

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جزوه‌ی درسی رسائل شیخ انصاری (فوائد الاصول)

بخش برائت و اشتغال

تقریرات استاد عالی‌قدر آیت الله هاشم نیازی دام ظلّه العالی

تهیه و تنظیم: حجت الاسلام خادمی (مدرسه علمیه مبانی استنباط)

http://Zekr.Com دروس حوزه علمیه قم

http://YaAlee.ir فقه أهل البيت (صلوات الله و سلامه عليهم) http://YaAlee.com

Copyright ©Zekr.Com

Copyright ©YaAlee.Com

زندگی‌نامه استاد:

آیت الله آقای حاج شیخ هاشم نیازی خرم آبادی

از مدرسین دروس سطح و خارج حوزه علمیه قم که در ادبیات، فقه، اصول، فلسفه و کلام تحقیقات مفیدی داشته‌اند. در سال ۱۳۲۸ هجری شمسی در خرم آباد و در خانواده‌ای مذهبی دیده به جهان گشود و پس از طی دروس ابتدائی وارد حوزه علمیه قم شد و در مدت کمتر از چهار سال و نیم دروس سطح را به پایان رسانید و در ضمن حضور در دروس خارج فقه و اصول و اشتغال به تحصیل در مباحث کلامی و فلسفی و مباحث دیگر به تدریس دروس سطح اشتغال ورزید و از سال ۱۳۴۱ تا بحال تمامی مباحث حوزوی را تدریس نموده‌اند، وی اولین دوره تدریس رسائل را در سال ۱۳۴۴ آغاز کرد و از شروع تحصیل تا بحال همواره به مباحث علمی اشتغال داشته و حدود ۱۴ سال است که به تدریس دروس خارج فقه و اصول اشتغال دارند. سالهای متمادی در حوزه علمیه خوانسار به تدریس علوم مختلف حوزوی اشتغال داشته‌اند و با افراد زیادی مباحث علمی حوزوی را بحث کرده‌اند آثار چاپ نشده ایشان هم انشاء الله به زیور طبع آراسته خواهد شد.

قسمت مقدمه رسائل

۱. وجه تقدم أمارات بر اصول عملیه؟

ج) ابتداءً نظریه ورود را مطرح می‌کند، یعنی اینکه دلیل اجتهادی حقیقتاً موضوع اصل را که شک است برمی‌دارد و سپس اشاره می‌کند به تخصیص و از این نظر جواب می‌دهد تخصیص در صورتی است که هر دو دلیل موضوعشان محفوظ است فقط دلیل خاص مثلاً عالم فاسق را با اینکه موضوع بودن آن برای اکرم العلماء محفوظ است آن را از حکم وجوب اکرام خارج می‌کند، اما در بحث ما با آمدن اماره موضوع اصل که عبارت از شک است وجداناً موجود است در نتیجه اماره مانند مخصص است که مورد اماره را از حکم اصول عملیه خارج می‌کند و به این نکته اشاره می‌کند که اگرچه نسبت دلیل اماره به دلیل اصل خاص و عام مطلق نیست و نسبت عموم من وجه است ولی به حکم اجماع مرکب بر اینکه اگر اماره در مورد اجتماع با مورد افتراقش از اصل فرقی نیست در مورد مقدم بودن پس به کمک این اجماع در اینجا عموم من وجه به منزله عام و خاص مطلق است و حکم تخصیص بار می‌شود ولی در نهایت به عنوان تحقیق و نظر نهایی فرموده‌اند که اگر دلیل اماره را نسبت به دلیل اصول عقلیه در نظر بگیریم مانند برائت عقلیه که دلیل قبح عقاب بلا بیان استو تخیر که دلیلش عدم رجحان است در دوران امر بین محذورین و اشتغال که دلیلش وجوب دفع عقاب تحمل است در این سه مورد با آمدن اماره حقیقتاً موضوع

برائت که بلا بیان و احتیاط عقلی که موضوعش احتمال عقاب است و تخیر که موضوعش عدم رجحان است، حقیقتاً از بین می‌رود و در این سه صورت قائل به ورود می‌شویم، اما نسبت به اصول شرعیه یعنی برائت شرعی و احتیاط شرعی و استصحاب که موضوعشان شک است (در صورتی که دلیل قطعی من جمیع الجهات باشد حقیقتاً موضوع شک از بین می‌رود و ورود یا تخصص است) و در صورتی که دلیل اماره ظنی باشد حقیقتاً شک که موضوع اصول شرعیه است از بین نرفته است تا قائل به ورود شویم بلکه تعبداً از بین رفته است پس قائل به ورود نمی‌شویم، قائل به تخصیص هم نمی‌شویم و قائل به حکومت می‌شویم.

۲. کیفیت حصر اصول و مجاری آن؟

ج) حصر اصول در چهار تا استقرائی است ولی حصر مجاری (شک‌ها) در اربعه عقلی است چون دومی دائر بین نفی و اثبات است ولی اولی دائر بین نفی و اثبات نیست.

۳. حکم اصولی که برای شبهه موضوعیه به کار می‌روند مانند اصالة الصحة یا قاعدة تجاوز چگونه با این حصر می‌سازد؟

ج) این است که شبهات موضوعیه مربوط به فقه است و در اصول به صورت استطرادی بحث می‌شود.

۴. تقسیم کلی بحث برائت و اشتغال و استصحاب؟

ج) به این صورت است که شکی حالت سابقه ملحوظه ندارد اگر شک در نوع تکلیف الزامی باشد یعنی وجوب و حرمت بحث برائت و تخیر است که در برائت نه نوع تکلیف معلوم است (یعنی وجوب و حرمت) و نه جنس آن (یعنی اصل الزام) ولی در تخیر که محل کدام است آیا برائت جاری می‌شود یا نمی‌شود جنس تکلیف معلوم است مثلاً می‌دانیم در مورد دفن کافر قدمشترک بین وجوب و حرمت که اصل الزام است موجود است فقط نوع آن معلوم نیست که الزام وجوبی است یا الزام تحریمی.

و اگر نوع تکلیف معلوم بود شک ما در مکلف به بود که آیا مثلاً ظهر است یا جمعه، این مربوط به بحث اصالة الاشتغال یا اصالة الاحتیاط است و اما شک اگر حالت سابقه ملحوظه داشت مربوط به بحث استصحاب.

۵. چرا شک در تکلیف غیرالزامی از محل بحث خارج شد؟

ج) به سه جهت: الف - غیر از الزامی تکلیف نامیده نمی‌شود. ب - اگر هم تکلیف نامیده شود از محل نزاع خارج است. ج - اگر فرض کنیم محل نزاع تکلیف استحبابی و کراهتی را بگیرد حکم شبهه استحبابی از شبهه وجوبی معلوم می‌شود و حکم شبهه کراهتی هم از شبهه تحریمی معلوم می‌شود، پس احتیاجی به عنوان مستقلی ندارند.

۶. فرق‌های شبهه موضوعیه و حکمیه؟

ج) جناب شیخ به دو فرق اشاره کرده؛ الف - متعلق تکلیف در شبهه حکمیه فعل محلی است و خود حکم هم محل است، مانند؛ شک در اینکه شرب تثن بطور محلی حرام است یا خیر؟ اما در شبهه موضوعیه هم فعل جزئی است و هم حکم جزئی است، مانند؛ شرب انائی که محتمل الخمریه است. ب - منشأ شک در شبهه موضوعیه امور خارجی است، مانند؛ شبیه بودن رنگ خمر با سرکه، ولی در منشأ شک در شبهه حکمیه عبارتست از عدم نص و اجمال نص و تعارض نصین.

۷. یک نکته عبارتی: این آیه شریفه حَتَّى يَطْهَرْنَ و حَتَّى يَطْهَرْنَ، در چه صورتی جزء اجمال النص است (در واقع حکم مباشرت نسا و برای بعد از تمام شدن ایام عادت و قبل از غسل) و در چه صورتی جزء تعارض نصین است؟

ج) بنابر تواتر قرائات جزء تعارض نصین است چون یطهرن می‌گوید حرام است باید غسل کند یطهرن می‌گوید حلال است ولی بنابر اینکه قرائت واقعی یکی است و قائل به تواتر قرائات نشویم جزء اجمال النص است، چون در واقع نمی‌دانیم قرآن واقعی برای ما مجمل است که آیا حلیت می‌گوید یا حرمت.

۸. استدلال بر آیه شریفه لا یكلف الله نفساً إلا ما آتاها.

استدلال به این صورت است که ایتاء بهتر اعلان باشد، ما موصوله هم اشاره به تکلیف است پس دلالت می کند بر برائت یعنی تکلیف نمی کند خداوند مگر به آنچه تکلیفی که اعلان کرده باشد آنرا.
جواب مرحوم شیخ از این استدلال:

این است که اگر به قرینه سیاق آیه نگاه کنیم که در مورد رزق و مال است پس "ما"، به معنی مال است، "ایتاء" هم به معنی اعطاء است یعنی تکلیف نمی کند خداوند متعال عبدش را مگر به دادن آن مقدار مالی که به او عطاء نموده است و این ربطی به برائت ندارد و اگر بخواهیم به قرینه فعل لا تکلف بدست بیاوریم که متعلق تکلیف یا فعل است یا ترک پس ماء موصول به معنی فعل و ترک خواهد بود، ایتاء هم یعنی اعطاء فعل یا ترک کنایه می شود از قدرت دادن خداوند عبدش را بر فعل یا ترک، در این صورت هم آیه مربوط می شود به اینکه خداوند تکلیف به فعل و ترکی که از قدرت عبد خارج باشد نمی کند. باز هم ربطی به برائت ندارد چون ما قدرت داریم که احتیاط کنیم و شرب تن را ترک کنیم. بنابراین اگر ایتاء را به معنایی بگیریم که دلالت بر برائت کند یعنی اعلان این ممکن نیست، زیرا اگر خصوص اعلان را اراده کنیم با مورد آیه که بحث مال و انفاق از مال است نمی سازد و اگر آن را اعم بگیریم یعنی هم به معنای تکلیف بگیریم "ماء موصوله" را و هم به معنای فعل و ترک یا مال بگیریم لازم می آید که "ماء موصوله" استعمال در دو معنی بشود و ما فهم اشاره به این است که چرا نمی توانیم یک معنای جامعی مثل مثلاً (ما) چرا در نظر بگیریم که در آن هم نظر کنیم به تکلیف که مربوط به بحث برائت است و هم به فعل و ترک یا مال که مربوط به احتمالاتی است که گفتیم.
وجه اینکه جامع نیست، این است که ما باید در استعمال واحد "ما" را هم مفعول مطلق بگیریم و هم مفعول آیه و این هم ممکن نیست.

۹. اگر ممکن نیست ایتاء به معنی اعلان و بیان باشد که مربوط به برائت بود پس چرا امام صادق (ع) آیه را تطبیق کرده است بر اینکه تا خداوند بیان نکرده است در مورد معرفی ذات خودش مردم مکلف به معرفت نیستند؟

ج) مرحوم شیخ جواب می دهند می فرمایند، که تطبیق آیه بر بحث معرفه الله به خاطر این است که اگر خداوند خود را معرفی نمی کرد از طریق انبیاء، از طریق فطرت، بشر قدرت بر معرفت نداشت پس برمی گردد به ایتاء به معنی اقرار یعنی قدرت دادن نه به معنی اعلان.

۱۰. وجه استدلال به آیه ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا.

این است که بعثت رسول را کنایه بگیریم از مطلق بیان تکلیف چه به وسیله بیان نقلی یا بیان عقلی، یا اینکه اگر خصوص بیان نقلی باشد عموم آن را در مورد مستقلات عقلیه تخصیص بزنیم (که در آنجا ولو پیامبران هم اتمام حجتی نکرده باشند عذاب هست).

یا اینکه بگوییم در مورد مستقلات عقلیه هم فقط مذمت می شود شخص اما تا لطفی نیامده باشد (لطف یعنی ما یقرب العبد الی الطاعة و یبعده عن المعصية) بوسیله بیان نقلی عقاب بر مولا قبیح است. پس در نتیجه هر کدام از این سه احتمال آیه دلالت بر نفی عقاب در مورد عدم بیان و عدم نص می کند.

جواب شیخ از استدلال بر آیه:

اشکال مرحوم شیخ بر استدلال به این است که آیه مربوط است به عذاب های دنیوی که نسبت به امت های گذشته که حتماً بعد از بعثت رسول و امام حجت واقع می شده و بحث ما در مورد عذاب اخروی است.

اشکال دوم شیخ، این است که اگر فرض کنیم عذاب اخروی را شامل بشود آیه دلالت می کند بر نفی فعلیت عذاب و مدعای اصولی نفی استحقاق عذاب است و نفی فصلیت ملازم با نفی استحقاق نیست چون گاهی در معصیت قطعی و مسلم هم استحقاق عذاب هست ولی فعلیت عذاب نیست مثل ظهار.

ولی از اشکال دوم جواب می‌دهد؛ که چون خصم ما (یعنی اخباری) قائل است به ملازمه بین نفی فصلیت و نفی استحقاق بنابراین آیه دلالت می‌کند بر نفی فصلیت عذاب و چون ملازمه را اخباری قبول دارد بین نفی فصلیت و نفی استحقاق پس به التزام آیه دلالت بر نفی استحقاق هم می‌کند که مدعای اصولی است.

۱۱. وجه به استدلال به آیه شریفه ماکان الله لیضلّ قوماً بعد اذّ هدیهم حتی یبین لهم ما یتقون، وجه استدلال این است که بعد از هدایت به اسلام خداوند گمراه نمی‌کند یعنی سلب توفیق نمی‌کند به این صورت که عبد را به حال خودش واگذارد مگر اینکه آنچه را که بر او واجب است اجتناب کند از افعال حرام و تروک واجب بیان نماید.

(ج) این است که آیه مربوط است به عذاب دنیوی یعنی سلب توفیق که این بعد از اتمام بیان است و بحث ما در مورد عذاب اخروی است و بعد مرحوم شیخ می‌فرمایند؛ مگر کسی با نحوی یعنی اولویت و مفهوم موافقت بگوید، وقتی که سلب توفیق یک مطلب جزئی است در مورد عذاب‌های دنیوی متوقف بر بیان باشد به طریق اولی عذاب‌های اخروی بیان باشد.

۱۲. آیات بعدی یکی عبارت است از لیهک...

در مورد این آیه تعبیر دارد به اینکه در مورد دلالت آن تأمل (اشکال) ظاهری است. زیرا آیه مربوط است به پیروزی جنگ بد و اینکه آنهایی که هلاک شدند در اثر کفر و به جهنم رفتند بعد از بینه و اتمام حجت بود، آنهایی که به حیات معنوی و ایمان و اعتقاد صحیح رسیدند آنها هم با بینه یعنی دیدن معجزه پیروزی اسلام بر کفر برد و این ربطی به مسئله ما که شرب تثن باش ندارد.

(وجه استدلال می‌گوید باید بینه و بیان باشد یعنی عذاب باید بعد از بیان باشد)

۱۳. قل لا اجد فی...

وجه استدلال: این است که آیه تسریع یعنی بدعت‌های یهود را ابطال کرده است به نیافتن آن چیزهایی که به صورت بدعت بر خود حرام کرده بودند در میان آنچه که به حضرت وحی شده بود. اگرچه نیافتن پیامبر دلیل قطعی است بر حرام نبودن و این با نیافتن ما فرق دارد، چون ممکن است در بین احکامی که بدست ما نرسیده است حرمت شرب تثن بوده و ما خبر پیدا نکردیم. ولی همین که در مقام ردّ یهود به جای نبودن تعبیر کرده آیه به نیافتن، می‌توان استدلال کرد بر اینکه پس نیافتن بطور کلی دلیل هست بر عدم حرمة.

(ج) این است که این بیش از یک اشعار و دلالت ضعیفی نیست و به حد ظهور که ملاک حجیت هست نمی‌رسد. علاوه بر اینکه آیه مربوط است به عدم وجدان حکم تحریم فی ما صدّر من الله و مورد بحث ما عدم وجدان تحریم است فی ما وصل الینا با اینکه بسیاری از احکام بر ما مخفی مانده است.

۱۴. آیه و مالکم الا تأکلو...

وجه استدلال: این است که در این آیه اشاره شده که اگر چیزی در میان احکامی که بیان شده نبود مثل مورد آیه که چیزی را که ذبح شرعی شده بود آنها نمی‌خوردند و ملتزم به ترک بودند. آیه دلالت می‌کند که حتی اگر حکم به حرمت هم نکنیم حق ندارید ملتزم بر ترک آن شوید پس از آیه قبلی روشن‌تر است چون دلالت می‌کند بر اینکه هم حکم بر حرمت جائز نیست هم التزام به ترک یعنی وجوب احتیاط. ولی جواب آن همان است که در آیه قبل گفتیم. این مربوط به موردی است که در محل احکامی که صدّر عن الله حکم به حرمت نباشد و این‌طور موردی ما علم به عدم حرمت پیدا می‌کنیم و مورد بحث ما نبودن حکم حرمت شرب تثن فی ما وصل الینا.

۱۵. اشکال سیال (مشترک) بر استدلال به آیات.

این است که این آیات نمی‌توانند در ردّ اخباری قرار بگیرند زیرا نتیجه همه این آیات این است که تا یک بیان خصوصی در خصوص حرمت شرب تثن یا یک بیان عمومی مثل وجوب احتیاط و توقف در شبهه نیامد، احتیاط واجب نیست.

و اخباری می گوید که ما بیان عمومی بر حکم شرب تنن داریم تحت عنوان وجوب احتیاط یا وجوب توقف در اخبار احتیاط و توقف.

«و اما السنه»

۱۶. وجه استدلال به حدیث رفع در مورد نزاع (یعنی شبهه تحریمیه عدم نص) به این است که ماء موصوله را به معنای حکم بگیریم، بنابراین حکم شرب تنن که معلوم نیست برداشته شده است.

ج) ایراد بر این استدلال به این است که اگر ماء موصوله را به معنای حکم بگیریم برخلاف سیاق بقیه موارد روایت است، زیرا در ما اضطروا و ما استکرها و ما لایطیقون ما به معنی فعل است، پس ما لایعلمون هم به حکم وحدت سیاق باید به معنی فعل باشد پس روایت مخصوص شبهه موضوعیه است مثل فعلی که نمی دانیم مصداق شرب خمر است یا شرب سرکه، و برائت را در شبهه موضوعیه اخباری هم قبول دارد.

ایراد دوم: این است که اگر روایت به معنی جمیع الآثار باشد یعنی چه اثر تکلیفی که عبارتست از رفع مؤاخذه یا اثر وضعی مانند رفع صحت عمل که در روایت به این معنی تطبیق شده در مورد کسی که قسمش به طلاق و عتاق و صدقه مایملک بصورت اکراهی بوده، حضرت رضا(ع) استشهاد کرده اند به حدیث رفع برای اینکه این قسم چون اکراهی بوده صحتش برداشته شده، بنابراین هیچ یک از این موارد برگردن شخص نمی آید، خلاصه اگر اینکه به معنی جمیع الآثار باشد یا حداقل به معنی اثر مناسب باشد یعنی در همه ۹ مورد مؤاخذه در تقریر است ولی مناسب ۸ مورد دیگر غیر از (وسوسه و طیره) اثر مناسب عبارتست از مؤاخذه بر فعل ولی در ما لایعلمون اثر مناسب عبارتست از مؤاخذه ای که نشأت گرفته است از حکم واقعی شارع که مثلاً حرمت شرب تنن است، باز در این صورت هم می توانیم بگوییم روایت برای شبهه حکمیه یعنی قرار دادن "ماء" به معنی حکم مجهول قابل استدلال است ولی ظاهر از معنای عرض این است که در ما لایعلمون و بقیه موارد نه جمیع الآثار در تقریر بگیریم و نه اثر مناسب بلکه باید مؤاخذه بر فعل در تقریر بگیریم و وقتی که مؤاخذه با قید "علی" در تقریر گرفته شد دیگر نمی توانیم ما لایعلمون را شامل حکم مجهول بدانیم. زیرا حکم فعل شارع است و مؤاخذه بر حکم معنا ندارد، اما اینکه چرا مجبوریم یکی از این سه چیز را در تقریر بگیریم، این به حکم دلالت اقتضاء است.

(جمیع الآثار، اثر مناسب یا مؤاخذه با قید علی)

زیرا اگر چیزی در تقریر نگیریم کذب لازم می آید، چون خود این نه چیز که در روایت آمده در خارج موجود است، پس برای اینکه روایت عمل شود بر معنای درستی باید چیزی در تقریر بگیریم و دلالت کدام بر ما یتوقف علیه صحت و صدق الکرام دلالت اقتضاء نامیده می شود مانند دلالت و اسئل القریه بر تقریر اهل.

۱۷. مرحوم شیخ برای اثبات اینکه حدیث رفع به معنای جمیع الآثار باشد و در نتیجه دلالت کند بر برائت در شبهه حکمیه دو مؤید ذکر کرده است، مؤید اول را که عبارت بود از حدیث رضا(ع) ردّ نکرده است و این قرینه بر این است که مرحوم شیخ دلالت حدیث رفع را از این جهت بدون ایراد می داند ولی مؤید دوم را قبول نکرده است.

