عدم التفات هم حاصل می شود ولی اتیان عمل نیازمند التفات و اراده و انجام است و مقدمات بیشتری می طلبد و لاریب در اینکه عقل و عقلا تا طریق آسانتر باشد به سراغ راه سخت تر نمی روند پس اخذ به

جانب حرمت مقدم است.

۵- استقراء: ما رفته ایم و موارد مختلف دوران بین محذورین را تفحص کرده ایم و باین نتیجه رسیده ایم که در غالب موارد شارع مقدس جانب حرمت را بر جانب وجوب غلبه داده و امر کرده به اخذ به جانب حرمت مثلاً در ایام استظهار اول نسبت به زنانیکه ذات العادة نیستند و نمی دانند که این سه روز اول را حیض قرار دهند تا عبادات بر آنها حرام باشد یا استحاضه قرار دهند پس عبادات بر آنها واجب است؟

شارع فرموده در ایام استظهار زن باید عبادات را تعطیل کند.

ملاحظه می کنید که دوران بین حرمت و وجوب عبادات است و جانب حرمت غلبه داده شده یا مثلاً در ایام استظهار اخیر نسبت به ذات العادة العدیدیه که هر ماه تا هفت روز حیض می دید و این ماه از هفت روز گذشت تا روز دهم یعنی سه روز ایام استظهار است و مردد است که این ایام حیض است یا استحاضه در نتیجه نمی داند که عبادات یعنی صوم و صلوة در این ایام بر او واجب است یا حرام؟ شارع جانب حرمت را غلبه داده و امر به ترک نموده.

یا مثلاً در موردیکه دو ظرف آب داریم و یقین داریم که احدی آنها نجس و دیگری پاک است ولی کدام است نمی دانیم در چنین موردی دوران امر است میان وجوب استعمال این آب جهت تحصیل طهارت از وضو و غسل و یا حرمت آن باز شارع فرموده از خیر هر دو بگذرد و تیمم کن و نماز بخوان که جانب حرمت را مقدم داشته حال ما از این موارد به یک نتیجه کلی می رسیم و آن اینکه همه جا در دوران بین محذورین جانب حرمت مقدم است. دو دلیل دیگر این جماعت در لابلای جوابها خواهد آمد.

قوله و يضعف الاخير: شیخ اعظم ره تمامی ادله خمس این گروه را به

ترتیب از آخر به اول ابطال می کنند.

امّا دلیل پنجم شما که استقراء بود می گوئیم:

اولاً ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد یعنی آن استقرائی که ارزش دارد که استقراء تام باشد که یقین می آورد در اینجا حاصل نیست زیرا که کی و کجا شما رفته اید و جمیع مصادیق دوران را به این قصد گشته اید و یک نتیجه کلی گرفته اید و آن که ممکن است که تحصیل غالب موارد باشد چنین استقرائی مفید ظن است و تازه اول بحث است که به کدام دلیل این مظنه حجت است؟

و ثانیاً تازه با ذکر دو یا سه مورد که استقراء نشد و نمی توان گفت غالباً کذا و کذا ما هم به همین اندازه و یا موارد بیشتری می آوریم که جانب و جوب مقدم شده و به نمونه هائی در اواخر کتاب القطع اشاره شد و ثالثاً این چند موردی هم که شما آوردید همه از محلّ بحث ما یعنی باب دوران بین المحذورین خارج هستند و یک یک حساب می کنیم:

امّا ایام استظهار آخر نسبت به ذات العادة العددیه:

اولاً به عقیده مشهور فقها ترک عبادات در این ایام واجب نیست بلکه نوعاً می گویند چنین کسی باید احتیاط نموده و جمع کند بین افعال مستحاضه که روزه ها و نمازها را بخواند و ترک حائض که داخل مسجد نشود، سور عزائم نخواند و... پس کسی قائل به جوب ترک نشده تا شما بگوئید دوران امر است بین حرمت و جوب.

ثانیاً بر فرض که ترک عبادات در ایام استظهار واجب و فعلشان حرام باشد لابد بخاطر اجراء اصل موضوعی یعنی استصحاب بقاء حیض است و اگر چنین شد باز مسئله از باب دوران بین محذورین نخواهد بود بلکه صرفاً حرمت است و احتمال جوب معنا ندارد.

و اما ایام استظهار اوّل نسبت به غیر ذات العادة الوقتیه: اینهم از باب دوران بین محذورین نیست زیرا که به ملاحظه اصول موضوعی یعنی استصحاب عدم حیض و یا استصحاب پاکی این زن از حیض منحصرأ باید حکم به وجوب کنیم و اینکه جمعی حکم کرده اند به ترک عبادات لابد بنخاطر قواعد ثانویه تعبدیه است که همان اطلاقات روایات باشد که حکم کرده تعبدأ به بودن این خون خون حیض در ذات العادة چه وقتیه باشد یا نه.

و نیز بنخاطر قاعده مسلّمه و مجمع علیهایی است که در کتاب طهارت می گویند: کَلَّمَا امکن کونه حیضاً فهو حیض و به صرف امکان حکم به حیضیت می شود و ایام استظهار داخل این قاعده است پس انجام عبادات حرام است و گر نه با قطع نظر از این ادلّه تعبدیه ما حکم به وجوب عبادات می کردیم روی قواعد اولیه پس مسئله از باب دوران بین محذورین نیست.

و اما مثال انائین مشتبهین: این مثال نیز از باب دوران بین محذورین نیست به سه دلیل:

۱- مقدمه: محرّمات در تقسیمی بدو دسته منقسم می شوند:

الف: محرّمات ذاتیه و آنها عبارتند از محرّماتیکه مستقیماً از سوی شرع مقدّس نهی دارند و متعلّق نهی مولوی هستند مانند شرب خمر - اکل میته و ...

ب: محرّمات تشریحیه و آنها عبارتند از محرّماتیکه حرمتشان نه بنخاطر وجود نهی مولوی بلکه بنخاطر اینست که ما در شریعت به این عمل امر نشده ایم و امر مولوی ندارد و صرفاً احتمال می دهیم واجب باشد چنین عملی را اگر به قصد احتیاط انجام دهیم که هیچ حرمتی ندارد بلکه

کاملاً مطلوب است ولی اگر به قصد امثال امر مولی انجام دهیم و به استناد اینکه مولی آن را بر ما واجب کرده انجام دهیم این بدعت و تشریح است یعنی ادخال مالم يعلم کونه من الدین فی الدین و تشریح هم به حکم ادله اربعه حرام است که در جلد اول این شرح گذشت پس حرمت این عمل از باب عدم الامر به فعل است نه از باب امر به عدم یا نهی از وجود آن فعل بصراحت البته واجبات هم همین تقسیم را دارند که روشن است و بحث ما در باب دوران بین محذورین راجع به حرمت و وجوب ذاتی است نه تشریحی.

یعنی اجمالاً میدانیم که در اینجا خطابی صادر شده ولی نمیدانیم آیا مولا ما را به این عمل امر کرده و فرموده افعال تا واجب ذاتی باشد و یا نهی کرده و فرموده: لا تفعل تا حرام ذاتی باشد با حفظ این مقدمه می گوئیم:

در علم فقه ثابت شده که حرمت طهارت [یعنی وضو گرفتن یا غسل کردن] با آب که فی الواقع نجس است و ما هم علم به نجاست آن داریم یک حرمت تشریحی است یعنی از باب اینست که امر نداریم به آن نه اینکه ذاتی باشد یعنی از این باب باشد که نهی دارد و وقتی نسبت به نجس معلوم اینچنین باشد در ما نحن فیه که نجس مشتبه است به هر انائی که دست می زنیم شاید اناء پاک باشد و تحصیل طهارت با آن واجب باشد پس مشتبه الوجوب است و اگر به قصد امر انجام دهد حرام و به قصد احتمال امر و احتیاط بلامانع بلکه راجح است.

در نتیجه حرمت طهارت با اشتباه نجس به طاهر صرفاً تعبدی و از باب نص خاص است نه از باب تقدیم جانب حرمت بر جانب وجوب چون فرض اینست که احتمال حرمت از باب تشریح است آنهم با قصد

احتیاط مرتفع است.

۲- مقدمه در باب تزاحم دو واجب یا یک واجب و یک حرام و یاد حرام با یکدیگر اصولیین مرجحاتی ذکر کرده اند برای تقدیم احد المتزاحمین بر دیگری و در نتیجه به فعلیت رسیدن همان که رجحان دارد یکی از مرجحات اینست که یکی از دو حکم الزامی دارای بدل باشد و دیگری بدون بدل آنکه بی بدل است فعلیت پیدا می کند.

مثل اینکه نذر کرده امروز مسافرت کند و از طرفی هم بعنوان کفاره افطار عمدی امروز را می خواهد روزه بگیرد که هر دو واجب است ولی چون یکی بدل دارد که صوم باشد و دیگری ندارد که سفر باشد سفر مقدم است و لا فرق میان بدل اختیاری مثل خصال کفاره یا بدل اضطراری مثل وضو و تیمم که تیمم بدل اضطراری است.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: بر فرض که طهارت با آب نجس دارای حرمت ذاتیه باشد کما اینکه طهارت با آب طاهر دارای وجوب ذاتی است و در نتیجه در موارد شبهه و دوران بین محذورین مثل ما نحن فیه مطلب از قبیل اشتباه واجب ذاتی به حرام ذاتی باشد خواهیم گفت در اینگونه موارد چون واجب که همان وضو یا غسل باشد بدل اضطراری دارد که همان تیمم باشد هر گز با حرام که استعمال نجس باشد مزاحمتی ندارد چون او بدل ندارد و طبق قانون فوق جانب حرمت مقدم است ولی بحث ما در مواردی است که هیچطرفی دارای بدل نباشد مثل دفن میت کافر و...

۳- مقدمه: در موارد علم اجمالی و دوران بین المحذورین گاهی در واقع احد المحذورین ثابت و دیگری باطل است مثل همان مثال دفن کافر و گاهی در واقع هر دو طرف محذور ثابت است مثل همان مثال انائین مشتبهین که در واقع یکی پاک و دیگری نجس است و استعمال طاهر واجب واقعی است

كما اینکه بقول شما استعمال نجس حرام واقعی است.

در مثال اول ما هر طرف را که بگیریم یک موافقت احتمالی و یک مخالفت احتمالی است و هیچطرف قطعی نیست.

ولی در مثال دوم اگر هر دو را استعمال کنیم هم موافقت قطعی کرده ایم با واجب و هم مخالفت قطعی شده با حرام و اگر هر دو را دور بریزیم هم موافقت قطعی شده با حرام و هم مخالفت قطعی شده با واجب و در چنین موردی احدی از علماء و عقلاء حکم نمی کنند و فتوا نمی دهند به اینکه شما حق دارید برای تحصیل موافقت قطعی در جانب حرمت دست به مخالفت قطعی در جانب وجوب بزنید و در مباحث علم اجمالی هم تفصیلاً این مطلب خواهد آمد با حفظ این مقدمه می گوئیم:

مثال انائین مشتبہین از قبیل قسم ثانی است که حکمش دانسته شد و مقتضای قاعده معلوم گردید بنابر این باید بگوئیم: این حکم شارع به اینکه یهر یقهما و یتیمم یک حکم تعبّدی صرف است که مختص به همین مثال است و حق نداریم آن را به موارد دیگری سرایت دهیم.

قوله: و یضعف ما قبله:

و اما دلیل چهارم شما که گفتید: مفضی بودن حرمت ما را به مقصودش آسانتر است و عقلاً طریق آسانتر را می گیرند جناب شیخ در یک جمله می فرمایند:

این مطلب می تواند دلیل بشود بر اینکه پس جانب احتمال وجوب تعیین پیدا نمی کند اما دلیل بر ردّ تخییر و قول به تعیین جانب حرمت نیست چون این دلیل می گوید: انتخاب حرمت راحت تر ما را به مقصود می رساند و مشقتی ندارد ولی دلالت ندارد که شما حق ندارید جانب وجوب را بگیرد و تنها رجحان را می رساند نه وجوب را.

و بفرموده مرحوم آشتیانی در بحرال فوائد: [و هو كما ترى اذ لو كان المراد ان مجرد السهولة مرجح يوجب منع حكم العقل بالتخيير ففيه المنع من ذلك و ان كان المراد انه بعد الحكم بالتخيير عند العقلاء يختارون جانب الترك من حيث كونه اسهل الامرین ففيه انه لا یجدی نفعاً]:
 قوله: و اما اولویة:

و اما دلیل سوم شما: شما گفتید عند الشارع و عند العقلا دفع مفسده محتمله اولی از جلب مصلحت محتمله است... ما می گوئیم:
 مقدمه: مصلحت محتمله دو قسم است:

۱- صرف مصلحت محتمله در جانب وجود بدون آنکه مفسده ای در جانب عدم و ترک باشد همانند باب مستحبات محتمله که اگر فی الواقع عمل مستحب باشد مصلحت دارد و اگر مباح باشد نه مصلحت دارد و نه مفسده.

۲- مصلحت محتمله ای که در جانب وجود هست و همراه با مفسده محتمله در جانب عدم و ترک است همانند واجبات محتمله که اگر در واقع واجب باشد فعل آن دارای مصلحت ملزومه است و ترک آنهم دارای مفسده ملزومه و موجب عقاب است پس جانب عدم مجرد عدم النفع نیست.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: قانون دفع المفسدة اولی من جلب المنفعة را قبول داریم ولی در خصوص مواردیکه دوران بین حرمت و استحباب باشد که شاید حرام و مفسده دار باشدو شاید مستحب و مصلحت دار در اینجا دفع مفسده اولی است ولی در ما نحن فیه که دوران بین وجوب و حرمت است قبول نداریم زیرا که در اینجا در حقیقت دوران امر است میان دو مفسده ملزومه یکی اینکه اگر حرام باشد فعل آن صد درجه مفسده و عقوبت دارد و اگر واجب باشد ترک او دارای عقوبت و صد درجه مفسده است

و در اینجا نتوان گفت دفع این مفسده اولی از دفع آن مفسده دیگر است پس بناچار نوبت به تخییر می رسد و جای تعیین جانب حرام نیست.

سپس جناب شیخ دو دلیل می آورند برای اینکه در باب واجبات صرفاً مصلحت ملزمه در فعل نیست بلکه مفسده ملزمه در ترک هم هست:

۱- اگر در واجبات ترک آن دارای مفسده نبود و حرام نمی شد لازمه اش این بود که این عمل واجب و الزامی نباشد چون صرف فوات منفعت و اینکه حال انسان قبل الفوت و بعد الفوت یکسان باشد که سبب الزام نیست آنگاه خیلی از مردم می گویند ما نمی خواهیم به ثوابهای بهشتی برسیم ما می خواهیم در دنیا آزاد باشیم و هیچیک از واجبات را انجام نمی دهند.

۲- اگر واجبات تنها فعل آنها دارای مصلحت بود و ترکشان دارای مفسده نبود لازمه اش این بود که کوچکترین محرمات از بزرگترین واجبات مهمتر و عظیمتر باشد چون ارتکاب آن حرام کوچک سبب عقوبت و جهنم می شود ولی ترک این واجب مهم دارای عقوبت نیست بلکه صرفاً عدم النفع است و خود شما به آن ملتزم نیستید و خو مستدل ترک نماز را از اکبر کبائر قرار داده است.

قوله: و بما ذکر یبطل:

این در واقع اشاره به دلیل ششم این گروه است و آن اینکه گفته اند: در باب ضررها و منافع دنیوی اذا دار الامر بین دفع ضرر محتمل و جلب منفعت محتمله عقلای عالم جانب دفع ضرر را می گیرند و مقدم می دارند فهکذا در ما نحن فیه که سخن از نفع و ضرر اخروی یا مصالح و مفسد احکام است باید گفت دفع مفسده اولی از جلب مصلحت است.

جواب ما: اولاً به فرموده مرحوم آشتیانی در بحرالفتاوی: مال قبول

نداریم که دفع هر ضرری از جلب هر منفعتی اولی باشد در نزد عقلاء و ثانیاً... قیاس ما نحن فیه به باب ضرر و نفع دنیوی مع الفارق است زیرا که در دوران امر میان ضرر دنیوی و منفعت دنیویه که دفع ضرر را مقدم می دارند برای اینست که در جانب منفعت مجرد عدم النفع است ولی ضرری نیست بر خلاف ما نحن فیه که در جانب وجوب مجرد عدم نفع نیست بلکه مفسده و ضرر است و در دوران امر میان دو ضرر یا مفسده مساوی جای ترجیح نیست و خلاصه ما نحن فیه را باید به باب دوران بین الضررین مقایسه کرد نه باب دوران بین نفع و ضرر.

قوله: و اما الاخبار:

و اما دلیل دومّ شما که اخبار توقف بود جوابش اینست که این اخبار هم به قرینه تعلیلی که در ذیل اکثر آنها آمده ظهور دارند در باب شبهات تحریمیه که دوران بین حرمت و غیر وجوب است و شامل دوران بین محذورین نمی شوند بدلیل اینکه در ذیل روایات آمده: فان الوقوف عندالشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات یعنی ترک اقدام در شبهه بهتر است از افتادن در هلاکت بواسطه اقدام و آنکه اقدام به آ و انجامش فقط موجب افتادن در هلاک است شبهه تحریمیه است نه ما نحن فیه که در اینجا هر کدام از فعل یا ترک بطور مساوی ممکن است سبب افتادن در هلاکت باشد.

قوله و ظاهر کلام السید:

این کلام اشاره به دلیل هفتم این گروه دارد و آن اینکه سید صدر برای تغلیب جانب تحریم به اخبار احتیاط هم تمسک نموده که شیخ ره می فرماید: و هو بعید زیرا که اخبار احتیاط مال مواردی است که احتیاط و احراز واقع ممکن باشد و در دوران بین محذورین احتیاط ممکن نیست پس جای این اخبار

هم نیست.

قوله و اما قاعدة الاحتياط:

دلیل اول شما هم که گفتید: ما نحن فيه از قبیل دوران بین تعیین و تخییر است و قانون تقدیم جانب تعیین است جوابش اینست که: مقدمه: در باب استصحاب به تفصیل خواهد آمد که استصحاب در احکام عقلیه جاری نیست چون هر کجا حاکم عقل باشد عقل در حکم خود تردید ندارد و تا زمانی که موضوع حکم عقل محرز باشد قاطعانه حکم می کند و همینکه موضوعی بکلی نابود شد یا بخش از قیود آن از بین رفت عقل قاطعانه حکم به عدم می کند مثلاً عقل می گوید: صدق نافع حسن است و صدق ضار قبیح است و در این تردیدی نیست آری در احکامی که عقل استقلال به درک آنها ندارد و توقیفی هستند یعنی باید شارع بیان کند و بیانی هم از شارع در ظاهر نرسیده جای تردید و شک هست که چه باید گفت؟ با حفظ این مقدمه می گوئیم: قانونیکه شما ذکر کردید در مسئله دوران بین المحذورین که از موارد مستقلات عقلیه است جاری نیست چون حاکم عقل است و عقل در حکم خود تردید ندارد بلکه یا مستقل به تخییر است اگر این جنبه را ملاحظه کند که در ما نحن فيه هر طرف را بگیرد یک مفسده محتمله ای هست و دوران بین دو مفسده است و یا مستقل به تعیین است اگر این جنبه را ملاحظه کند که دفع مفسده اولی است کما اینکه عقل مستدل این جنبه را ملاحظه کرد و حکم به تعیین نمود و مردد نشد.

و عقل شیخ اعظم جنبه فوق را ملاحظه نموده و حکم به تخییر کرد و مردد نشد آری در احکام شرعیه ای که عقل درکی ندارد و متوقف بر بیان شارع است جای این تردید هست که آیا شارع معیناً در کفاره افطار عمدی

ماه رمضان فرموده: صم یا مخیراً فرموده: صم او اطعم و...

پس در ما نحن فیه جای این حرفها نیست مگر کسی بگوید: عقل بما هو عقل اگر چه در حکم خود مردّد نیست ولی با آنهمه ادله ای که آوردیم احتمال می دهیم که از سوی شارع یک حکم تعبدی وارد شده باشد مبنی بر ترجیح جانب حرمت حال منشأ این احتمال شمول اخبار توقف باشد نسبت به ما نحن فیه و یا دلیل استقرا و امثال آن باشد.

این احتمال کافی است عقل را متوقف سازد و او را ملزم کند به اخذ به جانب حرمت پس جای این قانون هست ولی جواب این حرف هم آنست که اولاً ما چنین احتمالی نمی دهیم چون همه آن منشأهای احتمال را جواب دادیم بر فرض وجود آنهم چنین احتمالی مانع از اجراء حکم عقل نیست.

چون مادامی که بیان شرعی احراز نشود آن حکم عقلی باقی است.

قوله ثم لو قلنا:

و اما بنا بر اینکه در دوران بین المحذورین التزام به یکی از دو حکم محتمل واجب باشد و ما هم قائل شویم به تخییر یعنی بگوئیم: مکلف در اینگونه از وقایع باید به یکی از دو طرف ملتزم شود و اختیار هم با خود او است که ملتزم به جانب حرمت شود یا جانب وجوب.

حال این بحث مطرح می شود که آیا تخییر، یک تخییر ابتدائی است؟ یعنی در اولین واقعه مکلف مخیر است میان فعل و ترک ولی هر طرف را که با اراده خویش انتخاب نمود در وقایع بعدی تا دامنه قیامت باید همان طرف را اختیار کند فی المثل اگر در اولین بار جانب دفن میت کافر را برگزید برای همیشه باید میت کافر را دفن کند و اگر جانب ترک را برگزید باید همیشه ترک کند و یا تخییر استمراری است؟ یعنی برای همیشه و در هر واقعه ای

که پیش می آید مثل واقعه اولیه مکلف مخیر است بین الفعل و الترك و در هر واقعه حق دارد عدول کند از آنچه که در قاع پیشین اختیار نموده و تخییر استمراری هم باز دو قسم است:

۱- تخییر استمراری مطلقا یعنی در اولین واقعه که یکطرف را اختیار می کند از اول بنا داشته باشد که همانطرف را ادامه دهد یا از اول بنا داشته باشد که در وقائع بعدی هم تخییر را ادامه دهد و یا از اول بنای این امور را نداشته باشد بلکه نسبت به وقائع آینده بلا بناء باشد.

۲- و یا تخییر استمراری بشرط بنا گذاری بر استمرار حکم مختار یعنی اگر از اول بنا دارد که همان طرف را که اختیار کرده همیشه ادامه دهد و در وقائع بعدی هم مخیر است.

اما اگر از اول چنین بنائی ندارد یا بنا دارد بر استمرار تخییر فقط بار اول مخیر است و بارهای بعدی مخیر نیست و همان را که اختیار کرده باید دنبال کند. پس صورت تخییر هم سه قول پیدا کرد:

۱- تخییر ابتدائی

۲- تخییر استمراری مطلقا

۳- تخییر استمراری مع البناء

اما ادله قول اول: قائلین به تخییر ابتدائی سه دلیل آورده اند که جناب شیخ هر سه را طرح کرده و جواب داده اند.

دلیل اول: گفته اند: ما نحن فيه مصداقی از مصادیق دوران امر بین تعیین و تخییر است زیرا که با فرض تخییر نمی دانیم آیا تنها در واقعه اول مخیر هستیم یا در وقائع بعدی هم مخیر هستیم قد/متیقن را می گیریم از باب حکم عقل به احتیاط و امثال یقینی جواب ما اینست که: ما نحن فيه از موارد مستقلات عقلیه است و عقل در حکم خودش تردید و دوران

نمی شناسد بلکه یا قاطعانه حکم می کند به تخییر ابتدائی که عقل مستدل حاکم بود و یا حکم می کند به تخییر استمراری که عقل شیخ اعظم و دیگران حاکم است و در هر حال مردّد نیست تا بگوئید: اذا دار الامر بین التعیین و التخییر...

دلیل دوم: استصحاب حکم مختار: بار اول که یکطرف فی المثل جانب وجوب را اختیار کرد وجوب وظیفه او شد و باید انجام دهد در بارهای بعدی شک می کند که همان حکم مختار باقی است یا نه استصحاب می کند بقاء آن حکم مختار را.

جواب ما اینست که استصحاب حکم مختار معارض است با استصحاب حکم به تخییر بر استصحاب تخییر بر استصحاب مختار مقدم است چون شک ما در وجوب بقاء بر حکم مختار در وقایع بعدی مسبب است از شک ما در بقاء تخییر اگر گفتیم تخییر نابود شد پس حکم مختار باید بماند و اگر گفتیم تخییر باقی است پس نوبت به وجوب بقاء بر حکم مختار نمی رسد و در شک در بقاء تخییر استصحاب می کنیم تخییر را و می گوئیم در واقعه اولی تخییر بود در وقایع بعدی شک دارم استصحاب می کنم بقاء آن را و دیگر نوبت به استصحاب حکم مختار نمی رسد.

دلیل سوم: اگر گفتیم تخییر استمراری است معنایش آنست که شخص در هر واقعه ای که پیش می آید می تواند از آنچه را که بار قبلی اختیار کرده عدول کند و جانب دیگر را بگیرد فی المثل بار اول جانب وجوب را گرفت و انجام داد بار دوم جانب حرمت را گرفته و ترک کند و این امر مستلزم مخالفت عملیه قطعیه تدریجیه است یعنی واقعه بعدی هم که ضمیمه شود یقین می کنیم که یا در واقعه قبلی مخالفت شده و یا در این واقعه و مخالفت قطعیه چون معصیت مولی است حرام می باشد چه دفعی

و چه تديجی پس بناچار بايد همان حکم را که بار اول اختيار کرده بر همان باقی باشد.

و یکی از اعتراضات قائلین به اینکه حق نداریم ملتزم به اباحه شویم بلکه بايد به احد هما ملتزم شویم این بود که قول به اباحه مستلزم مخالفت قطعيه عملیه تدریجیه می شود و هو حرام همین اشکال بر تخيير استمراری هم وارد است.

جواب ما: مخالفت عملیه تدریجیه بر دو قسم است: ۱- بدون التزام به احد الحکمین همانند قول به اباحه که ما اگر ملتزم به اباحه شویم و یکبار انجام دهیم یکبار ترک کنیم این قطعاً مخالفت است و جایز نیست ۲- مع الالتزام به احد الحکمین که در مورد بحث ما فرض اینست که ما در هر واقعه بیکطرف ملتزم شده و با التزام آن را عمل می کنیم چنین مخالفت قطعيه ای دلیلی بر حرمتش نیست بلکه در شرع مقدس نمونه هائی داریم که چنین مخالفتی را تجویز کرده: نمونه اول:

مجتهدی تا به حال رأیش بر وجوب تعلق گرفته بود و ملتزم به وجوب فلان امر بود و همیشه انجام می داد ولی از حالا به بعد در اثر کنکاش بیشتر و دسترسی به ادله دیگر از رأی قبلی خود عدول کرده و فتوا به حرمت می دهد و از حالا به بعد ملتزم به حرمت است حال این مجتهد یقین می کند به مخالفت عملیه تدریجیه زیرا یا آنچه را تا بحال ملتزم بوده معصیت مول کرده و یا آنچه را از الآن به بعد ملتزم می شود ولی چون مع الالتزام بوده مانعی ندارد بلکه لازم است از رأیش عدول کند.

نمونه دوم:

مقلدی تا به حال از مجتهدی تقلید می کرد که او فتوا به وجوب دفن کافر می داد و مقلد هم به وجوب ملتزم بود و عمل می کرد ولی از

حالا به بعد از آن مجتهد عدول کرده و مقلد مجتهد دیگر شده [حال عدولش بجهت عذر و ضرورتی باشد مثل مرگ مجتهد قبلی یا دیوانه شدن او یا فاسق گشتن او و یا اختیاری باشد البته اگر چنین عدولی را جایز بدانیم] و این مجتهد مفتی به حرمت است و مقلد از حالا به بعد ملتزم به حرمت می شود و عمل را ترک می کند حال این مقلد یقین دارد که یا کار اوّلش غلط بوده و یا کار دوّم یا فعلش و یا ترکش ولی چون هر دو روی التزام بود مانعی ندارد.

پس مخالفت قطعیه همراه با التزام بلا مانع است و ما نحن فیهم من هذا القبیل.

و اما دلیل قائلین به تخییر استمراری مطلقا عبارتست از استصحاب تخییر یعنی در واقعه اوّل مکلف مخیر بود بین فعل و ترک و در وقائع بعدی شک می کند در بقاء تخییر استصحاب می کند بقاء را چه بنائی باشد یا نباشد.

شیخ می فرماید: مدعای ما هم همین است که تخییر استمراری است ولی نه بر اساس استصحاب تخییر چون گفتیم حاکم به تخییر عقل است و عقل در حکم خود تردید ندارد تا جای استصحاب باشد و سیّاتی که استصحاب در احکام عقلیه جاری نیست بلکه بر اساس اینکه همان عقلی که در واقعه اوّل حکم به تخییر می کرد همان عقل در واقعه ثانیه هم زنده و حاکم است و نمرده و باز هم حکم به تخییر می کند فلا حاجة الی الاستصحاب، و مشکل مخالفت عملیه قطعیه تدیجیه را هم که حلّ کردیم که با التزام مانعی ندارد و اما برای قول به تخییر استمراری مع البناء هم استدلال شده که چون جناب شیخ طرح نکرده اند ما هم از طریق آن می گذریم.

مسئله دوّم: اجمال نص

مسئله دوّم از مسائل چهار گانه دوران بين محذورين عبارتست از دوران بين وجوب و حرمت برای خاطر اجمال نصّ یعنی نصّي از سوی شارع وارد شده ولی مجمل است و امرش دائر است میان وجوب و حرمت و همین اجمال نص منشأ شبهه شده حال اجمال نص گاهی از ناحیه لفظی است که دالّ بر حکم است مثل اینکه نسبت به چیزی مولی امر کرده ولی نمی دانیم آیا این امر، امر ایجابی است و دلالت می کند بر وجوب متعلّق خود و یا امر تهیدیدی است و در مقام تهديد بر فعل است یعنی بترسید از ارتکاب همانند اعمالوا ما شئتم و گاهی اجمال از ناحیه لفظ دالّ بر موضوع حکم است مثل اینکه فرموده: تحرّز عن رغبة النکاح ولی نمی دانیم که کلمه رغبت به معنای میل است یعنی از میل به نکاح و یا لذائذ و تمتعات دیگر دوری کن و یا به معنای اعراض است یعنی دوری کن از اعراض و ترک نکاح اگر اولی باشد دالّ بر حرمت نکاح است و اگر دوّمی باشد دالّ بر وجوب است ولی نص مجمل است و امر بر ما مشتبه حال چه باید کرد .

شیخ انصاری ره می فرماید: اجمال نص ملحق به فقدان نص است یعنی اقوالی که در آنجا بود در اینجا هم هست، ادله ای که در آنجا بود در اینجا هم هست، و مختار ما در آنجا مختار ما در اینجا هم هست پس مطلب جدیدی که قابل طرح باشد نیست.

شیخ انصاری ره می فرماید: اجمال نص ملحق به فقدان نص است یعنی اقوالی که در آنجا بود در اینجا هم هست، ادله ای که در آنجا بود در اینجا هم هست، و مختار ما در آنجا مختار ما در اینجا هم هست پس مطلب جدیدی که قابل طرح باشد نیست.

مسئله سوّم: تعارض نصین

سومین مسئله از مسائل اربعه دوران بین محذورین عبارتست از دوران بین وجوب و حرمت بجهت تعارض نصین [البته تعارض مصادیق گوناگونی دارد گاهی تعارض به اینست که دلیلی دالّ بر وجوب و دلیلی دالّ بر عدم وجوب است یعنی اثبات و نفی، گاهی یکی دالّ بر حرمت دیگری دالّ بر عدم حرمت است گاهی یکی دالّ بر وجوب دیگری دالّ بر استحباب مثلاً و...

و گاهی هم یکدلیل دالّ بر وجوب است و ما را امر می کند و دلیل دیگر دالّ بر حرمت است و ما را نهی کند که مورد بحث ما اینجا است] یعنی دو حدیث از معصومین رسیده یکی دلالت دارد بر اینکه دفن میت کافر مثلاً واجب است و دیگری دلالت می کند که حرام است و تعارض ایندو سبب شده که حقیقت بر ما مشتبه شود و ندانیم که دفن میت کافر در اسلام واجب است یا حرام؟ حال در اینجا چه باید کرد؟

شیخ اعظم می فرماید: ما در تعارض نصین فتوا به تخییر می دهیم و دلیل ما اخبار فراوانی است در باب متعارضین که معروف به اخبار علاجیه می باشند و در آن اخبار حکم به تخییر کرده و فرموده: اذن فتخیر احد هما و تدع الاخر و اخبار التخییر دو دسته هستند یکدسته باطلاقشان مانحن فیه را که تعارض به نحو امر و نهی است شامل می شوند و یکدسته موردشان ما نحن فیه است یعنی از امام می پرسند یا بن رسول الله (ص) دو خبر از شما به ما رسیده که یکی امر می کند به فلان کار و دیگری نهی می کند از آن چه باید کرد؟ حضرت فرمان تخییر صادر فرموده اند پس ما به حکم

این اخبار طرفدار تخيیر هستیم.

ولی در مقابل قول مشهور و ما جناب علامه و دیگران مدعی هستند که قول به تخيیر مربوط به مواردی است که متعارضین هیچکدام در دیگری رجحان نداشته باشند و در ما نحن فيه خیریکه دال بر حرمت و نهی است مرجح دارد و معیناً باید آن حدیث را گرفته و به حرمت ملتزم شویم و عمل را ترک کنیم.

و دلیل حضرات عبارتست از همان ادله خمس که طرفداران تعیین حرمت در مسئله اول داشتند که همه را جواب دادیم.

و علاوه بر آن دلیل ششمی هم آورده اند که اضعف از آن ادله است و آن اینکه: دلالت نهی از دلالت امر قویتر است چون نهی و دلالت می کند بر استمرار و تکرار یعنی ترک عمل همیشه چه در واقعه اول و چه بعدی ولی امر دلالت می کند بر ایجاد طبیعت آنهاً مرةً واحدةً پس دلالت نهی اقوی است و هر کدام اقوی دلالة بود او مقدم است.

جواب ما اینست که: در این جهت لا فرق بین امر و نهی زیرا که مدلول امر ایجاد طبیعت است و مدلول نهی اعدام طبیعت یا ترک ایجاد آنست منتهی لوازم عقلی آنها فرق دارد زیرا که در جانب ایجاد عقل می گوید: الطبيعة توجد بوجود فرد واحد و ربطی به مدلول مطابق امر ندارد در جانب اعدام هم عقل می گوید: الطبيعة تنعدم بانعدام جمیع افراد که باز هم ربطی به مدلول نهی ندارد.

در نتیجه وجهی برای ترجیح جانب نهی بر جانب امر نیست و حق همان تخيیر است حال علی القول به تخيیر باز این بحث طرح می شود که آیا تخيیر، ابتدائی است؟ یا استمراری؟ استمراری هم که باشد آیا استمراری است مطلقاً؟ یا استمراری است بشرط البناء من اول الامر بر استمرار و بقاء

بر حکم مختار؟ همان احتمالاتی که در فقدان نص و اجمال نص طرح شد در اینجا هم مطرح است با همان ادله ای ذکر شد فقط یک امتیاز در مسئله تعارض نصین وجود دارد و آن اینکه:

بعضی مدعی شده اند که تخییر در ما نحن فیه یک تخییر استمراری است نه ابتدائی و استدلال کرده به اطلاق اخبار التخییر یعنی اخبار تخییر بقول مطلق فرموده در متعارضین شما مخیر هستید این اطلاق می گیرد واقعه اولی را و وقائع بعدی را و همیشه تخییر را ثابت می کند.

ولی شیخ اعظم ره مدعی است که این اخبار مجمل هستند نه مطلق یعنی این اخبار همین اندازه در مقام بیان این هستند که اگر به واقعه ای مثل دفن میت بر خورد کردید و در آن رابطه دو دسته روایات متعارضین یافتید و متحیر شدید وظیفه شما تخییر است و به هر طرف خواستید اخذ کنید اما پس از اخذ به یکطرف و رفع حیرت در وقائع بعدی هم مخیرید و یا معینا باید به همان حکم مختار اخذ کنید؟

این معنی از اخبار استفاده نمی شود و قدر متیقن در بدو امر وظیفه را روشن می سازند پس قابل استدلال نیستند مگر کسی بگوید: حکم واقعه اولیه را اخبار تخییر روشن کرد و نسبت به وقائع بعدی شک می کنیم در بقاء تخییر استصحاب تخییر را جاری می کنیم و شما نمی توانید اشکال کنید که در مستقلات عقلیه و مواردیکه عقل حاکم است جای استصحاب نیست.

زیرا ما می گوئیم در متعارضین علی الفرض شارع حاکم به تخییر است و ما اگر شک کنیم در بقاء حکم شرعی جای استصحاب هست و گرنه مقتضای قاعده عقلی تساقط یا توقف بود پس با استصحاب تخییر و با اخبار تخییر به تخییر استمراری فتوا می دهیم.

مگر کسی بگوید: اینجا جای استصحاب نیست چون یکی از شرائط استصحاب در وحدت موضوع است و در اینجا موضوع عوض شده زیرا مستصحب ما که تخيير است موضوعش یا عنوان المتخیر است که با اخذ به یکطرف تخیر می رود و باقی نیست و یا عنوان المکلف است که قدر متیقن از آن المکلف المتخیر است و پس از اخذ به احد هما دیگر تجرّی نیست پس قید موضوع رفته بر جای استصحاب نیست.

شیخ می فرماید: فتأمل: اشاره به اینکه اولاً موضوع بعد از اخذ هم باقی است چون متخیر یعنی شاک یعنی کسی که نمی داند حکم واقعی او چیست؟ و خوب؟ یا حرمت؟ و فرض اینست که بعد از اخذ به یکطرف هم این موضوع همچنان باقی است ثانیاً موضوع در باب استصحاب باید عرفاً باقی باشد و بقاء آن به دقت عقلی فلسفی معتبر نیست و عرفاً با مسامحه موضوع مکلف است که مخیر بود الان هم همان موضوع باقی است ولو حالتی از حالات او تغییر پیدا کند که همان حالت تخیر باشد این لطمه ای به اجراء استصحاب نمی زند.

بعد می فرماید: بنابر اینکه ما نتوانیم استصحاب کنیم حکم تخيير را چون موضوع عوض شده نتیجه آنست که نوبت می رسد به استصحاب حکم مختار که اصل مسببی باشد و این اصل تخيير ابتدائی را ثابت می کند نه استمراری را.

مسئله چهارم: شبهات موضوعیه

چهارمین و آخرین مسئله از مسائل دوران بین محدورین عبارتست از دوران امر میان وجوب و حرمت و منشأ دوران و شبهه هم امور خارجیه است

نه خطاب شارع این را شبهه موضوعیه گویند و جناب شیخ ره سه مثال برای آن ذکر می کنند که دو مثال از مشهور است و بنظر شیخ مخدوش و یک مثال از خود شیخ.

۱- می دانیم که آمیزش با اجنبیه در اسلام حرام است و می دانیم که آمیزش با حلیله یعنی همسر در شرائطی واجب می شود یا به وجوب اصلی مثل اینکه در اسلام از هر چهار ماه یکبار بر مرد واجب است با همسرش جماع کند و این حق زوجه است و هر چهار شب هم یک شب حق همخوابگی دارد و یا به وجوب عرضی مثل اینکه قسم خورده یا نذر کرده که با زوجه اش جماع کند حال در خارج با زنی بر خورد کرده که شک دارد آیا حلیله او است تا مجامعت با او واجب باشد؟ یا اجنبیه است تا مجامعت با او حرام باشد؟ دوران میان وجوب و حرمت است و شبهه هم موضوعیه است.

شیخ اعظم می فرماید: این مثال مردود است زیرا که در اینجا ما اصل موضوعی حاکم داریم و با وجود اصل موضوعی نوبت به اصول حکمیه و اصل عدم وجوب و امثال آن نمی رسد و آن عبارتست از اصل عدم علقه زوجیت میان این زن و آن مرد و شک در وجوب یا حرمت و طی مسبب است از شک در وجود و عدم این پیوند پس جماع با این زن حرام است و تردیدی نیست البته بعد مرحوم شیخ اصلی را به نام اصالة عدم وجوب الوطی هم مطرح می کنند که ظاهراً با وجود اصل موضوعی نیازی به آن نیست.

۲- می دانیم که در اسلام شرب خمر حرام است و می دانیم که گاهی شرب خل یعنی سرکه به جهت نذر و قسم و امثال آن واجب می شود حال کسی قسم خورده که سرکه بنوشد و در خارج به مایعی بر خورد کرده که مردد است که آیا سرکه است تا بواسطه قسم شرب آن واجب باشد یا شراب است تا حرام باشد؟ باز هم دوران میان وجوب و حرمت است و شبهه موضوعیه.

شيخ اعظم می فرماید: این مثال هم مردود است چون ما در اینجا یک اصل موضوعی داریم و آن اینکه: الاصل عدم تعلق الحلف بشرب هذا المایع با اجراء این اصل موضوعی احتمال وجوب مرتفع می شود چون موضوع ندارد آنگاه باقی می ماند احتمال حرمت شرب از ناحیه خمريت آن را هم با اصالة الاباحه بر می داریم.

۳- بهتر آنست که اینگونه مثال بزنیم: فرض بفرمائید که مولی فرموده: اکرام افراد عادل و واجب و اکرام افراد فاسق حرام است و ما در خارج به فردی برخورد کرده ایم که حالت سابقه او از عدل و فسق برای ما روشن نیست و اصل موضوعی هم معارض دارد و لذا ابتدا به ساکن شک داریم که اکرامش واجب است یا حرام چون نمی دانیم که آیا عادل است یا فاسق؟ ضمناً فرق سه مثال روشن شد که در دو مثال اول اصلی موضوعی داریم و با وجود آن نوبت به اصل حکمی یعنی اصل برائت نمی رسد ولی در مثال سوم چنین نیست حال حکم این مسئله چیست؟

شيخ ره می فرماید: حکم این مسئله همانند حکم مسئله اول است یعنی اخذ به یکطرف بر ما واجب نیست بلکه یا ملتزم به اباحه می شویم و یا به توقف آنچنانکه آنجا گذشت و بلکه اگر در آنجا ملتزم به اباحه یا توقف می شدیم در ما نحن فیه بطریق اولی چنین التزامی می سپاریم چون در آنجا از التزام به اباحه یا توقف طرح قول امام ولو التزاماً پیش می آید ولی در ما نحن فیه اینهم نیست چون ما در حکم کلی الهی که شک نداریم بلکه حکم کلی را می دانیم و بدان ملتزم می شویم و عملاً هم که مخالفتی پیش نمی آید زیرا یا انجام می دهیم که با احتمال وجوب ساخته و یا ترک می کنیم... تازه مخالفت عملیه پیش بیاید هم اشکالی ندارد چرا که مخالفت عملیه با معلوم بالاجمال در باب شبهات موضوعیه فراوان است

و نمونه هائی از آن را در فروعات علم اجمالی در مباحث قطع آوردم یک نمونه اش این بود که اقتدا فرد ثالث به و اجدی المنی فی الثوب المشترك جایز است یعنی مثلاً نماز ظهر را به این اقتدا کند و نماز عصر را به آن در اینجا یقین دارد که یکی از دو نماز را به شخص جنب اقتدا کرده یا اولی یا دومی مع ذلک تجویز شده و...

قوله: هذا تمام الكلام: تا اینجا مباحث مربوط به شک در اصل تکلیف که مجرای دو اصل از اصول عملیه یعنی اصالة البرائة و التخییر بود به پایان رسید و مجموعاً در این رابطه سه مطلب عنوان شد:

مطلب اوّل: شبهات تحریمیّه که دوران بین حرمت و غیر وجوب بود.
مطلب دوّم: شبهات وجوبیه که دوران بین وجوب و غیر حرمت بود.
مطلب سوّم: دوران بین المحذورین که یکطرف شبهه احتمال وجوب و طرف دیگر احتمال حرمت بود و هر مطلبی هم دارای چهار مسئله بود:

۱- فقدان نص

۲- اجمال نص

۳- تعارض نصین

۴- شبهات موضوعیّه و مجموعاً دوازده مسئله عنوان شد حال آنچه که تا به حال مطرح شد مربوط به شک در اصل تکلیف بود آنهم تکالیف الزامی که عبارت باشد از وجوب یا حرمت اما باید بدانیم که شک در اصل تکلیف صور دیگری هم دارد به نام شک در تکالیف غیر الزامیه که عبارتند از استحباب و کراهت و این بخش نیز مجموعاً سه مطلب دارد:

مطلب اوّل: شبهات کراهتیه که دوران میان کراهت و اباحه است.

مطلب دوّم: شبهات استحبابیه که دوران میان استحباب و اباحه است.

مطلب سوّم: دوران بین استحباب و کراهت.

و هر مطلبی هم دارای چهار مسئله است:

۱- فقدان نص

۲- اجمال نص

۳- ... و ۴- ...

که مجموعاً دوازده مسئله پیدا می کنند و احکام این دوازده مسئله از ملاحظه مطالب مذکوره در شک در تکلیف الزامی بدست می آید و خلاصه مطلب اینکه:

دوران بین کراهت و اباحه نظیر دوران بین حرمت و غیر وجوب است و همان احکام را دارد.

و دوران بین استحباب و اباحه نظیر دوران بین وجوب و غیر حرمت است. و دوران بین استحباب و کراهت نظیر دوران بین وجوب و حرمت است. و همانگونه که در آن موارد نسبت به وجوب یا حرمت اصالة البرائة جاری می شد در این موارد هم نسبت به استحباب و کراهت اصالة البرائة جاری می شود.

تنها امتیازی که شک در تکالیف غیر الزامی با شک در تکالیف الزامی دارد در اینست که در شک در الزام اصالة البرائة جاری می شد و ادله برائت آنجا را بخوبی دلالت می کرد ولی در شک در غیر الزام شمول ادله برائت و اجراء اصل برائت مبتلا به اشکال است زیرا که ادله برائت برای نفی مؤاخذه و عقاب جاری می شوند و دلیل عقلی می گفت عقاب بدون بیان قبیح است و فرض اینست که در غیر واجب و حرام بدون جریان این اصل هم خوب بخود عقاب منتفی است و لذا نیازی به اجراء این اصل نیست بلکه عبث است.

در آخر می فرماید: فتدبر: شاید اشاره به این باشد که نسبت به شک در استحباب و کراهت اصل برائت جاری نمی شود ولی اصالة العدم جاری

می شود و آثار مختصه به آنها را بر می دارد فی المثل فرض کنید شخصی نذر کرده که هر گاه مستحبی را انجام داد بعنوان شکرانه درهمی صدقه دهد یا مکروهی انجام داد بعنوان زجرانه درهمی صدقه دهد و الان عملی را انجام داده که شک در کراهت یا استحباب آن دارد بدنبالش شک در وجوب تصدق دارد اصالة عدم الاستحباب او الکراهة جاری کرده و مترتب می کند بر آن عدم وجوب تصدق را.

۳- اصالة الاحتیاط

الموضع الثانی فی الشک

فی المكلف به

تا اینجا مباحث مربوط به دو اصل برائت و تخییر به پایان رسید و اینک وارد می شویم در مباحث اصالة الاحتیاط مجرای دو اصل پیشین در مورد شک در اصل تکلیف بود و مجرای اصالة الاحتیاط شک در مکلف به است با علم اجمالی به اصل تکلیف یعنی اجمالاً می دانم که از شرع مقدس وجوبی صادر شده و نوع تکلیف مشخص است ولی نمی دانم آیا این وجوب به ظهر مثلاً تعلق گرفته یا به جمعه؟ و یا اجمالاً می دانم حرمتی صادر شده ولی متعلق این حرمت بر ایم معلوم و مشخص نیست. حال در رابطه با اصالة الاحتیاط و به تعبیر بهتر در رابطه با موارد علم اجمالی به نوع تکلیف و شک در مکلف به نیز سه مطلب مورد بحث است:

مطلب اول: شبهات تحریمیة یعنی دوران امر میان حرمت

و غیر وجوب از احکام دیگر.