مؤید دوم:

این است که ظاهر روایت که رفع این امور نه گانه را به خصوص است نسبت داده است یعنی فرموده "رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي" اختصاص رفع است به امت، اگر ما خصوص مؤاخذه را در تقریر بگیریم در مورد بسیاری از اینها ملته ما لایعلمون و ما لایطیقون و ما اضطروا و ما استکرها و نسیان و خطاء رفع مؤاخذه یک امری است از مستقلات عقلیه که اختصاصی به امت ندارد و اگر کسی بگوید اختصاص رفع مؤاخذه به امت به اعتبار مجموع است چون ممکن است در سه تای آخری از اختصاصات امت باشد این توجیه نادرستی است چون ظاهر روایت اختصاص رفع تک تک اینها است به امت، پس نتیجه می گیریم که باید جمیع الآثار در تقریر بگیریم تا اختصاص به امت پیدا کند، اما این مؤید را یک اشکال نقض می کند به اینکه در مورد آیه شریفه ربنا لاتؤاخذنا ان نسینا او اخطانا، ربنا و لاتحمل علينا اصراً جاری می شود.

جواب حلی، و آن این است که خطأ و نسیان که مکلف می‌توانست تحفظ کند مالا یعلمونی که مکلف ممکن باشد احتیاط کند مثل شرب تثن، مالا یطیقونی که بسوء اختیار مکلف باشد مثل اینکه کسی می‌داند اگر به فلان مکان برود مجبور می‌شود به عملی که خارج از طاقت اوست در این موارد مؤاخذه از نظر عقل قبیح نیست و از امت‌های گذشته برداشته نشده بنابراین رفع مؤاخذه در این چنین مواردی از خواص است خواهد بود هم در حدیث و هم در آیه.

۱۸. مبصر در کلام علامه آمده برای جمیع (عموم) آثار و برای اختصاص حدیث به خصوص مؤاخذه و در نتیجه اختصاص آن به شبهه موضوعیه:

این است که تعبیر کرده است بر اینکه اگر جمیع الآثار در تقریر بگیریم کثرت اضرار لازم می‌آید ولی اگر خصوص مؤاخذه در تقریر بگیریم مستلزم کثرت اضرار نیست بنابراین حمل کلام بر دومی که مئونه کمتری دارد بهتر است.

ج) مرحوم شیخ می‌فرماید که اگر مراد علامه کثرة لفظ باشد که واضح است بطلان این توجیه، چون جمیع الآثار و خصوص مؤاخذه هیچ کدام الفاظش بیشتر از دیگری نیست، و بعد توجیه می‌کند شاید مراد علامه یکی از دو احتمال باشد یا مراد قدر متیقن است که بگوییم قدر متیقن مؤاخذه است ولی آثار دیگر غیر از مؤاخذه معلوم نیست به این توجیه ایراد می‌گیرد به اینکه رجوع به قدر متیقن در مواردی است که ما قائل به اجمال روایت باشیم. ولی فرض این است که علامه می‌خواهد اثبات کند که روایت اجمال ندارد و ظهور دارد در خصوص مؤاخذه.

احتمال دوم بر کلام علامه حلی: اینکه بگوییم اگر روایت را حمل کنیم بر خصوص مؤاخذه، تخصیصی در مورد ادله‌ای که اثبات می‌کند آثار دیگری را غیر از مؤاخذه پیش نمی‌آید ولی اگر روایت را حمل کنیم بر عموم الآثار موجب می‌شود که حدیث رفع ادله‌ای را که آثار غیر مؤاخذه را بیان کرده است در این موارد نه‌گانه تخصیص دهد عموم آن ادله را. بنابراین ما یک حدیث رفع داریم که مردّد است بین اقل و اکثر، اقل آن این است که مثلاً دلیل مؤاخذة را تخصیص زده است اکثر آن این است که هم دلیل مؤاخذه را تخصیص زده است، هم دلیل‌هایی را که آثار دیگری را مانند ثبوت دیه در قتل خطائی، ثبوت سجده سهو در مورد نسیان، ثبوت کفاره در مورد قتل خطائی، پس علامه می‌خواهد بگوید که ما به وسیله عموم آن ادله در مورد آثار غیر مؤاخذه از حدیث رفع، رفع اجمال می‌کنیم و می‌گوییم به قرینه آن ادله حدیث رفع به معنای رفع خصوص مؤاخذه است که قدر مسلم است.

ولی شیخ این احتمال دوم را با فتأمل ردّ می‌کند:

که وجه تأمل این است که، عموم عام رفع اجمال از تخصیص نمی‌کند مثلاً ما نمی‌توانیم به قرینه عموم اکرم العلماء رفع اجمال کنیم از مفهوم فسق و بگوییم فسق دلالت دارد بر خصوص مرتکب کبیره.

مبصر دیگر برای عموم الآثار: این است که اگر ما حدیث رفع را به معنای عموم الآثار بگیریم، مستلزم تخصیص در خود حدیث رفع می‌شود زیرا مثلاً رَفَعِ الْخَطَا بِأَيْدِ بَغْوِيْمِ رَفَعِ دِيَهٍ وَ رَفَعِ كَفَّارَهَ نَشَدَهَ اسْتَدْرَ مَوْرِدِ قَتْلِ خَطَايَئِيْ يَآ دَر مَوْرِدِ نَسْيَانِ سَجْدَه سَهْوِ رَا اَز اَن تَخْصِيْصِ بَزْنِيْمِ و لِيْ اِغْرَ بَه مَعْنَايِ خُصُوصِ مَوَاخِذَه بَاشَد دَر خُودِ حَدِيْثِ رَفْعِ تَخْصِيْصِ پِيْش نَمِيْ اَيْد.

ج) مرحوم شیخ می‌فرماید این بیان از بیان علامه ضعیف‌تر است زیرا مراد از حدیث رفع خصوص آثاری است که بنابر قول به عموم الآثار، اولاً مترتب شده باشد بر فعل به عنوان ذات فعل یعنی لابشرط از خود این عناوین که عبارتست از خطأ و نسیان نه آثاری که بشرط لا باشد مانند ثبوت کفاره در مورد افطاری که عمدی می‌باشد یعنی بشرط عدم خطأ، چون در اینجا وقتی که در حال خطاء و نسیان بود کفاره ندارد از باب سالبه به انتقاع موضوع و احتیاجی به حدیث رفع ندارد و نه در مورد آثاری که بشرط شیء است یعنی بشرط خود خطاء و نسیان مانند کفاره قتل خطائی و سجده سهو که اینها بشرط خود نسیان و خطاء است در این‌طور موردی هم معقول نیست نسیان و خطائی که موجب ثبوت کفاره و سجده سهو است موجب نفی آنها هم باشد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید.

و همچنین مراد از حدیث رفع خصوص آثاری است که مجعول شارع است اما اثر عقلی مانند استحقاق عقاب و عدم استحقاق عقاب، اثر عادی مانند حالت سُکری که بطور عادی بر شُرب خمر بار می‌شود از حدیث رفع خارج است و همچنین مراد از حدیث رفع، رفع اثری است که رفع آن برخلاف امتنان نباشد اینکه اگر کسی از روی خطاء مثلاً در حال خواب مال دیگری را تلف کرد، در اینجا حدیث رفع ضامن بودن او را بر نمی‌دارد چون برخلاف امتنان است نسبت به آن مالک. پس این قید رد شد.

یک اشکال: و آن اینکه بنابراین که حدیث رفع آثار غیر شرعی را بر نمی‌دارد پس چطور حدیث رفع برای بحث برائت یعنی رفع مؤاخذه یا رفع استحقاق عقاب به کار می‌رود.

ج) اولاً؛ رفع باید به معنای اعم از رفع و دفع باشد، در مواردی که حکمی از طرف شرع آمده و حدیث رفع این حکم را در مورد خطا و نسیان برمی‌دارد مثل حکم شرب خمر.

اما در مورد شُرب تَنَن که اصلاً، اصل بودن حکمی به نام حرمت معلوم نیست رفع به معنای رفع است و آن حکمی که ممکن بود بیاید و شارع با حدیث رفع جلوی آن را گرفت عبارتست از ایجاب احتیاط که اگر شارع احتیاط را واجب می‌کرد آن حکم واقعی شرب تَنَن بر ما منجر می‌شد، پس نتیجتاً حدیث رفع مستقیماً متوجه نمی‌شود به مؤاخذه یا استحقاق عقاب که هیچ‌کدام اثر شرعی نیستند بلکه حدیث رفع به ضرورت رفع و پیشاپیش جلوی ایجاب الاحتیاط را می‌گیرد که وقتی وجوب احتیاط نیامد خودبخود مؤاخذه و استحقاق عقابی هم نیست. در مورد رفع اثر خطاء و نسیان هم رفع به معنای دفع است. زیرا از اول ما تکلیفی نداریم که شامل خطاء و نسیان باشد چون ناسی و خطاء قابل خطاب نیستند ولی حدیث رفع، دفع می‌کند یعنی از پیش جلو ایجاب تحفظ را می‌گیرد و وقتی که ایجاب تحفظ نیامد یک اثر شرعی است خودبخود مؤاخذه برداشته می‌شود که یک اثر غیر شرعی است.

و در مورد کسی که فراموش کرده و در لباس نجس نماز خوانده، در اینجا بعضی از فقهاء تمسک کرده‌اند به اینکه چون در حال نسیان بوده پس حدیث رفع النسیان وجوب اعاده را برمی‌دارد.

اشکال شده به اینکه وجوب اعاده درست است که اثر شرعی است ولی مترتب است بر یک امر عقلی که حدیث رفع نمی‌تواند آن را بردارد. که آن عبارتست از مخالفت مَعْطَى به یعنی نماز در لباس نجس با مأمور به یعنی نماز در لباس طاهر که این مخالفت عقلاً موجب شده برای بقاء امر مولا. چون هنوز مأمور به را انجام نداده است، و حدیث رفع همچنان که آثار غیر شرعی را بر نمی‌دارد آثار شرعی مع الواسطه را بر نمی‌دارد یعنی وجوب اعاده‌ای که به واسطه یک اثر عقلی است (که همان مخالفت مَعْطَى به با مأمور به).

جواب از این اشکال: نظیر همان جوابی که در رفع مؤاخذة گفتیم. یعنی این اثر عقلی که عبارتست از مخالفت مَعْطَى به با مأمور به، مستقیماً برداشته می‌شود تا اشکال پیش بیاید بلکه شارع یک اثر شرعی را که عبارتست از شرطیت طهارت لباس در حال نسیان به وسیله حدیث رفع برمی‌دارد، خودبخود مخالفت مَعْطَى به با مأمور به نمی‌ماند. چون مأمور به ما نماز در لباس طاهر نمی‌باشد در حالت نسیان.

۱۹. حدیث ما حجب الله.

برای برائت در شرب تَنَن این است که حرمت شرب تَنَن از ما حجب الله عن علم عباد است پس به حکم این حدیث مؤاخذه آن برداشته شده.

ایراد: این است که مقصود ما از حجب الله آن احکامی است که خداوند هرگز بیان نکرده و مورد بحث ما این است که حکم شرب تَنَن بیان شده ولی در اثر تقیه و ترس از ظالمین روایاتش به دست ما نرسیده.

۲۰. استدلال به حدیث سَعَة.

این است که اینکه می‌فرماید **الناس فی سَعَة ما لا یعلمون**، ما موصوله باشد وجه ما مصدریه زمانیه باشد در هر دو صورت دلالت بر این می‌کند که ما نسبت به آن حرمت شرب تَنَن که نمی‌دانیم درسته (رخصت) هستیم.

اشکال این استدلال همان اشکال سیال است.

۲۱. استدلال به حدیث روایت عبدالاعلی و روایت ایما مرء ...

استدلال به این دو تا، واضح است.

ایراد به حدیث اول این است که؛ این در مورد شخصی است که جاهل قاصریست که هیچ چیزی را نمی‌تواند درک کند نه در مورد بحث ما که در حالت شک است.

روایت دوم هم مربوط این است که جهالت به معنی عقل است یا جهل مرکب است. در مورد بحث ما شک است.

۲۲. روایت ان الله یحتج علی العباد ...

اشکال سیال اخباری است.

۲۳. کل شی مطلق حتی یرد فیه ...

چرا شیخ این روایت را از نظر دلالت از همه آیات و روایات قوی تر می‌داند؟

زیرا ظاهر علم فیه نهی خصوصی است (یعنی در خصوص شرب تنن) چون نهی نیامده روایت می‌گوید حکم رخصت است (اطلاق یعنی رخصت) بنابراین آن اشکال سیال اخباری بر این حدیث دارد نیست.

۲۴. حدیث حضرت رضا (ع) که استشهاد کرده‌اند برای اینکه اگر کسی قسم خورده به طلاق و عتاق و صدقه

مایملک از روی إکراه، استشهاد کرده است به حدیث رفع در مورد إکراه.

س(۱) اصلاً حلف به طلاق و عتاق و صدقه مایملک یعنی چه؟

ج) این حلفی است که در بین عامه است و امامیه آن را باطل می‌داند و مراد از این حلف این است که شخصی بصورت جمله شرطیه بگوید مثلاً اگر فلان کار را کردم زخم مطلقه باشد و عبدم آزاد و آنچه را که در ملک من است صدقه باشد. مراد حلف به والله و اینها نیست

س(۲) اینکه این چنین قسمی اگر از روی إکراه هم نباشد صحیح نیست، پس چگونه امام(ع) برای رفع صحت آن

تمسک به حدیث رفع نموده‌اند؟

ج) این است که امام(ع) استدلال به حدیث نموده برای اینکه حتی اگر فرضاً به مذهب عامه این چنین قسمی صحیح بود، چون در حال إکراه بوده مشمول حدیث رفع است و همین استشهاد امام(ع) دلیل بر این می‌شود که حدیث رفع مخصوص رفع اثر تکلیفی یعنی مؤاخذه نیست و مربوط به جمیع آثار است حتی احکام وضعیه، که در مورد حدیث عبارتست از صحیح بودن این حلف.

قبیح عقاب بلا بیان: که دلیل عقلی است بر براءت.

۲۵. ایراد بر این دلیل عقلی این است که یک قاعده عقلی دیگری داریم به نام وجوب رفع ضرر محتمل، و چون

در مورد شبهه تحریمیه شرب تنن احتمال ضرر هست پس خود این قاعده موضوع قبح عقاب بلا بیان را

که عبارتست از عدم البیان برمی‌دارد یعنی "ورود" دارد دومی دارد بر اولی.

(ورود یعنی یک دلیلی بیاید موضوع دلیل دیگر را از بین ببرد).

ج) اگر مراد از ضرر، ضرر اخروی باشد یعنی عقاب، در این صورت قاعده قبح عقاب بلا بیان "ورود" دارد بر قاعده وجوب رفع ضرر محتمل، زیرا وقتی که عقاب قبیح باشد بر مولای حکیم بنابراین احتمال وقوع آن را نمی‌دهیم پس موضوع قاعده رفع ضرر محتمل که عبارتست از احتمال عقاب به وسیله قاعده قبح عقاب بلا بیان از بین می‌رود.

و اگر مراد از ضرر، ضرر دنیوی باشد مثلاً احتمال بدهیم یک ضررهایی در شرب تنن هست (ضررهای جسمی) در این صورت اولاً؛ اشکال می‌شود بر اخباریین که این شبهه ضرر دنیوی، شبهه موضوعیه هست و در شبهه موضوعیه تمامی اخباریین هم قائل به براءت هستید (حین جواب نقض) و اما جواب حلی: این است که ما در مورد ضرر دنیوی قائل به وجوب رفع نباشیم و

یا اینکه بگوییم شارع در موارد شک چون تلخیص نموده است پس لابد آن ضرر احتمالی به وسیله مصلحت دیگری مانند مصلحت تسهیل جبران شده است.

۲۶. ایراد استدلال به استصحاب برائت از تکلیف که در زمان قبل از بلوغ یا در زمان جنون بوده است برای اصالة البرائة.

ایراد این است که این استدلال در صورتی تمام است که ما استصحاب را از امارات بدانیم یعنی از باب ظن و کاشفیت آن را حجت بدانیم ولی ما استصحاب را از اصول عملیه می‌دانیم، زیرا ما حجیت استصحاب از باب اخبار لاتنقض الیقین بالشک می‌دانیم و اخبار لاتنقض استصحاب را از باب ظن و کاشفیت معتبر نکرده‌اند تا از امارات باشد. بنابراین تمسک به این استصحاب تمام نیست. زیرا اگر از این استصحاب بخواهیم قطع به عدم عقاب پیدا کنیم این لازمه عقلی است و اگر استصحاب از امارات بود لوازم عقلی را می‌توانست اثبات کند، ولی چون از اصول عملیه است و اصل مثبت حجت نیست پس این استصحاب حجت نیست.

و اگر از این استصحاب قطع به عدم عقاب پیدا نکنیم و احتمال عقاب بدهیم، بنابراین چون برای ایمنی از احتمال عقاب محتاج به قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌شویم، پس با وجود قاعده قبح عقاب بلا بیان احتیاجی به این استصحاب نخواهیم داشت.

و اگر کسی بگوید که نتیجه این استصحاب لازم نیست قطع به عدم عقاب باشد تا اشکال شود که این از لوازم عقلی است. ما ممکن است نتیجه استصحاب را به این صورت بگیریم که مستصحب ما عدم منع یعنی عدم حرمت شرب تنن باشد و نتیجه این استصحاب إذن و تلخیص شرعی در فعل شرب تنن باشد و این دیگر امر عقلی نیست، ولی جواب این است که یکی از اقسام اصل مثبت، اثبات مقارنات مستصحب است و در اینجا مستصحب ما عدم منع و عدم حرمت است.

و إذن و تلخیص از مقارنات عدم منع و عدم حرمت است، زیرا فعل مکلف علم اجمالی داریم خالی از احکام خمسسه تکلیفیه نیست.

پس وقتی که حرمة نبود مقارن می‌شود با إذن و تلخیص که در آن چهار حکم دیگر است یعنی إباحه به معنی الاغم. این ایراد بود بر این استصحاب.

ایراد دوم این است که موضوع عوض شده، زیرا موضوع برائت قبل از بلوغ غیربالغ است و موضوع برائت بعد از بلوغ در حال شک بالغ است و شرط استصحاب این است که موضوع سابق تغییر نکرده باشد که مرحوم شیخ این ایراد را با فتأمل رد می‌کند که موضوع از نظر عرضی تغییر نکرده است. و ملاک تشخیص موضوع در استصحاب عرف است.

أدله اخباریین بر وجوب احتیاط در شبهه تحریمیه عدم نص:
یکی عمدتاً اخبار توقف، توقف در شبهه. از اخبار توقف:

جواب اول: جواب میرزای قمی، که اگر مراد توقف در حکم واقعی باشد که هم اخباری و هم اصولی در حکم واقعی اظهار نظر نکرده‌اند و متوقف هستند و اگر مراد توقف در حکم ظاهری باشد که اشکال بر هر دو وارد است چون هیچ‌کدام توقف نکرده‌اند فقط تفاوت این است که اخباری حکم ظاهری را منع ارتکاب شرب تنن قرار داد و اصولی رخصت در شرب تنن قرار داد و اگر مراد توقف در عمل باشد معقول نیست، زیرا در عمل هر طرف راز فعل و ترک بگیریم توقف نکرده‌ایم و اینکه بگوییم نه فعل و نه ترک این هم ارتفاع نقیضین است.

اشکال مرحوم شیخ بر این جواب: این است که ظاهر توقف که مطلق باشد و قید اینکه در حکم است یا در عمل نیامده، توقف یعنی ساکن ماندن و حرکت نکردن، بنابراین به معنی انجام ندادن شرب تنن می‌شود پس این اخبار دلالت می‌کنند بر اینکه باید شرب تنن را انجام نداد و این بیان میرزای قمی جواب اخباریین نمی‌شود.

جواب دوم از اخبار توقف: این است که چون کلمه خیر ذکر شده پس دلالت بر استجاب می‌کند.

اشکال این جواب: این است که کلمه خیر که افعال التفضیل است اگر مفضل علیه آن دارای خوبی بود مثل اینکه گفتیم مثلاً القرض خیر من الصدقه این به معنی استحباب است اما اگر مفضل علیه دارای هیچ خوبی نبود و شر محض بود در اینجا خیر

به معنی استجاب نیست به معنی لزوم است و در بحث ما مفضلٌ علیہ اقتحام در ہلکہ است نتیجتاً توقف بہتر است بہ معنی اینکه لازم است و قرینہ دیگری کہ خیر بہ معنی لزوم است این است کہ این جملہ الوقوف عندالشبہہ خیر من الاقتحام فی الہلکہ علت قرار گرفتہ در مقبولہ عمر بن ہترلہ برای وجوب تأخیر واقعہ تا رسیدن بہ طرف امام پس معلوم می شود خودش باید معنای وجوب بدهد و همچنین در صحیحہ جمیل بن درّاج تمہید و مقدمہ شدہ برای وجوب کنار زدن روایتی کہ مخالف با کتاب است، بنابراین خود آن باید معنای وجوب بدهد.

جواب سوم: این است کہ مواردی کہ توقف بہ معنی لزوم است در مورد شبہہ تحریمیہ عدم النص نیست بلکہ یا مربوط است بہ موردی کہ متمکن بودہ از رجوع بہ امام و در این چنین موردی برائت جاری نمی شود یا مربوط است بہ مسائل اصول عقاید کہ اگر انسان توقف نکند ممکن اس موجب خطر کفر و مانند آن بشود و در غیر این موارد توقف در مورد استحاب بہ کار رفته است و دلالت بر وجوب نمی کند. جواب سوم را مرحوم شیخ قبول دارند.

جواب چهارم:

حمل این روایات است بر اینکه امر بہ توقف امر ارشادی است و امر ارشادی بہ تنہائی نمی توانیم از آن لزوم یا عدم لزوم را استفادہ کنیم، اگر در مواردی بود کہ ہلاکتی کہ احتمال دادہ می شود ہلاکت اخروی است مثل جاہایی کہ قبل از فحص از ادلہ توقف نکند و برائت جاری کند یا در مسائل مربوط بہ عقاید توقف نکند، در اینجا توقف لازم است ولی اگر ہلاکت محتمل غیر از عقاب اخروی باشد مثل مورد بحث ما کہ ما بہ خاطر قبح عقاب بلا بیان احتمال عقاب اخروی نمی دہیم در مورد شرب تنن در اینجا این امر ارشادی بہ توقف برای لزوم نیست و شاهد این مطلب این است کہ این روایات شامل شبہہ موضوعیہ ہم می شوند و قطعاً توقف در آنجا بہ نظر خود اخباری ہم لازم نیست.

جواب پنجم کہ شیخ قبول کرد: این است کہ امر بہ توقف را اگر ارشادی ہم نگیریم و مولوی بگیریم ناچاریم حمل بر خصوص وجوب نکنیم بلکہ حمل بر مطلق طلب بکنیم کہ قدر مشترک بین استحاب و وجوب است.

زیرا این جملہ (الوقوف عندالشبہہ...) در روایات ہم در مورد وجوب بہ کار رفته مثل آنجائی کہ امام (ع) این جملہ را علت قرار دادہ است برای وجوب توقف در مورد دو خبری کہ متعارضند و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارند و ہم در مورد استحاب بہ کار رفته است. مثل اینکه در بعضی از روایات در توقف در ازدواج با زنی قرار دادہ شدہ کہ احتمال دادہ می شود خواہر رضاعی باشد کہ شبہہ موضوعیہ هست حتی اخباریین ہم توقف را لازم نمی دانند.

جواب دادہ شدہ از اخبار توقف بہ اینکه اخبار توقف مبتلای بہ معارضہ با اخبار برائت هستند و یا اخبار برائت چون سنداً و دلالتاً قوی ترند و بہ دلیل کتاب و سنت و عقل تقویت می شوند در مقام تعارض اخبار برائت مقدمند.

و یا اینکه اگر مساوی و برابر بدانیم اخبار برائت و اخبار توقف را، می گوئیم در مورد تعارض نصینی کہ مساوی باشند قول مختار و صحیح تخییر است و ما در مقام تخییر چون مخیریم اخذ بہ اخبار برائت می کنیم.

و اما اشکال بر این جواب، این است کہ ما قبلاً گفتیم اکثر ادلہ برائت نسبت بہ ادلہ اخباریین مبتلاء است بہ اشکال سیال، بنابراین قدرت تعارض با ادلہ اخباریین ندارد. چون ہمہ آنها می گویند چیزی کہ حکمش معلوم نیست مورد رخصت و برائت است و ادلہ اخباریین مثل دلیل اجتہادی و امارہای هستند کہ موضوع این ادلہ برائت را از بین می برد و می گویند در اینجا حکم معلوم شدہ است کہ واجب است توقف کرد یا احتیاط کرد پس نسبت، نسبت متعارضین نیست تا نوبت برسد بہ اینکه ما اخبار برائت را ترجیح بدهیم، فقط بعضی از روایات برائت مثل کل شیء مطلق حتی یرد فیہ نہیّ حالت تعارض با اخبار توقف دارد ولی مشخص است کہ اخبار توقف ہم روایات زیادی است و ہم اینکه سند آن محکم تر است و اما اینکه گفتہ شد بہ فرض اینکه ادلہ برائت و اخبار تعارض مساوی باشند ما در متعارضینی کہ مساوی باشند در مقام تخییر، اختیار می کنیم اخبار برائت را، این ہم اولاً؛ اخباری ممکن است بگوید کہ ما در مورد متعارضینی کہ مساوی هستند قائل بہ احتیاط هستیم و تخییر قبول نداریم و بہ فرض ہم قائل بہ تخییر باشیم ما در مقام اختیار اخبار توقف را انتخاب می کنیم.

اخبار احتیاط:

وجه به صحیحہ عبدالرحمان بن حجاج کہ در مورد دو نفریست کہ در حال إحرام صید کردہ اند سؤال شدہ کہ یک کفارہ بدهند یا ہر کدام یک کفارہ جدا بدهند، امام فرمودہ وقتی کہ بہ مثل این چنین مسئلہ ای یا این چنین واقعہ ای برخورد کردید بر شما است کہ احتیاط کنید تا بعداً حکم آن را سؤال کنید.

جواب روایت: این است کہ اگر مشارالیه کلمہ ہذا را در کلام امام (ع) خود واقعہ صید بدانیم در صورتی کہ این مسئلہ را از باب اقل و اکثر استقلال بگیریم یعنی مانند ادای دینی کہ مردّد است بین اقل و اکثر، در اینجا چون شبہہ وجوبیہ است و شک در تکلیف، بہ اتفاق اخباری و اصولی، احتیاط واجب نیست و روایت را باید حمل بر استحباب کنیم و بہ فرض اینکہ در مورد اقل و اکثر استقلال بہ خاطر این روایت قائل بہ وجوب احتیاط شویم مورد بحث ما، مشابہ مورد روایت نیست، زیرا در مورد روایت اصل تکلیف کفارہ را می دانیم شک در تکلیف زائدہ است ولی در مورد بحث ما شک در اصل تکلیف است و اگر چنانچہ مورد روایت را از باب شک در مکلفّ بہ بگیریم یعنی اقل و اکثر ارتباطی در اینجا ہم ربطی بہ بحث ما ندارد، چون در اقل و اکثر ارتباطی علاوہ بر اخباریین عدہ ای از اصولیین ہم قائل بہ وجوب احتیاط هستند چون آنجا در شک در مکلفّ بہ است و بحث ما شک در تکلیف.

جواب دیگر؛ کہ ہم مربوط است بہ این صورت و ہم صورتی کہ مشارالیه ہذا را سؤال از واقعہ بدانیم یعنی در صورتی کہ کسی از شما سؤال کرد و مسئلہ را نمی دانستید در اینجا جواب این است کہ بہ قرینہ اینکہ امام فرمود: **حتی تسئلوا و تعلموا** روایت در موردیست کہ متمکن از سؤال و رسیدن بہ حکم واقعی است و بحث برائت جائی است کہ ما فحص از أدلہ کردہ ایم و نتوانستیم بہ حکم واقعی برسیم.

روایت دوم: وجہ استدلال بہ وجوب احتیاط از روایت موثقہ عبداللہ بن وضّاح، کہ می فرماید بہ امام ہفتم نامہ نوشتم کہ قرص آفتاب پنہان می شود و تاریکی شب ارتفاعش زیاد می شود و بالای کوه شرقی ظاهر می شود و مؤذنین (سُنی) اذان می گویند، آیا نماز مغرب بخوانم و اگر روزہ بودم افطار کنم، آیا صبر کنم کہ شرقی بالای کوه برود، در جواب امام (ع) نوشتند من صلاح می دانم کہ صبر کنید تا شرقی برود و جانب احتیاط در دین را انتخاب کنی.

وجہ دلالت بر وجوب احتیاط ہمین جملہ آخری است کہ بہ منزله یک علتی است برای حکمی کہ بہ صبر فرمود. بنابراین وقتی بہ منزله علت شد موجب تأمین می شود و وجوب احتیاط اختصاصی بہ مورد سؤال ندارد.

جواب روایت: این است کہ اگر مراد از حمرہ در سؤال راوی، حمرہ غیرمشرقیہ باشد، یعنی حمرہ ای کہ در هنگام استتار قرص اطراف خورشید را می گیرد، اگر این چنین باشد و ما در باب غروب قائل بشویم بہ قول خوفا مشہور یعنی غروب را استتار قرص بر ہم نہ ذہاب حمرہ مشرقیہ، در اینجا مورد سؤال شبہہ موضوعیہ است یعنی راوی حکم کلی شرعی را سؤال نکرده کہ آیا غروب استتار قرص است یا ذہاب حمرہ مشرقیہ، چون اگر چنین بود از منصب امام بعید بود کہ حکم واقعی را بیان نکند و می فرماید حالا کہ نمی دانی در اسلام غروب استتار قرص است یا ذہاب حمرہ احتیاط کن، بلکہ بہ لحاظ اینکہ یا منطقہ کوهستانی بودہ یا گرد و خاک یا صاف نبودن ہوا، شک کردہ کہ آیا استتار قرص محقق شدہ یا نہ؟ اما فرمودہ احتیاط کن و احتیاط در مورد روایت واجب است نہ بہ خاطر وجوب احتیاط در شبہہ موضوعیہ، چون در شبہہ موضوعیہ اخباری ہم احتیاط را واجب نمی داند بلکہ بہ خاطر استصحاب عدم تحقق لیل و استصحاب اشتغال ذمہ بہ ادامہ روزہ و اگر بخواهد نماز مغرب بخواند بہ حکم قاعدہ اشتغال ذمہ تعین، برائت تعینی می طلبد، باید صبر کند نماز مغرب را وقتی بخواند کہ یقین بہ صحت نماز پیدا کند بنابراین در مورد بحث ما کہ شبہہ حکمیہ است روایت ہیچ بحثی نکرده است.

ہذا تمام الکلام اگر ما حمرہ را بہ معنای حمرہ غیرمشرقیہ بگیریم.

اما اگر حمرہ را در سؤال راوی حمرہ مشرقیہ بگیریم و در مورد غروب قائل بہ حرف مشہور بشویم کہ غروب بہ معنای ذہاب حمرہ مشرقیہ است در اینجا ہم حکم واقعی این است کہ تا ذہاب حمرہ مشرقیہ نشدہ باید صبر کند و افطار نکند و نماز نخواند اما امام (ع) چون در مقام تقیہ بودہ بہ جوری تعبیر کردہ است کہ ایہام کند کہ علت تأخیر این است کہ یقین پیدا کنی کہ استتار قرص شدہ ولی ما می بینیم در اینجا امام، حکم بہ احتیاط را با کلمہ آری لک یعنی بہتر می دانم و این دلالت بر وجوب احتیاط نمی کند.

روایت سوم: وجه استدلال به روایت **اخوک دینک فاحفظ لدینک** وجه استدلال روشن است.

جواب غیر مرحوم شیخ این است که این روایت را نمی‌توانیم حمل بر وجوب کنیم چون مستلزم تخصیص اکثر است یعنی باید به موارد شبهه موضوعیه (مطلق وجوبیه و تحریمیه) و شبهه حکمیه وجوبیه را باید از روایت خارج کنیم. پس برای اینکه تخصیص در روایت پیش نیاید یا آن را ارشادی می‌گیریم که در این صورت دلالت بر وجوب نمی‌کند چون بستگی به موارد دارد اگر مثلاً ضرر عقاب اخروی بود احتیاط واجب است و اگر ضرر عقاب اخروی نبود احتیاط واجب نیست از خود ارشادی چیزی نمی‌فهمیم. و یا اگر ارشادی نگیریم باید به معنای قدر مشترک بین وجوب و استحباب مولوی بگیریم. اما جواب مرحوم شیخ؛

جواب مرحوم شیخ این است که این کلمه بما شئت یعنی هر قدر که خواستی در مورد دینت که به منزله برادر توست اگر احتیاط کنی مطلوب است مراد نیست هر قدر خواستی کم یا زیاد، بلکه مراد بالاترین مرتبه احتیاط است یعنی هر چه در مورد دین رعایت احتیاط کنی بجاست و قطعاً رعایت درجه اعلی احتیاط استحبابی خواهد بود پس روایت دلالت بر وجوب احتیاط نمی‌کند. اخبار تثلیث:

وجه استدلال: این است که در این روایات امور سه دسته شده، الف - بین‌الرشد؛ یعنی حلال بودن آن مشخص است. ب - بین‌الغی؛ یعنی حرمت آن معلوم است مثل حکم شرب خمر. ج - امری که مشکل است؛ یعنی نه حلال بودن آن معلوم است و نه حرام بون آن، که در اینجا امام (ع) در موردی که یک روایتی داریم مطابق با مشهور یعنی **شهره روائی**، و یک روایتی داریم در تعارض با روایتی که مشهور و مجمع علیه است که به آن می‌گوییم شاد یعنی خلاف مشهور، در اینجا امام فرموده است که این عمل کردن به خبر شاذ با وجود خبر مشهور از این قسم سوم است و آن را باید لزوماً طرح کرد، زیرا خبر مجمع علیه لاریب فی صحته است و خبر شاذ محل ریب و شک است و مقصود از امام اینکه می‌فرماید؛ لاریب فی صحته، لاریب فی صحته مطلق نیست چون در این صورت لازم می‌آید که خبر شاذ جزء لاریب فی بطلانه بشود و در این صورت اولاً؛ معنا ندارد که امام ترجیح به **شهره** را بعد از ترجیح به اعدلیت و افسقیت فرض کند، زیرا دیگر سخن از ترجیح نیست بلکه وقتی ما یقین داریم به صحت خبر مشهور و یقین داریم به بطلان خبر خلاف مشهور، حتماً باید خبر مشهور را بگیریم نه اینکه اول اما بگوید اعدل و افسق را بگیر، اگر هردو در عدالت مساوی بودند مشهور را بگیر.

قرینه دیگر که امام (ع) خبر شاذ را جزء لاریب فی بطلانه قرار نداده و جزء فیه ریب قرار داده این است که در جملات بعد راوی **شهره** را در مورد هردو روایت فرض کرده و فرموده اگر هردو مشهور بودند کدام را ترجیح می‌دهیم پس معلوم می‌شود که **شهره** لاریب فیه نسبی است که می‌شود در مقابل آن یک روایت مشهور دیگری هم فرض کنیم اما اگر لاریب فیه به معنی مطلق و من جمیع الجهات باشد ممکن نیست فرض دو روایتی که متعارض با هم هستند و در آن واحد قطع به صحت هردو باشد و قرینه دیگر که خبر شاذ مصداق برای فیه ریب می‌شود نه لاریب فی بطلانه، این است که اگر جزء لاریب فی بطلانه بود پس دیگر امور ثلاثه نبود، در امر بیشتر نبود یا لاریب فی صحته و یا لاریب فی بطلانه، در حالی که می‌بینیم امام استشهاد کرده است به کلام رسول الله (ص) که امور سه قسمند حلال بین و حرام بین و شبهات این مقدمه که معلوم شد که خبر شاذ جزء امر سوم شد یعنی شبهات با توجه به اینکه ترک روایت شاد یعنی خلاف مشهور واجب است، پس باید اصل اینکه امر شده به اجتناب و ترک شبهات در این روایات، به معنی وجوب باشد.

جواب: این است که امر به اجتناب از شبهه ارشادی است، بنابراین به موارد دارد لزوم و عدم لزوم، اگر هلاکتی که احتمال وقوع در آن است عقاب اخروی بود مثل دنبال روایت شاذ رفتن و کنار گذاشتن روایتی که مجمع علیه است در اینجا اجتناب از شبهه که روایت شاذ است واجب است.

و اگر احتمال هلاک عقاب اخروی نبود به خاطر قبح عقاب بلا بیان، ارشاد غیر لزومی است و قرینه بر این مطلب که روایت حمل بر خصوص لزوم نمی‌شود و به معنی ارشاد است این است که روایت شامل شبهه موضوعیه هم می‌شود با اینکه حتی اخباریین اجتناب از شبهه موضوعیه را واجب نمی‌دانند و نمی‌شود روایت را حمل بر لزوم کرد و در مورد شبهه موضوعیه قائل

به تخصیص شد، زیرا روایت دلالت می‌کند بر حصر امور در سه چیز، بنابراین نباید قابل تخصیص باشد، چون اگر قابل تخصیص شد امور چهار قسم می‌شود و شبهه موضوعیه اضافه می‌شود.

دلیل عقلی اخباریین بر وجوب احتیاط:

دلیل اول: علم اجمالی است به وجود محرمانی در شریعت، پس ما اگر بخواهیم بعد از این علم اجمالی به مواردی برخورد کنیم مانند شرب تتن که شک کنیم که آیا جزء محرمات است یا نه؟

یا باید به خاطر اشتغال ذمه یقینی در اثر علم اجمالی که یقین به برائت ذمه می‌طلبد برای اینکه با بودن علم اجمالی اگر در واقع حرام باشد، مخالفت با آن موجب عقاب است یا باید احتیاط کنیم، یا روایتی پیدا کنیم که دلالت بر حلیت می‌کند و چون فرض این است که نص بر حلیت پیدا نکردیم پس باید احتیاط کنیم.

و اگر اشکال شود به اینکه بعد از اینکه ما به ادله مراجعه کردیم و مقداری از محرمات را پیدا کردیم با کنار گذاشتن این مقدار از محرمات علم اجمالی ما منحل می‌شود به علم تفصیلی به همین مقداری که پیدا کردیم و نسبت به غیر این مقدار مثل شرب تتن دیگر علم اجمالی نداریم و شک بدوی است یعنی شکی که مقرون به علم اجمالی نیست بنابراین عقل دیگر حکم به وجوب احتیاط نمی‌کند.

جواب از این شبهه این است که این در صورتی است که آن مقدار از محرمات که در روایات پیدا کردیم به اندازه محرمات واقعی باشد اما وقتی که نمی‌دانیم این مقدار که پیدا شده به اندازه محرمات واقعی است بنابراین علم اجمالی هنوز باقی است و به حکم عقل باید احتیاط کرد. این اصل استدلال اخباری.

دو جواب مرحوم شیخ داده که جواب اول محل ایراد است نمی‌گوییم. اما جواب دوم شیخ رحمه... علیه این است که هرگاه در اطراف علم اجمالی مقداری از محرمات را پیدا کردیم که احتمال بدهیم محرمات واقعی منطبق بر همین مقداری است که پیدا کرده‌ایم گرچه علم اجمالی حقیقتاً منحل نشده ولی به حکم انحلال است یعنی یک علم اجمالی است که بی‌اثر است مقصود این است که اثر علم اجمالی این است که مانع رجوع به برائت است ولی چون منشأ عدم رجوع به برائت در اطراف علم اجمالی تعارض اصل برائت است در مورد اطراف علم اجمالی، زیرا اصل برائت در هر طرفی با توجه به اینکه می‌دانیم حرام واقعی موجود است تعارض می‌کند با اصل برائت در طرف دیگر و در مورد بحث ما که ما به وسیله دلیل و آماره برای حرمت بعضی از موارد قسمتی از موارد محرم را مشخص کرده‌ایم و دیدیم مثلاً شرب تتن جزء این موارد نبود در اینجا چریان اصل برائت در شرب تتن، تعارض نمی‌کند با جریان اصل برائت در آن مواردی که، آماره بر حرمت آن قائل شده چون مواردی که آماره بر حرمت دارد جای رجوع به برائت نیست تا تعارض کند با اصالة البرائة در شرب تتن.

دلیل دوم عقلی اخباریین:

مسئله **اصالة الحظر** است. که در این خطر یک خطر واقعی است به دلیل اینکه ما هرکاری انجام دهیم تصرفی در این عالم کرده‌ایم که مال خداوند است و تصرف در مال غیر به حکم عقل ممنوع است این بیان را شیخ رد نکرده است شاید به خاطر اینکه واضح البطلان بوده است، زیرا خداوند در غیر مواردی که نص بر حرمت آمده به عموماتی مانند خلق لکم ما فی الارض و مانند آن اجازه تصرف داده است بیان دوم برای حظر، حظر ظاهری است که از آن تعبیر به وقف کرده است یعنی اینکه اگر شک کنیم که اگر اصل در اشیاء به رفع واقعی است یا اباحه واقعی چون احتمال ضرر می‌دهیم، عقل حکم می‌کند به وجوب رفع ضرر متحمل، بنابراین در شرب تتن که احتمال ضرر می‌دهیم عقل حکم می‌کند به اجتناب این می‌شود حظر ظاهری.

جواب شیخ بر این قسمت: فرموده اگر مراد از ضرر، ضرر دنیوی است در مورد شرب تتن در اینجا چون شبهه موضوعیه است قطعاً ترک آن واجب نیست، زیرا در شبهه موضوعیه خود اخباریین هم اجتناب را لازم نمی‌دانند.

و اگر ضرر اخروی است یعنی عقاب اخروی در اینجا قاعده قبح عقاب بلا بیان بر قاعده وجوب رفع ضرر متحمل ورود دارد یعنی موضوع آن را از بین می‌برد چون دیگر احتمال عقاب نمی‌دهیم.

تنبيهات برائت؛

تنبيه ثانی:

۱. فرق بین امارہ و اصل عملی و تطبیق این فرق بر برائت؟

ج) اگر حکمی که از طرف شارع آمده است در مورد شک اگر چنانچه کاشفیت از واقع ندارد و مفید ظن نیست یا اگر مفید ظن است شارع ظن را لحاظ نکرده است اصل عملی است ولی اگر هر دو جهت باشد هم مفید ظن باشد و شارع آن را به لحاظ کاشفیت از واقع حجت کند می‌شود امارہ. و چون اصالة البرائت و امثال اینها مفید ظن نیست اگر به فرض هم مفید ظن می‌بود دلیلی بر اعتبار این ظن از طرف شارع نداریم بنابراین اصل عملی است.