مطلب دوّم: شبهات وجوبیه یعنی دوران میان وجوب و غیر حرمت.

مطلب سوّم: دوران بین المحذورین یعنی بین الواجب و الحرام.

و هر مطلب هم دارای چهار مسئله فقدان نص و اجمال نص و تعارض نصین و شبهه موضوعیه می باشد که مجموعاً سر از دوازده مسئله در می آورد که این دوازده مسئله طی سه مطلب با تنبیهاتی که هر کدام دارند در این بخش تفصیلاً مورد بحث و بررسی قرار می گیرند.

المطلب الاول: شبهات تحریمیة

مطلب اوّل از مطالب سه گانه مبحث علم اجمالی پیرامون شبهات تحریمیة است یعنی علم اجمالی به اصل حرمت دارم ولی مکلف به برآیم مشکوک است و این مطلب دارای چهار مسئله است:

مسئله اوّل: شبهه موضوعیه

نخستین مسئله را از شبهات موضوعیه آغاز می کنیم و سر اینکه در باب علم اجمالی بر عکس باب شک در اصل تکلیف عمل کرده و شبهات موضوعیه را مقدم آورده ایم آنست که در این باب شبهات موضوعیه مشهور ترند و نوع شبهات مقرونه به علم اجمالی از قبیل شبهه موضوعیه است که منشأ شبهه امور خارجی باشد و لذا به ترتیب اهمیّت مباحث را عنوان می کنیم:

بحث در اینست که ما یقین به حرمت داریم ولی شک داریم که

در خارج آیا متعلق حرمت این فرد است یا آن فرد؟ آیا حرام شرب این مایع است مثلاً یا مایع دیگر؟

بطور کلی شبهه در این مقام دو صورت دارد:

- ۱- شبهات محصوره که اطراف شبهه محصور و محدود و انگشت شمار هستند مثل اینکه امر دایره است میان یکی از دو شیئی خارجی یا یکی از چند شیئی و حدّ و مرز دارد.
- ۲- شبهات غیر محصوره که اطراف شبهه نامتناهی و از شماره بیرون است فی المثل یکی از هزاران مایع خارجی موجود در فلان مکان نجس و حرام است.

شبهه محصوره

فعلاً بحث ما در موارد علم اجمالی و شبهه محصوره است یعنی علم اجمالی دارم به حرمت یک مایعی در خارجی و اطراف شبهه هم محصوره در دو یا سه و یا ده و بیست و ... است و بهتر حال محدود است در این رابطه سؤال اینست که آیا چنین علم اجمالی ای منجزّ واقع است؟ و امثال می طلبد یا خیر؟

در دو مقام بحث باید کرد:

مقام اول: آیا مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز است یا حرام؟ یعنی آیا می توان علم اجمالی را کالجهل رأساً فرض کرده و همانطوریکه در شک در اصل تکلیف اصل برائت جاری نموده و مرتکب می شدیم در اینجا هم در هر یک از اطراف شبهه اصل برائت جاری کنیم و هر دو مایع

را شرب کنیم یا نه علم اجمالی کالجهل رأسا نیست و مخالفت قطعیه حرام است؟

مقام دوم: بر فرض که مخالفت قطعیه حرام باشد آیا موافقت احتمالیه با علم اجمالی کافی است یعنی یکطرف را مرتکب و طرف دیگر را ترک کنیم؟ یا موافقت قطعیه لازم است یعنی باید از هر دو طرف اجتناب کنیم که این همان احتیاط است؟

مقام اول یا مخالفت قطعیه با علم اجمالی

اجمالاً می دانیم که یکی از این دو مایع خارجی شراب است یا احد الانائین نجس است یا یکی از این دو طعام مسموم است یا پیمودن یکی از این دو طریق خطر ناک است و... در چنین مواردی آیا عقلاً و شرعاً مخالفت قطعیه با این علم اجمالی جایز است یعنی ما مکلفین حق داریم از هر دو مایع استفاده کنیم و به علم اجمالی اعتنا نکنیم و یا نادیده گرفتن علم اجمالی حرام است یعنی حق نداریم هر دو یا چند طرف شبهه را مرتکب شویم؟ در مسئله اقوالی چند وجود دارد که عبارتند از:

۱- گروهی بر آنند که مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز نیست «قول مشهور».

۲- گروهی بر آنند که می توان با علم اجمالی مخالفت کرده و هر دو طرف را مرتکب شد.

۳- و گروههای دیگر هم در مطلب تفصیلاتی دارند که در ادامه بحث مطرح خواهد شد جناب شیخ اعظم ره می فرمایند: حق اینست که

مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام است و برای اثبات این مدعا چنین استدلال می کنند:

مقتضی برای حرمت مخالفت قطعیه موجود است «صغرا»

و مانع هم از چنین حرمتی مفقود است «کبری»

فیؤثر المقتضی اثره چون وقتی مقتضی موجود و مانع مفقود شد

علت تامه تحقق می یابد و هر کجا علت تامه موجود شد معلولش هم حتماً موجود می شود که همان حرمت مخالفت قطعیه باشد.

«نتیجه»

اما بیان صغری: مقدمه: چنانکه سابقاً هم گفته ایم بر مبنای مشهور الفاظ و عناوینی که متعلق خطاب شارع هستند و در لسان شرع آمده اند همانند بقیه الفاظ وضع شده اند برای یک سلسله معانی واقعی و نفس الامریه بگونه ای که علم یا جهال مکلف هیچ دخالتی در معنای موضوع له ندارد فی المثل کلمه ماء در لغت عرب وضع شده برای آن جسم سیال بارد بالطبع چه ما بدانیم یا نه، کلمه خمر وضع شده برای جسم مایعیکه مستی آورد ... است و علم و جهل ما در آن معنا دخیل نیست.

و در لسان دلیل هم نوعاً به همین صورت متعلق خطاب واقع شده یعنی امر مولی روی طبیعت و ذات صلوة و زکات و ... رفته چه ما بدانیم و چه ندانیم و نهی مولی روی طبیعت خمر و میته و ... بار شده و فرموده: حرمت علیکم الخمر و المیتة و ... چه بدانیم یا نه منتهی اگر عالم به این خطاب شدیم آن تکلیف در حق ما منجز می شود و اگر جاهل مقصر هم باشیم منجز است یعنی مخالفت آن عقاب دارد ولی اگر جاهل قاصر باشیم

تکلیف واقعی در حق ما منجز نیست و ما معذور خواهیم بود.

جماعت اشاعره نوعاً می گویند: الفاظ موضوعند برای معانی واقعیه با قید علم و با همین وصف در خطاب شارع آمده اند و لذا می گویند: اگر ما علم به حکم داشتیم تکلیف در واقع در حق ما ثابت است و گرنه نه با حفظ این مقدمه می گوئیم:

مقتضی برای حرمت مخالفت قطعیه با معلوم بالاجمال موجود است به دو دلیل:

۱- دلیلی که دلالت می کند بر حرمت فلان عنوان مثلاً اجتناب عن الخمر که دلالت می کند بر حرمت عنوان خمر، عمومیت دارد و شامل سه دسته از افراد و یا حالات می شود:

الف: خمرهای خارجی معلوم بالتفصیل را شامل می شود و باید اجتناب کنیم.

ب: خمرهای خارجی معلوم بالاجمال را که اجمالاً بدانیم یکی از ایندو مایع خمر است شامل می شود.

ج: خمرهای خارجی مجهول و مشکوک به شک بدوی را هم که در واقع خمر است ولی ما نمی دانیم شامل می شود و وجهی برای اختصاص این عنوان به خمرهای معلوم بالتفصیل وجود ندارد به همان بیان که در مقدمه گفتیم که الفاظ موضوعند برای معانی واقعیه و در لسان دلیل هم به همان کیفیت مورد خطاب واقع شده و مقید به قید علم نشده پس معنای خطاب شارع اینست که از هر آنچه که در واقع خمر است باید اجتناب کرد و در موارد علم اجمالی هم خمر واقعی هست پس باید اجتناب کنیم البته در صورت جهل و شک بدوی هم تکلیف هست ولی منجز نیست و عقل و شرع ما را معذور کرده اند کما سبق تفصیلاً در باب شک بدوی پس لسان

دلیل مختص به فرض علم تفصیلی نیست.

۲- بر فرض که لسان دلیل مختصّ به صورت علم تفصیلی به خمریت باشد لازمه اش آنست که خمر معلوم بالاجمال از حرام واقعی بودن در آید و حلال واقعی گردد چون حرمت واقعی مخصوص صوت علم تفصیلی است که اینجا نیست در حالیکه احدی به این لازم ملتزم نیست حتی آنها که می گویند الفاظ موضوعند برای معانی معلومه و اجتنب عن الخمر یعنی عن الخمر المعلوم، چون اینها هم که می گویند علم دخیل در موضوع له است منظورشان اعم از علم اجمالی و تفصیلی است [البته به این جمله مرحوم آشتیانی اشکال کرده اند که:

لا یخفی علیک ان هذا الاستظهار لا یخلوعن تأمل علی مذهب القائل بالوضع للامور المعلومه بل الظاهر ارادتهم لخصوص العلم التفصیلی...] و در ما نحن فیه علم اجمالی موجود است پس قول به اختصاص دلیل به صورت علم تفصیلی تالی فاسد دارد.

و اما اثبات کبری: مانع از حرمت مخالفت قطعیه یا از ناحیه عقل است و یا شرع و خوشبختانه از هیچ ناحیه مانعی نیست، اما عقل: به عقل و وجدان که مراجعه کنیم می بینیم در موارد علم اجمالی عقل نه مانع از اصل تکلیف و نه مانع از عقاب است:

اما اصل تکلیف: عقل می گوید: هیچ ایرادی ندارد که مولی بندگان را مکلف کند که همانطوریکه از معلوم بالتفصیل اجتناب می کنند از معلوم بالاجمال هم که امرش مردّد بین دو یا چند امر است اجتناب کنند حالا تکلیف و خطاب بصورت عمومی باشد به اینکه بفرماید: قف عندالشبهة فان الوقوف... که شامل خمر مشتبه و غیره می شود و یا بصورت خصوصی یعنی بفرماید: اجتنب عن الخمر المرّدّد بین احد هما...

و مانعی از قبیل تکلیف بما لایطاق و... نیست.

و اما عقاب: عقل می گفت عقاب بدون بیان و اصل قبیح است و در موارد علم اجمالی بیان و اصل موجود است و یقین داریم که خطاب اجتناب اینجا را هم شامل است پس موضوع حکم عقل به قبح که عدم البیان باشد در اینجا منتفی نیست پس عقل، تنجز تکلیف را در اینگونه موارد تقبیح و محکوم نمی کند.

و اما شرع: به شرع مقدس که مراجعه می کنیم هیچ آیه و روایتی نمی یابیم مبنی بر اینکه شریعت فرموده باشد: مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز است و شما حق دارید معلوم بالاجمال را زیر پا بگذارید به استثنای دو دسته روایات:

۱- روایاتی که می گوید: کل شیئی حلال حتی تعرف انه حرام بعینه.
 ۲- روایاتی که می گوید: کل شیئی فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه.

کسانی هم که می گویند: مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز است نوعاً به این دو نمونه روایات تمسک می کنند یعنی معتقدند که مقتضی برای حرمت مخالفت موجود است ولی این دو روایت مانع است و کیفیت استدلالشان از این قرار است: صدر این روایات تعمیم داشته و موارد علم اجمالی را هم می گیرند چون مضمون این روایات اینست که هر چیزیکه در حلیت و حرمت آن شک داری، در ظاهر حکم به حلیت کن و ما در موارد علم اجمالی نسبت به خصوص این مایع شک در خمیریت و حرمت داریم فهو لک حلال و نسبت به آن مایع دیگر هم کذلک پس اصالة الحلیة و البرائة در اینجا هم جاری می شود.

و بالجمله این اخبار همانطور که شبهات بدویه را شامل بود شبهات

مقرونه به علم اجمالی را هم شامل است.

و مؤید این شمول اینکه در روایت مسعدة بن صدقه و غیره مثالهای فراوانی آورد از قبیل پارچه ایکه خریداری می کنی و شاید دزدی باشد، مملوکی که مشتری آن هستی و شاید حرّ باشد و زنی که می خواهی با او ازدواج کنی و شاید خواهر رضاعی تو باشد و... که در تمام اینها امام (ع) فرمود ارتکاب بلا مانع است و این مثالها اطلاق دارند یعنی شامل شبهات بدویه و مقرونه به علم اجمالی می شوند و بلکه در غالب اینگونه موارد علم اجمالی حتمی است منتهی نه در فرض شبهه محصوره بلکه با فرض غیر محصوره بودن آدمی یقین دارد که یکی از این هزاران پارچه سرقت است یکی از این هزاران ذبیحه ها غیر شرعی است و... معذک به این علم اجمالی اعتنا نشده پس مخالفت با علم اجمالی جایز است شیخ اعظم می فرماید: اگر چه صدر این روایات شامل مشتبه به علم اجمالی نیز می شود.

و لکن ذیل این روایات غایتی آمده که حتی تعرف انه حرام یعنی حکم به حلیت ظاهری در موارد شبهه مغیاً به غایت علم است مفهوم غایب کلام اینست که فاذا عرفت و علمت بالحرمة دیگر جای حلیت نیست و این مفهوم عام است یعنی علم تفصیلی به حرمت را می گیرد علم اجمالی را هم می گیرد چون هر دو علم و معرفت است.

در نتیجه اگر بنا باشد صدر این روایات موارد علم اجمالی را هم شامل باشد لازم می آید میان صدر و ذیل - منطوق و مفهوم تناقض باشد که منطوق صدر می گوید: حلال و مفهوم ذیل می گوید: حرام پس برای خروج از تناقض چاره ای نیست جز از اینکه منطوق صدر را اختصاص می دهیم به باب شبهات بدویه پس این روایات بدرد ما نحن فیه نمی خورند پس مانع هم مفقود شد آنگاه استدلال منتج می شود.

فان قلت: مستشکل می گوید: غایتی که در این سلسله روایات آمده مجرد معرفه الحرام و علم به حرمت نیست تا شما بفرمائید: این معنی در فرض علم اجمالی هم هست پس آن غایت حاصل شده دیگر جای اخذ به مغیاً نیست بلکه غایت خصوص علم تفصیلی و معرفت تفصیلی به حرمت است یعنی تا زمانی که تفصیلاً نمی دانید که فلان شیئی خارجی حرام است و با اشاره حسیه نمی توانید معین کنید که هذا هو الحرام الواقعی غایت حاصل نشده و عموم مغیاً به قوت خود باقی است.

و شاهد مطلب کلمه بعینه است که در هر دو حدیث تکرار شده و به معنای بشخصه است یعنی هر چیزی در ظاهر محکوم به حلیت است تا زمانی که مشخصاً بشناسید که آن شیئی حرام است یعنی علم تفصیلی پیدا کنید پس تا زمانی که شک دارید جای کل شیئی حلال است و تا وقتی که ظن غیر معتبر هم دارید جای عموم صدر است و تا زمانی هم که علم اجمالی دارید جای عموم صدر و مغیاً است فقط هنگامی که علم تفصیلی به حرمت آمدید و یا حداقل ظن تفصیلی معتبر به حرمت که قائم مقام علم است آمده آنگاه حکم به حرمت می شود. و در ما نحن فیه چنین نیست پس چیزی مانع از جریان قانون کل شیئی حلال نیست فیجوز المخالفة القطعية.

قلت: شیخ اعظم می فرماید: دو دسته روایات مذکور را نباید به یک چشم نگاه کرد بلکه هر دسته ای حسابی دارد اما دسته اول که می گفت: کل شیئی حلال حتی تعرف انه حرام بعینه در اینجا دو سؤال مطرح است: ۱- آیا کلمه بعینه که جارو مجرور است متعلق به چیست؟ و قید چه جمله ای است؟ در عبارت دو جمله وجود دارد یکی جمله حتی تعلم انه حرام و یک جمله انه حرام یعنی اولاً چیزی در واقع حرام است و ثانیاً شما می مکلف علم به آن پیدا می کنید آیا کلمه بعینه قید حتی تعلم

است یعنی تعلم بعینه ای بشخصه یعنی علم تفصیلی پیدا کنی که مدّعی مستشکل همین است؟ یا قیدانه حرام است یعنی آن شیئی حرام است بعینه؟ شیخ اعظم می فرماید: قید آنه حرام است چون بر حسب قواعد عرب اگر ظرف یا جارو مجروری دارای دو متعلق ذیصلاحیت باشد و یکی از دیگری نزدیکتر باشد آقایان می گویند: الاقرب یمنع الابد.

۲- بر فرض که بعینه به جمله دوّم بر گردد آیا قید احترازی است یعنی آمده برای احتراز از امر دیگر و یا قید توضیحی و تاکیدی است یعنی آمده جهت تاکید همان مطلب؟ شیخ می فرماید: قید توضیحی و تاکیدی است.

[نظیر کلمه نفس و عین در جائنی زید نفسه یا عینه که به منزله جائنی زید زید است و در مقام دفع توهم می آید که مبدا مخاطب خیال کند من در گفتارم اشتباه کرده ام و پدر زید را دیده ام ولی می گوئید: رایت زیداً یا جائنی زید و...] بدلیل اینکه ضمیر آنه در حتی تعلم انه حرام به کلمه شیئی در صدر حدیث [کل شیئی حلال] رجوع می کند یعنی تا بدانی که آن شیئی حرام است بعینه خوب در دنیا هر چیزی که حرام شد بعینه حرام است یعنی خود آن شیئی حرام است و معقول نیست که چیزی حرام باشد لا بعینه پس کان گفته: انه حرام انه حرام.

فی المثل وقتی شما علم دارید به نجاست اناء زید و طهارت اناء عمرو، اناء زید بعینه حرام است یعنی خودش حرام است و وقتی هم که این دو اناء مشتبه شدند باز بصدق بر اینکه اناء زید حرام است خودش حال خودش حرام است در فرض علم تفصیلی هم هست در فرض علم اجمالی هم هست پس شما نمی توانید از کلمه بعینه به نفع خودتان بهره بر داری کنید.

و اما دسته دوّم که می گوید: حتی تعرف الحرام منه بعینه: شیخ اعظم در مقابل این حدیث تسلیم می شوند و قبول می کنند که ظاهر حدیث

همین است که قید بعینه متعلق به تعرف باشد و منظور این باشد که علم تفصیلی به حرمت پیدا کنی پس تا علم تفصیلی نیامده علم اجمالی و احدی هما کفایت نمی کند و سر مطلب آنست که حتی تعرف الحرام منه بعینه مجموع یک جمله است نه دو جمله و قید به عینه مجموع از حتی تعرف... می خورد در نتیجه تا مادامی که علم تفصیلی نیاید حکم به حرمت می شود.

[حق مطلب اینست که کلمه بعینه به قرینه روایات دسته دوم بر می گردد به همان تعلم و منظور علم تفصیلی پیدا کردن است منتهی به همان بیان که شیخ اعظم ره از دسته ثانیه جواب داده اند از دسته اول هم جواب می دهیم]

و لکن می فرماید:

ما نمی توانیم به ظاهر این حدیث اخذ کرده و آن را به ظاهرش ابقاء کنیم و ناچاریم از توجیه بدلیل اینکه اگر صدر این حدیث موارد علم اجمالی را هم شامل گردد دو تالی فاسد و تنافی پیش می آید:

۱- شمول این حدیث منافات داریم با قول شارع که فرموده اجتنب عن الخمر زیرا که از طرفی شما می دانی که در اینجا خمیری هست و شرع می گوید: باید از خمر واقعی اجتناب کنی و عقل می گوید معصیت مولی حرام است و از طرفی شارع بفرماید ارتکاب هر دو جایز است این می شود تناقض یعنی هم یقین داریم که اجتناب از خمر حرام است و در اینجا خمر موجود است فیجب الاجتناب و هم یقین داریم که اجتناب از هر دو طرف شبهه واجب نیست یعنی عقابی در کار نیست و این دو قابل جمع نیستند.

۲- شمول حدیث فوق موارد علم اجمالی را مستلزم اینست که حرمت واقعی مال موارد علم تفصیلی باشد پس در موارد علم اجمالی خمر موجود واقعاً حرام نیست و معنای اینکه علم موضوعیت دارد همین است پس خمر

واقعی مثل سرکه حلال واقعی است و این اولاً بر خلاف اجماع است چون بالا جماع خمیری در اینجا هست و هو حرام و خود شما هم قبول دارید که حلیت واقعی در اینجا نیست بلکه حد اکثر مدعی حلیت ظاهریه هستید و ثانیاً بر خلاف نص هم هست چون نص گفته اجتنب عن الخمر و مقید به علم تفصیلی نکرده و ثالثاً بر خلاف خود این اخبار هم هست چون مفاد این اخبار هم اینست که:

کل شیئی فیه حلال و حرام فهو لک حلال یعنی در ظاهر حلال است و در واقع چه بسا حرام باشد پس منکر حرمت واقعیه حتی در فرض شک هم نیستند پس نتوان این سخن را پذیرفت.

ان قلت: مقدمه: بحثی است میان اصولیین که آیا اجتماع دو حکم مختلف در موضوع واحد جایز است یا خیر؟ اجتماع دو حکم واقعی متخالف در موضوع واحد حتماً جایز نیست مثل وجوب واقعی و حرمت واقعی و نیز اجتماع دو حکم ظاهری مخالف هم جایز نیست مثل حلیت ظاهری و حرمت ظاهری ولی اجتماع یک حکم واقعی با یک ظاهری محل بحث است که در واقع چیزی حرام باشد ولی در ظاهر حلال بر اساس ادله مشهور قائل به جواز هستند با حفظ این مقدمه مستشکل می گوید: این دو تالی فاسد در صورتی است که اجتماع حکمین واقعی و ظاهری در موضوع واحد جایز نباشد اما اگر اجتماع جایز شد کما هو الحق چه مانعی دارد که احدی که در واقع خمر است به حکم اجتنب حرام واقعی باشد و در ظاهر چون تفصیلاً نمی دانیم هر دو حلال باشد به حکم کل شیئی کما اینکه در شبهات بدویه که شما اصل برائت جاری می کردید در همانجا هم احتمال می دادید که در واقع این مایع خارجی خمر باشد و حرام و مشمول اجتنب باشد مع ذلک می گفتید در واقع حرام باشد یا نه ما در ظاهر حکم به حلیت

می‌کنیم و اشکالی ندارد که حکم واقعی و ظاهری دو تا باشد حال همانطوریکه آنجا اجتماع حکمین در موضوع واحد منافاتی نداشت در ما نحن فیه هم کذلک.

قلت: قیاس مع الفارق است و مورد علم اجمالی را به باب شک در تکلیف و جاهل نباید قیاس کرد زیرا که برای جاهل توسعه هائی داده شده که برای عالم آن توسعه‌ها نیست و لو علم اجمالی داشته باشد.

اولاً: جاهل گنجایش آن را دارد که خداوند معذورش کند چنانچه مفادله ادله برائت همین بود ولی عالم این معذورت را ندارد.

ثانیاً جاهل صلاحیت جعل بدل را دارد که شارع بگوید: ایها الجاهل تو به خبر واحد عمل کن اگر مطابق واقع در آمد فهو المطلوب و گرنه مؤدای خبر واحد جایگزین حکم واقعی می‌شود و بر مبنای مصلحت سلوکیه مصلحتی معادل با واقع را به انسان می‌دهند ولی عالم اینچنین نیست.

ثالثاً آدم جاهل صلاحیت جعل طریق را دارد که خدا به جاهل بگوید حالا که راهی به واقع نداری به این خبر واحد عمل کن و از این راه برو بر مبنای طریقت اگر مصادف واقع در آمد فهو المطلوب و گرنه تو معذوری.

ولی در تمام این موارد عالم معذور نیست، عالم لیاقت جعل بدل و طریق ندارد بلکه موظف است به علم خودش عمل کند و لذا در حق عالم موضوع واحد دارای دو حکم باشد تناقض است بر خلاق جاهل.

ان قلت: مستشکل می‌گوید: چه اشکالی دارد که خمر معلوم بالاجمال در واقع دارای حکم حرمت و در ظاهر دارای حکم دیگری بنام حلیت باشد؟ شما گفتید عقل اجازه نمی‌دهد ما می‌گوئیم عقل که اجازه نمی‌دهد از این جهت است که اذن در معصیت لازم می‌آید و هو قبیح و لایصدر من الحکیم ما می‌گوئیم: مقدمه: معصیت دو گونه است:

۱- معصیتی که شخص عاصی حین المعصیه متوجه است و می داند که دارد معصیت می کند.

۲- معصیتی که عاصی حین المعصیه متوجه نیست که نا فرمانی می کند پس از ارتکاب می فهمد که معصیت کرده آنگاه اذن در معصیت از سوی مولی مع علم المکلف بها عند العمل قبیح است اما اذن در معصیت با عدم علم به آن مگر پس از وقوع عمل قبحی ندارد.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: در ما نحن فیه که علم اجمالی و انائین مشتبهین باشد اگر شخص دفعهً واحده هر دو را با هم شرب کند این می شود ارتکاب معصیت با علم به آن حین الارتکاب و اذن مولی در آن قبیح است ولی اگر دو اناء را تدریجاً مرتکب شد یعنی اول این مایع را خورد و فردا مایع دیگر را در اینجا آن موقعیکه مایع اول را سر کشید یقین ندارد که مشغول شرب خمر است بلکه شک است و فردا که مایع دیگر را سر می کشد حین العمل یقین به معصیت ندارد آری وقتی هر دو را آشامید بعد العمل یقین می کند که معصیتی را مرتکب شده یا دیروز یا امروز و اذن مولی در چنین معصیت قبیح نیست و گرنه در نظائر اینهم اذن نمی داد در حالیکه ما شواهدی داریم که در آنجا اذن داده در ارتکاب معصیت تدریجاً:

۱- در آینده خواهد آمد که اگر شبهه محصوره باشد علم اجمالی از اثر می افتد ارتکاب همه اطراف شبهه جایز است با اینکه بعد از ارتکاب همه اطراف یقین می کند به ارتکاب حرام ولی تجویز شده.

۲- در همان شبهه غیر محصوره اگر همه اطراف را مرتکب نشده ولی به تعدادی مرتکب شد که عادتاً یقین می کند به ارتکاب حرام معذک تجویز شده.

۳- در شبهات مجردة از علم که عبد فعلاً نمی داند شرب توتون

حلال است یا حرام و شرب می کند ولی مولی که عالم الغیب است توجه دارد که این عبد یکساعت بعد از ارتکاب یقین خواهد کرد به عصیت ولی معذک چون حین العمل نمی داند تجویز شده.

۴- قبلاً در دوران بین محدورین گفتیم در خبرین متعارضین بنابر قول مشهور مجتهد مخیر است بین این خبر و آن خبر آنهم به نوع تخییر استمراری و لاریب در اینکه اگر در واقعه اولی به این خبر و در واقعه بعدی به خبر بعدی عمل کرد یقین می کند که معصیتی صورت گرفته ولی معذک چون حین العمل نمی داند بلامانع است.

۵- در موارد تخییر مقلد بین فتوای دو مجتهد اگر مدتی به این فتوا عمل کرد و مدتی به فتوای مخالف آن تدریجاً یقین می کند که معصیت شده ولی چون حین العمل ملتفت نبوده اشکالی ندارد پس ما از این موارد به این نتیجه می رسیم که مخالفت قطعیه با علم اجمالی دفعهً حرام است ولی تدریجاً حرام نیست.

قلت: جواب ما: شیخ می فرماید: مقدمه: احکام عقلیه کلیت دارد و تخصیص بردار نیست با حفظ این نکته می گوئیم: عقل که می گوید: اذن در معصیت قبیح است و از حکیم صادر نمی شود فرقی نمی گذارد میان معصیت دفعهً یا تدریجاً، حین الارتکاب علم به معصیت داشته باشد یا نه حرام است آری در شبهات محصوره آنکه قبح ندارد.

اینست که شارع به احد هما اجازه بدهد ولی از دیگری منع کند این ممکن است زیرا که در این صورت آن را که شارع منع کرده می شود بدل از حرام واقعی حال حرام واقعی همین باشد فنعم المطلوب و اگر این حلال واقعی بوده در ظاهر بدل از حرام واقعی می شود و این همان مطلوب ما است که مخالفت قطعیه حاصل نشده و تنها این مقدار عقلاً قبحی ندارد.

و اما نمونه هائیکه آوردید همه آنها جواب دارد:

اما دو نمونه اول که از شبهه غیر محصوره بود به تفصیل خواهد آمد که قیاس ما نحن فیه یعنی شبهات محصوره به آن موارد مع الفارق است.

و اما نمونه سوم: می گوئیم عندالشارع ملاک علم فعلی عبد است و علم بعدی او اثر ندارد و در آن مثال علم فعلی نیست بر خلاف ما نحن فیه که بالفعل یقین دارد که حرامی هست.

و اما نمونه چهارم و پنجم: در موارد تخییر هر دفعه که به یکطرف عمل می کند حجّتی دارد و بر اساس حجت عمل می کند ولی در مشتبهین حجّتی ندارد روی چه حسابی هر دو را بخورد؟

با این بیان باید روایت کل شیئی را توجیه کنیم به اینکه: هر چیزی که در او قسم حلالی هست و قسم حرامی فهو لک حلال وقتی که شک در حلیت و حرمت پیدا کردی البته مادامی که حرمت را بعینه بدانی یعنی بدانی که انّ فی ارتکابه ارتکاباً للحرام یا بدانی که انّ فی ارتکابه مع ارتکاب رفیقهِ ارتکاباً للحرام پس قدری بعینه را توسعه دادیم آنگاه الاوّل فی العلم التفصیلی و الثانی فی العلم الاجمالی...

ان قلت: مستشکل می گوید: سلّمنا که در باب علم اجمالی و انائین مشتبهین شارع مقدس نمی تواند ارتکاب هر دو طرف شبهه را تجویز نموده و بدان اذن دهد چون اذن در معصیت است و قبیح و دراینجهت فرقی نیست میان اینکه مخالفت قطعیه دفعی باشد یا تدریجی ولی خود شما در تبصره ای که آوردید و گفتید:

نعم لو اذن... پذیرفتید که شارع می تواند به ارتکاب احد هما اذن دهد ولی از دیگری منع کند و این ممنوع را بدل قرار دهد از حرام واقعی تا مخالفت قطعیه پیش نیاید و در اینکه کدام بدل باشد اختیار را به عهده شما بگذارد

و شما مخیر باشید.

حال ما می گوئیم: در باب علم اجمالی و شبهه محصوره گاهی اطراف شبهه طوری است که ارتکاب هر دو طرف هم دفعهٔ ممکن می نماید و هم تدریجاً و دفعتین همانند انائین مشتبهین که دفعهٔ واحده هر دو را بفروشد یا تدریجاً هر دو را شرب کند و گاهی ارتکاب همه اطراف شبهه یکجا و یکدفعه امکان ندارد بلکه الا و لابد تدریجاً قابل ارتکاب است.

فی المثل شخصی دارای چهار زوجه دائمی است و یکی از آنها را مطلقه ساخته ولی هم اکنون امر بر او مشتبه است که آیا کدامیک از این چهار زن را طلاق داده؟

در اینجا علم اجمالی دارد که مجامعت با یکی از این زنها بر وی حرام است چون طلاق داده شده ولی تفصیلاً نمی داند شبهه هم محصوره است و ارتکاب همه اطراف هم دفعهٔ میسر نیست زیرا که در آن واحد با بیش از یک مرثه آمیزش معقول نیست.

آری تدریجاً میسر است که امروز با فلان مرثه آمیزش کند و فردا با مرثه بعدی و هكذا...

با این حساب ما می گوئیم: در مواردیکه مخالفت قطعیه هم دفعهٔ و هم تدریجاً ممکن است ما هم قبول داریم که شارع نمی تواند اذن دهد در ارتکاب احدی مگر اینکه از دیگری نهی کند و ارتکاب آن را ممنوع کند و خلاصه جعل بدل کند.

و اما در مواردی که مخالفت قطعیه فقط تدریجاً میسر است نیازی به جعل بدل نیست بلکه می تواند اذن دهد در ارتکاب هر دو زیرا که آن هدف از تخییر که به یکی اذن دهد و از دیگری نهی کند در اینجا قهراً و خود بخود حاصل است چون هر طرف را که الان مرتکب می شود حتماً

طرف دیگر راترک کرده و غرض حاصل شده پس در اینگونه موارد ما صحیحه را بر ظاهرش ابقاء می کنیم و نیازی هم به توجیهاات نیست.

اگر شما بفرمائید که چگونه آنطرفی که بطور قهری ترک گردیده صلاحیت دارد که بدل از حرام واقعی باشد در حالیکه ترک آنقهری بوده نه به قصد امتثال نهی؟ ما خواهیم گفت خوشبختانه در باب ترک حرام اصل قصد و اختیار معتبر نیست چون ممکن است از روی غفلت هم انسان ترک حرام بکند تا چه رسد به اعتبار قصد امتثال که خصوص این قصد بطریق اولی معتبر نیست.

در نتیجه ما بیائیم اینگونه تفصیل دهیم که در هر کجا مخالفت قطعیه دفعهً و تدریجاً ممکن است اذن در ارتکاب هر دو اذن در معصیت و قبیح است ولی هر کجا که تنها تدریجاً ممکن است اذن در ارتکاب هر دو جائز است چون هر بار که یکی را مرتکب می شود قهراً دیگری ترک می شود و هدف از جعل بدل حاصل است.

قلت: شیخ می فرماید: اگر حاکم در باب اطاعت و معصیت مولی عقل است و اگر عقل مستقل است به اینکه معصیت مولی و مخالفت قطعیه او حرام است و نباید خطاب اجتناب عن الخمر زیرپا گذاشته شود و اگر عقل مستقل است به اینکه اطاعت مولی واجب است و در اینجا به اینست که از باب مقدمه علمیه از هر دو مشتبه باید اجتناب شود این عقل فرقی نمی گذارد میان مصادیق مخالفت قطعیه که دفعی باشد یا تدریجی، دفعی ممکن باشد یا تنها تدریجی ممکن باشد در هر حال اذن در معصیت قبیح است و تجویز هر دو با خطاب اجتناب سازگار نیست مگر اینکه شارع مقدس ترک احد هما را بدل از حرام واقعی قرار دهد و انجام آنرا ممنوع کند آنهم نه به این صورت که تخییر استمراری باشد که فی کل واقعه حق داری یکطرف را

بگیری و دیگری را رها کنی که باز هم سر از مخالفت قطعیه در می آورد و عقل چنین چیزی را اجازه نمی دهد بلکه بصورت تخییر ابتدائی که در واقعه اولی مخیری یکی را بدل قرار دهی از حرام واقعی و همان راترک کنی و دیگری را مرتکب شوی و برای همیشه همان طرف را تعبداً ترک کنی تا مخالفت قطعیه پیش نیاید و تا بد لیت از حرام صدق کند چون حرام آنست که همیشه ترک شود و بدل آنها هم باید چنین باشد و گرنه بدل از حرام نمی شود و حکم مبدل را ندارد.

فان قلت: مستشکل می گوید: قبول می کنیم که شارع اگر بخواهد به احد هما اذن دهد باید از دیگری منع کند و ممنوع را بدل از حرام واقعی قرار دهد ولی بدل دو قسم است:

۱- بدل موقت یعنی همین الان که یکطرف را مرتکب می شود طرف دیگر اختیاراً یا قهراً ترک شود و بدل حرام واقعی باشد و هر واقعه ای مستقلاً دارای حکمی باشد و تخییر استمراری باشد.

۲- بدل دائمی یعنی برای همیشه یکطرف را بدل قرار بدهیم از حرام واقعی و ترک کنیم و تنها در بدو امر مخیر باشیم حال بدل موقت چه عیبی دارد؟ حتماً باید بدل دائمی باشد؟

قلت: بدل موقتی کافی نیست باید دائمی باشد چون اگر موقتی باشد بطوری که انسان بتواند تدریجاً هر دو طرف را مرتکب شود باز سر از اذن در معصیت در می آورد و آن قبیح است و اما اینکه شما مرتب سخن از تخییر استمراری به میان می آورید و هر واقعه را جدا حساب می کنید ما می گوئیم: قدر مسلم از تخییر استمراری مال موارد شبهات بدویّه است مثل تخییر مجتهد بین خیرین متعارض یا تخییر مقلد میان دو مجتهد مساوی و یا باب دوران بین محذورین که در هر بار یکطرف را اختیار می کند و با

التزام انجام می دهد و آن جایز است.

و نیز مال موارد علم اجمالی و شبهه وجوبیه است.

مثل اینکه شخص چهار فرسخی می رود و یک شب آنجا می ماند و بر می گردد آیا نمازش قصر است یا اتمام؟ اجمالاً می داند که به احد هما مکلف است در اینجا هم جماعتی تخییر استمراری را گفته اند که مثلاً نماز ظهر را چهار رکعتی بخواند، نماز عصر را دو رکعتی و... اختیار با او است ولی در باب علم اجمالی و شبهه تحریمی که الان مورد بحث است تخییر استمراری روا نیست چون سر از مخالفت قطعیه در می آورد و هو قبیح مطلقاً چه دفعی و چه تدریجی و تفاوت میان شبهه وجوبیه و تحریمی را از زبان مرحوم آشتیانی در بحر بشنویم:

بین المقامین فرق فان التخییر فیما فرضه «شبهة وجوبية» و ان استلزم المخالفة القطعية بالنسبة الى الواقعتین الاّ انه مستلزم للموافقة القطعية ایضاً اذا خیرنا الشارع بین فعل الجمعة و الظهر استمراراً فاذا فعلنا الجمعة فی يوم و الظهر فی يوم آخر نعلم بالمخالفة القطعية للتکلیف المعلوم بالاجمال فی احد الیومین الاّ انه یعلم بالموافقة القطعية بالنسبة الى تکلیف احد الیومین و...

و هذا ابخلاف المقام «شبهة تحریمیة» فان المحصل من التخییر الاستمراری فیہ لیس الاّ الاذن فی المخالفة القطعية محضاً فحینئذ فان جوزنا المخالفة القطعية للتکلیف المردّد فی واقعتین فلا اشکال فی جواز التخییر علی النحو [المذکور...]

ان قلت: آخرین اشکال اینست که: مستشکل می گوید: ما وقتی به ابواب مختلفه فقه و مخصوصاً باب معاملات مراجعه می کنیم باغونه های بسیاری روبرو می شویم که در آن موارد مخالفت قطعیه با علم اجمالی و بلکه گاهی با علم تفصیلی تجویز شده و بعنوان مثال هشت مورد را ذکر می کنیم:

۱- در موارد شبهات غیر محصوره به عقیده مشهور ارتکاب تمام اطراف شبهه جایز است در حالیکه این قطعاً سراز مخالفت عملیه با علم اجمالی در می آورد.

۲- هر گاه شخصی در محکمه و در خدمت قاضی اینگونه اقرار کند: فلان مال، ملک زید است بلکه ملک خالد است در اینجا به فتوای مشهور وظیفه قاضی اینست که حکم کند به اینکه آقای مقرر آن عین خارجی را باید به مقرّله اولی و قیمت آن را به دومی بپردازد و بعد خود قاضی به مأمورین دستور می دهد و آنها عین و قیمت را گرفته به زید و خالد می دهند و آندو هم می گیرند در حالیکه قاضی که حکم می کند یقین دارد که یکی از این دو اقرار خطا بود و حکم او مخالف با علم اجمالی او است و نیز مأمورین اجراء که می گیرند یقین دارند که یکی از این دو اخذ بی جا است و آن دو نفر هم که می گیزند یقین دارند که یکی از آندو ذیحق نیست.

۳- در همین مثال دوم پس از اینکه دو مقرّله، مقرّبه را گرفتند به فتوای مشهور شخص ثالث حق دارد عین را از اولی بگیرد با خریدن و پول یا قیمت آن را از دومی بگیرد بابت طلب یا امر دیگر با اینکه این شخص یقین اجمالی دارد که یکی از دو گرفتن بی جا و تصرف در ملک غیر بدون اذن مالک است معذک مخالفت قطعیه با این علم اجمالی تجویز شده.

۴- در همین مثال اگر شخص مقرّ بدینگونه اقرار کند که این مال از آن زید است بلکه از آن خالد است بلکه از آن بکر است در این فرض هم همان سخنان مثال دوم می آید با این تفاوت که حکم حاکم به اشتغال ذمه اقرار کننده به دو قیمت هم قطعاً مخالف واقع است چون اگر هم اشتغال ذمه به یک قیمت باشد به یک قیمت است نه بیشتر.

آنگاه مستشکل اضافه می کند که در این موارد که حاکم حکم

می کند به پرداخت عین و قیمت یا به اشتغال ذمه به دو قیمت براساس عموماً اقرار العقلای علی انفسهم جایز است که هر سه یا هر دو اقرار را شامل می شود خوب در ما نحن فیه هم چه اشکالی دارد که حکم کنیم به جواز ارتکاب هر دو طرف شبهه بخاطر شمول عموماً کل شیئی حلال...
به عبارت دیگر همانطوری که در باب اقرار به عموم اخذ کرده و به علم اجمالی اعتنا نکردیم همچنین در ما نحن فیه هم به عموم اخبار حلیت اخذ کرده و به علم اجمالی اعتنا نمی کنیم.

۵- هرگاه دو نفر بر سر منزلی تنازع کنند و هر کدام مدعی مالکیت کل منزل باشند این فرض صور مختلفی دارد ولی فرض بحث ما در موردی است که هیچکدام ذوالید نباشند بلکه هر دو خارج از منزل بسر می برند و هیچکدام یا هر دو بینه اقامه کنند در چنین فرضی حاکم حکم می کند به اینکه منزل باید تنصیف شود و نصف آن به این مدعی و نصف دیگر به مدعی دیگر داده شود در حالیکه حاکم یقین دارد که کل منزل مال یکی از آنهاست معذک به علم اجمالی خود اعتنا نمی کند و هکذا در اجراء این حکم از سوی حاکم یا مأمورین و هکذا در گرفتن آندو نفر نصف را.

۶- فقها در باب صلح فرموده اند: اگر دو انسان نزد شخص امینی یکی دو درهم و دیگری یکدرهم به امانت بسپارند پس از مدتی بدون افراط و تفریط یکی از سه درهم تلف شود حکم اینست که یکی از دو درهم باقیمانده را به صاحب دو درهم می دهیم و یکدرهم باقیمانده را میان آندو تقسیم می کنیم و به هر یک نصف می رسد در حالیکه یقیناً این یکدرهم تمامش یا مال صاحب دو درهم است یا صاحب یکدرهم معذک با اینعلم اجمالی مخالفت کرده و تقسیم می کنیم.

۷- فروشنده و خریدار با هم تنازع دارند در تعیین مبیع یعنی بایع

می گوید من این عبد را به صد دینار فروخته ام و خریدار می گوید من آن فرش را به صد دینار خریده ام در اینجا حاکم برای رفع نزاع حکم به تحالف می کند که قانون باب تداعی است و پس از سوگند هر دو معامله خود بخود بهم می خورد یعنی مبیع به ملک بایع و ثمن به ملک مشتری بر می گردد در حالیکه علم اجمالی دارد که یا عبد یا فرش از ملک بایع خارج شده.

و نیز علم تفصیلی دارد که صد دینار از ملک مشتری خارج شده پس در این فرض هم با علم تفصیلی مخالفت کرده وهم با علم اجمالی البته در فرضهای قبلی هم تصویر مخالفت با علم تفصیلی ممکن است که در باب فروعات علم اجمالی به مناسبت گذشت.

۸- مشتری و بایع اینبار بر سر تعیین ثمن نزاع دارند به همان بیان

مذکور و نیازی به اعاده نیست.

حال مستشکل می گوید: جناب شیخ اعظم شما که می فرمائید: مخالفت قطعیه با علم اجمالی مطلقاً حرام است این موارد را چگونه توجیه می کنید؟ قلت: شیخ اعظم ره در جواب می فرماید: قیاس ما نحن فیه به این موارد ثمانیه قیاسی مع الفارق است بیان مطلب:

اما مثال اول: در شبهه غیر محصوره به عقیده مشهور مخالفت قطعیه جایز است روی فلسفه ای که دارد و آن علت در ما نحن فیه نیست و در جای خود خواهد آمد [البته به عقیده شیخ اعظم در همینجا هم مخالفت قطعیه حرام است کما سیأتی فعللاً ما ذکره هنا مبنی علی ما علیه المشهور...]

و اما مثال دوم و چهارم: وقتی هر دو یا سه مقرر نزد حاکم آمده و از او خواستند به امر آنها رسیدگی کند قاضی باید برای هر مکلفی مستقلاً به ملاحظه اسباب و قواعد ظاهریه ای که شریعت پیش پای او گذاشته از قبیل اقرار - سوگند - بینه و... حکم کند و علم اجمالی او در این باب ارزش

و اعتباری ندارد و آن دو نفر یا سه نفر هم که می گیرند هر کدام وظیفه دارد به حساب خودش برسد و کاری به گرفتن دیگری ندارد تا علم اجمالی پیش آید نظیر اینکه مجتهدی فتوا می دهد به جواز دخول هر یک از دو یا بنده منی در جامه مشترک در مسجد چون هر کدام به حساب خود که می رسند شک در جنابت دارند و اصل عدم جاری می کنند.

و خلاصه هر کجا در علم اجمالی پای دو کس در میان آمد ارزشی ندارد .
و اما مثال سوّم که فرد ثالثی هر دو مال را حق دارد بگیرد اولاً ما این اخذ فرد ثالث را تجویز نمی کنیم چون سر از مخالفت قطعیه با علم تفصیلی در می آورد و ثانیاً بر فرض جواز می گوئیم این حکم بر این اساس است که حکم ظاهری در حق هر کسی نافذ و مؤثر و به منزله حکم واقعی می باشد در حق دیگران یعنی همانطوریکه اگر یقین داشتیم که خانه مال زید است از او خریداری می کردم حالا هم که در ظاهر با بینه یا اقرار یاید و... ثابت شده که خانه مال زید است من حق دارم آنرا به منزله واقع دیده و به معامله حکم واقعی کنم تا زمانی که علم تفصیلی به خلاف پیش نیاید نظیر جواز اقتداء فرد ثالث به واجدی المنی در ثوب مشترک که مبانی آن را در همان مبحث علم اجمالی کتاب القطع آوردیم و تکرار نمی کنیم.

و اما مثال پنجم و ششم: حکم به تنصیف یک حکم تعبدی و از باب صلح قهری است که منصوص است و هر حکم تعبدی به باب خودش اکتفا می شود و قابل سرایت به ابواب دیگری نیست و یا بر مبنای اینست که به مجرد اختلاط در همها میان دو مالک شرکت حاصل شده و طبق قانون شرکت باید تقسیم شود و البته بعضی هم سخن از قرعه به میان آورده اند نه تنصیف که در آن فرض اصلاً مخالفت قطعیه ای پیش نمی آید.

و اما مثال هفتم و هشتم: مسئله ردّ ثمن یا مثنی یکنوع تقاص محسوب

می شود و تقاص در مواردی در شرع مقدس تجویز شده یعنی کانّ فروشنده می گوید حال که پولم را نمی دهی منم عین تو را بابت تقاص نگهداری می کنم و... که سابقاً این امور به تفصیل گذشته و نیازی به ذکر ندارد.

[در خاتمه به یک نکته اشاره می شود و آن اینکه: کسی توهم نکند که این مباحث تکراری بود چون سابقاً هم در مبحث فروع علم اجمالی کتاب القطع ذکر شد ما می گوئیم: آری در آنجا هم آوردیم ولی هر کجا حسابی دارد در آنجا راجع به علم تفصیلی متولد از علم اجمالی بحث می شد که آیا همانند سایر علم های تفصیلی است یا مخالفت با آن جایز است؟ در اینجا راجع به مخالفت قطعی با علم اجمالی صحبت می شود پس فرق دارند و تکرار محض نیست]

قوله و بالجمله: مقدمه: هر کجا حکم عقل قطعی همراه با دلائل مسلم شرعی مطلبی را تاکید و تثبیت نمودند چنانچه در میان ظواهر آیات و روایات و فتاوی مشهور چیزی بر خلاف این حکم عقل مسلم یافت شود چاره ای به جزاز توجه این ظواهر و رفع ید از آنها نیست و تفصیلاً این مطلب را در شرح کشف المراد نوشته ام و در شرح باب حاد یعشر ص ۲۳ نیز آمده.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: پس از اینکه عقل و شرع حکم نمودند به اینکه مخالفت قطعی با علم اجمالی جایز نیست هر کجا که در ظاهر شرع و فتاوا بوی این مخالفت به مشام فقیه برسد چاره ای به جزاز توجه آن ظواهر ندارد همانگونه که ما توجه کردیم و هر یک از نمونه های مذکور را به نحوی جواب دادیم مخصوصاً اگر قصد مکلف از ارتکاب هر دو طرف شبهه عبارت باشد از توصل به حرام که هم فعل حرامی را مرتکب شده و هم نیت سوء دارد که در این فرض بالاجماع و بدون هیچ تأملی باید حکم به حرمت این مخالفت نمود.

قوله و منه يظهر: بعضی ها مدعی شده اند که قول به جواز مخالفت قطعیه با علم اجمالی مستلزم تالی فاسدی است که قائل به جواز نمی تواند بدان ملتزم شود و آن اینکه: این قول منجر می شود به اینکه ما بپذیریم که توصل به جمیع محرمات در عالم بروجه مباح جایز باشد باین صورت که شخصی حیلۀ کند یعنی جمع کند میان حلال و حرام معلوم بالتفصیل بگونه ای که امر بر او مشتبه شود و مرتکب شود.

فی المثل شخصی می داند که فلان زن زوجه او است و فلانی اجنبیه است بیاورد هر دو را گریم کند یا در تاریکی قرار دهد سپس بگوید منکه نمی دادم کدام اجنبیه است پس در ظاهر به هر کدام که می رسم حق دارم مرتکب شوم و... در حالیکه احدی قائل به جواز در این فرض نیست پس قول به جواز قابل قبول نیست.

شیخ اعظم ره می فرماید: ما بالجمله گفتیم که چنین فرضی بالاجماع جایز نیست و قائل به جواز هم فرضی را می گوید که مکلف به قصد توصل به حرام مشتبهین را مرتکب نشود و الاّ به این قصد جایز نیست و تصویری که شما درست کردید مال این فرض است پس اعتراض وارد نیست و مخصوصاً مثالی که آوردید از اجنبیه و زوجه نا تمام است چون در این مورد اصل موضوعی عدم زوجیت نسبت به هر یک جاری می شود و با وجود اصل موضوعی جای اصل حکمی اصالة الحل نیست و بحث ما در مواردی است که یک چنین اصل موضوعی در کار نباشد.

البته این سخن محل اشکال است چون با وجود علم اجمالی به اینکه حتماً یکی از آندو زوجه است جای اصل موضوعی نیست چون جریان اصل در هر دو طرف با علم اجمالی نا سازگار است و جریان در یکطرف هم ترجیح بلا مرجح است و لذا اصل موضوعی جاری نمی شود

و نوبت به اصل حکمی می رسد...]

قوله: هذا كله:

مقدمه در باب علم اجمالی و شبهه موضوعیه تحریمیّه که مورد بحث ما است گاهی آن امر حرام یک عنوان کلی است که مردّد بین یکی از این دو موجود خارجی است مثلاً دلیل فرموده: اجتنب عن الخمر که عنوان حرام، عنوان خمیریت است و ما نمی دانیم از این دو اناء کدام خمر و کدام خلّ است.

ولی گاهی آن امر حرام، مردّد ما بین دو عنوان است و این به دو شکل متصور است:

۱- تردید ما بین دو عنوان در یک شیئی باشد مثل اینکه اجمالاً می دانیم که یکی از این دو مایع حرام است یا در اثر خمیریت و یا در اثر غضبیت و مشمول خطاب اجتنب عن الخمر یا عن الغصب است و آن مایع دیگر حتماً حلال است ولی کدام است نمی دانیم.

۲- تردید ما بین دو عنوان در دو شیئی باشد مثل اینکه اجمالاً می دانیم یا این مایع خمر است و آن دیگری سرکه و حلال است و یا آند دیگری سرکه غصب است و این مایع حلال و غیر خمر است در هر حال یا مخاطب به خطاب اجتنب عن الخمر هستیم و یا اجتنب عن الغصب و فرق ایندو صورت با آن صورت بالا که عنوان واحد بود در اینست که در آنجا خطاب صادره از شارع معلوم بالتفصیل بود که اجتنب عن الخمر باشد ولی متعلق خطاب مشتبه بود و در ما نحن فیه خطاب صادره هم معلوم بالاجمال است یعنی اجمالاً می دانیم که یا مخاطب به خطاب اجتنب عن الخمر هستیم و یا اجتنب عن الغصب.

حال شیخ اعظم می فرماید: مطالبی که از اول مبحث مخالفت قطعیه

با علم اجمالی تا بحال ذکر شد مال صورت اول بود که امر حرام یک عنوان ولی مردّد میان دو امر بود.

اما حالا می گوئیم: در این حکم که مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام است و عقلاً معصیت مولی قبیح است فرقی نیست میان اینکه با ارتکاب هر دو طرف شبهه مخالفت قطعیه با خطاب تفصیلی اجتنب عن الخمر پیش آید و یا با یکی از دو خطاب معلوم بالاجمال که حرام مردّد بین دو عنوان باشد چون در این فرض هم کسی که هر دو طرف را مرتکب می شود یقین می کند که یا با خطاب اجتنب عن الخمر مخالفت کرده و یا با خطاب اجتنب عن الغصب پس قطعاً مخالفتی صورت می گیرد و هو لا یجوز و مکرّر گفته ایم که عقل میان این صور فرقی نمی گذارد و مصادیق مختلف در حکم عقل تاثیری ندارد.

قوله و ینظر من صاحب الحدائق:

با همه این تفاسیل از کلمات محدث بحرانی در حدائق استفاده می شود که می خواهند تفصیل دهند و فرق بگذارد میان مواردیکه حرام واقعی عنوان واحد مردّد میان دو امر باشد با مواردیکه حرام واقعی دو عنوان باشد که مثال آوردیم.

شیخ اعظم می فرماید: منظور این محدث بزرگوار چیست؟ اگر منظورشان اینست که در فرضیکه حرام مردّد میان دو عنوان باشد مخالفت قطعیه جایز است، ما دیدیم و نمودیم که مخالفت قطعیه حرام است مطلقاً و اگر منظورشان اینست که در این فرض مخالفت قطعیه حرام است ولی موافقت قطعیه واجب نیست بلکه احتمالی اش هم کفایت می کند، این را در مقام ثانی ذیلاً باید بحث کرد پس تا اینجا در مقام اول اقوال به پنج قول رسید:

- ۱- مخالفت قطعیه حرام است مطلقاً و هو الحقّ.
- ۲- مخالفت قطعیه جایز است مطلقاً.
- ۳- مخالفت قطعیه دفعیه حرام ولی تدریجیه جایز است.
- ۴- مخالفت قطعیه در موارد امکان ارتکاب دفعی و تدریجی حرام ولی در موارد عدم امکان دفعی جایز است.
- ۵- در مواردیکه عنوان حرام یک عنوان مردّد میان دو امر باشد مخالفت حرام است ولی در دو عنوان جایز است که صاحب حدائق گفت.

مقام ثانی و یا موافقت قطعیه با علم اجمالی

پس از اینکه در مقام اول ثابت شد که مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام است یعنی ما حق نداریم هر دو مشتبه را مرتکب شویم اینک نوبت آن رسیده که سؤال کنیم که آیا موافقت احتمالیه با علم اجمالی کفایت می کند به اینکه از یکطرف شبهه اجتناب کنیم و در بقیه حق ارتکاب داشته باشیم؟ و یا موافقت قطعیه یعنی احتیاط کردن واجب است و باید از هر دو طرف شبهه اجتناب کنیم و اکتفا به یکطرف کفایت نمی کند؟

در این مقام بطور کلی چهار نظریه مطرح است؟

- ۱- موافقت قطعیه با علم اجمالی واجب است مطلقاً.
- ۲- موافقت احتمالیه هم کافی است و احتیاط واجب نیست مطلقاً.
- ۳- تفصیلاتی که در جای خود خواهد آمد از قبیل محلّ ابتلا بودن همه اطراف و...
- ۴- قول به قرعه یعنی باید با قید قرعه وضعیت روشن شود کماسیاتی.

شیخ اعظم می فرماید: قول اول حق است و چهار دلیل اقامه می کنند:

۱- اجماعات منقولہ: کلمات بعضی ها ظهور در اجماع دارد و کلمات جمعی صریح در اجماع است بر اینکه مخالفت قطعیه حرام است [این البته مؤید است و گرنه اجماع منقول در نزد شیخ اعظم استقلالاً دلیلیت ندارد
كما ثبت فی محلّه]

۲- پس از اینکه در مقام اول به ثبت رسید که مقتضی موجود است یعنی ادله محرّمات تعمیم داشته و موارد علم اجمالی را هم می گیرند به بیانی که گذشت و نیز اثبات شد که مانع از تنجّز تکلیف معلوم بالاجمال هم مفقود است نه عقلاً مانعی از تنجّز بود چون عقل می گفت عقاب بدون بیان قبیح است و در ما نحن فیه بیان موجود است و نه شرعاً مانعی بود چون اخبار حلیت هم نتوانست موارد علم اجمالی را شامل شود و منحصر شد به موارد شبهات بدویّه.

نتیجه این می شود که در موارد علم اجمالی ما یک خطاب منجّز داریم که معصیت آن حرام است و باید از حرام واقعی اجتناب کنیم آنگاه در ما نحن فیه می افزائیم که تنها راه اجتناب از حرام واقعی عبارتست از اجتناب از هر دو طرف شبهه چون از هر طرف که اجتناب کنیم یقین نمی کنیم که از حرام واقعی اجتناب شده و خطاب اجتناب امثال شده یا نه و لذا از باب مقدمه علمیه باید از هر دو مشتبه اجتناب کنیم.

و این همان قاعده اشتغال معروف است که عقل می گوید: الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی و فراغت یقینیه به اجتناب از هر دو طرف شبهه میسر است و به بیان دیگر ما بین مقام اول و مقام ثانی در نفی و اثبات تلازم است باین معنی که یا در مقام اول مخالفت قطعیه را تجویز کنید و بگوئید حرام نیست پس در مقام ثانی هم موافقت قطعیه قطعاً واجب نیست.

و یا اگر در مقام اول مخالفت قطعیه را حرام دانستید باید در مقام ثانی هم موافقت قطعیه را واجب بدانید.

و حیث اینکه ما در مقام اول ثابت کردیم که مخالفت قطعیه با معلوم بالاجمال حرام است در این مقام هم قائل می شویم که موافقت قطعیه واجب است به بیانی که چند سطر پیش ذکر شد.

قوله: واختبر ذلک:

شاهد مطلب هم مراجعه به وجدان است به این بیان که عندالعرف و عقلاء عالم اگر مولائی به عبدش بگوید: اجتنب عن الخمر المرّد بین هذین الانائین، بدون هیچ تردیدی وجدان حکم به احتیاط می کند و اگر چنین عبدی احتیاط را از دست بدهد یعنی از هر دو طرف شبهه اجتناب نکنند عقلاء عالم او را مستحق مذمت می دانند.

حال در ما نحن فیه هم که خطاب شرعی و مولوی داریم به اینکه اجتنب عن الخمر و... قصّه همین است پس باید احتیاط کرد و تنها تفاوت میان آن خطاب عرفی با این خطابات شرعیه که مورد بحث ما است در این می باشد که آن خطاب عرفی خاص است یعنی مختصّ به موارد علم اجمالی است ولی خطابات شرعیه مورد بحث عامند یعنی شامل موارد علم تفصیلی و اجمالی و حتی موارد شک و جهل هم که در واقع خمر باشد می شوند و گرنه در مقام عمل و امثال و احتیاط فرقی میان آندو نیست.

تا اینجا دلیل اول و دوم مرحوم شیخ ره بیان شد و دلیل ۳ و ۴ بعداً خواهد آمد.

قوله: فان قلت:

دو اشکال براستدلال دوم مرحوم شیخ مطرح شده که باید جواب دهیم تا استدلال کامل گردد، اشکال اول اینست که: در موارد علم اجمالی

و انائین مشتبهین با قطع نظر از علم اجمالی نسبت به خصوص هر یک از دو اناء شک در حلیت داریم و اصالة الحلّ در هر کدام جدای از دیگری جاری است منتهی از خارج ما اجمالاً می دانیم که یکی از آندو حرام است و حق نداریم اصالة الحلّ در آن جاری کرده و حکم به حلیت کنیم کما ثبت در مقام اول.

و به قول اصولیین اصالة الحلّ در این اناء با اصالة الحلّ در اناء دیگر تنافی ذاتی ندارند بلکه تنافی عرضی دارند یعنی در اثر علم اجمالی به حرمت احد هما نمی توانیم اصل را در هر دو جاری کنیم و در حقیقت مقتضی جریان اصل در هر دو موجود است و هو الشک ولی علم اجمالی مانع شده و جلو جریان هر دو اصل را گرفته.

ولی ما در اصول آموخته ایم که: الضرورات تتقدّر بقدرها پس به مقدار ضرورت از اصول عملیه رفع ید می کنیم و آن به اینست از یک اصل رفع ید شود اما از هر دو چرا؟ مگر نه اینست که: ما لایدرک کله لایترک کله؟ و مگر نه آنست که: المیسور لایسقط بالمعسور؟ و مگر نه اینست که:

آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید؟

پس از اجراء اصل در یکطرف صرفنظر می کنیم نه در هر دو طرف.

و نتیجه آنست که موافقت قطعیه لازم نیست بلکه موافقت احتمالیه هم کفایت می کند.

قوله: قلت:

مرحوم شیخ از این استدلال دو جواب می دهند:

۱- اصلاً با فرض علم اجمالی نوبت به جریان اصالة الحلّ در مشتبهین

نمی رسد تا سخن از تعارض پیش آید تا در نتیجه شما حکم به تخییر کنید بدلیل اینکه وقتی پذیرفتیم که در موارد علم اجمالی هم خطاب منجز داریم

و علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی مؤثر است و باید امتثال شود هیچ راه دیگری از نظر عقل [که میدانند ارباب طاعت و معصیت و حاکم علی الاطلاق این وادی است] در مقام امتثال خطاب وجود ندارد جز احتیاط کردن و اجتناب از هر دو طرف شبهه و همین است معنای: الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغة الیقینیة.

و با این محاسبات دیگر جایی برای جریان اصالة الحلّ در اطراف علم اجمالی نیست تا نوبت به تعارض و... برسد و قانون اشتغال حاکم است.

۲- بر فرض که اصالة الحلّ ها در اطراف علم اجمالی جاری بشود و ببرکت علم اجمالی با یکدیگر متعارض شوند باز نوبت به حکم به تخییر نمی رسد زیرا که در اواخر مبحث استصحاب خواهد آمد که هر گاه دو اصل عملی با یکدیگر تعارض کنند و هیچکدام حاکم و محکوم نباشند [یعنی یکی موضوعی و دیگری حکمی نباشد که موضوعی حاکم است، یکی سببی و دیگری مسببی نباشد که سبب حاکم است] مثل ما نحن فیه که دو تا اصالة الحلّ در عرض هم و هر دو اصل حکمی هستند و هیچکدام حاکم نیستند در اینجا جای تخییر نیست بلکه مقتضای قواعد تساقط است.

قوله: فان قلت:

اشکال دوم اینست که: اخبار حلیت که می گوید: کل شیئی حلال حتی تعرف انه حرام بعینه شامل کلیه موارد شبهه می شود اعم از شبهات بدویّه و مجردّه از علم اجمالی و شبهات مقرونه به علم اجمالی و در تمام این موارد حکم می کند به حلیت ظاهریه امر مشتبه.

[و تنها موارد علم تفصیلی را شامل نیست] با این تفاوت که در شبهات بدویّه از این اخبار حلیت جمیع مشتبهات علی التعمین

استفاده می شود یعنی اگر در خارج یک میلیون مصداق هم برای شبهه بدویّه پیدا شود در یکایک آنها علیحده اصالة الحلّ جاری شده و تمامی آنها جدا گانه مشمول اخبار حلّ می شوند بدلیل اینکه مقتضی برای شمول موجود است که شک در حلیّت باشد و مانع هم از شمول مفقود است که علم اجمالی باشد یعنی با اجراء اصول عملیه مخالفت قطعیه ای با علم اجمالی پیش نمی آید.

و به تعبیر مرحوم شیخ اعظم ره: ترخیص و اذن شرعی در هر کدام از مشتبهات به شبهه بدویه منافات ندارد با اذن و رخصت در دیگری زیرا که شاید فی الواقع تمامی این مشتبهات حلال و ارتکابشان جایز باشد بنابر این جریان اصل در یکی و بنا گذاری بر حلیّت آن منافی نیست با جریان اصل در دیگری و بنا گذاری بر حلیّت آن و حکم به حلیّت در آن، ولی در شبهات مقرونه به علم اجمالی مطلب فرق می کند.

زیرا با توجه به اینکه در مقام اول ثابت شد که علم اجمالی مؤثر است و مخالفت قطعیه با آن حرام است در ما نحن فیه ما اگر در یکطرف شبهه اصالة الحلیه را جاری ساخته و بنا را بر حلیّت آن گذاشته و حکم به حلیت کردیم الا و لابد باید در طرف دیگر بنا را بر خمریت گذاشته و حکم به حرمت آن کنیم وگرنه سر از مخالفت قطعیه در می آورد که گفتیم جایز نیست و لذا در اینگونه شبهات نمیتوان حکم به حلیّت جمیع اطراف شبهه علی التعیین کرد و ناچاریم حکم کنیم به حلیّت یکطرف لا علی التعیین و علی البدل و در این حکم هم مخیر هستیم چون ترجیح بلا مرجح محال است.

نتیجه این می شود که وجهی برای وجوب موافقت قطعیه و احتیاط کاری نیست بلکه همان موافقت احتمالیه کافی است.

قوله: و الحاصل:

در و الحاصل تا پایان اشکال دوّم مستشکل در مقام دفع یک اشکال است به بیان ذیل: اینکه شما می گوئید اخبار حلیّت هم شبهات مجردّه را شامل می شود و هم شبهات مقرونه به علم اجمالی رامنتهی در بخش اوّل دلالت می کند بر حلیّت جمیع مشتبهات تعییناً و در بخش دوّم دلالت می کند بر حلیّت مشتبهات تخییراً و علی البدل.

این مطلب مستلزم استعمال لفظ کل شیئی حلال در اکثر از معنای واحد است که در قسمت اوّل حلال را در حلال تعیینی و در بخش دوّم در حلال تخییری استعمال کرده ایم و اصولیین می گویند استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد محال است پس نتوان گفت اخبار حلیّت شبهات مقرونه به علم اجمالی را هم می گیرد بلکه مخصوص شبهات بدویّه می شود.

مستشکل جواب می دهد به اینکه: لفظ کل شیئی حلال در همه جا به یک معنا آمده و در یک معنای کلی استعمال شده و آن عبارتست از بنا گذاری بر حلیّت مشتبه و الغاء احتمال حرمت منتهی لازمه عقلی این معنا تعیین است در شبهات مجردّه و تخییر است در شبهات مقرونه و این امر ربطی به مستعمل فیه ندارد بیان ذلک:

هدف اصلی شارع مقدّس از اخبار کل شیئی حلال اینست که هر کجا شک در حلیّت و حرمت پیدا کردی و دو احتمال مساوی برایت پیدا شد که شاید حلال و شاید حرام باشد به احتمال حرمت اعتنا نکن و مشکوک الحلیّه را در ظاهر مثل متیقن الحلیّه بدان و در همه شبهات مطلب همین است منتهی از آن رهگذر که در شبهات بدویّه شکهای متعدّد به تعداد مشتبهات وجود دارد یعنی اگر هزار مصداق هم داشته باشد در هر کدام علیحده شک مطرح است و دو طرف موجود است یا این مورد حلال است و یا حرام به

مورد بعدی می رسیم باز یا حلال است یا حرام و... ولذا در هر کدام جدا جدا و معیناً اخبار حلّ جاری می شود و حکم می کند به اینکه احتمال حرمت را ملغی کن و مشکوک را به منزله متیقن فرض کن و اجراء اصل حلیت در هر کدام هم نافعی با دیگری نیست پس حلیت تعینی لازمه عقلی مطلب است. ولی در شبهات مقرونه به علم اجمالی که پای انائین مشتبهین در کار است ما دو قسم شک نداریم تا در هر کدام جدا گانه اصل حلیت جاری شود بلکه یکنوع شک است و آن اینکه یا این مایع حلال است و قهراً لازمه عقلی مطلب آنست که پس آندیگری حرام باشد و یا آندیگری حلال است پس قهراً این یکی حرام خواهد بود چون ما یقین اجمالی داریم به وجود حرامی در بین.

و لذا در هر کدام که بنا را بر حلیت گذاشتیم الاّ و لابد در دیگری باید بنا را بر حرمت و خمریت بگذاریم و چون هیچطرف رجحان ندارد نوبت به تخییر می رسد پس مسئله تخییر از لوازم عقلی مورد است و ربطی به مستعمل فیه کلام ندارد در نتیجه اخبار حلیت موارد علم اجمالی را هم شامل می شود بدون اینکه محذوری باشد و نتیجه شمول این می شود که پس موافقت قطعیه لازم نیست بلکه موافقت احتمالیه هم کفایت می کند.

قوله: قلت:

مرحوم شیخ از این اشکال هم سه جواب می دهند:

۱- اولاً اخبار حلّ ظهور دارند در بیان حکم و ما را متعبد به حکم می کنند نه به موضوع یعنی دلالت می کنند بر اینکه شما متعبد هستید که در موارد شک در حلیت و حرمت بنا را بر حلیت مشتبه بگذارید و اما موضوع درست کن نیستند یعنی دلالت نمی کنند بر اینکه شما باید تعبداً بنا را بر خلیت این مشتبه بگذارید و بگوئید آن موضوعی که در واقع حلال است

همین است تا در نتیجه بر قاعده اشتغال حاکم شود چون او اصل حکمی است خیر هر دو حکمی هستند و در مورد علم اجمالی قاعده اشتغال حاکم است چون راه دیگری برای امتثال خطاب منجز نیست.

۲- و ثانیاً بر فرض که موضوع درست کن باشد و اخبار حلیت دلالت کنند بر اینکه بنا را بگذار بر اینکه مشتبه همان موضوع محلل است ولی مفاد اخبار تعیین است یعنی بنا را بگذار بر اینکه هر مشتبهی معیناً حلال است و خل است نه اینکه تخییر باشد یا یک معنای کلی باشد که شامل تخییر هم هست و تعیین تنها در شبهات بدویه است پس باز هم اخبار موارد علم اجمالی را شامل نیست چون نتوان قائل به تعیین شد.

۳- و ثالثاً بنا گذاری بر خلیت یکطرف و در نتیجه حکم به حلال بودن عقلاً مستلزم بنا گذاری بر خمیرت و حکم به حرمت است و در جای خود گفته اند که اصول تنها احکام و لوازم شرعیة بلا واسطه را ثابت می کند نه آثار و لوازم عقلیه پس چنین اصلی در اطراف علم اجمالی فایده ای ندارد.
قوله فتدبر:

شاید اشاره به این باشد جواب دوم ما خدشه دارد زیرا که مستشکل نگفت مفاد اخبار تخییر است تا شما اشکال کنید که اخبار ظهور در تعیین دارند بلکه او می گفت لازمه عقلی مفاد اخبار در موارد علم اجمالی، تخییر است و این ربطی به مفاد و مستعمل فیه کلام ندارد.

در خاتمه می پرسیم: ان قلت اول با دوم تفاوتشان در چیست؟
جواب: مبنای ان قلت اول بر تمسک به اصل عملی و جریان قواعد باب تعارض اصلین است و مبنای ان قلت دوم بر تمسک به اخبار حلیت است که دلیل اجتهادی است اگر چه اصالة الحل هم از همین اخبار بدست آمده ولی محاسبات فرق دارد و لکل حکمه.

قوله: احتج من جوز:

گروهی از اصولیین مدعی شده اند که مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام است ولی موافقت قطعیه واجب نیست بلکه موافقت احتمالی هم کفایت می کنند، این عده برای اثبات مدعای خویش به سه دلیل استدلال کرده اند.

دلیل اول: این دلیل از سوی محقق قمی صاحب قوانین و فاضل نراقی صاحب مناہج اقامه شده منتهی هر کدام به بیانی توضیح داده اند و آن اینکه: اخباری داریم به نام اخبار حلیت [کل شیئی حلال...] مقتضای این اخبار اینست که هر یک از مشتبهین به شبهه مقرونه به علم اجمالی حلال باشد چون نسبت به خصوص هر یک از دو طرف شبهه قطع نظر از علم اجمالی شک و دو احتمال حلیت و حرمت موجود است و مفاد این اخبار هم اینست که هر کجا شبهه داشتی بنا را بر حلیت بگذار و به احتمال حرمت اعتنا نکن اما یک مانع خارجی وجود دارد که اجازه نمی دهد که مقتضی اثر خود را بگذارد بلکه تنها می توانیم احدالمشتبهین را مرتکب شویم و لاغیر حال آن امر خارجی چیست؟ سه نحوه بیان شده:

۱- میرزای قمی فرموده: ارتکاب هر دو طرف مستلزم علم به ارتکاب حرام است و علم به ارتکاب حرام هم حرام است پس ارتکاب هر دو مستلزم حرام است و مستلزم الحرام حرام است پس ارتکاب هر دو طرف حرام است، پس به نظر ایشان علم به ارتکاب حرام مانع می شود از اجراء قانون کل شیئی حلال نسبت به هر دو طرف شبهه و لذا باید تقسیم و تبعیض قائل شویم یعنی بگوئیم ارتکاب یکطرف لاعلی التعین جایز ولی ارتکاب طرف دیگر ممنوع.

۲- فاضل نراقی فرموده: مادامی که یکطرف را مرتکب می شود حلال است و کل شیئی آن را می گیرد ولی هنگامیکه طرف دیگر را هم

مرتکب شد مجموع من حیث المجموع حرام می شود و لو حرمت مجموع باعتبار یک جزء غیر معینی از اجزائش باشد پس صحبت از حرمت المجموع است و گرنه مادامی که به حدّ مجموعیت نرسیده حرام نیست.

۳- باز هم فاضل نراقی فرموده: می توانیم اینگونه محاسبه کنیم که کل منهما بشرط الانفراد [یعنی هر طرفی را تنها مرتکب شدن بشرط اجتناب از دیگری] مجهول الحرمة است و اخبار کل شیئی آن را شامل می شود ولی کل منهما بشرط الانضمام مع الآخر حرام است و حق نداریم مرتکب شویم یا از جهت حرمت شرط که ضمیمه باشد و یا از جهت حرمت مشروط.

سؤال: فرق ما بین محاسبه اول و دوم نراقی در چیست؟

جواب: فرق در اینست که اگر اطراف شبهه را مجتمعاً در نظر بگیریم مجموع اطراف می شود یک مرتکب و یک کلّ و هر طرفی جزء این مرتکب خواهد بود آنگاه می گوئیم: مجموع حرام است باعتبار یک جزئش ولی اگر هر طرف را منفرد و جدا و مستقلّ از دیگری ملاحظه کنیم منتهی بشرط انضمام با دیگری به شرط خارج از مشروط است در اینجا دیگر صحبت از مجموع نیست بلکه صحبت از حرمت احد است که آن احد یا شرط است و یا مشروط]

قوله: و الجواب:

مرحوم شیخ در مقام جواب می فرماید: اخبار حلیت تبعیض بردار نیست بلکه یا هیچکدام از دو طرف شبهه را در باب علم اجمالی شامل نمی شوند و یا هر دو طرف را معیناً شامل می شود بیان ذلک: اگر غایت در این اخبار که حتی تعرف انه حرام باشد عمومیت دارد یعنی هم علم اجمالی را و هم تفصیلی را شامل است پس اخبار حلیت هیچکدام از

دو طرف شبهه را شامل نیست چون هر دو طرف که مورد علم اجمالی است داخل در غایت خواهند بود و از مغیاً خارجند و در نتیجه ارتکاب هیچکدام جایز نیست این همان وجوب موافقت قطعی می باشد و اگر غایت مختص به علم تفصیلی است و علم اجمالی را شامل نیست و او اثر ندارد پس موارد علم اجمالی هم مثل موارد شک بدوی داخل در مغیاً است و در نتیجه باید گفت ارتکاب هر دو طرف شبهه جایز است که مخالفت قطعی باشد و حیث اینکه ما گفتیم مخالفت قطعی حرام است پس باید قبول کنیم که موافقت قطعی هم واجب است فلا وجه للتبعیض و جوهی که از سوی دو عالم محقق مذکور ذکر شد تماماً قابل جواب و مردود است.

اما سخن میرزای قمی یا وجه اول: شما گفتید ارتکاب هر دو مستلزم علم به ارتکاب حرام است و هو حرام... ما می پرسیم منظورتان چیست؟ اگر منظورتان اینست که ارتکاب حرام ولو معلوم باشد اشکالی ندارد ولی علم مکلف به ارتکاب حرام که یک حالتی از حالات نفسانیه او است اشکال دارد خواهیم گفت: هذا لا دلیل علیه، کدامین آیه و روایت گفته: ارتکاب حرام فی نفسه اشکالی ندارد ولی علم به ارتکاب اشکال دارد.

آری در یک باب علم به ارتکاب حرام، حرام است و آن نسبت به دیگران است که انسان راه بیفتد و از حالات دیگران تفحص و تجسس کند که فلانی آیا مرتکب حرام می شود یا نه این حرام است از باب اینکه تجسس در اسلام ممنوع است [و لا تجسسوا] که اینهم.

اولاً ربطی بما نحن فیه ندارد چون بحث ما راجع به علم به ارتکاب انسان حرام را نسبت به خودش است نه دیگران.

و ثانیاً آن از باب تجسس حرام است خواه علم حاصل بکند یا خیر اصل عمل جستجوگری حرام است.

و اگر منظورتان اینست که: مخالفت معلومه حرام است یعنی ما دو نوع مخالفت داریم:

الف: مخالفت محتمله که با ارتکاب یکطرف حاصل می شود که شاید همین یکی در واقع حرام بوده.

ب: مخالفت قطعیه و معلومه که با ارتکاب هر دو حاصل می شود. و مخالفت احتمالیه اشکالی ندارد ولی مخالفت معلومه حرام است خواهیم گفت خلاصه این سخن اینست که: مقدمه علمیه واجب نیست یعنی با این که علم داریم به یک خطاب منجز معذک لازم نیست امثال یقینی تحصیل کنیم و از باب مقدمه از هر دو اجتناب کنیم بلکه از یکطرف که اجتناب شود کافی است.

آنگاه می گوئیم: اولاً مقدمه علمیه بالاجماع و بالاتفاق واجب است و ثانیاً منظورتان از اینکه مخالفت معلومه با علم اجمالی حرام است چیست؟ مخالفت معلومه دو گونه است:

۱- مخالفت معلومه تفصیلاً یعنی بگونه ای که حین الارتکاب یقین صد در صد به ارتکاب حرام داشته باشد به اینکه هر دو طرف شبهه را دفعه مرتکب شود.

اگر مرادتان اینست می گوئیم: لازمه اش آنست که پس ارتکاب هر دو طرف تدریجاً جایز باشد چون در هیچ واقعه حین العمل علم به حرمت نیست بعداً پیدا می شود و حال آنکه شما خود به این لازم ملتزم نیستید بلکه می گوئید مخالفت قطعیه با علم اجمالی مطلقاً حرام است چه دفعی و چه تدریجی.

۲- مخالفت معلومه مطلقاً چه معلومه بالاجمال و یا بالتفصیل یعنی حتی در فرض هم که بعد از ارتکاب علم حاصل شود حرام است

این سخن بازگشت میکند به اینکه خود مخالفت حرام در واقع اشکالی ندارد بلکه معلومه بودن مشکل ایجاد می کند یعنی همان علم به مخالفت حرام است که این را هم قبلاً جواب دادیم که لادلیل علی حرمة العلم بالمخالفة.

و اما بیان اول فاضل نراقی: ما از شما می پرسیم: مجموع حرام است یعنی چه؟ مجموع بودن آیا در حرمت خمر و در اصل ارتکاب؟ حرام دخیل است یا در علم بارتکاب واضح است که در علم دخالت دارد و گرنه با ارتکاب یکطرف هم ممکن است در واقع همان یکی خمر باشد و مکلف مرتکب حرام شده باشد آری اگر بنخواهد علم به ارتکاب حرام و شرب خمر پیدا کند باید مجموع را مرتکب شود پس معلوم می شود فاضل نراقی هم از علم به ارتکاب می ترسد و در نتیجه همان جوابی که به میرزای قمی دادیم به ایشان هم داده می شود که علم به ارتکاب حرام، حرام نیست آری اگر وحشتی هست در ارتکاب خود حرام است که اگر علم اجمالی اثر دارد مکلف باید اجتناب کند تا مرتکب حرام واقعی نشود و الا فلا.

و اما بیان دوم فاضل نراقی: ما از شما می پرسیم: اینکه می گوئید کلّ منهما بشرط الانضمام حرام است آیا این شرط انضمام در ارتکاب حرام دخالت دارد یا در علم به ارتکاب؟ واضح است که در علم دخالت دارد نه در اصل ارتکاب حرام زیرا بدون این شرط هم اگر در واقع این مایع خمر باشد ارتکاب حرام حاصل شده.

آری علم به آن بدون انضمام حاصل نمی شود پس باز شما از نفس ارتکاب حرام وحشتی ندارید بلکه از علم به ارتکاب وحشت دارید که دیدیم علم وحشتی ندارد و دلیلی بر حرمت آن نیست اگر ترسی هست باید از خود ارتکاب حرام باشد آنگاه یا علم اجمالی را مؤثر می دانیم پس باید از هر دو طرف احتیاط و اجتناب کنیم و یا او را کالجهل رأساً می دانیم

پس باید ارتکاب هر دو طرف را تجویز کنیم، تبعیض چرا؟
 قوله: الثانی:

دلیل دوم قائلین به عدم لزوم موافقت قطعی و جواز اکتفا به موافقت احتمالی عبارتست از اخبار فراوانی که دلالت می کنند بر جواز ارتکاب اطراف شبهه محصوره، قبل از بیان نحوه استدلال مقدمه کوتاهی را (در رابطه با جعل بدل) تقدیم می کنیم و آن اینکه: معنای جعل بدل اینست که در موارد علم اجمالی و شبهه محصوره که مورد بحث ما است شارع مقدس می تواند ارتکاب بعض اطراف شبهه را تجویز کند مشروط بر اینکه بعض دیگر را در ظاهر بدل از حرام واقعی قرار دهد و بفرماید که ایها المكلف تو آزادی در اینکه هر طرف را خواستی مرتکب شوی ولی باید از طرف دیگر اجتناب کنی ولی اگر اذن در ارتکاب اطراف شبهه بدهد و هیچطرف را بدل از حرام قرار ندهد مستلزم اذن در معصیت است که آنهم قبیح است و لا یصدر من الحکیم.

با حفظ این مقدمه مستدل می گوید: ما اخباری داریم دال بر اینکه ارتکاب مشتبه به شبهه محصوره جایز است و این اخبار اولاً دلالت نمی کنند بر جواز ارتکاب جمیع اطراف شبهه و ظهوری در این معنی ندارند بلکه حداکثر و قدر متیقن جواز ارتکاب بعض را دلالت دارند پس مستقلاً و مستقیماً مطلوب ما را اثبات می کنند.

و ثانیاً بر فرض قبول کنیم که این اخبار ظهور در ارتکاب جمیع دارند ولی از باب جمع بین دلایلین باید توجیه نموده و بر خلاف ظاهر حمل کنیم، بیان ذلک:

این اخبار مورد بحث علی الفرض دلالت دارند بر جواز ارتکاب هر دو طرف شبهه محصوره و متقابلاً ادله محرّمات که موارد علم اجمالی را

هم شاملند و در اینجا هم خطاب منجز داریم و تنها راه امتثال آن به حکم عقل احتیاط کردن و اجتناب از همه اطراف است دلالت می کند بر لزوم اجتناب و ترک هر دو طرف، آنگاه این دو دسته بر حسب ظاهر با یکدیگر تعارض می کنند و قانون متعارضین اینست که: الجمع مهما امکن اولی من الطرح و بهترین وجه الجمع عبارتست از یک تقسیم عادلانه به اینکه بعض اطراف شبهه را به اخبار مورد بحث بدهیم و حکم به جواز ارتکابش کنیم و بعض دیگر را به ادله محرّمات و حکم به حرمت آن کنیم.

در نتیجه باز هم مدّعی ما ثابت می شود که موافقت احتمالیه باشد،

این اصل استدلال.

و اما روایات: مرحوم شیخ از این اخبار بعنوان نمونه یکی را ذکر می کنند و آن موثقه سماعة از امام صادق (ع) است: راوی: یا بن رسول الله (ص) مردی از عمال بنی امیه مالی را دریافت کرده [یا به عنوان هدیه و هبه و مجانی و یا به عنوان اجرت کار و... و ضمناً مال حرام هم هست] و با این مال صدقه می دهد، حج می کند، صلّه رحم بجا می آورد تا گناهانش آمرزیده شود و شعارش اینست که: انّ الحسنات یذهبن السيئات.

امام (ع): [این بیچاره سوراخ دعا را گم کرده] با خطیثه جبران خطیثه نتوان کرد گناه کفاره گناه نمی شود آری حسنه و کار خیر است که سبب حبط نابودی سیئات می شود. سپس امام (ع) فرمود:

[اگر مال حرامی که بدست او رسیده معین است و با اموالش مخلوط نکرده که حکم مجهول المالك را دارد] و اگر با مال خودش مخلوط کرده بطوریکه حلال از حرام قابل تمیز و تشخیص نیست فلا بأس یعنی باکی نیست که از آنها استفاده کند.

کیفیت دلالت: ظاهر حدیث شریف اینست که تصدق - حج - صله رحم و... با این اموال اشکالی ندارد و موجب حصول اجر هم می شود اما حدیث بیش از این دلالت ندارد که تصرف در جمیع این اموال هم جایز باشد چون معمولاً تمام این مالها را که در راه حج و خیرات دیگر خرج نمی کند بلکه برخی را هم امساک می کند برای جهات دیگر پس بالمطابقه مدّعی مستدل را ثابت می کند و بر فرض ظهور هم باید توجیه کرد و حمل بر خلاف ظاهر کرد جمعاً بین الأدلّة به بیانی که ذکر شد و اعاده روا نیست.

قوله و الجواب:

مرحوم شیخ می فرماید: اتفاقاً این حدیث ظهور در تصرف جمیع اطراف شبهه دارد بدلیل اینکه از دو حال خارج نیست.

۱- یا اینست که همه این اموال را در امور مذکور صرف می کند که خود این تصرف در جمیع است.

۲- و یا اینکه برخی را در راه حج و... مصرف می کند و باقیمانده را امساک می کند که خود آن نوعی تصرف است پس در جمیع این اموال تصرف کرده و امام می فرماید: لا بأس یعنی باکی نیست پس ظهور در تصرف جمیع دارد آنگاه یا باید حدیث را به ظاهرش باقی بگذاریم و در نتیجه مخالفت قطعیه با علم اجمالی را هم تجویز کنیم که خود مستدل زیر بار این مطلب نمی رود و راضی به آن نیست و یا باید توجیه نموده و بر خلاف ظاهر حمل کنیم و در مقام توجیه دو راه وجود دارد:

۱- همان راهی که مستدل رفت که حمل کرد بر جواز تصرف بعضی با بدل قرار دادن بعضی دیگر از حرام واقعی و به نفع خود تمام کرد.

۲- و یا بگونه‌ای مال حرام در مورد حدیث یک حرام خاصی است که جاهل به آن معذور است بیان ذلک: در نوع محرّمات علم تفصیلی

در موضوعشان اخذ نشده بلکه دلیل آنها موارد علم اجمالی را هم شامل است و باید اجتناب کرد مثل اجتناب عن الخمر و... ولی در برخی از محرمات بعداً و بدلیل خاص علم تفصیلی موضوعیت دارد یعنی اگر حرام را تفصیلاً می شناسی باید اجتناب کنی و اگر علم تفصیلی نداری آزادی چه علم اجمالی داشته باشی یا نه از جمله این محرمات است ربا که اگر جاهل به حکم حرمت بودی و مالی را که ربوی بوده گرفتی و با اموالت مخلوط کرده ای و الان قابل تشخیص نیست تصرف در تمام این اموال جایز است هر چند که علم اجمالی و شبهه محصوره باشد چون تنجز حرمت در اینجا دائرمدار علم تفصیلی است.

و از جمله این محرمات میتة ماهی است که اگر تفصیلاً می دانید: که این میتة است باید اجتناب کرد ولی اگر مخلوط شده با ماهیهای مذکّی اجتناب لازم نیست چون علم تفصیلی ندارید.

حال شاید ما نحن فیه هم مورد سوم از این موارد باشد که اگر چنین بود یک حکم تعبدی خواهد بود و به مورد خودش اکتفا می شود و حق تعدی بسایر موارد نداریم آنگاه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال قوله و بالجمله:

روایاتی که دلالت می کنند بر اباحه و حلیت مالم يعلم حرمته و مورد استدلال این گروه هستند به سه دسته منقسم می شوند:

۱- دسته اول اخبار حلیت است که دلیل اول بود و از آن جوابها دادیم در ضمن ان قلت اول و دوم و اصل استدلال و خلاصه اینکه:

اولاً با وجود علم اجمالی و قانون اشتغال جای اصالة الحلیة نیست. ثانیاً حمل اخبار حلیت بر حلیت تعیینیه و تخییریه مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است.

و ثالثاً این اخبار ما را متعبد به حکم می کنند نه موضوع تا حاکم بر قانون اشتغال شوند.

و رابعاً این اخبار ظهور در حلیت تعیینیه دارند و لیس فیها من البدلیة عین و لا اثر.

و خامساً اصالة الحل اگر بخواهد جاری شود اصل مثبت است.

و سادساً اخبار حلیت تبعیض بردار نیست بلکه یا هر دو طرف شبهه را شامل است و یا هیچطرف را شامل نیست به بیانی که در اوّل جواب دلیل اوّل ذکر شد پس از خیر و برکت این اخبار باید صرفنظر کرد.

۲- دسته دوم همین اخباریکه در مورد شبهه محصوره دالّ بر جواز ارتکاب هستند که یک نمونه اش ذکر شد از اینهم جواب دادیم که ظهور در جواز ارتکاب کل دارد و خود شما به ظاهرش ملتزم نیستید. و اگر کسی بخواهد آن را بر شبهات غیر محصوره حمل کند ما خواهیم گفت این حمل مستلزم خروج مورد است چون مورد حدیث شبهه محصوره است و بالاخره نیاز به توجیه شده که دیدیم دو وجه الجمع و توجیه مطرح است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

۳- دسته سوم اخباریکه دلالت می کنند بر جواز اخذ مال از کسانیکه گیرنده یقین دارد که در میان اموال آنها مال حرام وجود دارد نظیر اینکه مالی را از عامل سلطان جور بگیرد یا مجاناً و یا بعنوان عوض و اجرت و... در حالیکه یقین دارد که در میان اموال وی مال حرام وجود دارد یا نظیر مالیکه از سارق و غاصب می گیرد و یا از سلطان جور می گیرد که اجمالاً می داند یا همین مالی که او اخذ کرده حرام است یا آن اموالی که در دست خود سلطان و عامل و... مانده حرام است معذک روایات اخذ آن را تجویز کرده اند.

مرحوم شیخ می فرمایند: اولاً در تمام یا اکثر این موارد اماراتی از قبیل قاعده یدالمسلم و قانون اصالة الصحة فی فعل المسلم و... وجود دارد که به برکت اجراء آن امارات حکم به ملکیت ظاهریه برای سلطان و سارق و... می شود و بعد هم حکم ظاهری در حق هر کسی به منزله حکم واقعی در حق دیگران است و لذا دیگران هم آثار ملکیت واقعیه را بر آن مترتب می کنند پس در اینجا امارات مجوزہ داریم در حالیکه مورد بحث ما در موردی است که صرفاً علم اجمالی و شبهه محصوره باشد و هیچگونه اماره ای در کار نباشد نظیر اثائین مشتبهین.

و ثانیاً کراً گفته ایم و خواهیم گفت که هر کجا در باب علم اجمالی پای دو کس در میان باشد آن علم اجمالی اثر ندارد و در ما نحن فیه چنین است زیرا که اگر درواقع آن مالی که در دست خود سلطان باقیمانده حرام باشد به من ربطی ندارد و مبتلا به من نیست من هستم و مالی که در دست دارم و نسبت به خصوص آنها که شبهه مقرونه به علم نیست بلکه مجرد شک بدوی است و اصالة الحلیة و الاباحه جاری می شود.

قوله: فالخروج:

انصاف اینست که دفع ید کردن از قاعده مسلّمه احتیاط [دفع العقاب واجب و الاشتغال الیقینی یستدعی...] به واسطه این سه صنف روایات و امثال آنها جداً مشکل است چون دلالت این سه صنف نا تمام ماند پس بر می گردیم به همان قانون اشتغال و احتیاط و در اطراف علم اجمالی حکم به وجوب احتیاط می کنیم مخصوصاً که دو وجه دیگر هم در میان است که مؤید و پشتیبان این قانون هستند و هر کدام علیحده صلاحیت دلیلیت دارند که مجموع این دو وجه با دو دلیل سابق شیخ اعظم سر از چهار دلیل در می آورد:

۱- اجماعات منقوله ظاهراً و صريحاً.

۲- ادله محرّمات به ضميمه قاعده احتياط عقلي...

۳- اخبار فراوانی که دلالت می کنند بر وجوب احتياط و به برخی از

آنها اشاره می کنیم:

الف: حديث نبوی: ما اجتماع الحلال و الحرام الاغلب الحرام الحلال که نتیجه غلبه حرمت و به فعلیت رسیدن آن لزوم ترک و اجتناب است و ترک حرام واقعی ممکن نیست مگر به اجتناب از هر دو طرف و انائین مشتبهین از این قبیل است.

ب: حديث نبوی: اتر کوا مالا بأس به حذراً عما به البأس و در انائین مشتبهین حلال واقعی را هم ترک کنید تا مبدا در دام حرام بیفتید و این میسور نیست مگر با احتياط کردن یعنی من باب المقدمه هر دو طرف را ترک کردن و هذا هو المطلوب.

حال این دو حديث اگر چه ضعیف السند هستند در اثر اینکه مرسله هستند ولی شهرت فتوائیه ضعف سند را جبران می کند.

ج: دَع ما یریبک الی ما لا یریبک پس از انائین مشتبهین باید دوری کرد.

د: ضریس از امام راجع به روغن حیوانی و پنیرهای موجود در سر زمین مشرکین می پرسد که آیا حلالند یا حرام؟ پاکند یا نجس؟ امام می فرماید: آن روغن ها و پنیرهاییکه یقین دارید که با حرام مخلوط شده در اثر اینکه آلیات غنم با روغن مخلوط شده ... حرام است و حق خوردن آن را ندارید و اما اگر چنین علمی ندارید بلکه مجرد شک بدوی است حلال است و خوردن آن جایز است کیفیت استدلال: امام (ع) فرمود: در صورت خلط حرام است و اختلاط دو گونه است:

۱- بصورت امتزاج که الیات با روغن حیوانی ممزوج و در یک ظرف قرار گیرد.

۲- بصورت اشتباه و تردید که دو ظرف باشد یکی دارای روغن حلال و دیگری حرام ولی امر بر ما مشتبه شده که کدام حلال و کدام حرام است باز هم خلط حلال با حرام صدق می کند و به حکم حدیث یجب الاجتناب، و هذا هو المطلوب.