۲. چرا در نظر قدما و شیخ بهاء و مشهور اصولیین اصل برائت از امارات قرار گرفته بطوری که صاحب معالم در

بحث حجیت خبر واحد به دلیل انسداد باب علم گفته است که ادلة اثبات احکام مفیدظن است و ادلة نفی

احکام مانند اصالة البرائت مفیدظن است و آیا این حرف آنها تمام است؟

ج) قدما استصحاب را از امارات می‌دانستند و دلیل بر برائت را استصحاب برائت سابقه یعنی قبل از زمان تکلیف قرار می‌دادند ولی این نظریه تمام نیست، زیرا اولاً؛ استصحاب مفیدظن نیست اگر هم مفیدظن باشد شارع استصحاب را از باب ظن حجت قرار نداده است و آن هم اصلی تعبدی است. تنبیه ثالثه:

۳. اگر ما در شبهة تحریمیه که احتیاط را واجب نمی‌دانیم اما رجحان آن را به عنوان امر ارشادی می‌دانیم یا

استصحاب مولوی و ثمره این اختلاف چیست که این امر ارشادی است یا مولوی؟

ج) اگر ما این امر را مولوی بدانیم غیر از ثوابی که در امثال امر واقعی به ما می‌دهند برای امتثال امر به احتیاط هم ثواب جداگانه‌ای می‌دهند اما اگر ارشادی بدانیم غیر از ثواب و عقاب امر واقعی در صورتی که مطابق با واقع باشد، ثواب و عقاب جداگانه‌ای برای امتثال امر به احتیاط نداریم. زیرا امر ارشادی مانند اوامر طبیب است که غیر از آن مصلحت واقعی‌ای که عمل به نسخه‌ی طبیب است امتثال امر او ثواب جداگانه‌ای ندارد.

۴. وجه مولوی بودن و ارشادی بودن در مقام اثبات چیست؟

ج) وجه مولوی بودن این است و آن اینکه هر امری از طرف مولا ظهور در مولویت دارد اما وجه ارشادی بودن چند نکته است یکی اینکه چون این اوامر در مورد حکم عقل به حسن احتیاط وارد شده‌اند ظهور دارند در اینکه امر تأسیسی مولوی نیستند بلکه تأکید همان حکم عقل هستند و فرض این است که حکم عقل جنبه ارشاد دارد که در موارد احتیاط لزومی اطمینان حاصل بشود از عقاب متیقن یا به رفع عقاب متیقن و در موارد لزومی برای رفع عقاب محتمل در اطراف علم اجمالی و در موارد شبهة بدویه مثل شرب تنن برای رفع ضررهای غیرعقاب حکم عقل به صورت غیر لزومی جنبه ارشاد دارد و تأکید شارع برای اینها نیز جنبه ارشادی خواهد گرفت اما وجه دوم ارشادی بودن این است که ظاهر روایات این است که اجتناب از شبهه غیر از تخلص از هلاکت واقعی حکمت جداگانه‌ای ندارد و امر ارشادی هم چیزی جز این نیست که غیر از آن خاصیتی که درمأمور به واقعی یعنی اجتناب از حرام واقعی، خاصیت دیگر و یا ثواب دیگری بر آن مترتب نشود. ولی از بعضی روایات استفاده می‌شود که خود نفس احتیاط مصلحت جداگانه‌ای غیر از اجتناب از حرام واقعی دارد و آن این است که نفس انسان را آماده می‌کند که حالت تقوای بیشتری پیدا کند و گرایش او به ترک گناه قطعی بیشتر شود پس می‌توان استظهار کرد استحباب مولوی را و این وجه دوم مولوی بودن است.

۵. اگر اوامر احتیاط مولوی نباشد آیا لازم نمی‌آید عدم امکان احتیاط در موارد احتمال عبادت مستحبی؟ مثل

دعا عند رویة الهلال که قصد امتثال امر موجب تشریح و بدعت می‌شود ولی امر مولوی قصد امتثال را درست

می‌کند.

ج) نه، تشریح یعنی قصد امر جزمی که ما بیاییم بدون اینکه امری از طرف مولا برایمان احراز شده باشد آن را بطور جزمی اسناد به مولا بدهیم ولی احتیاط یعنی قصد امر احتمالی بنابراین تشریح موضوعی ندارد.

تنبيه رابع:

۶. چهار مذهبی را که وحید بهبهانی به اخباریین نسبت می دهد در شبهه حکمیه تحریمیه نام ببرید.

ج) ۱- توقف ۲- احتیاط ۳- حرمت ظاهریه ۴- حرمت واقعیه.

۷. وجه اینکه این چهار احتمال فقط اختلاف در تعبیر باشد و همه آنها یک مطلب را بخواهند بگویند چیست؟

ج) این اختلافها به اعتبار ادله مختلفی است که برای مسأله ذکر کرده اند و آلا مطلب یکی است. آنها که به اخبار الوقوف عندالشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکة تمسک کرده اند تعبیر به توقف کرده اند و آنهایی که به اخبار احتیاط تمسک کرده اند مثل «إحفظ لدينک» تعبیر به احتیاط کرده اند و آنهایی که به اخبار تثلیث که امور سه چیز است «حرام بین و حلال بین و شبهات» تمسک کرده اند به دینشان که «من ترک الشبهات نجی من المحرمات» تعبیر به حرمت ظاهری کرده اند یعنی ظاهراً حرام شده برای اینکه از حرام واقعی نجات پیدا کنیم ولی آنهایی که خود شبهه را به عنوان یک واقعه در نظر گرفته اند و گفته اند ارتکاب این شبهه خودش اقتحام در هلکه و عقاب است پس آن را حکم واقعی گرفته اند.

۸. وجه اینک این اختلافات چهارگانه تنها اختلاف در تعبیر نیست بلکه بین اینها یک تفاوت های واقعی وجود

دارد که شیخ این احتمال را اظهر می داند چیست؟

ج) نسبت بین توقف و احتیاط از یک جهت توقف اعم است چون شامل مواردی را که احتیاط هم ممکن نیست ولی ما توقف می کنیم از جهت وارد شدن در قضیه و آن را از طریق صلح یا قرعه حل می کنیم توقف صدق می کند. و از یک جهت احتیاط اعم است؛ برای اینکه توقف شامل شبهه و جوبیه نمی شود ولی احتیاط شامل شبهه و جوبیه می شود اما فرق بین حرمت ظاهری و واقعی که صرفاً اختلاف در تعبیر نباشد دو فرق است اول اینکه کسی که قائل به حرمت ظاهری است، احتمال می دهد که حکم واقعی آن اباحه باشد ولی می گوید ادله اجتناب از شبهات آن را ظاهراً حرام کرده است اما کسی که می گوید حرمت واقعی احتمال نمی دهد که در واقع حکم آن اباحه باشد، زیرا حرمت آن را از باب اصالة الحذر می داند یعنی اصل اولی در اشیاء حرمت تصرف است از باب قبح تصرف در مال غیر و همه اشیاء مال خداوند است. فرق دوم این است که کسی که می گوید حرمت ظاهری، می گوید اگرچه در واقع حلال باشد مثلاً شرب تن، ارتکاب آن به خاطر این حرمت ظاهری عقاب دارد اما بنا بر قول به حرمت واقعی ما ادله وجوب اجتناب را به معنای وجوب ارشادی می گیریم و خودشان عقابی ندارند فقط در صورتی که حرام واقعی باشد عقاب هست. البته ارشاد را ارشاد لزومی می داند اگر بگویند بنا بر حرمت واقعی هم، اگر در واقع هم حرام نباشد عقاب تجری دارد جواب این است که ما در بحث قطع عقاب در تجری را در قطع تفصیلی قبول نکردیم و به طریق اولی در این موارد که قطع تفصیلی نیست قبول نخواهیم کرد.

تنبيه خامس: اصل براءت در جایی است که اصل موضوعی در کار نباشد؛

۹. مقصود از اصل موضوعی حاکم بر اصل اباحه را در قالب مثال و وجه تقدم آن را بر اصالة الاباحه بیان نمائید.

ج) اگر شک ما در حلیت و حرمت مسبب باشد از شک در موضوع آن شک سببی چون در رتبه موضوع اصالة الاباحه یعنی شک در حلیت و حرمت، وقتی جاری می شود تعبداً آن شک در حلیت و حرمت از بین می رود به آن اصل موضوعی می گویند و چون در حقیقت هر دلیلی که موضوع دلیل دیگر را نفی کند آن را حاکم بر دلیل دوم می دانیم مرحوم شیخ از آن تعبیر به اصل حاکم کرده است. مثلاً اگر در حلیت لحم یک حیوانی شک کنیم. در صورتی که علم به قابلیت تزکیه در آن داشته باشیم در اینجا اصل موضوعی نداریم اصالة الحلیه جاری می کنیم مثلاً اگر گوسفندی بول نجس العین خورد ما شک کردیم که آیا لحم آن حلال است یا نه چون به اصل قابلیت تذکیه آن علم داریم اصالة الاباحه را جاری می کنیم ولی اگر در یک حیوانی شک در حلیت و حرمت مسبب بود در اینکه شارع آن را قابل تزکیه می داند مثل لحم حمار پس شک ما در اینجا مسبب است از شک دیگری چون به وسیله استصحاب عدم قابلیت تزکیه ما تعبداً شکمان زایل می شود که وقی با استصحاب ثابت شد قابل تزکیه نیست پس حرام است این مثال برای اصل موضوعی حاکم است که نوبت به اصالة الاباحه در لحم نمی رسد.

و آن مثال حیوانی که متولد است از یک حیوان حلال مانند گوسفند و حرام مانند کلب که از نظر شکل و قیافه شبیه هیچ کدام را بگیرد و شبیه حیوان ثالثی هم نیست تا حکم حیوان ثالث را بگیرد در این مثال هم وجه عدم جریان اصالة الحلیه و الطهاره این است که شک می کنیم در قابلیت و عدم قابلیت تزکیه با وجود استصحاب عدم قابلیت تذکیه که نتیجه اش حرمت و نجاست است نوبت به اصالة الحلیه و اصالة الطهاره که اصل مسببی بر آن است نمی رسد.

۱۰. **وجوه چهارگانه ای که برای حرف محقق ثانی و شهید ثانی در مثال حیوان متولد من حیوانین ذکر شده است را بررسی نمایید. (از نظر مرحوم شیخ)**

ج) در مورد طهارت تمسک کرده اند به اصالة الطهاره، مرحوم شیخ چون قبلاً بطور کلی فرمود با وجود اصل موضوعی یعنی اصل سببی نوبت به اصل مسببی نمی رسد جواب این قسمت را دیگر تکرار نکرده است. اما برای حرمت وجوه چهارگانه ای ذکر کرده است که وجه اول همان وجهی است که ذکر شد یعنی استصحاب عدم تذکیه و در نقد این وجه فرموده است این نقد در صورتی صحیح است که ما شک داشته باشیم در حرمت. در صورتی که ما عموماً کسی داریم که **کل حیوان قابل للتذکیه الا ما خرج بالدلیل.**

اما وجه دوم؛ استصحاب حرمت لحم در زمان حیا. این را هم جواب می دهد که موضوع عوض شده است برای اینکه حرمت لحم در زمان حیا به خاطر این بود که تزکیه نشده بود ولی الآن که به وسیله عموم **کل حیوان قابل للتذکیه** قابلیت آن را احراز کردیم و شرایط آن را پیاده کردیم موضوع استصحاب عوض شده است.

وجه سوم؛ وجه شارع روضه است: که نجاسات و محللات در شریعت مضبوط و محصور هستند بنابراین اگر چیزی جزء نجاسات نبود اصل بر حلیت اوست و اگر جزء محللات نبود اصل بر حرمت اوست.

مرحوم شیخ می فرماید مطلب برعکس است حرمت مضبوط و محصور است بنابراین اگر چیزی جزء محرمات شناخته شده نبود اصل بر حلیت آن خواهد بود دلیل برائت عقلی و نقلی و به دلیل اینکه فقها در باب اطعمه و اشربه خودشان تمسک می کنند.

اما وجه چهارم؛ در شریعت حلیت در آیه شریفه **احل لکم الطیبات** به طور حصر به لحاظ وقوع در مقام جواب سؤال و هر چیزی در جواب سؤال بیاید دلالت بر حصر می کند منحصر شده به طیب. بنابراین اگر شک کردیم اصل این است که حلیت در اینجا جعل نشده است.

شیخ: اولاً؛ حرمت هم در قرآن معلق شده بر خباثت پس اگر شک در خبیث بودن کردیم ممکن است بگوییم اصل عدم جعل حرمت است ما با تعارض اصل عدم جعل حلیت و عدم جعل حرمت رجوع می کنیم به اصالت حلیت یا عموماتی که دلالت بر کل حیوان قابل للتذکیه می کنند. ثانیاً؛ طیب بودن یک امر وجدانی است اگر وجداناً خود حیوان مورد قذارت طبع نبود طیب بودن آن وجداناً محرز است پس نوبت به شک نمی رسد که اصل عدم جعل حلیت جاری شود. ثالثاً؛ طیب بودن چون خودش یک امر عدمی است یعنی عدم الخباثه. ممکن است آن را با استصحاب عدم احراز کنیم مگر اینکه شما بگویید این استصحاب عدم ازلی است که «فتدبر» اشاره به همین دارد. تنبیه سادس:

۱۱. **اعتراض جزایری و جواب شیخ از آن؛**

اعتراض جزایری این است که اگر شخصی در موقف حساب از او سؤال کنند که در شبهه تحریمیه چه کار می کردی و او جواب دهد که احتیاط می کردم آیا کسی احتمال می دهد که بگویند این شخص قدمش از صراط می لرزد و مورد اهانت و وارد شدن در جهنم قرار می گیرد ولی آنهایی که عمل به برائت می کردند (اصولیین) آنها را به بهشت ببرند و اهل احتیاط را به جهنم ببرند.

مرحوم شیخ جواب می دهند: هیچ کس منکر حسن عمل به احتیاط نیست ولی اشکال این است که به چه دلیل شما فتوا به وجوب احتیاط می دهید؟ با اینکه احتمال هست این فتوا حرمت داشته باشد و اگر بگویید فتوا دادن در موقعی که کسی به

عالم مراجعہ کرد واجب است می‌گوییم در این صورت نیز فتوا دادن کار آسانی نیست، زیرا دوران امر بین وجوب و حرمت خواهد شد و اگر فتوا دادن واجب نیست پس احتیاط این است که فتوا ندهید و شخص جاهل به عقل خود مراجعہ کند اگر متوجہ قبح عقاب بلا بیان شد معذور است و اگر متوجہ نشد و احتمال عقاب داد بطور فطری خودش ملتزم بہ ترک شبہہ تحریمیہ خواهد شد. و خلاصہ اینکہ نہ فتوای بہ وجوب از جانب اخباریین کار درستی است و نہ فتوای براءت از جانب مجتہدین و فتوا دادن این دو مثل ہم است اگر دلیل دارد اعتراض متوجہ ہیچ کدام نیست و اگر دلیل ندارد متوجہ ہر دو ہست بنابراین ما نفہمیدیم این استفہام انکاری ایشان متوجہ چہ کسی است.

المسألة الثانية، شبہہ تحریمیہ اجمال نص:

۱۲. اجمال نص در شبہہ تحریمیہ چند قسم دارد. در قالب مثال بیان کنید و حکم آن را بیان نماید.

(ج) ۱- اجمال در خود حکم مثل اینکہ نہی وارد شدہ مجمل و مردد است بین حرمت و کراہت. ۲- متعلق حکم مجمل است یعنی اطلاق ندارد گرچہ خود حکم مجمل نیست و می‌دانیم بہ معنای حرمت است مثل اینکہ خمر کہ متعلق حرمت است فرض کنیم مجمل است و ندانیم شامل خمری کہ اسکار آن از بین رفتہ است می‌شود یا نہ. و نباید اشتباہاً آن را جزو شبہہ موضوعیہ فرض کرد، زیرا منشأ شک اجمال نص است. امور خارجیہ و حکم اجمال النص نیز براءت است البتہ اخباریین در اینجا نیز قائل بہ احتیاط ہستند و این مسألہ از نظر ادلہ و بحث حکم عدم النص را دارد.

المسألة الثالثة شبہہ تحریمیہ از جہت تعارض نصّین در صورتی کہ مرجح برای احدالنصّین نباشد.

۱۳. دلیل اخباری بر وجوب احتیاط در تعارض نصّین چیست؟

علاوہ بر آن ادلہ‌ای کہ در مسألہ عدم النص ذکر و جواب دادہ شد یک دلیل جداگانہ‌ای در تعارض نصّین بہ نام مرفوعہ علامہ ذکر کردہ اند کہ سؤال شدہ (زرارہ) از امام باقر(ع) کہ ہرگاہ دو خبر (یعنی مضمون آن با انشای خود امام است) یا دو حدیث (یعنی امام (ع) از پیغمبر اکرم(ص) نقل می‌کند) بہ صورت معارض بیاید در اینجا در جایی کہ مرجحات در ہر دو بہ نحو مساوی ہست مثلاً ہر دو مخالف عامہ ہستند یا ہیچ کدام از مرجحی برخوردار نیستند امام امر بہ احتیاط کردہ است و و تخییر را مقید کردہ اس بہ فرضی کہ ہر دو از جہتی موافق احتیاطند یا ہر دو مخالف احتیاطند یعنی یا ہر دو الزامی ہستند مثل ظہر و جمعہ یا ہر دو نفی الزام می‌کند یکی استحباب یکی اباحہ. پس این روایت ہمہ اخبار باب تعادل و تراجیح را تقیید می‌زند، زیرا آنها اطلاق در عدم وجوب احتیاط و اخذ بہ تخییر دارد.

ولی جواب شیخ می‌گوید این روایت از نظر محتوا تام است ولی ضعیف است بہ صورتی کہ صاحب حدایق کہ اخباری است و کمتر طعن و ایراد بہ روایت می‌گیرد ہم بہ روایت و ہم بہ مؤلف کتابی کہ این کتاب را نقل می‌کند (صاحب عوالی اللثالی) ایراد می‌گیرد کہ ایشان در نقل روایات در این کتاب صحیح و سقیم را با ہم مخلوط کردہ است. و گفتہ روایت ہم سند ندارد و مرسلہ است.

۱۴. بعد از اینکہ قائل شدیم بہ عدم وجوب احتیاط چہ احتمالاتی در مسألہ تعارض نصّین ہست؟

(ج) در بحث براءت ما فقط در مقام اثبات عدم وجوب احتیاط ہستیم ولی احتمالات دیگری کہ در مسألہ است کہ اصل براءت موافق با روایتی است کہ موافق با براءت است یا اینکہ حکم بہ توقف کنیم کہ در این صورت متعارضین نسبت بہ نفی ثالث حجت ہستند ولی در مدلول مطابقی ساقطند یا تساقط یعنی اینکہ از حجیت ساقطند ہم در مدلول مطابقی ہم در مدلول التزامی یعنی نفی ثالث و در این صورت براءت مرجح نیست مرجع است یا اینکہ حکم اخذ بہ احدالخیرین بہ نحو تخییر بدوی یعنی یک روایت را کہ انتخاب کرد برای ہمیشہ باید بہ آن عمل کند یا اینکہ حکم بہ احدالخیرین بہ نحو تخییر استمراری و دائمی کہ بعداً می‌تواند بہ روایت دیگر اخذ کند.

مسألہ رابعہ: شبہہ موضوعیہ در شبہہ تحریمیہ؛

۱۵. شبہہ موضوعیہ را تعریف کنید. با ذکر مثال:

ج) یعنی اینکه ما حکم کلی الهی را می‌دانیم شک در یک واقعه جزئی است و منشأ شک عدم نص و اجمال نص و تعارض نصیبن نیست بلکه اشتباه امور خارجیه است مثل اینکه شک می‌کند در حرمت شرب مایعی که احتمال اینکه خمر است و اباحه آن به اعتبار اینکه سرکه است.

۱۶. دلیل بر اصالة الاباحه در شبهه موضوعیه چیست؟

ج) علاوه بر اینکه این مسأله مورد اختلاف نیست حتی اخباریین هم قائل به اباحه هستند دلیل روایات زیادی است که در شبهه موضوعیه آمده است از جمله «کل شی لک حلال حتی تعلم انه حرام» که اختصاص این روایت به شبهه موضوعیه به خاطر این است که عبارت آن با روایت مسعده‌ای که به قرینه مثال‌هایش اختصاص به شبهه موضوعیه دارد متحد است و نیز «کل شی فیه حلال و حرام فهو لک حلال» این روایت چون ظهور در تقسیم دارد و در شبهه موضوعیه است که در خارج، در بازار دو قسم لحم داریم لحم مذکی و لحم حرام اما در شبهات حکمیه بطور کلی شرب تنن یا حلال است یا حرام بحث تردید است نه تقسیم.

در روایت سوم، روایت مسعده است که همان عبارت کل شی لک حلال در صدر روایت آمده و به قرینه مثال‌ها مانند لباسی که احتمال می‌دهی از این فروشنده می‌خواهی بخری آن سرفتی بوده یا عبدی که می‌خواهی بخری احتمال می‌دهی حر باشد یا زنی که می‌خواهی با او ازدواج کنی احتمال می‌دهی خواهرت باشد یا در اثر رضاع محرم باشد.