ه: کل شیئی حلال حتی یجیثک شاهدان انه فیہ المیتة که بر ما نحن فیہ صدق می کند چون وقتی اجمالاً می دانیم که یکی از این دو گوشت میته است پس غایت حاصل شده و صدق می کند که فیہ المیتة پس حرام و واجب الاجتناب است.

و: حدیث معروف تثلیث که در قسمتی آمده: فمن ارتكب الشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم کیفیت استدلال: یا مراد از هلاکت خصوص عقوبت است که اخباری می گفت [لأنه المتبادر] در این صورت به حکم عقل دفع ضرر اخروی و عقوبت واجب است و آن به اجتناب از طرفین شبهه است و یا مراد از هلاکت مطلق اثر الحرام است اعم از اثر اخروی و عقوبت یا اثر دنیوی و دینی و غیر عقوبت.

بنا بر این باید حدیث را بر ارشاد مشترک حمل کنیم نه بر خصوص ارشاد وجوبی یا خصوص استحبابی که سابقاً به تفصیل ثابت شد که حمل بر خصوصیت تالی فاسد دارد آنگاه باید از خارج دلیلی و قرینه ای بر احد الخصوصیتین قائم شد و در موارد علم اجمالی چون عقل حاکم به احتیاط است و عقاب در کار است این قرینه می شود بر حمل بر ارشاد وجوبی و در شبهات بدویه و غیر محصوره چون قانون قبح عقاب بلا بیان حاکم است بواسطه این قرینه حمل بر ارشاد ندبی می شود.

و در هر حال در ما نحن فیه مطلوب ما را که وجوب احتیاط باشد اثبات می کند سئوال: چه نیازی به استدلال بر ایندسته از اخبار بود که مرحوم شیخ متعرض شد؟

جواب: طرح این اخبار در مقام بحث برای جلوگیری از حکومت یا ورود اخبار جواز بر ادله محرّمات است بیان ذلک: بطور کلی در اینجا ما سه دسته ادله داریم:

الف: ادله ای که دلالت دارند بر وجوب اجتناب از محرّمات واقعیه و بعمومها موارد علم اجمالی را هم شامل می شوند از قبیل: اجتنب عن الخمر و... که قبلاً به برکت این ادله به انضمام حکم عقل، وجوب احتیاط و موافقت قطعیه را اثبات کردیم.

ب: اخباری که دلالت دارند بر جواز ارتکاب احد المشتبهین بشرط اینکه دیگری را بدل از حرام واقعی قرار دهیم که سه صنف روایت بود و مورد استدلال گروه دوم بودند.

ج: اخبار الاحتیاط که چند نمونه اش را در همین دلیل چهارم، مرحوم شیخ آوردند از قبیل اترکوا... حال اگر از دسته سوم ادله قطع نظر کنیم دسته دوم یا حکومت خواهند کرد بر دسته اول و یا ورود خواهند داشت و در هر حال نوبت به دسته اول نمی رسد، بیان حکومت:

حکومت آنست که دلیل حاکم در موضوع دلیل محکوم تصرف کند که آنها هم یا به نحو توسعه و یا تضییق است و در جای خود به تفصیل بحث کرده ایم در ما نحن فیه از قسم دوم است چون دلیل محکوم یعنی همان ادله محرّمات موضوعشان خمر واقعی است اعمّ از اینکه معلوم بالتفصیل باشد یا معلوم بالاجمال و یا مجهول .

ولی دسته دوم از ادله مفادشان اینست که تا علم تفصیلی پیدا نکنی

و جوب احتیاط نیست پس موارد جهل و علم اجمالی را از تحت ادلّه محرّمات خارج ساختند و موضوع ادلّه منحصر شد به موارد علم تفصیلی، بیان ورود: ورود آنست که دلیل وارد موضوع دلیل مورود را نابود سازد و در ما نحن فیه ادلّه محرّمات به ضمیمه حکم عقل در مورد علم اجمالی موضوعشان شبهه و شک در حرام واقعی است و اینجا باید احتیاط کرد آنگاه دسته دوم مفادشان اینست که شما مخیرید و جای نگرانی نیست پس شبهه را رفع کرد و وجهی برای احتیاط نیست پس وارد شد و علی ای حال وارد بر مورود و حاکم بر محکوم مقدم است و نوبت به دسته اول نمی رسد.

اما وقتیکه اخبار احتیاط یا دسته سوم از ادلّه را هم مدّ نظر قرار می دهیم که در عرض دسته دوم هستند یا با دسته دوم تعارض می کنند بنابر اینکه هر دو دسته اعم یا اخص باشند و بعد از تعارض تساقط است و یا دسته سوم مقدم می شود اگر دسته سوم را مختص به باب علم اجمالی و دسته دوم را تعمیم دهیم به باب شبهات بدویه که باز هم خاص بر عام مقدم می شود و علی کلّ حال آن دسته اول از ادلّه جان سالم بدر برده و بلا منازع حکومت می کنند پس فایده مهم استدلال به این اخبار روشن شد.

۴- دلیل چهارم مرحوم شیخ اینست که از روایات بسیاری بر می آید که داستان و جوب احتیاط در موارد علم اجمالی از قدیم الایام میان شیعه و سنی از مسلمانات بوده و جای بحث نبوده پس سیره مسلمین بر این امر مستقر شده و به عنوان نمونه چند روایت را نقل می کنیم:

الف: شخص دو ظرف آب دارد که اجمالاً می داند احد هما نجس است از امام می پرسد که راجع به وضو چه کنم؟ حضرت می فرماید: هر دو را دور بریز و تیمم کن «بهر یقهما و یتیمم» این غیر از احتیاط چیزی نیست و حضرت نفرمود در یکی اصالة الطهارة جاری کن و مرتکب شو.

ب: شخصی دو جامهٔ ساتر دارد که علم اجمالی به نجاست احد هما دارد برای نماز چه کند؟ حضرت می فرماید: با هر کدام نمازی بخواند که این اگر چه در شبهه و جوبیه است ولی مناظها واحد است.

ج: گوشه ای از لباسم نجس شده ولی الان دقیقاً محلّ نجاست را نمی دانم بلکه اجمالاً می دانم که در جانب راست قبایم مثلاً بوده چه کنم؟ حضرت می فرماید: تمام آن ناحیه را بشوی سپس علت می آورد تا یقین به طهارت پیدا کنی، پس معیار تحصیل یقین است و جای جریان اصالة الطهارة و الحلیة نیست و گرنه امام آن را بیان می کرد و چون علت آورده می گوئیم العلة تعمّم پس حکم همهٔ موارد علم اجمالی چنین است. و هذا هو المطلوب. مرحوم صاحب حدائق دلیل پنجمی بنام استقراء آورده.

ولی شیخ اعظم ره می فرماید: استقراء تام که مفید قطع باشد ممکن نیست و استقراء ناقص هم گرچه ممکن است ولی گمان آور است و دلیلی بر حجیت این مظنه نیست فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

د: شخصی از امام راجع به میته و مذکائیکه با هم مشتبه شده اند سؤال می کند که چه باید کرد؟ آیا حق استفاده داریم یا خیر؟ حضرت می فرماید: هر دو را با هم به اهل الکتاب یعنی مستحلّین میته می توان فروخت مفهومش اینست که: به غیر مستحل نباید فروخت کیفیت استدلال: اگر ارتکاب هر دو طرف شبهه و یا لا اقل یکطرف لاعلی التعیین برای مسلمان جایز بود حاجتی به این قید نبود که بفروشد به مستحلّین و آوردن این قید لغو می شد پس این کاشف از لزوم احتیاط است و اینکه مسلمان باید از هر دو طرف شبهه اجتناب کند.

ان قلت: ما نمی توانیم به این حدیث عمل کنیم چون منافی با عموماتی است که دلالت می کنند بر حرمت بیع میته و بعمومشان

مستحل و غیر مستحل را شامل می شوند و یا صریحاً گفته اند لایجوز بیع المیته حتی به کفار پس باید این حدیث را طرح کنیم.

قلت: نیازی به طرح حدیث نیست بلکه بگونه ای توجیه می کنیم که با آن عموماً منافای نباشد بلکه قابل جمع باشد و لاریب در اینکه الجمع مهما ممکن اولی من الطرح و آن توجیه اینست که از بیع مجموع میته و مذکی خصوص مذکی را قصد کند و ثمن را مقابل آن قرار دهد و یا اگر میته را هم در قصد دخالت می دهد بلحاظ آن اجزائی باشد که روح در آنها حلول نکرده از قبیل پشم - مو - کرک نه پوست و گوشت فلا منافاة حتی یدفع و یطرح الحدیث.

قوله: و قدیستانس:

قول سوم در مسئله علم اجمالی و موافقت قطعیه قول به وجوب قرعه است بدین معنا که حرام واقعی را با قید قرعه مشخص می سازیم و از آن اجتناب می کنیم و طرف دیگر را مرتکب می شویم [قول به قرعه تقریباً میانگین قول به موافقت قطعیه و موافقت احتمالیّه است که از جهتی با قول اول و از جهتی با قول دوم می سازد زیرا که معنای وجوب قرعه برای تعیین حرام اینست که تا قرعه نزنده و حرام را با قید قرعه کنار نزنیم حق نداریم هیچطرفی را مرتکب شویم بلکه باید از هر دو یا همه اطراف اجتناب کنیم.

تا اینجا قول به قرعه با قول مشهور یعنی وجوب احتیاط هماهنگ است ولی از طرفی معنای قرعه اینست که پس از آن هر طرف که به قید قرعه حرمتش ثابت شد از همان اجتناب می کنیم ولی از اطراف دیگر اجتناب لازم نیست بلکه ارتکاب هم جایز است.

حال در این قسمت قول به قرعه با قول دوم سازگارتر است چون قول

ثانی هم ارتکاب بعض را تجویز می کند منتهی تخیراً نه تعیناً]

قائلین به وجوب قرعه برای اثبات مدّعی خود به دو دسته ادلّه تمسک کرده اند:

الف: به عمومات باب قرعه که مرحوم شیخ اعظم متعرض این بخش نشده.

ب: روایت خاصّه ای که در باب علم اجمالی از یحیی بن اکثم از امام جواد (ع) نقل شده و آن اینکه: راوی می پرسد: یا بن رسول الله (ص) گله گوسفندی است که چوپان با یکی از آنها جمع شده و بعد گوسفند موطوء را به میان گله رها کرده و الان مشخص نیست چه باید کرد؟ حضرت فرمود: گوسفندان را دو قسمت کنید سپس قرعه بزنید سپس تیر قرعه یا نوشته بنام هر طرف که در آمد در طرف دیگر این تقسیم را انجام دهید.

[همانطوری که در حاشیه رحمت الله بیان شده اگر کلمه غیره در عبارت نباشد معنا واضح است یعنی به هر طرف که سهم حرمت واقع شد همان را مجدداً تقسیم کنید...

ولی اگر این کلمه باشد ناچاریم بگوئیم مراد اینست که سهم حلیت بر هر طرفی واقع شد طرف دیگر را قسمت می کنیم و در هر حال مطلب واضح است] و هکذا این کار را ادامه می دهیم تا زمانی که یک گوسفند باقی می ماند همان را بعنوان غنم موطوء با او رفتار می شود و بقیه گوسفندان نجات پیدا می کنند.

کاملاً ملاحظه می فرمائید که مورد، مورد علم اجمالی است و حضرت فرمان قرعه صادر کرده پس برای تعیین حرام و واجب است قرعه بزنیم.

مرحوم شیخ ره می فرمایند: اولاً اصل حکم وجوب القرعه در ما نحن فیه بر خلاف اصول و قواعد مسلمّه باب است که همان قانون احتیاط

و اشتغال باشد و ثانیاً روایت مذکور هم مورد اعراض مشهور واقع شده یعنی نه قائلین به موافقت قطعیه بدان عمل کرده اند چونکه آنها قبل و بعد از قرعه مطلقاً احتیاطی هستند و نه قائلین به موافقت احتمالیه چون اینها هم مطلقاً چه قبل و چه بعد از قرعه حکم به جواز ارتکاب بعضی الاطراف لاعلی التعیین می کنند پس هر دو گروه توجهی به این حدیث نکرده اند و ما می دانیم که کَلَّمَا از داد صحهٔ از داد و هنا و کَلَّمَا از داد و هنا از داد صحهٔ [سابقاً به مناسباتی این قانون را معنا کرده ایم و نیازی به اعاده نیست]

آنگاه با چنین روایت ضعیفی آن حکم مخالف اصول و قواعد یعنی حکم وجوب قرعه اثباتش مشکل است حال با این روایت چه باید کرد؟ ذیلاً خواهیم گفت.

قوله: نعم هی:

این بخش در واقع توضیح و قد یستأنس است: بعضی ها که با ما هم عقیده هستند و احتیاط را قبول دارند خواسته اند از این روایت هم به نفع احتیاط استفاده کنند به اینکه این روایت می گوید تا زمانیکه قرعه نزدی از همه اطراف شبهه باید اجتناب کنی.

این همان است که ما می گوئیم پس روایت مؤید مطلب ما است نهایت یک مطلب اضافی هم دارد که وجوب اجتناب را مقید کرده تا زمان قرعه یعنی تا حرام واقعی معین و متمیز نشده ولو از طریق شرعی قرعه حق اجتناب ندارید ولی فی الجمله بدرد ما می خورد.

مرحوم شیخ می فرماید: انصاف اینست که این روایت در یک صورت نه بدرد ما می خورد و نه بدرد خصم ما که طرفدار موافقت احتمالیه باشد و در یک صورت هم بدرد خصم بیشتر می خورد تا به درد ما بیان ذلک:

این حدیث یا دلالت می کند بر وجوب قرعه و یا بر استحباب آن اگر دالّ بر وجوب است که بدرد هیچکدام نمی خورد چون ما که احتیاطی هستیم مطلقاً احتیاطی هستیم و قرعه را نمی پذیریم و خصم ما که طرفدار عدم احتیاط است مطلقاً چنین است چه قبل و چه بعد از قرعه و هیچکدام وجوب قرعه را قبول نداریم.

پس یا باید حدیث مذکور را طرح کنیم بواسطه اعراض مشهور و یا در مورد خودش که قطع غنم است بدان عمل کنیم و در سایر موارد علم اجمالی جای قرعه نیست و اگر دالّ بر استحباب باشد به نفع خصم ما تمام می شود چون معنای استحباب قرعه اینست بدون قرعه هم ارتکاب بعضی الاطراف جایز است منتهی قرعه بزینم و معین کنیم بهتر است.

تا اینجا سه قول را در باب موافقت قطعی ذکر کردیم و اما قول چهارم که قول به تفصیل باشد تفصیلات متعددی است که در تنبیهات همین مسئله ذیلاً عنوان خواهیم کرد.

تنبیهات شبهه محصوره

مباحث اصلی علم اجمالی و شبهه تحریمی موضوعیه آنها شبهه محصوره در دو مقام مخالفت و موافقت قطعی تا اینجا به اتمام رسید اینک وارد تنبیهات مطلب می شویم که بیان یک سلسله تفصیلات است و کلاً نه تنبیه مطرح است:

تنبيه اول

مرحوم صاحب مدارک مدعی شده که در شبهات محصوره احتیاط و اجتناب از همه اطراف شبهه واجب نیست سپس برای تأیید مطلب خود به کلامی از اصحاب تمسک کرده که هر گاه اجمالاً بدانیم که قطره بول یا داخل ظرف آب افتاد و یا خارج آن در اینجا با اینکه علم اجمالی هست ولی اصحاب نگفته اند: باید از هر دو طرف اجتناب کنی بلکه فتوا داده اند به جواز استعمال آن آب پس علم اجمالی مؤثر نیست و سبب وجوب احتیاط نمی شود.

مرحوم صاحب حدائق مثل ما مدعی است که: موافقت قطعیه و احتیاط در موارد علم اجمالی واجب است و از کلام مدارک دو جواب می دهد:

۱- اولاً فرعی که شما بدان استدلال کردید از باب شبهه غیر محصوره است زیرا که خارج ظرف آب حدّ و حصری ندارد بلکه هزاران نقطه از ارض می تواند باشد و در شبهات غیر محصوره بالا جماع احتیاط واجب نیست کلام در شبهات محصوره است پس ایندلیل بدرد آن مدعا نمی خورد.

۲- و ثانیاً ما که می گوئیم در شبهات محصوره احتیاط واجب است در خصوص مواردی می گوئیم که اطراف شبهه متفقاً الماهیه باشند یعنی همه آنها در تحت یک عنوان و یک ماهیت جمع شوند مثل اینکه اجمالاً می دانیم یا این آب نجس است و یا آن آب دیگر که طرفین شبهه هر دو آب هستند (این مثال از احکام وضعیه) یا مثلاً اجمالاً می دانم که یا قسم خورده ام بر ترک شرب این آب یا آن دیگری پس احدی قطعاً حرام است

و طرفین شبهه هم ماهیت هستند «مثال از احکام تکلیفیه».

و اما در مواردیکه اطراف شبهه مختلفه الماهیه باشند ما هم طرفدار وجوب احتیاط نیستیم بلکه می گوئیم ارتکاب جایز است مثل اینکه اجمالاً می دانیم یا این مایع خمر است و حرام و آندیگری سرکه است و حلال و یا بالعکس که یکطرف خمر و طرف دیگر سرکه است و هم ماهیت نیستند ما هم در اینجا احتیاطی نیستیم و در فرعی که شما آوردید از همین قبیل است چون یکطرف آب درون ظرف و طرف دیگر زمین است و هم ماهیت نیستند.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید به نظر ما فرقی میان این دو صورت نیست و در هر دو احتیاط لازم است و از هر دو بیان محدث بحرانی جواب می دهند:

اما اینکه گفتید اینجا از باب شبهه غیر محصوره است می گوئیم:

اگر شما به فتوای اصحاب مراجعه کنید می بینید که اصحاب حتی در فرض شبهه محصوره هم فتوا به عدم احتیاط داده اند تا چه رسد به فرض غیر محصوره بودن اما غیر محصوره به همان تصویری است که شما گفتید. و اما محصوره بودن اینست که اگر علم اجمالی پیدا کنیم که یا قطره خون داخل ظرف آب افتاد و یا پشت ظرف که درون و پشت ظرف شبهه محصوره است نه غیر محصوره معذک فقها فتوا داده اند به جواز استعمال آن آب پس منحصر به غیر محصوره نیست.

سؤال: جناب شیخ اعظم آیا به نظر شما سخن صاحب مدارک صحیح است و در موارد علم اجمالی احتیاط واجب نیست؟

جواب: خیر معنای حرف ما در جواب محدث بحرانی این نیست که حرف مدارک صحیح باشد بلکه اینگونه موارد فلسفه دیگری دارد و آن اینکه

بزودی خواهد آمد که هر کجا در موارد علم اجمالی یکطرف مورد ابتلاء باشد و طرف دیگری از محلّ ابتلاء خارج باشد آنجا علم اجمالی از اثر می افتد و ما نحن فیه من هذا القبیل زیرا که معمولاً مایعات داخل ظرف مورد ابتلاء و استفاده است و کسی با بیرون و پشت ظرف کاری ندارد الاّ ما شدّ و ندر پس از این باب احتیاط واجب نیست نه اینکه مطلقاً احتیاط واجب نباشد.

و اما جواب دومّ محدث بحرانی که گفت در مواردیکه اطراف شبهه متفقه الماهیه باشند احتیاط واجب است...

اولاً چهار دلیلی که ما برای وجوب احتیاط اقامه کردیم بویژه دلیل دومّ که عمده دلیل ما بود عمومیت دارد و فرقی میان متفق الماهیه و مختلف العنوان نمی گذارد در همه صور مقتضی موجود و مانع مفقود و باید احتیاط کرد.

و ثانیاً کلام شما خیلی مجمل است و یک ضابطه مشخص ندارد زیرا که مرادتان از ماهیت چیست؟ آیا مرادتان ماهیت صنفیه است که اطراف شبهه در تحت یک صنف داخل باشند؟ یا مراد ماهیت نوعیه است؟ یا ماهیت جنسیه؟ آنهاً آیا جنس قریب؟ یا جنس بعید؟ و یا جنس ابعاد و جنس الاجناس؟ یا از اینهم بالاتر چون در عالم هر دو چیزی را می توان تحت عنوان موجود و شیئی و... داخل کرد منظورتان کدام مرحله است؟

قوله: نعم هتاه

بطور کلی شبهه محصوره در یک تقسیم به پنج قسم منقسم می شود و از مجموعه اینها چهار تفصیل بدست می آید که باید دید کدامیک از تفصیلات منظور این محدث است؟ صورت اول: گاهی اطراف شبهه متفقه الماهیه و الحکم و العنوان هستند مثل اینکه علم اجمالی داریم که یا این ظرف آب نجس و واجب الاجتناب است و یا ظرف آب دومّ در اینجا ماهیت

دو طرف یکی است که آب باشد و حکم هر دو واحد است که حرمت شرب و استعمال باشد و عنوانشان هم واحد است که عنوان نجاست باشد. یعنی اگر می گوئیم: از این ظرف شرب نکن بلحاظ اینست که شاید فی الواقع همین نجس باشد و کلّ نجس حرام و هکذا نسبت به ظرف دیگر، این صورت را هم صاحب حدائق و هم ما قبول داریم که باید احتیاط کرد و از اطراف شبهه اجتناب کرد.

صورت دوّم و تفصیل اوّل: گاهی اطراف شبهه مختلفه ماهیة ولی متفق الحکم والعنوان هستند فی المثل علم اجمالی داریم که یکی از این دو مایع در واقع خمر است و حرام که ماهیّت ها فرق دارد یکطرف خمر و طرف دیگر سرکه یا شیره یا آب و... ولی حکمها واحد است یعنی هر کدام که باشد حکمش لاتشرب و حرمت شرب است و عناوین هم واحد است که عنوان خمیریت است یعنی به هر طرف که می رسیم می گوئیم لاتشرب، بلحاظ اینکه شاید در واقع همان یکی خمر باشد.

حال شاید منظور صاحب حدائق این صورت باشد یعنی می خواهد تفصیل دهد میان صورت اوّل و صورت دوّم به اینکه در اوّلی احتیاط واجب ولی در دوّمی واجب نیست. اگر مرادشان این باشد ما قبلاً ابطالش کردیم به اینکه ادلّه و جوب احتیاط تعمیم دارند و فرقی میان صورت ۱ و ۲ نمی گذارد. صورت سوّم و تفصیل دوّم: مقدّمه: گاهی ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم مخالفت قطعیه با یک خطاب واحد معلوم بالتفصیل می شود همانند صورت اوّل که با خطاب اجتناب عن النجس مخالفت می شود و در صورت دوّم با خطاب اجتناب عن الخمر.

و گاهی هم اینچنین نیست بلکه حدّاکثر ارتکاب هر دو طرف مستلزم مخالفت قطعیه با احد الخطابین لا علی التعیین بلکه علی التردید می شود

همانند صورت ۳ و ۴ و ۵ که با مثالش خواهد آمد حال صاحب حدائق و امثال او شاید از کسانی هستند که می گویند حسن مؤاخذه تنها در صورت اوّل است که یک خطاب تفصیلی متوجه عبد هست ولو متعلق آن مردّد است میان این و آن.

و اما در صورت ثانیه مخالفت اشکال ندارد و معذور است چون علم ندارد به توجه یک خطاب تفصیلی تا امتثال لازم باشد و لذا اگر او را بر یکی از این دو عمل عقاب کنند عقاب بلا بیان و بر امر مجهول می شود و هو ما يستقل العقل بقبحه با حفظ این مقدمه می گوئیم:

گاهی اطراف شبهه مختلفه الماهیه و الحکم ولی متفق العنوان هستند مثلاً علم اجمالی داریم که یا این جامه نجس است و پوشیدن آن در حال نماز حرام و یا آن مهر سجده ما نجس است و سجده بر آن حرام است.

در اینجا ماهیتها دو تا است یکی ثوب و دیگری مسجد و حکمها نیز دو تا است یکی لا تلبس و دیگری لا تسجد ولی عنوانها متحد است و آن عنوان نجاست یعنی اگر در واقع مامخاطب به خطاب لا تلبس باشیم بلحاظ اینست که لباس معنون به عنوان نجاست است و هکذا نسبت به دیگری.

حال شاید منظور صاحب حدائق از تفصیل این فرض باشد یعنی مدّعی است که در صورت اوّل و دوّم احتیاط واجب است ولی در صورت سوّم احتیاط واجب نیست و به عبارت دیگر فرق گذاشته بین مواردیکه اطراف شبهه علی کل تقدیر متعلق یک حکم هستند که همان صورت اول و ثانی بود و میان مواردیکه اطراف شبهه علی تقدیر حکمی و علی تقدیر آخر حکم دیگر دارند مثل همین صورت سوّم که اگر در واقع ثوب نجس باشد خطابش لا تلبس است و اگر مسجد نجس باشد حکمش لا تسجد است.

و در چنین موردی احتیاط واجب نیست بر اساس مطلبی که در مقدمه

همین صورت آوردیم که در این فرض مخالفت با خطاب واحد جامع بینهما حاصل نمی شود و مخالفت با خطاب مردّد بین الخطابین هم مانعی ندارد. صورت چهارم و تفصیل سوم: گاهی اطراف شبهه از لحاظ ماهیّت و حکم متحد ولی از لحاظ عنوان مختلف هستند بر عکس صورت سوم مثلاً اجمالاً میدانیم که یا این مایع نجس است و حرام و یا آن مایع غضبیت دارد و مال غیر است و حرام در اینجا ماهیّتها یکی است یعنی هر دو طرف آب است، حکمها نیز متحد است یعنی هر کدام باشد حرمت شرب دارد ولی عنوانها دو تا است یکی بعنوان نجاست حرام است و دیگران بعنوان غضبیت.

حال شاید منظور صاحب حدائق از تفصیل این فرض باشد یعنی می خواهد بگوید در صورت (۱ و ۲ و ۳) احتیاط واجب است ولی در صورت چهارم واجب نیست به همان دلیل که در صورت سوم گفته آمد و فرق این صورت با صورت سوم اینست که در اینجا حکم به وجوب احتیاط بمراتب مشکلترا از فرض قبلی است زیرا که در صورت سوم باز هم خطاب واحدی که قدر جامع باشد و ارتکاب هر دو طرف منجر به مخالفت با خطاب تفصیلی شود می توانیم درست کنیم و آن خطاب اجتنب عن النجس، و الرجز فاهجر و... است.

ولی در فرض چهارم چنین چیزی میسور نیست صورت پنجم و تفصیل چهارم: گاهی هم اطراف شبهه محصوره مختلفه الماهیه و الحکم و العنوان هستند به عکس صورت اول.

مثلاً اجمالاً می دانیم که یا این مایع خمر است و حرام و یا آن مرثه خارجیّه اجنبیه است و حرام، ماهیّتها دو تا است یکی جماع است یکی حیوان، حکمها دو تا است یکی حرمت شرب و دیگری حرمت نظر و جماع و عناوین هم متعدّد است یکی بعنوان خمیرت حرام است و دیگری

بعنوان اجنبیه بودن حال شاید منظور از تفصیل همین فرض باشد یعنی صاحب حدائق در صورت ۱ و ۲ و ۳ و ۴ قائل به وجوب احتیاط است ولی در فرض پنجم طرفدار جواز ارتکاب است به همان دلیل فرض سه و چهار با این تفاوت که اینجا بمراتب مشکلتر است چون اصلاً خطاب تفصیلی نداریم تا بگوئیم مخالفت با آن حرام است.

قوله: و توهم:

بعضی ها مدعی شده اند که در تمام این پنج صورت ما می توانیم میان اطراف شبهه یک خطاب جامع درست کنیم و بگوئیم ارتکاب اطراف مستلزم مخالفت با آن خطاب تفصیلی است و حرام است و آن خطاب اجتنب عن الحرام است که در فرض ۴ و ۵ هم از ارتکاب هر دو ارتکاب حرام پیش می آید و با این خطاب مخالفت می شود و هو لایجوز با این محاسبه دیگر جایی برای این تفصیل نمی ماند.

قوله: مدفوع:

شیخ ره می فرماید: خطاب تفصیلی گاهی یک خطاب واقعی است که در واقع وجود دارد و از شارع صادر شده مثل اجتنب عن الخمر، عن النجس، عن الغصب و... اینجا مخالفت حرام است ولی گاهی یک خطاب انتزاعی است که از ادله محرّمات واقعیّه انتزاع شده مثل همین اجتنب عن الحرام که از خطابات لا تغصب، لا تشرب الخمر، لا تغتب و... بر گرفته شده و چنین خطابی موافقت و مخالفت ندارد بلکه الاعتبار به همان ادله عناوین واقعیّه است.

قوله: والاقوی:

پس از بیان احتمالات و تفصیلات مرحوم شیخ ره می فرماید: اقوی اینست که فرقی میان این صور خمسّه نیست بلکه بطور مساوی در تمام

این صور مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیه واجب است: اما حرمت مخالفت قطعیه:

اولاً عقل و عقلاء و وجدان هر کسی قاضی و حاکم است به اینکه در باب مخالفت نواهی مولی فرقی نیست میان اینکه انسان علم تفصیلی پیدا کند به مخالفت یک خطاب تفصیلی.

مثل فرض ۱ و ۲ و ۳ و یا اینکه علم اجمالی پیدا کند به اینکه احد الخطابین و یکی از دو نهی مولی مخالفت شده و در باب اطاعت و معصیت که حاکم عقل است فرقی میان این صور در مناط حکم عقل نیست بلکه مناط حکم عقل اینست که معصیت مولی قبیح است چه علم تفصیلی باشد و یا علم اجمالی.

بعنوان تشبیه می گوئیم: شخصی را تصور کنید که یک مایعی را سر می کشد و یقین هم دارد که حرام است ولی نمی داند که حرمت آن از جهت غصبیت است یا از جهت خمیریت و یا نجاست و...

آیا وجداناً چنین کسی معذور است چون علم تفصیلی ندارد که آیا با خطاب لا تغصب مخالفت کرده یا با لا تشرّب الخمر و یا اجتنب عن النجس؟ ابدأ چنین نیست بل العقل مستقلّ به اینکه مؤاخذه دارد خوب ما نحن فیه هم شبیه همین است که اگر هر دو طرف را مرتکب شد یقین دارد که یا با خطاب لا تغصب مخالفت کرده و یا با خطاب اجتنب عن النجس و... فالعقل و العرف لا یفصلون.

ثانیاً جواز ارتکاب هر دو طرف شبهه در فرضهای ۴ و ۵ و بطریق اولی در فروض ۱ و ۲ و ۳ مستلزم اذن در معصیت است چون از طرفی علی الفرض ادلة الاحکام موارد علم اجمالی را هم می گیرد پس ما در این باب هم خطاب منجزی داریم یا این خطاب و یا آن پس باید امثال کنیم و از حرام واقعی

اجتناب کنیم و گرنه معصیت مولی است آنگاه از طرف دیگر هم اگر شارع ارتکاب همه اطراف را ترخیص کند هم شرب مایع را و هم نظر به مرئه را این مستلزم اذن در معصیت است آنهم بدون جعل بدل ظاهری و هو قبیح فلا یصدر عن الحکیم.

و ثالثاً جواز ارتکاب هر دو مستلزم تناقض است چون معنای خطاب منجز داشتن در موارد علم اجمالی اینست که باید از حرام فی البین اجتناب کنی و لایرضی المولی بفعله و معنای جواز ارتکاب هر دو اینست که اجتناب از حرام واقعی فی البین لازم نیست و هذا تناقض و هو محال و باطل بالبداهة پس وجهی برای جواز مخالفت قطعی نیست.

و بالجملة نواهی متعدّد از امور مختلف که در شرع وارد شده بمنزله نهی واحد از امور متعدده است یعنی لا تغصب، لا تشرب الخمر، لا تغتب و... به منزله اینست که شارع بگوید:

لا تفعل هذه الامور: ۱- الغصب ۲- الخمر ۳- الغيبة و...

همانطوری در فرض نهی واحد و خطاب تفصیلی واحد ثابت کردیم و پذیرفتیم که ارتکاب دو امری که یکی فی الواقع مثلاً خمر است و مخالفت آن جایز نیست هکذا در موارد خطابهای متعدد هم معقول نیست که از طرفی یا این و یا آن خطاب منجز و لازم الامتثال باشد و از طرفی ارتکاب هر دو جایز باشد که این تناقض است.

و اما وجوب موافقت قطعی: پس از اینکه ثابت شد که مخالفت قطعی حرام است می گوئیم: مخالفت احتمالی هم حرام است و باید کاری کنیم که قطع به موافقت حاصل شود بدلیل اینکه مقتضی برای احتیاط و موافقت قطعی موجود است و هو الخطاب المنجز که یا این و یا آن خطاب در حق ما فعلی است و باید امتثال کنیم و مانع هم از وجوب احتیاط

مفقود است زیرا که مانع یا عقل است و یا شرع و خوشبختانه هیچکدام مانع نمی شوند.

اما شرعاً: یا اخبار حلیت یعنی کل شیئی حلال مانع از وجوب احتیاط است و یا اخبار برائت و رفع ما لا یعلمون [دسته اول مختص به شبهات تحریمیه است ولی دسته دوم تعمیم دارند در شبهات و جوبیه هم جاری و ساری هستند] و هیچکدام مانعیت ندارد زیرا که از سه حال خارج نیست:

۱- این اخبار هر یک از مشتبهین را شامل شده و مجوز ارتکاب شوند این احتمال باطل است چون مستلزم جواز مخالفت قطعیه است و چند سطر قبل بطلان آن اثبات شد.

۲- این اخبار واحد معین را شامل شوند یعنی دلالت کنند بر حلیت و اباحه یکطرف معین این نیز باطل است زیرا که ترجیح بلا مرجح است و هو محال.

۳- این اخبار واحد لا علی التعیین را بگیرد اینهم باطل است چون سابقاً گفتیم لیس فیها من البدلیة عین و لا اثر و انگهی وقتی خصوص این مشتبه را شامل نشد و خصوص آندیگری را هم کذلک دیگر فرد ثالثی بنام واحد لا بعینه در کار نیست.

و اما عقلاً: مانع عقلی عبارتست از قبح عقاب بلا بیان و این مانع در ما نحن فیه جاری نیست چون عقاب مع البیان است ولو اجمالی نه بلا بیان و اینجور جاها مجرای قانون دفع عقاب محتمل واجب است و عقل مستقل است به لزوم احتیاط از باب این قانون نه جای قبح عقاب.

و بالجمله میان ایندو ملازمه است یعنی یا مخالفت قطعیه هم جایز است پس بطریق اولی مخالفت احتمالیه جایز است و یا اگر مخالفت قطعیه

حرام است باید احتمالیه هم حرام باشد و موافقت قطعیه واجب باشد به حکم عقل از باب دفع عقاب محتمل.

تنبيه دوم

تنبيه دوم از تنبيهات علم اجمالی و شبهه محصوره راجع به اینست که: ما در مباحث گذشته اثبات کردیم که: احتیاط و موافقت قطعیه واجب است حالا بحث در اینست که آیا این وجوب احتیاط یک وجوب ارشادی است یا مولوی؟

معنای ارشادی بودن اینست که: نفس اجتناب از مشتبه بما هو مشتبه مطلوبیتی ندارد بلکه هدف اصلی از اجتناب از هر دو طرف شبهه نجات یافتن از حرام واقعی است که در این میان وجود دارد و اجتناب از مشتبهین مقدمه ای است برای اجتناب از حرام واقعی و گرنه اجتناب مشتبه بما هو چه مصادف در آید چه مخالف موضوعیتی ندارد.

نتیجه ارشادی بودن: اگر مکلف از هر دو طرف شبهه اجتناب کند یک امتثال حاصل می شود و آن اجتناب از حرام واقعی است و اگر هر دو را مرتکب شود یک معصیت و عقاب محقق می شود و آن برای ارتکاب حرام واقعی است و اگر یکطرف را مرتکب شود مجرد احتمال بوده و بستگی به اقبال او دارد اگر خوش اقبال بود و طرفی را که مرتکب شده حرام واقعی نبود که هیچ عقابی نیست چون معصیتی تحقق نیافته.

[آری تجربی بر محتمل الحرام محقق شده ولی بزودی جوابش را خواهیم داد که تجربی موجب عقاب نیست] و اگر بدشأنی آورده و مشتبهی را که مرتکب شده مصادف واقع در آمد یعنی در واقع هم همان حرام بوده

در این فرض یک عقاب دارد برای ارتکاب حرام واقعی نه برای ارتکاب مشتبه بما هو مشتبه.

معنای مولوی بودن اینست که: ما کاری نداریم که در واقع احدهما خمر هست یا نه هر چه باشد در ظاهر ما موظفیم از هر دو طرف شبهه اجتناب کنیم و تعبداً نباید مشتبه را مرتکب شویم و گرنه عقاب می آید چه مصادف باشد یا نباشد تعبدی است نه اینکه هدف حرام واقعی باشد.

نتیجه مولویت: اگر از هر دو مشتبه اجتناب کردیم با دو خطاب ظاهری تعبدی موافقت شده و دو امثال صدق می کند و اگر هر دو طرف را مرتکب شدیم با دو خطاب تعبدی مخالفت شده و در عقاب ثابت می گردد.

[البته این دو عقاب مال عنوان ارتکاب المشتبه بما هو مشتبه است و گرنه مخالفت واقع هم علیحده حسابی دارد که فعلاً مورد نظر نیست] و اگر یکطرف را مرتکب شدیم اینچنین نیست که احتمال عقاب باشد و بسته به شانس و اقبال ما باشد بلکه حتماً یک عقاب هست و آن بخاطر مخالفت با خطاب تعبدی اجتناب عن المشتبه است چه مصادف با حرام واقعی در آید یا نه.

حال آیا وجوب اجتناب ارشادیت دارد به معنایی که گفتیم و ثمره اش را هم ذکر کردیم یا مولویت دارد بالمعنی المذكور مع ثمرتها؟

به عبارت دیگر آیا عنوان شبهه و یا مشتبه صرفاً طریقیست دارد یعنی هدف اجتناب از حرام واقعی است و اجتناب از شبهه مقدمه اجتناب از حرام است؟ و یا موضوعیت دارد یعنی نفس اجتناب مشتبه با قطع نظر از مصادف با حرام مطلوب است و مأمور به به امر مولوی است؟ در مسئله دو نظریه مطرح است:

۱- شیخ انصاری و اتباع وی طرفدار قول اول هستند و این وجوب را ارشادی محض می دانند.

۲- جماعتی هم این وجوب را مولوی دانسته و مخالفت با آن را علیحده سبب عقاب می دانند.

اما قول اول: مرحوم شیخ اعظم می فرماید: به نظر ما وجوب احتیاط یک وجوب ارشادی است خواه از راه حکم عقل و دلیل عقلی ثابت گردد و خواه از راه خطاب شرعی و مولویت معقول نیست.

اما حکم عقل: اگر وجوب احتیاط عقلی باشد باین دلیل است که: در ارتکاب هر یک از اطراف شبهه احتمال عقاب است «صغری» و دفع عقاب محتمل واجب است «کبری» پس از باب مقدمه علمیه اجتناب هر دو طرف لازم و ارتکابشان حرام است.

«نتیجه»

حال اگر از عقل بپرسی که به چه مناط می گوئی در ارتکاب هر کدام از مشتبهین احتمال عقاب است؟ خواهد گفت به مناط اینکه شاید همان طرف حرام واقعی باشد و موجب عقوبت شود کاملاً پیدا است که عقل نظر به واقع دارد و به مناط حرام واقعی حکم می کند نه اینکه یک حکم تعبدی باشد و اصولاً در احکام عقلیه تعبدیت معقول نیست.

و اما خطاب شارع: اگر بخواهیم وجوب احتیاط را از راه خطاب شارع و امر به احتیاط استفاده کنیم باز خواهیم گفت این اوامر ارشادی هستند به بیانی که تفصیلاً در باب شبهه بدویه ذکر شد چون این اخبار در مورد مستقلات عقلیه وارد شده اند ولولا این اخبار هم عقل حکم به احتیاط

می کرد پس این اوامر مؤکد حکم عقل است نه مؤسس حکم تعبّدی جدید و معنای ارشادیت هم همین است و اتفاقاً از لسان روایات هم بخوبی ارشادیت مستفاد است.

بعنوان نمونه: اترکوا مالا بأس به، ولی نه تعبّداً بلکه به این مناط: حذراً عما به البأس که هدف فرار از حرام واقعی است.

در جای دیگر آمده: من ارتکب الشبهات وقع فی المحرمات نه اینکه ارتکاب شبهه تعبّداً حرام باشد.

و یا فرموده: و من ترک الشبهات نجی من المحرمات که هدف نجات از حرام است نه اینکه ترک شبهه تعبّداً مطلوب باشد و یا فرموده: الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات و... پس وجوب احتیاط و اجتناب از اطراف شبهه صد در صد یک حکم ارشادی است و بوئی از تعبّدیت در آن نیست.

قوله: و اما حکمهم (ع):

این قسمت دفع دخل است و آن اینکه: مستشکل می گوید: هنگامیکه ما به کتب فقهی مراجعه می کنیم می بینیم نسبت به ضررهای دنیویّه شرع مقدس حکم کرده به اینکه: الضرر المقطوع یجب دفعه.

یعنی همین اندازه قطع به ضرر آمد این عنوان موضوعیت دارد و بر شما واجب است که از آن اجتناب کنید تعبّداً.

و اگر مرتکب شدید مؤاخذه می شوید ولو بعداً معلوم گردد که قطع شما مطابق واقع نبوده و شما در جهل مرکب بوده اید ولی کاری به واقع نیست و همین حکم برای ضرر مظنون هم ثابت است از باب اینکه غالباً تحصیل قطع به ضرر قبل از اقدام ممکن نیست و بقول آقایان اذا تعدر العلم قام الظن مقامه و لذا الضرر المظنون الدنیوی هم شرعاً واجب الدفع است

و اگر کسی آن را مرتکب شد عقاب دارد چه ظن او مصیب باشد و چه بعداً کشف خلاف شود.

و بر همین اساس فقهاء فتوا می دهند به اینکه در باب سفر اگر ظن به ضرر دارید حرام است مسافرت کنید و اگر سفر کردید سفرتان سفر معصیت خواهد بود و در سفر معصیت نمازتان کامل است هر چند بعد از اقدام معلوم شود که هیچ خطری هم شما را تهدید نمی کرده و هکذا در باب صوم ضرری و وضوی ضرری و...

البته صورت احتمال ضرر دنیوی و ضرر مشکوک شرعاً دلیلی بر وجوب دفع آن نداریم و لذا اصالة الاباحة و اصالة العدم جاری کرده و مرتکب می شویم و مخالفت آن عقاب ندارد زیرا که هیچ مانعی ندارد که شرع مقدس روی مصالح مهمتری اقدام بر چنین ضرری را تجویز کند و رخصت دهد ولو آن مصلحت، مصلحت عامه تسهیل باشد و نه تنها این مورد مانعی نیست بلکه شرع مقدس گاهی بخاطر مصالح مهمتر دنیوی و اخروی ارتکاب مقطوع الضرر الدنیوی را هم تجویز و بلکه واجب فرموده.

مگر اسلام دستور جهاد و دفاع نداده؟

مگر در اسلام خمس و زکات و حج واجب نیست؟

مگر در اسلام قصاص و حدود وجود ندارد؟ و... در حالیکه در تمام اینها

به نحوی ضرر دنیوی هست یا جانی یا مالی یا آبرویی ولی معذک برای مصالح مهمتر که رسیدن به سعادت و بهشت و نجاست از عذاب باشد به این امور امر فرموده است.

حال چه اشکال دارد که در باب ضرر اخروی و عقوبت هم کسی این

حرف را بزند که: العقوبة المقطوعة يجب دفعها تعبداً ولو بعد از ارتکاب

فهمیدیم که قطع ما جهل مرکب بوده و عمل ما معصیت نبوده مثلاً مقطوع الخمریه را شرب کردیم ولی بعد معلوم شد که سرکه بوده نه شراب بگوئیم تعبداً مؤاخذه می شوید و هكذا:

العقاب المظنون يجب دفعه تعبداً مع قطع النظر از اینکه ظن ما مصادف با واقع باشد یا نه مثل ضرر مظنون دنیوی و هكذا:

العقاب المحتمل يجب دفعه تعبداً مع قطع النظر عن الواقع که در ما نحن فيه همین صورت است حال چه اشکال دارد که بگوئیم نسبت به هر یک از دو طرف شبهه ما احتمال عقاب می دهیم و همینکه احتمال آمد تعبداً دفع آن واجتناب از مشتبه واجب باشد و مخالفت آن حرام و سبب عقاب شود با قطع نظر از مصادفت این احتمال با واقع و حرام واقعی؟

مرحوم شیخ می فرماید: میان ضرر اخروی یعنی عقوبت که مورد بحث ما است با ضرر دنیوی دو فرق وجود دارد و لذا قیاس آندو به هم مع الفارق است:

۱- اولاً حاکم در باب ضرر دنیوی شارع است که تعبداً ضرر مقطوع و مظنون را واجب الدفع قرار داده البته نسبت به ضرر محتمل دلیلی شرعاً نرسیده و هر کجا که حاکم شارع بما هو شارع بود حکمش مولویت و تاسیسیّت خواهد داشت و صد البته مخالفت آن سبب عقاب است ولی حاکم در باب ضرر اخروی و عقوبت عقل است و عقل حکم تعبدی ندارد بلکه به مناط احتراز از حرام واقعی چنین حکمی صادر می کند فالقیاس مع الفارق.

و ثانیاً نسبت به ضرر دنیوی هم حکم شارع به وجوب دفع، مختص به موارد قطع یا ظن به ضرر است و موارد محتمل را شامل نیست ولی نسبت به ضرر اخروی که عقل حاکم است این حکم مختص به

فرض قطع و ظن نیست بلکه حتی اگر در موردی احتمال عقاب هم بدهیم عقل حکم به احتیاط می‌کند به مناط تحرّز از حرام واقعی نه اینکه تعبداً اجتناب از محتمل العقاب لازم باشد و مخالفت آن عقاب آور باشد خیر عندالعقل اگر مظنون و یا مقطوع الحرمة را هم مرتکب شویم اگر کشف خلاف شود عقابی نیست چون معصیتی و ارتکاب قبیحی صورت نگرفته یعنی در واقع انسان سرکه نوشیده نه شراب منتهی تصور می‌کرد که شراب می‌نوشد پس عمل قبیح است.

آری نیت، نیت پلیدی است، خبث باطن در کار است که نام آن تجرّی است و ما در مباحث قطع ثابت کردیم که تجرّی قبیح فاعلی دارد نه قبیح فعلی و عقاب دائر مدار قبیح فعلی است.

قوله: فان قلت:

مقدمه: عندالمشهور در شبهات بدویه قبل الفحص و الیأس، عقاب هست یعنی اگر شخص مشتبه را مرتکب شد و سپس معلوم شد که حرام بوده مؤاخذه می‌شود چون مقصر است.

و اما در شبهات بدویه بعدالفحص و الیأس عقابی نیست چون جهل عذر است و نیز در شبهات مقرونه به علم اجمالی اگر شبهه محصوره باشد ارتکاب حرام و اجتناب واجب است ولی اگر غیر محصوره باشد بنا بدلائلی ارتکاب حدّ اقل برخی از اطراف مانعی ندارد.

با حفظ این مقدمه مستشکل می‌گوید:

من موردی را سراغ دارم که در آنجا احتمال عقاب موجود است و عدلیه از علماء اسلام فتوا داده اند به اینکه دفع عقاب محتمل واجب است و اضافه کرده اند که اگر کسی به این احتمال اعتنا نکند و محتمل العقوبه را مرتکب شود حتماً مؤاخذه می‌شود با قطع نظر از اصابت آن به واقع و آن

در مورد کافری است که دعوت پیامبر زمانش به گوش او نرسیده تا حجت بر او تمام شود ولی حجت باطنی و عقل که دارد لذا به حکم عقلش احتمال می دهد که شاید جهان هستی آفریدگاری دارد و شاید قیامتی وجود دارد و شاید پرستش این آفریدگار و شکر منعم واجب باشد و در نتیجه اگر من ترک کردم شاید فردای قیامت مؤاخذه و کیفر شوم تمام اینها احتمال است آنگاه علماء فرموده اند اگر چنین کافری نرود و فحص و تحقیق نکند و خدا را نشناسد و واجبات الهی را انجام ندهد فردای قیامت حتماً مؤاخذه می شود.

ملاحظه می کنید که به مجرد احتمال عقاب از سوی کافر آقایان فرموده اند دفع این عقاب واجب است و اگر دفع نکند عقاب می شود.

حال چه اشکال دارد که در ما نحن فیه هم چنین باشد یعنی علم اجمالی داریم که یا این مایع نجس و حرام است و یا آندیگری بدنبال آن به هر طرف که دست بزنیم احتمال عقاب می دهیم حال بگوئیم به مجرد احتمال باید اجتناب کنی و گرنه کیفر می شوی چه احتمال مصادف با واقع در آید یا خیر؟ نتیجه آنست که ارتکاب مشتبه تعبداً سبب عقاب است با قطع نظر از مصادفت واقع.

[البته میان ما نحن فیه بامثال شکر منعم دو فرق وجود دارد: یکی اینکه مسئله شکر منعم برای کافر شبهه و جویبه است و بحث ما فعلاً در شبهات تحریمیه است و دیگری اینکه مسئله شکر منعم از مسائل شک در اصل تکلیف قبل الفحص و الیأس است و مسئله ما از مسائل شبهات مقرونه به علم اجمالی است ولی در این جهت یکسانند که در هر دو باب برای ارتکاب مشتبه یا ترک آن احتمال عقاب وجود دارد و دفع آن واجب است...

قوله: قلت:

شیخ اعظم ره می فرماید: قیاس مع الفارق است بجهت اینکه در مثال کافر و شکر منعم به صرف احتمال عقاب کسی فتوا به وجوب دفع و بدنبال آن عقاب بر ترک نداده تا یک حکم تعبدی باشد و شاهد گفتار شما باشد بلکه حکم علماء اسلام در آنجا از باب اینست که این احتمال مصادف با واقع است و لذا بر ترک واقع عقاب می شود نه به صرف مخالفت با احتمال البته برای خود کافر از اول تا به آخر مجرد احتمال و شک است به اینکه شاید خدائی باشد، شاید شکر منعم واجب باشد و شاید و شاید...

ولی برای عالم اسلامی مسئله شاید مطرح نیست بلکه باید است، عالم دینی یقین جزمی دارد که خدائی هست و شکرش واجب است و... و مخالفت آن عقاب آور است منتهی اگر دعوت پیامبر به گوش کافر رسیده و حجت ظاهری هم بر او تمام شده به اجماع مسلمین از اشعری و معتزلی و امامی معاقب است چون وجوب شکر منعم علاوه بر اینکه عقلی بود شرعی هم شده ولی اگر بیان شرعی به او نرسید به اجماع عدلیه مؤاخذه دارد ولی اشاعره حکم عقل را کافی نمی دانند و اصولاً منکر حسن و قبح ذاتی هستند...

و لذا اینجا مجرد احتمال نیست و می توانیم این مورد تشبیه کنیم به دو نفری که یکی در کنار مایعی نشسته و تردید دارد که آیا شراب است یا سرکه؟ آنگاه بدون تحقیق و سؤال این مایع را سر می کشد و این حرام الهی را مرتکب می شود برای خود این شراب همه چیز احتمالی است، شاید این مایع که می نوشم شراب باشد پس شاید مستی و یا سایر مضرات دنیوی را بدنبال بیاورد و شاید عقاب اخروی داشته باشم اما شخص دیگر از دور بر این صحنه نظاره گر است و یقین صد در صد به خمریت دارد و لذا

بطور قاطع می گوید: فلانی در حال شرب خمر است و لحظاتی بعد مست می شود و فردای قیامت عقاب می شود و... برای او دیگر شاید و احتمال معنا ندارد مسئله کافر هم چنین است ولی بر خلاف ما نحن فیه که احد المایعین را سر می کشد و مصادف واقع هم در نمی آید در اینجا به صرف ارتکاب مشتبه نتوان او را مؤاخذه کرد فالقیاس مع الفارق.

قوله: و قد یتمسک:

طرفداران مولویت و شرعیت و جوب اجتناب از هر یک از طرفین شبهه برای اثبات مدعای خویش دلائلی دارند که مرحوم شیخ دو دلیل از ادله آنها را طرح نموده و رد می کنند و نتیجه آن می شود که وجوب اجتناب صد در صد ارشادی است دلیل اول:

الف: با وجود علم اجمالی به حرمت احد هما هر طرف را که مرتکب شویم احتمال حرمت در آن موجود است و ارتکاب آن تجرّی است [منتهی تجرّی بر محتمل التحريم نه مظنون یا مقطوع آن که اقسام تجرّی در مباحث قطع عنوان شد]

ب: و تجرّی عقلاً قبیح است زیرا هر عاقلی اگر به وجدان خود مراجعه کند خواهد یافت که جرئت بر مولی ناپسند است.

ج: و به حکم قانون ملازمه [کَلِمَا حَکَمَ بِهَ الْعَقْلُ حَکَمَ بِهَ الشَّرْعِ] تجرّی شرعاً حرام می شود.

د: و هر حرام شرعی هم ارتکابش سبب عقوبت است.

نتیجه: پس ارتکاب احد المشتبهین سبب عقاب است اعم از اینکه مصادف واقع باشد یا نه و هذا معنی الوجوب التعبدی و الشرعی.

جواب ما: در مباحث قطع تفصیلاً بیان شد که تجرّی قبیح فاعلی دارد و حاکی از پلیدی باطنی و کاشف از سوء سریره انسان است.

و اما قبح فعلی ندارد چون عمل در واقع شرب سرکه بوده نه شراب مثلاً و در همانجا گفتیم که عقاب دائرمدار قبح فعلی است نه قبح فاعلی و در حقیقت باید گفت قبح فاعلی بما هو سبب عقاب نیست و قبح فعلی هم بما هو سبب عقاب نیست و لذا اگر شرب خمر از جاهل قاصر صادر شود معذور است ولی وقتیکه قبح فعلی با قبح فاعلی همراه شد یعنی عمداً حرام واقعی را مرتکب شد البته عقاب دارد و در ما نحن فیه علی الفرض حرام واقعی اتیان نشده فلا عقاب.

دلیل دوم: تمسک کرده اند به اخبار الاحتیاط به این بیان که در احادیث ما را امر به احتیاط نموده و امر ظهور در وجوب دارد پس احتیاط تعبداً واجب است و هر واجبی هم مخالفتش عقاب دارد پس ترک احتیاط عقاب دارد و آن به ارتکاب لا اقل یکطرف حاصل می شود صادف الواقع ام لا.

جواب ما: مکرراً تا بحال آورده ایم که اوامر احتیاط عموماً ارشادی هستند و مولویت ندارند تا مخالفت آنها علیحده عقاب داشته باشد بلکه هر چه هست مال واقع است و به عبارت دیگر در اخبار احتیاط ماده امر که همان عنوان احتیاط باشد هیئت امر را تفسیر می کند بدین معنا که هیئت ظهور در وجوب دارد آنهم وجوب شرعی چون خطاب از شارع است ولی این هیئت بر گرده ماده احتیاط سوار شده و احتیاط عبارتست از احراز واقع بجمیع احتمالاته پس هدف احراز واقع است و تعبدی در کار نیست و از قضا در خود روایات احتیاط شواهدی بر ارشادیت هست که قبلاً هم آوردیم و مجدداً شیخ اشاره ای دارند از قبیل: اترکوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس.

من ترک الشبهات نجی من المحرمات و من ارتکبها...
الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات.

تنبيه سوم

در تنبيه سوم بحث راجع به اينست که هر گونه علم اجمالی هم سبب وجوب احتیاط و تنجز واقع نمی شود بلکه شرائط و خصوصياتی دارد و مجموعاً اطراف علم اجمالی را به چهار قسم می کنیم که تنها در یک قسم آن علم اجمالی مؤثر است نه در بقيه اقسام:

۱- گاهی اطراف شبهه بگونه ایست که اگر فرضاً علم تفصیلی به هر کدام تعلق می گرفت بدنبالش یک خطاب فعلی منجز از مولی صادر می شود و هیچ حالت منتظره ای نداشت و آن در موردی است که پیش از علم اجمالی خصوص هیچ طرفی معلوم بالتفصیل نباشد بلکه هر دو محتمل باشند و یک علم اجمالی به احد هما باشد و هر دو طرف هم عقلاً و عادتاً مقدور و متمکن باشند و هر دو هم مورد حاجت و ابتلاء مکلف باشند در چنین فرض علم اجمالی مؤثر است و وجوب احتیاط می آورد.

نظیر مثال معروف مورد بحثمان یعنی انائین مشتبهین که شخصی دو ظرف آب دارد و ارتکاب هر دو مقدور او و مورد ابتلاء است که اگر علم تفصیلی به خمريت هذا پیدا می کردیم بلا فاصله خطاب اجتنب عن الخمر می آمد و هكذا نسبت بدیگری و ادله ایکه سابقاً برای وجوب موافقت قطعیه اقامه کردیم قدر مسلم همین صورت را شامل است.

۲- گاهی هم اطراف شبهه واجد صفت مذکور نیستند یعنی بگونه ای نیستند که اگر علم تفصیلی به خمريت هر یک پیدا می شد خطاب منجز می آمد علی کل تقدیر بلکه علی تقدیر خطاب منجز می آمد دون تقدیر آخر که هیچ خطابی نداشت نه تعلیقاً و نه تنجیزاً و آن در موردی است

که یکطرف معلوم بالتفصیل باشد.

مثلاً دو مایع داریم که یقین داریم این یکی حرام و نجس است و آندیگری حلال و پاک پس از مدتی قطره بولی به احد هما اصابت کرده که نمی دانیم کدام بوده در اینجا اگر فرضاً یقین تفصیلی پیدا کنیم که این قطره به همان ظرف نجس اصابت کرده از این ناحیه هیچ خطاب جدیدی نمی آید چون تحصیل حاصل است آنگاه نسبت به طرف دیگر هم که مجرد شک است یعنی نمی دانیم به او اصابت کرده یا نه؟ خطاب تنجیزی دارد یا نه؟ در شک بدوی هم که احتیاط واجب نیست.

یا مثلاً دو ظرف آب داریم که هر دو پاک و حلالند و یکی معیناً آب کثیر است که به مجرد ملاقات با نجس متنجس نمی شود سپس علم اجمالی پیدا کردیم به اصابت احد هما با خون یا بول خوب اگر در واقع با آب کرّ اثابت کرده باشد تأثیری ندارد و هیچ خطابی نمی آید و نسبت به طرف دیگر هم که مجرد شک است فلا يجب الاحتیاط.

۳- و گاهی همه اطراف شبهه مقدور نیست بعضی در قدرت ما است باز هم مشتبهین واجد آن ویژگی نیستند که علی کل تقدیر خطاب منجز بیاورند بلکه علی تقدیر خطاب منجز می آید و آن در فرضی است که یقین تفصیلی بیاید به اصابت نجس با طرفی که مقدور ما است ولی علی تقدیر دیگر خطاب منجز نمی آید چون مقدور ما نیست و تکلیف بما لایطاق قبیح است بلکه حداکثر خطاب تعلیقی می آید که اگر روزی آنطرف هم مقدور شد باید احتیاط کنی.

مثل علم اجمالی به نجاست اناء خودم یا اناء ملکه انگلستان، یا علم اجمالی به نجاست عبای خودم یا کلاه پادشاه روم که اناء ملکه یا کلاه ملک مقدور ما نیست.

۴- و گاهی اطراف شبهه بگونه ایست که یکطرف آن از محلّ ابتلاء ما خارج است مثل اینکه اجمالاً می دانیم یا ظرف ما نجس است و یا ظرف زید که ظرف زید بما ربطی ندارد و عادتاً مبتلا به ما نیست در چنین فرضی هم علم اجمالی اثر ندارد و سبب احتیاط نسبت به اناء خودم نمی شود.

قوله: والحاصل:

مقدمه: به عقیده مشهور متقدمین نهی مولی همانند امر او دارای معنای طلبی است منتهی اختلاف است در اینکه مطلوب به نهی چیست؟ آیا مطلوب به نهی مجرد ترک و عدم الایان است به هر انگیزه ای که باشد؟ و یا مطلوب به نهی کف النفس از ارتکاب منهی عنه است؟ فرق این دو معنا. و نیز ادله دو طرف را در شرح اصول فقه ج ۱ ذکر کرده ام و در این مقام بطور مجمل باید بدانیم که رأی مشهور قول اول است که مطلوب، مجرد ترک باشد و رأی جماعتی قول ثانی است و جناب شیخ همین را اختیار کرده است و لذا می فرماید: ان النواهی المطلوب فیها حمل المكلف علی الترك.

با حفظ این مقدمه، مرحوم شیخ می فرماید: فلسفه اینکه در صورت دوم و سوم و چهارم علم اجمالی مؤثر نیست و سبب وجوب اجتناب نمی شود و خطاب منجز نسبت به هر یک دو طرف نمی آورد.

اینست که به قول متقدمین و شیخ اعظم مطلوب به نهی حمل المكلف علی الترك است یعنی ایجاد داعی و محرک درونی بر ترک و بقول متأخرین غرض مولی از نهی ایجاد زاجر و رادع درونی است برای مکلف نسبت به منهی عنه و هر کدام که باشد مخصوص به مواردی است که هر دو طرف عقلاً و عادهً مقدور مکلف باشد و علاوه بر آن مبتلا به مکلف هم باشد و در ما نحن فیه نسبت به یکطرف شبهه یا قدرت نیست و یا مورد ابتلا نیست

و در نتیجه عملاً و خود بخود مکلف تارک آنطرف هست با این حساب خطاب تنجیزی و نهی او عبث و لغو خواهد بود و بلکه تحصیل حاصل و طلب حاصل است و هر دو محال است و هكذا نسبت به فرضیکه یکطرف معلوم بالتفصیل باشد که باز هم از ناحیه علم اجمالی هیچ خطاب جدیدی نمی آید چون از قبل هم نسبت به آنطرف خطاب اجتنب منجز بود و لذا باقی می ماند طرف دیگر شبهه که مقدور و مبتلا به ما است و نسبت به آنهم شک در اصل خطاب تنجیزی داریم چون شاید حرام واقعی در طرف دیگر باشد که مورد ابتلا نیست و هر کجا شک در اصل خطاب بود اصل برائت جاری می شود اینست سر مطلب.

قوله: و هذا باب واسع:

با این ضابطه ایکه ما ذکر کردیم که معیار را ابتلاء و عدم ابتلاء گرفتیم اشکالات فراوانی قابل حل است بیان ذلک: از طرفی ما در گذشته بر این امر پای فشرديم که در علم اجمالی و شبهه محصوره باید احتیاط کرده و از اطراف شبهه اجتناب کنیم ولی از طرفی به فقه که می رسیم در موارد و فروع بسیار که در ظاهر علم اجمالی و شبهه محصوره است فقها فتوا داده اند به عدم وجوب احتیاط.

منجمله در مسئله اینکه اجمالاً می دانیم یا قطره بول داخل ظرف آب افتاد و یا خارج آن و... حال فکیف التوفیق بینهما؟ اگر علم اجمالی مؤثر است پس چرا اینجاها احتیاط واجب نشده؟ جواب تمام این موارد در اینست که اینگونه موارد یکطرف محل ابتلا نیست و لذا علم اجمالی اثر ندارد به بیانی که تفصیلاً گفته آمد.

بحث را با ذکر چند مثال که در آنها پای دو نفر در میان است

دنبال می کنیم:

الف: دو انسانیکه دارای جامهٔ مشترک هستند و در آن منی مشاهده کرده اند و علم اجمالی دارند که یا خودشان و یا رفیقشان جنب شده. در اینجا به علم اجمالی اعتنا نمی کنند بلکه کلّ منهما وظیفه دارند به حساب خودشان برسند و وقتی محاسبه می کند شک دارد که آیا او جنب شده یا نه؟ اصالة عدم جنابت جاری میکنند پس غسل بر او واجب نیست و...

اگر کسی بگوید: جناب شیخ خود شما فرمودید که با وجود علم اجمالی اجراء اصل برائت نسبت به یکطرف ترجیح بلا مرجح و نسبت به دو طرف هم که مستلزم تعارض و تساقط است پس نباید از این اصل استفاده کرد، ما در جواب خواهیم گفت: آن سخن مال مواردی است که اجراء اصلین هر دو در حق مکلف منشأ اثر باشد و در ما نحن فیه نسبت به خود این شخص اصلش اثر دارد ولی بخواهد اصل عدم جنابت رفیقش را جاری کند این اصل برای او اثر ندارد چون وضع رفیق به او مربوط نیست و مورد ابتلاء او نیست و لذا می ماند تنها طرف خودش و نسبت به یکطرف هم که اصل معارض ندارد و جاری می شود.

۲- علم اجمالی دارم که یا ظرف آب خودم نجس شد و یا ظرف آب زید باز هم علم اجمالی اثر ندارد اگر چه شبهه محصوره است ولی چون پای دو کس در میان است هر کدام وظیفه دارد به اناء خود رسیدگی کند ... همانند مثال قبلی.

۳- علم اجمالی دارم که یا جامهٔ زید نجس شده و یا جامهٔ خودم باز هم الکلام الکلام.

۴- مردی دارای دو همسر می باشد و یکی از آندو را طلاق داده ولی تفصیلاً نمی داند که کدام مطلقه شده نسبت به خود این مرد چون

پای یک نفر در میان است علم اجمالی مؤثر است و وجوب اجتناب می آورد پس این مرد باید از هر دو زن اجتناب کند حق نظر به هیچکدام ندارد حق استمتاعا دیگر هم ندارد چون یقین دارد که یکی از آن دو طلاق داده شده اند و لذا به هر کدام که می رسد احتمال می دهد همین مطلقه باشد پس استمتاع از او حرام باشد و هر کجا احتمال عقاب آمد دفع عقاب محتمل واجب است پس از باب مقدمه علمیه باید از هر دو اجتناب کند.

ان قلت: اصالة عدم التطليق جاری می کند و مرتکب شود

قلت: در یکی ترجیح بلا مرجح و در هر دو علم اجمالی جمع نمی شود و معارض دارد فلذا قابل جریان نیست.

و اما نسبت به خود زنها چون پای دو نفر در میان است هر کدام وظیفه دارند به حساب خود برسند این زن وقتی به وضع خود رسیدگی می کند می بیند شک دارد که آیا او مطلقه شده یا نه؟ اصالة عدم جاری می کند و می گوید: انشاء الله من مطلقه نشده ام پس حق نفقه دارد و بر او واجب نیست خود را بپوشاند و...

ان قلت: ببرکت علم اجمالی اصل عدم تطلق این زن با اصل عدم تطلق زن دوم تعارض و تساقط میکنند و قابل جریان نیستند پس باید احتیاط کنند.

قلت: اصل عدم تطلق زن دوم به این زن اول ربطی ندارد و برای او اثر عملی ندارد و لذا آن اصل جاری نمی شود در نتیجه اصالة عدم تطلق خودش بلامعارض بوده و جاری می شود و همین محاسبه را زن دوم هم انجام می دهد.

آری گاهی به ندرت اتفاق می افتد که این علم اجمالی برای آن زوجه هم مؤثر می افتد فی المثل پیراهنی از شوهرش نزد او است که مادامی که زوجه است حق استفاده دارد و پیراهنی هم از زن دیگر و قسم خورده که لباس زن مطلقه را نپوشد در اینجا پای یک نفر در میان است و باید احتیاط کند

چون اجمالاً می داند که یا خود مطلقه شده و یا زن دیگر پس یا از پیراهن خود یا از جامه زن دومی باید اجتناب کند...

قوله: و مَّا ذَکَرْنَا: از مطالبی که در تنبیه سوّم بیان شد جواب شبهه صاحب مدارک داده می شود و آن اینکه: صاحب مدارک مدعی شد که احتیاط در اطراف شبهه محصوره واجب نیست و استدلال کرد به فتوای اصحاب در رابطه با وقوع نجاستی در داخل ظرف آب یا خارج آن که در تنبیه اول بیان شد.

و مرحوم صاحب حدائق جوابهایی دادند که مقبول نظر جناب شیخ واقع نشد و فرمود در اینگونه موارد موارد شبهه محصوره هم باشد اصحاب می گویند احتیاط واجب نیست و این فتوای اصحاب فلسفه ای دارد و آن فلسفه در این تنبیه بیان شد که معمولاً در اینگونه موارد یکطرفه شبهه که خارج اناء باشد مورد ابتلاء نیست و هر کجا چنین باشد علم اجمالی اثر ندارد و نسبت به طرف دیگر هم خطاب تنجیزی نمی آورد به بیانی که ذکر شد.

آری اگر در همین مورد فرض کنیم که خارج اناء یعنی قطعه زمین هم مورد ابتلاء ما هست یا برای سجده یا تیمّم در اثر نبودن زمین دیگر و مهر سجده در این صورت هر دو مورد ابتلاء است و ما مخاطبیم به اینکه یا از وضو با آب نجس باید اجتناب کنیم و یا از سجده و تیمّم بر ارض نجسه ما در همینجا هم خواهیم گفت: یجب الاحتیاط ولی حکم به عدم وجوب احتیاط در سایه عدم ابتلاء است.

قوله: و یؤید ما ذکرنا:

صحیحۃ علی بن جعفر از امام هفتم (ع) هم مؤید گفتار ما است توضیح اینکه: شخص خون دماغ شده و در این بین عطسه کرد و ذرات کوچک خون

به اطراف پاشید و از جمله به ظرف آب هم اصابت کرد حال نسبت به این ظرف آب چه وظیفه ای داریم؟ آیا وضو با آن صحیح است یا خیر؟
 امام (ع) فرمود: در آب ظرف بنگرید اگر چیزی در آب محسوس و مشاهد است و ذره خونی به چشم می خورد البته باید اجتناب کنید و حق ندارید با این آب وضو بگیرید ولی اگر چیزی به چشم نمی خورد و آشکار نیست وضو هم مانعی ندارد.

شیخ طوسی ره طبق ظاهر این حدیث فتوا داده به اینکه: اگر یقین تفصیلی هم داشته باشیم که ذرات خون داخل آب افتاده ولی بقدری نا چیز بوده که محسوس نیست سبب انفعال و تنجس آب نمی شود ولی اگر محسوس باشد چرا.

اما مشهور علما فرموده اند: سر سوزنی هم خون به این آب قلیل برسد موجب نجاست آن می گردد و در این بحثی نیست ولی مورد حدیث غیر از اینست زیرا که سائل می پرسد: این ذرات به اثناء اصابت کرد...

اما ما می دانیم که اصابت به ظرف مستلزم اصابت به خود آب و مایع داخل آن نیست شاید به لبه ظرف یا پشت آن اصابت کرده و لذا دو احتمال پیدا می شود: ۱- شاید به آب اصابت کرده ۲- شاید به پشت ظرف آنگاه مورد حدیث از موارد علم اجمالی و شبهه محصوره می شود و حکم امام (ع) که اگر چیزی ندیدی آزادی و اجتناب لازم نیست از این باب است که چون یکطرف شبهه از محل ابتلا خارج است لذا علم اجمالی اثر ندارد.

قوله: **الَا اِنَّ الْاَنْصَافَ:**

تا اینجا ضابطه کلی این شد که هر کجا اطراف شبهه هر دو مورد ابتلاء مکلف باشند علم اجمالی مؤثر است و سبب وجوب احتیاط می شود و هر کجا که یکطرف یا هر دو از محل ابتلاء خارج باشند

علم اجمالی اثر ندارد.

حال می فرمایند انصاف اینست که تشخیص موارد ابتلاء از موارد عدم ابتلاء کار دشواری است زیرا که در بعضی موارد آدمی یقین می کند که طرفین شبهه مورد ابتلاء هستند نظیر اینکه دو ظرف آب برای آشامیدن تهیه کرده و علم اجمالی به نجاست احد هما پیدا کرد که عرفاً هر دو را مورد ابتلا و حاجت محسوب می کنند و در اینگونه موارد حتماً علم اجمالی مؤثر است. و در بعضی موارد هم انسان یقین می کند که بعض اطراف شبهه مورد ابتلاء نیست.

فی المثل علم اجمالی پیدا کردم که یا قطره خون بر روی بال پرنده افتاد و یا داخل ظرف آب، به پشت حیوانی اصابت کرد یا به لباس من که در آن نزدیکی بود در اینجا بال پرنده یا پشت آن حیوان عرفاً مورد ابتلاء محسوب نمیشود و لذا علم اجمالی مؤثر نیست ولی در بعض موارد انسان شک میکنند که آیا این مورد از موارد ابتلاء محسوب می شود یا از موارد عدم ابتلاء؟ مثلاً اجمالاً میدانیم که یا قطره خونی درون ظرف آب افتاد و یا بر روی زمین نزدیک آن در اینجا آن قطعه زمین فعلاً مورد ابتلاء نیست ولی ای چه بسا یکساعت دیگر جهت سجده یا تیمم مورد حاجت واقع شود حال اگر معیار را در ابتلاء، فعلیت بدانیم در اینجا نیست ولی اگر اعم از بالفعل و بالقوه بگیریم در اینجا ابتلاء هست و لذا انسان متحیر میشود که چه باید کرد؟

اگر شما بفرمائید: جناب شیخ اعظم خود شما ضابطه و معیار بیان کردید و گفتید هر کجا خطاب تنجیزی عرفاً حسن باشد آنجا محل ابتلا محسوب میشود و علم اجمالی مؤثر است و هر کجا قبیح باشد مؤثر نیست حال این موارد مشکوک را با آن ضابطه محاسبه می کنیم و رفع شبهه می شود.

شیخ ره در جواب می فرماید: گیر ما در اصل همین ضابطه است که کجاها عرفاً خطاب تنجیزی حسن دارد و کجاها ندارد چون عرف هم معیار مشخصی ندارد زیرا که عرفها و عاداتها مختلف است و ممکن است برای کسی در چنین موردی خطاب تنجیزی حسن و برای دیگر و بنظر او قبیح باشد [و بقول مرحوم آشتیانی ره: ایكال الامر الی العرف لایزید الاّ زیادة التحیر] پس موارد شبهه به قوت خود باقی است حال با این موارد چه باید کرد؟

مرحوم شیخ برای روشن ساختن وضعیت این موارد سه مرحله آزمایش انجام می دهند:

مرحله اول: ابتدا موارد شبهه را با قواعد و اصول عملیه محاسبه می کنند و فرمایند: قانون کلی اینست که هر کجا شک کنیم در اینکه آیا خطاب تنجیزی به اجتناب داریم و عرفاً چنین خطابی حسن است یا اینکه خطاب تنجیزی نداریم و عرفاً قبیح است و اگر باشد تنها یک خطاب تعلیقی و اگر است؟ بدنبال آن شک می کنیم که آیا در این مورد ارتکاب یکطرف سبب عقاب هست یا نه؟ اصالة البرائة از خطاب منجز جاری می کنیم و این خود به چهار صورت متصور است:

۱- شک داریم در اصل خطاب که آیا خطاب تنجیزی داریم یا اصلاً خطابی نیست نه تنجیزی و نه تعلیقی؟ مثل مواردیکه یکطرف علم اجمالی از قبل معلوم باتفصیل باشد که نسبت به طرف دیگر مجرد شک است و نمیدانیم آیا مکلف به اجتناب از آن هستیم یا نه؟ خطاب تنجیزی داریم یا نه؟ ارتکاب آن سبب عقوبت می شود یا نه؟ الاصل البرائة .

۲- یقین داریم به اینکه خطابی از مولی صادر شده ولی شک داریم که آیا آن خطاب، یک خطاب تنجیزی است که مخالفتش عقاب آور است

و یا یک خطاب تعلیقی است آنهم معلق بر قیدی که معلوم عدم است؟
 فی المثل اجماع قائم شد بر وجوب اکرام عالم و ما شک داریم که
 آیا این وجوب یک وجوب مطلق است و مخالفت آن عقاب دارد یا وجوب
 مشروط است به قیدی از قبیل عدالت و... که قطعاً در خارج در فلان عالم
 منتفی است؟ پس باز هم شک در تکلیف تنجیزی و عقاب داریم
 اصالة البرائة جاری می شود.

۳- یقین داریم که خطابی صادر شده و یقین هم داریم که معلق است
 ولی شک داریم که آیا آن قید حاصل شده تا وجوب از مشروط بودن در آید
 و مطلق و منجز شود و یا قیدش حاصل نشده پس خطاب منجزی فعلاً
 نیست تا عقاب بیاورد.

مثلاً کلیه واجبات به شرائط عامه تکلیف مشروط و معلقند و تا عقل
 - بلوغ - قدرت نباشد وجوبی نیست ولی حالا شک داریم که شرط بلوغ مثلاً
 حاصل شده تا خطاب منجز بیاورد یا نه؟ اصالة البرائة از خطاب تنجیزی
 جاری می کنیم البته در اینگونه موارد اصل سبب هم قابل جریان است که
 استصحاب عدم بلوغ باشد یا مثلاً هر واجبی شرائط خاصه ای دارد از قبیل
 نماز که نسبت به دخول وقت مشروط و مقید است ولی الان بنا بدلائلی
 شک داریم که وقت داخل شده و خطاب منجز آمده یا خیر؟ باز هم
 اصل برائت از خطاب تنجیزی جاری می شود و...

۴- یقین به خطاب داریم، قطعاً هم خطاب تعلیقی است و قطعاً
 در خارج چیزی موجود شده ولی شک داریم که آیا این موجود خارجی فردی
 از افراد آن قید و شرط هست تا خطاب منجز شود یا خیر؟ مثلاً مولی گفته:
 لا تکرّم العالم ان کان فاسقاً حال در خارج عالمی مرتکب صغیره می شود
 و از کبائر اجتناب می کند ما نمی دانیم چنین کسی مصداق فاسق هست

تا خطاب لا تکرم در حق ما منجز شود و مخالفت آن عقاب آور باشد یا نیست؟ باز هم اصل برائت جاری می کنیم.

حال مرحوم شیخ می فرماید: و ما نحن فيه من هذا القبيل بدلیل اینکه تنجز تکلیف نسبت به طرفین علم اجمالی منوط به اینست که مورد ابتلا باشند یا نه و الان در مثال اناء و قطعه زمین احتمال ابتلاء هست نسبت به آینده ولی ما نمی دانیم که اینهم مصداق از مصادیق مبتلا به بودن است یا نیست؟ پس شک در خطاب تنجیزی داریم، الاصل البرائة پس از نظر اصول عملیه نتیجه این شد که از موارد شبهه اجتناب لازم نیست و اصالة البرائة جاری می شود.

مرحله دوم: در این مرحله مطلب را بر اساس قواعد و اصول لفظیه محاسبه می کنیم که طبق معمول با وجود این اصول و قواعد نوبت به اصل برائت نمی رسد چون دلیل اجتهادی مقدم است حال قبل از بیان این مرحله مقدمه ای را ذکر می کنیم:

در باب عام و خاص و نیز مطلق و مقید اصولیین می گویند: گاهی مخصص و مقید دلیل لفظی هستند یعنی کتاب و سنت و گاهی دلیل لبی یعنی اجماع و حکم عقل آنجا که لفظی باشند.

گاهی مبین هستند و گاهی مجمل آنجا که مجمل باشند گاهی شبهه مفهومی است.

و گاهی مصداقیه [در شبهات مصداقیه نوعاً تمسک به عام را جایز نمی دانند] آنجا که مفهومی باشد گاهی مخصص یا مقید دلیل متصل و گاهی منفصل است و در هر یک از این دو صورت گاهی دوران میان متباینین و گاهی اقل و اکثر است آنجا که مخصص متصل باشد مشهور می گویند اجمال دلیل خاص سرایت می کند به دلیل عام و آنرا مجمل ساخته از

قابلیت تمسک می اندازد چه در متباینین و چه اقل و اکثر و آنجا که منفصل باشد و دوران بین المتباینین باز هم نظر همین است.

ولی آنجا که اقل و اکثر باشد عده ای می گویند: باز هم اجمال خاص سرایت به عام می کند ولی اکثر می گویند این ظهور عام و مطلق است که حاکم بوده و مفسر آن مجمل می گردد و نظر شیخ اعظم همین است.

و اما آنجا که مخصص دلیل لبی باشد باز همین قضایا تکرار می شود و در قسم اخیر که فعلاً مورد بحث ما است از اصالة الاطلاق بهره می گیریم. با حفظ این مقدمه می گوئیم ادله محرّمات از قبیل اجتناب عن الخمر و... اطلاق دارند و معلق نشده اند به اینکه اگر مورد ابتلا بود اجتناب کن بلکه به اطلاقشان موارد عدم ابتلاء و یا شک در ابتلاء را هم می گیرند منتهی از خارج و به حکم عقل می دانیم که نسبت به موارد عدم ابتلاء خطاب تنجیزی از مولی قبیح است و چون دلیل لبی است قدر متیقن آن موارد قطع به عدم ابتلا است.

و اما نسبت به موارد شک از اصالة الاطلاق استفاده می کنیم و ما نحن فیه من هذا القبیل و خلاصه اینکه مطلق ما مقید شده به قیدی که امرش مجمل و دائر میان اقل و اکثر است و شبهه هم مفهوم است چون مفهوم ابتلا برای ما روشن نیست همانند اکثر مفاهیم عرضه دیگر و دلیل لبی هم به منزله دلیل لفظی منفصل است و در اینگونه موارد عندالاکثر این اجمال مقید نیست که سرایت به مطلق می کند بلکه ببرکت ظهور اطلاق آن مجمل را هم تفسیر می کنیم و اختصاص پیدا می کند به قدر متیقن.

در نتیجه نسبت به موارد شک در ابتلاء و عدم ابتلاء از اصالة الاطلاق استفاده می کنیم و نتیجه آن با نتیجه اصل برائت کاملاً متعکس است یعنی باید از موارد شبهه هم اجتناب کنیم و علم اجمالی مؤثر است.

مرحله سوم: تا اینجا بر اساس اصول و قواعد عملیه و لفظیه محاسبه می کردینم حال ببینیم آیا طریق شرعی و دلیل خاصی داریم که ضابطه را از آن بگیریم یا نه؟ می فرماید: روایت صحیحۀ علی بن جعفر از امام هفتم (ع) طریق شرعی است، متن حدیث سابقاً بیان شد و از آن استفاده های مختلفی شده:

شیخ طوسی به ظاهر حدیث چشم دوخته و از آن مطلبی فهمید بر خلاف مشهور که علیهذا ربطی به علم اجمالی ندارد.

ولی مشهور گفتند حدیث مال علم اجمالی است که یقین داریم به اصابت خون به ظرف ولی نمی دانیم آیا به خارج ظرف اصابت کرده یا به درون آن؟ منتهی بعضی ها گفته اند مورد حدیث تعبداً و به نص خاص از قانون علم اجمالی و شبهه محصوره بیرون است و احتیاط واجب نیست. اما به نظر ما مورد الحدیث خصوصیتی ندارد تا به نص خاص استثناء شود بلکه ظاهراً روی ضابطه و قانون است و آن اینکه چون یکطرف مورد ابتلاء نیست لذا علم اجمالی اثر ندارد اگر چنین شد روایت معیار و ضابطه می شود و موارد دیگر علم اجمالی و شبهه محصوره را با آن می سنجمیم به اینکه در هر کجا احتمال عدم تنجز نسبت به یکطرف مساوی بود با احتمال عدم در مورد حدیث مثلاً ۵۰ ، ۵۰ بود یا احتمال عدم اقوی بود.

مثلاً ۶۰ یا ۸۰ درصد بود تمام آن موارد را ملحق می کنیم به مورد الحدیث و حکم می کنیم به عدم تنجز و هر کجا که احتمال عدم تنجز اضعف بود از مورد حدیث آنجا را ملحق می کنیم به موارد ابتلاء و حکم به تنجز خطاب می کنیم در آخر می فرماید: فافهم که اشاره به اینست:

همین حدیث هم ضابطه مشخص ندارد زیرا که ظاهر اناء فعلاً محل ابتلاء نیست ولی احتمال دارد در آینده محل ابتلاء باشد،

اما احتمال مراتب دارد گاهی ابتلاء به آن خیلی بعید است و یا در سر حدّ محال است و گاهی خیلی قریب است و ما بینهما احتمالات و مراتب متوسطه ای وجود دارد حال این حدیث کجا را می گوید؟ کدام احتمال منظور نظر باشد؟ معلوم نیست پس ضابطه ای مشخص نشد.

در خاتمه: بنظر می رسد نظر مبارک شیخ اعظم ره اعتماد بر اصالة الاطلاق باشد به بیاناتی که گذشت و در آن خدشه نکردند و اصل لفظی هم بر اصل عملی مقدم است پس نوبت مرحله اول هم نمی رسد.

تنبیه چهارم

بطور کلی هر یک از محرّمات واقعیّه و نجاسات واقعیّه در اسلام دارای دو سلسله آثار و احکام هستند [البته منظور تنها آثار شرعیّه است که وضع و رفع آن به ید شارع است و گر نه آثار عادی و عقلی از قبیل مستی آور بودن شراب و... مورد نظر نیست] یکی آثار تکلیفیّه و دیگری آثار وضعیّه.

فی المثل شرب خمر حکم تکلیفی دارد که حرمت شرب و مؤاخذه بر آن باشد و اثر وضعی دارد که سبب اجراء حدّ شرعی می شود و نیز سبب تنجّس ملاقی می شود و... یا مثلاً میتّه در اسلام احکامی دارد از قبیل حرمت اکل و نجاست آن و تنجّس ملاقی و... و تمام این آثار و احکام شرعیّه بر شرب خمر واقعی با علم به آن مترتب می شود.

ولی کلام در موارد علم اجمالی است بینیم علم اجمالی نسبت به کدام دسته از این آثار مؤثر است؟

می فرماید: بالاجماع علم اجمالی بالنسبة به آثار تکلیفیّه یعنی وجوب اجتناب و حرمت ارتکاب همانند علم تفصیلی مؤثر است و اگر کسی با علم

اجمالی مخالفت کند و حدّ اقل یکطرف شبهه را مرتکب شود مستحق عقوبت خواهد بود به همان بیانی که در دلیل دوم بر وجوب موافقت قطعیه با علم اجمالی ذکر کردیم.

و خلاصه آن اینکه: وقتی خطاب منجز داشتیم به هر طرف شبهه که می رسیم احتمال عقاب می دهیم و عقل می گوید: دفع عقاب محتمل واجب است و لاریب در اینکه دفع عقاب محتمل حاصل نمی شود مگر به اجتناب از هر دو طرف شبهه و لذا از باب مقدمه علمیه باید از هر دو طرف اجتناب کنیم و باز بالاجماع علم اجمالی نسبت به اثر وضعی شرب خمر یعنی اجراء حدّ مؤثر نیست یعنی اگر علم اجمالی به خمریت احد المایعین داشتیم و احد هما را شرب کردیم مستحق حدّ الهی نمی شویم زیرا که حدّ شرعی بر شرب الخمر بار می شود.

بنا بر این نخست باید موضوع محرز شود سپس حکم بار شود و در اینجا موضوع مشکوک است و لذا حکم بار نمی شود بلکه اصل عدم جاری می شود چه اصل موضوعی یعنی اصالة عدم موجب الحدّ و چه اصل حکمی یعنی اصالة عدم وجوب الحدّ و مخصوصاً که در باب حدود این قانون هم موجود است که تدرء الحدود بالشبهات و لذا این اثر بار نمی شود.

اگر کسی بگوید: به همان بیان که در اثر تکلیفی از مقدمه علمیه بهره گرفتید در اینجا هم کمک بگیرید خواهیم گفت: مقدمه علمیه در مورد احتمال عقاب است و در اینجا که احتمال عقاب نیست بلکه سخن از آثار وضعیه است و ترتب آن متوقف به احراز موضوع است.

و اما نسبت به آثار از قبیل تنجّس ملاقی مورد بحث است: لاریب در اینکه اعیان نجسه واجب الاجتناب هستند و لاریب در اینکه ملاقی با اعیان نجسه هم متنجّس و لازم الاجتناب است و لاریب در اینکه خود مشتبهین به

خمر هم واجب الاجتناب است و لاریب در اینکه ملاقی با هر دو مشتبه با هم واجب الاجتناب است آنما الکلام در ملاقی احد المشتبهین است که آیا تنجس شده و وجوب اجتناب پیدا می کند یا خیر؟

این مطلب به نوبه خود مبتنی بر یک بحث دیگر است که اول آن را طرح نموده سپس بر ما نحن فیه تطبیق می کنیم و آن اینکه در خود اعیان نجسه که می گوئیم ملاقی نجس، نجس است آیا تنجس ملاقی و وجوب اجتناب از آن یک حکم تکلیفی طلبی است؟ و یا یک حکم وضعی سببی است معنای حکم تکلیفی طلبی اینست که از خود همان امر به اجتناب از عنوان حرام واقعی یعنی خمر مثلاً که اجتناب دارد حکم تنجس ملاقی و وجوب اجتناب از آنها فهمیده می شود.

و به عبارت دیگر ملازمه است میان نجاست شیئی و نجاست ملاقی آن، وجوب اجتناب از شیئی و از ملاقی آن و حاجتی به امر جدید و دلیل تبعدی جداگانه ندارد.

مثلاً اجتناب عن الخمرای اجتناب عنه و عن ملاقیه ولو بوسائط و معنای حکم وضعی سببی آنست که از خود امر اول و وجوب اجتناب از خود آن عنوان محرم مثل خمر بدست می آید.

و اما تنجس ملاقی به معنای وجوب اجتناب از آن دلیل علیحده دارد و آن اینکه شارع مقدس تبعداً ملاقات با نجاست را سبب برای تنجس ملاقی و وجوب اجتناب از آن قرار داده.

حال اگر تنجس ملاقی و وجوب اجتناب از آن یک حکم تکلیفی طلبی باشد در ما نحن فیه که باب علم اجمالی و مشتبهین است خواهیم گفت عقلاً و شرعاً ارتکاب مشتبهیم حرام و اجتناب از آندو واجب است و معنای اجتناب عن المشتبه هم یعنی اجتناب عنه و عن ملاقیه پس از ملاقی

احد المشتبهین هم باید اجتناب کرد و علم اجمالی نسبت به این اثر هم کارگر است.

ولی اگر تنجس ملاقی نجس یک حکم وضعی سببی باشد که شارع مستقلاً ملاقات را سبب نجاست ملاقی قرار داده خواهیم گفت در باب ملاقی نجس دلیل داریم که نجس می شود ولی در باب ملاقی احد المشتبهین دلیلی نداریم و لذا علم اجمالی نسبت به این اثر کارگر نیست.

تا اینجا دو قول را معنا کرده و نتیجه هر کدام را در ما نحن فیه دیدیم.

حال سؤال اینست که کدام حق است؟ دو قول است:

۱- بعض از قدما مثل سید بن زهره در غنیه و بعض از متأخرین مثل علامه در منتهی قول اول را برگزیده اند یعنی مدعی شده اند که وجوب اجتناب از ملاقی حکم طلبی تکلیفی است و دو دلیل هم اقامه کرده اند:

الف: تبادر: یعنی هنگامیکه مولی می گوید اجتنب عن الخمر یا عن

النجس یا والرجز فاهجر، حذف متعلق مفید عموم است و معنای خطاب اینست که از هر آن استفاده ای که به نحوی از انحاء مربوط به نجس یا خمر و یا میتة و... می شود اجتناب کن و از جمله آنها استفاده از ملاقی است که باید از آن اجتناب کنی پس خود خطاب تعمیم دارد و اجتناب از خود آن عنوان را شامل است و اجتناب از ملاقی آن را هم ولو با صد واسطه شامل است و لذا جناب سید بن زهره برای تجسس آب قلیلی که با نجس ملاقات کرده به آیه و الرجز فاهجر استدلال کرده و گفته و الرجز فاهجرای و الرجز و ملاقیه فاهجر.

ب: روایت: شخص از امام باقر می پرسد: یا بن رسول الله (ص)

موشی درون دیگ روغنی افتاده و در آنجا مرده به نظر شما استفاده از این روغن چه حکمی دارد؟ امام (ع) فرمود: حق نداری از آن بخوری، مرد گفت :

یک موش مرده چه قابلیت دارد که من برای او از اتمام این روغنها اجتناب کنم؟ امام فرمود: تو با این گفتارت در حقیقت موش مرده را نا چیز بحساب نیاورده و سبک نشمرده ای بلکه حکم خدا را که حکم حرمت میت باشد سبک شمردی سپس فرمود: انّ الله حرم الميتة من کل شیء.

کیفیت استدلال: سؤال سائل از ملاقی میت یعنی روغن است نه از خود میت و ولی امام می فرماید: انّ الله حرم... این چه ربطی به سؤال او دارد؟ جواب اینست که: بقول منطقیین در اینگونه موارد چون کبرای کلی مسلم و مفروغ عنه می باشد و لذا ذکر نمی شود و به همان صغرا اکتفا می شود و در ما نحن فیه آن کبرای کلی اینست که: حرمة الشیء مستلزم لحرمة ملاقیه آنگاه به انضمام این کبرای کلی به آن صغرای مذکور چنین می گوئیم:

موش مرده میت است «صغری» و هر میتی ای حرام است «کبری» پس موش مرده حرام است «نتیجه» دوباره همین نتیجه را صغرای قیاس بعدی قرار می دهیم که کبرایش اینست: و هر چیزی که حرام شد ملاقی آنها حرام می شود نتیجه می گیریم پس ملاقی این موش مرده که ظرف روغن باشد حرام است.

سپس این حدیث را بر ما نحن فیه تطبیق می کنیم و می گوئیم: هر یک از مشتبهین بر حسب ظاهر حرامند «صغری» و ما بین حرمت شیئی با حرمت ملاقی آن ملازمه است «کبری» پس ملاقی کلّ واحد از مشتبهین حرام است و واجب الاجتناب «نتیجه».

۲- مشهور علماء متقدم و متأخر قول ثانی را بر گزیده اند یعنی وجوب اجتناب از ملاقی و تنجس آن را یک حکم و وضعی سببی می دانند سپس می گویند در مشتبهین دلیلی نداریم بر اینکه ملاقی المشتبه نجس و حرام

و لذا علم اجمالی مؤثر نیست.

و مرحوم شیخ انصاری همین قول را برگزیده و می فرماید: هر کجا دلیل داشتیم بر تنجس ملاقی تابع دلیل هستیم مثل ملاقی نجس واقعی و هر کجا دلیل نداشتیم و شک کردیم مثل ملاقی احد المشتبهین رجوع می کنیم به اصالة الطهارة «اصل سببی» و حکم می کنیم به طهارت و حلیت ملاقی سپس فرموده هر دو دلیل گروه اول قابل جواب است.

اما از دلیل اول یا تبادل: گاهی آثار نجاست واقعی در ملاقی هم به چشم می خورد مثلاً ذرات خون یا بول یا غائط و... در اینجا بحثی نیست که خطاب اجتنب عن النجس خودش پیاده می شود ولی گاهی مجرد ملاقات است بدون اینکه ذره ای از ذرات عین نجس درون آب و همراه ملاقی باشد در اینجا ما ملازمه یا تبادل را قبول نداریم یعنی قبول نداریم که اجتنب عن الخمرای عنه و عن ملاقیه بلکه حداکثر اجتنب عن الخمر یعنی از خود عنوان واقعی که خمر باشد و ربطی به ملاقی ندارد مگر دلیل خاصی داشته باشیم بر تنجس و وجوب اجتناب از ملاقی.