۱۷. اشکال روایت سعده را توضیح دهید؟

ج) مثال‌های سه گانه‌ای که ذکر شد، مدرک حلیت در آنها اصالة الاباحه نیست، زیرا مدرک حلیت در ثوب و عبد «ید» است که اماره ملکیت است و اگر از ید صرف نظر نماییم در اینجا استصحاب نتیجه‌اش حرمت تصرف در ثوب است، زیرا شک می‌کنیم که فروشنده مالک ثوب شده استصحاب می‌کنیم بر ملک مالک اولی باکی است البته اثبات دزدی هم نمی‌کند در مسأله عبد هم اگر مسأله ید نباشد اصل عقلائی بر حریت است.

در مثال امرأه کسی استصحاب عدم ازلی تحقق نسب یا استصحاب عدم نعتی یعنی عدم رضاع را جاری کنیم مدرک این استصحاب است نه اصالة الاباحه، و اگر از این استصحاب صرف نظر کنیم شک می‌کنیم با این عقد اثر علقه زوجیت بار شد یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم تأثیر عقد را در علقه زوجیت یا در حلیت. ولی این اشکال به اصل مدعای اصالة الاباحه ایرادی وارد نمی‌کند چون اولاً؛ علاوه بر دو روایت اول و علاوه بر تمام ادله اربعه‌ای که در شبهه تحریمیه ذکر کردیم که اطلاق و ملاکش شبهه موضوعیه را هم می‌گیرد کفایت است و خود این روایت هم صدر روایت دلالتش تمام است اگرچه تطبیق آن بر مثال‌ها برای ما نامعلوم باشد. البته توجیهی هم شده است که اینها از باب تمثیل نیست بلکه از باب تنظیر و تقریب به‌ذهن است.

۱۸. وجه اشکال عدم جریان برائت عقلی یعنی قاعده قبح عقاب بلا بیان در شبهه موضوعیه و جواب آن چیست؟

ج) وجه اشکال این است که بیان احکام بطور کلی از ناحیه شارع تمام شده است یعنی شارع بطور کلی فرموده خمر تمام است بنابراین باید از باب مقدمه علمیه موارد را که شک می‌کنیم خمر است یا نه اجتناب کنیم و عقل حکم به قبح عقاب نمی‌کند خصوصاً در صورتی که این مورد شک برخورد کرد با خمر واقعی و اینکه می‌گوییم خصوصاً برای این است که اگر با خمر واقعی هم برخورد نکند ممکن است از باب تجری عقاب داشته باشد عقاب تجری محل اختلاف است و مرحوم شیخ قبول ندارد. و اما جواب، بیان در صورتی تمام می‌شود که هم علم به حکم کلی پیدا کنیم (کلی خمر) به عنوان کبری و هم علم به موضوع پیدا کنیم چه تفصیلاً و چه اجمالاً به عنوان صغری اما اگر علم به موضوع پیدا نکردیم نه اجمالاً و نه تفصیلاً در حقیقت علم به حکم پیدا نکرده‌ایم، زیرا لاتشرب الخمر یک حکم انحلالی است یعنی به عدد هر خمری ما یک لاتشرب داریم، بنابراین شک در اصل تکلیف و تکلیف اضافه می‌شود مانند شک در شرب تنن. تنبیهات شبهه موضوعیه تحریمیه؛

تنبیه اول: اصلش در تنبیه اول شبهه موضوعیه گذشت که رجوع به اصالة الاباحه در جایی است که اصل موضوعی حاکمی نداشته باشیم و شک سببی و مسببی نباشد. فقط مثال‌های دو باب فرق می‌کند. مثل همراهی که مردد بین زوج و اجنبه است نمی‌شود رجوع به اصالة الاباحه کرد چون شک ما مسبب است از زوج بودن و زوج نبودن یا حرام بودن و حرام نبودن در اینجا استصحاب عدم تحقق زوجیت و استصحاب حرمت مباشرت اصل جاری در شک سببی است و این را می‌گوییم اصل موضوعی و شک ما را در حلیت از بین می‌برد و اثبات حرمت می‌کند.

و همچنین در مورد مالی که شک می‌کند مال خودش هست یا دیگری در صورتی که سابقاً مال دیگری بوده است نمی‌تواند اصالة الاباحه جاری کند زیرا شک در اباحه مسبب است از اینکه ملک خودش می‌باشد یا دیگری بنابراین استصحاب بقا بر ملک غیر می‌شود. اصل در شک سببی و گفتیم اصل در شک سببی اصل موضوعی است نسبت به اصالة الاباحه و حاکم است زیرا هر دلیلی که تعبداً موضوع دلیل دیگر را نفی کند حکومت دارد بر آن و در اینجا با دلیل استصحاب موضوع اصالة الاباحه را که شک است تعبداً از بین می‌بریم اما در همین صورت اگر حالت سابقه را نمی‌داند در اینجا نسبت به احکامی که مشروط هستند به ملکیت، مانند بیع و نحوه مثل عتق استصحاب عدم ملکیت جاری می‌شود بنابراین بیع و عتق باطل است اما نسبت به تصرفاتی که متوقف بر ملک نیستند مانند خوردن که متوقف بر ملک نیست (که مثلاً مهمان است) بلکه با اجازه مالک نیز خوردن جایز می‌شود. گرچه خودش مالک نیست در اینجا احتمال دارد جایز نباشد به دلیل اینکه حلیت را وقتی استقرأ می‌کنیم متوقف است بر یک اسباب خاصی مانند (معامله، ارث، حزات یا اجاره مالک یا اجاره شارع مانند حق الماره) و هیچ‌کدام از این اسباب در این مورد نیست و از طرفی روایت دارد که **لا یحل مال الامن حیث احله الله** که منحصر نموده حلیت را (خوردن را) به موارد خاصی که در شرع حلیت آمده است که البته این وجه عدم جواز مبتنی بر این است که بگوئیم **اباحه** تصرف احتیاج به اسباب حلیت دارد که ما آنها را شمردیم و در اینجا اسباب حلیت هیچ‌کدام نیست در بین همه آنها فقط احتمال ملکیت است که از اسباب حلیت است که آن را با استصحاب عدم حلیت منتفی می‌کنیم ولی احتمال است که ما بگوییم **اباحه** تصرف احتیاج به اسباب ملکیت ندارد فقط می‌توانیم بگوییم حرمت تصرف در ادله مترتب شده بر ملک غیر و وقتی ما استصحاب کردیم عدم تملک غیر را حرمت منتفی می‌شود پس طبق این احتمال خوردن و آشامیدن جایز می‌شود. یکی دیگر از مثال‌هایی که در آن اصالة الاباحه در شبهه موضوعیه جاری نمی‌شود به خاطر اصل موضوعی حاکم بر لحمی است که نمی‌دانیم آن را تزکیه کرده‌اند تا حلال باشد یا تزکیه نکرده‌اند تا حرام باشد در اینجا با وجود استصحاب عدم تزکیه نوبت به اصالة الاباحه و اصالة الطهاره نمی‌رسد. چون شک در این دو مسبب است از تزکیه و عدم تزکیه. بنابراین استصحاب عدم تزکیه می‌شود اصل جاری در شک سببی و این اصل موضوعی است و موضوع دیگری را از بین می‌برد (تعبداً موضوع اصالة الاباحه را برمی‌دارد) ولی اگر ما استصحاب را مانند صاحب مدارک اصلاً حجت ندانیم یا بگوییم حرمت و نجاست مترتب نیست بر عدم تزکیه بلکه مترتب است بر لازمه عقلی آن یعنی **میته** بودن که در این صورت استصحاب عدم تزکیه نسبت به این لازمه عقلی اصل مثبت خواهد بود و غیر حجت، و این دومی حرف فاضل تونی است و در این صورت استصحاب کنار می‌رود و اصالة الحلیه و الاباحه جاری می‌شود ولی نظر مرحوم شیخ این است که چون استصحاب حجت هست و حرمت و نجاست اولاً؛ مترتب شده است بر خود عدم تزکیه به دلیل استثنای «**الاما ذکیتم**» و مترتب شده «**اباحه الاکل**» بر ماذکر اسم الله و استقبال و قطع اوداج و مانند آن بنابراین ما برای اثبات نجاست احتیاج نداریم به لازمه عقلی یعنی اثبات میته بودن اگر هم سلمنا که حرمت و نجاست مترتب بر میته شده است **میته** به معنای موت حتف انف نیست تا نسبت به عدم تزکیه شود اصل مثبت بلکه **میته** برفرض غیر فدکی و عدم تزکیه هم اطلاق می‌شود بنابراین مستحب ما که عدم تزکیه است، **میته** خود عدم تزکیه است نه لازمه عقلی آن پس اصل مثبت نیست.

«تنبیه دوم را رد می‌کنیم چون مطلبی ندارد»

اما تنبیه ثالث: (از تنبیهای شبهه موضوعیه تحریمیه)

در همه جا حتی در جایی که اماره بر حلیت باشد عقل و نقل حکم به حسن احتیاط می‌کند و از طرفی احتیاط در جمیع موارد موجب اختلال نظام است که جایز نیست از شارع حکیم حکمی صادر شود که موجب اختلال نظام شود. لذا ناچاریم یکی از سه کار را انجام دهیم یا قائل شویم به تبعیض در احتیاط به حسب موارد یعنی تا جایی که اختلال نظام پیش نیامده بگوییم احتیاط حسن دارد که مرحوم شیخ اشکال می‌کند که محدود کردن احتیاط به عنوان اختلال نظام تشخیص آن قبل از وقوع اختلال نظام بسیار مشکل است پس ضابطه درستی نیست. راه دوم تبعیض به حسب احتمال است که در موارد قوی که مظنون الحرمه باشد احتیاط حسن است اما در مشکوکات و موهومات احتیاط مستلزم اختلال نظام است. راه سوم تبعیض به حسب محتمل است یعنی در موارد دماء و فروج و بطور کلی حق الناس حکم به حسن احتیاط کنیم و در غیراین موارد احتیاط حسنی ندارد که دلیل بر راه سوم این است که در روایت در مورد شبهه در باب نکاح تأکید شده به اجتناب.

اگرچه در روایاتی هم نهی شده که سؤال نکنید و تحقیق نکنید و شک شبهه در مورد زنی که می‌خواهید عقد کنید درست نکنید اما این روایات در مقام نفی وجودند در مقام تسهیل و منافاتی با استحباب احتیاط ندارند. احتمال دیگر هم این است که در مواردی که اماره بر حلیت است (مثل سوق مسلم) دیگر احتیاط حسنی ندارد زیرا احتیاط موضوعش شبهه است و اینجا شبهه برداشته شده است ولی در مواردی که اماره بر حلیت نیست احتیاط استحباب دارد ولی مرحوم شیخ ایراد می‌گیرد که ادله احتیاط منحصر نیست به روایاتی که حکم شبهه در آن آورده است و در آخر تنبیه راه اول را اختیار می‌کند و از آن اشکالی که مطرح شده بود که تحدید به اختلال نظام تشخیص مشکل است جواب می‌دهد این مشکل بودن در صورتی است که ما قائل به لزوم احتیاط شویم و فعلاً بحث ما نسبت به استحباب احتیاط است. آخرین تنبیه: فرق بین شبهه موضوعیه و حکمیه این است که شبهه حکمیه مشروط است به فحص و عدم تمکن از دست پیدا کردن به ادله و بعد از فحص و متمکن نشدن از علم به حکم نوبت می‌رسد به اصالة البرائة اما جریان اصالة البرائة در شبهه موضوعیه مشروط به فحص نیست به دلیل اینکه ادله عقلی و نقلی در شبهه موضوعیه عموم ادله تخصیص نخورده است به فحص ولی عموم ادله برائت در شبهه حکمیه تخصیص خورد به ادله وجوب تعلم جاهل و ادله دیگر مانند اجماع. البته ادله‌ای مانند کل و لاتسال ذکر شده اما آنها در مواردی است که اماره شرعیه از باب سوق در دست هست و از باب برائت نیست.

شبهه وجوبیه: عدم نص معتبر

برای این قسم مثال بزنید و نظر فقها را بیان نمایید:

مثل اینکه در دعا عند رویة الهلال یا نص نداریم یا اگر داریم ضعیف است در اینجا اصولیین و اخباریین هر در قائل به اصالة البرائة هستند فقط از محدث بحرانی در حدایق و محدث استرآبادی در فوایدالمدنیة استفاده می‌شود که اینها قائل به برائت نیستند و حتی از عبارت کتاب معارج استفاده می‌شود که قول به احتیاط از جماعتی نقل شده است پس مسأله اجماعی نیست.

آیا ادله اربعه در شبهه تحریمیه در اینجا نیز جاری است؟

بله همان ادله در اینجا نیز هست و قائل به برائت می‌شویم علاوه در اینجا اجماع مرکب نیز می‌توانیم درست کنیم زیرا در اینجا علمای ما دو دسته بیشتر نیستند یک دسته هم در شبهه تحریمیه و هم در شبهه وجوبیه قائل به برائت هستند و یک دسته مثل صاحب حدائق در شبهه وجوبیه قائل به احتیاط هستند که اینها حتماً در شبهه تحریمیه هم قائل به احتیاط هستند بنابراین هیچ کس در تحریمیه قائل به برائت نشده است و در وجوبیه قائل به احتیاط پس این اجماع مرکب مدلول التزامی درست می‌کند در ادله‌ای که در شبهه تحریمیه آوردیم و وقتی ادله‌ای اربعه را اقامه کردیم برای اثبات برائت در شبهه تحریمیه مدلول التزامی‌اش این است که حتماً در شبهه وجوبیه هم باید قائل به برائت شویم. تنبیهات شبهه وجوبیه:

تنبیه اول:

در شبهه وجوبیه که برائت جاری می‌شود در مورد شک در وجوب نفسی و استقلالی است مثل دعا عند رویه الهلال اما شک در وجوب غیراستقلالی مثل اینکه شک کنیم که چیزی جزء واجب است مثل سوره یا شرط واجب است مثل اقامه این از بحث فعلی ما که شک در تکلیف است خارج است و مربوط است به مباحث علم اجمالی که شک در مکلف به است که علم به اصل وجوب داریم ولی نمی‌دانیم "مکلف به" یعنی تعلق وجوب نماز با سوره است یا نماز بی سوره که این مربوط به بحث اقل و اکثر ارتباطی است که در آنجا هم قائل به برائت خواهیم شد. ولی فرق این مسئله با آن مسئله این است که در اینجا تقریباً برائت اجماعی است ولی در آنجا برائت اختلافی است.

تنبيه ثانی شبهه وجوبیه

علت رجحان احتیاط:

اصل رجحان احتیاط به خاطر اینکه احراز واقع است در شبهه وجوبیه مسلم است اگرچه احتمال کراهت هم بدهیم و در اینکه اگر به قصد احتمال مطلوبیت انجام شود ثواب بر آن مترتب می‌شود مورد قبول مرحوم شیخ است به دلیل اینکه اگرچه اطاعت حقیقیه نیست چون اطاعت حقیقیه در جایی است که استحباب یا وجوب معلوم باشد، اما اطاعت حکمی و به منزله اطاعت حقیقیه است که به آن انقیاد می‌گوییم و اگر ما در مورد مکلفی که مثلاً در اطراف علم اجمالی بر او احتیاط واجب است قائل بشویم به اینکه مخالفت با احتیاط حتی اگر با حرام واقعی برخورد نکند عقاب دارد (البته این مطلب را مرحوم شیخ قبول ندارد زیرا وجوب اجتناب در اطراف علم اجمالی ارشادی است نه مولوی) ولی به طریق اولی باید قائل به ترتب ثواب شویم یا به خاطر سبقت رحمت بر غضب یا به خاطر اینکه احتیاط فعلش موافقت قطعیه است ولی ترکش قطعاً مخالف قطعیه نیست اما بحث در این است که اصلاً احتیاط در عبادات در صورتی که شک در وجوب و استحباب باشد حتماً ممکن است زیرا به اصل امر مولا یقین داریم، شک در استحباب و وجوب آن است اما اگر فقط احتمال وجوب بدهیم در اینجا اگر قصد قربت را متوقف بر علم به امر شارع بدانیم احتیاط ممکن نیست و راه‌هایی که برای اثبات امر ذکر شده است مورد قبول مرحوم شیخ نیست مثلاً از راه ثواب کشف کنیم لایذ در اینجا شارع امری دارد که مرحوم شیخ جواب می‌دهند ثواب به خاطر این است که احتیاط خودش ذاتاً نورانیت دارد و انقیاد است و این احتیاج به امر ندارد و حتی ممکن است بگوییم این ثواب نیست و تفضل است زیرا ثواب مربوط به امتثال تکالیف معلومه است که استحقاقی است یا راه قاعده ملازمه که چون عقل حکم به حسن می‌کند پس بالملازمه امر مولوی هم دارد شیخ جواب می‌دهد این اشکال دارد زیرا امری که در سلسله معالیل تکلیف است مثل اطیعوا الله یا بحث ما که امر به احتیاط است امر ارشادی است تنها آن حسن و قبحی که در سلسله علل احکام هستند و مربوط به مصالح و مفاسد خود فعل هستند (نه عناوینی که بعد از تکالیف بوجود می‌آید مثل اطاعت و ...) مثل حسن احسان و قبح ظلم در اینجا می‌توان قاعده ملازمه را جاری دانست. بعد مرحوم شیخ می‌فرماید؛ در دو صورت ممکن است جریان احتیاط در موارد عبادیه را درست کرد یکی اینکه ما در عبادیت بگوییم متوقف بر امر نیست بلکه همان حسن عقلی کافی است که این مورد اشکال محشین است، زیرا مستلزم دور است زیرا حکم به حسن متوقف است بر عبادیت چگونه ممکن است عبادیت متوقف بر حسن شود اما راهی که مورد قبول مرحوم شیخ است این است که بگوییم عبادیت متوقف به علم به امر نیست بلکه احتمال امر مولا هم کافی است و در احتیاط ما احتمال می‌دهیم.

بعضی خواسته‌اند در موردی که خبر ضعیفی که حجت نیست دلالت بر وجوب بکند در مورد یک امر محتمل‌العباده به اخبار (من بلغ) تمسک کنند و از این که این روایات فرموده‌اند کسی که از طریقی به او برسد (ولو از طریق خبر ضعیفی) که شئی از ثواب آن فعل هست و او انجام دهد اجر آن فعل را به او می‌دهند اگرچه رسول الله (ص) آن را فرموده باشند که در اینجا اگرچه شئی از ثواب ابتداءً به ذهن می‌آید در مورد فعلی است که اصل استحباب و وجوبش ثابت شده، و مقدار ثواب آن معلوم نیست مثل نماز یومیه یا احیاء شب قدر و در اخبار (من بلغ) در این مورد گفته شده اگر در روایت ضعیفی مقدارهای زیادری برای ثواب شئی ذکر شد آن مقدار ثواب را تفضلاً به او می‌دهند پس این روایات ربطی به مورد بحث که اصل استحباب مشکوک است ندارد ولی مرحوم شیخ می‌فرمایند به قرینه اینکه در روایت تعبیر شده به (اجر ذلک) و معنا ندارد که این (ذلک) اشاره باشد به مقدار ثواب چون (اجر مقدار ثواب) معنا ندارد این اضافه‌ی اجر به ذلک قرینه است که مراد از (شئی من

الثواب فعل است که مشتمل بر ثواب است پس روایت آن موردی که در مورد فعلی روایت اصل ثواب را ذکر کند یعنی اصل وجوب و استحباب را که مورد بحث ماست شامل می شود. و تقریب استدلال به این روایات: این روایات به المطابقه دلالت می کنند بر اینکه ثواب با روایت ضعیف اثبات می شوند پس بالالتزام دلالت می کند بر اینکه چون ثواب متوقف بر امر است پس از وجود ثواب بالالتزام کشف می کنیم یک امر مولوی استحبابی را پس ما می توانیم این شبهه و جوبیه یا استحبابیه را نه بر قصد احتمال امر که شیخ فرموده بلکه به قصد امر کشف شده به اخبار **(من بلغ)** یعنی ثبوت ثواب انجام دهیم، ولی مرحوم شیخ دلالت اخبار **(من بلغ)** را بر اثبات امر مولوی (ندبی) قبول نمی کند:

اولاً: ثبوت اجر در این روایات مانند ثبوت اجری است که در عنوان احتیاط است چون در بعضی از این روایات ذکر شده است آن کار را انجام دهد برای التماس رسیدن بر آن ثواب یعنی به امید اینکه این ثواب باشد و این همان ثوابی است که در احتیاط است چون آن هم به رجاء این است که امر مولا باشد و ثوابی که به عنوان رجاء و التماس باشد این مربوط است به عنوان احتیاط که خودش ذاتاً دارای نورانیت است و احتیاج به امر ندارد.

ثانیاً: در این بعض روایات آمده **(من بلغه شیء من الثواب علی شیئی من الغیر)** و غیر بودن فعل محتمل العباده به این است که با قصد قربت انجام شود پس ثبوت ثواب در اخبار **(من بلغ)** متوقفند بر قصد قربت اگر بخواهیم قصد قربت را متوقف کنیم بر ثبوت ثوابی که در اخبار من بلغ است این امورات چون غیر بودن امر عبادی به قصد قربت است پس متوقف می شود بر قصد قربت و شما می خواهید قصد قربت را از همین ثبوت خیر اثبات کنید.

ثالثاً: این روایات ظهور دارند در جایی که ثواب تنها باشند و در شبهه و جوبیه ثواب و عقاب با هم اند یعنی اگر انجام ندهی عقاب داری پس شامل شبهه و جوبیه نمی شوند.

ولی مرحوم شیخ ایراد ثالث را جواب می دهد به اینکه بلوغ ثواب اطلاق دارد اعم از اینکه ثواب تنها باشد یا با عقاب.