قوله: نعم قدیدل:

صاحب الحدائق و دیگران گفته اند ما در فقه موردی را سراغ داریم که شارع مقدس بر مشتبه بما هو مشتبه احکام نجس واقعی را بار کرده و آن مورد اینکه: شخص بول کرده و بعد بدون استبراء محلّ، تطهیر کرده سپس وضو ساخته و بعد رطوبت مشتبهی مشاهده کرده که نمی داند بول است یا آب پاک؟ شارع فرموده: باید وضو بگیرد حال فقها از این حکم چنین استظهار کرده و فتوا داده اند که اگر این رطوبت مشتبه به لباس یا بدن شما اصابت کرد باید تطهیر کنی مشاهده می کنید که در ملاقی مشتبه حکم به تنجس و وجوب اجتناب شده حال در ما نحن فیه هم شارع مقدس فرموده:

از مشتبهین اجتناب کن و وجوب اجتناب از آثار خمر واقعی است که به مشتبهین داده شده حال همانطوریکه شما فقهاء عظام در بلبل مشتبه گفتید ملاقی مشتبه واجب الاجتناب است هکذا در ما نحن فیه هم بگوئید، چرا بینهما فرق می گذارید؟!

مرحوم شیخ می فرماید: در مسئله بلبل مشتبه قرینه خارجیہ داریم و از آن تنجس ملاقی مشتبه را می فهمیم و آن قرینه تقدیم ظاهر حال بر اصل است بیان ذلک: ظاهر حال چنین آدمی نشان می دهد که این رطوبت، بقایای بول است که در مجرا مانده و ذره ذره بیرون می آید و اصل می گوید: انشاء الله این رطوبت پاک است.

شارع مقدس در اینجا ظاهر حال را بر اصل مقدم داشته و آن رطوبت را بول حساب کرده و لذا حکم به وضو کرده و اگر بول محسوب شده معلوم است ملاقی بول هم نجس می شود ولی بر خلاف ما نحن فیه هیچ قرینه ای بر هیچطرف وجود ندارد ما هستیم و مجرد ملاقات با احد المشتبهین و دلیلی هم بر وجوب اجتناب از آن نداریم فالقیاس مع الفارق.

و اما جواب از دلیل دوم یا روایت: اولاً این حدیث اشکال سندی دارد و راوی آن ضعیف است و لذا حجت نیست تا قابل استدلال باشد و ثانیاً اشکال دلالی دارد و آن اینکه: حرمت در حدیث به معنای حرمت تکلیفی نیست بلکه به معنای حرمت وضعی یعنی نجاست است بدلیل اینکه اگر به معنای ظاهری خود باشد کبرای کلی یعنی ملازمه غلط از آب در می آید چونکه کثیری از محرّمات در عالم ملازمه ندارند با حرمت ملاقی خود.

مثلاً مال ربوی حرام است ولی ملاقی آن حرام نیست، هکذا مال غضبی هکذا مال مقبوض به عقد فاسد و... و لذا به معنای نجاست می گیریم و کبرای کلی تضمین می شود که خدا میته از هر حیوان را نجس کرده

و هر چیزی که نجس بود الّا و لابد ملاقی آنهم نجس می شود آنگاه ربطی به نحن فیه ندارد.

چون ما در ملاقی نجس بحث نداریم بلکه در ملاقی احد المشتبهین بحث داریم که لا دلیل علی تنجّسه.

اگر کسی بگوید: چه اشکال دارد که ما حرمت را به معنای ظاهری اش ابقاء کنیم و ملازمه را هم میان حرمت شیئی با حرمت ملاقی قرار دهیم منتهی نسبت به آن چند مورد مذکور از قبیل مال ربوی و غصبی و... این کبرای کلی را تخصیص بزنیم آنگاه خرج ما خرج مثل موارد فوق و بقی ما بقی که ملاقی مشتبهین هم باقی می ماند؟

ما خواهیم گفت: چنین چیزی تخصیص اکثر می شود و هو قبیح مستهجن لا یصدر من الحکیم چون تنها از میان محرّمات این اعیان نجسه هستند که حرامند و ملاقی آنها هم حرام است ولی سایر محرّمات عموماً اینچنین نیستند و چنین عامّی موهون شده و برای ما نحن فیه قابل تمسک نیست.

قوله: ان قلت:

مستشکل می گوید: ما هم قبول داریم که ملاقی احد المشتبهین بعنوان ملاقی بودن محکوم به تنجّس و وجوب اجتناب نیست زیرا که دلیلی بر وجوب اجتناب از ملاقی احد المشتبهین نیست و لکن طریق دیگری داریم برای اثبات تنجّس ملاقی و آن طریق اینست که پس از ملاقات، ملاقی و ملاقا حکم واحد خواهند داشت که یا هر دو حرام و نجس اندو یا هر دو پاک آنگاه همانطوری که ملاقا از اطراف شبهه محصوره و علم اجمالی بود ملاقی هم کذلک.

و در حقیقت پس از ملاقات علم اجمالی ما بدینگونه است که

یا ملاقی و ملاقا نجس هستند و آن ظرف دیگر پاک و یا بالعکس آنگاه وقتی داخل در اطراف علم اجمالی شد علم اجمالی مؤثر است و دلالت می کند بر وجوب اجتناب از ملاقی نیز و حاجتی به دلیل خاص تعبدی نداریم. تنظیر: نظیر اینکه از اول امر سه تا ظرف آب داریم و علم اجمالی داریم که یا این دو تا نجس و آن سومی پاک است و یا بالعکس.

و نظیر اینکه علم اجمالی ما دو طرف دارد ولی ما یکطرف را به بخش تقسیم می کنیم و در ظاهر سه طرف می شود ولی اجمالاً می دانیم که یا این دو نیم کاسه نجس هستند یا آن کاسه دیگر حال چنانکه در اینجا ها همه اطراف داخل در علم اجمالی و شبهه محصوره است هکذا در ما نحن فیه هم ملاقی احد هما داخل در صف مشتبهین شده و از این باب وجوب اجتناب پیدا می کند.

قوله: قلت:

مرحوم شیخ می فرماید: ما قبول نداریم که ملاقی هم در صف مشتبهین داخل شود خیر تشکیل دهنده مشتبهین همان دو مایع قبل از ملاقات است و ملاقی در رتبه آنها نیست.

سر مطلب آنست که شبهه ای که آندو مایع دارند یک شبهه است که از علم اجمالی سرچشمه می گیرد یعنی شما اجمالاً می دانید که یا این مایع خمر است و آندیگری سرکه و یا بالعکس، ایندو یک شک هستند و منشأشان هم علم اجمالی است و هر دو مسبب از علم اجمالی اند و لذا ایندو در عرض هم و همرتبه هستند و داخل در علم اجمالی و شبهه محصوره است.

و اما ملاقی باملاقا هرگز در عرض هم نیستند بلکه و در طول همنند یعنی شک در ملاقی مسبب از شک در ملاقا است و ایندو سببی و مسببی

هستند و قانون اینست که شک سببی مقدم است بر مسببی و احکام این تفصیلاً در باب استصحاب خواهد آمد ولی مجملاً باید بدانیم که اگر اصل جاری شونده در شک سبب مانع و مزاحم و معارض نداشت اصل را در سبب جاری می‌کنیم و حساب مسبب خود بخود روشن می‌شود زیرا که مسبب تابع سبب است و در این جهت لا فرق که اصل سببی با اصل مسببی از حیث نتیجه بخشی موافق و یکسان باشند و یا مخالف و گوناگون باشند در هر حال جای اصل مسببی نیست.

آری اگر به عللی دستمان از اصول سببیه کوتاه گردید از اصول مسببی استفاده می‌کنیم کما اینکه اگر دو دلیل اجتهادی معارض شدند و دستمان از ادله اجتهادیه کوتاه شد به اصول عملیه مراجعه می‌کنیم و گرنه مادامیکه در رتبه متقدم دلیل یا اصلی باشد نوبت به رتبه متأخر نمی‌رسد.

اینک پنج مثال می‌آوریم دو مثال برای آنجا که اصل سببی مانعی ندارد و جاری می‌شود و نوبت به مسببی نمی‌رسد و سه مثال هم برای آنجا که اصل سببی در اثر معارضه سقوط نموده و نوبت به اصل مسببی می‌رسد:

مثال: ۱- جامه یا بدن شما نجس شده بود و آن را دو یا سه بار با آب قلیل شستید و الان شک دارید که آیا نجاست لباس یا بدن شما مرتفع شد یا خیر؟ منشأ شکتان اینست که احتمال می‌دهید خود آن آب قلیل هم نجس بوده پس شک شما در بقاء و یا ارتفاع نجاست ثوب مسبب است از شک در طهارت و نجاست آب در اینجا جای اجراء استصحاب بقاء نجاست ثوب یا بدن نیست چون در رتبه قبل قاعده طهارت در آب جاری شده و آب محکوم به طهارت می‌شود آنگاه نوبت به استصحاب نجاست ثوب نمی‌رسد.

در این مثال اصل سببی مانعی نداشت و لذا جاری شد و ضمناً از حیث اثر و نتیجه با اصل سببی متفاوت بود چون نتیجه قاعده طهارت

یا اصل سببی حکم به طهارت ثوب است بر خلاف استصحاب مسببی.

مثال ۲- آب قلیلی است که شک دارید آیا آشامیدن از آن حلال است یا حرام؟ منشأ شکتان اینست که شک دارید که آیا این آب پاک است یا نجس؟ که اگر پاک باشد حتماً حلال هم خواهد بود و اگر نجس باشد حتماً حلال حرام خواهد بود در اینجا جای اصالة الحلیة در این آب نیست زیرا که در رتبه قبل اصل سببی یعنی قاعده طهارت جاری می شود و وقتی که آب محکوم به طهارت شد الاً و لابد محکوم به حلیت هم خواهد بود و اجراء اصل حلیت لغو و عبث است.

ضمناً در این مثال اصل مسببی و سببی هر دو نتیجه یکسان دارند و آن جواز شرب و استعمال این آب در وضو و... است معذک با وجود سببی جای مسببی نیست.

مثال ۳- فرض کنید نصف کرّ آب نجس داریم و نصف کرّ آب پاک سپس آندو را با هم مخلوط کردیم و الان یک کرّ تمام آب داریم و در کتب فقهی خوانده ایم که آب واحد دارای حکم واحد است و قابلیت دو حکم مختلف را ندارد بنابر این فعلاً ما شک داریم که آیا چنین آبی پاک است یا نجس؟ منشأ شکمان اینست که نمی دانیم آیا نجاست آن نصف نجس الان هم باقی است پس کلّ آب نجس است و یا طهارت نصف دیگر هم اکنون هم باقی است تا کلّ آب ظاهر باشد؟

در اینجا اصلین سببی تعارض می کنند زیرا که استصحاب بقاء نجاست نصف نجس معارض است با استصحاب بقاء طهارت نصف ظاهر و در اثر معارضه سقوط می کنند آنگاه نوبت می رسد به اصل مسببی و آن عبارتست از قاعده طهارت یعنی نظر از حالت سابقه الان شک داریم که این آب پاک است یا نجس؟ قاعده طهارت که از کل شیئی ظاهر گرفته شده

در اینجا جاری می شود در این مثال اصل مسببی با اصلهای سببی مجانس و هم ماهیت نیستند زیرا که اصول سببیه استصحاباند که حتماً در آن حالت سابقه لحاظ می شود و اصل مسببی قاعده طهارت است که حتماً در آن حالت سابقه مطرح نیست.

مثال ۴- فرض بفرمائید قسمتی از بدن یا جامه شما نجس شده و در خارج دو ظرف آب قلیل دارید که یقیناً یکی از آندو نجس است آمدید و آن شیئی متنجس را بترتیب با هر یک از این دو آب شستید الآن شک دارید که آیا لباس یا بدن شما نجس است یا خیر؟ این شک مسبب است از شک در اینکه آیا شستشو با آب پاک مقدم بوده و با آب نجس مؤخر، پس دست یا لباس شما نجس است و یا بالعکس پس پاک است؟

و یا به بیان دیگر: شک شما در نجاست و طهارت لباس و بدن مسبب است از شک در اینکه آیا غسل به ماء النجس مؤخر بوده پس نجس است یا غسل به ماء طاهر مؤخر بوده پس پاک است؟ در اینجا اصول سببی تعارض و تساقط می کنند چه اصل عدم تقدم باشد و چه اصل عدم تأخر زیرا که اصالة عدم تقدم الغسل بماء النجس که نتیجه اش تنجس است معارض است با اصالة عدم تقدم الغسل بماء الطاهر و یا اصالة عدم تأخرها با هم معارضند و بعد از تساقط نوبت می رسد به اصل مسببی و آن عبارتست از قاعده طهارت و ضمناً این اصل مسببی هم با اصلهای سببی همجنس نیستند.

اگر کسی بگوید: این لباس یا بدن حالت سابقه نجاست دارد چرا آن حالت سابقه را استصحاب نکردید و سراغ قاعده طهارت رفتید ما در جواب می گوئیم: برای اینکه آن نجاست سابقه حتماً مرتفع شده و شک در بقائش نداریم زیرا یا آب اول پاک بوده و نجاست لباس یا بدن را برده و یا آب دوم

پس الان صرفاً یک شک بدوی در طهارت و نجاست لباس داریم و مجرای قاعده طهارت است.

مثال ۵- در مورد بحث هم علم اجمالی داریم به اینکه یا این مایع نجس است و آندیگری پاک و یا بالعکس سپس شیئی طاهری با احد هما ملاقات نمود و الان شک داریم که آیا این ملاقی پاک است یا نجس؟ منشأ شکمان اینست که آیا آن ملاقا پاک است تا ملاقی آنهم پاک باشد و یا ملاقا نجس است پس ملاقی آنهم نجس شد؟

در اینجا اصل در ناحیه اصل در ناحیه سبب یعنی ملاقا جاری نمی شود و نمی توانیم بگوئیم: الاصل طهارة الملاقا یا استصحاب کنیم طهارت ملاقا را زیرا که این اصل با اصل طهارت یا استصحاب آن در ناحیه مشتبه دیگر که رفیق الملاقا باشد در سایه علم اجمالی تعارض و تساقط می کنند آنگاه نوبت می رسد به اصل مسببی یعنی الان شک داریم که آیا ملاقی پاک است یا نجس؟ قاعده یا استصحاب طهارت جاری می کنیم در این مثال اصل مسببی با اصلهای سببی همجنس هستند پس قانون کلی این شد که در باب اسباب و مسببات هر کجا که اصل سببی مانعی نداشته باشد نوبت به اصل مسببی نمی رسد ولی هر کجا که اصل سببی به جهت جاری نشد اصل مسببی زنده می شود.

نکته: بعضی ها خواسته اند در اینگونه موارد که اصل سببی و مسببی داریم و اصل سببی معارض دارد اصل مسببی را مرجح اصل سببی قرار دهند و نتیجه بگیرند که اینجا جای ترجیح یکطرف است نه جای تساقط.

مرحوم شیخ می فرماید: این پندار باطلی است زیرا که اصل مسببی در رتبه آن دو اصل نیست تا مؤید یکطرف شود و اصولاً تا مادامیکه آندو باشند نوبت به این نمی رسد و لذا اینجا جای ترجیح نیست آری وقتی

دستمان از اصول سببیه کوتاه شد برای خروج از حیرت در مقام عمل به اصل مسببی رجوع می کنیم و اصل مسببی مرجع است نه مرجع تبصره: اگر چنانچه در همین مسئله ما یک شیئی طاهر با احد المشتبهین ملاقات کند و یک شیئی پاک دیگر با مشتبه دیگر باز نسبت به ملاقیین هم باید احتیاط کنیم زیرا که علم اجمالی داریم که یکی از این دو ملاقی با نجس یا متنجس واقعی ملاقات کرده و خطاب اجتنب عن ملاقی النجس به ما متوجه شده و باید احتیاط کنیم همانطوریکه از خو ملاقاها اجتناب می کردیم منتهی در مورد دو مشتبه اولی خطاب واقعی که در حق ما منجز شده خطاب اجتنب عن النجس است و در مورد ملاقی ها خطاب منجز، اجتنب عن ملاقی النجس است.

قوله: ولو كان ملاقة:

مسئله ملاقات با اطراف علم اجمالی دارای انواع و اقسامی است که مرحوم شیخ اعظم به بعض انواع آن که اساسی بوده اشاره کرده ولی اقسام دیگری هم وجود دارد که حکمشان از همین موارد روشن می شود و ما فهرست وار همه آنها را می آوریم:

بطور کلی علم اجمالی به نجاست احد المشتبهین یا پیش از ملاقات شیئی پاک با احد هما است و یا همزمان با او و یا بعد از ملاقات است و در هر یک از این سه صورت یا بعد از ملاقات ملاقا همچنان باقی است و یا مفقود و تلف شد ($۲ \times ۳ = ۶$) اینک بیان تفصیلی اقسام:

۱- اول علم اجمالی به نجاست احد هما آمد سپس ملاقات حاصل شد و هم اکنون هم ملاقا باقی و موجود است این همان فرضی است که مرحوم شیخ تفصیلاً راجع به آن بحث کردند و تا به حال هر چه گفته شده مال این قسم بود.

۲- علم اجمالی همزمان با ملاقات حاصل شده ولی بعد از ملاقات هم الان ملاقا باقی است حکم این فرض هم طابق النعل بالنعل حکم فرض قبلی است و لذا مرحوم شیخ متعرض نشده.

۳- علم اجمالی بعد از ملاقات حاصل شده یعنی اول ملاقات سپس علم اجمالی و سپس ملاقا هم اکنون نیز باقی است حکم این فرض هم مثلا دو فرض قبلی است و در کلام شیخ ره نیامده البته در تعبیرات سخن از قبل و بعد بودن علم اجمالی نبود و لذا شاید اطلاق کلامشان هر سه فرض را بگیرد.

۴- اول علم اجمالی آمد سپس ملاقات و پس از مدتی ملاقا تلف شد حکم این فرض هم مثل فروض قبلی است که اجتناب از ملاقی واجب نیست ولی از طرف دیگر شبهه لازم است و سر مطلب آنست که قبل از تلف علم اجمالی آمده و قواعد و احکام آن پیاده شده که از مشتبهین باید اجتناب کرد و نسبت به ملاقی هم تکلیف روشن شده حال با تلف ملاقا این احکام عوض نمی شود بلکه به قوت خود باقی است [این صورت را مرحوم شیخ در اواخر این تنبیه بیان کرده اند با جمله ولو كان العلم الاجمالي...]

۵- علم اجمالی همزمان با ملاقات حاصل شد و پس از مدتی ملاقا تلفت شد حکم این فرض هم عینا حکم فرض چهارم است و نیازی به تکرار نیست

۶- اول ملاقات حاصل شده و بعد هم دو چیز حادث شده یکی علم اجمالی و یکی تلف ملاقا خود این به سه صورت منقسم می شود:

۱- اول ملاقات آمده بعد علم اجمالی و بعد ملاقا تلف شده باز حکم همان است که ذکر شد که اجتناب از ملاقی لازم نیست و از مشتبه دیگر لازم است به همان بیانات.

۲- اوّل ملاقات و بعد علم اجمالی و تلف همزمان حادث شده اند این فرض با فرض بعدی حکم یکسان دارند و لذا ذیلاً بیان خواهد شد.

۳- اوّل ملاقات و بعد تلف ملاقا و بعد علم اجمالی به نجاست احد هما که مرحوم شیخ این را نیز متعرض شده اند و حکم این صورت و صورت قبلی آنست که چون ملاقا قبل از علم اجمالی تلف شده اصل در او جاری نمی شود چون اثر عملی برای مکلف ندارد.

و ما سابقاً گفتیم آن اصل قابل جریان است که اثر دار باشد آنگاه نوبت به ملاقی می رسد و چون اصل در آن مانع ندارد جاری می شود آنگاه اصل در ملاقی با اصل در مشتبه دیگر که باقی و موجود است به برکت علم اجمالی به خطاب منجز تعارض می کنند زیرا که ما اجمالاً می دانیم که یا ملاقی نجس است و ما مشمول خطاب اجتنب عن الملاقی النجس هستیم و یا رفیق الملاقا نجس است و ما مشمول خطاب اجتنب عن النجس هستیم و سابقاً در تنبیه اول گفتیم که لا فرق میان خطاب واحد منجز و یا خطاب واحد مردّد میان احد الخطابین در هر حال باید احتیاط کرد و لذا در این دو فرض اخیر وضعیّت با فرضهای قبلی فرق کرد و در نتیجه مجموع صور به هشت صورت منتهی شد و اجمالاً حکم و هر کدام هم بیان شد.

تنبیه پنجم

تنبیه پنجم از تنبیّهات علم اجمالی و شبهه محصوره پیرامون اضطرار مکلف به بعض اطراف شبهه است و قبل از ورود به بحث مقدّمه ای را عنوان می کنم: چنانکه می دانیم احکام الهیه یعنی واجبات و محرمات شرعیّه دارای یک سلسله حدود و مرزها هستند که تا آن حدّ، فعلیّت و تنجز

دارند و از آنجا به بعد دیگر فعلی نیستند.

یکی از آن حدود حدّ ضرر است [لاضرر ولاضرار فی الاسلام].

یکی از آنها عسر و حرج دائمی و یا غالبی است [ما جعل علیکم

فی الدین من حرج].

یکی از آنها اکراه و اجبار است [الآ من اکراه و قلبه مطمئن بالایمان]

[رفع ما استکروهوا علیه].

و یکی از آن حدود، اضطرار است اگر مکلفی نسبت به ترک واجب

یا فعل حرامی مضطر شود مؤاخذه نخواهد شد و دلیل آن ایست که: حرمت

علیکم المیتة و الدم... الاّ ما اضطرتّم که در این فرض حرمتی نیست و در

حدیث رفع آمده: رفع ما اضطروا الیه پس عند الاضطرار مؤاخذه ای نیست.

و نیز این جمله ضرب المثل شده که: الضرورات تبيح المحظورات.

بنابر این بدون تردید با آمدن اضطرار حرمت می رود ولی از طرف

دیگر به مقدار رفع ضرورت ارتکاب حرام و یا ترک واجب جایز می شود

نه بیش از آن.

فی المثل اگر به اکل میتة یا شرب خمر مضطر شدیم تا اندازه ایکه

ضرورت اقتضا کند در ارتکاب این حرامها مجازیم و نه بیشتر دلیل این

مطلب هم از حکم عقل می توان آن را فهمید و علاوه از جمع ما بین ادلّة

عناوین اولیه و ثانویه می توان فهمید چنانکه در جواب ان قلت خواهد آمد

و از روایاتی نظیر: مالایدرک کله لا یترک کله یا المیسور لا یسقط بالمعسور نیز

می توانیم بفهمیم و باز ضرب المثل شده که: الضرورات تتقدّر بقدرها پس از

این مقدمه ما به این نتیجه می رسیم که: دو تا قاعده داریم:

۱- الضرورات تبيح المحظورات.

۲- الضرورات تتقدّر بقدرها.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: اطراف شبهه نسبت به اضطرار از سه حال خارج نیست:

۱- تارة مکلف نسبت به هیچکدام از اطراف شبهه مضطر نیست و براحتی می تواند از خیر همه اطراف بگذرد مباحثی که تا بحال ذکر شد عموماً حکم چنین موردی را بیان می کرد و آن اینکه در اینگونه موارد علم اجمالی مؤثر و موجب احتیاط است.

۲- و تارة نسبت به همه اطراف شبهه مضطر است باز حکم این فرض روشن است و آن اینکه ارتکاب همه اطراف جایز است و در این فرضها حرمت به فعلیت نمی رسد.

۳- و تارة نسبت به بعض اطراف شبهه مثلاً نسبت به یکطرف تنها مضطر است ولی نسبت به طرف دیگر ضرورتی نیامده بحث ما در این قسم است و اضطرار به احد هما خود بر دو نوع است: ۱- گاهی اضطرار به احد هما المعین است.

فی المثل دو تا ظرف مایع در اختیار او است که یکی آب و دیگری آبمیوه است و این شخص جهت رفع عطش به آشامیدن خصوص آب نیازمند است و یا برای مداوای مرض به نوشیدن آب میوه محتاج است در هر حال به یکی از آندو بالخصوص مضطر است.

۲- و گاهی اضطرار به احد هما الخیر است مثل این که دو ظرف آب دارد و جهت رفع عطش و ممانعت از هلاکت باید یکی از آندو را بیاشامد ولی کدام باشد معین نیست بلکه هر کدام محصل غرض هست یا مثلاً دو ظرف آبمیوه دارد و جهت مداوا و معالجه به یکی از آندو نیازمند است ولی معین نیست و هر کدام آن نتیجه را می دهد.

در هر یک از این دو صورت گاهی اضطرار پیش از علم اجمالی

به نجاست احد هما پیش می آید و گاهی همزمان با هم حاصل می شوند و گاهی پس از علم اجمالی تحقق می یابد که حاصلضرب دو در سه عبارتست از شش صورت که یک یک باید محاسبه کنیم:

۱- اضطرار به احد هما المعین قبل از علم اجمالی: یعنی اول مضطر شدم سپس علم اجمالی به نجاست پیدا کردم در چنین فرضی علم اجمالی مؤثر نیست و سبب وجوب اجتناب از طرف دیگر نمی شود.

و سر مطلب آنست که در تنبیه سوم گفته آمد که: علم اجمالی هنگامی مؤثر و منجز است که هریک از اطراف شبهه دارای آن حال بخصوص باشند یعنی بگونه ای باشند که اگر علم تفصیلی به نجاست هریک می آید فوراً خطاب اجتناب عن الحرام در آنجا منجز می شد و در این صورت آن ضابطه وجود ندارد زیرا اگر علم تفصیلی هم می آمد نسبت به حرمت همان طرف مضطر الیه باز خطاب اجتناب منجز نمی شد و قبیح بود للاضطرار آنگاه نسبت به طرف دیگر هم که مجرد شک بدوی است که آیا اجتناب واجب است یا نه [چون لعل حرام واقعی همان طرف مضطر الیه باشد] و در شبهات بدویه اصالة الاباحه و الطهارة و البرائة و الحلیة جاری میشود.

۲- اضطرار به احد هما المعین همزمان با علم اجمالی به نجاست احد هما حاصل شود حکم این فرض هم کلمه به کلمه همانند حکم فرض قبلی است و لذا اعاده نمی کنیم.

۳- اضطرار به یکی معین آنهم بعد از علم اجمالی یعنی اول علم اجمالی به نجاست آمده و احکام آن پیاده شده حالا پس از مدتی اضطرار به یکطرف آمده در چنین فرضی البته علم اجمالی مؤثر است و نسبت به طرف دیگر باید اجتناب کنم بدلیل اینکه لولا الاضطرار که به برکت علم اجمالی به حرام واقعی فی البین و حکم عقل به احتیاط و دفع عقاب

محتمل و به برکت انضمام خطاب واقعی اجتناب عن الحرام که در اینجا وجود دارد باید از همه اطراف شبهه اجتناب می کردیم و لکن در سایه اضطراب خود شارع ارتکاب بعضی الاطراف را تجویز کرده اما بیش از آن مجوزی برای ارتکاب و مانعی از اجتناب نیست پس باید اجتناب کنیم اینست معنای الضرورات تتقدر بقدرها.

۴ و ۵ و ۶ - اضطراب به احد هما المخیر باشد اعم از اینکه قبل از علم اجمالی حاصل شود یا همزمان با آن و یا بعد از آن در تمام این سه صورت حکم یکسان است و آن اینکه: به مقدار ضرورت مجازیم ولی پیش از آن حق ارتکاب نداریم بلکه باید اجتناب کنیم بدلیل اینکه آن ضابطه ای که برای منجزیت علم اجمالی در تنبیه ثالث گفتیم در این سه فرض بخوبی پیاده می شود و آن اینکه هر یک از دو طرف شبهه بگونه ایست که اگر علم تفصیلی به حرمت و نجاست خصوص آن پیدا می کردیم هر آینه خطاب اجتناب عن الحرام در آنجا منجز می شد زیرا که من معیناً به آن یکی مضطر نیستیم و لذا می توانم آن را ترک کنم و هكذا نسبت به طرف دیگر و لذا به مقدار ضرورت مجاز و بیش از آن ممنوع هستیم.

قوله: ان قلت:

مستشکل می گوید: به حکم ادله اضطراب همه قبول داریم که شرع مقدس در موارد اضطراب به ما اذن در ارتکاب احد هما داده چه احد هما المعین و چه احد هما المخیر، حال این اذن و ترخیص شرعی نتیجه اش آنست که در اینگونه موارد شارع مقدس از حکم خود صرف نظر کرده و اراده حتمیه نسبت به واقع ندارد یعنی ترک حرام واقعی را علی کل حال از ما نمی خواهد و گرنه اذن در ارتکاب احد هما نمی داد بلکه حتماً احتیاط را بر ما واجب می کرد پس از این ناحیه مقتضی برای احتیاط نیست از ناحیه دیگر هم که قطعاً

مقتضی وجود ندارد در نتیجه عندالاضطرار لادلایل علی وجوب الاحتياط و اگر دلیلی نیست دیگر چرا احتياط جزئی و در بعض اطراف واجب باشد؟ و چرا تبعیض در احتياط؟ بلکه بهتر است بگوئیم عندالضرورة ارتکاب همه اطراف جایز است و به قول مرحوم آشتیانی: التکلیف بالواقع المجهول ان کان ثابتاً و باقیاً فلا يجوز الاكتفاء فی امثاله بغیر الاحتياط الکلی والاجتناب عن جمیع اطراف الشبهة لعدم احراز الواقع بدونه و ان لم یکن بالواقع بما هو هو باقیاً کما هو قضیه تجویز ارتکاب بعض اطراف الشبهة فلا مقتضی لوجوب الاحتياط الجزئی و الاجتناب عن بعض اطراف الشبهة.

قوله: قلت:

آنچه که از شارع به عنوان اولیه به ما رسیده اینست که: اجتنب عن الحرام که در این خطاب سخن از حرام واقعی است که ارتکاب آن مبعوض شارع و ترک آن مطلوبیت دارد و خبر و اثری از مشتبهین در کلام شارع نیست. بدنبال این حکم شارع میدان قضاوت عقل باز می شود و آن اینکه: اگر علم تفصیلی به حرام واقعی داری معیناً باید از همان اجتناب کنی و اطاعت مولی کنی ولی اگر علم اجمالی داری به حرمت احد هما و تفصیلاً نمی دانی باید احتياط کرده از همه اطراف بپرهیزی چون به هر طرف که متمایل شوی احتمال حرمت و عقابش را میدهی و دفع عقاب محتمل واجب است.

پس از باب مقدمه علمیه باید از همه اطراف اجتناب کنی با این محاسبه حاکم به ترک مشتبهین عقل است از باب مقدمه علمیه آنگاه چنانکه می دانیم: حکم عقل در مستقلات عقلیه تنجیزی است و حالت انتظاریه ندارد بلکه قاطعانه صغری و کبری و نتیجه را بدست آورد ولی در بخش غیر مستقلات این حکم عقلی تعلیقی است یعنی معلق است

به اینکه بیانیه ای از شارع مقدس بر خلاف آن صادر نشود و گرنه نوبت به آن نمی رسد.

و ما نحن فيه من هذا القبيل یعنی عقل از باب مقدمه علمیه حکم به احتیاط و اجتناب از مشتبهین می کند ولی مشروط بر اینکه مجوزی برای ارتکاب از خود شارع نرسد اما اگر مجوزی رسید جای این حکم نیست چون عقل از احتمال عقاب می ترسد و این بیان شرعی آرام بخش است و یک امان نامه ای است در دست عقل که مطمئن شود که در قیامت مؤاخذه نمی شود و آن مجوز در مورد بحث ما همانا ادله اضطرار است که در صدر بحث اشاره شد.

حال با آمدن این ادله عناوین ثانویه آن حکم عقلی منتفی می شود و ما هستیم و ادله عناوین اولیه و ادله عناوین ثانویه که اینها هم با یکدیگر تعارضی ندارند بلکه کاملاً قابل جمع هستند به اینکه به مقدار ضرورت که عنوان ثانویه است ارتکاب جایز و بیش از آن مقدار در تحت ادله اولیه باقیمانده و ارتکابش حرام می گردد اینست که:

مرحوم شیخ می فرماید از کنار هم گذاشتن و ازدواج این دو دسته یک مولود مقدس به نام تکلیف متوسط و برزخی پیدا می شود یعنی بعد از اضطرار نه احتیاط کلی و تحصیل موافقت کلیه واجب است و نه ترک الاحتیاط بکلی و مخالفت قطعیه جایز است بلکه بین است و احتیاط جزئی است پس وجهی برای جواز ارتکاب همه اطراف شبهه پیدا نشد.

سپس می فرماید: داستان تکلیف متوسط اختصاص به ما نحن فيه ندارد بلکه در مورد کلیه امارات و طرق مجعوله از قبل شارع حکم همین است به این بیان که از طرفی شارع مقدس واقع را از ما می خواهد و ما مکلفیم به واقع برسیم یعنی مصالح واقعیه را کسب کرده و از مفاسد

واقعیه پرهیزیم و از طرفی هم متابعت از امارات ظنیة معتبره نظیر خبر واحد ثقه را بر ما واجب کرده.

اما نه اینکه واقع بما هو در حق ما منجز باشد تا هر کجا علم تفصیلی نبود احتیاط واجب شود و نه اینکه مؤدای اماره بما هو و وظیفه ما باشد. که مستلزم تصویب باطل است بلکه منظور اینست که واقع را می خواهیم. اما از طریق این امارات یعنی از این را برای رسیدن به واقع استفاده کنید نه اینکه واقع را علی کل حال بخواهد بلکه واقع از این طریق را می طلبد چه این اماره مصیب باشد یا خاطی و این بدان معنا است که شارع مقدس قناعت نموده و سخت گیری روا نداشته است.

منتهی بعضی جاها تعیین کرده که معینا از این را بروید مثل راه خبر ثقه بدون معارض و بعض موارد اختیار را به ما واگذارده مثل باب تعارض خبرین و ما نحن فیه من هذا القبیل یعنی در اضطرار به احد هما المعین معیناً از ما خواسته از دیگری اجتناب کنیم و در اضطرار الی احد هما المخیر اختیار را به ما وا گذاشته.

قوله: و مما ذکرنا:

یک بحث جنبی: مبحث اصلی ما در رابطه با اضطرار به بعض اطراف شبهه تا اینجا تمام شد اینک یک بحث خارجی داریم با انسدادیها در رابطه با علم اجمالی کبیر و به تعبیر بهتر اعتراضی داریم و یا سئوالی که جوابی برای آن ندارد قبل از طرح این سئوال نکاتی را به عنوان مقدمه طرح می کنیم که تفصیل آن را در جلد سوم شرح اصول فقه در مقدمه ۸ و ۹ و ۱۰ مباحث حجت آورده ام:

نکته اول: هر مسلمانی قبل از اینکه به کتاب و سنت و خلاصه به منابع احکام مراجعه نماید علم اجمالی دارد به اینکه دین اسلام یک سلسله

باید ها و نباید هائی را بر عهدهٔ او گذاشته و از خواسته است [علم اجمالی کبیر] بدنال این علم اجمالی وظیفه دارد به سراغ منابع رفته و در آنها تحقیق نموده و دانه دانه و نبایدها و نبایدهای خویش را بشناسد تا امتثال کند آنگاه بعد از مراجعه به منابع سه نظریه مطرح شده:

۱- عقیدهٔ انفتاحیون حقیقی: سید مرتضی و اتباع ایشان بر آنند که باب العلم بر وی ما مفتوح است چون خبرهای متواتر، واحد مع القرینه، اجتماعات محصله، نصوص کتاب و... خیلی فراوان است و لذا از این راهها نسبت به معظم احکام شرعیهٔ فرعیهٔ تحصیل علم نموده و نسبت به بخش قلیل باقیمانده از اصول عملیه کمک می گیریم به عقیدهٔ این دسته بعد از مراجعه و تحصیل علم نسبت به معظم احکام، آن علم اجمالی کبیر منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به ۹۰٪ و یک شک بدوی نسبت به ۱۰٪ باقیمانده و در این موارد مراجعه به اصول عملیه مانعی ندارد و لا مقتضی لوجوب الاحتیاط.

۲- عقیدهٔ انفتاحیون حکمی: مشهور اصولیین بر آنند که در عصر غیبت از ضروریات دین و مذهب که بگذریم نسبت به معظم احکام شرعیه باب العلم بروی ما مسدود است ولی باب العلمی و یا ظنون خاصه و معتبره بروی ما مفتوح است و ما می توانیم از طریق ظن معتبر مثل خبر ثقه و ... معظم احکام را شناسائی کنیم آنگاه نسبت به اقلیت باقیمانده به اصول عملیه مراجعه کنیم به عقیده این گروه هم بعد از مراجعه به منابع و تحصیل ظن تفصیلی نسبت به ۹۰٪ آن علم اجمالی کبیر عملاً از تأثیر افتاده و منحل می شود به یک ظن تفصیلی نسبت به اکثریت و یک شک بدوی نسبت به ۱۰٪ آنگاه نسبت به ۹۰٪ به ظن عمل نموده و نسبت به ۱۰٪ از اصول عملیه کمک می گیریم.

منتهی تفاوت این قول با قول اول در اینست که بنا بر اولی انحلال، انحلال، حقیقی و وجدانی بود و بنا بر قول دوم، انحلال تعبّدی و حکمی است از این باب که شارع ما را به این ظنون متعبّد ساخته و آنها را نازل منزله علم قرار داده است.

۳- عقیده انسدادیون حقیقی: میرزای قمی و اتباع ایشان بر آنند که در دوران غیبت از ضروریات دین و مذهب که بگذریم نسبت به سایر احکام شرعیّه نوعاً باب العلم بروی ما مسدود و حتی باب العلمی هم مسدود است یعنی ما آن اندازه ها ظنون معتبره نداریم که وضعیت اکثر احکام را روشن سازد و لذا بعد از مراجعه نیز آن علم اجمالی کبیر همچنان بقوت خود باقی است.

نکته دوم: اگر آن علم اجمالی باقی است پس علی القاعده باید مقتضی وجوب احتیاط باشد یعنی هر کجا احتمال حرمت می دهیم باید اجتناب کنیم و هر کجا احتمال وجوب می دهیم باید ارتکاب کنیم که نام این احتیاط کلی و فی جمیع موارد الشبهة است منتها این را هم توجه داریم که احتیاط کلی تالی فاسد دارد به اینکه.

اولاً عسر و حرج دارد.

و ثانیاً بالاتر از حرج مستلزم اختلال نظام است [توضیحات بیشتر در آینده نزدیک به مناسبت خواهد آمد].

و ثالثاً بر فرض عدم تالی فاسد عقلی از دید شرع بالاجماع چنین احتیاطی واجب نیست و لذا ناچار هستیم از تبعیض در احتیاط آنها به این کیفیت که هر کجا ظنّ به ثبوت تکلیف پیدا کردیم از مظنه متابعت کنیم و هر کجا ظنّ به عدم بود آنها را آزادیم یعنی ظنّ به عدم حرمت مجوز ارتکاب و ظنّ به عدم وجوب مجوز ترک است و بعد هر کجا هم که شک کردیم

و هیچطرف رجحان نداشت به اصول عملیه ای که در همان مورد جاری می شود مراجعه می کنیم یعنی اگر مجرای اصل براثت است براثتی شده و اگر استصحاب، استصحابی شده و... و دنباله رو آن علم اجمالی کبیر و احتیاط کلی نمی شویم.

ما در همینجا اعتراضمان را وارد می کنیم به اینکه: طبق این مقدمات شما باید در موارد شک به همان مقتضای قاعده اولیه یعنی علم اجمالی کبیر و احتیاط رجوع بکنید نه به اصول عملیه دیگر پس چرا این قواعد را رعایت نکردید عیناً مثل فرض اضطرار که قبل از آن به مقتضای قاعده و ادله محرّمات باید احتیاط می کردیم ولی اضطرار آمد و فی الجمله مجوز در ارتکاب شد اما به مقدار اضطرار از آن حکم اولی اعراض کردیم و در مازاد به همان اصل اولی یعنی احتیاط رجوع کردیم.

نکته سوم: انسدادیون جهت اثبات حجیت مطلق الظن به ادله ای تمسک کرده اند که مهمترین آنها چهار دلیل است و از میان آنها مهمتر از همه دلیل چهارم یا دلیلی انسداد است که مبتنی بر چهار یا پنج مقدمه است و نتیجه اش همان است که در بالا اشاره شد که در موارد ظن باید اخذ به راجح و طرح مرجوح کرد... و در متن رسائل که جمله دلیل الانسداد آمده اشاره به همین است.

نکته چهارم: همه انسدادیها در این جهت مشترکند که احتیاط کلی واجب نیست و رجوع به مظنه جایز بلکه لازم است منتها اینها دو دسته شده اند:

۱- اکثریت می گویند: رجوع به ظن از باب تبعیض در احتیاط و ازروی ناچاری است.

۲- اقلیت می گویند: این مراجعه از باب حجیت است یعنی چون

حکم شرعی نفیاً و اثباتاً دائر مدار ظن است به او مراجعه می شود آنگاه تفاوت دو نظر اینست که بنابر اولی در موارد نبود مظنه بر یکطرف یعنی موارد شک باید علی القاعده به همان اصل به همان اصل اولی یعنی احتیاط مراجعه کنیم ولی بر مبنای دوم خیر رجوع می شود به اصول عملیه و اعتراض ما بر مبنای اول بود آری بر مبنای دوم اعتراض وارد نیست ولی یا قائل ندارد یا بسیار نادر است.

نکته پنجم: انسدادیها از جهت حجّت دانستن ظن چند گروهند که اهم آنها دو دسته می باشند:

عده ای ظن مطلق را مطلقاً حجّت می دانند چه ظن قوی و چه ظن قوی و چه ضعیف به عبارت دیگر ظن اطمینانی و غیره.

۲- عده ای هم ظن مطلق را فی الجمله حجّت می دانند یعنی اگر مفید ظن اطمینانی باشد و اینکه در لابلاى عبارت سه بار این تعبیر مطلقاً او فی الجمله آمده اشاره به این دو مبنی است. نکات لازم را ذکر کردیم و اعتراض مرحوم شیخ به انسدادیون را هم آوردیم .

و در خاتمه می گوئیم: از این اعتراض مرحوم شیخ پاسخهایی داده شده و بر آن پاسخها ایراداتی وارد شده که مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد طرح فرموده اند فمن شاء فلیراجع.

تنبيه ششم

تنبيه ششم از تنبيهات علم اجمالی و شبهه محصوره در رابطه با امور تدريجی است: بطور کلی اطراف شبهه محصوره گاهی از امور فعلی الحصول هستند یعنی اموريکه همه آنها بالفعل در خارج حاصل و موجودند نظیر انائين مشتبهين و ...

و گاهی تدریجیّ الحصول هستند بدین معنی که بعضی از اطراف شبهه بالفعل در خارج موجودند و باقی اطراف تدریجاً و به مرور زمان در خارج یافت می شوند و اینگونه نیست که همه اطراف یکجا در خارج موجود باشند آنجا که اطراف شبهه فعلی الحصول باشند باز دو گونه است:

۱- گاهی دفعی الارتکاب هستند یعنی دفعةً واحدةً ارتکاب همه اطراف ممکن است مثل اینکه علم اجمالی داریم به میتویّت احد اللّحمین و معذلک هر دو را بهم ضمیمه کرده و به بیع واحد بفروشیم یا نسبت به انائین مشتهین چنین کاری را انجام دهیم.

۲- و گاهی تدریجی الارتکاب هستند یعنی امکان ندارد که یکجا و در آن واحد بتوان همه اطراف را مرتکب شد نظیر اینکه مردی سوگند خورده که امشب با یکی از همسرانش آمیزش کند ولی امر بر وی مشتبه شده که المرثة المحلوفة علی وطیها کدام است در اینجا مجامعت با هر دو در آن واحد میسر نیست الاً و لابد یکی پس از دیگری مقدور است.

حال هر کدام از این دو قسم که باشد سابقاً وضعش روشن شده که اگر آن ضابطه منجزیت علم اجمالی بر آنها منطبق است و همه اطراف بالفعل محل ابتلاء محسوب می شوند باید از همه اطراف اجتناب کنیم و الاً فلا و الان در این تنبیه راجع به این قسم بحثی نداریم و اما مواردیکه اطراف شبهه تدریجی الحصول باشند که مورد بحث ما است ابتدا چند مثال می آوریم سپس وارد بحث می شویم:

مثال ۱- خانمیکه دارای عادت وقتیه و عددیه بوده و در هر ماه سه روز مثلاً آنهم در تاریخ معین [اول ماه یا وسط و...] حیض می شده اما پس از مدتی مضطر به شده و وقت معین را بکلی از یاد برده و فقط اجمالاً می داند که سه روز در ماه خون حیض می بیند چنین زنی اگر در ماهی از اول ماه

تا به آخر خون ببیند اجمالاً می داند که سه روزش حیض است ولی آیا سه روز اول است یا دوم یا سوم و... نمی داند.

در این مثال شبیه محصوره است چون یک ماه ده تا سه روز بیشتر ندارد و ضمناً این اطراف تدریجی هم هستند زیرا که تا سه روز اول سپری نشود سه روزهای بعدی فرا نخواهد رسید.

مثال ۲- بازگانی را تصور کنید که در طول امروز یا این هفته و ماه مثلاً بیست معامله انجام خواهد داد و علم اجمالی دارد که یکی از این معاملات ربوی است ولی تفصیلاً نمی داند در این مثال هم شبیه محصوره است و ضمناً یکطرف شبیه بالفعل موجود است که همین معامله جاری باشد اما سایر اطراف تدریجاً یکی پس از دیگری موجود خواهند شد.

مثال ۳- مردی قسم خورده که در طول این ماه یکی از شبها با همسرش آمیزش نکند ولی تفصیلاً نمی داند که کدام شب است در اینجا همه شبها محصوره و اطراف آن بتدریج قدم به عرصه وجود می گذارند و تا امشب سپری نشود شب بعد از راه نخواهد رسید.

حال در رابطه با اینگونه از شبهات دو سؤال و جواب مطرح است:

سؤال اول اینست که آیا همانطوریکه در موجودات فعلیه علم اجمالی سبب وجوب احتیاط بود در موجودات تدریجیه هم كذلك یعنی علم اجمالی موجب احتیاط است یا خیر؟ سؤال دوم: بر فرض که موافقت قطعیه با اینگونه از علوم اجمالیه واجب نباشد آیا مخالفت قطعیه با آنها حرام است یا آنها جایز است؟

جواب سؤال اول: مرحوم شیخ ره می فرماید: عندالعقل و الشرع فعلی بودن و تدریجی بودن ملاک نیست بلکه ما ضابطه ای ذکر کردیم برای وجوب احتیاط و هر کجا آن ضابطه منطبق شد احتیاط واجب خواهد بود

چه تدریجی و چه فعلی و هر کجا منطبق نشد احتیاط هم واجب نیست و لو فعلی باشند و آن ضابطه این بود که: هر کجا اطراف شبهه بگونه ای باشند عندالعرف تمام آنها بالفعل مورد ابتلاء مکلف محسوب بشوند در آنجا علم اجمالی مؤثر است و یجب الاحتیاط و هر کجا این معیار نباشد فلا یجب الاحتیاط به بیان دیگر: هر کجا اطراف شبهه دارای حال بخصوصی باشند یعنی کلّ من الاطراف بگونه ای باشند که اگر علم تفصیلی به خصوص هر کدام حاصل می شد حتماً خطاب اجتنب منجز می شد در اینجا علم اجمالی مؤثر است و هر کجا این ویژگی نباشد مؤثر نیست.

قوله: نعم قد یمنع:

ما ضابطه مذکور را گفتیم ولی در تدریجیات گیر ما سر همین ضابطه است که آیا همه اطراف شبهه بالفعل مبتلا بها محسوب می شوند یا نه؟ کسی را رسد که بگوید: ما قبول نداریم که در تدریجیات هم تمام اطراف فعلاً مورد ابتلاء باشند بلکه حداکثر یکطرف مورد ابتلاء است و سایر اطراف یا در گذشته محقق شده و الان قطعاً نیست و یا در آینده موجود خواهد آمد و در هر حال فعلاً موضوعیتی ندارد و فرقی میان آن امثله نیست و در تمامی آنها علم اجمالی مؤثر نیست.

و به تعبیر مرحوم آشتیانی: و ربما یقال... لانّ المفروض انعدام کلّ منهما فی زمان وجود الاخر و استحالة تعلق القدرة باعادة المعدوم السابق و ایجاد ما یوجد فی المستقبل فی الحال و الألزم الخلف».