ایراد ثانیاً را هم جواب می دهد (همان دور را): به اینکه این خیری که در روایت آمده اطلاق دارد که خیر محقق شده باشد (که وجود امر قصد قربت) تا اینکه دور باشد یا خیر محتمل الوجوب و الندب باشد و وقتی اینطور شد محتمل بودن دیگر متوقف نیست بر ثبوت ثواب البته وقتی اخبار من بلغ آن را گرفت و ما کشف امر کردیم خود به خود احتمال امر تبدیل می شود به امر ثابت شده ظاهری که می شود غیر محقق شده و می شود با همان قصد امر کشف شده به وسیله اخبار من بلغ این عبادیت عمل را درست کرد.

ولی ایراد اولاً را قبول می کند و در نتیجه دلالت اخبار من بلغ را بر اثبات قصد امر مولوی را نمی پذیرد پس قائده (تسامح در ادله سنن) مورد قبول شیخ نیست.

سؤال: اگر روایت ضعیفی دلالت کند بر ثواب داشتن وضو برای قرائت قرآن و یا خوابیدن ، آیا این وضو رفع حدث می کند یا نه؟

به نظر مرحوم شیخ: اولاً دلالت اخبار **(من بلغ)** بر کشف امر مولوی بر ترتب ثواب مورد قبول شیخ نیست و چون وضو احتیاج به امر مولوی دارد (پس این وضو بر رفع حدث ندارد) و چون وضویی رفع حدث می کند که امر مولوی ثابت شده داشته باشد نه امر مولوی توسط خبر ضعیف.

علاوه بر این فتأمل: اشکال می کند اگر هم دلالت اخبار من بلغ را بپذیریم که دلالت بر کشف امر مولوی استحباب بکند این چنین نیست که هر وضویی که امر مولوی استحبابی داشته باشد رفع حدث داشته باشد به دلیل اینکه وضوء حائض، جنب، مسلوس، یا مبتون، استحباب دارد ولی رفع حدث نمی کند و ممکن است مرحوم شیخ ایراد دیگری با فتأمل گفته، که اصلاً ذاتاً رافع حدث است و احتیاج به امر ندارد چون وضو در هر حال استحباب نفسی دارد و در حائض و جنب چون مشتمل بر رافع است رفع حدث ندارد.

تنبیه سوم:

ادله برائت مربوط به شک در وجوب تعیینی است چه تعیینی اصلی باشد (استهلال در ماه رمضان واجب است) یا تعیینی عرضی (کسی در مورد کفاره ماه رمضان فقط قدرت بر اطعام دارد) اما اگر شک در وجوب تخییر و اباحه بود (مثلاً نمی‌داند که آیا اطعام عدل واجب تخییری است، یا اصلاً مستحب است) در اینجا برائت جاری نمی‌شود نسبت بر اطعام چون ادله برائت برای رفع کلفت هستند و در نفی وجوب تخییری نفی کلفت نیست بلکه اثبات کلفت است چون اگر مخیر باشیم بین (طعام و صیام در کلفت نیستیم اما اگر اطعام را به وسیله برائت کنار بزنیم و اثبات و تعیین صیام این اثبات کلفت است و بعد می‌فرمایند نسبت به این اطعام که شک داریم حال که برائت جاری نشد می‌توانیم استصحاب عدم وجوب کنیم.

اگر شک در تخییر عقلی باشد یعنی یک وجوب رفته روی عنوان کلی کفاره اطعام و صیام به عنوان فردهای او هستند در اینجا چون علم به اصل وجوب داریم و علم اجمال داریم که فرد این کلی یا اطعام است یا صیام پس استصحاب عدم وجوب جاری نیست (چون در اطراف علم اجمالی است) ولی اگر تخییر شرعی باشد و آن یعنی از اول وجوب جدا جدا جعل شد، روی صیام و روی اطعام، در اینجا می‌توانیم بگوییم که یقین داریم وجوب روی صیام جعل شده و شک داریم که وجوب برای اطعام جعل شده یا نه می‌توانیم استصحاب عدم وجوب کنیم. پس برائت برای نفی وجوب تخییری جاری نشد و استصحاب در وجوب تخییر عقلی جاری نیست ولی در تخییر شرعی جاری است.

س) اگر اطعام داریم و شک کردیم آیا کفاره ساقط شده یا نه در اینجا استصحاب عدم سقوط ذمه جاری می‌شود؟

ج) بله استصحاب عدم سقوط کفاره دادن در تخییر عقلی یا شرعی جاری می‌شود.

س) اگر در موردی ما یقین داریم یک فعلی مسقط واجب است اما نمی‌دانیم مسقط است از باب واجب تخییری بودن، یا اینکه مسقط است اما واجب نیست (مثل اینکه ما در نماز باید حمد و سوره بخوانیم و اگر در نماز جماعت قرار بگیریم جماعت مسقط قرائت است اما آیا این اقتدا عدل واجب تخییری است یعنی بر مکلف در واجب تخییری این گونه جعل شد که یا نماز فردی بخوان با حمد و سوره، یا نماز جماعت بخوان بدون حمد و سوره یا اینکه آنچه واجب است واجب تعیینی است به نام نماز فرادای با قرائت خود شخص مکلف، ولی اقتدا کردن به عنوان یک امر غیر واجب است که مسقط واجب است یعنی قرائت).

ج) در اینجا استصحاب عدم وجوب تخییری را بعضی گفته‌اند جاری می‌شود (و ثمره‌اش این است که اگر کسی عاجز است از خواندن حمد و سوره صحیح شرکت در نماز جماعت بر او واجب نمی‌شود، زیرا اگر عدل واجب تخییری بود در اثر تعذر آن فرد دیگر، یعنی نماز فرادی، نماز جماعت، واجب تعیینی بالعرض می‌شد چون هر واجب تخییری وقتی منحصر شد در یک فرد می‌شود واجب تعیینی بالعرض ولی چون با استصحاب عدم وجوب تخییری ثابت کردیم که نماز جماعت یک امر غیر واجب است که مسقط قرائت واجب است، بنابراین شرکت در جماعت واجب نیست) ولی مرحوم شیخ می‌فرمایند این مثال برای این مطلبی که (شک کنیم آیا چیزی واجب تخییری است یا غیر واجب مسقط نیست) زیرا نماز جماعت خودش از افراد کلی صلوة است بنابراین فردی از کلی وجوب است و واجب تخییری عقلی می‌شود و اینکه می‌گویند نماز جماعت مستحب است از این باب است که هرگاه واجب دو فرد دارد یک فرد افضل و یک فرد غیر افضل آن فرد افضل واجب تخییری و مستحب تعیینی است ولی می‌توانیم عدم وجوب شرکت در جماعت را اثبات کنیم به اینکه واجب تخییری منحصر نشده است در فرد واحد یعنی نماز جماعت بلکه این شخص می‌تواند در اینجا نماز بدون قرائت صحیح بخواند چون قرائت در حق او ساقط شد در صورت عدم تمکن و هم می‌تواند نماز جماعت بخواند ولی در آخر امر مرحوم شیخ این مسأله را با تردید رد شد و منشأ آن این است که: آیا قرائت امام جماعت مسقط است که در این صورت می‌گوییم شرکت در جماعت واجب نیست زیرا تعذر وعدم تمکن از قرائت هم مسقط است پس دلیلی نداریم بر اینکه حتماً از این دو، مسقط مکلف واجب باشد دنبال جماعت برود و یا اینکه قرائت امام بدل قرائت مأموم است پس بنابراین اینجا حتماً باید در جماعت شرکت کند زیرا با امکان جماعت که بدل از قرائت است وظیفه او این است که حال که قرائت را نمی‌تواند پس بدل آن را انجام دهد.

بعد از بحث شک در وجوب تخییری (از اینجا تا مثال شیخ توضیح غیر از کتاب است).

(مرحوم شیخ می‌فرمایند شک در وجوب کفائی، حکمش از آنچه در وجوب تخییری گفتیم، از جهت عدم جریان برائت و جریان استصحاب عدم مسقطیت معلوم می‌شود.

توضیح آن این است که اگر شک بشود در اینکه (مثلاً آیا حفظ مال غایب واجب کفائی است یا مستحب کفائی) این محل بحث مرحوم شیخ نیست، براءت جاری می‌شود و اگر شک بشود یک چیزی واجب عینی است یا واجب کفائی؟ (مثل اینکه شک بشود کارهای مربوط به میت بر پدر میت واجب است به صورت واجب عینی یا بین پدر و پسر به صورت واجب کفائی) در اینجا به همان دلیلی که در عدم جریان براءت در واجب تخییری گفته شد، چون لازمهٔ جریان براءت در وجوب کفائی این است که کلفت بیشتری پیش بیاید و اثبات وجوب عینی کند، برای پدر ادلهٔ اثبات براءت جاری نمی‌شود (نمی‌شود گفت از واجب کفائی براءت جاری می‌کنیم) و از طرفی اگر پسر انجام داد شک می‌کنیم در سقوط این فعل از ذمه پدر استصحاب عدم سقوط می‌کنیم یعنی بر ذمه پدر همچنان باقی است پدر احتیاط کند و انجام دهد اگرچه پسر انجام داده باشد مثل (نماز میت) و هم پسر باید انجام بدهد احتیاطاً (مثلاً برای اجازهٔ نماز میت هر دو اجازه بدهند) که مرحوم شیخ به این صورت هم نظر ندارد و صورت دیگری که عبارت مرحوم شیخ از مثالی که زده است معلوم می‌شود به آن نظر دارد این است که یقین داشته باشیم بر اشخاص معینی واجب هست و مکلف شک کند که آیا وجوب به او هم تعلق گرفته به نحو کفائی؟ توضیح عبارت:

مثال مرحوم شیخ: شخصی بر جماعتی سلام کرد که یک نفرشان مشغول نماز بود، در اینجا جواب سلام بر غیر مصلی به نحو کفائی مسلم واجب است ولی بر مصلی نمی‌دانیم دائرهٔ وجوب کفائی شرعاً شامل او هم می‌شود یا نمی‌شود. در اینجا اگر بقیه جواب سلام ندادند او چون شک دارد که دائرهٔ وجوب شامل حال او هست پس در این صورت می‌تواند اصالة البرائة جاری کند. مرحوم شیخ با فافهم اشاره می‌کند که شک در وجوب کفائی در عدم جریان براءت، مانند شک در وجوب تخییری نیست یعنی براءت در اینجا (شک در وجوب کفائی) جاری می‌شود و در تخییری براءت جاری نمی‌شود. ولی در اینکه اگر این شخص مصلی جواب سلام را داد و بقیهٔ جماعت شک کردند که اگر وجوب کفائی شامل حال او شده است که از ذمهٔ آنها ساقط شده و اگر شامل مصلی نشده پس از ذمهٔ آنها ساقط نشده است آنها استصحاب عدم مسقطیت می‌کنند.

مسألهٔ ثانیه (شبههٔ وجوبیه از جهت اجمال نص):

مثال: (اگر قائل شویم که لفظ امر مشترک لفظی است بین وجوب و استحباب و در روایتی با لفظ امر «امر» شده بود بر دعاء عند رؤیته الحلال) در اینجا هم شیخ حرّاعلمی «در رسائل» و محقق «در معارج» از کلامشان استفاده می‌شود که حتی اخباریین هم احتیاط را واجب نمی‌دانند ولی صاحب حدائق و محدث استرآبادی در اینجا هم مانند صورت مسألهٔ اول (عدم نص) احتیاط را واجب می‌دانند، و همان بحثی را که در مورد (عدم نص) بود که اگر این موردی که شک در وجوب آن می‌کنیم «جنبهٔ عبادیت داشت» یعنی احتیاج به قصد امر داشت مختار مرحوم شیخ این بود که در احتمال عبادیت قصد احتمال امر کافی است در اینجا هم به قصد احتمال امر می‌تواند انجام دهد، البته اگر (امر) که در روایت آمده و مبتلای به اجمال نص است قائل به اشتراک امر بین وجوب و استحباب باشیم ما برای جنبهٔ عبادیت این فعل یعنی دعاء عند رؤیته الهلال می‌توانیم قصد امر جزمی هم بکنیم و در اثبات امر جزمی (احتیاجی به اخبار «من بلغ» بنابر قول به اینکه از ترتب ثواب کشف امر می‌شد) نداریم زیرا ما یقین داریم که امر از طرف مولا آمده ولی نمی‌دانیم، امر مستحب است یا واجب. اما اگر نصّ وارد شده دائرهٔ اجمالش بین «وجوب و اباحه» یا «وجوب و کراهت» باشد در این صورت حتی اگر قبول کنیم که از ترتب ثواب در اخبار (من بلغ) کشف امر می‌شود، نمی‌توانیم در اینجا کشف امر کنیم زیرا چون احتمال اباحه و کراهت را می‌دهیم اصل ثواب برای ما ثابت نیست.

مسألهٔ ثالثه (شبههٔ وجوبیه تعارض النصین):

در اینجا هم مانند عدم نص و اجمال نص - شیخ حرّاعلمی فرموده است که اختلافی بین اخباریین و اصولیین نیست در عدم وجوب احتیاط - ولی همچنان که قبلاً گذشت از عبارت محقق استفاده می‌شود که مسألهٔ اختلافی است و عده‌ای قائل به وجوب احتیاط هستند (در بحث عدم نص) و نیز کسانی مثل استرآبادی و محقق قائل به وجوب احتیاط هستند.

مدرک قول به احتیاط علاوه بر روایات احتیاط که بطور عام در گذشته اشاره شد و جواب آن ذکر شد؛ به اینکه اینها امر ارشادی هستند و امر ارشادی در ذات خودش وجوب و استحباب ندارد و بستگی به موردش دارد که اگر شک در مکلف به بود جنبه وجوب پیدا می کند و اگر شک در تکلیف بود جنبه استحباب پیدا می کند و نیز اخبار امر به توقف مدرک قول به احتیاط است که قبلاً جواب دادیم اینها دلالت بر وجوب در مورد بحث ما نمی کند زیرا بحث ما در جایی است که دسترسی به دلیل نداریم، و آن روایات مربوط به حضور امام (ع) هست که مکلف متمکن از رجوع به امام علیه السلام بوده و ثانیاً: روایات توقف و احتیاط به فرض اینکه دلالت بر وجوب کنند در خصوص تعارض نصین به وسیله روایاتی که در مورد تعارض خبرین دلالت می کند بر توسعه و تخییر و می فرماید به **(ایهما اخذت من باب التسلیم وسعک)** تخصیص می خورند و شامل تعارض نصین نمی شوند فقط یک روایت در تعارض نصین دلالت بر احتیاط می کنند که از جهت دلالت قوی است و می تواند اخبار تخییر را در تعارض نصین تخصیص بزند به صورت عدم امکان احتیاط، ولی از جهت دیگر دلالتش ضعیف است زیرا گفتیم که مربوط است به صورت امکان دسترسی به امام علیه السلام و مورد بحث ما جایی است که دسترسی به امام (ع) و هیچ دلیلی و روایتی نداریم علاوه بر اینکه این روایت سنداً هم ضعیف است و همچنین صحیحاً ابن حجاج هم که فرموده است **(فعلیکم الاحتیاط حتی تسألوا)** گرچه سندش قوی هست ولی مخصوص به زمان حضور امام (ع) است به قرینه **(حتی تسألوا)**.

مسأله رابعه (شبهه وجوبیه موضوعیه):

مثال: (شخصی شک کند اصلاً نماز قضا به گردن دارد یا نه؟)

مرحوم شیخ می فرمایند: به همان ادله اربعه ای که در شبهه تحریمی عدم نص ذکر شد در اینجا هم قائل به برائت می شویم و حتی برائت عقلی را که عبارت از (قبیح عقاب بلا بیان) است در شبهه موضوعیه جاری می دانیم و اینکه بعضی توهم می کردند در اینجا بیان توسط شارع نسبت به کلی حکم شرعی که در مورد بحث ما وجوب اصل نماز قضا است آمده است پس جاری قبیح عقاب بلا بیان نیست، جواب دادیم که: بیان در صورتی تمام می شود که مکلف هم علم به حکم کلی پیدا کند هم علم به موضوع، و در اینجا چون علم به موضوع ندارد پس بیان تمام نیست زیرا این بیان فقط در نمازهایی که علم تفصیلی دارد قضا شده یا علم اجمالی دارد که (یک نماز از نمازهای پنجگانه او قضا شد). که در اینجا باید به خاطر علم اجمالی به قائده اشتغال رجوع کند اما اگر کسی نماز قضای او مردد بین اقل و اکثر باشد یعنی نمی داند دو نماز از او قضا شده یا یک نماز در اینجا نمی شود گفت از باب مقدمه علمیه بر او واجب است احتیاط کند و دو نماز بخواند زیرا همچنان که در شبهه موضوعیه تحریمیه گفتیم این شخص نسبت به یک نماز بیان شارع بر او تمام شده چون هم علم به حکم کلی و هم علم به موضوع دارد اما نسبت به نماز دوم بیان تمام نیست زیرا علم به موضوع ندارد زیرا نمی داند نماز دوم اصلاً قضا شده یا نشده است و این مسأله مقدمه علمیه هم در جایی است که اصل آن نماز دوم به عنوان علم اجمالی بر ما واجب شده باشد تا ما از باب مقدمه علمیه بگوییم باید احتیاط کند و دو نماز بخواند ولی در این بحث علم اجمالی امر منحل می شود "به علم تفصیل" به انجام یک قضا و شک بدوی به انجام نماز دوم بنابراین امر شارع به وجوب نماز قضا منجز نمی کند مگر وجوب نماز معلوم القضاء را، که همان نماز اولی است، زیرا در آن نماز اولی است که هم علم به موضوع داریم هم علم به حکم و بیان شارع تمام است، این مطلبی که می گوئیم از باب این نیست که کلمه "مافات" که شارع فرموده قضای آن واجب است، وضع شده برای "معلوم الفوات" تا کسی اشکال کند که الفاظ ناظر به واقع هستند "یعنی مافات واقعی" و قید علم در آنها اخذ نشده است بلکه از باب این است که امر شارع حجیت و بیانش در فرض علم به موضوع تمام می شود اما در جایی که علم به موضوع نیست اصلاً وجوبی پیدا نکرده است تا از باب مقدمه علمیه احتیاط واجب شود، ولی از گفتار مشهور فقها استفاده می شود که در مسأله نماز قضا آنها معتقد بودند که قائده اقتضای برائت نمی کند بلکه اینجا جای رجوع به قائده اشتغال است نسبت به کسی که نماز قضای او مردد بین اقل و اکثر است که معلومه العین است (یومیه) ولی عدد آن مردد بین اقل و اکثر است که یک ماه بوده یا بیشتر در اینجا ظاهر قول بعض فقها مثل علامه این است که احتیاط از باب قائده است ولی از باب رخصت احتیاجی نیست یقین پیدا کند به برائت ذمه بلکه آنقدر نماز بخواند که ذم به برائت ذمه پیدا کند اگرچه احتمال اینکه لازم است یقین به

برائت ذمه پیدا کند و ظن کافی نیست، اما احتمال اینکه خواندن حداقل کافی است و آنچه را که نمی داند خواندن آن لازم نیست در اینجا رجوع به برائت نکرده اند بلکه به ظاهر حال مسلم رجوع کرده اند چون ظاهر حال مسلمان است که نماز او ترک نمی شود و این ظاهر بر اصالة الاحتیاط و اشتغال مقدم است و شیخ طوسی در تهذیب در این مسأله برائت را قبول نکرده و رجوع به قاعده اشتغال کرده است.

اما جواب قاعده اشتغال را گفتیم که در اینجا علم اجمالی بین اقل و اکثر منحل می شود به علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در وجوب اکثر بنابراین برائت جاری می شود مثل همه موارد اقل و اکثر استقلالی (مثلاً کسی نمی داند دینی که بر ذمه او هست مقدارش چه قدر است در اینجا علم تفصیلی به مقدار اقل و در اکثر برائت جاری می کند یا اینکه خود فقها در مورد کسی که نمی داند نماز عصرش قضا شد یا نماز عصر و ظهرش خود آنها فتوا ندادند بر وجوب قضای نماز ظهر و همچنین در مورد کسی که نماز برای پدر و مادرش می خواند یا استیجاری در صورت مردد بین اقل و اکثر گفته اند نسبت به اکثر واجب نیست.

بعض محققین (علامه طباطبائی) فرموده اند اگر چه در این ۴ مثال («نماز پدر و مادر، دین، نماز استیجاری نماز عصر یا ظهر و عصر» که شک در اقل و اکثر استقلالی بود) قائل به برائت بشویم ولی در مورد بحث ما در مورد نمازهاییکه تدریجاً از او قضا شده و موقعی که قضا شد علم به آن داشته ولی بعد فراموش کرده که چند نماز بود در اینجا وقتی علم به قضا پیدا کرده بود تکلیف بر او نسبت به وجوب قضا منجز شده بود بنابراین صرف اینکه فراموشی بر او عارض شده این تکلیف وجوب قضایی که از اطلاقات (اقض مافات) و از استصحاب (بقاء تکلیف بعد از تمام شدن وقت و حتی از اجماع بر وجوب قضا) استفاده می شود چگونه می توان از این تکلیف به صرف عارض شدن فراموشی دست برداشت؟ و اگر شخصی حتی استصحاب بقاء طلب را قبول نکند اما قاعده اشتغال یقینی - که قبل از فراموشی وجود داشت - برائت یقینی می طلبد، و برائت یقینی به انجام دادن اکثر است.

ولی اگر این علم اجمالی بین اقل و اکثر از اول مردد بین اقل و اکثر باشد مثل آن چهار مثال (دین مردد ...): در آنجا همانطور که اصحاب فتوی داده اند اقل کافی است و اکثر واجب نیست **شیخ می فرماید**: نظر و اشکال این بیان (بیان علامه طباطبائی) از مطالب گذشته ما روشن می شود زیرا بطور کلی هر جا علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی به وجوب اکثر ما نسبت به اکثر برائت جاری می کنیم چون وقتی به اکثر علم نداریم نه تفصیلاً نه اجمالاً بیان تمام نیست و در این جهت فرق نمی کند قبل از این علم اجمالی علم تفصیلی به وجوب نمازها و بعد فراموشی عارض شده یا از اول علم اجمالی پیدا شده باشد، زیرا آن علم تفصیلی در صورتی موجب منجز شدن تکلیف است که باقی بماند، زیرا علم برای منجزیت تکلیف مانند موضوع است برای حکم، که وجود حکم حدوثاً و بقاءً دائر مدار بقاء موضوع است اگر موضوع از بین رفت حکم هم از بین می رود، اما اینکه ایشان کلمات اجماع را در ضمن آوردند، که اجماع است بر وجوب احتیاط در این مواردی که قبلاً علم داشته و بعد فراموش کرده، حکم و فتوایی از اصحاب به وجوب احتیاط در نظیر این مقام بحث که علم اجمالی منحل می شود، دیده نشده است بلکه ظاهر این است که اصحاب قائل به برائت باشند اما حکم به وجوب اکثر چه بسا توجیه می شود به استصحاب عدم اتیان به نمازی که در گذشته بر مکلف واجب شده، بنابراین که وجوب قضا را به همان امر اول بدانیم که قضا را بر ما واجب کرد. ولی اگر بنا به امر جدید بدانیم که قضا را بر ما واجب کرده یعنی (إقضى مافات) در این صورت هم می گوئیم موضوع امر جدید فوت است و با استصحاب عدم اتیان موضوع امر جدید را که (فوت) است اثبات می کنیم و اگر کسی دعوی کند که فوت لازم عقلی عدم اتیان است و استصحاب عدم اتیان که نسبت به فوت، لازم عقلی و اصل مثبت است و حجت نیست؟ جواب می دهیم: این ممنوع است، فوت خود عدم اتیان است نه لازمه عدم اتیان بنابراین لازم عقلی نیست که اصل مثبت بشود.

و اگر کسی اشکال کند به استصحاب عدم اتیان، که شک بعد از وقت از شک هایی است که طبق قاعده حیلولة - (یعنی الوقت حائل) که از فروع قاعده تجاوز است (یعنی شک بعد از وقت) - به آن اعتنا نمی شود با وجود قاعده تجاوز (شک بعد از

وقت) نوبت به اسبصحاب (عدم اتیان) نمی رسد چون قاعده تجاوز مقدم بر استصحاب عدم اتیان است و این در اصول اصلی ثابت است؟

ج) این قاعده اعتنا نکردن به شک در صورتی که شک بعد از وقت باشد، شامل موارد علم اجمالی نمی شود. راه دیگری که "بعض برای اثبات وجوب اکثر" آورده اند (قاعده اشتغال) است.

بیان آن و توضیح آن: حتی اگر قضا را به امر جدید یعنی "اقض" بدانیم معنایش این نیست که "امر اول" ساقط شده است بلکه در امر جدید "یعنی اقص مافات" کشف می کند که امر اول هنوز استمرار دارد و به صورت تعدد مطلوب بوده است یعنی اصل خواندن در وقت یک مطلوب بوده ولی کلی صلوۀ مشترک بین داخل و خارج وقت مطلوب دوم است بنابراین یک تکلیف یعنی خواند در وقت که تکلیف به مقید است یعنی قید وقت، از بین رفته ولی این منافات ندارد با اینکه اشتغال ذمه مکلف به اصل صلوۀ یا قاعده اشتغال یقینی به اصل صلوۀ جاری شود بنابراین این مقام که اصل اشتغال ذمه نسبت به اصل صلوۀ محرز بود مجرای براءت از اکثر نیست بلکه مجرای استصحاب اشتغال یا قاعده اشتغال است.

شیخ می فرمایند اولاً: این توجیه برای اثبات توجیه اکثر - اگر فرضاً اصحاب هم به آن استناد کنند - توجیه ضعیفی است زیرا اگر قضا به امر جدید باشد خودش تکلیف مستقل و مغایری است با تکلیف به صلوۀ در وقت، بنابراین اگر شک کنیم جای براءت است چون شک می کنیم تکلیف جدیدی به نام قضا بر ما واجب شده است یا خیر، نه اینکه این امر جدید کاشف باشد از بقاء امر اول یعنی "صلّ فی الوقت".

ثانیاً اینکه گفته شد (قاعده اعتنا نکردن بر شک بعد از خروج وقت شامل موارد علم اجمالی نمی شود) این مطلب خالی از سند است چون وقتی علم اجمالی منحل شد به علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در وجوب اکثر این هم شک است و فرقی با شک های دیگر ندارد با توجه به اینکه تقویت می شود این عدم اعتنای شک بعد از وقت به قاعده تجاوز یعنی اعتنا نکردن به شک بعد از تجاوز چون شامل می شود تجاوز از محل را و هم تجاوز از وقت را و همچنین تقویت می شود در بعضی از موارد یعنی بعضی از مقامات (موردی که احتمال ترک عمدی بدهد به ظهور حال مسلم یعنی عمداً نماز را ترک نکرده).
ثالثاً اگر این استصحاب اشتغال تمام باشد در مورد نماز پدر و مادر هم جاری می شود با اینکه مسلماً فقها ملتزم به وجوب اکثر نیستند.

آخرین وجهی که برای "وجوب اکثر" در نماز قضا ذکر شده که از این وجه گذشته ضعیف تر است تمسک به روایتی است که در مورد نافلة آمده اگر کسی نافلة هایی که از او قضا شده از جهت کثرت و زیادی شماره آن را نمی داند در روایت آمده (آنقدر نماز بخواند که از جهت کثرت و زیادی شماره آن را نداند). بنابراین که بگوییم این روایت اختصاص به نافلة ندارد و عرفاً فهمیده می شود که روایت می خواهد راهی بیان کند برای کیفیت نمازهایی که قضا شده و انسان شماره آن را نمی داند اعم از اینکه نماز واجب باشد یا مستحب علاوه بر اینکه اگر هم بگوییم مخصوص نافلة است وقتی در نافلة امر شده اکثر را بگیرد به طریق اولی در نماز واجب امر به اکثر ثابت می شود.

که مرحوم شیخ با فتأمل اشاره به ضعف آن می کند چون امر به احتیاط در نافلة چون استحبابی است، موجب مشقت نمی شود چون می تواند آن را ترک کند امر به احتیاط در مورد نماز واجب موجب مشقت می شود پس نمی توانیم القاء خصوصیت کنیم و بگوییم در نافلة که احتیاط آمد در واجب هم می آید.

مطلب سوم "دوران امر بین وجوب و حرمت" که دارای چهار مسأله است.

۱- عدم نص

(مثال: امت اختلاف کنند بر دو قول وجوب و حرمت بطوری که بدانیم قول سومی در کار نیست). «مثل بعضی بگویند جواب سلام بر نماز گزار حرام و بعضی بگویند واجب است»

مرحوم شیخ می فرماید می تواند استصحاب کند عدم وجوب و حرمت را برای نفی آثار هریک از وجوب و حرمت. مثلاً نذر کرده بوده اگر واجبی انجام دهد درهمی به فقیر بدهد که با استصحاب عدم وجوب درهم را از خودش برمی دارد یا اگر نذر کرده

بوده اگر حرامی انجام دهد درهمی به فقیر بدهد که با استصحاب عدم حرمت درهم را از خودش برمی‌دارد اما این در صورتی است که نذر برای خصوص و جوب یا خصوص حرمت باشد که در عبارت هم قید بالخصوص آمده اما اگر نذری کرده است که اثر خصوص و جوب و حرمت نیست اثر کلی تکلیف است مثل اینکه نذر کرده اگر یکی از تکالیف مولا را ادا کرد درهم صدقه بدهد در اینجا استصحاب عدم جوب و عدم حرمت جاری نمی‌شود چون مستلزم مخالفت عملیه است و مخالفت با علم تفصیلی که اگر مثلاً ردّ سلام حرام بوده یا واجب بوده و یک بار در نماز جواب سلام را بدهد و یک بار دیگر جواب سلام را در نماز ترک کند که در اینجا از جریان استصحاب عدم جوب و عدم حرمت مخالفت تفصیلی بوجود می‌آید چون می‌داند درهمی از ملک او خارج شده است. البته و مثال دیگری هم هست که در هر حال استصحاب عدم جوب و عدم حرمت جاری می‌شود در صورتی که مخالفت با علم اجمالی یا تفصیلی نشود.

مخالفت با علم اجمالی: درهم رانذر کرده برای اتیان واجب، و عتق رقبه را نذر کرده برای ارتکاب حرام، در اینجا اگر استصحاب عدم جوب کند شخص مصلی برای جوب و سلام و هم استصحاب عدم حرمت کند مخالفت با علم اجمالی می‌شود، چون علم اجمالی دارد که یا باید رقبه را آزاد کند اگر حرام بوده یا درهمی بدهد اگر جواب سلام واجب بود، و با توجه به اینکه علم اجمالی دارد که علم اجمالی او به این صورت باشد که یا رقبه از ملک او خارج شده یا درهم، اگر درهم و رقبه را (در صورتی که درهم و رقبه معین باشد) به هم ضمیمه کند و با آنها جاریه ای بخرد اینجا مخالفت با علم تفصیلی است چون اثر استصحاب عدم جوب و عدم حرمت این شخص درهم و رقبه را ملک خود فرض کرده و جاریه خریده در حالی که می‌داند این جاریه در ملک او نیست به یقین تفصیلی.

بعد شیخ می‌فرماید حتی اگر رجوع استصحاب عدم جوب و عدم حرمت مستلزم مخالفت تفصیلی بشود جایز است به آن بیانی که در اول کتاب یعنی در بحث علم اجمالی باب قطع گذشت نسبت به مواردی که علم تفصیلی متولد شود از علم اجمال (که در آنجا توجیهاتی کرده بودند).

آیا "برائت" جاری می‌شود "در دوران امر بین جوب و حرمت" یا خیر؟
که در این مسأله سه وجه است:

۱. جریان برائت مانند شبهه تحریمیه (شرب توتون) که دوران بین حرمت و غیروجوب بودوما در آن هم قائل به برائت شده بودیم.

۲. توقف کنیم از حکم ظاهری به برائت، یا به جوب اخذ به احدالطرفین و از حکم واقعی که احتمالاً از عبارت شیخ در حکم واقعی استفاده می‌شد که حکم واقعی در این صورت، جوب و حرمت تخییر واقعی است و بازگشت این توقف این است که بگوییم هر دو احتمال جوب و حرمت را در مورد مکلف ملغی کرده است و حرج و اشکال نه در فعل است نه در ترک است به حکم عقل چون اگر حرج و اشکال در خصوص فعل یا ترک باشد ترجیح بلامرجع پیش می‌آید که خلاصه اصله التخییر یعنی همین که عملاً تخییر می‌شود.

۳. وجوب التزام به یک طرف که؛ الف) وجوب التزام به احدهما تخییراً ۱- بدوی، ۲- تخییر استمراری، ۳- تخییر استمراری به شرط قصد انجام و ادامه دادن اختیار اولی.

ب) وجوب التزام به جانب خصوص حرمت

ج) برائت

د) یکی هم توقف از صدور حکم به جوب و حرمت. (جمعاً ۶ صورت).

فرق بین تخییر و وجوب الاخذ به احدهما تخییراً چیست؟

در تخییر ما از حکم کردن نسبت به جانب جوب و حرمت و حتی حکم ظاهری به برائت توقف می‌کردیم و تخییر فقط در فعل و ترک بود (به حکم عقل) و اینجا (وجوب الاخذ به احدهما تخییراً) تخییر در اخذ به احدهما تخییراً است (یا اخذ به جانب جوب یا حرمت) ولی بعد از اخذ حکم می‌کنیم به جانب جوب یا حرمتی که انتخاب کردیم. مورد بحث در وجوه و احتمالاتی که در دوران امر بین جوب و حرمت است، در کجاست؟

آن صورتی است که هریک از احتمال وجوب و حرمت توصیلی باشد یعنی به صرف انجام دادن بدون رعایت قصد قربت هم ساقط شود، مانند همان ردّ سلام در وسط نماز که ذکر شد یا احدهمای غیرمعین تعبدی باشد. زیرا در این دو صورت است که "لزوم به برائت" موجب "علم به مخالفت عملیه" نمی شود و همچنین وجه دوم یعنی تخییر عملی بین فعل و ترک زیرا یا جانب فعل را می گیرد که احتمال موافقت با وجوب است یا جانب ترک که احتمال موافقت با حرمت است. اما اگر هریک از وجوب یا ترک تعبدی باشند یعنی متوقف بر قصد قربت یا احدهمای معین محتاج قصد قربت باشد در اینجا فقط ۴ وجه آخر می آید یعنی (وجوب اخذ بر حرمت تعییناً) و آن سه صورت وجوب اخذ به احدهما تخییراً. چون در رجوع به برائت و توقف از حکم به وجوب و حرمت، لازم می آید قصد قربت نکند و در این صورت مخالفت قطعیه پیش می آید.

دلیل قول به اباحه ظاهره یا برائت در دوران بین محذورین بین وجوب و حرمت؟

ادله برائت مانند "کل شیء لک حلال" یا "ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم" یا "رفع ما لا يعلمون" یا "کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی" همه اینها نسبت به وجوبی که نمی دانیم و حرمتی که نمی دانیم جاری می شوند حتی اگر این روایت آخر را به نقل شیخ طوسی در نظر بگیریم که بعد از "حتی یرد فیه نهی" ذکر شده "او امر" این هم شامل حرمت و یا وجوبی که الآن نمی دانیم بالخصوص می شود زیرا ظاهر این روایات ورود امر و نهی است به صورت تفصیل نه به صورت اجمال مثل ما نحن فیه که اجمالاً می دانیم یا نهی وارد شده یا امر همچنین دلیل عقل بر برائت که (قیح عقاب بلا بیان است) جاری می شود چون نسبت به هریک از وجوب و حرمت بیانی نیامده بالخصوص. ردّ شیخ بر دلائل کسانی که قائلند به وجوب اخذ به احدهما و دلائلشان.

دلائل:

۱. علم اجمالی داریم به جنس تکلیف یعنی اصل الزامی که مردد است بین دو نوع از الزام وجوبی و الزام تحریمی، یعنی ما باید احتیاط کنیم و چون احتیاط تام ممکن نیست یعنی اخذ به هر دو طرف پس واجب است اخذ به احدهما. **جواب شیخ:** علم اجمالی در صورتی منشأ احتیاط می شود که علم به نوع تکلیف پیدا کنیم مثلاً علم داریم که یا نماز جمعه واجب است یا ظهر، یعنی (الزام فعلی یا) علم اجمالی داریم به حرمت احد الانائین (الزام ترکی). زیرا در صورتی علم اجمالی منشأ وجوب احتیاط می شود که اگر مخالفت با علم اجمالی بکنیم جواز مخالفت عملیه قطعیه لازم بیاید و در آن دو مثال یعنی جایز از ارتکاب انائین که مخالفت عملیه قطعیه پیش می آید اما در بحث ما که در مورد جنس تکلیف است اصلاً مخالفت عملیه ممکن نیست چون بالاخره این شخص یا جانب فعل یا ترک را می گیرد و در هر حال موافقت احتمالیه محقق شده است پس مخالفت قطعیه ممکن نیست.

۲. همچنان که "التزام عملی" به احکام الله جلّ جلاله - واجب است، التزام قلبی به احکام الله نبزواجب است، پس بنابراین ما نمی توانیم رجوع به برائت کنیم چون لازمه برائت این است که قلباً ملتزم به هیچ طرف نشویم که مرحوم شیخ جواب می دهد.

جواب شیخ: انقیاد قلبی و تدبیر قلبی و به عبارت دیگر "التزام قلبی" به احکام الله تابع علم ما است، اگر علم تفصیلی به حکم داشتیم مثل علم تفصیلی به حرمت خمر و وجوب صلاه - اینجا "التزام تفصیلی قلبی" لازم است ولی اگر علم اجمالی داشتیم مثل مورد بحث ما "التزام اجمالی قلبی" به آن حکم الله در واقع کافی است و این التزام اجمالی منافات ندارد با اینکه ما اجمالاً ملتزم به حکم الله واقعی باشیم ولی به حسب ظاهر حکم به برائت کنیم.

۳. رجوع به اباحه مستلزم این است که ما وجوب و حرمت را ترک کنیم و حکم به اباحه کنیم و طرح حکم الله واقعی جایز نیست و براساس همین عدم جواز گفته اند که اگر امت اختلاف بر دوقول کردند که معلوم باشد امام (ع) با یکی از این دو گروه است طرح هر دو و رجوع به ثالث جایز نیست.

جواب شیخ: طرحی که حرام است یعنی طرح عملی که در بحث ما مخالفت عملیه ممکن نیست اما طرح این دو از جهت التزام قلبی لازم نمی آید چون ما گفتیم ما ملتزم به آن حکم الله در لوح محفوظ قلباً هستیم و التزام به احدهما

معیناً هم دلیلی ندارد چون التزام تعیینی در صورت علم تفصیلی به حکم الله است و اصلاً "وجوب التزام تفصیلی" با "عدم علم تفصیلی" معقول نیست.

۴. دلیل دیگر در وجوب التزام به احدهما اینکه مورد بحث را قیاس می‌کنیم به خبرین متعارضین که یکی مشتمل بر امر است و یکی مشتمل بر نهی که تنقیح مناط کنیم که مناط اینک: "لازم است ملتزم شویم به احدالخبرین به خاطر آن حکم الله" و اینجا هم لازم است ملتزم شویم به احدالحکمین (وجوب یا حرمت).

جواب شیخ: وجوب التزام در آنجا به خاطر این است که هر دو خبر شرائط حجیت را دارند و چون اخذ به هر دو حجت ممکن نیست به خاطر تعارض پس اخذ به یکی از دو حجت واجب می‌شود و این تکلیف مربوط به اخذ حجتی است که مسأله اصولیه است ولی در بحث ما اخذ به وجوب و حرمت متعلق به فعل و ترک در مسأله فقهیه و فرعیه است بنابراین قیاس مانحن فیه به آنجا قیاس مع الفارغ است.

دلیل دیگر در مسأله اختلاف امت است، گفتیم طرح هر دو قول و رجوع به ثالث جایز نیست پس اینجا هم طرح هر دو حکم وجوب و حرمت، رجوع به ثالث یعنی اباحه جایز نیست.

جواب این در جایی است که مخالفت عملیه پیش بیاید با طرح هر دو ولی در بحث ما که مخالفت عملیه ممکن نیست این مطلبی که در آنجا گفته شده شامل بحث ما نمی‌شود پس می‌توانیم رجوع به قسم ثالث کنیم یعنی اباحه یا براهت. ولی در آخر کلام مرحوم شیخ در این مطلب تردید می‌کند که شاید کلام علما اطلاق دارد که رجوع به ثالث جایز نیست، اگرچه مخالفت عملیه لازم نیاید و اگرچه طرح فقط جنبه و مقام التزام باشد ولی در مقام عمل مکلف عملاً موافق با جانب حرمت یا وجوب باشد یعنی فعل و ترک.

و در آخر کلام هم ادله براهت در مورد دوران امر بین وجوب و حرمت را قبول نمی‌کنند و می‌فرمایند:

انصاف این است که ادله براهت مخصوص به شک به حرمت و غیر وجوب می‌باشد مثل شبهه تحریمیه (شرب توتون) اما آنجایی که شک بین وجوب و حرمت است شامل نمی‌شود.

و بعد می‌فرمایند به فرض اینکه: ما وجوب التزام به احدهما را قبول کنیم آیا اخذ به جانب احدهما تخییراً کافی است یا اخذ به جانب احدهما تعیناً.

برای اخذ به جانب حرمت استدلال شده **اولاً** به اینکه دوران امر است بین حرمت و تخییر، پس احتیاطاً ما چون تعیین جانب حرمت را احتمال می‌دهیم آن را اخذ می‌کنیم.

و ثانیاً؛ چون اخذ به جانب وجوب مورد شبهه است پس اخبار توقف عندالشبهه نسبت به جانب وجوب توقف کنیم و جانب حرمت را بگیریم.

و ثالثاً؛ دفع مفسده اولی از جلب منفعت است و حرمت هم غالباً به خاطر مفسده است.

رابعاً؛ استقرار که غالباً در دوران بین وجوب و حرمت شارع جانب حرمت را رعایت کرده است.

مرحوم شیخ همه این دلائل را رد می‌کند؛

در مورد دلیل اخیر (رابعاً) می‌فرمایند: ما قبول نداریم که در غالب موارد شارع جانب حرمت را غلبه داده است و با ذکر سه مثال برای این موضوع غلبه ثابت نمی‌شود. ضمن اینکه هر سه مثال مربوط به محل کلام (دوران امر بین وجوب و حرمت) نیست زیرا یکی از مثال‌هایی که گفته شده (زن حائض در ایام استظهار یعنی بعد از ایام عادت و قبل از ۱۰ روز گفته شده است که احتمال می‌دهد نماز واجب است یا حرام ولی جانب ترک غلبه داده شده).