فی المثل در مثال حیض ما قبول نداریم که قبل از زمان تحقق حیض خطاب منجزی نسبت به وجوب اجتناب و ترک و طی در کار باشد بدلیل اینکه قرآن فرموده: و اعتزلوا النساء [کناره گیری] فی المحیض و لاتقربوهن حتی یطهرن و موضوع خطاب در آیه عنوان محیض است و باید موضوع

محرز باشد و در اینجا مشکوک است و لذا خطاب تنجیزی حتمی نیست چون اگر معلوم گردد که همین سه روز اول حیض است خطاب، منجز می شود ولی اگر سه روزهای بعدی باشد الان خطاب تنجیزی نیست چون مبتلا به نیست و خود بخود مکلف تارک این امر هست دیگر نیازی به امر نیست و چنین امری طلب الحاصل است که محال است.

آری حداکثر یک خطاب تعلیقی می آید که ایها المتزوج اذا ابتلیت بالحائض یجب علیک ترک و طیها و...

اما این محل بحث نیست و نظیر این خطاب تعلیقی را به افراد عذب [بی زنها و بی شوهرها] هم می توان متوجه ساخت به اینکه ایها العزّاب اذا تزوجتم و ابتلیتم بالحائض یجب... پس در تدریجیات قدری کار دشوار شد. مرحوم شیخ ره اول می فرماید: فرق گذاری ما بین مثال حیض با دو مثال بعدی مشکل است چون آقایان در آن دو مثال می گویند: یجب الاحتیاط و ما مثال اول را از آنها جدا کنیم مشکل است.

سپس نظر مبارک خود را بیان می کنند به اینکه: اظهر اینست که در مثال ۲ و ۳ علم اجمالی مؤثر است و موجب احتیاط ولی در مثال اول خیر و بیش از این توضیحی نمی دهند.

اما محشّین و شرّاح رسائل در مقام توضیح گفته اند: سرّ مطالب آنست که در مثال ۲ و ۳ خطاب یک خطاب مطلق است و مشروط به شرطی نیست بدین معنی شخصی که تجارت را پیشه کرده از همان اول حرمت معامله ربویه و اجتناب عن الرّبا در حق او منجز است و وجوب آمده چه هم اکنون مبتلا به معامله ربویه باشد که زمان فعلیت وجوب و تکلیف با فعلیت واجب و مکلف به همزمان است و چه در آتیه دورو نزدیک مبتلا به ربا شود باز هم تکلیف فعلی است ولی مکلف به استقبالی است و این مانعی ندارد بلکه

از قبیل واجب معلّی است که صاحب الفصول در علم الاصول عنوان کرده که وجوب فعلی و حالی ولی واجب استقبالی است پس خطاب اجتناب فعلی است.

و در نتیجه اطراف شبهه آن حال مخصوص را دارند که نسبت به هر طرف اگر علم تفصیلی می آمد خطاب منجز می شد.

و هکذا نسبت به مثال سوّم که خطاب فِ بنذرک منجز است

اما در مثال اوّل واجب، واجب مشروط است و شرط الوجوب حیض است و تا شرط محرز نشود مشروط هم نیست و لذا اگر شک کردیم که الآن حائض است یا نه شک می کنیم که آیا هم اکنون خطاب تنجیزی داریم یا حداکثر یک خطاب تعلیقی است؟ و عندالشک از اصالة البرائة استفاده می کنیم پس آندو مثال از قبیل علم اجمالی به اصل تکلیف و شک در مکلف به است و این یکی از قبیل شک در اصل تکلیف است البته از طرح مطلب بعدی کاملاً پیدا است که شیخ اعظم خیلی روی این فرق گذاری متکی نیست زیرا که مسئله مبتنی بر اینست که ما زمان وجوب را از زمان واجب منفک کنیم و بطلان آن در اصول ثابت شده و لذا در مثال ۲ و ۳ هم وجوب خطاب تنجیزی نسبت به همه اطراف معلوم نیست.

جواب سئوال دوّم: تا به حال مکرّر عنوان شده که ما بین دو مقام ملازمه وجود دارد بدین معنی که اگر علم اجمالی مؤثر است پس همانطوریکه مخالفت قطعیه اش حرام است موافقت قطعیه اش باید واجب باشد و اگر مؤثر نیست پس باید مخالفت قطعیه اش هم جایز باشد و علم اجمالی کالجهل رأساً باشد و حیث اینکه در ما نحن فیه علم اجمالی سبب وجوب احتیاط نیست پس سبب حرمت مخالفت قطعیه هم نیست آنگاه نوبت می رسد به مراجعه به اصول عملیه.

و در مثال اول تا روز بیست و هفتم ماه از استصحاب طهر استفاده می شود و مرد حق دارد با زن آمیزش کند و برای زن هم حق ورود به مسجد و قرائت عزائم محفوظ است ولی روز بیست و هفتم جای استصحاب طهر نیست چون یقیناً آن حالت سابقه طهر در این مدت یکبار نقض شده که شاید به همین سه روز اخیر باشد و لذا استصحاب مشکل دارد و نقض یقین به یقین است ولی از اصول عملیه دیگر که اصالة الحلیة باشد استفاده کرده و وضعیت آن سه روز هم روشن می شود.

و در مثال دوم نسبت به حلیت و حرمت تکلیفیّه از اصالة الاباحة و الحلیة مدد می گیریم و می گوئیم نسبت به هر معامله ای که تاجر شک دارد که ربوی است یا نه حرام است یا نه؟ اصل را بر حلیت بگذارد و نسبت به حرمت وضعیه یعنی فساد بنا را بر اصالة الفساد در معاملات بگذارد و در نتیجه از این معامله اجتناب کند و اثر بر آن مترتب نکند.

سؤال: مگر نه اینست که شک ما در صحت و فساد این معامله مسبب است از شک ما در حلیت و حرمت؟ خوب ما اصل سببی را جاری کرده و حکم به حلیت کردیم پس خود بخود وضع مسببی روشن شده و باید حکم به صحت کنیم فساد چرا؟

جواب: خوشبختانه فساد و بطلان در معاملات تابع حرمت نیست [بر خلاف عبادات] و هیچکدام مسبب از دیگری نیستند بلکه هر کدام علیحده دلیل دارد و هر دو در ما نحن فیه مسبب هستند از شک در ربوی بودن و نبودن و لذا نسبت به هر کدام به اصل آن مراجعه می شود.

و در معاملات هیچگونه ملازمه ای نیست میان حرمت و فساد بلکه ممکن است حرام باشد و فاسد نباشد مثل ظهار، بیع عندالنداء علی قول و ... و ممکن است فاسد باشد ولی حرام نباشد مثل معامله ربویه ای که جاهل قاصر

انجام می دهد که فاسد است ولی عقاب آور نیست یعنی حرمت تکلیفی ندارد و مثل معامله ربویه شخص ناسی، و مثل معامله ربویه طفل ممیز که بنابر قولی معاملات او با اذن ولی صحیح است ولی معذک معاملات ربویه او صحیح نیست پس اگر طفلی چنین معامله ای کرد عقاب ندارد ولی معامله فاسد است و موجب نقل و انتقال نمی شود.

قوله: و لیس هنا:

اگر کسی بگوید: چه مانعی دارد که نسبت به شک در حکم تکلیفی یعنی حلیت و حرمت از اصول عملیه یعنی اصالة الحلیة و الاباحه استفاده کنیم و نسبت به شک در حکم وضعی یعنی صحت و فساد هم از اصول لفظیه یعنی اصالة العموم او فوا بالعقود استفاده کنیم و حکم به صحت کنیم چون او فوا بالعقود می گوید: هر عقدی واجب الوفاء است یعنی هم صحیح است و هم لازم و در ما نحن فیه این معامله مشکوک را هم شامل می شود و ببرکت آن حکم به صحت می کنیم و نوبت به جریان اصالة الفساد نمی رسد؟

ما در جواب خواهیم گفت: به دو دلیل اینجا جای تمسک به اصالة العموم نیست:

اولاً چنین استفاده از عمومی از قبیل تمسک به عام در شبهه مصداقیه دلیل خاص است.

بیان مطلب: گاهی شبهه در مصداق خود دلیل عام است فی المثل مولی فرموده اکرم العلماء ما در خارج نسبت به هزار نفر یقین داریم که عالماند و مشمول این عنوان هستند و نسبت به ده هزار نفر مثلاً یقین داریم که عالم نیستند و از عنوان عام موضوعاً خارج هستند ولی نسبت به پانصد نفر مثلاً شک داریم که آیا عالماند تا داخل در عام بوده و اکرامشان واجب باشد

یا جاهلند تا واجب الاکرام نباشند اینجا شبهه در مصداق خود دلیل عام است یعنی شک ما در اصل صدق عنوان است و در این باب بالا جماع تمسک به عام جایز نیست زیرا شرط اساسی تمسک به اصالة العموم و الاطلاق احراز صدق عنوان است و در چنین موردی صدق محرز نیست پس شرط منتفی است و اذا انتفی الشرط انتفی المشروط.

آری تمسک به عام مال شک در مراد پس از احراز صدق است و گاهی شبهه در مصداق دلیل خاص است مثلاً یکجا فرموده اکرم العلماء و جای دیگر فرموده: لا تکرم الفساق منهم و در خارج هزار نفر عالم وجود دارد که فرضاً هشتصد نفر آنها قطعاً عادل و در تحت اکرم العلماء باقی اند و صد نفر آنها قطعاً فاسق و از تحت عموم اخراج شده و داخل در تحت عنوان دلیل خاص اند ولی نسبت به صد نفر شک داریم که آیا فاسقند تا داخل در خاص باشند یا عادلند تا در تحت عام باقی مانده باشند اینجا اگر بخواهیم نسبت به موارد مشکوک که از اصالة العموم استفاده کنیم نامش تمسک به عام در شبهه مصداقیه دلیل خاص است که آنهم عند اکثر صحیح نیست چنانکه در مباحث الفاظ تقریر شده.

حال ما نحن فیه من هذا القبیل زیرا که عامی داریم به نام او فوا بالعقود و خاصی داریم به نام اینکه: معاملات ربویّه فاسد و باطلند و در خارج فرضاً صد معامله انجام می گیرد که یقیناً هشتاد معامله ربوی نیست و در تحت عموم او فوا بالعقود باقی است و ده تا ربوی است قطعاً و داخل در تحت دلیل خاص است و نسبت به ده تا معامله شک داریم که آیا داخل در عنوان خاصند یا عام؟ و در چنین موردی تمسک به عام جایز نیست.

و ثانیاً بر فرض که تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص جایز باشد در خصوص مواردی است که پای علم اجمالی در میان نباشد

بلکه مجرد شک بدوی باشد مثلاً ابتدا به ساکن به معامله ای بر خوردیم که شک داریم ربوی است یا نه از عموم استفاده می کنیم ولی در مواردیکه علم اجمالی داریم به ربوی بودن برخی از این معاملات مشکوک که مثل مانحن فیه اینجا جای تمسک به عام نیست زیرا که از سه حال خارج نیست:

- ۱- یا نسبت به همه اطراف شبهه از اصالة العموم کمک می گیریم که این باطل است چون با وجود علم اجمالی یا اصول لفظیه جاری نمی شوند و یا اگر هم جاری شوند تعارض و تساقط می کنند.
- ۲- و یا نسبت به بعض اطراف از اصل لفظی مدد می گیریم که این ترجیح بلامرجح است و هو محال.

۳- و یا نسبت به هیچطرفی از اصالة العموم استفاده نمی کنیم و هو المطلوب آنگاه حتماً نوبت به اصول عملیه می رسد که اصل اولی در معاملات همان اصالة الفساد است [علم اجمالی و دوران بین المتباینین].
 قوله: اللهم الآ...:

مستشکل می گوید: بالاخره از دو حال خارج نیست: ۱- یا علم اجمالی مؤثر است ۲- یا بی اثر، اگر علم اجمالی مؤثر باشد پس باید همانگونه که جلو اصول لفظیه را می گیرد جلو اصل عملی یعنی اصالة الحلیه را هم بگیرد و از جریان هر دو ممانعت کند و اگر مؤثر نیست پس همانگونه که مانع از جریان اصلی عملی نمی شود همچنین نباید از جریان اصل لفظی ممانعت کند فلماذا التفصیل و التفریق!؟

مرحوم شیخ می فرماید: انصاف اینست که قیاس مع الفارق است بدلیل اینکه اصول عملیه یک سلسله اصول و قواعد تبعیدی ای هستند که هر کجا علم اجمالی مناط منجزیت را نداشت جاری می شوند و در ما نحن فیه چنین است ولی اصول لفظیه یک امور تبعیدی نیستند بلکه تابع ظهورند

و با آمدن علم اجمالی این عام از ظهور می افتد و لذا قابل تمسک نیست.

قوله: فتأمل

اشاره به همین وجه الفرق است که بیان شد.

و اما مثال نذر یا مثال سوّم: به فرموده مرحوم آشتیانی: فیتعین الرجوع

الی اصالة الاباحة علی القول بعدم تأثیر العلم الاجمالی فيه اذ لا اصل فيه غیر هما كما هو ظاهر.

تنبیه هفتم

تنبیه هفتم از تنبیهات علم اجمالی و شبهه محصوره راجع به اینست که در باب علم اجمالی و شبهه محصوره گاهی اطراف شبهه شیئین یا اشیاء هستند مثل اینکه اجمالاً می دانیم احد المایعین خمر است یا احد هما نجس است یا احد الشیئین غصبی اند و... تا به حال هر چه بحث شده پیرامون این بخش بوده و گاهی اطراف شبهه مربوط به اشخاص مکلفین است.

و این نیز دو قسم می شود زیرا که گاهی طرفین شبهه دو یا چند نفرند و پای دو نفر یا بیشتر در بین است همانند دو نفریکه جامه مشترک دارند و در آن منی مشاهده شده و الآن این دو نفر علم اجمالی دارند که احد هما جنب هستند در چنین موردی علم اجمالی مؤثر نیست زیرا که مکرراً گفته ایم هر کجا چنین باشد هر مکلفی وظیفه دارد به حساب خودش برسد و کاری بدیگری نداشته باشد زیرا که اجراء اصل در طرف دیگری برای او تأثیری ندارد و وقتی به وضع خود رسیدگی می کند شک در جنابت و وجوب غسل و حرمت دخول مسجد و... دارد از اصول عملیه عدمیه و وجودیه مدد گرفته و حساب خویش را تصفیه می نماید.

ولی گاهی طرفین شبهه مربوط به شخص واحد است و پای یک نفر در میان است نظیر خنثی که اجمالاً می داند که یا مخاطب به خطابات مردان است و یا زنان در اینجا من باب المقدمة باید بدانیم: در اسلام اکثر واجبات و محرمات میان مردان و زنان مشترک است ولی پاره ای از تکالیف مختص به مردان و پاره ای هم مخصوص خانها است با حفظ این نکته می گوئیم: اگر ما خنثی را طبیعت ثالثه بدانیم کما علیه جماعة در اینجا خنثی نه مخاطب به خطاب رجال و نه نساء است و آزاد است.

آری فقط مشترکات را باید انجام دهد ولی اگر معتقد باشیم که خنثی در واقع یا مرد است و یا زن و طبیعت ثالثه نیست کما علیه الاکثر و هو الحق در اینجا می گوئیم خنثی علم اجمالی دارد که یا مخاطب به خطابات مختصه به رجال است و یا خطابات نساء حال آیا چنین علم اجمالی مؤثر و موجب احتیاط هست یا خیر؟

مرحوم شیخ ابتدا جایگاه این علم اجمالی را مشخص می کنند و می فرمایند: در تنبیه اول آوردهیم به اینکه در موارد علم اجمالی گاهی یک خطاب معین و معلوم بالتفصیل وجود دارد ولی مردد است که آیا در این موضوع است یا در آندیگری مثل خطاب اجتنب عن الخمر نسبت به مشتهین به خمیریت و یا اجتنب عن النجس در مشتهین به نجس و...

و گاهی اصلاً خطاب واحد معینی در کار نیست بلکه خطاب مردد وجود دارد یعنی علم اجمالی داریم که احد الخطابین در اینجا موضوع دارد.

مثلاً یا مخاطبیم به اجتنب عن النجس و یا به لا تغصب و ... و در همانجا بیان شد که عقلاً و نقلاً فرقی میان این موارد نیست بلکه در جمیع صور مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیه واجب است.

و ما نحن فيه من هذا القبیل که خنثی اجمالاً می داند که احد الخطابین در حق او موضوع دارد یا خطاب رجال و یا خطاب نساء و طبق همان بیان این علم اجمالی مؤثر است و موجب احتیاط می شود پس احکام ذیل برای خنثی ثابت می شود.

الف: هم باید از لباسهای مختصه به رجال اجتناب کند و هم از البسه مختصه به نساء مگر بقدر ضرورت.

ب: هم باید از نظر کردن به مردان اجتناب کند و هم از نگاه کردن به زنان مگر محارمش.

ج: هم باید از استماع صوت مردان بگریزد و هم از استماع صوت زنان.
د: هم باید از سخن گفتن با رجال فرار کند و هم از تکلم با نساء مگر به قدر ضرورت.

ه: هم باید از انتخاب شوهر اجتناب کند چون انوثیت او محرز نیست و عقدش اثر ندارد و هم باید از انتخاب همسر اجتناب کند چون رجولیت او محرز نیست پس شک می کند که عقد او اثر دارد استصحاب عدم می آید، استصحاب وجوب حفظ فرج می آید و...

و: هم باید آلت رجولیت را بپوشاند و هم آلت انوثیت را چون یا مخاطب است به خطاب مردان «یحفظوا فروجهن» و یا به خطاب زنان «یحفظن فروجهن» و اما معامله زنان و مردان با خنثی:

هر دو گروه می توانند صوت خنثی را استماع کنند چون وقتی در علم اجمالی پای دو کس به میان آمد هر کس باید به حساب خود برسد و وقتی حسابرسی کرد شک می کند در حلیت و حرمت از اصل حلیت استفاده می کند و کاری هم به دیگری ندارد و اما مسئله نظر: آیا هر دو گروه آزادند و می توانند به خنثی نظر کنند یا نه؟

به عقیده ما آری حق نظر دارند به همان دلیل مذکور یعنی اصالة الحلیه . ولی جماعتی بر آنند که: زنان و مردان هم باید از نظر به خنثی اجتناب کنند اما مردان به دلیل عموم آیه شریفه: و قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم... کیفیت استدلال: جمله یغضوا من ابصارهم عمومیت دارد منتها خرج ما خرج که عبارت باشد از ۱- مائیلین یعنی مردان دیگر ۲- و زنان محرم و بقى ما بقى که عبارت باشد از زنان نامحرم و افراد خنثی پس به حکم عموم مردان باید از خنثی چشم پبوشند.

جواب ما: اولاً آیه شریفه مفید عموم نیست زیرا شما می خواهید از راه حذف متعلق عمومیت را بر داشت کنید ولی در مباحث الفاظ ثابت شده که حذف متعلق سبب اجمال است نه عمومیت و وقتی مجمل شد قدر متیقن را اخذ می کنیم که نظر به زنان حرام است ولی در مازاد مشکوک یعنی خنثی از اصل برائت و حلیت مدد می گیریم پس نظر به خنثی بر مردان حرام نیست.

و ثانیاً بر فرض عمومیت چنین استدلالی تمسک به عام در شبهه مصداقیه است و هو باطل و اما زنان به دلیل عموم آیه شریفه: و قل للمؤمنات یغضضن من ابصارهن و یحفظن فروجهن... و لا یبدین زینتهن الا لبعولتهن... در این آیه هم جمله یغضضن... عام است و خرج ما خرج که زنان دیگر و مردان محرم باشند و بقى ما بقى که مردان نامحرم و افراد خنثی باشند پس بر زنان به حکم عموم آیه نظر به خنثی حرام است.

جواب ما ما هم قبول داریم که آیه عام است به قرینه استثناء ذیل که الا لبعولتهن... باشد ولی اینجا جای تمسک به عام نیست چون شبهه مصداقیه است به این بیان در تحت آیه افراد غیر مائل باقی است و نظر به آنها حرام است و افراد مائل خارج شده و نظر به آنها حلال است.

و اما خنثی نمی دانیم آیا مماثل است تا خارج شده باشد و یا غیر مماثل تا باقی مانده باشد چنین موردی جای استفاده از عموم نیست باز هم نوبت می رسد به اصول عملیه و اصل عملی در چنین موردی اصالة الحلیة و الاباحه است فلا مانع از نظر رجال و نساء به افراد خنثی.

قوله: و يمكن ان يقال:

بعض الاخباریین از قبیل صاحب الحدائق مدعی شده به اینکه:

خطابات مشترکه میان رجال و نساء برای خنثی هم ثابت است.

و اما خطابات مختصه به هر یک از دو گروه زنان و مردان متوجه به خنثی نیست در نتیجه بر او احتیاط لازم نیست بلکه مجاز است از البسه مختصه به زنان یا مردان استفاده کند حتی در آن واحد و دفعه واحده تا چه رسد به استفاده تدریجی و نیز استماع صوت آنها بروی حرام نیست و تکلم با آنها بروی حرام نیست و... خلاصه در این باب علم اجمالی کلاعلم است و مؤثر نیست و برای اثبات این مدعا دو دلیل اقامه کرده اند:

۱- انصراف: مدعی شده اند که خطابات تکالیف مختصه به رجال

و نساء از خنثی مشکله که مجهول الرجولیه و الانوثیه است منصرف عنه و به غیر آن که معلوم الرجولیه و الانوثیه باشد منصرف الیه است و خلاصه این خطابات به افراد متعارف انصراف دارد و خنثی بر فرض در واقع مرد یا زن باشد فرد متعارف آنها نیست و مشمول خطابات نمی شود بویژه در مورد احکام شرعیه لباس که حرمت لباس زن برای مرد و بالعکس.

از روایاتی بر می آید که دلالت دارند بر حرمت تشبه رجل به مرثه و بالعکس و لاریب در اینکه این ادله انصراف دارند به افراد متعارف از رجال و نساء و فرد غیر متعارف را شامل نیستند. پس نتوان به اطلاق این ادله اعتماد کرد.

۲- علم اجمالی وقتی منجز تکلیف و سبب احتیاط است که مکلف سنخ خطابات خویش را در اسلام بداند و یقین کند که خطاب تفصیلی متوجه او هست البته خود این توجه خطاب تفصیلی به مکلف در یک تقسیم به چهار نوع منقسم می شود:

۱- گاهی هم خطاب شرعی معین و معلوم بالتفصیل است و هم موضوع یا متعلق آن مثل اینکه در خارج مایعی داریم که یقیناً خمر است و خطاب اجتنب عن الخمر نسبت به آن منجز است در این فرض بلا اشکال امثال واجب است و جای بحث نیست.

۲- و گاهی خطابی که متوجه مکلف است متعین است ولی موضوع الخطاب مردّد است بین الامرین او الامور مثل اینکه اجمالاً می دانیم یا این مایع خمر است یا آندیگری ولی هر کدام که باشد یقین داریم که خطاب اجتنب عن الخمر متوجه ما است و باز هم باید امثال شود.

۳- و گاهی خطابی که متوجه مکلف است مردّد است ولی موضوع آن متعین و مشخص است مثل اینکه یقین داریم به وجوب اجتناب از این مایع معین ولی مردّدیم که از باب اجتنب عن النجس باید از آن اجتناب کنیم؟ یا از باب اجتنب عن الغصب ولی هر کدام که باشد در اسلام ما مخاطب به هر دو هستیم و اگر ترک کنیم یقیناً با خطاب تفصیلی مخالفت کرده ایم.

۴- و گاهی هر دو مردّد است هم خطاب و هم موضوع آن مثل اینکه اجمالاً می دانیم یا این مایع نجس است و حرام و یا آن مرثه اجنبیه است و حرام پس اجمالاً می دانیم که یا مخاطب به خطاب اجتنب عن النجس هستیم و یا اجتنب عن الاجنبیه ولی هر کدام که باشد خطاب آن در اسلام متوجه ما هست و جای بحث نیست.

و اما در مورد خنثی هیچکدام از اینها نیست زیرا که دو دسته خطاب در

کار است نسبت به دو صنف از مکلفین که عبارتند از: زنها و مردها و خنثی نمی داند که مشمول کدامیک از دو خطاب است و در اسلام تکلیف او چیست در چنین موردی احتیاط واجب نیست.

قوله: و لکن:

مرحوم شیخ می فرمایند: هر دو شبهه قابل جواب است:

اما جواب دلیل اول: انصراف دو قسم است: ۱- بدوی ۲- ظهوری، منشأ انصراف بدوی عبارتست از غلبه وجود خارجی یک صنف نظیر انصراف کلمه ماء در عراق به ماء الفرات و الدجلة و منشأ انصراف ظهوری عبارتست از کثرت استعمال مثل اینکه عند العرف کلمه حیوان فراوان در غیر انسان استعمال شده بدرجه ایکه تا حیوان می گویند از آن غیر انسان تبادر می کند اگر چه بحسب وضع اینگونه نیست حال آن انصرافی که ارزشمند است انصراف ظهوری است نه بدوی و در ما نحن فیه انصراف بدوی است نه ظهوری.

اما اینکه ظهوری نیست چون قبول نداریم که کلمه رجل مثلاً استعمالش در معلوم الرجولیه و افراد متعارف بیشتر باشد بلکه رجل به معنای ذات ثبت له الرجولیه است وغالباً هم در همین معنا استعمال می شود چه ما علم داشته باشیم یا نه و رجل به این معنا خنثائی را هم که در واقع رجل باشد شامل است و هکذا کلمه مرثه نسبت به معلوم الانوثیه و مجهول الانوثیه.

و اما اینکه بدوی است چون در خارج افراد مرثه و رجل متعارف غالب و غیر متعارف یعنی خنثائیکه در واقع مرد یا زن باشد بسیار نادر است و ندرت سبب انصراف از آن نمی شود...

و اما جواب دلیل دوم: ما قبول نداریم که مناط وجوب احتیاط در باب علم اجمالی این باشد که اگر خطاب متوجه به خود را تفصیلاً می شناسد

باید احتیاط کند و الاً فلا بلکه مناط در منجزیت علم اجمالی آنست که هر یک از اطراف طوری باشند که اگر علم تفصیلی به همانطرف حاصل می شد حتماً و جزماً خطاب منجز می شد و در مورد خنثی چنین است زیرا که اگر علم به رجولیت پیدا می کرد خطاب رجال و اگر به انوئیت خطاب اناث حتماً متوجه او بود پس عندالعلم الاجمالی باید احتیاط کند و یا مناط مؤثر بودن علم اجمالی در اینست که در اطراف آن از اصول عملیه نتوانیم استفاده کنیم چرا که اجراء اصل در هر طرف معارض با اجراء آن در طرف دیگر می شود و در اثر آن یا جاری نمی شود و یا اگر جاری شود سقوط می کنند و نوبت به قانون علم اجمالی و احتیاط می رسد و در مورد خنثی چنین است چون اگر بخواهد بگوید: اصل اینست که مخاطب به خطابات زنها نیست از آنطرف هم اصل اینست که مخاطب به خطابات مردها نیست و ایندو اصل به برکت علم اجمالی تعارضاً و تساقطاً... پس باید احتیاط کند.

البته تا جائیکه عسر و حرج پیش نیاید و گر نه بزودی خواهد آمد که آنجا احتیاط نیست.

در خاتمه اگر بخواهیم خنثی را به کسی تشبیه کنیم باید به مکلفی تشبیه کنیم که علی الفرض تا چهار فرسخ مثلاً رفته و یک شب در آنجا مانده و برگشته ولی نمی داند که آیا وظیفه او قصر است یا اتمام؟ مخاطب به خطابات مسافرین است؟ یا حاضرین؟ که در اینجا احدی نگفته چون این مکلف نمی داند در اسلام به کدامیک، از این دو دسته خطاب مخاطب است پس آزاد است بلکه یا باید احتیاط کند یعنی هم قصر بخواند و هم اتمام و یا حداقل مخیر است.

[نکته: خطابات مشترکه میان زنان و مردان که مال انسانها است بالاجماع و بلکه بالضرورة برای خنثی هم ثابت است انما الکلام در خطابات

مختصه به رجال یا نساء است در این بخش هم اگر خنثی را طبیعت ثالثه بشماریم باز قطعاً اینگونه خطابات در حق او نیست چون او موضوعاً از رجل و مرثه بیرون است انما الکلام بر مبنای مشهور است که خنثی را طبیعت ثالثه ندانسته و مدعی هستند که خنثی یا مرد است در واقع و یا زن در این بخش هم باز گاهی خنثی از خنثاهای غیر مشکل است یعنی خنثائیکه راه برای شناخت او که مرد است یا زن باز است و هر کدام با امارات معلوم گشت همان خطابات را دارد انما الکلام در خنثای مشکل است...

تنبیه هشتم

دو نکته به عنوان مقدمه:

۱- در باب علم اجمالی سه مبنی وجود دارد:

الف: مشهور بر آنند که علم اجمالی بالجمله مؤثر است یعنی هم مخالفت قطعیه آن حرام و هم موافقت قطعیه اش واجب است.

ب: جماعتی بر آنند که علم اجمالی بالجمله بی اثر است و کالجمله رأساً می باشد پس نه تنها موافقت قطعیه با آن واجب نیست که مخالفت قطعیه اش هم حرام نیست.

ج: جماعتی معتقدند که علم اجمالی فی الجمله مؤثر است نه بالجمله یعنی مخالفت قطعیه اش حرام است اما موافقت قطعیه آن واجب نیست و به عبارت دیگر ارتکاب ماعدای مقدار حرام جایز است.

۲- گاهی اطراف شبهه در باب علم اجمالی با قطع نظر از علم اجمالی مجرای اصالة الحلیة اند یعنی هر کدام اگر مشکوک به شک بدوی بودند اصالة الحلیة در آن جاری می شد و گاهی اطراف شبهه مع قطع النظر عن

العلم الاجمالی محکوم به حرمت و مجرای اصالة الحرمة می باشند یعنی در اثر استصحاب مثلاً یا جهات دیگر حکم به حرمت آنها می شد ولی فعلاً علم اجمالی داریم که احد هما حلال و دیگری حرام است.

با حفظ این دو نکته مطلب را بر اساس هر سه مبنا حساب می کنیم:

اما بر مبنای مشهور: عندالمشهور لافرق ما بین اینکه اطراف شبهه با قطع نظر از علم اجمالی محکوم به حلیت باشند یا حرمت در هر حال علم اجمالی که آمد قانونش پیاده می شود و آن اینکه باید احتیاط کرده از همه اطراف اجتناب کنیم و آن ادله ای که جهت منجزیت علم اجمالی و وجوب احتیاط آوردیم عمومیت دارند و هر دو صورت را شامل هستند.

و اما بر مبنای دوم: جناب شیخ این را محاسبه نکرده ولی واضح است زیرا که اگر اطراف شبهه از قسم اول باشند حتماً و جزماً ارتکاب هر دو جایز است چون خود آنها که محکوم به حلیت اند و از طرف علم اجمالی هم چیز تازه ای حادث نشد ولی اگر اطراف شبهه از قبیل قسم ثانی باشند باز هم از سوی علم اجمالی احتیاط ثابت نشد ولی علی القاعده اگر اینها اصول عملیه را قبول کنند باید به برکت استصحاب حرمت و نجاست و ... حکم کنند به وجوب اجتناب از هر دو طرف که در این قسمت با ما هم عقیده اند منتها ما روی قانون علم اجمالی و آنها روی قانون اجراء اصول حکم به حرمت و لزوم اجتناب می کنند و اما بر مبنای سوم: سه قول بر این مبنا عنوان شده:

۱- فرق بگذاریم میان بخش اول و بخش دوم به اینکه در قسمت اول که اطراف شبهه با قطع نظر از علم اجمالی محکوم به حلیت باشند پس از علم اجمالی باید از مقدار حرام اجتناب کنیم و نه بیشتر ولی در قسمت دوم از هر دو طرف اجتناب کنیم منتها نه بر اساس علم اجمالی بلکه بر اساس جریان اصالة الحرمة.

ان قلت: با وجود علم اجمالی اجراء اصول عملیه مبتلا به معارض است و نباید جاری شود.

قلت: خیر اشکالی ندارد زیرا که هر کجا از اجراء اصول مخالفت قطعیه عملیه ای پیش نیاید مانعی ندارد حداکثر یک مخالفت التزامیه است که مانعی ندارد مرحوم شیخ می فرماید: در این بخش هم این گروه با ما موافقند منتها ما روی قانون علم اجمالی و آنها روی قانون اجراء اصلین طرفدار و جوب اجتناب هستند البته ثمرات عملیه هم دارد که مرحوم آشتیانی در شرح به یک نمونه آن اشاره فرموده فراجع.

۲- بطور عموم بگوئیم در همه جا اگر علم اجمالی آمد به مقدار حرام باید اجتناب کنیم و از ماعدای آن اجتناب واجب نیست بلکه حق ارتکاب داریم این قول از استدلال بعضی به اخبار مال حلال مخلوط به حرام فهمیده می شود که اصل اولی در آن حرمت است معذک گفته اند ارتکاب ما عدا الحرام جایز است.

۳- محقق قمی تفصیل داده میان مواردی که از قبیل اموال باشد با مواردی که از قبیل اعراض و نفوس باشد و فرموده آن اختلافات و تفصیل مال بخش اول است یعنی در امور مالی و اما در بخش دوم با ضرورت باید احتیاط کرد و از همه اطراف اجتناب کرد.

تنبيه نهم

گاهی انسان علم اجمالی دارد که یکی از این دو شیئی نجس هستند و باید من باب المقدمة العلمیه از هر دو اجتناب کند ولی گاهی شیئی ثالثی به احد المشتبهین مشتبه می شود در اینجا چه باید کرد می فرماید باید از

آن شیئی ثالث هم اجتناب کرد زیرا که اجتناب از آن مقدمه است برای اجتناب از احد المشتبهین و اجتناب از مشتبه مقدمه است برای اجتناب از حرام واقعی و مقدمه المقدمه مقدمه پس باید از هر سه یا چهار تا و ... اجتناب کرد و هو ظاهر لاغبار علیه.

پایان تنبیهات شبهه محصوره

شبهه غیر محصوره

آنچه تا بحال در رابطه با علم اجمالی و شبهه موضوعیه تحریمیّه بحث شد پیرامون شبهات محصوره بود که مقام اول از بحث را تشکیل می داد و اینک وقت آن رسیده که راجع به مقام ثانی یعنی شبهات غیر محصوره بحث و گفتگو کنیم و در این رابطه نیز دو بحث مطرح است.

۱- حکم شبهه غیر محصوره.

۲- موضوع شبهه غیر محصوره و یا بیان میزان در محصوره

و غیر محصوره بودن شبهه، و در رابطه با حکم نیز دو مقام مطرح است:

۱- موافقت قطعیه با علم اجمالی در باب شبهات غیر محصوره.

۲- بر فرض عدم وجوب احتیاط آیا مخالفت قطعیه و ارتکاب همه

اطراف جایز است یا خیر؟

اما مقام اول: مشهور اصولیین از قدیم الایام تا به امروز معتقد بوده

و هستند که: علم اجمالی در باب شبهه غیر محصوره نسبت به وجوب

موافقت قطعیه مؤثر نیست و سبب وجوب احتیاط نمی شود و مرحوم

شیخ اعظم نیز همین مدعا را دارند و برای اثبات آن از سوی اصولی ها

شش دلیل اقامه شده.

دلیل اول: اجماعات منقولہ: بعضی ہا صریحاً مدعی اجماع شدہ اند و کلمات بعضی ظہور دارد در اینکه بالا جماع در ما نحن فیہ احتیاط واجب نیست و ما اگر چه در مباحث ظنّ راجع بہ اجماع منقول بہ تفصیل بحث کردہ و بہ این نتیجہ رسیدیم کہ ارزش نداشتہ و حجّت مستقلّ نیست البتہ اگر منقول بہ خبر واحد مجردّ باشد. ولی در ما نحن فیہ می گوئیم:

اولاً این اجماع، از اجماعات منقولہ بہ خبر واحد مجردّ نیست بلکہ بہ خبر مستفیض [کہ حاکیان و ناقلان آن از سہ نفر متجاوزند ہر چند بہ حدّ تواتر نرسیدہ] است و جماعتی از محققین بزرگ از قبیل شہید ثانی - محقق ثانی و آقا وحید بہبہانی و... ناقل آند و این خود تا حدود زیادی اطمینان آور است.

و ثانیاً ما گفتیم کہ اجماع منقول بہ تنہائی حجّیت ندارد ولی گاهی با انضمام امارات و قرائن فراوان و تراکم ظنون برای انسان اطمینان حاصل می شود کہ حداقل یک دلیل معتبری بودہ کہ ہمگان اینگونہ حکم کردہ اند و آن امارات در ما نحن فیہ عبارتند از: شہرت محصلہ عظمیہ، ادّعی سیرہ مسلمین در اعصار و امصار، ادّعی نفی خلاف، ادّعی ضرورت در بعض مصادیق شبہہ غیر محصورہ [مثل اینکہ اجمالاً بدانیم کہ یکی از اشیاء عالم نجس است کہ بالضرورۃ اجتناب از ہمہ اشیاء لازم نیست]، و ادّعی نفی ریب در مسئلہ و... کہ تمام اینہا اماراتند و ثالثاً مسئلہ ہم یک مسئلہ فرعیہ فقہیہ است [چون از روز اول گفتہ ایم کہ بحث از شبہات موضوعیہ در اصول یک بحث استطرادی است...] آنگاہ یک چنین اجماعی با یک چنان اماراتی در یک همچو مسئلہ ای حتماً کافی است و می توان بدان بسندہ کرد.

دلیل دوم: احتیاط در شبهات غیر محصوره مستلزم عسر و حرج است

«صغری»

و هر حکمی که مستلزم عسر و حرج باشد در اسلام منفی است

«کبرا»

پس احتیاط در شبهه غیر محصوره منفی است و واجب نیست

«نتیجه»

در این استدلال کبرای کلی از واضحات است و نیازی به بیان ندارد

و آیات و روایات فراوانی مثبت آنست انما الکلام در اثبات صغری است:

این جمله صغری دو گونه قبل تفسیر است که نتیجه آنها متفاوت است.

۱- منظور این باشد که در جمیع موارد شبهات غیر محصوره برای جمیع

افراد مکلفین احتیاط کردن و عسر و حرج دارد و سبب فرو افتادن در تنگنا

است این تفسیر بالوجدان باطل است زیرا که هیچ موردی از موارد شبهه

غیر محصوره را نمی یابیم مگر اینکه در آنجا اگر هم برای هفتاد نفر احتیاط

حرجی باشد ولی برای سی نفر یا کمتر و یا بیشتر احتیاط و اجتناب از همه

اطراف کاملاً میسر است و مشقت ندارد.

۲- منظور این باشد که در اغلب موارد شبهات غیر محصوره برای اغلب

افراد مکلفین احتیاط کردن مشقت بار و حرجی است هر چند در قلیلی

از شبهات احتیاط برای نوع مردم آسان باشد و یا در نوع شبهات برای قلیلی

از مردم احتیاط یُسَر داشته باشد فی المثل علم اجمالی داریم که یکی از اثاث

البیت نجس است در اینجا اجتناب از همه آنها برای اهل منزل مضیقه است،

علم اجمالی داریم که یکی از منازل فلان شهر غصبی است در اینجا هم

اجتناب از همه منازل آن بلده برای اکثر مردم آن منطقه عُسَر دارد و...

مستدل مدعی است که منظور ما عسر و یسر غالبی است که در

اغلب شبهات برای اغلب مردم احتیاط حرجی است و وقتی منظور این شد مسئله احتیاط در شبهه غیر محصوره مشمول این آیات شریفه می گردد: «یرید الله بكم اليسر و لا یرید بكم العسر» و احتیاط در ما نحن فیه عسر است پس خداوند آن را اراده نمی کند و از بندگان نمی طلبد. «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» و وجوب احتیاط در ما نحن فیه حرجی است پس از طرف خداوند جعل و تشریح نشده و به برکت این آیات مطلوب ما اثبات می گردد.

البته خود این آیات دو گونه تفسیر شده:

۱- منظور عسر و یسر شخصی باشد نه نوعی و غالبی یعنی هر کجا و برای هر شخصی که حکمی و تکلیفی از وجوبی تا تحریمی حرجی شد از دوش او بر داشته می شود و کاری به اشخاص دیگر ندارد و خلاصه یک قانون کلی نیست که در حق همگان ثابت شود نظیر مورد وضو که برای هر کس حرجی نیست واجب و برای هر کس حرجی شد واجب نیست و هكذا غسل و...

۲- منظور آیات عسر و یسر نوعی و غالبی باشد یعنی بصورت قانون کلی در هر کجا که تکلیفی برای نوع مردم مشقت آور است از عهده همگان برداشته شده اعم از وجوبی همانند روزه در سفر و قصر در مسافرت و ... و یا تحریمی همانند حرمت و نجاست استفاده از آهن که در بعض روایات آمده و ... و هر کجا حکمی برای نوع مردم یسر داشت آن حکم در حق همگان جعل می شود منتها آن اقلیتی که بر ایشان مشقت دارد استثناء می شوند.

حال مستدل می گوید: اگر چه متبادر به ذهن از آیات همان تفسیر اول است که معیار عسر و حرج شخصی باشد به دلیل ضمیر جمع مخاطب که مفید عموم استغراقی است یعنی هر فردی حکم خاص به خود را دارد

و با مقایسه با مواردی از قبیل کتب علیکم الصیام و... بخوبی روشن می شود و اگر مراد این شد در این جهت فرقی میان شبهه محصوره و غیر محصوره نیست و به درد مستدل نمی خورد.

ولی ما ناچاریم این آیات را بر احتمال ثانی که خلاف ظاهر هم هست حمل کنیم به قرینه روایات فراوانی که وارد شده مبنی بر اینکه احکام الهی دائرمدار عسر و یسر نوعی و غالبی است نه نادری یعنی هر کجا عسر غالبی باشد آن وجوب یا حرمت از همه مرتفع می شود و هر کجا یسر غالبی باشد آن حکم جعل می شود... و وقتی به کمک این روایات از آن آیات عسر و حرج غالبی فهمیده شد می گوئیم: در ما نحن فیه هم احتیاط در اغلب شبهات غیر محصوره برای اغلب مردم حرجی است پس مشمول این آیات است پس بر داشته شده و واجب نیست.

جواب مرحوم شیخ: ما از این استدلال روی هم رفته چهار جواب تهیه دیده ایم.

۱- اولاً همانطوریکه خود مستدل هم اعتراف کرد این آیات ظهور در عسر و حرج شخصی دارند نه نوعی و اگر شخصی شد لا فرق میان شبهه محصوره و غیر محصوره و بلکه لا فرق میان شبهات و واجبات و محرمات مسلمّه که با آمدن عسر و حرج از دو ش همان شخص برداشته می شود پس با این بیان شما نمی توانید در خصوص شبهه غیر محصوره عدم وجوب احتیاط را اثبات کنید.

۲- قوله و اما ارتفاع...

این اشاره به جواب دوم است و آن اینکه: ادله عناوین ثانویه از قبیل قانون لاضرر و حدیث رفع و از جمله آنها ادله عسر و حرج عموماً در مقام امتنان صادر شده اند آنها امتنان بر جنس الامّه و جمیع افراد امت

نه بر صنف خاص یا اقلیت ویا اکثریت و... وورود آنها در مقام امتنان مقتضی است که حمل کنیم بر عسر و حرج شخصی و بگویند برای هر شخصی که احتیاط کردن و اجتناب از فلان عمل یا ارتکاب آن عسر دارد خدا بر او منت گذاشته و آن حکم را از دوش وی بر داشته و برای هر شخصی که این تکلیف یسر دارد در حق او ثابت است تا به مصالح واقعیه برسد نه اینکه اگر تکلیفی برای اکثریت مشقت داشت از دوش همه بر داشته شود که این امتنان بر کلّ امت نیست زیرا برای هشتاد نفر مثلاً مصلحت تسهیل درست می شود ولی برای بیست نفر که انجام آن آسان است و مصلحت تسهیل هم ندارد اگر از عهده آنها هم بر داشته شود مستلزم تفویض مصلحت واقع است بدون جایگزینی آن با مصالح مهمّه دیگر و هو خلاف الامتنان.

۳- قوله: و اما ماورد:

این اشاره به جواب سوم است:

مستدل مدعی شد که آیات عسر و حرج را باید بر عسر و حرج نوعی حمل کنیم سپس استشهاد کرد به اخباریکه از معصومین (ع) صادر شده مبنی بر اینکه احکام الهی دائرمدار عسر و یسر غالبی است و اینها قرینه بر مراد از آیات می شوند سپس نتیجه گرفت که در شبهه غیر محصوره هم در غالب موارد برای غالب مردم احتیاط حرجی است پس از دوش همگان بر داشته شده.

مرحوم شیخ می فرماید: این روایات شاهد بر کلام شما نیست و به درد مدّعی شما نمی خورد زیرا که معنای این روایات فراوان اینست که ما در اسلام موضوعات فراوانی داریم که هر کدام از سوی شارع به حکمی از احکام محکوم شده اند فی المثل: نماز واجب است، روزه واجب است، شرب خمر حرام است، اکل میته حرام است و...

حال منظور روایات اینست که در این موارد شارع مقدس هر حکمی را که برای هر موضوعی جعل فرموده عسر و یسر غالبی را مد نظر داشته است یعنی ملاحظه فرموده که اقامه نماز از اعمال مصلحت داری است که برای نوع مردم هم یسر دارد و لذا قانون وجوب نماز را تشریح فرموده و یا ملاحظه کرده که روزه گرفتن از اعمال مصلحت داری است که برای غالب مردم میسر است و لذا آن را واجب کرده و البته آن اقلیتی که به جهتی از جهات صوم برای آنها عسر دارد بصورت تبصره از قانون فوق مستثنا شده اند.

یا مثلاً ملاحظه فرموده که شرب خمر از جمله اعمال دارای مفسده ایست که ترک آن برای نوع مردم یسر دارد و لذا آن را تحریم فرموده است و... و متقابلاً ملاحظه فرموده که روزه گرفتن در حال مسافرت برای نوع مسافرین عسر و حرج است و لذا وجوب آن را از دوش عموم برداشته و حتی برای آن کسی هم که سهولت دارد واجب نیست.

یا مثلاً اجتناب از حدید و آهن برای نوع مردم عسر دارد و لذا آن را حرام یا نجس قرار نداده و... اینست مفاد آن اخبار و اما ما نحن فیه که از این قبیل نیست زیرا که ما در اسلام و لسان آیات و روایات موضوعی بنام شبهه محصوره و غیر محصوره نداریم که یکجا شارع مقدس فرموده باشد: اجتنب عن الشبهة المحصورة تا ما بگوئیم: چون در نوع موارد شبهه محصوره احتیاط یسر دارد بر ما واجب شده.

و جای دیگر فرموده باشد: لا يجب الاجتناب عن الشبهة غیر المحصورة تا ما بگوئیم: چون در نوع موارد شبهه غیر محصوره احتیاط حرج دارد لذا وجوبش از ما منفی است جاشا و کلا که چنین آیه و یا حدیثی داشته باشیم. آری اینگونه اصطلاحات از عناوین انتزاعیه ای هستند که حضرات

فقهاء عظام آنها را از ادله عناوین محرمات واقعیه انتزاع کرده اند و اسم گذاری کرده اند برای موضوعات پراکنده ای که هر کدام حکم خاص و دلیل مخصوص دارد و هر موردی باید دلیل همان مورد را مد نظر قرار دهیم و کاری با این عنوان عام و کلی که لادلیل علیه نداشته باشیم و وقتی هر مورد را جدا گانه حساب می کنیم می بینیم که احتیاط در آن مورد حرجی ندارد بعنوان مثال:

در شرع مقدس آمده: شراب حرام است، و چون امثال آن آسان بوده جعل شده منتها مکلف در خارج گاهی علم تفصیلی پیدا می کند به خمریت و گاهی علم اجمالی در این صورت هم گاهی اطراف شبهه محدود است نامش شبهه محصوره می باشد و گاهی نامتناهی است که نامش شبهه غیر محصوره است پس این تعبیرات در لسان شرع نیست، اسم است برای حالات مختلفی که در خارج برای مکلف و مکلف به پیش می آید آنگاه در خصوص این مورد بالوجدان اجتناب از خمر معلوم بالتفصیل برای نوع مردم یسر دارد کما اینکه اجتناب از خمر معلوم بالاجمال هم چه محصوره و یا غیر محصوره یسر دارد فاین العسر و الحرج؟

یا مثلاً در شرع مقدس فرموده: ازدواج با خواهر رضاعی حرام است آنگاه در خارج گاهی رضاعی بودن معلوم بالتفصیل است و گاهی معلوم بالاجمال... الکلام الکلام یا مثلاً شارع فرموده: میته حرام است و باز همین سخنان در آنجا هم می آید و وقتی اینگونه محاسبه می کنیم می بینیم که در نوع موارد شبهه غیر محصوره احتیاط حرجی نیست.

قوله و کان المستدل:

گویا مستدل، شبهه غیر محصوره را مثل شرب خمر، غضبیت و ... واقعه واحده و موضوع واحد حساب کرده که در شرع مقدس حکمی

باید داشته باشد و بعد پیش خود حساب کرده که در این واقعه واحده احتیاط برای غالب مردم در غالب موارد عسر دارد لذا وجوب آن برداشته شده درحالیکه ما دیدیم که این عنوان یک عنوان انتزاعی است و دلیلی ندارد آنکه دلیل دارد عنوان خمر، میته، اجنبیه، غضب و... می باشد که باید آن موارد را حساب کنیم و در آن موارد جدا جدا اصلاً احتیاط عسر و حرج ندارد و این دلیل قابل قبول نیست.

قوله: نعم لولزم:

آری در یک باب شرعی احتیاط کردن در شبهه غیر محصوره آن برای نوع مردم عسر و حرج دارد و آن باب نجاست و طهارت است که شارع فرموده: کل نجس حرام منتها گاهی ما علم تفصیلی داریم که هذا حرام باید اجتناب کنیم و گاهی علم اجمالی داریم به نجاست احد الامور و شبهه محصوره است باز اجتناب سهولت دارد و واجب.

ولی گاهی شبهه غیر محصوره است در چنین موردی در نوع مصادیق شبهه غیر محصوره در باب نجاست احتیاط کردن مضیقه است فی المثل علم اجمالی داریم که یکی از اثاث البیت نجس شد در اینجا اگر بخواهیم از همه اثاثیه اجتناب کنیم حرج است.

یا مثلاً یکی از نانوائیهای شهر نان نجس می یزد اگر بخواهیم از همه اجتناب کنیم حرج است و... و در این باب ما هم قبول داریم که احتیاط واجب نیست و از قضا آقایان هم مسئله عسر و حرج را در همین باب عنوان کرده اند نه ابواب دیگر آنگاه اگر در یک باب در شبهه غیر محصوره اش احتیاط عسری و حرجی شد و واجب نبود چه دلیل می شود که در ابواب دیگر هم که احتیاط حرجی نیست واجب نباشد؟ فلکّل واحد حکمه.

۴- قوله: مع ان لزوم:

جواب چهارم اینست که بر فرض بپذیریم که شبهه غیر محصوره واقعه واحده و دارای حکم واحدی است ولی باز هم قبول نداریم که احتیاط در اغلب موارد آن برای اغلب الناس حرجی باشد بدلیل اینکه در ۹۵٪ موارد شبهه غیر محصوره همه اطراف مورد ابتلاء مکلف نیست و ما سابقاً گفتیم که هر کجا بعض اطراف شبهه از محلّ ابتلا خارج شوند در آنجا نسبت به باقیمانده علم اجمالی کلا علم است و اثر ندارد حتی اگر شبهه محصوره هم باشد تا چه رسد به شبهات غیر محصوره آنگاه باقی ماند مثلاً ۵٪ که فرضاً در آنها همه اطراف شبهه مبتلا به است و در این موارد هم قبول نداریم که احتیاط کردن برای نوع مردم حرجی باشد فلذا دلیل دوم شما قابل قبول نیست.

دلیل سوم: اخبار حلیت: در این قسمت مستدلّ به یک سلسله اخبار که معروف به اخبار حلیت و اباحه می باشند استثناء نموده از قبیل: کل شیئی حلال... کیفیت استدلال: مفاد این اخبار اینست که هر کجا نسبت به حلیت و حرمت چیزی شک و تردید حاصل کردید وظیفه دارید در ظاهر حکم به حلیت نموده و آن را حلال بشمارید تا زمانیکه معرفت به حرمت حاصل کنید و نسبت به اطراف شبهه غیر محصوره باقطع نظر از علم اجمالی کلی ما روی هر ظرف که دست بگذاریم این تردید محسوس است پس به حکم این اخبار حکم به حلیت نموده و می گوئیم اجتناب از آن لازم نیست و هذا هو المطلوب.

سؤال: اگر طبق این بیان شبهات غیر محصوره مشمول اخبار حلیت می شوند پس باید طبق همین بیان شبهات محصوره نیز داخل در اخبار فوق باشند چون در اینجا هم با قطع نظر از علم اجمالی نسبت به هر طرف ما

شک در حلیت داریم پس باید بگوئیم فهو لک حلال با این مقایسه سؤال اینست که: پس چرا در شبهات محصوره شما اصالة الحلیة را جاری ندانسته و احتیاط شدید؟

جواب: اگر ما بودیم و تنها همین اخبار حلیت البته می گفتیم این اخبار تعمیم دارند و شبهه محصوره را هم در بر می گیرند و در آنجا هم حکم به حلیت می کنند منتها چه کنیم که اخبار دیگری هم داریم به نام عمومات توقف و احتیاط عندالشبهه که می گویند: قف عندالشبهة، احتط لدینک و ... که این احادیث هم فرا گیر بوده و دلالت می کنند بر وجوب احتیاط عندالشبهه چه محصوره باشد و یا غیر محصوره و با اخبار حلیت تعارض می کنند آنگاه به مقتضای قانون الجمع مهما امکن اولی من الطرح نتیجه می گیریم که موارد شبهه محصوره در تحت اخبار احتیاط و موارد شبهه غیر محصوره در تحت اخبار حلیت داخل شود پس دلیل ثالث در حقیقت جمع بین اخبار است.

قوله: و فيه أولاً:

مرحوم شیخ از این استدلال هم چهار جواب آماده کرده اند:

۱- اولاً دلیل ما بر وجوب احتیاط در باب علم اجمالی اخبار الاحتیاط نبود تا شما به مقتضای جمع آن نتایج را بگیریید بلکه دلیل ما بر وجوب احتیاط عبارت بود از خود دلیل عنوان حرام واقعی باضافه حکم عقل که تفصیلاً در مقام دوم شبهه محصوره بیان کردیم و خلاصه اینکه: دلیل حرام واقعی یعنی مثلاً اجتناب عن الخمر دلالت می کند بر وجوب اجتناب از خمر واقعی چه معلوم بالتفصیل باشد و چه بالاجمال هم پس در موارد علم اجمالی خطاب منجز داریم و باید امثال کنیم.

آنگاه عقل می گوید: تنها راه امتثال خطاب و ترک حرام واقعی

به احتیاط کردن واجتناب از همه اطراف شبهه است از باب دفع عقاب محتمل، از باب مقدمه علمیه... و این دلیل بطور مساوی شبهه محصوره و غیر محصوره را می گیرد و در نتیجه باید احتیاط کنیم به براهت.
 قوله: و قد تقدّم:

۲- بر فرض که دلیل بر وجوب احتیاط همان اخبار احتیاط و توقف باشد و لکن باز نوبت به تعارض و جمع بینهما نمی رسد زیرا سابقاً به تفصیل آوردیم که اخبار حلیت مخصوص به شبهات بدویّه است و اصولاً شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نیست زیرا که در این اخبار، حلیت مغیا شده به غایت حتی تعرف الحرام و عندنا معرفة الحرام اعم است از معرفت اجمالی و تفصیلی پس مجاری هر دسته از اخبار با دیگری فرق دارد و نوبت به تعارض و جمع بینهما نمی رسد.

۳- قوله و ثانيا:

بر فرض که اخبار حلیت عمومیت داشته و شبهات بدویّه و شبهه محصوره و غیر محصوره را عموماً شامل شوند ولی متقابلاً اخبار احتیاط به برکت اجماع اختصاص به موارد علم اجمالی دارند چه محصوره و یا غیر محصوره و در نتیجه این دسته از آن دسته اخص شده و قانون اینست که یقدم الخاص علی العام پس نسبت به شبهات غیر محصوره از اخبار احتیاط استفاده می کنیم نه احادیث حلیت.

۴- قوله: و الحاصل:

بر فرض قبول کنیم که اخبار احتیاط هم عمومیت دارند و شامل شبهات بدویّه می شوند و نتیجه آنست که این دو دسته اخبار با یکدیگر متعارض و متباین هستند نه عام و خاص و قانون متباینین اینست که در مرحله اول اگر جمع عرفی میسور است همان مقدم است و یکی از وجوه

جمع عرفی آنست که هر کدام از دو دلیل دارای قدر متیقنی بوده که بر آن حمل شود در اینجا چنین است زیرا که قدر متیقن از اخبار حلیت شبهه بدویه است و قدر متیقن از اخبار احتیاط شبهه محصوره است آنگاه شبهه غیر محصوره در وسط می ماند مستدل گفت: شبهه غیر محصوره را هم به اخبار حلیت می دهیم.

ما می گوئیم: این ترجیح بلا مرجح است زیرا کسی را رسد که بگوید: چرا به اخبار احتیاط ندهیم؟ فاین الرجحان؟
 قوله: الآ ان يقال:

این جمله استثنا از جواب چهارم است و مستشکل می خواهد مرجح بترشد و ثابت کند که شمول اخبار حلیت نسبت به شبهه غیر محصوره ارجحیت دارد باین دلیل که اخبار حلیت خیلی زیادند و این زیادی نشانه اهتمام ائمه (ع) است و اهتمام نشانه زیادی مصداق و موارد ابتلاء به آنست و الآ دو یا سه مورد اینهمه هیاو ندارد.

با این نکته می گوئیم: اغلب موارد شبهات بدویه به نحوی به شبهه غیر محصوره بر می گردد فی المثل شما الان شک دارید که لباستان نجس شد یا خیر؟ این شک بدوی است ولی وقتی توجه می کنید به اینکه قطعاً نجس در عالم وجود دارد که شاید آن نجس همین عبای شما باشد شک بدوی شما تبدیل به علم اجمالی و شبهه غیر محصوره می شود و هكذا در مثالهای دیگر.

و لذا مواردیکه صد در صد شک بدوی باشد یا نیست یا خیلی کم است آنگاه اگر ما موارد شبهه غیر محصوره را هم به اخبار احتیاط بدهیم لازم می آید که در تحت آنهمه اخبار حلیت تنها افراد انگشت شماری باقی بماند و این بار اندمان این اخبار سازگار نیست و لذا باید شبهات غیر محصوره را

هم به اخبار حلیت بدهیم تا مغبون نشوند.

قوله: فتدبر:

اشاره به وجوهی ممکن است که مرحوم آشتیانی متعرض شده یکی از وجوه اینست که بر فرض در شبهات موضوعیه این اخبار قلیل المصداق باشند ولی در شبهات حکمیه الی ماشاءالله مصداق دارند پس نگران این جهت نباشید که این عمومات مغبون می شوند...

دلیل چهارم: از برخی روایات استفاده می شود که صرف اینکه مکلف یقین دارد که در میان مشتبهات به شبهه غیر محصوره یک حرامی وجود دارد دلیل آن نمی شود که بر مکلف واجب باشد که از تمام اطراف شبهه اجتناب کند و خلاصه اینکه احتیاط پیشه کند.

از جمله این احادیث حدیث ابی الجارود از امام باقر(ع) معروف به حدیث جبن یعنی پنیر است که در کتاب محاسن برقی نقل شده و آن اینکه راوی از امام می پرسد:

یا بن رسول الله(ص) در بعض مناطق دیده شده که پنیر مایه هایشان را از حیوانات مرده می گیرند و در نتیجه پنیرهای آن منطقه نجس و واجب الاجتناب است اما آیا بلحاظ این علم باید از تمام پنیرهای دنیا اجتناب کنیم و خود را محروم سازیم؟

امام(ع) در مقام جواب دو جمله دارند که هر دو قسمت محلّ استشهاد

است:

در قسمت اول بصورت استفهام انکاری می فرمایند: امن اجل مکان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما فی الارض؟ یعنی این عقلانی نیست و کار منکری است که آدمی بجهت خاطر یک مغازه یا یک منطقه که پنیر مایه ها را از میته قرار می دهند از تمام پنیرهای دنیا اجتناب کند و تمامی آنها را

بر خود تحریم کند، خیر اجتناب لازم نیست.

سپس حضرت توضیح بیشتری داده و فرمودند: هر کجا علم تفصیلی پیدا کردی که پنیرهای فلان مغازه یا محله و یا منطقه نجس است حق نداری استفاده کنی ولی هر کجا که چنین یقینی نداری آزادی در خریداری کردن و فروختن و خوردن.

ملاحظه فرمائید با اینکه سائل یقین دارد که بعضی از پنیرهای موجود در بازار نجس میباشد معذک امام می فرماید: خودت را محروم نساز و به این علم اجمالی اعتنا نکن این بدان جهت است که اطراف شبهه غیر محصوره است و لذا علم اجمالی مؤثر نیست. در قسمت دوم امام (ع) و ضعیف خود را تشریح می کند و می فرماید: بخدا سوگند من خودم گاه و بیگاه به بازار می روم و گوشت و روغن و پنیر خریداری می کنم و یقین هم دارم که بعضی از این گوشتها مذکی نیست چرا که بسیاری از این بادیه نشینها و این سیاهان [که به شهر آمده و حیوانات را ذبح می کنند و یا در کشتارگاه مشغول چنین کاری هستند] احکام دین را بلد نبوده و به هنگام ذبح نام خدا را بزبان نمی آورند ولی معذک من به این علم خود اعتنا نکرده و خریداری میکنم چون شبهه غیر محصوره است و در آنجا علم اجمالی مؤثر نیست.

قوله الآ ان یدعی:

مرحوم شیخ این دلیل را نیز مردود دانسته و می فرمایند: در هر کدام از این دو فراز از حدیث دو احتمال وجود دارد که طبق یک احتمال این حدیث به درد مستدل می خورد و طبق احتمال دوم از محل بحث خارج است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

بیان مطلب: اما در فراز اول: یک احتمال همان بود که مستدل ذکر کرد ولی احتمال دیگر اینست که منظور حضرت این باشد که: شما دریک منطقه

دیده اید که پنیر نجس درست می کنند ولی مناطق دیگر را که ندیده اید آیا بخاطر آن یک منطقه از پنیرهای سایر مناطق هم اجتناب می کنید؟ خیر عقلای نیست، آری از پنیرهای همان منطقه اجتناب کنید.

بنابر این حدیث مربوط به باب شبهات بدویه می شود زیرا بطور طبیعی انسان وقتی دید که در یک منطقه پنیر نجس می فروشند نسبت به مناطق دیگر هم چنین احتمالی را می دهد هر چند یقین ندارد.

و امام میفرمایند به این احتمال اعتنا نکن پس ربطی بمانحن فیه ندارد. و اما در فراز دوم: یک احتمال همان بود که مستدل آورد و یک احتمال هم اینست که امام (ع) روی امارات تکیه کرد. و بر اساس اینکه اماره سوق المسلمین علامت تذکیه است اقدام به خریداری کرد نه روی اینکه شبهه غیر محصوره است به علم اعتنا نکرده و اگر برای اماره بود از محلّ بحث خارج است چون بحث مادر موردی است که هیچ اماره بخصوصی نفیاً و اثباتاً در کار نباشد.

قوله الا ان یقال:

مگر کسی بگوید که با وجود علم اجمالی امارات دیگر از قبیل سوق المسلمین و... حجیت و ارزشی ندارند در نتیجه امام که گوشت و غیره خریداری می کرده بر اساسی این اماره نبوده پس بر اساس این بوده که چون شبهه غیر محصوره است علم اجمالی مؤثر نیست پس این قسمت به درد استدلال می خورد.

ولی در آخر می فرماید: فتأمل که اشاره به اینست: اگر با وجود علم اجمالی ما از این امارات استفاده نکنیم لازم می آید که موردی برای کار برد این امارات باقی نماند و یا حدّ اقل بسیار کم مصداق شوند و لایلتزم به احد ولذا با وجود علم اجمالی هم این امارات قابل استفاده هستند پس آن احتمال

باقی است شاید امام بلحاظ اماره چنین کاری می کرده و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال پس این سری از احادیث هم نفعی به حال مستدل ندارد.

دلیل پنجم: مقتضی برای جریان اصل برائت در اطراف شبهات غیر محصوره موجود است و مانع هم از این جریان مفقود است پس مقتضی تأخیر خود را خواهد گذاشت و برائت جاری می شود اما وجود مقتضی: موضوع برائت عقلیه عدم البیان است و در شبهه غیر محصوره نسبت به هر طرف که حساب کنیم بیانی نرسیده پس قانون قبح عقاب بلا بیان جاری می شود و نیز موضوع برائت شرعیه عدم العلم است و در شبهه غیر محصوره نسبت به هر طرف بخصوص ما شک داریم پس قانون برائت شرعیه قابل جریان است که الناس فی سعة مالم یعلموا...

و اما فقدان المانع: مانع از جریان اصالة البرائة در اطراف شبهه غیر محصوره یکی از دو امر ذیل است:

۱- یا اخبار الاحتیاط مانع هستند که خوشبختانه قبلاً به تفصیل بیان کرده ایم که اینها ارشادی هستند یعنی ارشاد به حکم عقل می باشند و از سوی این اخبار حکم جدیدی نیامده آری اگر مولوی بودند صلاحیت مانعیت داشتند چون عمومیت داشته و موارد غیر محصوره را هم شامل میشوند.

۲- و یا مانع قانون علم اجمالی است که بگوئیم: در شبهه غیر محصوره ما علم اجمالی داریم به وجوب یک حرامی در میان مشتبهات پس خطاب اجتناب عن الحرام در حق ما منجز می شود و باید امثال کنیم و عندالعقل هیچ راهی برای امثال آن به غیر از احتیاط و اجتناب از همه اطراف وجود ندارد زیرا که به هر طرف دست بزنیم احتمال عقاب می دهیم و به حکم عقل دفع عقاب محتمل واجب است و لذا از باب مقدمه علمیه

باید از جمیع الاطراف اجتناب کنیم پس عمده مانع همانا احتمال عقاب است که عقل می گوید باید دفع شود.

ولی خوشبختانه اینهم مانع نیست زیرا که هر احتمالی عندالعقل منجز نیست بلکه اگر احتمال یک احتمال عقلانی باشد عقل می گوید باید بدان اعتنا کنی و ترتیب اثر دهی چنانکه در شبهات محصوره چنین است زیرا وقتیکه اطراف شبهه دو طرف بود نسبت به هر طرف انسان ۵۰٪ احتمال حرمت و عقاب می دهد و چنین احتمالی قطعاً عقلانی است و واجب الدفع است و هکذا اگر اطراف شبهه سه طرف باشد که احتمال ۳۳٪ می شود و باز هم عقلانی و واجب الدفع است و اگر اطراف شبهه چهار طرف باشد احتمالی ۲۵٪ است و...

اما اگر احتمال یک احتمال خیلی ضعیف بود [در اثر اینکه اطراف شبهه و احتمالات خیلی زیاد است] به درجه ایکه ملحق به عدم بود در اینجا عقلاء عالم بالوجدان به چنین احتمالی اعتنا نکرده و ترتیب اثر نمی دهند چند مثال: اگر فرض بفرمائید: شخصی به یکی از دو نفر نسبت ناروا بدهد و بگوید یکی از شما دو نفر زنا زاده هستید بدون تردید هر دو نفر بشدت ناراحت شده و رگهای گردنشان پر شده و در صدد انتقام بر می آیند ولی اگر بگوید یکی از مردم این شهر زنا زاده است احدی از اهالی شهر ناراحت نمی شوند چون اطراف شبهه خیلی زیاد است و یک در میلیون هرکسی احتمال دهد که با او بوده ولی اصلاً و ابداً به این احتمال اعتنا نمی کند.

یا مثلاً فرض بفرمائید: اگر در میان شهر دو نفر به اسم زید باشند و کسی به پدر یکی از آنها خبر دهد که زید نامی تصادف کرد و مرد بدون شک پدر ناراحت شده کار و کسب را رها کرده و راهی بیمارستان می شود تا یقین کند که آیا زید پسر او است یا خیر.

اما اگر بگویند یک نفر امروز در این شهر مرد اصلاً ناراحت نمی شود و کار کسب را رها نمی کند چون احتمال اینکه آن یکی فرزند او باشد خیلی ضعیف و بلکه کالعدم محسوب می شود و...

حال در مسئله علم اجمالی هم عقل می گوید: دفع عقاب محتمل واجب است و این در موردی است که احتمال عقلائی باشد اما در باب شبهات غیر محصوره چنین احتمالی عقلائی نیست و لذا احدی بدان ترتیب اثر نمی دهد و احتیاط نمی کند.

قوله: فتأمل:

اشاره به اینست که هر چند در شبهه غیر محصوره احتمال ضعیف است ولی محتمل که عقاب باشد قوی است و لذا عقلاء عالم احتیاط را از دست نمی دهند پس این دلیل هم قابل خدشه است.

دلیل ششم: غالباً در شبهات غیر محصوره همه اطراف شبهه محلّ ابتلاء مکلف نیستند بلکه بعض اطراف مورد ابتلاء هستند و اکثر اطراف مورد ابتلاء نیست و در چنین مواردی اگر شبهه محصوره هم باشد اجتناب لازم نیست و علم اجمالی مؤثر نیست تا چه رسد به شبهات غیر محصوره که در آنجا بطریق اولی احتیاط واجب نیست.

این دلیل هم قابل جواب است اگر چه مرحوم شیخ جواب نداده ولی به فرموده مرحوم آشتیانی: لکنه لایفی بتمام المطلب بل لیس محلّ الکلام اصلاً لانک قد عرفت انّ محلّ البحث فی الشبهتین ما کان جمیع الاطراف منهما محلاً لابتلاء المكلف دفعة واحدة غاية ما هناك کون عدم الابتلاء مع عدم حصر الشبهة غالباً و مع حصره اتفاقاً لکنه لا یفید بالنسبة الی محلّ البحث نعم لو کان عدم الابتلاء دائماً مع عدم حصر الشبهة کان التکلم فی حکمه فرضیاً غیر لایق بشأن العلماء لکن الامر لیس كذلك...

قوله: هذا غاية...:

این مقدار از استدلال نهایت مقداری است که برای عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره بدان استدلال شده و همانطوریکه ملاحظه کردیم بیشتر این ادله یا ابطال شد و دلالتی نداشت از قبیل دلیل دوم و سوم و یا دلالتشان قاصر بود از قبیل دلیل چهار و پنج و شش و لکن از مجموع این ادله با ضمیمه اجماع و آنهمه امارات می توان قاطع شد [اگر انسان معمولی باشیم] یا اطمینان پیدا کرد [اگر قدری وسواس علمی داشته باشیم] به اینکه احتیاط در شبهه غیر محصوره واجب نیست.

[البته فی الجمله یعنی با قطع نظر از اینکه در تمام اطراف شبهه احتیاط رعایت نشود یا در بعض اطراف] و با توجه به اینکه مسئله یک مسئله فرعیه فقهیه است می توان جهت اثبات آن به مظنه اکتفا کرد [البته بنابر اعتبار مطلق الظن در مسائل فرعیه].

و اما مقام دوم:

قوله: الاول:

تا اینجا در باب شبهه غیر محصوره.

بحث در این بود که آیا موافقت قطعیه و احتیاط واجب است یا خیر؟ و به این نتیجه رسیدیم که احتیاط کلی واجب نیست و اینکه بحث بر سر اینست که بر فرض عدم وجوب احتیاط آیا موافقت احتمالیه واجب است یعنی حداقل باید از بعض اطراف اجتناب کنیم و آن را بدل از حرام واقعی فیما بین بدانیم؟ و یا اینهم لازم نیست و بطور کلی ما آزادیم و حتی مخالفت قطعیه اش هم بلا مانع است؟

در جواب می گوئیم: اگر ما بودیم و قانون علم اجمالی [که مکرر تا بحال ذکر شده و تفصیل آن در دلیل دوم از ادله وجوب موافقت قطعیه

در شبهه محصوره بیان شد و آن قانون فرا گیر بوده و آن قانون فرا گیر بوده و فرقی میان محصوره و غیر محصوره نمی گذاشت] باید بگوئیم در شبهه غیر محصوره هم احتیاط واجب است و باید از همه اطراف اجتناب کنیم منتهی بر اساس ادله ششگانه ایکه عنوان شد به این نتیجه رسیدیم که در ما نحن فیه احتیاط واجب نیست و اما اینک داستان مخالفت قطعیه چه خواهد شد باید به همان ادله برگشته و مفاد و مقتضیات آنها را بررسی کنیم: مرحوم شیخ می فرمایند: آن ادله به دو دسته تقسیم می شوند:

۱- برخی از آنها مفاد شان اینست که احتیاط کلی یعنی اجتناب از همه اطراف لازم نیست اما نسبت به جواز ارتکاب کل ساکتند و آنها عبارتند از دلیل دوم و چهارم و ششم:

اما دلیل دوم: این دلیل می گوید چون احتیاط و اجتناب از همه اطراف عسر و حرج دارد و لذا واجب نیست پس تا زمانیکه عسر و حرجی پیش نیامده علی القاعده باید احتیاط کرد به حکم الضرورات تتقدر بقدرها پس احتیاط جزئی را رد نمی کند.

و اما دلیل چهارم: اجتناب از سایر امکنه لازم نیست و اما نسبت به اجتناب از پنیرهای همان منطقه ساکت است و دلالت نمی کند بر جواز و لذا در این بخش به قانون علم اجمالی پناهنده می شویم.

و اما دلیل ششم: این وجه ششم اصولاً محل بحث ما را شامل نیست تا از مقدار دلالت آن بحث شود زیرا چنانکه قبلاً از قول مرحوم آشتیانی آوردیم بحث ما در شبهات محصوره ایست که همه اطراف آن محل ابتلاء باشد.

۲- برخی از ادله مفادشان تعمیم و اطلاق دارد و به ظاهرش دلالت می کند که ارتکاب همه اطراف جایز است و آنها عبارتند از دلیل اول و سوم و پنجم، بیان مطلب:

اما دليل اول: معقد اجماع عبارتست از اينکه در شبهات غير محصوره اجتناب واجب نيست و ظاهر اين تعبير اطلاق دارد يعنى شامل ميشود هم اجتناب از بعض و هم از کل را يعنى نه احتیاط کلی واجب است و نه جزئی. و اما دليل سوم: اخبار حلیت هم بطور مساوی همه اطراف شبهه غير محصوره را شامل می شود و فرقی میان اطراف نمی گذارد در نتیجه عمومیت داشته و دلالت بر جواز ارتکاب کل دارند.

و اما دليل پنجم: اين دليل هم می گفت چون در شبهه غير محصوره احتمالات تضعیف می شوند و وجودشان کالعدم است و لذا چنین شبهه ای ملحق به شبهه بدويه است و این بیان نیز تعمیم داشته تمام اطراف را شامل می شود منتها از خارج می دانیم که اگر از اول عزم بر معصیت داشته باشد صحیح نیست ولی بدون آن را این دليل تجویز می کند.

مرحوم شیخ مدعایشان اینست که مخالفت قطعیه جایز نیست و لذا از این سه دليل جواب می دهند.

اما از اجماع: درست است که معقد اجماع اینست که: اجتناب واجب نیست و آنها اطلاق دارد ولی حضرات، این تعبير را در مقابل شبهه محصوره بکار می برند يعنى در آنجا می گویند: اجتناب واجب است و منظورشان هم اجتناب عن الكل است حال در اینجا هم که می گویند: اجتناب واجب نیست منظورشان اجتناب عن الكل است يعنى احتیاط کلی واجب نیست و اما اجتناب عن البعض و احتیاط جزئی هم واجب نباشد چنین چیزی مراد نیست پس به قرینه مقابله می توان مطلب را حل کرد.

اما از اخبار حلیت: قبلاً جواب دادیم که این اخبار مربوط به شبهات بدويه است و موارد علماجمالی را از اصل شامل نیست تا بحث کنیم که مفادشان چیست؟

و اما از دلیل پنجم: با کلمه فتأمل جواب دادیم که احتمال عقاب هر چند ضعیف باشد نتوان آن را نادیده گرفت... در نتیجه مخالفت قطعیه جایز نیست.

قوله و التحقیق:

در باب شبهات غیر محصوره قطعاً ارتکاب اطراف فی الجمله جایز است منتها در خارج و در مقام عمل گاهی مکلف به ارتکاب بعضی الاطراف بسنده می کند که مورد بحث نیست و گاهی همه اطراف را مرتکب می شود این قسم خود دو شعبه دارد زیرا که گاهی همه اطراف را یکجا و یکدفعه مرتکب می شود.

مثلاً همه را به بیع واحد می فروشد این قسم قطعاً جایز نیست زیرا که حین المخالفة یقین تفصیلی به مخالفت دارد و آن بالا جماع باطل است و گاهی همه اطراف را تدریجاً مرتکب می شود و این قسم خود سه شعبه دارد:

۱- از اول بنای ارتکاب همه اطراف را نداشت بلکه تدریجاً همینطور مرتکب شد الی آخر در این صورت تا یکطرف باقی است ارتکاب باقی اطراف بلا مانع است و به آن یکی رسید باید اجتناب نموده و آن را بدل قرار دهد از حرام واقعی زیرا اگر آن یکی را هم مرتکب شود یقین پیدا می کند به اینکه حرامی را مرتکب شده و مخالفت عملیه قطعیه چه دفعه و چه تدریجاً ممنوع است.

۲- از اول امر قصد ارتکاب کل را دادر منتها قصد سوء ندارد بلکه به نیت اینکه این مایعات نعمتهای الهی هستند استفاده می کند در این صورت چون در ضمن قصد ارتکاب کل قصد ارتکاب حرام هم دارد ولی نه برای رسیدن به حرام حکم اینست که تا زمانی که به حرام واقعی مصادف نشده ارتکاب حرام نیست ولی هنگامیکه به حرام اصابت کرد معصیت آمده

و موجب عقوبت است چه اولین مایع باشد و یا صدمین و یا هزارمین.

۳- از اول امر قصد ارتکاب کل دارد آنهم با نیت پلید یعنی اینکه همه اطراف را مرتکب می شود به منظور رسیدن به حرام واقعی است بگونه ای که اگر حرام واقعی را تفصیلاً می دانست تنها همان را مرتکب می شد در این صورت از همان اولین طرف شبهه که مرتکب می شود این شخص متجرب است آنگاه اگر گفتیم تجری حرام است این شخص از همان ابتدا معصیت کار است چه مصادف با حرام بشود یا خیر ولی اگر گفتیم تجری حرام نیست و تنها قبح فاعلی دارد کما هو الحق آنگاه این صورت سوم همانند صورت دوم خواهد بود ...

نتیجه نهائی

به عقیده شیخ اعظم در شبهات محصوره هم مخالفت قطعیه حرام است و هم موافقت قطعیه واجب ولی در شبهات غیر محصوره مخالفت قطعیه حرام است اما موافقت قطعیه واجب نیست.

قوله: الثانی:

بحث موضوعی: میزان در محصوره و غیر محصوره بودن شبهه: تا به حال پیرامون حکم شبهه غیر محصوره بحث شد و در این امر ثانی پیرامون تعریف و بیان ضابطه کلی آن گفتگو می کنیم ولی قبل از آن مقدمه ای را تقدیم می کنیم:

ما یک سلسله حقایق لغویّه داریم که در نزد اهل لغت حقیقت در معنائی هستند مثل اسد در حیوان مفترس.

و یک سلسله حقایق شرعیّه داریم که در نزد شارع مقدّس حقیقت در

معنائی هستند مثل صلوة و حج و...

و یک سلسله حقایق متشرعیه داریم که در نزد مسلمانان حقیقت در معنائی هستند مثل وجوب - استحباب...

و یک سلسله حقایق عرفیه عامه داریم مثل دابّه نسبت به فرس، حیوان نسبت به غیر انسان و ...

و یک سلسله حقایق عرفیه خاصه یا اصطلاحیه داریم که مثلاً در اصطلاح مناطق یا نحوین یا اصولیین و یا فقها حقیقت در معنای خاصی هستند ولی در اصطلاح دیگر رواجی ندارند...

با حفظ این مقدمه: اما شبهه غیر محصوره از حقایق لغویه نیست و معنای لغوی آن حتماً مراد نیست چون غیر محصوره در لغت به معنای اینست که غیر قابل احصاء و شمارش باشد و شبهات غیر محصوره مورد بحث ما عموماً قابل احصاء و شماره هستند و نیز از حقائق شرعیه و متشرعیه هم نیستند و نیز از حقائق اصطلاحیه هم نیستند پس باید معنای عرفی آن را حساب کرد و برای تعیین آن ضوابطی ذکر شده که ذیلاً بیان می شود:

۱- گروهی از فقهاء بزرگوار از قبیل شهید ثانی ره محقق ثانی، صاحب مدارک و... فرموده اند: معیار و میزان در تشخیص محصوره بودن شبهه از غیر آن رجوع به عرف است و آن اینکه: شبهه محصوره آنست که عادتاً و عرفاً محصور و معدود باشد و غیر محصوره آنست که بر حسب عادت و عرف غیر قابل شماره باشد البته منظور این نیست که شمارش آن محال و ممتنع باشد زیرا که رقم اطراف شبهه هر چه درشت باشد حتی از ارقام نجومی هم باشد بالاخره قابل شمارش است منظور اینست که اطراف شبهه بقدری زیاد باشد که شمارش آنها دشوار و در سر حدّ محال باشد بنابر این هر شبهه ای که شمردن اطراف آن به سهولت انجام پذیرد نامش محصوره است

و هر شبهه ای که اطراف آن به سختی قابل شمارش است نامش غیر محصوره می باشد همانند عدد هزار، ده هزار، میلیون و ...

قوله و فیه:

مرحوم شیخ به این ضابطه دو اعتراض دارند:

الف: رجوع به عرف در مواردی است که لفظی و عنوانی در آیه یا روایت و یا معقد اجماع علماء که آنهم کاشف از رأی معصوم است [چه منقول و چه محصل] واقع شده باشد و خود شارع میزان و حدی برای آن تبیین نکرده باشد آنگاه است که جهت شناسائی حدود آن موضوع به عرف مراجعه می شود و لکن در لسان آیات و روایات که سخن از شبهه محصوره و غیر محصوره نیست تا به عرف رجوع کنیم آری حداکثر ممکن است بگوئیم در معقد اجماع آمده ولی ادله ما که منحصر به اجماع نبود پنج دلیل دیگر هم داشتیم که در آنها این عنوان خاص مطرح نبود و لذا باید ضابطه ای ذکر کرد که با همه آن ادله تطبیق کند.

ب: شماها برای غیر محصوره به عدد هزار مثال زده و آن را غیر محصوره بشمار آورده و گفتید شمردن آن دشوار است در حالیکه ما این را قبول نداریم زیرا که شمارش عدد هزار که دشوار نیست آری در فاصله زمانی یک و دو دقیقه شاید ولی با فاصله پنج و ده دقیقه اصلاً دشوار نیست [بخصوص با ابزار پیشرفته امروزی که خطا هم ندارد و یک استادیوم صد هزار نفری را هم براحتی می توان شماره کرد اگر چه این امور میزان در احکام شرعی نیست ولیل غرض مناقشه است].

۲- قوله و ربما قید: مرحوم محقق ثانی جهت رفع اشکال دوم مذکور یک قیدی را به ضابطه مذکور افزوده و آن اینکه: شبهه محصوره آنست که شمارش آن در کوتاه مدت سهولت داشته باشد مانند عدد سه - چهار و ... که

در یک طرفه العین قابل شماره است، متقابلاً شبهه غیر محصوره آنست که شمارش آن در مدّت کوتاه دشوار باشد هر چند در دراز مدت بسیار آسان باشد همانند عدد هزار و ...

و مجموعه فرمایش این محقق در سه بخش خلاصه می شود:

۱- قطع

۲- ظن

۳- شک

اما بخش قطع: اگر ما یک عدد دو رقم نسبتاً بالائی از قبیل رقم هزار را در نظر بگیریم یقین می کنیم که این عدد از اعداد غیر محصوره است یعنی در زمان لیل قابل احصا نیست و اگر یک رقم بسیار کوچکی نظیر عدد سه را مدّ نظر قرار دهیم پیدا می کنیم به اینکه این عدد از اعداد محصوره است یعنی در یک چشم بهم زدن قابل عدّ است آنگاه ارقامیکه میان عدد سه و هزار وجود دارد برخی از آنها بطور حتم جاری مجرای عدد هزار بوده و محکوم به غیر محصوره بودن هستند از قبیل عدد نهصد، هشتصد، ششصد و ... و برخی از آنها بطور جزم نازل به منزله عدد سه هستند و محصوره می باشند از قبیل عدد ۴، ۱۰، ۲۰، ۵۰، ۱۰۰ و ... و برخی از اعداد در وسط می ماند که ای چه بسا آدمی قاطع نشود به دخول آنها در تحت یکی از دو عنوان محصوره و غیر محصوره از قبیل عدد ۲۰۰ مثلاً تا ۴۰۰ فرضاً نسبت به اینها چه باید کرد؟

و اما بخش دوم: نسبت به اعداد مشکوکه نظیر ۲۰۰ و ... در مرحله اول به ظن غالب عمل می شود یعنی اگر گمان غالب و ۸۰٪ نسبت به یکطرف حاصل شد آنها را به همان طرف ملحق می کنیم و راه تحصیل ظن عبارتست از مراجعه به اشباه و نظائر یعنی باید دید که عندالعرف اشباه این اعداد را

چگونه محاسبه می کنند به هر طرف که احتمال چربید و رجحان پیدا کرد همان را اخذ می کنیم.

و اما بخش سوم: و اگر چنانکه ظن غالبی تحصیل نکردیم نوبت به شک و اجراء اصول عملیه می رسد و اصلی که در اینجا مورد بهره برداری است عبارتست از استصحاب جواز و حلیت یعنی از آنجا که غالباً اطراف شبهه با قطع نظر از علم اجمالی محکوم به حلیت و طهارت هستند بعد از علم اجمالی کذائی هم اگر در هر طرف شک کنیم از آن اصل استفاده می کنیم و حکم به جواز می کنیم تا زمانیکه ناقل یعنی دلیلی بر خلاف آن اصل از راه برسد آنگاه است که نوبت به جریان اصل نمی رسد.

در خاتمه فرموده: با این ضابطه ایکه ما برای شما ذکر کردیم می توانید حکم تمام موارد را روشن سازید و محصوره بودن را از غیر آن تمیز دهید چه در باب طهارت و نجاست که علم اجمالی دارید به نجاست یکی از صدها مایع، وضعش روشن شد و چه در باب نکاح که علم اجمالی دارید به حرمت نکاح یکی از دختران فلان منطقه، وضعش روشن شد و چه در ابواب دیگر از قبیل غصبیت، حرمت، میتة بودن و ...

قوله: و فیه:

مرحوم شیخ انصاری می فرماید: این ضابطه شما در هر سه مرحله مبتلا به اشکال است.

اما مرحله اول: مثال زدید به عدد هزار و گفتید این عدد و ما فوق آن قطعاً غیر محصوره است ما می گوئیم [این مثال با تعریف شما امکان تطبیق دارد به اینکه بگوئیم: عدد هزار شمارشش در مدت قصیر دشوار است اگر چه با تعریف هم قابل تطبیق نیست زیرا که زمان قصیر خود یک عنوان نسبی است یعنی یکدقیقه نسبت به پنج دقیقه قصیر است و خود پنج

نسبت به ۱۰ و ۱۰ نسبت به یکساعت و... پس منظور از زمان قصیر چیست؟ اگر دو دقیقه باشد آری ولی اگر ده دقیقه باشد شمارش عدد هزار سهل است] اما این مثال با تعلیل شما سازگار نیست زیرا که شما می گوئید: احتیاط در شبهه غیر محصوره واجب نیست به علت اینکه مستلزم عسرو حرج است ما می گوئیم: در بعض موارد نسبت به عدد هزار چنین است که شما می گوئید.

فی المثل در خانه هزار قلم جنس به نام اثاث البیت موجود است و علم اجمالی به غصبیت یا نجاست یکی از آنها داریم در اینجا جداً احتیاط حرجی است ولی نسبت به بعض موارد هرگز اینگونه نیست و احتیاط حرجی نیست.

فی المثل اتاقی را تصور کنید به مساحت بیست ذراع در بیست ذراع یعنی دقیقاً چهار صد ذراع یا $\frac{200}{1}$ متر و فرض کنید که در این مساحت هزار نقطه جهت سجده قابل تصویر است و شما اجمالاً می دانید که یکی از این هزار نقطه نجس است.

در اینجا اطراف شبهه سر از هزار و یا بیشتر در آورده و معذک احتیاط و اجتناب از تمامی اطراف سهل است به اینکه انسان این بیت را رها ساخته و از بیوت دیگر استفاده کند حال شما اینجا را چه می گوئید؟ در چنین مواردی چه فرق است میان محصوره بودن که $\frac{1}{10}$ اتاق نجس باشد یا غیر محصوره بودن که $\frac{1}{1000}$ چنین باشد؟ در هر دو اجتناب آسان است.

یا مثلاً تصور کنید ظرفی را که مملو از برنج یا گندم و... است و فرضاً صد هزار عدد برنج درون آنست [تا چه رسد به هزار] و اجمالاً می دانید که یکی از آنها غصبیت دارد آیا اجتناب از تمام آن گوئی برنج دشوار است حاشا و کلاً و از این قبیل مثالها فراوان است که اطراف شبهه از هزار،

هزار برابر هم شاید بیشتر باشد ولی احتیاطش حرجی نیست.

و اما مرحله دوم: اولاً در تشخیص مصادیق عرفیه و اینکه کدام عدد محصور و کدام غیر محصور است ظن فقیه و مجتهد به درد کسی نمی خورد و ای چه بسا خود عرف با اذهان ساده ای که دارند تشخیص آنها بهتر باشد و ثانیاً اصولاً اصل اولی در باب ظن حرمت عمل است الا ما خرج بالدلیل و این ظن دلیلی بر اعتبارش نیست فلا اعتبار به [در این بخش برای توضیح بیشتر به شرح مرحوم آشتیانی یعنی بحر الفوائد مراجعه شود].

و اما مرحله سوم: اینجا جای استصحاب حلیت و جواز نیست بلکه جای اصالة الاحتياط است.

بیان ذلک: مکرر گفته ایم که وقتی پای علم اجمالی به میان آمد نوبت به اصول عملیه نمی رسد بلکه باید احتیاط کرد زیرا آن دلیلی که در مقام ثانی شبهه محصوره جهت وجوب احتیاط اقامه کردیم بطور مساوی شبهات محصوره و غیر محصوره را شامل است فالمقتضی لوجوب الاحتیاط موجود و تنها چیزیکه مانع می شود از جریان احتیاط غیر محصوره بودن شبهه است و در موارد مشکوکه از قبیل ۲۰۰ - ۳۰۰ و... علی الفرض این عنوان محرز نیست پس شک در وجود مانع داریم فیؤثر المقتضی اثره فیجب الاحتیاط.

آری ممکن است جناب محقق طرز دیگری محاسبه نموده و ما نحن فیه را از قبیل شک در مقتضی حساب کرده نه شک در مانع، بیان مطلب: دلیل پنجم از ادله عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره این بود که وقتی اطراف شبهه زیاد شد هر کدام از مشتبهات حال شک بدوی را پیدا می کند و در شک بدوی اصل برائت و حلیت جاری می شود.

حال شاید محقق روی این دلیل تکیه کرده و مدعی شده به اینکه: قاعده اینست که در شبهات غیر محصوره همانند شبهه بدویه اصل حلیت

جاری است آنگاه محصوره بودن مقتضی وجوب احتیاط است و فرض اینست که عندالشک ما نمی دانیم این شبهه محصوره است یا خیر؟ شک در مقتضی احتیاط داریم و نوبت به اصالة الجواز و الحلیه می رسد. اگر محقق اینگونه محاسبه کرده باید بداند که سابقاً ما دلیل پنجم و سوم را جواب دادیم که احتمال عقاب هر چند ضعیف باشد ولی محتمل قوی است و نباید نادیده گرفت.

۳- معیار کاشف اللثام و مفتاح الکرامه:

این دو بزرگوار فرموده اند: هر گاه اطراف شبهه بقدری وسعت داشت که احتیاط در آنجا برای اغلب مردم در اغلب موارد موجب حرمان و فوت مصلحت و منفعت بود در آنجا احتیاط لازم نیست و هر گاه چنین نباشد احتیاط لازم است.

مثلاً کسی در وسط شهری زندگی می کند و علم اجمالی دارد که یکی از منازل این شهر غصبی است چنین کسی اگر بخواهد برای هر نمازی احتیاط کرده و به بیرون شهر برود و در مکان مباح نماز بگذارد زندگی اش مختل می شود و خیلی وقت از خیلی ثوابها و منافع دنیوی و اخروی می ماند در اینجا احتیاط لازم نیست.

یا مثلاً علم اجمالی دارد که یکی از قصابیهای فلان شهر لحم غیر مذکی می فروشد در اینجا بخواهد از همه اطراف اجتناب کند باید از خوردن گوشت محروم شود از ازدواج محروم شود و... در اینجا خیر احتیاط نکند و هر کجا چنین نیست باید احتیاط کند.

مرحوم شیخ می فرماید: این نیز یک ضابطه مشخص ندارد زیرا در بسیاری از مثالها که می زنند احتیاط سبب حرمان نیست فی المثل در زمان ما که امکانات فراوان است انسان بر راحتی با ماشین می رود و پنیر پاک

گوشت مذکی و... تهیه می کند و مصرف می کند و محرومیت ندارد و انگهی در غالب جاها که شبهه غیر محصوره مطرح است الا و لابد افراد متیقن الحلیه ای نیز هستند که انسان از آنها استفاده می کند و مجبور به استفاده از حرام نیست.

۴- ضابطه مرحوم شیخ انصاری:

هر کجا اطراف شبهه در حدی است که احتمال عقاب یک احتمال عقلائی است آنجا را محصوره حساب کنیم و هر کجا اطراف شبهه به حدی زیاد است که احتمال عقاب در آنجاها یک احتمال ضعیف و نیش غولی است و عقلاء عالم به آن اعتنا ندارند آنجاها را ^{محصوره} محصوره حساب می کنیم چند مثال عرفی و شرعی:

اگر شخصی به یکی از دو یا سه نفر دشنام دهد همگان متأثر می شوند روی این احتمال که شاید با آنها بوده ولی اگر به یکی از هزار نفر بگوید احدی ناراحت نمی شود چون احتمال اینکه با او بوده $\frac{1}{1000}$ است و بدان اعتنا نمی شود اولی محصوره و دومی غیر محصوره است اگر شخصی بگوید زید مرد و زید هم مرد بین دو نفر باشد پدر یکی از آندو حتماً متأثر می شود ولی اگر بگوید یکی از مردم بلد مرد اصلاً ناراحت نمی شود چون احتمال اینکه پسر او باشد یک در میلیون است.

مثال شرعی: علم اجمالی داریم که بعضی از ظواهر قرآن یا سنت حمل بر خلاف ظاهر شده ولی قرینه آن بدست ما نرسیده که به این علم اعتنا نکرده و از ظواهر قرآن استفاده می کنیم چون اطراف شبهه غیر محصوره است و در آنجا احتیاط واجب نیست ولی اگر علم اجمالی پیدا کنیم به اینکه یکی از دو ظاهر توجیه شد و حمل بر خلاف ظاهر شده احتیاط می کنیم و از هیچکدام از دو ظاهر استفاده نمی کنیم.