اولاً؛ مشهور ترک را واجب نمی‌دانند بلکه احتیاط می‌کنند به اینکه جمع کند بین افعال مستحاطه و تروک حائض (نماز و روزه را بگیرد داخل مسجد نشود آیه سجده واجب را نخواند) که اگر هم واجب باشد ترک نماز در استظهار بعد از ایام عادت چون استظهار دو نوع است یکی استظهار روز اول که به سه روز نرسیده چون شک می‌کند و باید عبادت را ترک کند و در استظهار دوم ترک عبادت به خاطر استصحاب بقاء حیض و حرمت عبادت است و در استظهار شروع حیض ترک

عبادت به خاطر اطلاقاتی است که دلالت می کند بر اینکه آن خون حیض است و به خاطر قاعده امکان است ولی اگر از این قاعده امکان صرف نظر کنیم استصحاب عدم حیض ثابت می کند که باید نماز را بخواند، بنابراین با هر یک از این احتمالات که ما حکم آن را ذکر کردیم و محاسبه کردیم این مثال ربطی به (دوران امر بین محذورین ندارد).

مثال دیگر (در انائین مشتبهین گفته شده که دوران امر است بین اینکه وضو گرفتن واجب باشد اگر طاهر است و وضو گرفتن حرام باشد اگر نجس است این هم از محل بحث خارج است چون بحث ما در حرمت ذاتی است و حرمت وضو با آب نجس حرمت تشریحی است چون چیزی که (امر) ندارد و انسان آن را به قصد (امر) انجام دهد تشریح است و اگر شما بگویید که احتیاط این است که این شخص باید وضو بگیرد ولی قصد امر نکند بلکه قصد احتمال امر نکند، جواب می دهیم این به خاطر نص است که امر به تیمم کرده و نهی از وضو کرده، اگر فرض کنیم وضو گرفتن با آب نجس هم حرمتش ذاتی باشد در اینجا مقدم انداختن جانب حرمت یعنی ترک وضو، به خاطر این است که بدلی به نام تیمم دارد، اما وجه دیگری هم گفته اند که "تقدیم جانب حرمت" به خاطر این است که "افضاء حرمت" یعنی "منجر شدن حرمت"، به مقصود از حرمت که ترک است آسان تر است زیرا حتی در حالت خواب و عدم التفات هم ممکن است عملی ترک شود. این یک وجه استحسانانی است و اصل نمی تواند وجوب تقدیم جانب حرمت را اثبات کند.

دلیل دیگر که اولویت دفع مفسده بود

جواب آن: از دست دادن مصلحت جانب وجوب هم یک نوع مفسده است زیرا اگر از دست دادن آن مفسده نبود موجب الزام و وجوب نمی شود و همچنین اگر این مطلب درست بود باید بگوییم رعایت کوچکترین حرام اهمیتش از ترک مهمترین واجبات هم بالاتر است با اینکه در روایت ترک نماز اکبر کبائر شمرده شده است.

دلیل دیگر اخبار توقف بود،

جواب: اخبار توقف مخصوص آن موردی است که احتمال ضرر در "فعل" باشد یعنی احتمال حرمت بدهیم نه اینکه احتمال ضرر در "ترک" هم باشد مثل ما نحن فیه که احتمال وجوب هم می دهیم.

و اما اینکه گفته شد در "دوران امر بین تعیین و تخییر"، باید احتیاط کرد و جانب حرمت را گرفت درجایی است که عقل به طور مشخص وظیفه را تعیین نکند اما در مورد بحث ما یا عقل به طور مشخص جانب تخییر را می گیرد، در صورتی که احتمال مفسده در همه دو طرف را بدهد، یا به طور مشخص جانب ترک را می گیرد، در صورتی که قاعده دفع مفسده اولی از جلب منفعت را بپذیرد و جاری کند، پس در هر صورت اینجا موضوعاً جای دوران و شک بین تعیین و تخییر نیست تا اینکه بگوییم عقل حکم به احتیاط می کند (چون عقل اگر احتمال مفسده در هر دو طرف را می دهد می شود تخییر و عقل اگر در ترکش احتمال مفسده نیست می شود تعیین).

اما در بین آن سه احتمالی که در تخییر بود بنابر "اولی که واجب بود اخذ به احدهما تخییراً" ۱- تخییر استمراری، ۲- بدوی (ابتدائی)، ۳- اگر قصد دارد که همین انتخاب اولش را استمرار بدهد تخییر استمراری است.

مرحوم شیخ "تخییر استمراری" را تقویت می کند. برای "تخییر بدوی" قولی استدلال کرده به اینکه: دوران امر بین تعیین و تخییر است، احتمال می دهیم تعیین همان انتخاب اول را و به طور تعیین همان را که اول انتخاب کردیم همان را ادامه بدهیم احتیاطاً و در واقعهای بعدی اختیار نداشته باشیم.

شیخ جواب می دهد: عقل در حکم خودش شک نمی کند یا به طور تعیین می گوید همان احتمال اول را بگیرد یا تخییرت ادامه دارد پس دوران بین تخییر و تعیین نیست چون عقل در حکم خودش شک نمی کند.

همچنین استدلال شده برای "تخییر بدوی" به استصحاب همان حکمی که اول بار اختیار کرده است.

جواب مرحوم شیخ: این استصحاب، استصحاب در شک مسببی است چون شک ما در بقاء آن حکم مختار، اولاً؛ مسبب از این است که تخییر استمراری است یا استمرای نیست بنابراین استصحاب در شک سببی جاری می شود یعنی استصحاب بقاء تخییر، بعد می فرماید استصحاب بقاء تخییر هم جاری نمی شود چون گفتیم عقل در حکم خودش شک نمی کند تا آن را استصحاب کند بلکه به خاطر این است که عقل در واقعاً دوم مثل واقعاً اول همچنان حکم به بقاء بر

تخیر می‌کند و اما اینکه قائلین به تخیر بدوی گفته‌اند اگر تخیر استمراری باشد مخالفت قطعی لازم می‌آید چون در واقعه اول جانب فعل را می‌گیرد در واقعه دوم جانب ترک را پس مخالفت عملیه تدریجیه لازم می‌آید.

جواب شیخ: مخالفت عملیه در صورتی که استناد به حجت شرعی داشته باشد مانعی ندارد مانند کسی که اول در رأی اجتهادیش قائل به حرمت بود و ترک کرد و بعداً رأیش عوض شد و قائل به وجوب شد و انجام داد یا یک بار از مجتهدی تقلید که قائل به حرمت بود و بعد به واسطه موت مجتهد اول از مجتهدی تقلید که قائل به وجوب بود.

مسأله ثانیه: «دوران امر بین وجوب و حرمت از جهت اجمال نص»

مثال: امری مردد باشد بین وجوب و تهدید (حرام) **اعملوا ما شئتم** (شاید نباید انجام داد) یا اینکه، خود امر برای وجوب است ولی نمی‌دانیم متعلق امر فعل است تا نتیجه‌اش وجوب باشد یا متعلق امر ترک است تا نتیجه است حرمت باشد مثل «تحرز عن رقبه النکاح»، ولی این (دوری کن از رقبه نکاح) چون این رقبه معلوم نیست تقدیرش که اگر رقبه با عن جاره متعددی شده باشد یعنی دوری کن از نکاح نکردن یعنی نکاح واجب است یا با «فی» که به معنای فعل نکاح گرفته می‌شود که ترجمه این گونه می‌شود (دوری کن از میل به نکاح یعنی نکاح می‌شود حرام).

مسأله ثالثه: «در مورد شک دوران امر در وجوب و حرمت از جهت تعارض نصین و اجمال نص»

همه احتمالات و ادله گذشته ذکر می‌شود بعلاوه اینکه ممکن است برای «تخیر استمرای» فقط در مورد تعارض نصین به اطلاق اخباری که در مورد متعارضینی که بر همدیگر ترجیحی ندارند، هم به اطلاق «اذاً فتخیر» می‌شود تمسک کرد که اطلاقش به طور استمرار ادامه داشته باشد. بر این اطلاق اشکال شده که این اخبار برای بیان وظیفه کسی است که متخیر است و بعد از اخذ به جانب وجوب یا حرمت دیگر متخیر نیست تا اینکه روایت شامل حال او بشود و علاوه در اینجا چون تخیر به حکم شرع است یعنی روایات (اذاً فتخیر) ممکن است استصحاب تخیر هم جاری شود و آن اشکالی که در مورد عدم نص می‌گفتیم - استصحاب تخیر جاری نمی‌شود زیرا تخیر به حکم عقل است و عقل در حکم خودش شک نمی‌کند تا استصحاب کند - در اینجا آن اشکال وارد نیست چون اینجا تخیر به حکم عقل نیست، مگر اینکه در این استصحاب کسی بگوید موضوعش متخیر است و بعد از اخذ به یکی از طرفین وجوب و حرمت موضوع عوض شده و در استصحاب موضوع باید باقی باشد.

فتأمل: مگر اینکه بگویید به نظر عرف موضوع مکلف است و باقی است تقریباً در مسأله مسأله رابعه: «که دوران امر بین وجوب و حرمت شبهه موضوعیه است»

مسأله همین گونه است یعنی مختار ما این است که اینجا توقف می‌کنیم یعنی نه حکمی نسبت به جانب وجوب و نه حکمی برای حرمت می‌دهیم.

و یک حالت تخیری بین فعل و ترک پیش می‌آید و عدم وجوب التزام به احد طرفین در شبهه موضوعیه به خاطر اینکه یک واقعه بیشتر نیست و مستلزم مخالفت عملیه تدریجیه نیست به طریق اولی در شبهه موضوعیه ثابت است زیرا اشتباه ما در حکم شرعی کلی نیست مانند شبهه حکمیه که از عدم التزام به جانب وجوب و حرمت طرح قول امام لازم بیاید و نیز مخالفت عملیه هم لازم نمی‌آید چون یک واقعه است علاوه بر اینکه مخالفت عملیه با علم اجمالی در شبهه موضوعیه در شریعت زیاد واقع شده است (که نظر شیخ همین است).

موارد آن وقوع مخالفت عملیه در شبهه موضوعیه (جواز اقتداء یکی از واجد المنی در ثوب مشترک به دیگری) چون یقین دارد بالأخره نمازش باطل است چون یا خودش محتلم است یا دیگری.

مسأله فرعی:

ما تاکنون در مورد «دوران امر بین حرمت و غیروجوب» و «وجوب و غیرحرمت» و «وجوب و حرمت» صحبت کردیم حالا در مورد ۴ دوران امر بین؛ ۱- کراهت و اباحه (مثل شبهه تحریمه) شرب توتون، ۲- استحباب و اباحه (وجوب و غیرحرمت) دعا عند روءیه الحلال، ۳- استحباب و کراهت (وجوب و حرمت) دوران محذورین.

ولی اشکالی در این مقام می‌شود که؛ ادله براءت در این سه مورد جاری نمی‌شود. زیرا ادله براءت برای نفی عقاب هستند و در این موارد که عقابی نیست، بنابراین در این موارد به جای (اصالة البرائة) باید به (استصحاب عدم) مراجعه کرد. که مرحوم شیخ با فتأمل اشاره به همین استصحاب عدم می‌کند.

موضوع ثانی: “شک در مکلف به با علم به نوع تکلیف ” نوع تکلیف که حرمت است یا وجوب را می‌داند ولی حرام و واجب را نمی‌داند که آیا واجب جمعه است یا ظهر یا مثلاً حرام در اطراف علم اجمالی این ظرف است یا آن ظرف. اینجا هم سه مطلب داریم و هر کدام چهار مسأله؛

۱. دوران امر بین حرام و واجب

۲. دوران امر بین واجب و غیر حرام

۳. دوران امر بین حرام و غیر واجب

که هر کدام دارای چهار مسأله است. تعارض نص - عدم نص - اجمال نص و شبهه موضوعیه. دوران امر بین حرام و غیر واجب؛

چون در کلمات علماء شبهه موضوعیه بیشتر عنوان شده ما هم اول شبهه موضوعیه این قسمت را مطرح می‌کنیم:

شبهه موضوعیه بین حرام و غیر واجب دو قسم است؛

۱. شبهه محصوره “ که بحث در دو مقام است ”

الف) “جواز و عدم جواز مخالفت قطعیه ” مثلاً ما در هر دو ظرفی که احتمال حرمت می‌دهیم قائل به جواز ارتکاب هر دو بشویم و علم اجمالی را مانند شک بدوی فرض کنیم و در هر دو اصالة الاباحه جاری کنیم.

ب) وجوب موافقت قطعیه؛ یعنی در هیچ کدام نتوانیم اصالة البرائة جاری کنیم و احتیاط واجب باشد یا اینکه بگوییم احتمال موافقت؛ یعنی ترک احد الاناثین کافی است و در یکی از آنها می‌توان اصالة الاباحه جاری کرد.

۲. شبهه غیر محصوره که بعداً می‌آید:

اما در مقام اول حق به نظر ما این است که “مخالفت قطعیه جایز نیست”

به دلیل اینکه مقتضی برای حرمت موجود است که عبارت است از اینکه عموم دلیل حرمت آن حرامی که مشتبه است در میان دو ظرف، که عبارت است از (اجتنب عن الخمر) در جایی که علم اجمالی داریم یکی از دو ظرف خمر است این دلیل (اجتنب عن الخمر) شامل آن خمر فی البین می‌شود، زیرا الفاظ برای معانی واقعیه هستند بنابراین (خمر) وضع شده برای خمر واقعی نه خصوص (خمر) معلوم به علم تفصیلی، علاوه بر اینکه معقول نیست خمر اختصاص داشته باشد به خمر معلوم تفصیلی، زیرا در این صورت لازم می‌آید خمری که معلوم به علم اجمالی است حلال واقعی باشد با اینکه هیچ کس قائل به این معنا و ملتزم به این معنا نمی‌شود حتی افرادی که می‌گویند الفاظ وضع شده‌اند برای معانی معلومه، چون مراد آنها هم اعم از معلوم به علم اجمالی و تفصیلی است و اما اینکه مانع منتفی است برای اینکه در اینجا نه مانع عقلی داریم نه مانع شرعی.

مانع عقلی: قبح عقاب بلا بیان است که در اینجا به خاطر وجود علم اجمالی بیان هست و اما مانع شرعی نداریم؛ چون آنچه به

عنوان مانع شرعی توهم شده این است که عموم (کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه) و (کل شیء فیه حلال و

حرام فهو لک الحلال حتی تعرف انه حرام بعینه) و اخبار مانند اینها ممکن است به نظر بیاید که همچنان که شامل

شبهه‌هایی که مقرون به علم اجمالی نیست می‌شوند شامل موارد علم اجمالی هم می‌شوند و مؤید این احتمال این است که

مثال‌هایی که در ذیل روایت مسنده بعد از جمله (کل شیء لک حلال) ذکر شد. اطلاق دارند اعم از اینکه علم اجمالی باشد

یا نباشد مثل؛ در روایت به ثوبی مثال می‌زند که احتمال سرقت در آن هست و به عبدی که احتمال (حریت) و به (مرئه) می‌آید

که احتمال مجرمیت در آن است برای تزویج مثلاً می‌زند که این اطلاقش شامل موارد علم اجمالی می‌شود بلکه غالب موارد در

این مثال‌ها این است که علم اجمالی هست منتهی با شبهه محصوره. ولی حق این است که این روایات نمی‌توانند مانع بشوند

از وجوب اجتناب در اطراف علم اجمالی بلکه مفهوم غایت این روایات یعنی (حتی تعلم انه حرام) دلالت می کند بر حرمت آن شیئی که اجمالاً علم به حرمت آن هست، مگر اینکه اشکال کنید که به قرینه کلمه (بعینه)، (حتی تعلم) شامل علم اجمالی نمی شود و مخصوص علم تفصیلی است که در این صورت جواب می دهیم؛ این کلمه (بعینه) قید برای علم نیست تا به معنای خصوص علم تفصیلی باشد بلکه تأکید است برای ضمیر (أنه) یعنی تأکید اینکه علم به خود آن شیء خورده است نه به چیز دیگر مثل اینکه وقتی تأکید می کنیم در (رأیت زیداً بعینه) تأکید می کنیم که رؤیت به خود زید واقع شد، برای اینکه شنونده فکر نکند که در رؤیت اشتباه شده و شخص دیگر به جای زید دیده شده است و این بر علم اجمالی هم صدق می کند مثل: أ اگر علم به نجاست ظرف زید بود و به طهارت ظرف عمر و بعد این دو ظرف با هم دیگر اشتباه شوند در اینجا اگر بگوییم ظرف زید (علم حرمته بعینه) این احتراز از علم اجمالی نیست بلکه صرفاً تأکید است و موارد علم اجمالی را هم شامل می شود پس در اینجا تا وقتی می گوییم (اناء زید) کلمه (بعینه) درست است اما اینکه در اطراف علم اجمالی کلمه (لابعینه) را می آورند، آن وقتی است که در همین مثال به جای ظرف زید کلمه (أحدهما) را بیاوریم که در اینجا می گوییم (أحدهما لابعینه) یعنی لاعلی التعین در مقابل (أحدهمای معین) بنابراین آن روایتی که می گوید "حتی تعرف انه حرام بعینه" مفهوم غایتش دلالت می کند بر وجوب اجتناب در اطراف علم اجمالی نه بر اصالة الاباحه پس برای اینکه تناقض صدر و ذیل پیش نیاید باید صدر آن را که اصالة الاباحه را بیان کرده شامل موارد علم اجمالی ندانیم ولی غایتش شامل می شود یعنی اجتناب کن (و صدر آن مختص شود به شبهه بدویه) ولی روایت دوم یعنی (کل شیئی فیه حلال و حرام فهو لک الحلال حتی تعرف الحرام بعینه) ظهور ابتدائی آن در اختصاص به علم تفصیلی به وسیله کلمه (بعینه) مورد قبول است زیرا در این روایت نمی شود مانند روایت قبلی بگویید تأکید است برای ضمیر (إنه) بلکه این قید می شود برای تعرف الحرام و معلوم است که معرفت حرام (به شخصه و بعینه) در صورتی است که بتوانیم به آن مورد حرام اشاره کنیم (اشاره حسیه) ولی در علم اجمالی چنین نیست. لکن عقلاً ممکن نیست که ما به این ظهور ذیل عمل کنیم یعنی بگوییم تا علم تفصیلی پیدا نکرده ای حلال است و در نتیجه شارع اذن داده است در ارتکاب هر دو ظرف چون این اذن شارع در ارتکاب هر دو مستلزم اذن در معصیت است و این قبیح است پس باید به حکم عقل روایت را تخصیص بزنیم به موارد غیر علم اجمالی. مگر اینکه شارع از حرمت آن "خمر فی البین" دست بردارد تا اذن در معصیت نباشد و این برخلاف اجماع است زیرا حتی کسانی که ارتکاب انائین مشتبهین را جایز می دانند حرمت واقعی راقبول دارند، و فقط حرمت (ظاهری) و برخلاف نص است یعنی برخلاف (اجتناب عن الخمر) و برخلاف خود اخبار برائت است که شما به آن استناد می کنید (کل شیء لک حلال) به قرینه "حتی تعرف الحرام" معلوم می شود در این روایات حرمت واقعی مورد قبول است بحث در حلیت ظاهری است مگر اینکه شما بگویید که اگر ما به حسب ظاهر حکم (کل شیء...) را در هر دو ظرف جاری کنیم این موجب نمی شود که حرمت واقعی را برداریم همچنان که در شبهه ای که مقرون به علم اجمالی نبود مانند شرب توتون آوردن اصالة الحلیه که حکم ظاهری است آن حرمت واقعی را (اگر داشته باشد) بر نمی دارد. در اینجا جواب می دهیم: که حکم ظاهری حلیت در صورتی که مکلف معذور باشد و جاهل به حکم واقعی باشد مثل مثال (شرب توتون) مانعی ندارد که با فرض ثبوت حرمت واقعی شارع حلیت ظاهری جعل کند زیرا این حلیت ظاهری برگشتش به این است که مکلف در این صورت معذور است اگر مخالفت با حرمت واقعی پیش بیاید در مواردی که حکم ظاهری ما اصل برائت باشد و در موردی که حکم ظاهری ما (اماره) باشد بنابراین که اماره را از باب مصلحت سلوکیه حجت بدانیم این حکم ظاهری اماره که مخالف با واقع است در سلوک آن مصلحتی هست که بدل می شود از واقع و در صورتی که امارات را از باب طریقت حجت بدانیم این حکم ظاهری اماره، طریقی می شود که شارع آن را جعل کرده برای رسیدن به واقع اما در بحث ما که مکلف جاهل نیست و علم دارد به اینکه اصالة الحلیه مخالف با حرمت واقعی است قبیح است که شارع در هر دو ظرف اصالة الحلیه بیاورد که موجب مخالفت با حکم عقلی است که حکم می کند به وجوب اطاعت و لزوم اجتناب از معصیت.

<http://YaAlee.Com> فقه أهل البيت (صلوات الله و سلامه عليهم) <http://YaAlee.ir>

<http://Zekr.Com> دروس حوزه علمیه قم <http://Zekr.ir>
<http://YaAlee.com> فقه أهل البيت (صلوات الله و سلامه عليهم) <http://YaAlee.ir>

Copyright ©Zekr.Com

Copyright ©YaAlee.Com

IZEKR.COM